

**تحلیل مبانی هستی‌شناختی بحران زیست محیطی معاصر و
شروط امکان غلبه بر آن براساس تفکر مارتین هیدگر**

خاطره سبحانیان*

محمدجواد صافیان**

(نویسنده مسئول)

چکیده

زندگی انسان به گونه‌ای اجتناب‌ناپذیر با محیط زیست و طبیعت پیوند خورده است؛ انسان بر زمین اقامت دارد و بنابراین وابستگی و تعلق او به زمین و موجودات دیگر پیش فرض همه نسبت‌های دیگر او محسوب می‌شود. اما عمده‌تاً این نسبت به تدریج به صورت نادیده گرفتن یک طرف؛ یعنی محیط زیست و بهره‌وری از آن در جهت خواست طرف دیگر، انسان، درآمده است. این نسبت، نسبتی مبتنی بر تفکر سوژه-ابژه و دیگر‌بودگی محیط زیست است. ادامه این وضعیت به حیات زمین و همه موجودات آن آسیب جدی خواهد رساند. هیدگر که تاریخ تمدن غرب را تاریخ غفلت از وجود می‌داند، ریشه‌های عمیق نسبت کنونی بشر با طبیعت و در نتیجه بحران زیست‌محیطی را در تلقی خاصی از موجودات می‌داند که براساس آن موجودات به متعلقات صرف شناسایی بشری، جهت تسلط بر آنها تنزل یافته‌اند. هیدگر چنین نسبتی با موجودات و کل طبیعت را نسبتی سوژکتیو دانسته و می‌کوشد با طرح مسأله وجود و در-جهان-بودن و هم‌جواری آدمی با موجودات و سکنی گزیدن او در زمین براساس دوستی و نفی دوگانه‌انگاری، تقابل انسان با طبیعت را منتفی سازد.

واژگان کلیدی: محیط زیست، سکنی گزیدن، سوژکتیویسم، اومانیزم، حقوق حیوانات.

* دانشجوی دکتری فلسفه، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران.

** دانشیار فلسفه، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران.

مقدمه

روند افزایشی دمای هوا، آب شدن یخ‌های قطبی، آلودگی روزافزون هوا و خاک، این حقیقت که منابع تمام ناشدنی نیستند و در آینده‌ای نزدیک به پایان می‌رسند و واقعیت‌هایی از این دست، همه اخطارهایی جدی برای بشر هستند که به ویژه در قرن حاضر اهمیت و ضرورت رسیدگی به آنها مورد توجه قرار گرفته است. آسیب‌های واردشده به زمین و طبیعت، که با توجه به رویکرد فعلی انسان به محیط زیست و سایر موجودات روند افزایشی دارد، نه تنها نگرانی برای زیست‌نسل‌های آینده بر زمین را به دنبال داشته، بلکه در زمان حاضر نیز زنگ خطر را برای انسان به صدا درآورده و زندگی بر زمین را با چالش‌هایی جدی مواجه ساخته است.

تعامل انسان با طبیعت و پیرامونش همواره وجود داشته است اما شاید در هیچ زمانی به اندازه امروز، آسیب‌رسان و نگران‌کننده نبوده است. با انقلاب صنعتی و پیشرفت‌های علمی، در سبک زندگی، نیازها، اندیشه و رفتار انسان تغییراتی اساسی پدید آمد. علوم و فلسفه جدید با افزایش توانایی انسان مدرن موجب تغییر اندیشه و رویکرد او نسبت به خود، سایر موجودات و جایگاهش در کل هستی شدند و در او این گمان را به وجود آوردند که "مرکز" عالم است و هر چیز دیگر حول او و خواست و اندیشه‌اش قرار دارد. قدرت برخاسته از دانش و صنعت نوین با افزایش امکان بهره‌برداری و تصرف در طبیعت روند صدمه زدن به محیط زیست و زمین و تخریب آن را تسریع نموده و بسط داده است. اما از آنجا که انسان و طبیعت به یکدیگر وابسته‌اند؛ متقابلاً زندگی خود انسان با تهدید جدی روبرو شده است. به همین دلیل امروزه بررسی بحران‌های زیست‌محیطی و علل ایجاد آنها و نیز راه‌های ممانعت از پیشروی آن و یا کاستن از سرعت آسیب‌ها، یکی از مباحث مهم در سطح بین‌المللی محسوب می‌شود و توجه متفکران و صاحب‌نظران عرصه‌ها و علوم مختلف را به خود معطوف کرده است. در حوزه فلسفه نیز به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم برخی فیلسوفان معاصر به موضوع محیط زیست و طبیعت پرداخته‌اند و به شیوه‌های مختلف درباره مسائل مربوط به آن اندیشیده و تلاش کرده‌اند مبانی عقلانی و مستدلی برای مباحث زیست‌محیطی ارائه دهند. به نظر می‌رسد تعامل

میان ایشان و متفکران حوزه‌های دیگر که بیشتر بر حوزه عمل انسان تاکید می‌کنند، می‌تواند بهترین رویکرد در مقابله با بحران باشد.

