



Research Paper

The Problem of the Other and the Ethics of Interaction with the Surrounding Nature from the Perspective of Muslim Philosophers (With a Focus on the Views of Avicenna and Mullā Ṣadrā)

Mehran Rezaee^{*1} , Eisa Mohammadinia² 

¹ Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, University of Mazandaran, Babolsar, Iran.
m.rezaee@umz.ac.ir

² Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, University of Mazandaran, Babolsar, Iran.
e.mohammadinia@umz.ac.ir

[10.22080/jepr.2026.30545.1307](https://doi.org/10.22080/jepr.2026.30545.1307)**Received:**

November 17, 2025

Accepted:

January 23, 2026

Available online:

May 29, 2026

Keywords:

The problem of the Other, Ibn Sīnā, Mullā Ṣadrā, Environment, Moral Philosophy

Abstract

In contemporary modes of life characterized by excessive self-centeredness the problem of the Other has emerged as a significant challenge. Meanwhile, Islamic philosophical foundations contain insights that can offer guidance in this regard. The present study investigates how, from the viewpoint of Islamic philosophers (with an emphasis on the thought of Ibn Sīnā and Mullā Ṣadrā), the problem of the Other is conceptualized and what its essential components are. It also examines, based on these extracted components, what ethical approaches can be proposed for interacting with the surrounding natural world—the “non-human Other.” Through an examination of the works of these philosophers, three essential components of the problem of the Other from the standpoint of major Islamic thinkers can be identified: 1- The unavoidable intertwinement of individual and social felicity with the problem of the Other; 2- The concomitance of existence and cognition, and the expansion of the referents of the “cognizant Other”; 3- The articulation of the problem of the Other within a theological worldview grounded in a purposive, God-centered (rather than self-centered) cosmos. Building upon these components, several ethical approaches to human interaction with the surrounding environment rooted in the philosophical perspective on the problem of the Other are derived. These include: a) The manifestation of individual and social felicity through constructive engagement with the natural environment; b) An environmental ethic founded on expanding the scope of the “cognizant Other”; c) The moral inadmissibility of unrestrained exploitation and the necessity of distributive justice in sharing natural resources and benefits.

*Corresponding Author: Mehran Rezaee

Address: University of Mazandaran, Babolsar, Iran.

Email: m.rezaee@umz.ac.ir

Tel: 09112273983



Extended Abstract

1. Problem

The present article examines the Problem of the Other from the perspective of Muslim philosophers (focusing on Avicenna and Mullā Ṣadrā) and subsequently extracts its ethical implications for interaction with the surrounding nature. The author, pointing to the crisis of excessive self-centeredness in the modern era and the emergence of lifestyles based on unbounded humanism, argues that the Problem of the Other" constitutes one of the fundamental philosophical and ethical challenges of the contemporary age. While Western philosophers have predominantly addressed this issue through a phenomenological approach (e.g., Hegel, Husserl, Sartre, Levinas, and Ricœur), the Islamic philosophical tradition—due to its ontological orientation—has less directly engaged with "the Problem of the Other.

The main research question is twofold:

1. What are the fundamental ontological components of the Problem of the Other from the perspective of Avicenna and Mullā Ṣadrā?

2. Based on these components, what ethical approaches to interaction with surrounding nature (the non-human Other, including animals, plants, and inanimate beings) can be derived?

The article's novelty lies in two aspects: first, its focus on the Problem of the Other as a framework for analyzing environmental ethics—an approach rarely seen in previous works; second, its simultaneous attention to both Avicenna (as the greatest Peripatetic philosopher) and Mullā Ṣadrā (as the founder of Transcendent Philosophy) and the synthesis of their views to articulate the perspective of Muslim philosophers.

2. Methodology

This research employs a descriptive-analytical method. Data collection was conducted through library research with critical reading of the primary works of Avicenna (such as *Al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt*, *Al-Najāt*, *Rasā'il*, *Al-Shifā': Ilāhiyyāt*, and *Dānishnāma-yi 'Alā'ī*) and Mullā Ṣadrā (such as *Al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah*, *Al-Mabda' wa al-Ma'ād*, *Al-Shawāhid al-Rubūbiyyah*, and *Kasr al-Aṣnām al-Jāhiliyyah*). Works of contemporary commentators and interpreters of Islamic philosophy (particularly Ayatollah Javadi Amoli) were also utilized for conceptualizing the Other within an Islamic framework.

In the first phase of the research, the ontological components of the Problem of the Other were inductively extracted from the works of these two philosophers. In the second phase, through analysis of the logical implications and consequences of these components, ethical approaches to interaction with surrounding nature were derived. The author emphasizes that the goal is not merely a review of philosophical foundations but practical application—demonstrating the trajectory from general principles to more specific implications. The article also employs conceptual modeling (a diagram illustrating the relationship between intensity of existence and level of perception) to facilitate understanding of the foundational principles.

3. Main Findings

The findings are presented in the form of three ontological components and three ethical approaches.

Ontological Components of the Problem of the Other:

First: The Inevitable Intertwining of Individual and Social Felicity with the



Problem of the Other: From the perspective of Avicenna and Mullā Ṣadrā, true felicity (sa'ādah) is not confined to individual introspection and asceticism. Avicenna understands felicity as the activity of theoretical and practical reason, and he himself was actively engaged in politics, medicine, and public service. Mullā Ṣadrā likewise structures his magnum opus, *Al-Asfār al-Arba'ah*, upon the foundation of the journey from creation to the Truth followed by "return to creation." His authorship of works such as *Kasr al-Aṣnām al-Jāhiliyyah* demonstrates his reformist efforts. Thus, the Other constitutes an essential pillar of felicity, and social reform along with attention to others are necessary conditions for individual perfection.

Second: The Co-extensiveness of Existence and Perception and the Expansion of the Instances of the Perceptive Other: Based on Mullā Ṣadrā's philosophical innovations, existence and perception are co-extensive (*tasāwuq al-wujūd wa al-idrāk*). The principle of gradation of existence (*tashkīk al-wujūd*) explains the different levels of existential intensity. The article presents a conceptual model according to which the greater the existential intensity of a being, the higher its level of perception and consciousness. The conclusion is that perception is not exclusive to humans; rather, all components of nature (animals, plants, and inanimate beings) possess degrees of consciousness. Avicenna, through his theory of vegetative, animal, and human souls, also provides a basis for accepting hierarchical levels of perception.

Third: The Problem of the Other within a God-Centered (Rather than Self-Centered) Teleological Worldview: In Islamic philosophy, the axis of existence is God, and the world is created purposefully and teleologically. Humans are God's

vicegerent (*khalīfah*), but this status does not imply self-centered humanism; rather, the human being who follows the divine path bears responsibility toward others (both human and non-human). No part of nature has been created in vain, and all play a role in the hierarchical order of creation's purpose.

Ethical Approaches to Interaction with Surrounding Nature:

First: The Manifestation of Individual and Social Felicity in Constructive Interaction with Nature: Humans bear responsibility toward nature. This responsibility has two dimensions: an individual dimension (good deeds such as planting trees, which carry otherworldly rewards, as emphasized in the prophetic traditions) and a social dimension (environmental preservation due to its collective effects). Avicenna, in his theory of divine providence (*'ināyah*), guarantees a network of goods (*k hayrāt*) for all substances, which includes the good of animals. Mullā Ṣadrā and his followers, based on the faculty of imagination (*khayāl*) in animals, posit the possibility of an intermediate state (*barzakh*) and afterlife for certain animals.

Second: The Necessity of Positive Interaction with Nature Based on Expanding the Instances of the Perceptive Other: If all components of nature possess consciousness, they cannot be treated with indifference. The article emphasizes that a distinction must be made between perceptual superiority and moral superiority: although humans are perceptually superior, this perceptual superiority does not necessarily entail moral superiority (i.e., disregarding the suffering of other beings). If perceptual superiority were the criterion for moral superiority, then in human society, more educated individuals would have the right to disregard the suffering of less



educated individuals—a clearly absurd conclusion.

Third: The Reprehensibility of Unlimited Exploitation and the Necessity of Distributive Justice in Allocating Natural Resources: Within a God-centered worldview, human utilization of nature is conditional upon observing religious boundaries and the purpose of creation. The human-nature relationship is one of subjugation (*taskhīr*)—an action consonant with the agent's nature, grounded in wisdom—rather than violent coercion (*qahr wa qasr*). The rights of the various components of nature must be respected, although this does not imply complete equality between humans and animals.

4. Discussion

In the discussion section, the author addresses several key points. **First**, the Problem of the Other in Islamic philosophy is not a peripheral issue but is rather situated within theoretical and practical monotheism (*tawhīd*) and can serve as a foundation for theorizing in emerging fields such as environmental ethics.

Second, the article distinguishes between two interpretations of human superiority: perceptual superiority (which Avicenna and Mullā Ṣadrā affirm) and moral superiority (which does not necessarily follow from perceptual superiority). This distinction represents one of the article's most significant analytical achievements, as it preserves the special status of humans in the cosmos while preventing them from falling into excessive moral exceptionalism.

Third, drawing on religious sources (the Qur'an, Nahj al-Balāghah, and traditions of the Prophet and Imams), the article demonstrates that Islamic teachings are not only compatible with environmental ethics but actively affirm and

emphasize it. For example, a tradition from the Prophet Muhammad (PBUH) equating the cutting down of trees in wartime with the killing of innocent children, as well as the teachings of Imam 'Alī (AS) regarding feeding animals and not separating offspring from their mothers, exemplify such emphases.

Fourth, the article presents a model of the gradational nature of ethical commitment (*dhū marātib*): adherence to the ethical principles of interaction with nature is a function of the levels of monotheism and faith. Essential monotheism (*tawhīd dhātī*), attributive monotheism (*tawhīd ṣifātī*), affective monotheism (*tawhīd af'ālī*), and practical monotheism (*tawhīd 'amalī*) have different degrees, and depending on one's level of faith, one realizes varying degrees of responsibility toward nature.

The author concludes the discussion by emphasizing that the article does not advocate for excessive other-directedness but rather critiques excessive self-centeredness and delineates a balanced ethical life in relation to all others. The article also explicitly states that respecting the rights of nature does not imply complete equality between human and animal rights; certain forms of superiority (e.g., perceptual superiority) remain reserved for humans.

5. Conclusion

The article concludes by summarizing the findings: Islamic philosophy (focusing on Avicenna and Mullā Ṣadrā) offers a rich and systematic framework for understanding the Problem of the Other, which can be encapsulated in three key components: (1) the inevitable intertwining of individual and social felicity with the Other; (2) the co-extensiveness of existence and perception and the expansion of instances of



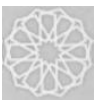
the perceptive Other; and (3) a God-centered, teleological worldview.

These components, in turn, yield specific ethical approaches to interaction with surrounding nature: (1) individual and social felicity is manifested in constructive interaction with nature; (2) given the consciousness of nature, positive interaction with it as a perceptive Other is necessary; and (3) unlimited exploitation of nature is reprehensible, and distributive justice in allocating natural resources between humans and other beings is essential.

The author emphasizes that contrary to common assumptions, Islamic philosophy is not alienated from the non-human Other; rather, through its robust

ontological principles, it can address contemporary ethical challenges such as the environmental crisis. Furthermore, by distinguishing between perceptual superiority and moral superiority, the article avoids falling into either excessive anthropocentrism or excessive other-directedness.

Finally, the article recommends that future research focus on comparative studies between Western phenomenological approaches and Islamic ontological approaches to the Problem of the Other, as well as the application of these components to emerging ethical issues such as animal rights, bioethics, and global environmental problems.



