

تجرد نفوس گیاهی و حیوانی در حکمت اسلامی و برآیند آن در فلسفه محیط زیست

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۵/۰۶

تاریخ تأیید: ۱۳۹۷/۱۱/۰۷

ابوالحسن غفاری*

چکیده

این مقاله با روش تحلیل عقلی در صدد معرفی پارادایم متخذ از حکمت اسلامی درباره فلسفه محیط زیست است. یافته‌های مقاله نشان می‌دهد علاوه بر حیوانات، نباتات نیز از درجات و مراتب تجرد برخوردارند. بر این اساس در فلسفه محیط زیست اسلامی علاوه بر ارزش ذاتی محیط زیست باید از ارزش قدسی و الهی آن سخن گفته، تعامل انسان با نبات و حیوان را از حد تعامل با ابژه مادی به تعامل با موجودی که متعلق نفخه الهی است، ملاحظه کرد. در این نگرش انسان نه به مثابه مالک نبات و حیوان است و نه سلطنت و استیلا از نوع استیلائی سوژه بر ابژه دارد، بلکه به مثابه مدیر و حافظ حقوق نبات و حیوان بوده و تصرفات او در نبات و حیوان در محور عقل و شرع تعریف می‌شود. این نوع نگرش به محیط زیست که با حفظ ارزش ذاتی و شرافت وجودی نبات و حیوان اعمال می‌شود در مسیر استکمال انسان تأثیر بسزایی دارد. بر این اساس هر نوع تصرف و دخالت عوامل انسانی در نبات و حیوان که خارج از تدبیر و حکم عقل و شرع انجام شود، با نگاه قدسی به محیط زیست منافات دارد.

واژگان کلیدی: نفس نباتی، نفس حیوانی، تجرد، فلسفه محیط زیست، حکمت متعالیه.

مقدمه

مسئله محیط زیست را می‌توان در سطوح و لایه‌های گوناگون تحلیل و بررسی کرد و در آن از سطوح فلسفی و نظری تا سطوح اخلاقی، حقوقی و دینی سخن گفت. به نظر می‌رسد محیط زیست در لایه حقوقی و اخلاقی بیش از لایه فلسفی مورد بحث و بررسی قرار گرفته و مقالات و نوشته‌های گوناگون تولید شده است؛ در عین حال بحث از مبانی نظری و مابعدالطبیعی محیط زیست همچنان از جدی‌ترین مباحثی است که در فلسفه محیط زیست باید مورد گفت‌وگو قرار گرفته، مبانی متافیزیکی محیط زیست استخراج و استنباط شود و پس از آن تأثیر یافته‌های نظری در حوزه‌های کاربردی و تعامل با محیط زیست نشان داده شود. گرچه در حوزه مربوط به بنیان‌های فلسفی محیط زیست مسئله رابطه انسان با طبیعت و محیط زیست و نیز ارزش ذاتی یا ابزاری طبیعت از مباحثی است که مورد عنایت متفکران قرار گرفته است، مسئله را می‌توان در لایه دیگری تحلیل کرد. در این لایه که مقاله حاضر آن را بررسی می‌کند، سعی می‌شود با پارادایمی جدید به تحلیل وجودشناختی گیاه و حیوان به این رهیافت دست یابد که گیاه و حیوان به دلیل بهره‌مندی از درجات تجرد - هرچند مراتب بسیار ضعیف آن - از حد موجود طبیعی و مادی صرف برتر بوده و از شعور و ادراک و از مصادیق نفخه الهی برخوردارند. این پارادایم تعامل انسان با محیط زیست را در لایه جدیدی مطرح می‌کند که از این طریق با نگاه قدسی می‌توان مسئولیت‌پذیری و تعامل انسان در برابر محیط زیست را از تعامل با موجودی مادی و ابژه فیزیکی صرف به تعامل در برابر موجود نفس‌مند و برتر از طبیعت مادی، ارتقا داد. در واقع در این پارادایم بحران‌های زیست محیطی نه تنها از طریق مهندسی محیط زیست - که امروزه متداول است - بلکه از طریق تحلیل ماهیت بخش عمده‌ای از محیط زیست انجام می‌شود و حل مشکلات زیست محیطی در گرو تغییر نگاه انسان به جانداران است. به نظر می‌رسد طرح مسئله از این زاویه معطوف به پیشینه‌ای مشخص نیست.

حقیقت و چیستی محیط زیست

درباره محیط زیست برداشت‌ها و تعاریف گوناگون وجود دارد. تفاوت تفسیرها و تلقی‌ها به جهانی‌بینی‌ها و نگرش‌های ایدئولوژیک و پارادیم‌ها پیوند خورده است. پرداختن به این مسئله نیازمند بسط بیشتری است، اما به برخی آرا و انظار در این‌باره اشاره می‌کنیم:

۱. برخی محیط زیست را مجموعه عوامل فیزیکی، شیمیایی و زنده می‌دانند که درباره ارگانیسم یا اکوسیستمی قرار داشته و بر آن تأثیرگذار هستند (حجار لیب، ۱۳۹۶، ص ۲۲). این تعریف بیشتر زمینه اکولوژیکی و بیولوژیکی محیط زیست را مد نظر قرار داده است؛ از این‌رو شاید اصطلاح «زیست کره» در این تعریف بهتر از اصطلاح محیط زیست باشد (ر.ک: همان). از سوی دیگر اصطلاح «زیست کره» معنادارتر از محیط زیست است؛ زیرا ارزش یکسان به بخش‌های ارگانیک و غیرارگانیک محیط زیست می‌دهد (همان).

۲. برخی در معرفی محیط زیست و طبیعت بر مفهوم مکان عمومی (Common Place) توجه کرده‌اند. البته طبیعت در این معنا مفهومی محدودتر از «طبیعت وحشی» یا «بیابان» دارد؛ زیرا «Environment» در لغت معنای احاطه یا دربرگرفتن را در خود گنجانده است؛ از این‌رو «محیط» به معنای «آن چیزی است که ما را در بر می‌گیرد»؛ لذا محیط زیست باید به عنوان زمینه کلی فیزیکی و احساسی که ما در آن واقع شده‌ایم، درک شود. بنابراین بسته به اینکه چه کسی هستیم و کجا هستیم، در چه فرهنگی زندگی می‌کنیم و چه چیزی ما را در بر گرفته است، محیط‌ها از مکانی به مکان دیگر و از زمانی به زمان دیگر متفاوت خواهد بود. بر همین اساس مثلاً محیط ماهی قزل‌آلا به‌وضوح از لاک‌پشت‌های بیابانی متفاوت خواهد بود؛ بنابراین وقتی ما در مورد رابطه انسان و محیط زیست صحبت می‌کنیم، طبیعت برابر با محیط زیست نیست. اگر بپذیریم که خود انسان‌ها موجودات طبیعت هستند، منطقی است که باید بین محیط‌هایی که توسط انسان طراحی و ساخته شده با محیط‌هایی که توسط عوامل غیرانسانی و

موجودات در طبیعت وجود دارند، تمایز قائل شد (Beckman, 20017, pp.5-7).
 ۳. محیط زیست نشان‌دهنده فضایی است با کلیه شرایط فیزیکی، بیولوژیکی، اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی، سیاسی و غیره که تمام موجوداتی را که در آن زندگی می‌کنند، در بر دارد و نیز مجموعه‌ای از روابط بین آنها را شامل می‌شود (اعجازی، ۱۳۷۸، ص ۲۹).

۴. از تحلیل و بررسی دیدگاه برخی صاحب‌نظران اسلامی حوزه محیط زیست چنین بر می‌آید که از دیدگاه اسلامی می‌توان محیط زیست را در قلمروی وسیع‌تر از آنچه گفته شد، مطرح نمود. بر این اساس محیط زیست شامل موجودات عالم طبیعت و ماورای طبیعت مانند فرشتگان مدبر عالم طبیعت نیز می‌شود؛ بنابراین محیط زیست انسان شامل موجودات محسوس و مرئی مانند نباتات و حیوانات و موجودات نامرئی مانند فرشتگان و اجنه نیز می‌گردد. (ر.ک: محقق داماد، ۱۳۹۳، ص ۹۴).

تحلیل تعاریف

تعریف اول و سوم به لحاظ ماهوی تفاوت زیادی با همدیگر ندارند، جز اینکه عناصری که در تعریف سوم به کار رفته است، گسترده‌تر است. با عنایت به هر دو تعریف باید گفت بر اساس پارادایم این مقاله، یعنی نظریه تجرد نفوس حیوانی و نباتی، بخش ارگانیک و غیرارگانیک که در این دو تعریف بر آن تأکید شده است، از ارزش وجودی یکسان برخوردار نیستند. در پارادایم ادعایی مقاله حتی نفس حیوانی و نبات به لحاظ درجات تجرد در یک رتبه قرار ندارند.

تعریف سوم به دلیل تأکید بر واژه محیط و مسئله ارتباط انسان اولاً حیطه و شمول محیط را محدودتر از طبیعت دانسته است؛ ثانیاً در مسئله محیط زیست بر «محیط زیست طبیعی» تأکید دارد نه محیط دست‌ساز انسان؛ ثالثاً در این تعریف تلقی از محیط زیست همراه با نسبت‌های فرهنگی و آداب و رسوم هر قوم و منطقه به‌طورشاور و فازی دیده شده است. البته در ذات این تعریف امکان اینکه محیط زیست طبیعی به نفع محیط

زیست مصنوعی و دست‌ساز بشری سوق یابد، وجود دارد و این با بخش دیگری از همین تلقی که بر محیط زیست طبیعی تأکید دارد، ناسازگار است.

تعریف چهارم در واقع در صدد توسعه مفهومی محیط زیست در دیدگاه اسلامی است. در این تلقی و بر اساس معارف دینی و مکاتب فلسفه اسلامی جهان به دو بخش عمده غیب و شهود تقسیم می‌شود. مقصود از جهان شهود، جهان طبیعت و مقصود از عالم غیب جهان ماورای طبیعت است؛ اما به نظر می‌رسد در این تعریف مراد از غیب همه جهان غیب مانند عقول نیست، بلکه بخشی از موجودات نامحسوس و نامرئی است که در زیست انسان در طبیعت به‌طور مستقیم تأثیرگذارند. اینکه چگونه یک سلسله موجودات نامحسوس و نامرئی در پیرامون زیست انسان وجود داشته و بر زیست او تأثیر می‌گذارند، مسئله‌ای است که در آثار حکمای اسلامی اشاره شده و شواهد و مؤیدات دینی نیز بر آن وجود دارد. این تلقی از محیط زیست از گستردگی زیادی برخوردار بوده و علاوه بر موجودات نامرئی که در نظام طبیعت هستند، همه طبیعت را شامل می‌شود؛ حتی بخشی از طبیعت را که رابطه مستقیمی با انسان ندارند مانند بیابان‌ها و کویر و غیره را نیز در خواهد گرفت. این تلقی گرچه می‌تواند با اصول حکمی و دینی و با پارادایم این مقاله تا حدوی همخوانی داشته باشد، دچار ابهام و پیچیدگی بوده، حدود و ثغور آن تنقیحی بیش از این را می‌طلبد؛ به‌ویژه این مسئله باید مورد کاوش قرار گیرد که آیا مراد از محیط زیست در لسان متفکران حوزه محیط زیست، تنها و تنها زیست مادی و بیولوژیکی است یا اعم از زیست بیولوژیکی و غیرمادی و روانی یا جامع هر دو زیست است؟ این مسئله نیازمند بررسی بیشتری است که نگارنده امیدوار است به فضل خدای سبحان در مقاله دیگری بدان پردازد.