در میان عوامل مختلف زمینه‌ساز رویکرد فعلی به طبیعت، آنچه بیش از هر چیز دیگر مورد توجه فیلسوفان در حوزه محیط زیست قرار گرفته و به‌عنوان عامل اصلی به آن تکیه می‌کنند، غفلت از ارزش فی‌نفسه و ذاتی طبیعت و سایر موجودات است. آدمی امروزه برای طبیعت ارزشی فرعی قائل است و کل طبیعت را صرفاً تامین‌کننده نیازهای بی‌حد و حصر خویش می‌بیند. این امر خود مبتنی بر بینشی مبنایی‌تر در خصوص انسان، طبیعت و نسبت میان این دو است. انسان با توانایی به‌دست آمده در دوران جدید و قائل شدن به جایگاهی محوری برای خود و اندیشه‌اش، دچار دوگانگی من-غیرمن و یا سوژه-ابژه شده است. انسان که تا پیش از این خود را از طبیعت جدا نمی‌دانست، با جدا کردن خود از طبیعت و سایر موجودات، آنها را صرفاً وسایلی برای رسیدن به مطامع خود محسوب می‌کند. در فلسفه جدید با بیکن، دکارت و کانت این صورت‌بندی، البته به شیوه‌های مختلف، حفظ و تحکیم شده و بسط یافته است. حتی شایع‌ترین نظام‌های اخلاقی امروزی مانند سودگرایی دست‌کم به تلویح، از چنین دیدگاهی حمایت می‌کنند. چنین تفکری مبنای فجایع زیست‌محیطی معاصر است. مسأله اساسی، تغییر این تفکر و از بین بردن نظری دوگانگی سوژه و ابژه و متعاقب آن نحوه تعامل کنونی با محیط زیست است زیرا در نسبت کنونی انسان با طبیعت و نحوه سکنی‌گزیدن انسان مدرن بر زمین به وضوح بهره‌وری غالب است. حال پرسش این است که چگونه می‌توان طرحی نو در انداخت، درکی متفاوت از نسبت انسان با موجودات و حتی دیدگاهی اخلاقی عرضه کرد که براساس آن طبیعت بار دیگر مادر و مأمون و مسکن آدمیان گردد. ویرانی و تخریب جای خود را به محافظت از آن دهد و رابطه سلطه و غلبه بر موجودات به رابطه مهر و دوستی با آنها تغییر یابد. ادعای این جستار این است که در تفکر هیدر عناصر مهمی در جهت بازگشت انسان به نسبت اصیل با موجودات و طبیعت وجود دارد که براساس آن نگاه به طبیعت به‌عنوان "غیر"ی که باید بر آن غلبه کرد و آن را مقهور خود ساخت، به خانه امن آدمی تغییر می‌کند. افزون‌بر این مدعی هستیم که تفکر هیدرگر می‌تواند به نحو انضمامی و در موارد مختلف مسائل مربوط به محیط زیست مسیری

متفاوت پیش روی انسان مدرن قرار دهد. برای تحلیل و توضیح و اثبات این ادعا ابتدا به طرح ارتباط اخلاق متعارف و محیط زیست می‌پردازیم و سپس مسأله اصالت بشر و سوژکتیویسم را به‌عنوان اساس تلقی مدرن از طبیعت به‌مثابه "دیگری" که باید بر آن غلبه کرد و آن را در اختیار گرفت، بررسی می‌کنیم و از دیدگاه هیدگر مورد نقد قرار می‌دهیم. از آنجا که علاقه به طبیعت و دوستی با آن و نیز مراقبت از آن به هستی‌شناسی خاصی نیاز دارد، استدلال خواهیم کرد که تفکر هیدگر چنین مبنایی را به‌دست می‌دهد. مهم‌ترین عناصر در این تفکر عبارتند از: توجه به آدمی به‌عنوان جایگاه وجود و نسبت آدمی با جهان (طبیعت به کلی‌ترین معنای آن) به‌مثابه در-جهان-بودن که بر انس و الفت با جهان و با دیگران و مسئولیت وی مبتنی است و مفهوم سکنی‌گزیدن و اخلاق به‌مثابه مبانی هستی‌شناختی نسبت‌حمایت‌گرانه از محیط زیست و طبیعت.

فرضیه این مقاله آن است که چگونگی نسبت ما با طبیعت و محیط زیست بر نوع هستی‌شناسی ما (چه آگاهانه و چه ناخودآگاه) مبتنی است. هستی‌شناسی مدرن از آن حیث که سلطه‌جو است به تخریب طبیعت منجر می‌شود. پرسش اصلی این مقاله اینست که چه گونه‌ای از هستی‌شناسی با چه ویژگی‌هایی و چگونه، می‌تواند حمایت‌گر محیط زیست و طبیعت باشد؟ تلاش می‌کنیم که نشان دهیم در تفکر هیدگر می‌توان مبانی هستی‌شناختی مفید و مؤثری جهت حمایت از محیط زیست و طبیعت یافت. همچنین بررسی می‌کنیم که چگونه تفکر هیدگر می‌تواند در مسائل موردی و انضمامی مرتبط با محیط زیست مانند حقوق حیوانات کارایی داشته باشد.