علمی

مسئله دیگری و اخلاق تعامل با طبیعت پیرامونی از منظر فیلسوفان مسلمان (با محوریت آرای ابن سینا و ملاصدرا)

مهران رضایی^{۱*}، عیسی محمدی نیا^۲  

^۱ استادیار، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران. m.rezaee@umz.ac.ir
^۲ استادیار، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران. e.mohammadinia@umz.ac.ir

 [10.22080/jepr.2026.30545.1307](https://doi.org/10.22080/jepr.2026.30545.1307)

چکیده

در سبک زندگی دوران معاصر که شاهد افراط بشریت در خود محوری هستیم، «مسئله دیگری» از جمله چالش های دارای اهمیت می باشد. فیلسوفان غربی، غالباً با رویکردی پدیدارشناختی به این مسئله توجه داشته اند. با توجه به تمرکز فلاسفه اسلامی بر رویکرد هستی شناختی، بررسی ابعاد «مسئله دیگری» از منظر ایشان می تواند حائز نکات قابل توجهی باشد. پرسش پژوهش حاضر این است که در نگاه فیلسوفان برجسته اسلامی (با تمرکز بر ابن سینا و ملاصدرا)، مولفه های بنیادین و هستی شناختی در باب «مسئله دیگری» چه مواردی هستند؟ در مرحله بعد، مبتنی بر توابع و نتایج باور به این مولفه ها، مهمترین رهیافت های اخلاقی در باب تعامل با طبیعت پیرامونی (دیگری غیر انسان) چیست؟ روش پژوهش توصیفی تحلیلی است. بر اساس تتبع در آثار این فلاسفه برجسته اسلامی و تحلیل مبانی ایشان، مولفه های هستی شناختی «مسئله دیگری» بدین نحو قابل احصا بوده است: ۱- در هم تنیدگی گریز ناپذیر سعادت وجود فردی و اجتماعی با «مسئله دیگری»؛ ۲- تساوق وجود و ادراک و توسعه مصادیق «دیگری دارای ادراک»؛ ۳- «مسئله دیگری» در منظومه فکری مبتنی بر جهان هدفمند خدامحور (و نه خودمحور). با هدف کاربردی سازی، ضمن توسعه این مولفه ها و تحلیل توابع و نتایج آن، رهیافت هایی در اخلاق تعامل با محیط پیرامونی (دیگری غیر انسان) استخراج شده است؛ شامل: الف- تبلور سعادت فردی و اجتماعی در تعامل سازنده با طبیعت پیرامونی؛ ب- لزوم تعامل مثبت با طبیعت پیرامونی بر اساس توسعه مصادیق «دیگری دارای ادراک»؛ ج- قبح بهره کشی نامحدود و لزوم رعایت عدالت توزیعی در تقسیم منافع و منابع طبیعی مابین انسان ها و سایر موجودات.

تاریخ دریافت:

۲۶ آبان ۱۴۰۴

تاریخ پذیرش:

۰۳ بهمن ۱۴۰۴

تاریخ انتشار:

۸ خرداد ۱۴۰۵

کلیدواژه ها:

مسئله دیگری، ابن سینا، ملاصدرا، محیط زیست، فلسفه فرهنگ، فلسفه اخلاق

* نویسنده مسئول: مهران رضایی
 آدرس: دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران.

ایمیل: m.rezaee@umz.ac.ir
 تلفن: ۰۹۱۱۲۲۷۳۹۸۳



۱ مقدمه

۱/۱ بیان مسئله

«مسئله دیگری» از جمله مسائل اساسی و جدیدی است که پس از ظهور دنیای مدرن و پست مدرن و بروز مشکلات فراوان در سبک زندگی رایج در این دوران (بدلیل ترویج بدون محدودیت اصالت خود، اومانیسیم افراطی و ...) نمود بیشتری یافته است. در بحث مفهوم شناسی به صورت تفصیلی تر، ادبیات پژوهش و نظریات موجود در این عرصه مرور می شود.

مسئله دیگری (the Other) در میان اندیشمندان غربی بسیار مورد توجه بوده و نظریات فلسفی ایشان در این باب، منشا تحولات اساسی ای در جریانات اجتماعی، دینی، سیاسی و ... بوده است. با این حال، در سنت فکری اسلامی، این مهم به صورت مستقیم، کمتر مورد توجه بوده است. در این پژوهش، محور اصلی بحث، «مسئله دیگری» به عنوان یکی از مسائل بسیار کاربردی در سبک زندگی فعلی بشر، می باشد و همت بر این است که مولفه های هستی شناختی «مسئله دیگری» با رویکردی تحلیلی از منظر فلاسفه برجسته اسلامی بررسی شود. در باب چرایی انتخاب بحث هستی شناختی نیز در بخش مفهوم شناسی، تبیین صورت گرفته است.

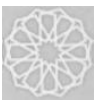
از سوی دیگر، همان گونه که می دانیم بسیاری از نظریات فلسفی، صرفاً در حد کلیات و مبانی باقی می مانند و به شکل جزئی تر و کاربردی تر دیده نمی شوند. در این پژوهش برای پرهیز از این توقف در مبانی و مولفه های کلی، تلاش شده است که پس از استخراج مولفه های کلی در باب «مسئله دیگری»، توابع و نتایج کاربردی تر آن را در مبحثی جزئی تر نیز بررسی کنیم. به همین دلیل، یکی از مهمترین و به روزترین مباحث برای این مهم انتخاب شد، یعنی بحث از اخلاق تعامل با محیط پیرامونی. هدف این است که به صورت نمونه، سیر حرکت از این اصول کلی فلسفی در «مسئله دیگری» به

رهیافت هایی جزئی تر، نمودار گردد. اخلاق تعامل با محیط زیست، حقوق حیوانات و ... که در این پژوهش عنوان «طبیعت پیرامونی» برای آن انتخاب شده است، به نوبه خود از مسائل حائز اهمیت و به روز است که بازخوانی آن بر اساس مبانی فلسفی «مسئله دیگری» قابل توجه خواهد بود. به این نکته هم باید توجه بدهیم که بررسی «اخلاق تعامل با طبیعت پیرامونی» از منظر «مسئله دیگری»، به نوبه خود حائز اهمیت است. به دیگر سخن، اخلاق محیط زیست و ... را از دیدگاه ها و مناظر مختلفی می توان بررسی نمود، ولیکن بررسی از منظر «مسئله دیگری» خود بایی قابل توجه است.

بر همین اساس، این پژوهش در واقع دو بخش دارد؛ ابتدا، استخراج مولفه های کلی هستی شناختی در باب «مسئله دیگری» از منظر فیلسوفان اسلامی. سپس، کشف توابع آن در تبیین رهیافت های اخلاقی در تعامل با طبیعت پیرامونی.

در باب چرایی تمرکز این پژوهش بر فلاسفه برجسته اسلامی باید مد نظر داشت که اسلام یکی از ادیان اصلی است که در دنیای امروز حضور دارد. البته قرن هاست که اسلام در نقاط مختلفی از جهان، دین و آیین اصلی مردم است؛ مناطقی مانند جنوب غرب آسیا، شمال آفریقا، جنوب شرق آسیا و ... به تبع گرایش اعتقادی مردم، ابعاد مختلف عملی زندگی ایشان نیز متأثر از آموزه های اسلامی است. این تاثیرگذاری دین، در ابعاد مختلف زندگی مردم این مناطق، از جمله فرهنگ، سیاست، سبک زندگی، آموزش و پرورش و ... تبلور یافته است. در این پژوهش تلاش شده است که مسائل مطرح شده، با نگاه فیلسوفان اسلامی به عنوان سردرمداران تفکر نظامند در حوزه اندیشه اسلامی، مورد تحلیل و بررسی قرار گیرد. برای پرهیز از پراکنده کاری، محور پژوهش حاضر، آرای ابن سینا (۴۲۸ق) و ملاصدرا (۵۰۵ق) به عنوان برجسته ترین فیلسوفان مسلمان (و شارحان آنها) خواهد بود.

این دو فیلسوف، واجد نقاط اشتراکی می باشند که انگیزه تمرکز پژوهش بر آنها بوده است، مانند



دیگری، من (انسان شناسا) را فراتر از وجودم در این جهان می برد و مرا در میان جهانی قرار می دهد که همزمان این جهان و فراتر از این جهان است. من واقعا همان شی ای هستم که دیگری به آن نگاه می کند و قضاوت می کند. دیگری، آنگاه که به صورت نگاه ظاهر می شود، فراروی و تعالی من است که خود مورد فراروی قرار گرفته است (Sartre, 1956/2003, 261-263; Dolezal, 2012, 9-28). سارتر این تبیین از خود بر اساس نگاه دیگران را گره می زند به مسئله آزادی و تلاش می کند که انسان را از مقام صرفا یک شی در نگاه دیگران، رهایی بخشد (Charmé, 1991, 251-264).

امانوئل لویناس، فیلسوف پدیدارشناس و اگزیستانسیست، از بزرگترین فلاسفه ای است که به صورت مبسوط بر بحث «دیگری» تمرکز کرده است. او با اسلوبی انتقادی به نسبت فلاسفه غربی پیشین، اخلاق را به عنوانی مظهري از توجه به دیگری، در اولویت فلسفی می داند (Levinas, 1979, p 11-21). در فلسفه او دیگری و چهره (The Face) بسیار حائز اهمیت هستند. دیگری در قالب چهره فهم می شود و مسئولیت در قبال دیگری، مبنای اخلاق می باشد (Levinas, 1979, p 109-180). لویناس قائل است که تنها به لطف خدا است که به عنوان یک سوژه غیرقابل مقایسه با دیگری، توسط دیگران به عنوان «دیگری» مورد مواجهه قرار می گیرم، یعنی «برای خودم». «به لطف خدا» من برای دیگران دیگری هستم (Levinas, 1998, p 158).

ریکور نیز با رویکردی پدیدارشناختی قائل است که «خود به مثابه دیگری» از همان ابتدا نشان می دهد که خودبودگی خود، دلالت بر دیگری بودن تا چنان درجهی عمیقی دارد که نمی توان یکی را بدون دیگری تصور کرد، بلکه، به تعبیر هگلی، یکی به دیگری تبدیل می شود (Ricoeur, 1991, p 3; Venema, 2002, 410-426). هویت فرد و فهم فرد از خودش، تابع تصویر و فهمی است که از دیگران در مورد خود اخذ می کند (Ricoeur, 1991, p 329). در واقع، انسان خود را در آینه دیگران فهم می کند

بستر تمدنی ای که در آن زیست اند، یعنی کشور ایران. همچنین نماینده اصلی دو مکتب از بزرگترین مکاتب فلسفی اسلامی می باشند، ابن سینا بزرگترین فیلسوف مشائی و ملاصدرا، موسس و بزرگترین فیلسوف متعالیه. از لحاظ گرایشات مذهبی نیز متعلق به سنت تفکری مذهب تشیع هستند که یکی از مذاهب اصلی اسلام است.

نهایتا، پرسش پژوهش حاضر این است که در نگاه فیلسوفان برجسته اسلامی (با تمرکز بر ابن سینا و ملاصدرا)، مولفه های بنیادین و هستی شناختی در باب «مسئله دیگری» چه مواردی هستند؟ در مرحله بعد، مبتنی بر توابع و نتایج باور به این مولفه ها، مهمترین رهیافت های اخلاقی در باب تعامل با طبیعت پیرامونی (دیگری غیر انسان) چیست؟

۱،۲ مفهوم شناسی

در «مسئله دیگری» که معمولا در ادبیات رایج در مقابل خودخواهی، خودبینی، اصالت فرد و ... مطرح می شود، دغدغه این است که سایرین، چه جایگاهی در زندگی هر کدام از ما دارند و در مقابل چه مسئولیت هایی در قبال ایشان داریم. در راستای ایضاح مفهومی، با توجه به تمرکز پژوهش بر فلاسفه اسلامی، تلاش خواهد شد که «مسئله دیگری» بر محور تفکرات فلاسفه اسلامی بازخوانی گردد. از آنجا که در ادبیات اسلامی، به صورت مستقیم کمتر «مسئله دیگری» مورد توجه بوده است، توضیحاتی در باب مفهوم «دیگری» در ادبیات اندیشمندان غربی و سپس فلاسفه اسلامی تقدیم می گردد.

مسئله دیگری، با ظهورات و تبیین های مختلف مانند *The Otherness*، *Autrui*، *the Others*، *Alterity* و ... در ادبیات فلاسفه و روان شناسان برجسته غربی مانند هگل، هوسرل، سارتر، لاکان، لویناس، دریدا و ... مورد تاکید و توجه بوده است.

سارتر، حول کلید واژه نگاه (The Look) نقش «دیگری» را در تبیین حدود و ثغور خود (هویت من) بسیار حایز اهمیت می داند. از منظر سارتر، نگاه



حجم مقاله و ضرورت تمرکز بر حیطه خاص پژوهشی، خارج است).

با توجه به اینکه «مسئله دیگری» در ادبیات اسلامی نوپدید است، چاره ای نیست که برای پردازش این مسئله از آرای برخی فلاسه اسلامی متاخر در تعریف «دیگری» استفاده کنیم. بر همین اساس، در راستای تبیین مفهوم «دیگری» در ادبیات اسلامی، از مدل روابط چهار گانه آیت الله جوادی آملی که مبتنی بر تحلیل هستی شناختی از «خود» و روابط او و همچنین تمایز وجودی ایشان است، بهره می بریم.