چیستی فلسفه محیط زیست

برخی در ضرورت فلسفه محیط زیست می‌گویند فلسفه محیط زیست پیش‌نیازی برای درک مسائل زیست‌محیطی است که راه‌حل‌های مقتضی برای مسائل زیست‌محیطی

ارائه می‌دهد (حجار لیب، ۱۳۹۶، ص ۲۱). با عنایت به این ضرورت جای تردید نیست که تعریف فلسفه محیط زیست رابطه انکارناپذیری با تعریف محیط زیست از یک سو و تلقی ما از فلسفه و حکمت از سوی دیگر دارد. به عقیده بسیاری از حکما از افلاطون و ارسطو گرفته تا فارابی، ابن سینا و ملاصدرا حکمت و فلسفه دانش متعالی درباره وجود است و اشیای پیرامون ما بخشی از مصادیق وجود و هستی است و حکیم کسی است که در صدد تفسیری برتر و متعالی از هستی است؛ از این رو فلسفه و حکمت آن‌گاه که معطوف به کاربرد و عمل می‌شود، باید به عمل حکیمانه منتهی شود. به تعبیر بیکن (Beckman) «عمل حکیمانه» به معنای عمل به بهترین شکل ممکن است و حکمت راهی است که انسان دانش و اعتقاد را معطوف به مسائل گسترده‌ای از عمل قرار می‌دهد تا بهترین انتخاب‌ها را به دست آورد (Beckman, 20017, p.3). بر این اساس به عقیده او فلسفه محیط زیست دانش جدیدی است که حکمت را معطوف به محیط زیست کرده، ما را نیازمند توسعه عقلانیت در مورد محیط زیست، به‌ویژه هر آنچه را که نسبت به عمل انسان در محیط زیست مهم‌اند، می‌کند (همان).

فریا ماتیوس در تعریف فلسفه محیط زیست می‌گوید: فلسفه محیط زیست رابطه انسان با طبیعت و محیط طبیعی را مورد بحث و بررسی قرار می‌دهد. در این بررسی دیدگاه فلسفی ما از طبیعت و درک ما از ارزش و حقوق طبیعت آشکار می‌شود. در واقع فلسفه محیط زیست توضیح می‌دهد که انسان چگونه باید با درک هویت انسانی خود با طبیعت و در طبیعت زندگی کند. به عقیده او فلسفه محیط زیست شامل همه گفتمان‌های اصلی فلسفی، یعنی همه مفروضات متافیزیکی درباره امور اساسی و ساختار اشیاست. این مفروضات در حوزه‌های معرفت‌شناسی، زیبایی‌شناسی، اخلاق و غیره قرار دارند (Freya Mathews, 2014, p.543).

با عنایت به دو تعریف یادشده می‌توان گفت در فلسفه محیط زیست هم باید مراد از محیط زیست و هم غایتی که فلسفه محیط زیست دنبال می‌کند، مورد توجه قرار گیرد. در این باره ممکن است فلسفه‌ها انظار و اهداف گوناگونی را پیشنهاد کنند، اما به نظر می‌رسد مفهوم «توسعه عقلانیت فلسفی» کلیدی‌ترین مفهوم در معرفی فلسفه

محیط زیست است؛ مفهومی که هیچ فیلسوف و محقق فلسفه محیط زیست در هیچ پارادایمی نمی‌تواند نسبت به آن بی‌تفاوت باشد؛ زیرا توسعه عقلانیت فلسفی درباره محیط زیست جز با مفروضات مابعدالطبیعی و متافیزیکی محقق نمی‌شود. در اینجا است که با بسیاری از فلسفه‌ها و گرایش‌های فلسفی مانند پوزیتیویسم فلسفی مشکل اساسی خواهیم داشت. مسئله‌ها و مشکلاتی که در این باره بروز خواهد کرد، در جای مناسب خود باید بحث و بررسی شود؛ اما آنچه در اینجا مهم است، اشاره به تعریف جامع و مانع از فلسفه محیط زیست است که با پارادایم مقاله سازگار باشد. به نظر می‌رسد عجلتاً این تعریف بر اساس اصول و مبانی حکمت اسلامی درباره محیط زیست تعریف مناسب و شایسته بوده و دربرگیرنده مفاهیم و عناصر اصلی در یک تعریف است: فلسفه محیط زیست بیانگر اصول و مبانی متافیزیکی و مفاهیم دخیل در محیط زیست است و مسائل محیط زیست را به روش عقلی و به هدف کنش و استكمال و تعامل صحیح انسان با محیط زیست بررسی می‌کند. تأکید بر روش عقلی در تعریف به معنای نفی روش‌های دیگر مانند روش‌های تجربی و آزمایشگاهی نیست، بلکه بیان خصیصه اصلی فلسفه‌های مضاف از جمله فلسفه محیط زیست است که حاکمیت و داوری روش عقلی بر روش‌های دیگر را بر عهده دارد. بر این اساس گرچه در پژوهش‌های مربوط به محیط زیست می‌توان از روش‌هایی مانند روش نقلی، تجربی و استقرایی استفاده کرد، روش‌ها و یافته‌هایی که مربوط به حوزه‌های یادشده است، به عنوان منابع و ابزار و مقدمات استدلال عقلی بوده، برآیند همه آنها باید در روش عقلی تجمیع و ساماندهی شود.

تجرد و مادیت

بحث تجرد و مادیت نفوس حیوانی به‌ویژه نفوس نباتی در کتاب‌های فلسفی و عرفانی همواره مورد توجه بوده است. آقا محمدرضا قمشه‌ای در شرح فصوص قیصری (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۵۰۸) توجه داده است که در آثار عرفانی بیشتر از طریق تسبیح و تنزیه و

عشق حیوان و نبات بر حی بودن نفوس آنها از طریق دلیل عرفانی و کشف صحیح و آیات قرآنی استدلال می‌شود و بالتبع می‌توان از طریق حیات و علم و آگاهی مسئله تجرد این نفوس را مطرح کرد. نکته‌ای که در تحلیل معنای تجرد مورد بحث است، این است که آیا تجرد معنای سلبی است یا ایجابی؟ به عقیده برخی حکما وقتی از تجرد و غیرمادی بودن نفس سخن می‌گوییم، در واقع از یک معنای سلبی سخن می‌گوییم؛ به این معنا که مجرد به معنای غیرمادی و غیرجسمانی است؛ یعنی چیزی که نه خودش جسم است و نه از قبیل صفات و ویژگی‌های اجسام می‌باشد (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۷۰، ج ۲، ص ۱۳۳). علامه طباطبایی نگرش سلبی بر مسئله تجرد دارد. به عقیده او هر ویژگی که در ماده و جسم وجود داشته و از همان حیث شیء را مادی کرده است، در موجود مجرد وجود ندارد. مهم‌ترین ویژگی که در این باره می‌توان برای شناخت امر مجرد نام برد، انقسام‌ناپذیری، عدم زمان‌مندی و عدم مکان‌مندی است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۳۶۲). اوصاف و ویژگی‌های گفته‌شده که علامه آن را در معرفی نفس به کار برده است، اوصاف سلبی است و در مقابل امر مادی و ویژگی‌های آن با حیث ایجابی مورد توجه قرار گرفته و انقسام‌پذیری، زمان‌مندی و مکان‌مندی از ویژگی‌های امر مادی شمرده شده است (همو، ۱۳۸۲، ج ۴، ص ۹۲۳-۹۲۴). این مسئله که در معرفی امر مجرد باید حیث ایجابی را لحاظ کرد یا حیث سلبی را، در مسئله ما تفاوت چندانی ایجاد نمی‌کند؛ زیرا ویژگی‌های موجود مادی مآلاً به سلوب بر می‌گردد و ویژگی‌های سلبی تجرد به ایجاب‌ها بر می‌گردد و همه آن ویژگی‌ها به فرقه و جدایی منتهی می‌شود که عدم جمعیت و حضور یکپارچه است؛ بنابراین خصیصه اصلی تجرد یکپارچگی و حضور و عدم تفرقه است. طبق این دیدگاه به ظاهر سلبی تعریف تجرد مانع از ایجابی بودن ویژگی‌های تجرد نیست. در عین حال شکی نیست که امر مجرد به لحاظ وجودی و حیث انتولوژیک برتر از امر مادی است؛ لکن در حیث معرفتی و اپیستمولوژی با ویژگی‌های سلبی نیز قابل تعریف است. امر مجرد خواه به لحاظ سلبی یا ایجابی معرفی شود، این‌طور نیست که نتواند به ماده و جسم تعلق گیرد. بنا بر نظر مشهور نفس انسانی مجرد بوده و به بدن مادی تعلق گرفته است؛ اما این تعلق هرگز

حقیقت آن را مادی نمی‌کند.