اخلاق متعارف و محیط زیست

موضوع اخلاق عموماً خیر انسان و رابطه میان انسان‌ها است. اخلاق در چنین معنایی عمدتاً در پی درک حقوق و مسئولیت‌های انسان‌ها و لوازم تأمین زندگی خوب برای انسان است. ذیل دیدگاه‌های اخلاقی از این دست، هرگونه توجهی که به امور و اشیای دیگر صورت گیرد، در جهت برآوردن خواست انسانی است. بنابراین تعجب آور نیست که مسائل زیست‌محیطی با قلمرو اخلاقیات به این معنا سازگار نیستند. اما اگر اصول اخلاق

به‌طور کلی‌تر و جامع‌تری درک شوند، پرسش‌هایی کلی‌تر دربارهٔ زندگی خوب و رشد و سعادت انسان مطرح می‌کنند که مسائل ارزشی وسیع‌تری را نیز شامل می‌شوند. بنا بر چنین دیدگاهی مسائل زیست‌محیطی به درستی اخلاقی تلقی خواهند شد؛ زیرا طیف وسیعی از پرسش‌های ارزشی را پدید می‌آورند که هنجارهایی برای چگونه زیستن را پایه‌گذاری می‌کند (Rolston, 1988:20-25). اما بنابر آنچه امروزه متداول است، عمدتاً اخلاق و اصول آن بر پایهٔ نیازهای انسانی و در جهت بهبود و ارتقای زندگی وی تفسیر شده و امور دیگر و از جمله محیط زیست در سایهٔ آن مورد توجه قرار می‌گیرند. پس برای سازگار کردن دریافت مبتنی بر رویکردی که در آن ارزش ذاتی محیط زیست نادیده گرفته نشود، باید همهٔ نظریه‌های اخلاقی اومانستی معمول کنار گذاشته شوند. زیرا نظریه‌های اخلاقی کلاسیک مانند سودگرایی، قراردادگرایی، نظریهٔ حقوق طبیعی و مانند آنها به منظور سروکار داشتن با کنش متقابل انسان و بر مبنای این واقعیت طرح شده‌اند که انسان‌ها ویژگی‌های خاصی به عنوان نیازها، علائق و تمایلات دارند و لذت و درد را احساس می‌کنند. مثلاً سودگرایی ما را برای به حداکثر رساندن خوبی و خیر کل یا ایجاد بیشترین خوبی برای بیشترین تعداد هدایت می‌کند. بر طبق این دیدگاه، ما باید لذت را افزایش داده یا درد را کاهش دهیم یا میزان ارضای تمایلات را به بالاترین حد برسانیم. قاعدهٔ سودگرایی به ما می‌گوید به پیامدهای یک عمل معین توجه کنیم و وضعیت اخلاقی آن عمل را در چارچوب آن نتایج قضاوت کنیم. اگر آن عمل، پیامدهای خوب را به حداکثر می‌رساند و برای همهٔ کسانی که از تصمیم ما متأثر هستند، بیشترین میزان خوشبختی را ایجاد می‌کند، به لحاظ اخلاقی درست است و برعکس (ریچلز، ۱۳۸۹: ۱۴۲-۱۴۰). در نتیجه مدافعان این دیدگاه بین دو نوع ارزش تمایز قائل می‌شوند: خیر یا خوبی که به خودی‌خود ارزشمند است و همهٔ چیزهای دیگر که به سبب رابطهٔ آنها با خوبی، ارزشمند هستند. این تمایز را می‌توان با ملاک تمایز ارزش ذاتی و ابزاری نیز بیان کرد. نزد سودگرایان، ارزش ذاتی خوشبختی یا خوشی است. آنها ارزش فعالیت‌ها و امور دیگر را در این چارچوب قضاوت می‌کنند که چه اندازه برای رسیدن به مقدار بهینهٔ آن ارزش، مناسب هستند.

بنابراین در این نظریه اگر هم ارزشی برای طبیعت قائل می‌شوند، ارزشی ابزاری و

برای برآورده کردن خواسته‌ها و نیازهای انسان‌ها است. طبیعت ارزشمند است زیرا نقشی مهم در پیشبرد و تأمین تمایلات و نیازهای انسان دارد. مطابق با آنچه ما می‌توانیم آن را مسیر انسان‌بنیاد به سوی ارزش‌های زیست‌محیطی بخوانیم (و اخلاق متداول مبتنی بر آن است)، ارزش محیط زیست تنها در همین نقش مندرج است؛ یعنی ارزش محیط زیست طبیعی صرفاً در نقشی است که این محیط می‌تواند در پشتیبانی، مشارکت و تأمین خشنودی و ارضای علائق انسان‌ها ایفا کند. متناظر با این دیدگاه، صدمه زدن به محیط زیست از طریق اثر فعالیت انسان تنها در تأثیر منفی آنها بر پیش بردن خواسته‌های انسانی است (Rowlands, 2000: 19-20).