از منظر آیت الله جوادی آملی، انسان در نظام هستی، چهار نوع ارتباط دارد: ۱- ارتباط با خویشتن. ۲- ارتباط با خدا. ۳- ارتباط با طبیعت. ۴- ارتباط با دیگران (همنوع خود). آدمی در رابطه با خویشتن، باید خود را بشناسد و نیز خود را بسازد. در رابطه با خدا اولاً به او معرفت پیدا کند و ثانیاً فقط او را اطاعت و عبادت کند. در رابطه با جهان هستی و طبیعت نیز باید چگونگی رابطه جهان هستی را با خداوند دریابد و نیز بفهمد که خود او باید چگونه با جهان هستی و طبیعت برخورد کند تا برخورداری متقابل حاصل شود. در رابطه با همنوع نیز باید بداند که انسان موجودی اجتماعی است و زندگی اجتماعی، منشأ حقوق و تکالیف معینی است که انسان در زندگی اجتماعی با توجه به کرامت و مسؤولیت خویش باید آن‌ها را رعایت کند تا زمینه‌ساز تحقق عدالت اجتماعی باشد. (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۶۳)

با اقتباس از این رویکرد، یک «خود» داریم که غیر از این «خود»، «خدا»، «دیگر انسان‌ها» و «طبیعت» وجود دارد. در واقع، دیگران که به معنای ظهور «غیر از خود» است شامل خدا، دیگر انسان‌ها و طبیعت می شود.

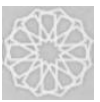
در این میان، رابطه انسان با خدا نوع خاصی است که به صورت مفصل در آثار اسلامی مورد بررسی قرار گرفته است و این پژوهش در پی تحلیل

و فرد متاثر از تصور دیگران از خود، خود را درک می کند.

علاوه بر این موارد، «مسئله دیگری»، مبنای بسیاری از تحلیل های اجتماعی در مسائلی مانند تبعیض های نژادی (Frosh, 2002, 389-407)، جنگ های قومی (Kapuscinski, 2018)، تبعیض های جنسی (De Beauvoir, 2023, p 346-349)، تعارضات سیاسی- جناحی (-Rancière, 1998, 25)، ملی گرایی (-Triandafyllidou, 1998, 593)، (612; Petersoo, 2007, 117-133) و ... نیز بوده است؛ در همه این موارد، یک خود (من یا ما) وجود دارد که در نقطه مقابل آن «دیگری غیر از من/ ما» تعریف می شود که در مرحله بعد نحوه تعامل (تقابل، تضاد، تعارض، تعامل مثبت یا ...) با «دیگری» بسیار مهم خواهد بود، مسئله ای که معمولاً با عنوان «دیگری سازی» [Othering] پی جویی می شود؛ بر همین اساس، تبیین از «خود» و «دیگری» بسیار حائز اهمیت است.

به عنوان مثال دو بووار فیلسوف آگزیستانسیالیست فرانسوی و فعال فمنیست، «مسئله دیگری» را از مهمترین عوامل در تبعیض جنسیتی می داند و بیان می دارد که او (مرد) سوژه است، او (مرد) مطلق است؛ او (زن) دیگری است (De Beauvoir, 2023, p 346-348; Mok & Raynaud, 2019, p 68).

غالب تعاریف و تبییات در نزد فلاسفه غربی، بر محور نگاه پدیدارشناختی است؛ در نگاه فلاسفه اسلامی، غالباً منظر هستی شناختی مورد توجه بوده است. بر همین اساس، تعریف «دیگری» در فلسفه اسلامی، غالباً از منظر هستی شناختی است. این تفاوت در تفسیر از «دیگری»، بر مبنای تفاوت در روش و رویکرد تحلیل مسائل فلسفی است. البته این تمایز در تفسیر، به معنای عدم ارتباط این دو رویکرد در «مسئله دیگری» نیست، بلکه می توان در مطالعاتی تطبیقی، نسبت مابین این مسائل را بررسی کرد (این بخش، از نظام مسائل و عهده این پژوهش با توجه به ضرورت رعایت محدودیت ها در



دیگر موکول می نماییم. این پژوهش، بر دیگری غیر خدا، در میان این روابط تمرکز می نماید.

تدقیق در معنای دیگری در فلسفه اسلامی، به اختصار در جدول زیر به نمایش در آمده است.

محدوده شمول مفهوم "دیگری" (O) در این پژوهش		برگرفته از نظام هستی شناسی فلاسفه اسلامی	
خود نقطه مقابل دیگری است؛ در نتیجه خارج از مفهوم دیگری	<input checked="" type="checkbox"/>	رابطه با خود (S)	رابطه ۱
خارج از موضوع این پژوهش و نیازمند مطالعات مستقل مفصل؛ در نتیجه خارج از مفهوم دیگری در این پژوهش	<input checked="" type="checkbox"/>	رابطه با خدا (G)	رابطه ۲
H: دیگری از نوع انسان (هم نوع)	<input checked="" type="checkbox"/>	رابطه با دیگر انسان ها (H)	رابطه ۳
N: دیگری از نوع غیر انسان (طبیعت پیرامونی)	<input checked="" type="checkbox"/>	رابطه با طبیعت (N)	رابطه ۴

آثار مرتبط) و تحلیل و توسعه فلسفی مبانی و سپس استخراج مولفه ها صورت گرفته است.

۱٫۴ پیشینه پژوهش

پیشینه مربوط به بحث از مسئله دیگری که پیش از این، ذیل بحث از مفهوم شناسی تقدیم شد. در باب رهیافت های ناظر به اخلاق تعامل با محیط پیرامونی، بحث از محیط زیست و حقوق حیوانات مدتی است که مورد توجه قرار گرفته و با نظر به ضرورت حفظ طبیعت برای نسل های آینده بشر، این مسئله از نظرگاه های گوناگون علمی و با نگاه به مکاتب مختلف از جمله اندیشه اسلامی بررسی گردیده است.

از ابتدایی ترین آثار در این زمینه در حوزه اسلامی، مربوط به دکتر سید حسین نصر بوده که با عنوان «Man and nature: The spiritual crisis of modern man» به زبان انگلیسی چاپ رسیده است (Nasr, 2007).

در داخل کشور نیز پژوهش هایی در زمینه اخلاق زیست محیطی و یا موارد مشابه، از منظر حکیمان اسلامی مانند اخلاق زیست محیطی در حکمت اسلامی (کریمیان صیقلان، ۱۳۹۵)، محیط زیست

این بُعد از مسئله نیست. رابطه انسان و خدا رابطه ای پیچیده با ابعادی گسترده از جمله مسائلی مانند رابطه علی- معلولی وجودی، وابستگی اشراقی یا مقولی و ... است که با توجه به محدودیت حجم یک پژوهش به صورت مقاله، بررسی آن را به آثار

درنهایت، در این پژوهش، هر کدام از ما یک «خود» داریم؛ در نقطه مقابل، «دیگری» می شود هر چه «غیر از خود من» یا «غیر خود» [اعم از انسان و غیر انسان]. در این میان، «دیگری غیر انسان» را «طبیعت پیرامونی» نام گذاری می کنیم. نتیجتاً، «دیگری» در این پژوهش برابر است با مجموعه ای شامل H [دیگری از نوع انسان (هم نوع)] و N [دیگری از نوع غیر انسان (طبیعت پیرامونی)]. به دیگر سخن:

$$O = H + N.$$

بر اساس توضیحات تقدیم شده، «دیگری» صرفاً مختص به جامعه انسانی نمی باشد و نباید محدود به تفسیر انسان محور از «دیگری باشیم». «دیگری»، هر امری غیر از «خود» است که به نحوی در زندگی فرد نقش داشته و در تعامل مستقیم و یا غیرمستقیم با «خود» است.

۱٫۳ روش پژوهش

روش پژوهش، توصیفی تحلیلی است. گردآوری اطلاعات و فیش های پژوهش، با روش کتابخانه ای از خلال منابع مکتوب و دیجیتال، و با خوانش انتقادی آثار ابن سینا و ملاصدرا (و همچنین سایر



منظومه فکری مبتنی بر جهان هدفمند خدامحور (و نه خودمحور). البته لازم به ذکر است که احصا این موارد سه گانه به صورت استقرائی بوده است و چه بسا بتوان از ابعادی دیگر نیز مسئله دیگری را بررسی کرد و منع منطقی وجود ندارد.

۲/۱ در هم تنیدگی گریز ناپذیر سعادت وجود فردی و اجتماعی با «مسئله دیگری»

در فلاسفه اسلامی، سعادت و کمال ابعاد مختلفی دارد که محور آن عقلانیت است. سعادت نهایی انسان در فلسفه اسلامی، از نوع عقلی و علمی و مبتنی بر شناخت حقیقی خداوند و هستی (جنبه علمی) و انجام تکالیف عقلانی و دینی (جنبه عملی) است.

ابن سینا کلام خود را در مسئله سعادت به فعالیت عقل و نیل به کمالات عقلی معطوف نموده و خیر حاصل از آن را سعادت حقیقی انسان می شمارد (ابن سینا، ۱۳۸۱: ۳۴۲؛ ابن سینا، ۲۰۰۷: ۱۸۷). از منظر ابن سینا، این خیر و سعادت، هم شامل جنبه های عقل نظری می شود و هم عقل عملی (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۱۰۹؛ ابن سینا، ۱۳۷۹: ۶۹۲). ملاصدرا نیز بر این باور است که سعادت حقیقی انسان در بعد نظری عبارت است از ادراک صور و کمالات عقلی؛ در بعد عقل عملی نیز استقلال نفس و پدید آمدن تعادل نفسانی و پرهیز از افراط و تفریط ملاک سعادت حقیقی محسوب می شود. (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱۳۶/۹؛ ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۲۷۷-۲۷۸).

در نظام اندیشه ای اسلام، سعادت امری صرفاً فردی نیست و چنین نیست که فرد در گوشه ای نشسته و صرفاً با درون نگری و زهد، به نهایت سعادت نائل آید. البته که زهد و تفکر نفسانی بسیار حایز اهمیت است ولیکن همه سعادت نیست. لذا در الگوی جامع سعادت از منظر فیلسوفان اسلامی، مسئله «دیگری» نیز بسیار حائز اهمیت است.

طبیعی از دیدگاه حکمت متعالیه (محقق داماد، ۱۳۸۳)، مبانی جهان شناختی اخلاق زیست محیطی در اندیشه صدرالمتألهین (مومنی، و موحدی، ۱۴۰۱، صص ۱۲۰-۱۴۵) انجام شده است.

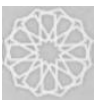
در وجه نوآوری این پژوهش نکته اول اینکه، در سایر پژوهش ها، بعضاً پراکنده گویی و یا کلی گویی شده است. در مواردی نیز که تخصصی و جزئی تر بحث شده، با مسائل و محورهای این پژوهش متفاوت است. ولیکن تمایز اصلی این پژوهش و تمرکز آن، «مسئله دیگری» و تحلیل اخلاق تعامل با طبیعت پیرامونی (محیط زیست و جانوران و ...) حول موضوع اساسی «مسئله دیگری» است؛ بررسی موضوع از این منظر در آثار دیگر مشاهده نشده است. نکته دیگر آنکه، ابن سینا معمولاً کمتر مورد توجه بوده است که در این پژوهش از تلفیق نظرات هر دو اندیشمند برای تبیین نگاه فیلسوفان اسلامی، بهره گیری خواهد شد.

از همین رو در ادامه، ابتدا به بررسی مسئله دیگری با توجه به مبانی فکری و فلسفی ابن سینا و ملاصدرا پرداخته و سپس با توجه به مبانی فکری آنها رهیافت هایی در خصوص نحوه تعامل با محیط زیست پیرامونی ارائه خواهد شد.

لازم است در ابتدا تبیین گردد که هدف این پژوهش، ترویج دیگرگرایی به صورت افراطی نیست. بلکه سخن در این است که خودگرایی افراطی مذموم است.