همان‌طور که اشاره شد، موجود مجرد در مرتبه برتر از موجود مادی قرار دارد و پیش از مادی آفریده می‌شود. ملاصدرا در ابتدای سفر نفس در جایی که بر اساس نظر خاص خود در نفس طرح مسئله می‌کند، مراحل آفرینش را در قوس نزول مطابق با مفهوم عنایت مشائیان و فیض اقدس و فیض مقدس عارفان بحث کرده است. بر این اساس پس از آفرینش مجردات محض، یعنی عقول، نفوس که تعلق به ماده و بدن دارند، آفریده می‌شوند و پس از آن اجسام گوناگون آفریده می‌شوند. اجسام بسیط و هیولای اولی که صرف پذیرش است، آخرین حلقه آفرینش را تشکیل می‌دهند. در بین نفوس نیز ابتدا نفس انسانی و سپس نفوس حیوانات و پس از آن نفوس نباتات آفریده می‌شوند. او تأکید دارد که همه مراحل آفرینش بر اساس الاشرف فالاشرف انجام می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۵، ج ۸، ۳). بنابراین نفس حیوانی و نباتی همانند نفس انسانی امر وجودی است که بر اساس اصالت وجود حقیقت و عینیت خارجی داشته، در فرایند سلسله‌ای و شرافت وجودی آفریده شده و بر اساس تشکیک وجود از مراتب و درجات گوناگون از شدت و ضعف برخوردار است. ملاصدرا در مباحث مقدماتی معاد و بیان سیر انسان، درباره تجرد و مراتب آن سخن گفته است (همو، ۱۳۸۶، ج ۹، ص ۹۴). لم بحث او که بر اساس اصالت وجود و تشکیک وجود طرح شده است، مراتب تجرد در دیگر موجودات، یعنی حیوان و نبات را نیز در بر می‌گیرد. در مطالبی که به زودی درباره نفس نباتی خواهیم گفت، تصریح ملاصدرا را به اینکه ارتقای از مرتبه ماده اولی، شأن نفس بوده و نفس بهره‌ای از ملکوت و تجرد دارد، نشان خواهیم داد. سخن او نشان می‌دهد وی در صدد طرح مسئله مراتب تجرد در همه نفوس است؛ با این تفاوت که وجود در مرتبه نبات بهره اندکی از تجرد و در مرتبه حیوان و انسان بهره بیشتری از تجرد را داراست و به گفته حکیم سبزواری نفس انسان امکان وصول به مرتبه فوق تجرد را نیز داراست (سبزواری، ۱۴۲۲، ج ۵، ص ۱۲۴). علامه طباطبایی نیز به مراتب تجرد تصریح دارد: «إِنَّ التَّجْرَدَ عَلَىٰ أَنْحَاءٍ مُخْتَلِفَةٍ مِنَ الْقُوَّةِ وَالضَّعْفِ» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶، ج ۸، ص ۲۶۶، تعلیقه ۱). ملا/اسماعیل خواجه‌سبزواری در تعلیقه خود بر اسفار

جایی که صدرالمتألهین از مسئله تجرد نفوس نباتی سخن به میان آورده است، به این مطلب توجه داده است که تجرد طیف وسیعی از معانی را می‌تواند شامل شود. گاهی تجرد به معنای مصطلح، یعنی غیرحالی در ماده به کار می‌رود. مانند نفس انسانی بنا بر مبنای مشائیان که نفس را از ابتدای حدوث مجرد می‌دانند و معتقدند نفس هرگز در بدن حلول نکرده است، تجرد به این معنا ممکن است درباره نفس نباتی و حتی حیوانی صدق نکند؛ ولی گاهی مجرد می‌تواند به این معنا باشد که وجود نفس نباتی غیر از وجود ماده است نه متحد با ماده. بر این مبنا تجرد نفس به این معناست که نفس نباتی از سنخ ماده نبوده، بلکه برتر از ماده است (ر.ک: همان، ص ۱۷، تعلیقه ۱). بدین ترتیب مجرد طیف وسیعی از موجودات مانند عقول - که به‌طور کلی فارغ از ماده‌اند - و نفوس - موجوداتی که تعلق به ماده دارند - را شامل می‌شود. در میان نفوس نیز درجات تعلق نسبت به سعه وجودی نفوس و جایگاه آن در سلسله هستی متفاوت است. نفس انسانی همه ویژگی‌های امر مجرد را داراست؛ ولی نفس نباتی در ضعیف‌ترین مرتبه از تجرد قرار گرفته و تجرد آن به معنای برتری جوهر و ذات نفس نباتی نسبت به ماده و جسم است و همین برتری او را در افق مجردات قرار داده است.

تجرد نفس حیوانی

مشهور فلاسفه مشاء معتقدند در میان سه نفس انسانی، حیوانی و نباتی تنها نفس انسان که ادراک‌کننده کلیات است، مجرد است و دو نفس دیگر مادی‌اند. فارابی می‌گوید: «النفس الإنسانية إنما تعقل ذاتها لأنها مجردة و النفوس الحيوانية غير مجردة» (فارابی، ۱۴۱۳، ص ۳۸۷). ابن‌سینا نیز همین بیان را در تعلیقات دارد: «النفس الإنسانية إنما تعقل ذاتها لأنها مجردة و النفوس الحيوانية غير مجردة فلا تعقل ذاتها» (ابن‌سینا، [بی‌تا]، ص ۸۰)؛ اما حکمای حکمت متعالیه برای تجرد نفس حیوانی استدلال کرده‌اند. به عقیده آنان و بر اساس نظریه «النفس جسمانية الحدوث و روحانية البقا» نفس حیوانی همانند نفس انسان در ابتدای حدوث جسمانی بوده و بر اثر حرکت ذاتی و جوهری به مقام تجرد

خیالی و برزخی می‌رسد. حکیم سبزواری تصریح دارد: «نفوس حیوانی نیز مانند نفوس انسانی در حرکت جوهری استکمالی یا عرضی هستند تا به نفسیت تام یا عقلیت اکمل یا به ارباب انواع برسند، لکن بعضی از نفوس که دارای تخیل و وهم و حفظ هستند، یعنی تجرد برزخی دارند، نسبت به هویات خودشان بدون ثواب و عقاب تشریحی شعور و ادراک دارند؛ کما اینکه آنها به هویاتشان در قیامت نیز آگاه‌اند، اما نه به صورتی که این آگاهی مناظ تکلیف گردد (سبزواری، ۱۳۸۲، ص ۷۹۳).

ادله تجرد نفس حیوانی

۱. برهان مشرقی: به باور ملاصدرا این برهان چیزی است که از طرف خداوند بر قلب او الهام شده است. این برهان بر این پیش فرض استوار است که حیوانات دارای قوه خیال هستند. این ادعا هرچند در جای خود مبرهن است، امری روشن و غیرقابل انکار است؛ زیرا به تجربه دریافته‌ایم که حیوان بسیاری از چیزها مانند آب و علف و جفت خود و... را تخیل کرده و به دنبال آنها کیلومترها راه را سپری می‌کند. هرچند به اذعان برخی فیلسوفان فلسفه ذهن مانند تامس نیگل برخی حیوانات از جمله خفاش خصلت ساجکتیو خاصی نیز دارند که فراتر از توانایی تصور ماست (ر.ک: پوراسماعیل، ۱۳۹۳). با این وجود ما نمی‌توانیم از منظر سوم شخص به دریافت کیفیات منظر اول شخص بپردازیم. با این پیش فرض صدرالمآلهین در اثبات برهان می‌گوید: صورت خیالی که در نفس و روح حیوان وجود دارد، مادی نیست؛ زیرا قاعده عقلی می‌گوید: «کل جسم و جسمانی قابل للاشارة الحسیة»، هر چیزی که جسم و جسمانی باشد، قابل اشاره حسی است؛ به این معنا که خود جسم را به‌طور مستقیم و بالذات می‌توان مورد اشاره قرار داد و امر جسمانی مانند اعراض را به واسطه حلول آنها در جسم، یعنی بالعرض می‌توان مورد اشاره حسی قرار داد. عکس نقیض قاعده فوق این خواهد بود: هر چیزی که قابلیت اشاره حسی ندارد، نه جسم است و نه جسمانی، بلکه مجرد خواهد بود. ملاصدرا خود این احتمال را که شاید بخشی از مغز حیوان جایی باشد که صورت

خیالی در آنجا قرار دارد و می‌توان به آن اشاره حسی کرد، رد کرده و گفته است مغز و اندام مغزی علت فاعلی ادراک نیستند، بلکه تنها علت معد ادراک‌اند. بر اساس عکس نقیض قاعده گفته شده صورت خیالی که مثلاً از مزرعه یا علف نزد حیوان وجود دارد امر مجرد است؛ بنابراین موضوع و قابل و محل صورت خیالی نیز که همان خیال حیوان است باید مجرد باشد، والا صورت خیالی نیز به تبع موضوع خود مادی و قابل اشاره حسی خواهد بود. در واقع ملاصدرا در این برهان از دو قیاس استفاده کرده است:

قیاس اول می‌گوید: حیوان صورت‌های مثالی - مانند صورت خانه و صاحبش - را درک می‌کند. صورت‌های مثالی قابل اشاره حسی نبوده، وضع و محاذات ندارند؛ بنابراین حیوان صورت‌های را که قابل اشاره حسی نیستند، درک می‌کند. او سپس با به‌کارگیری نتیجه آن قیاس در قیاس دیگر اثبات می‌کند که خیال نیز مجرد و غیرمادی است؛ زیرا اگر نفس حیوان در مرتبه خیال جسم یا جسمانی باشد، صورت خیالی قابل اشاره حسی خواهد بود؛ لکن تالی باطل است؛ پس مقدم نیز باطل است. بطلان تالی از قیاس نخست به دست آمد و وقتی تالی باطل شد، پس مقدم نیز باطل است؛ یعنی نفس در مرتبه خیال جسم یا جسمانی نیست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲، ص ۱۹۷). ملاصدرا در مفاتیح الغیب نیز مشابه این دلیل را آورده و آن را الهام خدا بر خود می‌داند (همو، ۱۴۲۴، ص ۵۹۷).

۲. ادراک لذت و الم: شکی نیست که حیوانات همواره به دنبال لذت و کامیابی‌های جزئی بوده، از رنج و ناراحتی گریزان‌اند. این واقعیت بدون علم و آگاهی حیوان بر درد و رنج توجیه‌پذیر نیست؛ پس حیوان از درد و رنج خود آگاه است و همین آگاهی، علم و آگاهی به نفس و ذات و خویشتن خویش در حیوان را اثبات می‌کند؛ زیرا علم به مضاف، یعنی لذت یا درد بدون علم به مضاف‌الیه، یعنی نفس و خویشتن خویش ممکن نیست. پس حیوان نیز مانند انسان به خود علم دارد. حال همین نتیجه را صغرای برهان قرار داده و با ضمیمه این کبری که هر موجودی که عالم به نفس خود باشد مجرد است، می‌توان نتیجه گرفت که نفس حیوانات مادی نیست (همو، ۱۳۸۵، ج ۸، ص ۴۳. ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۷۵، ص ۲۰۶).