یکی از نظریه‌های جایگزین و مهم دیگر برای این دیدگاه، قراردادگرایی است که تأثیرگذارترین صورت اخیرش را جان رالز صورت‌بندی کرده است. رالز از ما می‌خواهد وضعیتی نخستین را مجسم کنیم که در آن انسان‌ها درباره‌ی خودشان شناخت خاصی ندارند، نمی‌دانند مرد هستند یا زن، سیاه یا سفید، فقیر یا غنی و بر مبنای این نادانی و عدم آگاهی که رالز آن را حجاب جهل می‌خواند، در جستجوی قواعد اخلاقی ای هستند که می‌خواهند در جامعه‌ای که در آن قرار است زندگی کنند، اعمال شوند و از آن جایی که هیچ اطلاعی از ویژگی‌های مختلف و خاص خودشان ندارند (که بر طبق آنها و بر مبنای منافع خودشان برگزینند)، طبق نظر رالز قواعدی که انتخاب می‌شوند عاری از منفعت‌طلبی و در جهت تأمین منافع همگان به طور برابر خواهند بود. تنها چیزی که انسان‌ها مجاز به دانستن آن هستند، این است که آنها از اعضای جامعه‌ای خواهند بود که قرار است قواعد اساسی عدالتش را صورت‌بندی کنند. آنهایی که در این قرارداد مشارکت دارند بایستی درکی از عدالت داشته، و از توانایی فهم و عمل بر طبق هر اصلی که اتخاذ می‌شود، برخوردار باشند. بنابر نظر رالز ما تنها نسبت به انسان‌هایی وظایف مستقیم داریم که درکی از عدالت دارند و طبیعتاً میلی برای به کار بستن و عمل بر طبق اصول عدالت. در نتیجه بر مبنای این خصوصیت، نوزادان، افراد کم‌توان ذهنی و غیرانسان‌ها مشمول وظایف مستقیم انسان نخواهند بود. افزون بر این، در این دیدگاه با وجود حجاب جهل، انسان‌های مشارکت‌کننده در قرارداد از این واقعیت آگاهند؛ این که به عنوان انسان وارد جهان خواهند شد! و از این رو آنها برای اذعان به اینکه منافع حیوانات

تحلیل مبانی هستی‌شناختی بحران زیست محیطی ... (خاطره سبحانین، محمدجواد صافیان) ۱۱۹

و همه غیرانسان‌ها از لحاظ اخلاقی مستقیماً موضوعیت دارد، نمی‌توانند دلایلی مبتنی بر نفع شخصی داشته و به همین دلیل وظایف مستقیمی در قبال موجودات دیگر داشته باشند زیرا آگاهند که خودشان یکی از آنها نیستند. بدین ترتیب استدلال رالز مبتنی بر گونه‌پرستی است؛ یعنی به منافع انسان‌ها بیش از سایر موجودات وزن و ارزش می‌دهد (ریگان، ۱۳۹۷: ۸۹-۸۲). و به همین دلیل همچنان در معرض نقد مدافعان محیط زیست و حقوق حیوانات قرار دارد.

شاید به نظر می‌رسد که می‌توان حتی با رویکردی اومانستی در خصوص ارزش‌های زیست محیطی و تبیین آنها و فرض اینکه ارزش محیط زیست صرفاً در توانایی آن برای ارضای خواسته‌های انسان‌هاست، نه آنکه واجد ارزش ذاتی باشد، همچنان سیاست‌های اساسی و مبنایی برای حفاظت محیط زیست را توجیه کرد (مثلاً با اتخاذ رویکردی نسبی‌گرایانه در خصوص ارزش ذاتی محیط زیست) اما این کافی نیست.

در مقابل، اتخاذ رویکردی مبتنی بر ارزش‌های ذاتی محیط زیست، احتمالاً به اندازه قابل ملاحظه‌ای دامنه و لوازم سیاست‌های مناسب زیست محیطی را بسط داده و غنی می‌کند. در چنین چارچوبی ما نه تنها علائق انسان‌ها و نیازهایشان، بلکه باید علائق و نیازهای همه مخلوقات را در نظر بگیریم. اکوسیستم‌های موجود در جزیره خالی از سکنه به خودی خود و نیز به دلایل نتایج تبعی در زندگی ما، ارزشمند هستند و نباید نابود شده یا نادیده گرفته شوند. آنها ارزشی ورای تمایلات یا نیازهای صرف انسان‌ها دارند، آنها خود دارای ارزش هستند و این چیزی است که ارزش ذاتی محیط زیست یا طبیعت نامیده می‌شود.

پس ارائه و بسط شرح و توصیفی از محیط زیست که مبتنی بر حفظ ارزش‌های آن باشد، به معنا و برداشت ما از این ایده وابسته است که محیط زیست ارزشی ورای ارزش‌های انسان‌هاور و اومانستی صرف دارد. یعنی این امر مستلزم آن است که بینشی داشته باشیم که محیط زیست را دارای چیزی بدانند که اغلب به آن به عنوان ارزش ذاتی ارجاع می‌دهیم. اگر نتوانیم چنین نظرگاهی اتخاذ کنیم، نمی‌توانیم اخلاقی زیست محیطی، به معنای حقیقی کلمه محیط زیست‌محور، داشته باشیم. زیرا اگر ارزش‌های زیست محیطی به ارزش‌های اومانستی فروکاسته شود، چنانکه غالباً اینگونه