۲ مولفه های هستی شناختی «مسئله دیگری» از منظر فیلسوفان اسلامی

در سه محور به بررسی نظر فیلسوفان برجسته اسلامی، یعنی ابن سینا و ملاصدرا پیرامون «مسئله دیگری» می پردازیم. مورد اول، درهم تنیدگی سعادت فردی و اجتماعی با مسئله دیگری، سپس تساوق وجود و ادراک و توسعه مصادیق «دیگری» دارای ادراک» و در نهایت، «مسئله دیگری»



مهمترین کتاب ملاصدرا، «الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة» به اختصار «اسفار اربعه» به معنای سفرهای چهارگانه نام دارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱) که وجه تسمیه آن توجه به اجتماع و خلق است. این سفرها عبارتند از: سفر از خلق به سوی حق (السير من الخلق الی الحق)؛ سفر در حق با حق (السير فی الحق مع الحق)؛ سفر از حق به سوی خلق با حق (السير من الحق الی الخلق مع الحق)؛ سفر در خلق با حق (السير فی الخلق مع الحق). (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱۳/۱).

همچنین کتاب دیگر او، کسر الاصنام الجاهلیه به معنای شکست بت های جاهلی است (ملاصدرا، ۱۳۸۱). این کتاب نیز نمونه ای دیگر از تلاش های اصلاح اجتماعی مکتوب ملاصدرا است. وی در این کتاب به نقد و بررسی عرفان عملی و تصوف دروغینی که در آن زمان رواج یافته بود می پردازد که در بت های نادانی خود غوطه ورد بوده و دیگران را نیز به گمراهی می کشاندند (ملاصدرا، ۱۳۸۱). اینکه یک فیلسوف در فضای بسته فکری آن دوران، چنین اثری را منتشر کند و از ردیلت ها، به عنوان بت نام ببرد، قطعاً تلاشی بوده که هزینه های بسیاری را برای او داشته است. اما با توجه به جایگاهی که مسئله دیگری برای او دارد، ایشان چنین تلاشی را می کند.

بی توجهی انسان به بستر اجتماعی و محیطی خود، در نگاه فیلسوف اسلامی، اشتباه است. البته مواردی بوده که فیلسوفان اسلامی از جامعه کناره گیری کرده اند، ولیکن در غالب این موارد هم یا در واقع کناره گیری نبوده، بلکه بدلیل رویکرد اصلاحی و حق طلبی خود، طرد شده اند. به عبارت دیگر، آنها گوشه گیری را انتخاب نکردند، بلکه مجبور به حاشیه نشینی بوده اند، یا اینکه به صورت موقت و برای احیای قوا و آماده سازی برای حضور قوی تر بوده است.

همانگونه که ملاصدرا در دوره ای از زندگی خود به علت وضعیتی که مخالفان فلسفه برای او پدید آوردند، تدریس و تالیف را کنار نهاد و به نوعی تبعید

ظهور اساسی مسئله دیگری در سعادت، به خصوص در جنبه های اجتماعی آن است؛ یعنی فیلسوفان اسلامی بر این باورند که برای رسیدن به سعادت جامع، به جامعه اطراف نیز باید توجه داشت و تلاش نمود که آن را اصلاح کرد. سعادت با رهبانیت و گوشه نشینی فراهم نمی گردد؛ بلکه جنبه های اجتماعی دارد و اصلاح امور سایرین و توجه به احوال آنها یکی از اصول آن است.

از سوی دیگر، مسئله "دیگری" را از دو جنبه می توان برای سعادت مهم دانست؛ جنبه اول تأثیری است که رفتارهای جزئی فردی با دیگران، بر اساس توصیه های دینی، بر سعادت فردی انسان می گذارد؛ مانند اعمال نیکوکارانه، محبت فردی، رفع احتیاجات افراد نیازمند و ... که سبب کمال فرد و ارتقا مقام معنوی او می گردد.

جنبه دوم، تأثیری است که اعمال فرد در اصلاحات اجتماعی و ارتقا کیفیت و سطح زندگی و مبارزه با آسیب های اجتماعی دارد؛ که نتیجه آن حصول سعادت اجتماع است.

بر اساس ضرورت توجه به مسئله دیگری و اجتماع بوده است که در بیشتر دوره های تاریخی، فلاسفه اسلامی به شکل های مختلف (مانند نگارش علمی، نگارش اعتراضی، حضور مستقیم در سیاست، تربیت شاگردان تأثیر گذار و ...) بر جامعه محیطی خود تأثیرگذار بوده اند.

ابن سینا، خود از فلاسفه ای بوده است که در اجتماع حضور بسیار موثر داشته است، در پزشکی سرآمد بوده و خدمات عمومی گسترده ای را فراهم کرده است. در سیاست حضور گسترده ای داشته و سال های زیادی از زندگی اش را مشغول مبارزات و اصلاحی سیاسی بوده است. (ابن سینا، ۱۳۸۳: ۱؛ فنایی اشکوری، ۱۳۹۰: ۳۶۴/۱)

ملاصدرا نیز از مصلحان اجتماعی برجسته در دوران خود بود. سالهای بسیاری را تبعید زندگی کرد و همواره در تلاش برای اصلاح اجتماع پیرامون خود بود.



تسری می یابد؛ بر همین اساس، اجزای طبیعت نیز دارای شعور و ادراک در سطوح مختلف هستند

البته سطح ادراک در اجزای طبیعت برابر با سطح ادراک در موجودی مانند انسان نیست زیرا مراتب وجودی موجودات با یکدیگر متمایز است. این تمایز وجودی موجودات نیز یکی دیگر از ابتکارات فلسفی ملاصدراست.

مبتنی بر این ابتکار که قاعده تشکیک نامگذاری شده است، وجود امری است که دارای مراتب مختلف است. در این مراتب، وجود هم باعث وحدت و اشتراک آنها و هم عامل اختلاف و تمایز آنهاست. اما این اشتراک و تمایز به نحو «وحدت در عین کثرت» است. به عبارت دیگر، وجود در عین اینکه یک امر شخصی است و بالذات متشخص است، در عین حال، دارای مراتب مختلف می باشد و هریک از این مراتب دارای حقیقت اند. (ملاصدرا، ۱۳۹۴: ۷؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۸ / ۱۲۰). لذا طبق تشکیک وجود، هر مرتبه ای از وجود، دارای حدی از شدت و قوت است و متناسب با هر سطحی از قوت وجودی که برخوردار است، از آثار همان قوت وجودی بهره مند است.

با لحاظ این دو قاعده در معیت یکدیگر، چنین استدلالی قابل استخراج است:

۱. وجود و ادراک تساوق دارند؛ هر جا وجود هست، ادراک هم هست.	
۲. وجود دارای تشکیک و مراتب مختلف است.	
۳. به هر میزان که وجود از سطح بالاتر و قوی تری برخوردار باشد، به همان میزان، آثار قوی تری دارد.	
هر مرتبه ای از وجود (متناسب با سطح و قوت و شدتش)، دارای سطحی از ادراک است. هر چه مرتبه و شدت یک وجود بالاتر باشد، سطح شعورمندی و ادراکش بیشتر خواهد بود.	نتیجه:

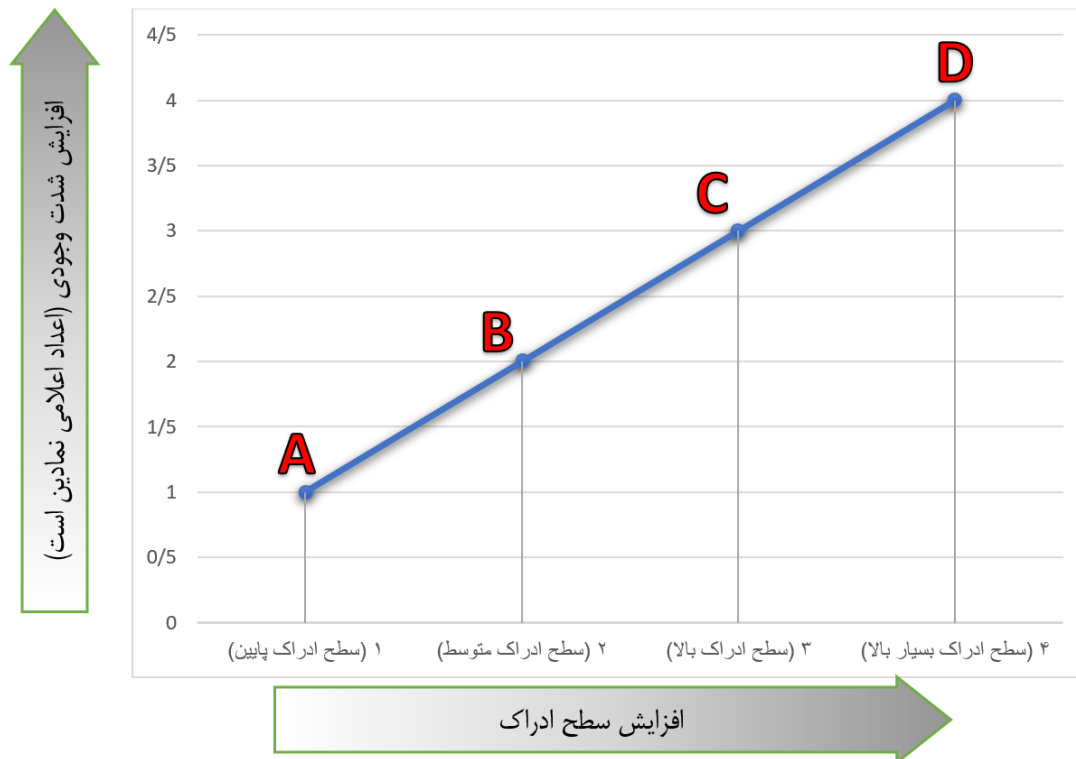
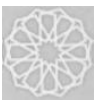
همچنین رابطه مستقیم شدت وجودی و سطح ادراک است.

شده و به عزلت پناه برد. اما این عزلت نشینی او همراه با مجاهدت و تصفیه باطن بود و منجر به شهود حقایقی شد که قبلا با عقل و برهان درک نموده بود (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۸ / ۱؛ عبودیت، ۱۳۹۰: ۱ / ۲۸). مشابه چنین اقدامی را در زندگی فیلسوفان مسلمان معاصر همچون علامه طباطبایی نیز می توان مشاهده نمود. به طوری که مدتی درس و تدریس را کاملا رها نموده و به کشاورزی مشغول گردید که این اقدام فرصتی برای احیاء و تجدید قوا برای ایشان بود (فاطمی، ۱۳۸۸: ۲۳ / ۶۴).

۲،۲ تساوق وجود و ادراک و توسعه مصادیق «دیگری دارای ادراک»

برخی از فلاسفه اسلامی، به تساوق وجود و ادراک قائل هستند. البته این مطلب به صورت نظام مند در آرای ملاصدرا و سپس حکمت متعالیه توسعه یافته است. مبتنی بر این نظریه، صدرالمتألهین سخن از سریان علم در جمیع موجودات به میان آورده و علم را مساوق با وجود شمرده است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۷ / ۱۶۸-۱۴۸؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲ / ۲۳۹-۲۳۵). با توجه به قاعده تساوق وجود و ادراک، هر جایی که وجود هست، می توان مدعی بود که سطحی از ادراک و شعور نیز وجود دارد. در نتیجه، این قاعده در مورد تمام اجزای موجود طبیعت نیز

از این تبیین می توان مدل مفهومی ای را استخراج نمود؛ مدلی که بیانگر تساوق وجود و ادراک و



شدت وجودی ضعیف تر باشد، سطح ادراک پایین تر خواهد بود. موجود که در جایگاه A قرار دارد برخوردار از شدت وجودی ۱ و همچنین سطح ادراک ۱ (سطح پایین) می باشد. موجودی که در D قرار دارد، به نسبت B و C و A از شدت وجودی بیشتری برخوردار بوده و به همین نسبت، از سطح بسیار بالاتری از شعور و ادراک برخوردار است.

نیاز به تاکید است که این نمودار، مبتنی بر داده های تجربی نمی باشد، بلکه تلاشی است برای مدل سازی داده ها و استنتاج های فلسفی در راستای ارتباط بهتر با این مفاهیم و استنتاج ها.

با توسعه همین نگاه، به تساوق وجود و ادراک و توسعه مصادیق «دیگری دارای ادراک» آن نائل می شویم؛ به دیگر سخن، ادراک منحصر در انسان نیست، بلکه سایر موجودات نیز بهره مند از ادراک می باشند که این رویکرد، لوازم اخلاقی ای را در پی خواهد داشت. در بخش بعد، در باب توسعه مصادیق این رویکرد، توضیحات بیشتری تقدیم خواهد شد.