۳. نمو و زبول: بدن حیوان در طول عمرش همواره دچار تغییرات کمی می‌شود؛ گاهی چاق و گاهی لاغر می‌شود. اگر نفس حیوان صورت مادی و منطبع در بدن باشد، باید به طبع تغییرات بدن متغیر شده و هویت و این‌همانی او نیز تغییر یابد؛ ولی با وجود تغییرات زیاد هویت یگانه حیوان در طول زندگی آن محفوظ است؛ زیرا به‌وضوح می‌بینیم بدن حیوان دائماً نیازمند تغذیه برای تأمین بدل ما یتحلل است. حال اگر نفوس حیوانی منطبع در بدن باشند، ادامه انتقاص و تحلیل به نداشتن بدن و در نتیجه به از بین رفتن موجود منتهی می‌شود؛ لذا حیوانی که مثلاً در سال قبل زیست می‌کرد، بعینه همان حیوان در آینده نخواهد بود؛ لکن ما به‌وضوح می‌دانیم اسب، گاو، گوسفند و... با نفس ثابتشان همان هستند نه با ابدانشان که همواره در تحلیل است. آنان حتی پس از مسافرت‌های دور لانه و خانه و وطن خود را می‌شناسند. برخی پرندگان در زمستان از یک منطقه جغرافیایی (از کشوری) به کشور دیگر مسافرت می‌کنند و پس از زمان بسیار طولانی به وطنشان بر می‌گردند. همه اینها نشان می‌دهد نفوس آنها ثابت بوده و مانند بدن به تحلیل نمی‌رود؛ بنابراین اگر نفس حیوان مادی باشد، باید همواره در تحلیل و نقصان باشد. در این صورت اگر نفس دیگری که منطبع در بدن حیوان باشد حادث نشود، باید حیوان از بین برود و اگر نفس جدیدی حادث شود، باید حیوان همه آنچه را که قبلاً در خاطر خود داشت، فراموش کند. حال که این چنین نیست، حیوانات دارای نفوس مجرد غیر منطبع در بدن هستند (ر.ک: صدرالدین شیرازی؛ ۱۳۸۵، ج ۸، ص ۴۱/شهرزوری، ۱۳۸۵، ص ۵۷۰-۵۷۱).

ادله دیگری نیز در اثبات تجرد نفوس حیوانی وجود دارد که برخی از آنها بر اساس صدور کارهای شگفت‌انگیز مانند آنچه از برخی حیوانات مانند ساختن شش ضلعی‌های عجیب از زنبور عسل یا ترفند برخی حیوانات برای به‌دست آوردن غذا یا شفقت بر فرزندان دیده شده است، اقامه شده که برخی از آنها ناظر بر برخی حیوانات است نه همه (شهرزوری، ۱۳۸۵، ص ۵۷۲).

تجرد نفوس نباتی

اثبات تجرد نفس نباتی در آثار حکمای مشا و اشراق به صراحت نیامده است. به جز ملارجبعلی تبریزی از حکمای مشاء متأخر کسی را نمی‌شناسیم که به صراحت نفس نباتی را غیرمنطبع در ماده بداند. در حکمت مشاء همه حکما به مادیت نفس نباتات حکم کرده‌اند. در حکمت اشراق هر چند نفس نباتی مادی است، سعی شده است تدبیر نفس نباتات نسبت به افعال خود از طریق مدیریت و اشراق عقول عرضی و ارباب انواع توجیه شود. بر این اساس نباتات دارای رب‌النوع مجردند که تدبیر آنها را بر عهده دارند (شیخ اشراق، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۴۵۹). شهرزوری شارح حکمت الاشراق می‌گوید: کارهای گوناگون و صنایع عجیب و اعمال شگفت‌آوری که از حیوان و گیاه دیده می‌شود، نشان می‌دهد اینها نمی‌تواند از قوه‌ای که هیچ شعور و ادراکی ندارد، صادر گردد، بلکه از قوه‌ای مجرد از ماده که مدرک خود و دیگری است صادر می‌شود. قوه مدبری که مدبر جسم نبات است، عقل نامیده می‌شود که از طبقات عقول عرضی و ارباب انواع است (شهرزوری، ۱۳۸۵، ص ۴۳۰).

ملاصدرا در بسیاری از آثار خود از جمله در کتاب اسفار از طریق یادشده تدبیر نفس نباتی نسبت به قوا و افعالش را توجیه کرده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۶۳)؛ اما به عقیده نگارنده این سخن ابتدایی اوست و سخن نهایی ملاصدرا برخورداری نفس نباتی از درجات تجرد ولو مرتبه بسیار ضعیف آن است. او تلاش می‌کند تصویری از نفس نباتی ارائه نماید که در آن نفس نباتی با نفس انسانی و حیوانی در آغازین مراتب تجرد قریب الافق هستند. اصول و مبانی فلسفی او مانند اصالت وجود، تشکیک وجود و حرکت جوهری زمینه‌ها و مبانی لازم را در اثبات مسئله در اختیار او قرار داده است. در زیر به برخی از ادله و شواهد می‌پردازیم:

۱. نفس نباتی صورتی برتر از ماده

در اسفار می‌گوید: «وَأَمَّا مَا يَكُونُ مِنَ الصُّورِ الَّتِي فَعَلَهَا بِاسْتِخْدَامِ قُوَّةٍ أُخْرَى فَلَا مُحَالَةَ

تَكُونُ تِلْكَ الْقُوَّةُ لِكُونِهَا آتَةً مُتَوَسِّطَةً أَدُونُ مَنْزِلَةٍ مِنْ تِلْكَ الصُّورَةِ فَتَكُونُ تِلْكَ الصُّورَةُ كَأَنَّهَا مُرْتَفَعَةٌ لِذَاتِ عَنِ سِنَخِ الْمَادَةِ وَ هَذَا الِارْتِفَاعُ عَنِ ذُنُوبِ الْمَادَةِ الْجَسْمِيَّةِ الْأُولَى شَأْنُ النَّفْسِ إِذْ لَهَا حِظٌّ مِنَ الْمَلَكُوتِ وَ النَّجْدِ وَ لَوْ قَلِيلًا». صور و نفوسی که کار خود را با به‌کارگیری قوا انجام می‌دهند، از آنجایی که قوا ابزار و به عنوان واسطه هستند، در مرتبه‌ای پایین‌تر از نفس قرار دارند؛ بنابراین، این صور یعنی نفوس گویا از سنخ ماده برترند و برتری از دنائت ماده جسمانی شأن نفس است؛ زیرا نفس بهره‌ای از ملکوت و تجرد را هرچند در مرتبه اندک داراست (همان، ج ۸، ص ۱۶-۱۷). ملاصدرا این عبارت را ذیل تعریف نفس آورده است تا بیان کند نفس کارهای خود را با آلات و قوا انجام می‌دهد. این قوا در ماده جسمانی منتشرند و نفس به عنوان مدبر این قوا، در مرتبه‌ای برتر از قوا قرار دارد و همین مسئله باعث می‌شود نفس به ساحت تجرد از ماده نزدیک شده و دست‌کم مانند نفس نباتی در مرز تجرد قرار می‌گیرد (مصباح یزدی، ۱۳۷۵، جزء اول، ص ۸۲).

از عبارت ملاصدرا می‌توان از جهت دیگری نیز تجرد نفوس نباتی را نتیجه گرفت؛ زیرا نفس نباتی نیز مانند نفس نباتی، حیوانی و انسانی دارای قوای گوناگون است. نفس نباتی دارای قوه مغذیه و منمیه است که کارهای خود را برای بقای شخص نبات انجام می‌دهند. قوه مولده کارهای خود را برای حفظ نوع نبات انجام می‌دهد. اینها قوای اصلی یا مستخدمه نفس نباتی است که قوای دیگر را که به نام قوای خادمه یا طبیعی خوانده می‌شوند، مانند قوه جاذبه، ماسکه، هاضمه و دافعه به کار می‌گیرد. مدبر همه این قوا نفس نباتی است و نفس نباتی بر قوای خود سیطره و حاکمیت دارد و چنین چیزی به لحاظ وجودی باید برتر و بالاتر از قوای خود به ویژه قوای خادمه و طبیعی باشد. موجودی که نظام قوای مادی را بر عهده دارد، برتر از او خواهد بود و یک‌سره منمیر در ماده نیست، بلکه به تعبیر صدرالمثالین بهره‌ای از ملکوت دارد و شک نیست چیزی که بهره‌ای هرچند اندک از ملکوت داشته باشد، می‌تواند داخل در نظام عالم ملکوت نیز باشد.

آقا علی مدرس شارح بزرگ حکمت متعالیه، سخنان ملاصدرا را به نفع تجرد نفس نباتی معنا کرده است. به عقیده او وقتی ملاصدرا می‌گوید اولین آثار حیاتی نفس در

گیاه، تغذیه و رشد و نمو و تولید مثل و... است، مقصود او از این آثار تجرد و ترفع نفس از مرتبه هیولای اولی است، هرچند این ترفع و تجرد بسیار ضعیف و اندک باشد (مدرس، ۱۳۷۸، ص ۵۸۸). آقا علی مدرس این ترفع را در قوس صعود مطرح کرده است که با نظریه حدوث جسمانی نفس سازگار است. با این وصف نفس نباتی می‌تواند در خسیس‌ترین مرحله و نازل‌ترین مرتبه حقیقت واحد قرار داشته باشد و در همان مرتبه و به اندازه سعه وجودی خود نسبت به قوا و افعال قوای خود نقش علت را ایفا کند؛ زیرا مرتبه ذات نفس مساوی با مرتبه قوای خود نبوده و از آنها برتر است. این مسئله را ملاصدرا در شواهد الربوبیه مورد اشاره قرار داده است؛ او اشاره می‌کند که مزاج نباتات نسبت به مزاج معادن به اعتدال نزدیک‌تر است؛ بنابراین گامی بیشتر به جانب قدس و ملکوت دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲، ص ۱۸۳). از سخنان آقا محمد بیدآبادی نیز که از زمره پیروان و مروّجان حکمت صدرایی به شمار می‌آید، می‌توان برداشت کرد که نفس نباتی در افق مجردات قرار دارد: چون امزجه معدنی معتدل‌تر شد، صورتی روحانی شریف‌تر از صورت معدنی بر او فرود آید و آثار حیات در او ظاهر گردد و قوای ملکوتی در وی قوی شود و آن صورت را که فیض اول است و سایر قوا بدو منسوب‌اند، نفس نباتی خوانند (آشتیانی، ۱۳۷۸، ج ۴، ص ۴۰۰).