است، اخلاق زیست‌محیطی نیز به رویکردی اومانستی محدود و منحصر می‌شود. یعنی صرفاً محدود می‌شود به بسط این ایده که انسان‌ها چگونه می‌توانند از محیط زیست بهترین بهره و استفاده را در جهت اهداف خودشان داشته باشند. در این صورت، اخلاق زیست‌محیطی نیز به اخلاقی صرفاً برای حقوق اخلاقی انسان‌ها مبدل می‌شود که با تبیین و شرحی درباره‌ی این که محیط زیست چگونه به شیوه‌ای بهتر برای رفع نیازها و برآورده کردن خواست انسان‌ها استفاده می‌شود، پیوند می‌خورد. چنین طرح‌هایی نیز نه اخلاق زیست‌محیطی اصیل بلکه در نهایت اخلاقی برای استفاده از محیط زیست و اخلاق کاربردی اومانستی هستند و درباره‌ی وظایف ما در قبال محیط زیست و تأثیرات آن بر زندگی ما توضیحی نمی‌دهند (Rowlands, 2000: 21-29).

محافظت پایدار از محیط زیست مستلزم داشتن نظام اخلاقی زیست‌محیطی‌ای است که برای طبیعت ارزش ذاتی قائل باشد. چنین نظامی باید واجد پشتوانه‌ی هستی‌شناسی خاصی باشد که در آن «طبیعت» نه مورد و متعلق صرف شناسایی عملی ما و بدان وسیله مورد تصرف و سلطه‌ی صرف ما باشد بلکه چونان مادر ما تلقی گردد. اخلاق زیست‌محیطی حقیقی طبیعت و همه‌ی موجودات طبیعی را دارنده‌ی ارزش ذاتی و از آن خود می‌داند. به این معنا که آنها ارزشی دارند مستقل از ارزشی که انسان‌ها به آنها نسبت می‌دهند. چنین هستی‌شناسی‌ای باید اومانسیم و سوپژکتیویسمی که اساس تعرض به طبیعت و نادیده گرفتن ارزش ذاتی آن است را به نحو بنیادین نقد کرده و سپس مبانی ایجابی خود را استوار نماید.

اومانسیم و سوپژکتیویسم اساس هستی‌شناختی تعرض به طبیعت

به نظر می‌رسد عامل اصلی بحران‌های فعلی که بنیاد دیدگاه‌ها و نظریه‌های کلاسیک و متداول اخلاقی نیز هست، رویکرد اومانستی و مبتنی بر سوژه-ابژه است، رویکردی که در نهایت به سلطه‌ی انسان و استثمار طبیعت انجامیده است و در آن صرفاً سود و خواست انسان‌ها مورد توجه قرار می‌گیرد. به همین دلیل یکی از اصلی‌ترین مسائلی که در اخلاق زیست‌محیطی مورد بررسی قرار می‌گیرد، انتخاب بین دو شق است، اومانسیم یا محیط زیست محوری. بحث اومانسیم از این‌رو به این مبحث مرتبط است که باید بینیم آیا

تحلیل مبانی هستی‌شناختی بحران زیست محیطی ... (خاطره سبحانین، محمدجواد صافیان) ۱۲۱

محوریت و اصالت بشر بر فهم ما از طبیعت تأثیر می‌گذارد یا خیر و این تأثیر چه لوازم و تبعاتی دارد؟ اومانیزم به عنوان نظامی ارزشی در سراسر جهان گسترش یافته است. در دوره جدید فیلسوفان به وضوح به بشر و عقل او اصالت می‌دهند. دکارت با می‌اندیشم، پس هستیم، به جای این که خود را به مثابه جزئی از نظام طبیعی بزرگ‌تر ببیند، مبنای نظام فلسفی خویش را من اندیشنده خود قرار می‌دهد. چنانکه نیس اشاره می‌کند، برخی محققان معتقدند که غالب صورت‌های دانش بشری ذاتاً اومانیزمی هستند و بنابراین با توجه به چنین قالبی ما قادر نیستیم اهمیت محیط زیست را دریابیم. این امر مبتنی بر این دعوی است که ما در جستجوی رفاه خودمان هستیم و نه آنچه خیر طبیعت است (Naese, 1973: 95-100). از سویی دیگر، یکی از پیش‌فرض‌های تفکر اخلاقی غرب این است که ارزش تا آنجا می‌تواند برای جهان غیرانسانی به کار رود که انسان‌ها، آنها را "خوب" ارزیابی کنند، صرفاً زمانی که چیزی یا موجودی برای انسان خوب و مفید باشد، ارزشمند تلقی می‌شود. بنابر این موضع، غرب نسبت به طبیعت به وضوح گرایش اومانیزمی دارد (Goldfrey-Smith, 1979: 309)، این اصل موضوعی بی‌چون و چرا در اخلاق متعارف کنونی است که آنچه ما در قبال آنها وظایفی داریم، انسان‌ها هستند. البته این اومانیزم خودخواهانه و به تعبیر دیگر سوپرتیویسم بیشتر ابداع قرون اخیر محسوب می‌شود. انسان در دوره مدرن با جهان به مثابه ناحیه‌ای برای فعالیت‌ها و زمینه جستجوها و رافع نیازهایش روبرو می‌شود. زمین برای انسان مدرن، به مثابه محل سکونت که ابژه یا مجموعه‌ای از تعداد زیادی از ابژه‌ها و منابع برای بهره‌برداری و سوءاستفاده است. در حالی که زمین چنانکه هیدگر می‌گوید قلمرو راز است. زمینی که گردآورنده همه چیزها در طبیعت خودشان و به سوی چیزبودگی‌شان است اما هرگز خود را چونان یک چیز آشکار نمی‌کند. اما انسان مدرن از این تمامیت غفلت می‌کند. برای او کل، یا تمامیت هستی چیزی است که از سوی او مورد مواجهه قرار گرفته است. وجود برای انسان مدرن در نسبت با او و به سوی او قرار گرفته و موجود نیز امر تمثیل توسط اوست (Vycinas, 1969: 98-99)، چنین نسبتی نسبت سوپرتیوی است. به نظر هیدگر تاریخ متافیزیک غرب، تاریخ بسط این سوپرتیویسم و بنابراین غفلت از وجود است و عمدتاً بر انسان و آگاهی او تکیه کرده است. او معتقد است رفتن به