در این مدل مفهومی که الهام گرفته از نظریات ملاصدرا می باشد، تلاش شده است رابطه میزان شدت وجودی (در محور عمودی) با رابطه سطح ادراک و شعورمندی (محور افقی) مقایسه گردد. در محور عمودی (شدت وجودی) همانگونه که در خود مدل هم ذکر شده است، اعداد نمادین می باشد. بدین صورت که اگر برای سطوح پایین شدت وجودی اعدادی نزدیک به صفر در نظر بگیریم، هر چه در این محور بالاتر برویم، شدت وجودی افزایش یافته و اندک اندک به یک و دو و ... می رسد. بر همین اساس، هر چه در این محور بالاتر برویم، موجود مورد نظر، از شدت وجودی بیشتر برخوردار بوده و عدد اختصاص داده شده به آن نیز افزوده می شود. در محور افقی نیز، که توصیفی کیفی شده است، هر چه بیشتر پیش برویم، سطح بیشتری از ادراک و شعور مورد انتظار می باشد.

بر اساس این مدل مفهومی، با توجه به رابطه مستقیم و معنادار شدت وجودی با سطح ادراک، هر چه سطح شدت وجود قوی تر و بیشتر باشد، سطح ادراک بالاتر خواهد بود. در مقابل، هر چه میزان



را دنبال می کند که در واقع در مسیر کلی خلقت است.

همچنین در نگاه اسلامی، جایگاه انسان در خلقت بسیار مهم است. فلاسفه اسلامی با اقتباس از آیات قرآنی، انسان را خلیفه الهی می دانند. گرچه اختلاف هایی در ماهیت و سنخ این خلافت وجود دارد. (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۴۵۵؛ ملاصدرا، اسفار، ۱۹۸۱: ۳۰۱/۱؛ ملاصدرا، ۱۳۰۲: ۳۳۱) اما کمال انسان ها، هدف والایی است که برخی آن را حتی هدف کل خلقت می دانند؛ به گونه ای که همه چیز در خدمت انسان خلق شده است.

این جایگاه اساسی برای انسان در جهان خلقت، به معنای نگاه اومانیستی و تفسیر انسان محور از جهان نیست؛ بلکه در این بحث، باز هم محور اساسی خداست و اگر صحبت از خلیفگی انسان می شود، مراد انسانی است که در مسیر دینی و الهی باشد.

همچنین این نگاه صرفاً ناظر به منافع فردی نمی باشد، به گونه ای که هر فرد دنبال رشد فردی و حکومت خود بر عالم باشد؛ بلکه سخن در تعالی و تکامل کل اجتماع می باشد. در این مدل، مسئله دیگری جایگاه اساسی دارد و ضروری است که هر فرد، دیگران را نیز حتماً مدنظر داشته باشد.

۳ رهیافت های اخلاقی در تعامل با طبیعت پیرامونی بر اساس رویکرد هستی شناختی به «مسئله دیگری»:

پس از بررسی مفهوم و جایگاه «مسئله دیگری» در اندیشه اسلامی و نگاه فیلسوفان مسلمان به خصوص ابن سینا و ملاصدرا، در این بخش، تلاش می شود این رویکرد، به صورت جزئی تر و به عنوان نمونه، در یکی از زمینه های خاص، مورد بررسی قرار

ارائه نظام مند نظریه تساوق وجود و ادراک، از نوآوری های ملاصدرا شناخته می شود؛ ولیکن در بحث مورد نظر، می توان از خلال آثار ابن سینا نیز مطالبی یافت که موید رویکرد پژوهش حاضر با ابتدای بر مساله تساوق وجود و ادراک است. از جمله اینکه ابن سینا، قائل به نفوس مختلف نباتی، حیوانی و انسانی است که هر کدام به نسبت قبلی، کامل تر و قوی تر بوده و از لحاظ ادراکی در سطح بالاتری قرار دارند (ابن سینا، ۱۴۰۰، ص ۱۶۹-۲۱۵؛ ابن سینا، ۲۰۰۷، ص ۱۴۵-۱۹۳).

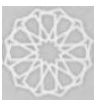
۲،۳ «مسئله دیگری» در منظومه فکری مبتنی بر جهان هدفمندِ خدامحور (و نه خودمحور)

در تفکر اسلامی همه چیز بر محور خداوند است. توحید خداوند در تمام مراتب و شئون جهان هستی حاضر است. محور هستی خداست؛ در اینکه "رابطه خدا به عنوان ایجاد کننده و علت با معلول ها چیست" مابین اندیشمندان اسلامی، اختلاف نظر هایی وجود دارد و مباحثی مانند همه خدا پنداری و یا عدم تباین مراتب هستی از لحاظ وجودی و ... در برخی از مکاتب اسلامی مشاهده شده ولیکن اندیشمندان مسلمان با بیان های مختلف، تا این حد تفاهم دارند که جهان پیرامونی وهمی نبوده و واقعیت خارجی دارد و در این جهان واقعی، اصل همه چیز از خداوند است.^۱

به هر صورت، در تفکر فیلسوفان اسلامی محور همه هستی خداست و تمام جهان بر حول هستی خداوند می چرخد. جهان نیز پدیده ای هدفمند خلق شده است و این غایتمندی در همه اجزای آن وجود دارد؛ یعنی هر جزء از اجزای جهان (اگر توان تحلیل و فهم دقیق دینی داشته باشیم)، به نوعی در مسیر کلی خلقت است و در این مسیر کلی، حائز اهمیت است و نقشی را ایفا می کند. بر همین اساس، همه جهان هستی اطراف ما هدفدار بوده و اهداف جزئی

Amin, Hughes & Rizvi, 2025; Culp, 2023; Zarepour, 2022.

^۱ منابع بسیاری به این موضوع پرداخته اند. از جمله، برای مطالعه نک: نبویان، فیاضی، ۱۳۹۴، ص ۷-۲۸؛



بحث فعلی مرتبط می‌نماید، بحث مسئولیت انسان در قبال دیگران است. یک فرد انسانی، در راستای کسب کمال و سعادت، هم در قبال سایر انسان‌ها و هم حتی غیر انسان‌ها وظایفی دارد.

بر اساس همین اسلوب، همانگونه که فرد نسبت به بقیه افراد اجتماع مسئولیت دارد، نسبت به غیر انسان‌ها نیز مسئولیت‌هایی دارد که باید به آنها نیز توجه داشته باشد و نمی‌تواند آن‌ها را رها کند. با الهام از دو تفکیک سعادت فردی و اجتماعی در بحث در هم تنیدگی گریز ناپذیر با «مسئله دیگری»، می‌توان نحوه تعامل فرد با محیط زیست پیرامونی اش را طبق نظر فلاسفه اسلامی بازسازی کرد.

تعامل فرد با طبیعت پیرامونی اش، گاهی اثرات فردی و جزئی در سعادت خود فرد دارد؛ به طوری که بر اساس توصیه‌های دینی، رعایت حقوق حیوانات و حفظ درختان و پوشش‌های جنگلی و مواردی از این قبیل جزو اعمال نیک دینی محسوب می‌شود که ثواب و پاداش الهی را در پی دارد. در این جنبه، حیثیت فردی بیشتر مد نظر فاعل است. این مسئله در احادیث رسیده از معصومین نیز مورد تاکید قرار گرفته است به طوری که پیامبر گرامی اسلام (ص) می‌فرماید: «مسلمانی که درختی بکارد یا زراعتی کسب نماید، اجر و پاداش صدقه در راه خدا را خواهد داشت (نوری طبرسی، ۱۴۰۸: ۲۶/۱۳).

ظهور این نگاه، در آثار فلاسفه معاصر اسلامی بیشتر بوده است. چه اینکه در بحران‌های زیست محیطی دیده می‌شود که مواضعی اتخاذ می‌کنند و توصیه به حفظ محیط زیست دارند. در ادوار پیشین، که مسئله محیط زیست مانند امروز مطرح نبود، باز هم مواردی از توجه دقیق به حیوانات و درختان وجود داشته است. همچنین اصول فلسفی موجود در آثار فلاسفه اسلامی این ظرفیت را ایجاد می‌نماید که با تحلیل مبنای نظری ایشان، مسائل جدید در این حوزه مورد بررسی قرار گیرد.

گرچه ابن‌سینا مبنای هنجاری مستقیم برای رفتار اخلاقی انسان نسبت به حیوانات فراهم نمی‌کند، اما

گیرد. بر همین اساس، در ادامه، رهیافت‌های برآمده از رویکرد فلسفه اسلامی در مسئله تعامل با محیط پیرامونی تحلیل خواهد شد.

۳/۱ تبلور سعادت فردی و اجتماعی در تعامل سازنده با طبیعت پیرامونی

در نگاه فیلسوفان مسلمان، همانگونه که انسان در جهان خلق شده است تا از آن بهره‌برد و به کمال برسد، همچنین مسئولیت‌هایی در قبال سایرین دارد.

این مسئولیت‌ها ناشی از وجود روابطی میان انسان با خداوند، سایر انسان‌ها و سایر موجودات است. همانگونه که یکی از اضلاع، رابطه میان انسان و خدای خود است، در ضلع دیگر انسان با هم‌نوعان خود دارای رابطه دو سویه خواهد بود. در دیگر ضلع نیز، انسان با حیوانات، نباتات و جمادات در رابطه است که سویه فعال آن، خود انسان است.

هریک از این موجودات که انسان با آنها در ارتباط است، به واسطه جایگاه وجودی اش، در سرنوشت انسان اثرگذار است و انسان با فرض آزموده شدن نسبت به آن، در قبال آنها مسئولیت اخلاقی خواهد داشت؛ میزان مسئولیت اخلاقی انسان در قبال دیگران، تابع حقوق اخلاقی ناشی از درجه وجودی آنهاست. لذا خداوند متعال که بیشترین تاثیر را در سرنوشت انسان دارد، بیشترین مسئولیت اخلاقی را برای انسان ایجاد می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۲۴ و ۱۰۲).

فرد مسلمان از نگاه فلاسفه مسلمان و در اندیشه اسلامی، یک جزء مستقل و بدون ارتباط با بقیه نیست. فرد در بستر اجتماع محیطی خود دیده می‌شود. محیط پیرموانی و بستر اجتماعی نیز اعم است از انسان‌ها و سایر موجودات.

انسان در قبال خدا، باید تابع قوانین و دستورات باشد و حدود شرعی را رعایت کند. در قبال خود، بایستی به کمال خود توجه داشته باشد و زندگی اش را به لغو و بیهودگی نگذارد. اما آنچه به موضوع



از سوی دیگر، گاهی فرد در راستای سعادت اجتماع و ضروریات اجتماعی، می بایست برای حفظ محیط زیست اقدام کند.

توجه و حفظ محیط زیست و اثرات اجتماعی آن، در توصیه های پیامبر اسلام مغفول نمانده است (پاینده، ۱۳۸۳: ۵۹۷). کما اینکه در قرآن کریم، به عنوان کتاب آسمانی دین اسلام، توجه به محیط زیست، از باب هم زیستی با دیگری، و حسن تعامل با محیط پیرامونی ای که در آن واقع شده است، مورد توجه بوده است (El Maaroufi, 2022).

در این موارد، فرد از باب اینکه احترام به محیط زیست پیرامونی و اصلاح روندهای اشتباه موجود در اجتماع که می تواند اصل محیط زیست و در نتیجه سعادت اجتماع را به خطر بیندازد، واجد مسئولیت هایی است. در جنبه دوم، حیثیت اجتماعی بیشتر مد نظر فاعل است.

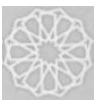
علاوه بر این بحث، ملاحظه دیگری نیز وجود دارد. جهان در فهم فیلسوف مسلمان از جمله ابن سینا و ملاصدرا، مجموعه پیچیده ای از علت ها و معلول هاست (ابن سینا، ۱۳۸۱: ۹۸؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱۲/ ۱۲۶) که براساس آن، انسان تنها بخشی از این روابط را به صورت واقعی، می تواند فهم کند. عدم کشف و فهم روابط علی در جهان، به معنای نبودن آن نیست؛ بلکه روابط پیچیده وجود دارد ولیکن فهم آن مطلق نیست.