۲. مناسبت نفس نباتی با عالم ملکوت

صدرالمثالیهین در اسفار می‌گوید: «وَ عِنْدَنَا أَنَّ الْوَجُودَ مَطْلَقاً عَيْنُ الْعِلْمِ وَالشَّعُورِ مَطْلَقاً وَ لِهَذَا ذَهَبَ الْعَارِفُونَ الْإِلَهِيُّونَ إِلَى أَنَّ الْمَوْجُودَاتِ كُلَّهَا عَارِفَةٌ بِرَبِّهَا سَاجِدَةٌ لَهُ كَمَا دَلَّ عَلَيْهِ الْكِتَابُ الْإِلَهِيُّ لَكِنَّ الْوَجُودَ إِذَا خَلَصَ عَنِ شُوبِ الْعَدَمِ وَالظُّلْمَاتِ يَكُونُ الْإِدْرَاكُ بِهِ وَ لَهُ عَلَى التَّمَامِ وَ وَجُودِ الْمَادِيَاتِ مَمْزُوجٌ بِالظُّلْمَاتِ وَ الْحُجُبِ مَغْمُورٌ فِي الْأَعْدَامِ وَ النَّقَائِصِ وَ بِقَدْرِ ارْتِفَاعِهَا وَ ارْتِبَاطِهَا بِالْمَبَادِي الْعَقْلِيَّةِ وَ النَّفْسِيَّةِ الْمَجْرَدَةِ عَنِ الْمَوَادِّ وَ الْأَعْدَامِ يَكُونُ وَصُولُهَا إِلَى مَقَامِ الْحَيَاةِ وَ الْإِدْرَاكِ وَ يُشْبِهُهُ أَنْ يَكُونَ النَّفْسُ الْنَبَاتِيَّةُ مَعَ كَوْنِهَا صَوْرًا مَغْمُورَةً فِي الْمَوَادِّ هِيَ أَقْرَبُ مَنَاسِبَةً إِلَى عَالَمِ الْمَلَكُوتِ مِنْ صُورِ الْعُنَاصِرِ وَ الْمَعَادِنِ»

(صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸، ج ۸، ص ۱۶۴). وجود به طور مطلق عین علم و شعور است و به همین خاطر عارفان الهی معتقدند همه موجودات پروردگارش را می‌شناسند و بر او سجده می‌کنند، همان‌طور که قرآن بدان دلالت دارد؛ ولی وجود وقتی که از شوب عدم و تاریکی‌ها خالص گردید، پروردگارش را به نحو تمام ادراک خواهند کرد. وجود مادیات با ظلمات و پرده‌ها آمیخته و منغم در عدم‌ها و کاستی‌ها هستند و به اندازه ارتفاع و برتری و ارتباطشان با مبادی عقلی و نفسی که مجرد از مواد و عدم‌ها هستند، به مقام حیات و ادراک واصل می‌شوند و گویا نفوس نباتی هرچند صورت‌هایی هستند که منغم در موادند، ولی نزدیک‌ترین مناسبت را به عالم ملکوت نسبت به صور عناصر و معادن دارند.

ما بحث از اثبات تجرد نفس نباتی از طریق مسئله وجود و علم را خواهیم آورد؛ لذا در این بخش بیشتر بر این عبارت ملاصدرا تأکید می‌کنیم: «يُشِبُّهُ أَنْ يَكُونَ الْنَفْسُ الْنباتيةُ هِيَ أَقْرَبُ مَنْاسِبَةً إِلَى عَالَمِ الْمَلَكُوتِ». این سخن نشان می‌دهد گرچه او تا حدی با مسئله با حزم و احتیاط برخورد می‌کند، اشاره‌ای روشن بر تجرد نفس نباتی دارد. ملاصدرا گرچه عبارت «مَعَ كَوْنِهَا صَوْرًا مَنْغَمَةً فِي الْمَوَادِّ» را دارد، این عبارت ناظر به غلبه حیث مادی و انغمار در ماده است که نفس نباتی را در درجات اندکی از تجرد قرار داده است که ما از آن به قرارگرفتن نفس نباتی در افق مجردات یاد کردیم. روشن است ارتقای این مسئله از حد اشاره به مرتبه برهان با استناد به اصول فلسفی او به‌ویژه اصالت وجود و تشکیک وجود به روشنی قابل اثبات است.

۳. برهان تجرد نفس نباتی از طریق حرکت

این برهان را ملارجعی تبریزی (متوفای ۱۰۸۰ق) اقامه کرده است. تمرکز عمده استدلال او بر مسئله محرک بودن نفس نسبت به بدن است. بر این اساس به عقیده او حرکت اجسام متناهی، یعنی نبات، حیوان و انسان در جهات سه‌گانه دلالت بر تجرد نفوس آنها دارد؛ زیرا اگر نفوس آنها مجرد نبوده، بلکه مادی و حال در اجسام و مواد

باشند، باید به همراه این اجسام متحرک، حرکت نمایند. در این صورت لازم می‌آید متحرک و محرک یک چیز باشند؛ زیرا نفس محرک این اجسام و مواد است و متحرک نیز خود آن ماده خواهد بود. در این صورت لازم می‌آید متحرک غیر از خود چیزی دیگری نبوده و بین محرک و متحرک تمایزی وجود نداشته باشد و اگر همواره متحرک همان جسم محرک مادی باشد، تسلسل پیش می‌آید و تسلسل محال است؛ بنابراین باید محرک امر مادی چیزی غیر از ماده باشد (ر.ک: تبریزی، ۱۳۸۶، ص ۸۴). تبریزی تصریح دارد که با این بیان، تجرد نفس از جمله تجرد نفس نباتی به بهترین صورت ثابت می‌شود. او بدان جهت این دلیل را انتخاب کرده است که اکثر ادله تنها مخصوص به تجرد نفس انسانی است؛ ولی دلیل گفته شده عام بوده و شامل اثبات تجرد هر سه گونه نفس است (همان، ص ۸۵).

۴. مسئله حیات و عشق و تجرد نفس نباتی و حیوانی

مسئله حیات، شعور و عشق و تسبیح موجودات پیشینه‌ای طولانی در حکمت اسلامی دارد. ابن‌سینا در رساله العشق درباره سریان عشق در همه موجودات سخن گفته است؛ اما بحث‌های او به این نتیجه که نفوس حیوانی و نباتی بهره‌ای از تجرد دارند، منتهی نشده است. ملاصدرا در طرح مسئله بحث از اقسام عشق و محبت و محبوبات و درجات آنها را براساس نظام اصالت وجود و تشکیک وجود طرح کرده، نتیجه می‌گیرد هرچه نفوس به لحاظ وجودی اشرف و اعلی باشند، محبوب‌های آن لطیف‌تر و صاف‌تر خواهد بود. بر این اساس نفس نباتی دارای سه قوه تغذیه، تنمیه و تولید مثل بوده و به لحاظ وجودی برتر از جماد است. قوه مغذیه شوق و عشق به این دارد که ماده غذایی مانند آب و خاک برای او آماده باشد، قوه منمیه شوق و عشق آن را دارد که طبیعت مقداری نبات را در قطره‌های متناسب افزایش دهد و قوه مولده شوق به حفظ نوع خود دارد. نفس نباتی این شوق و عشق را در جهت غایت خاص خود همراه می‌کند. بر این اساس کارهایی که از قوای نفس نباتی صادر می‌شود، به مجرد اتفاق و

بدون غایت و غرض مناسب با آن نبوده و بدون موافقت با طبع آنها صادر نمی‌شود، بلکه از روی میل و قصد صادر می‌شود؛ بنابراین نفس نباتی عاشق این غایات است و با غایاتی که دنبال می‌کند، از نقص به کمال می‌رود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸، ج ۷، ص ۱۶۵)؛ با این وجود صرف پذیرش نوعی کشش و شوق و عشق در نباتات الزاماً به معنای مجرد روح نباتی نخواهد بود- هرچند با آن منافاتی هم ندارد- لکن آنچه ملاصدرا در اینجا باید ارائه دهد، تنها عدم تنافی نیست، بلکه اثبات این مسئله است که بر اساس قواعد و اصول فلسفی می‌توان از وجود عشق و میل و غایت در نباتات به مجرد نفس آنها راه یافت. به نظر نگارنده این هدف چیزی است که از بیان گفته شده ملاصدرا بر نمی‌آید؛ از این رو باید راه دیگر را در این باره پیمود که از طریق علم و آگاهی و شعور است.

۵. وجود و علم و آگاهی

در برهان دوم اشاره کردیم که به عقیده ملاصدرا وجود عین علم و شعور است. در اینجا با تحفظ بر این مسئله چند اصل به عنوان مقدمه نیز باید مفروض گرفته شود. این مقدمات در حکمت متعالیه امری مبرهن و اثبات شده است.

الف) وجود اصیل و ماهیت امری اعتباری است (همو، ج ۱، ص ۳۸).

ب) وجود دارای مراتب تشکیکی است (همان، ص ۴۰).

ج) علم کیف نفسانی نیست، بلکه نحوه وجود آن هم وجود مجرد است: «و أما المذهب المختار و هو أن العلم عبارة عن الوجود المجرد عن المادة الوضعية» (همان، ج ۳، صص ۲۹۲ و ۳۵۴ و ۱۴۲۴، ص ۲۶۳).

د) علم مساوق با وجود مجرد است (همو، ۱۳۷۸، ج ۶، ص ۳۸۲). علامه طباطبایی تصریح دارد: «العلم يساوق الوجود المجرد». او اضافه می‌کند گرچه علم به موجودات مادی تعلق نمی‌گیرد و همواره در حال تغییرند؛ اما از این جهت که متغیر و متحرک بوده و حال ثابتی ندارند، از یک نحوه ثبوت بدون تغییر برخوردارند که از آن حال

متحول نشده و ثابت دارند. از جهت از یک نحوه تجرد بر خوردارند و علم در آنها ساری و جاری است؛ همان‌طور که در مجردات عقلی و مثالی ساری و جاری است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۷، ص ۳۸۳). از سوی دیگر یکی از اصول اساسی حکمت صدرایی این است که علم نحوه وجود است: «العلم ضرب من الوجود» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸، ج ۶، ص ۱۵۰).

ح) علم مساوق وجود است. این سخن از ابتکارات و محکّمات حکمت صدرایی است که تفسیر و فهم بسیاری از سخنان ملاصدرا بر آن مبتنی است و به گفته آیت‌الله جوادی آملی این سخن ملاصدرا که علم مساوق وجود بوده و هر جا وجود باشد، علم هم هست، از محکّمات کلام اوست و اگر در سخنان او متشابهاتی مانند اینکه در وجودات مادی علم و آگاهی راه ندارد دیده شود، باید به کلام محکم او ارجاع شود (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص ۱۸).