طرف سوپژکتیویسم و متافیزیک با افلاطون آغاز می‌شود؛ زیرا او با طرح نظریه ایده‌ها و آنچه که برای انسان به عنوان این یا آن موجود پدیدار می‌شود، پیشگام این نوع نگرش محسوب می‌شود. پیش از آن یونانیان باستان موجودات را در پرتو آشکارگی فوزیس (واژه یونانی برای طبیعت/وجود) می‌دیدند. یک موجود از آن‌رو موجود است که موجودی در پرتو وجود است و نه از طریق این که موجودی در پرتو دید انسان است (Ibid: 96). در تفکر مدرن، دکارت به تقابل سوژه و ابژه قاطعیت بخشید. آخرین مرحله بسط این تفکر نیز نزد هگل است که تفاوت را به مثابه تفاوت طبیعت و روح یا جوهر و سوژه بیان کرده است. پس به نظر هیدگر ریشه تفکر جدید در متافیزیک قدیم است اما فلسفه جدید به سوژه اصالت داده و آن را برجسته‌تر نموده است (هیدگر، ۱۳۹۵: ۱۶۴-۱۶۲).

فلسفه هیدگر شامل نقدی اساسی است از آنچه سوپژکتیویسم متافیزیکی خوانده می‌شود. با سوپژکتیویسم همواره به جهان به مثابه آنچه به واسطه انسان (سوژه) مورد توجه قرار می‌گیرد، التفات می‌شود. چنین فهمی از جهان، فهمی اومانستی است. در این دیدگاه، بشر در جایگاه سوژه در معنای بازنمایاننده و متمثل‌کننده چیزها مطرح می‌شود. در توجه بازنمودی، که مطابق دیدگاه سوژه-ابژه است، ما از آنچه که هست تصویری داریم و به واسطه تصور خویش بدان علم داریم و بنابراین رابطه انسان و جهان همواره به صورت معضل باقی می‌ماند. نقد هیدگر بر سوپژکتیویسم عمدتاً معطوف به پیش‌فرض‌های هستی‌شناختی آن است. پیش‌فرض‌هایی از قبیل جدایی انسان از عالم (که در تفکر دکارتی مشهود است) و براساس آن، قول به رابطه تصویری سوژه (انسان) جدای از عالم) یا جهان و موجودات (و به عبارت دیگر طبیعت)، وظیفه اساسی و اصلی انسان را تسلط بر طبیعت به واسطه علم جدید دانستن و به عبارتی دیگر اراده به تملک و داشتن را شاخصه انسان بودن محسوب کردن است. چنین تفکری حاکی از نسبتی خاص با وجود و موجودات است. این نسبت، نسبت تکنیکی است که سایر نسبت‌های ممکن آدمی با موجودات را منکر است و اعتباری برای آنها قائل نیست.

تفکر سوپژکتیویستی، تفکر حقیقی را به مثابه چیزی غیرضروری و زائد کنار می‌گذارد. هیدگر در پرسشی در باب تکنولوژی^۱ (۱۹۵۳) نتایج این تفکر را برقراری ارتباطی مبتنی بر ابزاربودگی موجودات و تلاش برای سلطه بر آنها می‌داند، چنین

تحلیل مبانی هستی‌شناختی بحران زیست محیطی ... (خاطره سبحانیان، محمدجواد صافیان) ۱۲۳

تفکری مجالی برای تفکری دیگرگونه درباره موجودات و جهان از قبیل تفکر شاعرانه یا تفکر دینی باقی نمی‌گذارد. در این تفکر، تخریبی که فعالیت مؤثر انسان برای تولید است و توسط گشتل (نوعی انکشاف که بر ماهیت تکنولوژی جدید مسلط است اما خود امری تکنولوژیک نیست) هدایت می‌شود، شیوه‌ای است از آشکارگی موجودات به عنوان منابع ذخیره نیرو که تنها بر کاربرد و بهره عملی از چیزها توجه دارد، این شیوه در برابر فوژیس و آشکارگی موجودات و رخدادهای طبیعی بدون مداخله انسان قرار گرفته است (Heidegger, 1993: 318-319, 324-329). این تفکر که اینک غلبه تام و تمام دارد، تفکری تک‌خطه و مبتنی بر تکنولوژی و در چارچوب نسبت سوژه-ابژه است (هیدگر، ۱۳۹۰: ۱۲۶).