این نگاه که جهان پیرامونی را سراسر محفوف در روابط علی ببینید، این نتیجه را در پی دارد که فرد می بایست متوجه نحوه تعاملش با همه چیز باشد، چه بسا اشتباه در نقطه a زمانی یا مکانی، عواقبی را در نقطه b زمانی یا مکانی داشته باشد و فرد را از کمالی از کمالاتش عقب بیندازد. و یا اینکه "کار خوب" در نقطه c زمانی یا مکانی، فوایدی را در نقطه d زمانی یا مکانی داشته باشد. بر همین اساس است که رفتار همراه با حس مسئولیت شدید و احتیاط دینی در بسیاری از فلاسفه وجود داشته است

نظامی منسجم از «خیرات» ارائه می دهد که بر پایه آن می توان مبانی هنجاری رفتار انسانی را استوار ساخت. ابن سینا چه در رساله آغازین خود رساله فی العشق و چه در بخش الهیات از شفا، عنایت الهی را به مثابه علتی می فهمد که سامان خیر را در جهان تضمین می کند. با توجه به نقش «خیر» در ایجاد ذوات، هر ذات، به سبب نقش عنایت الهی در پدید آوردن آن، شبکه ای از خیرات و منافع ویژه خود را دارد (Somma, 2021, p: 28).

در میان اندیشمندان اسلامی معاصر آیت الله جوادی آملی، که مفسر و فیلسوفی در سنت حکمت متعالیه است، بر این مطلب بارها تاکید نموده است. به طوری که غرس درخت، ایجاد فضای سبز و آبیاری درختان را جزء سنت های حسنه دینی برشمرده اند که در سعادت اخروی انسان موثر است (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۱۹۹). در این موارد، معمولا حیثیت فردی سعادت مورد توجه بوده است.

در این زمینه، یکی از نکات قابل توجه، میزان تفاوت دیدگاه ابن سینا درباره «خیر حیوانی» با نمونه های مشهورتر نزدیک به دوران خود اوست. دو اندیشمند که معمولاً در زمینه نوعی اخلاق حیوانی یاد می شوند، ابوبکر رازی و ابن طفیل اند. رازی بر این باور است که انسان ها باید برای کاهش رنج حیوانات بکوشند، زیرا چنین رفتاری تقلیدی از خداست. در مقابل، در حو بن یقظان ابن طفیل، شخصیت اصلی از حیوانات و گیاهان مراقبت می کند تا رفتار خود را با عنایت و تدبیر اجرایی افلاک همانند سازد. ابن طفیل این الگو را از ابن سینا اقتباس می کند، هرچند ابن سینا صریحاً نمی گوید که انسان ها باید چنین رفتار تقلیدی ای انجام دهند. تفاوت اصلی در آن است که ابن سینا تقلید را نقطه آغاز کنش اخلاقی نمی داند، بلکه مبنای آن را در «کمال انسانی» و در «عدالتی» می بیند که به وسیله قوانین شارع، مطابق با نظم کلی خیر، تضمین می شود (Somma, 2021, p: 29).



بالاتری از ادراک و شعور محقق خواهد شد (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۷ / ۱۶۸-۱۴۸؛ ملاصدرا، ۱۳۹۴: ۷؛ ابن سینا، ۱۴۰۰، ص ۱۶۹-۲۱۵).

در واقع، میزان فهم و ادراک در همه اجزای جهان یکسان نیست، انسان با طبیعت و درخت در یک حد از لحاظ وجودی نیستند، در نتیجه سطح ثابتی از شعورمندی و ادراک را ندارند. سطح ادراک در انسان بالاتر است، ولیکن این به معنای «بدون ادراک و شعور بودن طبیعت پیرامونی» نیست. طبیعت نیز چون وجود دارد، دارای ادراک و شعور است، شعوری عمومی که در همه لایه های جهان طبیعت و محیط زیست توسعه یافته است. مبتنی بر همین تبیین نیز، انتظار می رود که نحوه تعامل انسانی که باورمند به این اصول است، با طبیعت پیرامون خود متفاوت باشد.

همانگونه که ما در تعامل با انسان های اطراف خود، قواعد اخلاقی بسیاری را رعایت می کنیم، انتظار می رود با حیوانات، گیاهان و جمادات پیرامون خود نیز رعایت قواعد را در تعاملات فی مابین داشته باشیم. چرا که بر اساس قاعده تساوق وجود و ادراک، تمامی موجودات دارای سطحی از شعور و ادراک اند و این بیانگر درک آنها از نحوه رفتار انسان با آنهاست. یکی از عللی که معمولا سبب می شود که انسان به سایر حیوانات و گیاهان توجه نداشته و یا آسیب بزنند، همین فهم عرفی است که این ها هیچ نحو احساس و یا ادراکی ندارند. توجه به تبیین حاضر و تشریح شعورمندی در سطوح مختلف هستی، سبب می شود که این نگاه عرفی اصلاح شود.

این احترام به حیوانات، نباتات و جمادات و به طور کلی طبیعت، همانگونه که قبل از این نیز اشاراتی داشته ایم، در احادیث و روایات اسلامی نیز به وفور توصیه گردیده است. امام صادق علیه السلام در حدیثی بر اهمیت آبیاری و مراقبت از درختانی که کاشته شده اند تاکید می فرماید (مجلسی، ۱۴۰۳: ۶۸: ۸۲-۸۳) رسول گرامی اسلام نیز قطع درختان، نابودی کشتزارها و باغ ها و سوزاندن

از نکات قابل توجه دیگر در اندیشمندان اسلامی، توجه برخی از فلاسفه به مسئله احتمال رستاخیز، زندگی پس از مرگ و سعادت برای حیوانات است. گرچه مسئله محوری این پژوهش نمی باشد، ولیکن خالی از لطف نیست به اقتضای بحث سعادت و رابطه آن با مسئله طبیعت پیرامونی، این نکته مورد توجه قرار گیرد.

از منظر ملاصدرا و پیروان او، با توجه به وجود قوه خیال در برخی از حیوانات، این حیوانات حشر شخصی جزئی در قیامت خواهند داشت؛ همچنین مسئله دیگر، تبیین هدف از زندگی پس از مرگ حیوانات است (خالقی پور و الله بداشتی، ۱۴۰۱، ص ۱۷). در این زمینه دو هدف قابل ذکر است: نخست آن که جبران رنجها و آسیبهایی که حیوانات متحمل شده‌اند، نیازمند جهانی دیگر است. دوم آن که برخی آیات قرآن و روایات اسلامی نشان می‌دهند که دست‌کم برخی حیوانات از نوعی قوه ادراک و عقل برخوردارند و بنابراین می‌توانند در برابر افعال خود مسئول باشند. گرچه این آیات و روایات صریح نیستند، اما می‌توانند به عنوان شواهدی احتمالی بر زندگی اخروی حیوانات در نظر گرفته شوند (Mousavirad, 2021, p 81).

۳،۲ لزوم تعامل مثبت با طبیعت

پیرامونی بر اساس توسعه مصادیق «دیگری دارای ادراک»

بر اساس تساوق وجود و ادراک و توسعه مصادیق «دیگری دارای ادراک»، پیش از این بیان شد که در نگاه فلسفی، هر یک از اجزای طبیعت دارای سطحی از شعور و ادراک اند؛ مفهوم مستخرج از این تبیین نیز، نتیجه دیگری را در مقابل ما قرار می دهد؛ بدین شرح که، هر جا وجود داشته باشیم، هر چند هم که سطح آن پایین و ضعیف باشد، همین که حدی از وجود داشته باشیم، در نتیجه سطحی از شعور و ادراک خواهیم داشت؛ از دیگر سو، هر چه در مراتب وجود بالاتر برویم و سطح بالاتری از وجود با کمالات وجودی بیشتر داشته باشیم، به تناسب آن، سطح



انسانی ملاک عمل باشد و رنج دیگر اجزای طبیعت (اعم از حیوان، نبات و جمادات)، بی اهمیت باشد.

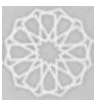
به دیگر سخن، در مقایسه انسان و دیگر اجزای طبیعت (اعم از حیوان، نبات و جمادات)، دو نوع برتری قابل فهم است که باید از یکدیگر تفکیک شود. ۱- برتری ادراکی و علمی ۲- برتری اخلاقی. این دو گرچه شباهت هایی با یکدیگرند ولی هر نوع برتری ادراکی، برتری اخلاقی را در پی ندارد. برتری ادراکی انسان، دارای نسبت منطقی برای برتری اخلاقی نیست و برای انسانی حقی در این زمینه ایجاد نمی کند. اگر انسان نسبت به موجودی برتری ادراکی داشته باشد، این برتری ادراکی، سبب برتری اخلاقی انسان نمی شود؛ به گونه ای که بگوییم حال که انسان برتری ادراکی دارد، پس از لحاظ اخلاقی نیز، لذت و رنج انسان در اولویت و برتری است و لذت و رنج سایر موجودات، در درجات بعدی اخلاقی قرار دارد.

اگر قرار باشد «برتری ادراکی»، ملاک «برتری اخلاقی» شود، در جامعه انسانی نیز دچار مشکلات عدیده می شویم. در جامعه انسانی، که انسان ها در سطوح مختلف از علم و ادراک هستند، با فرض قبول این فرض یعنی «برتری ادراکی، برتری اخلاقی را در پی دارد»، توابعی عجیب در پی خواهد داشت. یکی از مشکلات این نگاه، چنین خواهد بود که در جامعه انسانی نیز، افراد دارای سطح بالاتر ادراک، محق خواهند بود که لذت و رنج انسان هایی با سطوح ادراکی پایین تر را بی اهمیت بدانند؛ به عبارت دیگر، رنج های سایرین، با سطوح ادراکی پایین تر، دیگر برای افراد در سطوح ادراکی بالاتر، اهمیت اخلاقی نخواهد داشت. قبول این رویکرد، به نظر مشکلات بسیاری را در پی خواهد داشت.

آنها را حتی در جنگ نهی می نمود و این عمل را در ردیف کشتن کودکان بی گناه بر می شمرد (کافی، ۱۴۰۵، ۴/ ۲۵۷). نکته جالب توجه در روایت پیامبر گرامی اسلام، تشبیه «آسیب به محیط زیست پیرامونی» به «آسیب به موجود زنده دارای شعور و آگاهی (کشتن کودکان)» است.

نکته قابل توجه دیگر در این موضوع، مسئله برتری انسان بر سایر طبیعت و توابع اخلاقی احتمالی آن است. ممکن است انتظار رود کسانی که نظریاتی درباره «برتری انسان» دارند، حیوانات را از شأن اخلاقی محروم بدانند. در واقع، گذار از ادعای برتری انسان به نفی اهمیت اخلاقی حیوانات آسان است، زیرا استثناگرایی انسانی معمولاً با بی تفاوتی نسبت به رنج حیوانی همراه دانسته می شود. اما میان برتری انسان و «برتری اخلاقی» پیوند منطقی وجود ندارد؛ برتری انسان لزوماً به معنای برتری اخلاقی نیست. حتی در سده ششم هجری/دوازدهم میلادی، نویسندگانی چون محیی الدین ابن عربی با این فرض مخالفت کردند که استثناگرایی انسانی، یعنی برتری در عقل، لزوماً برتری اخلاقی نیز به همراه دارد. او یادآور می شود که همین قوه عقل، اگر بی مهار باشد، می تواند مایه سقوط اخلاقی شود؛ در حالی که حیوانات آگاهی بی واسطه ای از «حقیقت» دارند که از دست بسیاری از انسان های به ظاهر برتر خارج است. توجه ابن سینا به حیوانات و نسبتشان با «خیر» نشان می دهد که حتی در چارچوب فلسفه مشایی، باور به برتری انسان به معنای بی تفاوتی نسبت به خیر و رفاه حیوانات نیست (Somma, 2021, p: 30).

به دیگر سخن؛ طبق ادبیات بحث فعلی، گرچه که ابن سینا و ملاصدرا، از لحاظ ادراکی انسان را نسبت به سایر موجودات برتر می دانند (ابن سینا، ۱۳۷۹، صص ۳۱۸-۳۳۷؛ ابن سینا، ۱۴۰۰، صص ۱۷۴-۲۱۵؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، صص ۲۸-۳۲۵)؛ ولیکن این برتری ادراکی، الزاماً برتری اخلاقی را در پی ندارد. برتری اخلاقی ای که در نتیجه آن، صرفاً لذت و رنج



۳،۳ قبح بهره کشی نامحدود و لزوم رعایت عدالت توزیعی در تقسیم منافع و منابع طبیعی مابین انسان ها و سایر موجودات

بر اساس منظومه فکری مبتنی بر جهان هدفمندِ خدامحور (و نه خودمحور)، در نگاه فلاسفه، انسان از جهان پیرامونی بهره می گیرد و باید هم بهره مند شود ولیکن نه تمتع بی حد و مرز؛ بلکه اگر تمتع او از جهان پیرامونی، ناقض قوانین و حدود شرعی باشد و یا اینکه بر خلاف هدف نهایی خلقت باشد، این کار او مجاز نخواهد بود. به عبارت دیگر بهره‌مندی انسان اسلامی از طبیعت و بقیه جهان، بهره‌گیری ای در چارچوب رعایت قوانین دینی و هدف خلقت است از همین رو، به قبح بهره کشی نامحدود از طبیعت پیرامونی می‌رسیم.