با عنایت به مقدمات گفته شده می‌توان برهانی را ترتیب داد که نتیجه آن به تجرد نفس نباتی و به طریق اولی نفس حیوانی منتهی شود: «علم و وجود شیء واحد هستند؛ ولی هر چه وجود ضعیف‌تر بوده و همراه با نقص و قصور و جهات امکان باشد، از مدارک و مشاعر در حجاب خواهد بود و در مقابل هر چه وجود از قوت و شدت بیشتری برخوردار باشد، از ادراک و علم بیشتری برخوردار خواهد بود؛ مانند وجود واجب تعالی که عالی‌ترین مرتبه وجود است و در نهایت شدت و قوت و غنی است. علم او نیز در نهایت شدت و نورانیت و قوت بوده، هیچ جهت امکانی و قوه و ماده در آن راه ندارد؛ اما در اجسام و مادیات غیبی اجزای جرم مادی و گسستگی اجزای شیء مادی و قرار گرفتن آن در مرتبه ضعف و مصاحبت نقایص و قصورات باعث می‌شود که اجزای شیء از همدیگر غایب گشته و شیء وجود جمعی نداشته و در خود صورت حضوری نخواهد داشت؛ ولی چون حقیقت هستی همان حقیقت علم است و هر جا هستی باشد، شهود و جمع و حضور نیز وجود خواهد داشت؛ لذا موجودات مادی نیز برای خود حضور دارند؛ لیکن چون وجودشان در نهایت ضعف است، حضورشان نیز در نهایت ضعف است؛ پس علم و آگاهی آنها نیز در نهایت ضعف

می‌باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸، ج ۶، ص ۱۱۵ / جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص ۱۹). بنابراین هرچه وجود در قوس نزول از مرتبه واجب به مراتب دیگر مانند عقول و نفوس سرازیر شود، از قوت وجود و در نتیجه از شدت علم کاسته می‌شود و وقتی در مرتبه نفوس ارضی به انسان و حیوان و نبات می‌رسیم، از شدت آن کاسته می‌شود. در نگاه طیفی و تشکیکی *ملاصدرا* وجودات انسانی و حیوان و نبات گسسته از هم نیستند، بلکه پیوسته بوده و بین این سه نوع موجود حلقه واسطه وجود دارد؛ مثلاً در بین مرکبات مرجان واسطه بین جماد و نبات است و در حیوانات میمون بین حیوان و انسان (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲، ص ۲۲۰). نبات نیز واسطه بین عالم حیوان و انسان است. روشن است در این طیف تشکیکی قوت و شدت وجودی انسان بیشتر از حیوان و حیوان بیشتر از نبات بوده و در نتیجه علم و ادراک نیز به تناسب سعه وجودی هر کدام متفاوت است؛ لکن وقتی نظام وجود به موجودات مادی و جمادات می‌رسد، جهات امکان و تجسم زیاد شده و موجود مادی بیش از نبات و حیوان منغمر در ماده خواهد بود؛ به گونه‌ای که گویا وجود در این مرتبه بر علم و ادراک غلبه یافته و بر موجودات این طبقه از نظام هستی وجود اطلاق می‌شود نه علم؛ زیرا سعه مفهومی وجود بیشتر از علم است؛ اما به حکم عقلی چون هستی مساوق علم است و چون موجودات مادی به دلیل ضعف وجودی علمشان نیز در نهایت ضعف قرار دارد، هر شیء به نسبت حظی که از وجود دارد، بهره‌مند از علم نیز خواهد بود و از آنجاکه نباتات به لحاظ درجه وجودی برتر از جمادات هستند، به طریق اولی از درجات علم و آگاهی بهره‌مندند.

سزواری در تعلیقه خود در تبیین بیشتر سخن *ملاصدرا* می‌گوید هرچه وجود غیرمشوب به ماده باشد، علم در آن روشن‌تر خواهد بود و هر وجود مشوب به ماده و ظلمات جسم و متعلق به جسم باشد، به لحاظ درجات وجودی ضعیف شده و بهره ضعیف و اندکی را از علم خواهد داشت؛ به طوری که بر اثر شدت ضعف به مرتبه‌ای می‌رسد که علم و معلوم و عالم به آن مرتبه اطلاق نمی‌شود. بر همین اساس مثلاً به هیولی عالم گفته نمی‌شود؛ اما معنای آن این نیست که حقیقت علم از آن سلب شود؛

زیرا حقیقت علم همان وجود است (همو، ۱۳۷۸، ج ۶، ص ۱۵۱، تعلیقه ۱).
 علامه طباطبایی نیز در دفاع از علم و آگاهی موجودات مادی و حضور آنها برای خود بر این عقیده است که هرچند این موجودات از جهت حرکت قطعی و سیلان و تدریجی که دارند، آغاز و انجامشان گسیخته از هم‌اند؛ ولی به لحاظ حرکت توسطیه اجزای آنها وجود جمعی دارند و همین وحدت و انسجام باعث حضور آنهاست و همین اندازه باعث حضور و شهود و علم آنهاست؛* لذا هر موجود عالم و علم است (همان، ج ۶، ص ۱۵۰، تعلیقه ۲/ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص ۱۹).

این بیان که درباره اجسام و مادیات جاری بوده، به صراحت نوعی آگاهی و علم را درباره آنها اثبات می‌کند، به طریق اولی در نفس نباتی جاری بوده و علم را هرچند در نازل‌ترین مراتب برای این موجودات اثبات می‌کند و روشن است که بر اساس همین مسئله ملاصدرا نفوس نباتی را برتر از صور عنصری و معدنی دانسته و آنها را در افق مجردات دانسته است.

برایند مسئله در نگرش قدسی به محیط زیست

همان‌طور که گذشت، مسائل محیط زیست در قلمروهای گوناگون طرح می‌شود که در این میان قلمرو اخلاقی و ارزشی آن پررنگ‌تر از قلمروهای دیگر بوده و پارادایم این مقاله بیش از همه این قلمرو را تحت تأثیر قرار می‌دهد. امروزه جنبش‌های محیط زیست بیش از همه بر توسعه اخلاق محیط زیست تأکید دارند و از این طریق در صدد حل بحران‌های زیست‌محیطی‌اند. «جنبش‌های محیط زیست بیشتر از همه به

* حرکت توسطیه به معنای کون الشیء بین المبدأ و المنتهی است. در این حرکت شیء متحرک به حدود مسافت و اجزای آن نسبت داده نمی‌شود، بلکه تنها بودن آن بین مبدأ و منتهی و آغاز و انجام لحاظ می‌شود حرکت به این لحاظ امری ثابت و دارای قرار و بدون اجزا و غیر قابل تقسیم است. در حرکت قطعی که متحرک اجزای مسافت را یکی پس از دیگری قطع می‌کند و می‌پیماید، حیثیت سیلان و عدم قرار لحاظ می‌شود و به این اعتبار حرکت قابل تقسیم به اجزاست و چون اجزای حرکت قرار و آرامش ندارند، اجزای آن هم اجتماع در وجود ندارند.

توسعه اخلاق زیست‌محیطی که یکی از پیشرفت‌های هیجان‌انگیز در فلسفه معاصر است، توجه دارند. در این جنبش‌ها به مسئله تعهد که در محدوده فلسفه اخلاق قرار دارد، توجه بیشتری می‌شود (Beckman, 20017, p.15). گرچه در رویکرد فلسفه اخلاق و نگرش‌های فقهی و حقوقی برخی از بحران‌های زیست‌محیطی حل می‌شود، اما شکی نیست که فلسفه محیط زیست مبانی و زیرساخت‌های لازم را در اختیار قلمروهای دیگر گذاشته و با تحلیل خاص از ماهیت محیط زیست و مفاهیم دخیل در آن و در نتیجه با تغییر دیدگاه انسان نسبت به محیط زیست در حل بحران‌ها راهگشا خواهد بود. محققانی که در حوزه حل بحران‌های زیست‌محیطی کار می‌کنند، در مباحث مربوط به حقوق بشر به مفهوم کرامت انسانی تأکید دارند؛ زیرا مفهوم حقوق بشر بر محور کرامت انسان دور می‌زند. این محققان در صدد توسعه مفهوم کرامت به عرصه حیوانات هستند. این توسعه و سرایت بر اساس مبانی خاص فلسفی مغرب‌زمین صورت می‌گیرد؛ لکن در هیچ‌کدام از آنها بحث سرایت کرامت از ناحیه برخورداران حیوان و نبات از نفخه الهی انجام نشده است. در حکمت اسلامی که در بسیاری مسائل متأثر از مفاهیم و حقایق دینی است، مسئله کرامت انسان و حیوان و نبات مورد توصیه و تأکید قرار گرفته است. با مرور اجمالی به منابع و متون اسلامی می‌توان موارد زیادی درباره کرامت و احترام به حیوان و رعایت حقوق آنها یافت. بر اساس این منابع فقهای اسلامی در ابواب مختلف فقهی درباره حقوق حیوانات بحث و گفت‌وگو کرده‌اند. در برخی روایات وارد شده درباره حیوانات از درک معانی گناه و اطاعت و عصیان نسبت به برخی حیوانات سخن به میان آمده است (ر.ک: کلینی، ۱۳۶۳، ج ۸، ص ۲۴۸ / مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۱، ص ۴۸۰). بحث و تحقیق در این باره و نسبت آنها با مباحث فلسفی تحقیق دیگری را می‌طلبد؛ ولی اجمالاً آنچه در این مقاله بر آن تأکید می‌شود، گشایش پارادایم جدید درباره حیوان و نبات از ناحیه بهره‌مندی از مراتب تجرد است. پارادایمی که حیوان و نبات را به لحاظ جوهر وجودی از سطح موجود مادی برتر دانسته و نگرش انسان را به حیوان و نبات جزو باورهای قدسی قرار می‌دهد؛ بنابراین نمی‌توان منکر این حقیقت شد که پیش‌فرض‌های مختلف و

متفاوتی در میان فیلسوفان فعال در محیط زیست وجود دارد و بر اساس هر پیش فرض و پارادایم می توان راه حل خاصی در حل بحران های زیست محیطی پیشنهاد داد. «عده ای مانند جان رادمن فیلسوف آمریکایی معاصر با این پیش فرض که طبیعت دارای ارزش ذاتی است، در فلسفه محیط زیست فعالیت می کنند. به باور او هر نوع اخلاق زیست محیطی باید بر اساس ارزش های طبیعی و ذاتی بوده و ارزش ذاتی معیار اخلاقی است، بر این اساس اشیای طبیعی حتی بدون وجود ارزیابان انسانی دارای ارزش هستند. عده ای دیگر مانند ریچارد روتلی معتقدند اشخاص طبیعی بدون انسان نمی توانند ارزشمند باشند» (Mathews, 2014, p.543).