در نظر هیدگر آنچه انسان را به‌عنوان انسان متمایز می‌سازد، رابطه او با چیزها به‌مثابه ابژه‌هایی برای انسان در مقام سوژه نیست بلکه آن است که انسان موجودی ایستاده در گشودگی وجود است؛ یعنی به‌مثابه دازاین او نسبتی با هستی دارد و این نشان دهنده این است که دازاین در هستی‌اش، خود را به شیوه‌ای همراه با آشکارگی می‌فهمد. ویژگی خاص او این است که با هستی خودش و از طریق وجود خودش این هستی بر او گشوده می‌شود. فهم هستی ویژگی خاص هستی دازاین است (Heidegger, 1988: 32). انسان پیش از آن که در جهان آشکار شود، سوژه نیست. پدیدار جهان یا دازاین در مقام در-جهان-بودن مقدم بر پدیدار سوژه و ابژه است. در-بودن ویژگی‌ای نیست که دازاین گاهی داشته باشد و گاهی نداشته باشد. این‌گونه نیست که انسان مستقل از جهان باشد و جهان نیز مستقل از او وجود داشته باشد و بعد نسبتی میان این دو برقرار شود بلکه هر نسبت دیگر با جهان تنها به این دلیل امکان پذیر است که دازاین به صرف بودنش، در-جهان-بودن است. در-جهان-بودن از ذات دازاین جدانشدنی است. نحوه هستی دازاین عین تعلق و وابستگی آن نسبت به جهان و وجود است (Ibid: 89). پس برای هیدگر در جهان بودن مقدم بر هر تمایز و دوگانه‌انگاری است که خود نتایج ویرانگری دست‌کم در حوزه زیست محیطی به بار آورده است. از نظر او نقش اولیه و اصلی دازاین نگهبانی و حفاظت از وجود و موجودات است، چنانکه در نامه‌ای در باب *اومانیسیم* درباره ek-sistence انسان توضیح می‌دهد و آن را ویژگی دازاین برای نگهبانی

از وجود یعنی پروا برای وجود می‌داند (Heidegger, 1993: 246).

حال با توجه به تلقی سوپژکتیو از طبیعت که پیشتر ذکر شد، اراده به تسلط مندرج در آن به تخریب محیط زیست انجامیده است، پرسش این است که شرط هستی‌شناسانه امکان حفاظت از محیط زیست چیست؟ منظور از این پرسش آن است که چه نسبت هستی‌شناختی از جانب انسان با طبیعت لازم است تا در این نسبت محافظت از طبیعت تضمین گردد. بطور ساده می‌توان پاسخ داد: در صورتی که برای طبیعت ارزش ذاتی قائل شویم. اتخاذ رویکردی که بر ارزش‌های ذاتی محیط زیست مبتنی باشد، به‌اندازه قابل ملاحظه‌ای لوازم سیاست مناسب زیست‌محیطی را بسط می‌دهد. در پرتو چنین دیدگاهی بهره‌وری بی‌امان از طبیعت و موجودات و هستی و استثمار آنها برای ارضای نیازهای انسان جای خود را به تعاملی توأم با احترام و دوستی و در جهت حفاظت از آنها، می‌دهد. برقراری نسبت دوستانه با طبیعت در صورتی پایدار خواهد بود که مبتنی بر درک و دریافت عمیقی از حقیقت انسان، هستی و نسبت انسان با هستی (و به تبع طبیعت یا محیط‌زیست) باشد. مقدمه چنین دریافتی نقد همه‌جانبه تفکر سوپژکتیویستی متداول است. بنابراین هیدگر در مقابل طرح دکارتی - کانتی از انسان همچون سوژه‌ای در مقابل جهان به‌مثابه مجموع متعلقات شناسایی و مورد تصرف او، انسان را اساساً با در-جهان بودن تعریف می‌کند. در-جهان بودن از ذات آدمی غیرقابل انفکاک است. بودن ما در جهان مانند بودن شی‌ای در جایی نیست؛ زیرا ما شی نیستیم، هستی گشوده‌ای هستیم به سوی موجودات و جهان و خود هستی. جهان نیز مکان هندسی یعنی بعد و امتداد صرف به علاوه حرکتی بیرونی نیست. جهان افق آشکارگی موجودات است و به همین جهت از ما جدایی ناپذیر است. ما با جهان مان که در آن هستیم، یعنی در آن زندگی می‌کنیم، انس و الفت داریم و این بدون سکنی گزیدن رخ نمی‌دهد.