منابع و منافع باید مابین انسان و سایر موجودات تقسیم گردد؛ بدین بیان که انسان دارای حقوقی است و متقابلاً تکالیفی را نیز نسبت به غیر خود دارد. این تکالیف در اضلاع رابطه سه گانه اش با غیر، اعم از خداوند، سایر انسان‌ها و همچنین طبیعت مشتمل بر حیوانات، نباتات و گیاهان تعریف می‌گردد. از همین روست که استفاده انسان از طبیعت و حیوانات می‌بایست با آینده‌نگری باشد. در هر صورت، استفاده غیرعقلانی و نامحدود انسان از طبیعت، این اقدام او بر زندگی خود و غیر او از جمله حیوانات اثرگذار خواهد بود؛ چرا که نوع رفتار انسان با حیوانات از جمله حقوق آنها محسوب می‌گردد. انسان اسلامی در جهان بینی خدامحور، ملزم است که حقوق همه را رعایت کند و همه چیز را صرفاً برای خود نخواهد.

در همین راستا، و مبتنی بر مولفه هستی‌شناختی سوم، یعنی «مسئله دیگری در منظومه فکری مبتنی بر جهان هدفمندِ خدامحور (و نه خودمحور)»، باید دقت شود که مسئله خلیفگی انسان منشا سوء تفاهم نشود. اشاره ابن سینا و ملاصدرا به خلیفگی انسان برای خداوند (ابن سینا،

۱۴۰۴: ۴۵۵؛ ملاصدرا، ۱۳۰۲: ۳۳۱)، به معنای بهره‌گیری بی ضابطه نمی‌باشد.

در واقع، رابطه انسان با طبیعت رابطه تسخیری است؛ نه رابطه «قهر و قسر». قسر و قهر، فشار و شتاب تحمیلی از بیرون است و «فاعل بالقسر»، آن است که فعل از او به فشار و تحمیل مبدأ خارجی صادر می‌شود. تسخیر در جایی است که فعل، ملایم با طبع فاعل است و فاعل مفروض برای انجام آن کار خلق شده است و عامل بیرون، آنچه را که مقتضای طبیعت اوست، خردمندانه از او طلب می‌کند. ذات اقدس خدا رابطه انسان را با جهان آفرینش، رابطه تسخیری می‌داند و می‌گوید که هر یک از موجودات، خاصیت و اثر ویژه خود را دارند؛ اگر انسان، آن خاصیت را شناخت و آن را درست تنظیم و رهبری کرد، در حقیقت، آن موجود را تسخیر کرده است؛ البته تسخیر کننده بالذات و اصیل، خداست (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۶۹-۷۰)

امروزه در مسئله حقوق حیوانات، یکی از رویکردهای مطرح، رویکرد حق محور است. قائلان به این رویکرد بر این باورند که حیوانات دارای درک و شعورند، از همین رو دارای ارزش ذاتی بوده و لذا دارای حقوقی همچون حق زندگی، آزادی و عدم استفاده ابزاری از آنها هستند (Regan, 1983: 50). در دستگاه فکری ابن‌سینا، هرگونه «مراقبت از حیوانات» در چارچوب شبکه عام عنایت قرار می‌گیرد؛ شیوه‌ای که ابن‌سینا در آن حیوانات را برخوردار از خیرات خاص خود می‌داند، در واقع زمینه‌ساز مفهوم «ارزش ذاتی» آنهاست. با آن‌که ابن‌سینا به سلسله‌مراتب عقلانی هستی و برتری یگانه قوه ناطقه باور دارد، نظریه او درباره خیرات ذاتی و عنایت الهی برای حیوانات نیز نوعی ارزش درونی قائل می‌شود. موضع ابن‌سینا به‌آسانی می‌تواند ما را به این نتیجه برساند که «کمال نوعی موجودات» خود دارای ارزش ذاتی است (Somma, 2021, p: 29). موارد بسیاری از توصیه های دینی در اسلام نیز در خصوص این حقوق حیوانات وجود دارد که از سوی معصومین علیهم السلام به ما رسیده



بنابراین گاهی اقتضای هدفی بزرگتر، آن است که اهداف کوچکتر لحاظ نشوند. در اسلام این به معنای نسبی گرایی مطلق نیست بلکه اصول اساسی ای وجود دارد که نباید نقض شوند، ولیکن قوانین سیالی نیز وجود دارد که به اقتضای شرایط قابل تطبیق با شرایط و تغییر هستند.

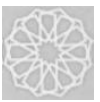
۴ مدل نهایی عملی فلاسفه مسلمان در تعامل با جهان پیرامونی

مدل نهایی و عملی فلاسفه مسلمان در تعامل با جهان پیرامونی اعم از انسان ها، حیوانات، نباتات و جمادات مبتنی بر مسئله دیگری ترسیم می گردد. همانگونه که اشاره شد، این مدل برآمده از مبانی فلسفی است که عبارت بودند از تساوق وجود و ادراک، تشکیک وجود، دیگری دارای ادراک، درهم تنیدگی سعادت فردی و اجتماعی با مسئله دیگری و جهان هدفمند خدامحور. این مبانی فلسفی، نهایتاً منجر به لزوم توجه و احترام و مراقبت از محیط زیست پیرامونی می شود.

است. حضرت علی علیه السلام در نهج البلاغه آداب ورود به میان حیوانات، استفاد از آنها به عنوان مَرکب، تغذیه و سیراب کردن آنها و حتی جدا نکردن میان حیوانات و نوزادانشان را به پیروان خود آموخته است (شهیدی، ۱۳۷۸: ۲۶۷)

ضروری است همواره این نکته مورد توجه باشد که رعایت قوانین، تابع مقتضیات زمان نیز هست و از نظر اندیشمندان اسلامی، تغییرات جبری، لازم و ضروری به وجود آمده در جهان، ما را ایجاب می کند تا علیرغم اینکه مانند برخی حیوانات دارای زندگی اجتماعی باشیم، اما این زندگی اجتماعی وضعیت ثابتی نداشته باشد و دچار تجدد و تغییر گردد چرا که انسان ها واجد قدرت انتخاب و اختیارند. لذا می توانند شکل زندگی خود را تغییر داده، در روابط اجتماعی خود و در طرز تربیت و اخلاق خود تجدید نظر نمایند، محیط و شرایط و اوضاع اجتماع را به نفع خود متحول سازند. لذا مقتضیات زمان برای انسان، برخلاف حیوانات، وضع متغیری دارد (مطهری، ۱۳۸۱: ۱/ ۲۵). همچنان که حامیان رویکرد حق محور نیز، پذیرش حقوق برای حیوانات و طبیعت را به معنای تساوی حقوق آنها با انسان نمی دانند و برخی حقوق را مختص انسان معرفی کرده اند (Walsh, 1994: 49-50).





۴،۱ نکته تحلیلی: ذومراتب بودن نگاه توحیدی و در نتیجه ذومراتب بودن تعهد به اصول اخلاق تعامل با طبیعت پیرامونی

در نظام فلسفی اندیشمندان اسلامی، توحید امری صفر و یکی نبوده و مراتب مختلف دارد. توحید ذاتی (یگانگی ذات خداوند)، صفاتی (یکی بودن صفات و یگانگی ذات با صفات)، و توحید افعالی (یگانگی بودن خداوند در افعال و اینکه فاعل مستقلى غير از خداوند در عالم وجود ندارد) ذیل توحید نظری مطرح می گردند. توحید عملی یا توحید در عبادت (انسان باید فقط از خداوند اطاعت کند فقط بایستی او را عبادت نماید) نیز مرتبه دیگری از توحید است که از نوع بودن و شدن است، همچنان که مراتب توحید نظری از نوع شناختن برای انسان اند (نک: مطهری، ۱۳۸۷).

اعتقاد به هر کدام از مراتب توحید، توابع مختلفی دارد. هر فردی ممکن است در مرتبه ای از توحید، موحد بوده و به لحاظ مرتبه ای دیگر مشرک. بر همین اسلوب، ایمان نیز ذومراتب است. شدت های مختلفی از ایمان، در هر مرتبه ای از مراتب توحید برای یک فرد و یا افراد مختلف ممکن است. چه بسا ممکن است، فرد در زمان واحد در مراتب مختلف، سطوح مختلفی از ایمان را داشته باشد. مثلا در مرتبه توحید ذاتی، بسیار مومن بوده ولیکن در توحید در عبادت، متوسط باشد. همچنین ممکن است، فرد در زمان های مختلف، سطوح مختلفی از ایمان را برای یک مرتبه از توحید داشته باشد. به عنوان مثال، محتمل است فرد در سن بیست سالگی، در توحید عملی بسیار قوی باشد ولیکن در سن سی سالگی متوسط باشد.

هرچه فرد از سطح بالاتری از ایمان در درجات مختلف برخوردار باشد، نگاه توحیدی او پر رنگ تر خواهد بود و توحید را در گستره بیشتری از زندگی خود احساس و اعمال می کند. بر همین اساس، هر چه فرد مومن تر باشد، انتظار می رود که نگاهی

توحیدی تر داشته و در زندگی خود، ظهور بیشتری به آن بدهد و به توابع آن ملتزم تر باشد.

از جمله لوازم نگاه توحیدی، در حوزه عمل، التزام به هنجارهای دینی است. بر همین اسلوب، هر چه فرد سطح بالاتری از ایمان توحیدی را تجربه کند، هنجارهای اخلاقی در باب تعامل با طبیعت پیرامونی را بیشتر لحاظ نموده و از جنبه عملی، رفتارهای متناسب تری خواهد داشت. نتیجتاً، تعهد به «اصول اخلاق تعامل با محیط زیست پیرامونی»، تابعی ذومراتب است از «ذومراتب بودن نگاه توحیدی».

۵ نتیجه گیری

۱- این پژوهش در پی بررسی مسئله دیگری از منظر فیلسوفان اسلامی و تبیین مولفه های اساسی آن بوده است. تمرکز پژوهش بر آثار ابن سینا و ملاصدرا می باشد. در ادامه، در پی آن بوده که بر اساس مولفه های اساسی مستخرج از نظام فکری این فیلسوفان، رهیافت های اخلاق تعامل با طبیعت پیرامونی (دیگری غیر انسان) تحلیل گردد.

۲- بر اساس یافته های پژوهش، در سه محور مولفه های اساسی «مسئله دیگری» از منظر فیلسوفان برجسته اسلامی، قابل استخراج است:

الف- در هم تنیدگی گریز ناپذیر سعادت وجود فردی و اجتماعی با «مسئله دیگری»؛ در نظام اندیشه ای اسلام، سعادت امری صرفاً فردی نیست و چنین نیست که فرد در گوشه ای نشسته و صرفاً با درون نگر و زهد، به نهایت سعادت نائل آید. در الگوی جامع سعادت از منظر فیلسوفان اسلامی، مسئله "دیگری" بسیار حائز اهمیت است. سعادت منوط به توجه به دیگران و اصلاح جامعه است. الگویی که خود فلاسفه در زندگی واقعی خود نیز عامل به آن بوده و برای اصلاحات اجتماعی تلاش های زیادی داشته اند.

ب- تساوق وجود و ادراک و توسعه مصادیق «دیگری دارای ادراک»؛ هر مرتبه ای از وجود (متناسب با سطح و قوت و شدتش)، دارای سطحی



اجتماع مسئولیت دارد، نسبت به غیر انسان ها نیز مسئولیت هایی دارد که باید به آنها نیز توجه داشته باشد. تعامل فرد با طبیعت پیرامونی اش، گاهی اثرات فردی در سعادت خود شخص دارد. گاهی نیز فرد در راستای سعادت اجتماع و ضروریات اجتماعی، می بایست برای حفظ محیط زیست اقدام کند. تخریب طبیعت اثرات اجتماعی نامطلوبی خواهد داشت.