در پارادایم مبتنی بر تجرد نفوس حیوانی و نباتی محیط زیست منهای انسان و منافع انسانی دارای ارزش ذاتی و هستی شناختی است که ما از آن به ارزش قدسی و معنوی محیط زیست تعبیر می آوریم. در این نگاه این گونه نیست که تنها انسان دارای نفس و روح بوده و حیوانات و نباتات را فاقد نفس و هرگونه احساسی تلقی شود یا نگرش به انسان و موجود زنده معطوف به نگرش ریاضی شود- آن گونه که در دکارت دیده می شود- بلکه نگرش زیستی و بیولوژیک باید بجد مورد توجه قرار گیرد؛ زیرا زیست انسان در محیط پیرامون خود امری انضمامی است، در اولویت قرار گیرد و حیوان و نبات نیز به مثابه ماشین و ابزار کار که غایت آنها بهره کشی انسان باشد، تلقی نمی شود؛ بلکه انسان در مسیر استكمال وجودی خود با حیوان و نبات در تعامل و ارتباط است؛ بنابراین در این پارادایم ارزش ذاتی به جای ارزش ابزاری و وسیله ای مطرح می شود؛ در عین حال باید توجه کرد وقتی در اینجا از ارزش ذاتی سخن به میان می آید، دقیقا به معنای ارزش ذاتی که رادمن و همفکران او می گویند نیست، بلکه چیزی فراتر از آن، یعنی ارزش ذاتی- قدسی است که بر اساس قاعده امکان اشرف و فرایند صدور در حکمت اسلامی تقدم ذاتی و بالاشرف بر موجودات مادون داشته و از نفخه الهی بهره مند است.

با توضیحی که دادیم، روشن می شود وقتی از قداست محیط زیست و عالم حیوان و نبات سخن می گوئیم، تنها مراد این نیست که چون نبات و حیوان فعل خدا و آیت حق

هستند، قدسی‌اند- زیرا شکی نیست که همه آفریدگان ظهور اسما و صفات خدا و فعل او هستند و از این جهت همه نظام ممکن حق و مقدس است- بلکه توجه به مسئله از زوایه برتری و مزیت تکوینی و شرافت‌ذایی نسبت به مراتب دیگر هستی است. در این مرتبه امکان طرح و اثبات نوعی شعور و ادراک و عشق که حاکی از برخورداری نبات از مراتب و درجاتی از مجرد باشد و مزیت موجودی را نسبت به موجود دیگر تبیین می‌کند، با اصول عقلی و متافیزیکی فراهم بوده و اسشتهاد به تجربه و استقرا نیز می‌تواند در چارچوب اصول عقلی و به عنوان مقدمات برهان مورد استفاده محقق قرار گیرد؛ چیزی که امروزه در نگرش‌های پوزیتیویستی و علم‌گرایی جدید به محاق رفته، معمولاً تحلیل مسائل زیست‌محیطی به سطح تحلیل داده‌های حسی و مادی تقلیل یافته و فرصت فراروی از یافته‌های تجربی و حیث یلی الخلقی نبات و حیوان به سوی حیث یلی الربی بسته شده است. نگرش‌های پوزیتیویستی و اقتدار تکنولوژیک هر چقدر هم بر طبیعت چیره شده باشد، هرگز نمی‌تواند عالم حیوان به‌ویژه گیاه را ابژه‌ای تهی از روح قدسی و معنوی معرفی کند. تفسیر و تبیین طبیعت و محیط زیست منهای روح معنوی آن تعامل انسان با محیط زیست را به عرصه تسلط و اقتدار و مالکیت بر طبیعت و بهره‌کشی بیش از پیش از آن سوق داده، در نتیجه حیوان و نبات تهی از نفخه و غایت الهی و تنها ابزاری در جهت سود و منافع بشر می‌شود؛ در نتیجه مسئله تعهد و مسئولیت در برابر محیط زیست که پس از بحران‌هایی گسترده‌ای که ناشی از نگرش سودجویانه و ملکیت بر محیط زیست مطرح شده است، تنها به سمت و سوی تعهد و مسئولیت انسان در برابر موجود و ابژه مادی سوق می‌یابد نه مسئولیت در برابر خالق هستی. در مقابل موجودی که به اندازه سعه وجودی خود بخشی از نظام و سلسله‌موجودات را تشکیل داده و به دلیل شرافت وجودی خود دارای نفس مجرد است. به نظر می‌رسد مسائلی مانند مسئولیت در قبال محیط زیست با صبغه و نگاه ماتریالیستی در کنار بسیاری از قوانین اخلاقی و حقوقی که برای پیشگیری از خسارت‌های زیست‌محیطی تدوین شده است، تنها بخشی از مشکلات را سر و سامان خواهد داد و برای حل مشکل چاره‌ای جز تغییر نوع نگاه به محیط زیست وجود ندارد. در منظر حکمت اسلامی

به ویژه حکمت متعالیه انسان به عنوان مسئول و مدیر در برابر محیط زیست معرفی می شود و نه مالک آن. انسان همانند حیوان و نبات مسافری است که رو به سوی مقصد الهی دارد و همگی مسافرند. انسان و هم حیوان و نبات به لحاظ تکوینی بهره مند از درجات تجرد و مصداقی از موجودات دارای روح و از مراتب روح اند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲۰، ص ۱۹۱) که به دلیل برخورداری از تجرد درد و آلام و رنج و عشق و غیره را به اندازه سعه وجودی خود ادراک و تحمل می کند، این مسئله در مسئله معاد و مؤاخذه هم قابل طرح است.

محیط زیست الهی و معنوی

پاراادیم تجرد نفوس حیوانی و نباتی جایگاه وجودی گیاهان و حیوانات را در محیط زیست از افقها و منظرهای متفاوت و جدید مطرح می کند و مسئله ها و پرسش های تازه ای را در مباحث زیست محیطی ایجاد می نماید: آیا می توان به لحاظ وجودی نگاه احساسی و عاطفی به گیاه و حیوان را به نگاه قدسی و ارزش معنوی ارتقا داد؟ ثمرات و نتایجی که این نگاه در حل بحران های زیست محیطی خواهند داشت، کدام است؟ ارزش ذاتی و جوهری نبات و حیوان مساوی بخش دیگر محیط زیست یعنی عالم جمادات است؟ ارزش قدسی و ذاتی نبات و حیوان با ارزش کاربردی آنها برای استکمال انسان قابل جمع هستند یا نه؟ آیا می توان تفسیری متفاوت از ماهیت زیست و محیط ارائه کرد؟ و... اینها مواردی است که از دیدگاه حکمت اسلامی در مسئله محیط زیست مهم و اساسی است که پاسخ به آنها دانشی به نام محیط زیست اسلامی را تشکیل خواهد داد. شاکله این دانش بر اساس نگاه الهی و قدسی به محیط زیست بنا شده است؛ چیزی که در محیط زیست غرب مورد غفلت یا تغافل قرار گرفته است. «تباهی محیط زیست نشئت گرفته از این قضیه است که از دیدگاه بشر امروز، محیط زیست او جدا و مستقل و حتی منفک از محیط زیست الهی انگاشته شده است» (محقق داماد، ۱۳۹۳، ص ۲۵). تأکید بر محیط زیست الهی از این جهت است که به لحاظ

هستی‌شناختی موجود جاندار مورد نفخه الهی قرار گرفته و دارای نفس است و از آنجایی که چهره طبیعت و محیط زیست برخوردار از نوعی وجهه تجردی است و «امر مجرد قوی‌تر از امر مادی بوده و موجود مادی به لحاظ وجودی ضعیف از مجرد است» (طباطبایی، ۱۳۸۲، ج ۴، ص ۹۷۴)، یک نوع برتری و شرافت وجودی که ناشی از نفس مجرد است، برای نباتات اثبات می‌شود. یک درخت همانند انسان و حیوان جان دارد و تعامل انسان با نبات از تعامل انسان با موجود مادی صرف به تعامل با موجود مادی مجرد و سلوک انسان از حد سلوک با موجودی که هیچ بهره‌ای از تجرد ندارد با سلوک با موجود دارای شعور و تجرد تغییر خواهد یافت.

در این پارادایم طبیعت به عنوان امر جاندار و باشعور و دراک است که ناظر بر رفتار آدمی است و نه تنها اسیر امیال و تصرفات سودجویانه انسان نیست، بلکه متناسب با حیطة وجودی خود از هستی بهره‌مند بوده، از نابودی در درد و رنج به سر می‌برد و مسلم است که احساس درد و رنج با قول به تجرد نفس، ولو در مرتبه ضعیف قابل تبیین است. امروزه برخی شواهد علمی و تجربی محققان درباره گیاهان مؤید وجود آگاهی و غایت و احساس و درک لذت و الم در برخی گونه‌های گیاهی است. برخی زیست‌شناسان با به‌کارگیری دستگاه‌های الکترونیکی «گالوانومتر» دریافته‌اند گیاهان هنگام آبیاری حس لذت و شادکامی را از خود بروز می‌دهند. باکستر یکی از دانشمندان است که سعی کرد با اتصال دستگاه پلی‌گراف به برگ گیاه و سپس نزدیک کردن شعله آتش به برگ گیاه واکنش آن را مشاهده کند. وقتی شعله آتش را برای سوزاندن برگ نزدیک کرد، علامت سنج دستگاه پلی‌گراف در یک حالت ناگهانی و حزن‌انگیز به سوی بالا پرید. او پس از این آزمایش و آزمایش‌های دیگری که روی قسمت‌های مختلف گیاه از جمله میوه آن انجام داد، به این عقیده رسید که ادراک مافوق احساس در گیاه در یک سطح سلولی جایگزین شده است و سپس نظریه تجربی ادراکی مرموز نباتات را ارائه کرد (www.plant.blogfa.com).