ب- لزوم تعامل مثبت با طبیعت پیرامونی بر اساس توسعه مصادیق «دیگری دارای ادراک»؛ یکی از عللی که معمولا سبب می شود که انسان به سایر حیوانات و گیاهان توجه نداشته و یا آسیب بزنند، فهم عرفی است که این ها هیچ نحو احساس و یا ادراکی ندارند. توجه به تبیین توسعه مصادیق «دیگری دارای ادراک» و تشریح شعورمندی در سطوح مختلف هستی، سبب می شود که این نگاه عرفی اصلاح شود. همانگونه که ما در تعامل با انسان های اطراف خود، قواعد اخلاقی بسیاری را رعایت می کنیم، انتظار می رود با دیگری دارای ادراک پیرامونی خود (حیوانات، گیاهان و جمادات) نیز رعایت قواعد را در تعاملات فی مابین داشته باشیم. در مقایسه انسان و دیگر اجزای طبیعت (اعم از حیوان، نبات و جمادات)، دو نوع برتری قابل فهم است که باید از یکدیگر تفکیک شود: ۱- برتری ادراکی ۲- برتری اخلاقی. برتری ادراکی انسان، الزاما برتری اخلاقی را در پی ندارد. انسان بر اساس برتری ادراکی نمی تواند قائل به برتری اخلاقی ای باشد آن گونه که صرفا لذت و رنج انسانی ملاک عمل باشد و رنج دیگر اجزای طبیعت (اعم از حیوان، نبات و جمادات)، بی اهمیت باشد.

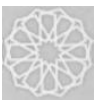
ج- قبح بهره کشی نامحدود و لزوم رعایت عدالت توزیعی در تقسیم منافع و منابع طبیعی مابین انسان ها و سایر موجودات؛ بر اساس منظومه فکری مبتنی بر جهان هدفمندِ خدامحور (و نه خودمحور)، در نگاه فلاسفه، انسان از جهان پیرامونی بهره می گیرد ولیکن نه تمتع بی حد و مرز؛ بلکه اگر تمتع او از جهان پیرامونی، ناقض قوانین و حدود شرعی باشد

از ادراک است. هر چه مرتبه و شدت یک وجود بالاتر باشد، سطح شعورمندی و ادراکش بیشتر خواهد بود. با توسعه همین نگاه، به تساوق وجود و ادراک و توسعه مصادیق «دیگری دارای ادراک» آن نائل می شویم؛ به دیگر سخن، ادراک منحصر در انسان نیست، بلکه سایر موجودات نیز بهره مند از ادراک می باشند. همه اجزای طبیعت، دارای سطحی از شعور هستند؛ بر همین اساس، انسان باید با طبیعت پیرامونی خود، همچون «دیگری دارای ادراک» رفتار اخلاقی داشته باشد.

ج- «مسئله دیگری» در منظومه فکری مبتنی بر جهان هدفمندِ خدامحور (و نه خودمحور)؛ در تفکر فیلسوفان اسلامی محور همه هستی خداست و تمام جهان بر حول هستی خداوند می چرخد. جهان نیز پدیده ای هدفمند خلق شده است و این غایتمندی در همه اجزای آن وجود دارد؛ جایگاه اساسی فیلسوفان اسلامی برای انسان در جهان خلقت، به معنای نگاه اومانیستی و تفسیر انسان محور از جهان نیست؛ بلکه هم محور اساسی خداست و اگر صحبت از خلیفگی انسان می شود، مراد انسانی است که در مسیر دینی و الهی باشد. سخن در تعالی و تکامل کل اجتماع می باشد. در این مدل، مسئله دیگری جایگاه اساسی دارد و ضروری است که هر فرد، دیگران را نیز حتما مدنظر داشته باشد.

۳- مبتنی بر تحلیل های موجود، در باب اخلاق تعامل با محیط پیرامونی با رویکرد فلسفی به «مسئله دیگری»، این رهیافت ها قابل استخراج هستند:

الف- تبلور سعادت فردی و اجتماعی در تعامل سازنده با طبیعت پیرامونی؛ در نگاه فیلسوفان مسلمان، همانگونه که انسان در جهان خلق شده است تا از آن بهره ببرد و به کمال برسد، همچنین مسئولیت هایی در قبال سایرین دارد. یک فرد انسانی، در راستای کسب کمال و سعادت، هم در قبال سایر انسان ها و هم حتی غیر انسان ها وظایفی دارد. همانگونه که فرد نسبت به بقیه افراد



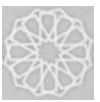
معنای مساوات بین انسان و حیوان در بهره گیری از طبیعت پیرامونی نیست؛ بلکه برخی برتری ها برای انسان وجود دارد.

و یا اینکه بر خلاف هدف نهایی خلقت باشد، این کار او مجاز نخواهد بود. حقوق اجزای مختلف طبیعت پیرامونی باید رعایت شود. البته این به



منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۶۳)، المبدأ والمعاد، به اهتمام عبدالله نوری، تهران: موسسه مطالعات اسلامی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۷۹)، النجاه من الغرق فی بحر الضلالت، مقدمه و تصحیح از محمد تقی دانش پژوه، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۸۱)، الاشارات و التنبیها، قم: بوستان کتاب.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۸۳)، دانشنامه علائی، مقدمه و حواشی و تصحیح سید محمد مشکوة، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، چ ۲.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۴۰۰)، رسائل ابن سینا، قم: انتشارات بیدار
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۴۰۴) الهیات شفاء، قم: مرعشی نجفی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۲۰۰۷ م)، رساله فی النفس و بقائها و معادها، پاریس: دار بیبلیون
- پاینده، ابوالقاسم (۱۳۸۳)، نهج الفصاحة، تصحیح و تنظیم عبدالرسول پیمانی و محمدامین شریعتی، اصفهان: خاتم الانبیاء.
- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۹۰)، اسلام و محیط زیست، قم: مرکز نشر اسراء، چ ۶.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹)، انتظار بشر از دین، قم: مرکز نشر اسراء، چ ۶.
- حر عاملی، شیخ محمد (۱۴۱۴ق)، وسائل الشیعة، قم: چاپ مهر، موسسه آل البيت، چ ۲.
- خالقی پور، حسین و الله بداشتی، علی (۱۴۰۱)، بررسی حیات برزخی و اخروی حیوانات از دیدگاه ملاصدرا و امام خمینی(ره).
- دوفصلنامه علمی حکمت صدرایی، ۱۱ (۱)، ص ۱۷-۳۲
- شهیدی، جعفر، شریف الرضی، محمد بن حسین، و علی بن ابی طالب (ع)، (۱۳۷۸)، نهج البلاغة (ترجمه شهیدی)، ج ۱، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۰)، درآمدی بر نظام حکمت صدرایی، تهران: سمت، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، چ چهارم، ج اول.
- فاطمی، سید مرتضی (۱۳۸۸)، هفته نامه پنجره، تهران، شماره ۲۳، سال ۱۳۸۸، ص ۶۴.
- فنائی اشکوری، محمد و دیگران (۱۳۹۰)، درآمدی بر تاریخ فلسفه اسلامی، قم: انتشارات سمت و موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، چ اول.
- کافی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۵ق)، فروع کافی، ج ۴، تصحیح علی اکبر غفاری، بیروت: دار الأضواء.
- کریمیان صیقلانی، علی (۱۳۹۵)، اخلاق زیست محیطی در حکمت اسلامی، تهران: امیرکبیر، چ ۲.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، بحارالانوار، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چ دوم، ج ۶۸.
- محقق داماد، سیدمصطفی (۱۳۸۳)، محیط زیست طبیعی از دیدگاه حکمت متعالیه، کنگره جهانی حکمت متعالیه.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۱)، اسلام و نیازهای زمان، جلد ۱، تهران: موسسه انتشارات صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۷)، توحید، تهران: موسسه انتشارات صدرا.



مومنی، ناصر، موحدی، محمدجواد (۱۴۰۱)، مبانی جهان شناختی اخلاق زیست محیطی در اندیشه صدرالمتألهین، مجله اخلاق، سال دوازدهم، شماره ۴۶، صص ۱۲۰-۱۴۵

نبویان، سیدمحمد مهدی، فیاضی، غلامرضا. (۱۳۹۴) «تداخل وجودی» خداوند و مخلوقات. فصلنامه معرفت فلسفی، شماره ۴۹، صص ۷-۲۸

نوری طبرسی، میرزا حسین (۱۴۰۸ق)، مستدرک الوسائل، ج ۱۳، قم: موسسه آل البيت لإحياء التراث.

Amin, W. M., Hughes, A. W., & Rizvi, S. H. (Eds.). (2025). Islamic perspectives on God and (other) monotheism(s). AMI Press.

Charmé, S. Z. (1991). Sartre's Images of the Other and the Search for Authenticity. *Human Studies*, 251-264.

Culp, John, (2023) "Panentheism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2023 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2023/entries/panentheism/>.

De Beauvoir, S. (2023). *The second sex*. In *Social theory re-wired* (pp. 346-354). Routledge.

Dolezal, L. (2012). *Reconsidering the look in Sartre's: being and nothingness*.

ملاصدرا، صدرالدین محمد (۱۳۰۲ق) مجموعه رسائل التسعة، قم: مكتبة المصطفوی.

ملاصدرا، صدرالدین محمد (۱۹۸۱)، الحكمة المتعالية فی الاسفار العقلية الاربعة، بيروت: داراحياء التراث العربي، ط ۴.

ملاصدرا، صدرالدین محمد، (۱۳۵۴) المبدأ و المعاد، تصحيح سيد جلال الدين آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.

ملاصدرا، صدرالدین محمد، (۱۳۸۱) کسرالاصنام الجاهلیه، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، چ اول.

ملاصدرا، صدرالدین محمد، (۱۳۹۴)، الشواهد الربوبية فی المناهج السلوكية، قم: بوستان کتاب، چ ۹.

Sartre Studies International, 18(1), 9-28.

El Maaroufi, A. (2022). Towards an Ethic of Being-With. An Islamic-Phenomenological Perspective on Human-Animal Encounters. *Journal of Islamic Ethics*, 6(1), 81-93. DOI: [10.1163/24685542-12340078](https://doi.org/10.1163/24685542-12340078).

Frosh, S. (2002). The other. *American Imago*, 59(4), 389-407.

Kapuscinski, R. (2018). *The other*. Verso Books.

Levinas, E. (1998). *Otherwise than being, or beyond essence* (A. Lingis, Trans.). Duquesne University Press.

Levinas, E. (1979). *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*. Netherlands: Nijhoff.



- Mok, N., & Raynaud, C. (Eds.). (2019). *The Self as Other in Minority American Life Writing*. Cambridge Scholars Publishing.
- Mousavirad, S. J. (2021). Animal Afterlife from the Viewpoint of the Quran, Islamic Narrations and Mulla Sadra. *Theosophia Islamica*, 1(1), 81-96. doi: [10.22081/jti.2021.60401.1012](https://doi.org/10.22081/jti.2021.60401.1012).
- Nasr, S. H. (2007). *Man and nature: The spiritual crisis of modern man*. Kazi Publications.
- Petersoo, P. (2007). Reconsidering otherness: constructing Estonian identity. *Nations and nationalism*, 13(1), 117-133.
- Regan, Tom. (1983), "The Case for Animal Rights", University of California Press.
- Ricoeur, P. (1992). *Oneself as another*. University of Chicago press.
- Somma, B. (2021). Avicenna on Animal Goods. *Journal of Islamic Ethics*, 6(1), 19-52. DOI: [10.1163/24685542-12340068](https://doi.org/10.1163/24685542-12340068)
- Triandafyllidou, A. (1998). National identity and the "other." *Ethnic and Racial Studies*, 21(4), 593-612. <https://doi.org/10.1080/014198798329784>.
- Venema, H. (2002). ONESELF AS ANOTHER OR ANOTHER AS ONE-SELF? *Literature and Theology*, 16(4), 410-426. <http://www.jstor.org/stable/23926827>.
- Walsh, Michael, (1994), *The Ethics of Acute Toxicity Testing*, in *Specific and Ethical Aspects of Ecology Testing on Living Organisms*, UTS/EPA Center for Ecotoxicology, 47-55.
- Zarepour, M. S. (2022). *Necessary Existence and Monotheism: An Avicennian Account of the Islamic Conception of Divine Unity*. Cambridge University Press.