باکستر در تحقیق دیگر نوعی کاکتوس را در گوشه‌ای از اتاق قرار داد و در گوشه دیگر تعدادی میگوی زنده در تنگ بلورین آب قرار داد، او ظرف دیگری را نیز در نظر

گرفت تا میگوها را در آب جوشان آن بپزد، هر بار که یکی از میگوها را در آب جوش می‌انداخت در آن طرف اتاق بر روی گیاه کاکتوس حساسیتی شدید بر روی دستگاه گالوانومتر انعکاس می‌داد؛ گویی کاکتوس از مرگ فجیع حیوان در آب شکنجه می‌شد. سپس او یکبار دیگر میگوی را که پخته بود بیرون آورده، مجدداً در آب جوش انداخت تا ببیند آیا تماس یک میگوی پخته و بی‌جان چنان کیفیتی در گیاه و انعکاس در دستگاه را بر می‌انگیزد؟ او ملاحظه کرد در بار دوم گیاه واکنشی نداشته و دستگاه حساسیتی را ضبط نکرده است. در آزمون دیگر برای سنجش هوش و ادراک گیاهان دو گیاه کاکتوس را در اتاقی قرار داد و سپس قرار شد یکی از دانشجویان به‌طور تصادفی و بدون اینکه باکستر و پنج دانشجوی دیگر بفهمند کیست، وارد اتاق شده، یکی از آن دو گیاه را نابود کند. پس از آن باکستر همه دانشجویان را جمع کرد و گیاه زنده را به دستگاه گالوانومتر متصل نمود تا حساسیت آن را در برابر ورود دانشجوی قاتل ارزیابی کند. از دانشجویان خواست یکی یکی، با فاصله و به‌نوبت وارد اتاق شوند. هر دانشجوی بی‌گناه که وارد اتاق می‌شد، گیاه هیچ حساسیتی از خود بروز نمی‌داد، اما به محض ورود یکی از دانشجویان گیاه از خود واکنش نشان داده، دستگاه نوسانات ناشی از حساسیت را ضبط کرد و این همان دانشجویی بود که گیاه را نابود کرده بود (روزنامه اطلاعات، ش ۲۵۷۰۷ یکشنبه ۱۴ مهر ۱۳۹۲، ص ۵، ادراک و هوش رستنی‌ها).

همچنان‌که قبلاً گفته‌ایم این آزمایش‌ها و شواهد تجربی در مرحله خام تنها مؤید نوعی احساس و سیستم عصبی در گیاهان است که این سیستم با آنچه در حیوان و انسان وجود دارد، متفاوت است؛ لکن نشان‌دهنده نوعی احساس و ادراک و لذت و الم است که پس از مشاهدات و تجربیات مکرر در قالب استدلالی که از قیاس خفی کمک می‌گیرد، می‌تواند از حد مؤیدات تجربی به حد استدلال و قیاس عقلی ارتقا یافته، در شکل‌گیری پارادایم جدید نقش‌آفرین باشد.

نتیجه گیری

۱. در حوزه بنیان‌های فلسفی محیط زیست می‌توان با پارادایمی جدید به تحلیل وجودشناسی گیاه و حیوان پرداخت و با رهیافتی که به بهره‌مندی گیاه و حیوان از درجات تجرد منتهی می‌شود، از بنیان متافیزیکی جدید در فلسفه محیط زیست سخن گفت.

۲. بحران‌های زیست‌محیطی نه تنها از طریق مهندسی محیط زیست و نه تنها از طریق مبانی و اصول اخلاقی و حقوقی، بلکه از طریق تحلیل ماهیت بخشی از محیط زیست قابل حل است.

۳. درباره حقیقت و ماهیت محیط زیست انظار گوناگون وجود دارد. عده‌ای آن را مجموعه عوامل فیزیکی، شیمیایی و زنده می‌دانند و از اصطلاح «زیست کره» در تعریف استفاده کرده‌اند. این پارادایم ارزش وجودی یکسان به بخش‌های ارگانیک و غیرارگانیک محیط زیست دارد. برخی در معرفی محیط زیست و طبیعت بر مفهوم مکان عمومی (Common Place) توجه کرده‌اند. در این نگاه زمینه کلی فیزیکی و احساسی و فرهنگی می‌تواند دخیل باشد. در دیدگاه حکمت اسلامی می‌توان از توسعه مفهومی محیط زیست سخن گفته و از عوامل غیرمحسوس در زیست انسان سخن به میان آورده، در شکل‌گیری فلسفه محیط زیست اسلامی از آنها به عنوان متغیرات زیست سخن گفت.

۴. تجرد اطلاعات گوناگون دارد و بر اساس حکمت متعالیه دارای طیف وسیع و مراتب تشکیکی است. بر این اساس نفس نباتی در ضعیف‌ترین مرتبه تجرد قرار دارد. نفوس حیوانات در مرتبه بالاتر و نفس انسانی نیز بهره بیشتری از تجرد دارد؛ بنابراین تجرد از ضعیف‌ترین مرتبه تا مرتبه فوق تجرد را شامل می‌شود. عبارات زیادی در آثار ملاصدرا و دیگر حکما وجود دارد که در آن تجرد نفس حیوانی به‌صراحت و تجرد نفس نباتی بالملازمه قابل استنباط است.

۵. حیوان و نبات که بخشی از محیط زیست را تشکیل داده‌اند، به لحاظ برخوردار

از مراتب مجرد جوهر وجودی‌شان برتر از موجود مادی است. بر این مبنا نگرش انسان به این بخش از محیط زیست از نگرش مادی و ماتریالیستی به نگرش قدسی و الهی ارتقا یافته، می‌تواند از مبانی نظری حل بحران‌های زیست‌محیطی پیشنهاد شود. بر اساس این پارادایم محیط زیست منهای انسان و منافع انسانی دارای ارزش قدسی و معنوی است که بر اساس قاعده امکان اشرف و فرایند صدور در حکمت اسلامی تقدم ذاتی و بالاشرف بر موجودات مادون داشته و از نفخه الهی برخوردار است؛ از این رو نمی‌توان مانند نگرش‌های پوزیتیویستی و تکنولوژیکی حیوان و گیاه را ابژه‌ای تهی از روح قدسی و معنوی معرفی کرد. تفسیر محیط زیست منهای روح معنوی آن محیط زیست را به عرصه تاخت و تاز و تسلط و مالکیت و بهره‌کشی انسان سوق داده، حیوان و نبات را تهی از نفخه و غایت الهی و تنها ابزاری در جهت سود و منافع بشر قرار خواهد داد؛ در نتیجه مسئله تعهد و مسئولیت در برابر محیط زیست که پس از بحران‌های گسترده‌ای که ناشی از نگرش سود جویانه و ملکیت بر محیط زیست مطرح شده است، تنها به سمت و سوی تعهد و مسئولیت انسان در برابر موجود و ابژه مادی سوق یافته و عالم حیوان و نبات همچنان فاقد روح قدسی خواهد شد. این تفسیر لوازم گوناگون داشته، به بحران‌های زیست محیطی دامن خواهد زد.

۶. امروزه در ساحت زیست‌شناسی و علوم دیگر بررسی‌های آزمایشگاهی و شواهد تجربی نشان‌دهنده وجود اموری مانند لذت و الم و فعل و انفعالات دیگر است. در صورت شکل‌گیری این یافته‌ها در قالب منطق قیاسی می‌توان از آنها به عنوان ادله برای اثبات ادراک و شعور نبات و در نتیجه مجرد آن بهره گرفت؛ لکن این یافته‌ها هنوز در مرحله خام قرار داشته، تنها می‌تواند به عنوان مؤید دلیل عقلی باشد. به نظر می‌رسد امرزه یکی از مهم‌ترین رسالت فلسفه محیط زیست نظام‌مند کردن این یافته‌ها به نفع قیاس عقلی است.

منابع و مأخذ

۱. ابن سینا؛ *التعلیقات*؛ تحقیق عبدالرحمان بدوی؛ چ ۱، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، [بی تا].
۲. ابونصر فارابی؛ *الاعمال الفلسفیه*؛ چ ۱، بیروت: دارالمناهل، ۱۴۱۳ق.
۳. آشتیانی، سیدجلال‌الدین؛ *منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران*؛ چ ۲، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸.
۴. اعجازی، علیرضا؛ *مجموعه مقالات اولین همایش اسلام و محیط زیست*؛ چ ۱، تهران: سازمان محیط زیست، ۱۳۷۸.
۵. پوراسماعیل، یاسر (ترجمه)؛ «خفاش بودن چه کیفیتی دارد»، در: تامس نیگل (ویراستار)؛ *نظریه کارکردگرایی در فلسفه ذهن (مجموعه مقالات)*؛ چ ۱، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۳.
۶. تبریزی، رجبعلی؛ *الاصول الاصلی (اصول آصفیه)*؛ چ ۱، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۶.
۷. جارویس، پیتر جی؛ *مبانی بوم‌شناسی و مسائل محیط زیست*؛ ترجمه مظفر شریفی و محمد غفوری؛ مشهد: جهاد دانشگاهی، ۱۳۸۷.
۸. جوادی آملی، عبدالله؛ *شرح جلد ۶ اسفار، بخش سوم از جلد ششم*؛ چ ۱، تهران: الزهراء، ۱۳۷۲.
۹. حجار لیب، لیندا؛ *حقوق بشر و محیط زیست دورنمای فلسفی، نظری و حقوقی*؛ ترجمه رضا امینی؛ تهران: سمت، ۱۳۹۶.
۱۰. کلینی، محمد بن یعقوب؛ *الکافی*؛ چ ۵، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۳.
۱۱. مجلسی، محمدباقر؛ *بحار الانوار*؛ چ ۲، بیروت: الوفاء، ۱۴۰۳ق.
۱۲. سبزواری، حاج ملاهادی؛ *تعلیقات علی الشواهد الربوبیه*؛ چ ۱، قم: موسسه مطبوعات دینی، ۱۳۸۲.

۱۳. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی؛ مجموعه مصنفات شیخ اشراق؛ ج ۲، تهران: نشر پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۳.
۱۴. شهرزوری، شمس‌الدین؛ رسائل الشجرة الالهية فی علوم الحقایق الربانية؛ ج ۱، تهران: موسسه حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۵.
۱۵. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم؛ الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه؛ تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی؛ ج ۱، قم: انتشارات موسسه مطبوعات دینی، ۱۳۸۲.
۱۶. —؛ الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه؛ ج ۱، قم: مصطفوی، ۱۳۸۶ق.
۱۷. —؛ مفاتیح الغیب؛ ج ۳، بیروت: موسسه التاريخ العربی، ۱۴۲۴ق.
۱۸. قیسری، داود؛ شرح فصوص الحکم؛ ج ۱، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
۱۹. طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن، ط ۱، بیروت: انتشارات الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۷ق.
۲۰. —؛ نهایه الحکمة؛ ط ۲، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۲.
۲۱. محقق داماد، سیدمصطفی؛ الهیات محیط زیست؛ ج ۱، تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۹۳.
۲۲. مدرس، آقاعلی، مجموعه مصنفات حکیم مؤسس آقاعلی مدرس طهرانی؛ ج ۱، تهران: انتشارات اطلاعات، ۱۳۷۸.
۲۳. مصباح یزدی، محمدتقی؛ شرح جلد هشتم اسفار؛ جزء اول، ج ۱، قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۵.
۲۴. —؛ آموزش فلسفه؛ ج ۴، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۰.
25. Beckman, Tad; **Some Essays in Environmental philosophy**; Amazon kindle e book, 2017.
26. Freya Mathews; **Environmental Philosophy: A History of Australasian Philosophy**; Springer, 2014.