سکنی گزیدن، نحوه بنیادین هستی ما

هیدگر به ویژه در آثار متأخر خود به این اشاره می‌کند که سکنی گزیدن در عین حال که ویژگی ذاتی و اساسی هستی ما است ولی در حقیقت آن را غالباً فراموش می‌کنیم. هیدگر با اشاره به بی‌خانمانی انسان امروزی، "بازگشت به خانه" را مطرح می‌کند که هم

فرایندی است که انسان اصیل باید آن را طی کند و هم هدف وی محسوب می‌شود. بازگشت به خانه با آگاهی دقیق از بی‌خانمانی ملازم و همراه است. زیرا با جستجو برای درک آنچه مبنای بی‌خانمانی است، انسان‌ها برای بازگشتن به خانه (در قرب وجود) تلاش می‌کنند. بی‌خانمانی در سنت افلاطونی، گنوسی، مسیحی، فیثاغوری عمدتاً به معنای تبعید انسان به زمین خاکی و جهان مادی است که با اسارت و رنج بسیار همراه است. اما در نظر هیدگر بی‌خانمانی در غفلت از وجود و عدم تحقق سکونت حقیقی است (O'donoghue, 2011: 365). ما می‌پنداریم که به صرف داشتن سرپناهی که شب را در آن به صبح آوریم و یا خانه‌ای مجلل داشته باشیم و در آن "وقت" خود یا قسمتی از آن را بگذرانیم، "سکنی گزیده‌ایم". در حالی که اگر با محل اقامت خود بیگانه باشیم، اگر با آن انس و الفتی نداشته باشیم، چگونه می‌توانیم از سکنی گزیدن در آن سخن بگوییم. به همین جهت سکنی گزیدن غیر از وقت گذراندن در مکانی (به نام خانه) است. هیدگر در *ساختن سکنی گزیدن/اندیشیدن* (۱۹۵۱) می‌کوشد به معنای حقیقی سکنی گزیدن و نسبت آن با تفکر و ساختن از دیدگاهی پست‌متافیزیکی نزدیک شود. برای درک معنای سکنی گزیدن ابتدا باید توجه داشته باشیم که هیدگر چنانکه در وجود و زمان به تفصیل آورده است، آدمی را نه سوژه‌ای جدا افتاده از عالم و در برابر آن که "جا"یی (Da) می‌داند که وجود (Sein) در آنجا ظهور کرده است. آدمی محل ظهور وجود است پس خود در حکم یک جا (مکان) است. جایی که موجودات در آنجا در افقی ظهور کرده‌اند. افق ظهور موجودات، عالم است. بنابراین عالم نه امری در برابر و مقابل ما که ویژگی نحوه خاص هستی ما و به تعبیر فنی هیدگر ویژگی اگزستانسیال دازاین است. بنابراین آدمی گشوده به سوی چیزها، عالم و وجود است. به همین دلیل هم مکان داشتن برای آدمی با مکان داشتن برای سایر موجودات کاملاً متفاوت است. در خصوص اشیا، مکان آنها را می‌توان همان‌گونه که از ارسطو نقل شده است، آخرین سطح حاوی دانست. اما مکان در مورد آدمی با دو ویژگی جهت‌گیری و رفع دوری مشخص می‌شود. ما به واسطه گشودگی و از خود بیرون بودن خویش (اگزستانس) نسبت به امور جهت‌گیری می‌کنیم یعنی سمت راست، چپ، بالا، پایین، جلو و عقب را از هم متمایز می‌کنیم و هر لحظه به سویی متوجه هستیم و علاوه بر آن از امور رفع دوری می‌نماییم.

رفع دوری به این معنا که دازاین از چیزها دوری زدایی می‌کند و به آنها نزدیک می‌شود و در واقع در جوار و قرب چیزها است. مکان آدمی صرفاً آنجا نیست که به‌طور فیزیکی در آنجا ایستاده یا نشسته است. چه بسا آدمی به جایی که از لحاظ هندسی با آن فاصله دارد، نزدیک‌تر است تا آنجایی که در آن ایستاده است. مکان داشتن بنابراین در مورد آدمی غیر از مکان داشتن اشیا است. مکان داشتن آدمی مبتنی بر نحوه هستی او است که گشوده بر چیزها و مقیم در قرب آنها و بیرون شونده از خویش است. سکنی‌گزیدن مرتبط با مکان‌مندی آدمی به معنای در قرب اشیا بودن است. اما ماهیت سکنی‌گزیدن در چه امری نهفته است؟ (هیدگر، ۱۳۹۲: ۲۷۴-۲۷۳).

هیدگر در عبارت مهمی از مقاله ساختن، سکنی‌گزیدن، اندیشیدن می‌نویسد: «لفظ قدیمی ساکسونی "Wuon" و لفظ قدیمی گوتیک "Wunian" همانند لفظ قدیمی ساختن (baunen)، به معنای [در جایی] ماندن و استقرار یافتن یا رحل اقامت افکندن است». اما کلمه گوتیک Wunian این را که این ماندن چگونه تجربه می‌شود، با صراحت بیشتری بیان می‌کند: «Wunian یعنی در صلح و صفا بودن، به صلح و آرامش رسیدن، در صلح و آرامش به سربردن. [لفظ آلمانی برای کلمه صلح، Friede است (که همان das frye است) و fry یعنی از آسیب و خطر در امان ماندن، از چیزی در امان بودن، از خطر مصون ماندن Frein اصلاً یعنی آزارندادن و آسیب‌زدن. خود آسیب‌زدن در واقعیت معنایش فقط این نیست که به کسی که رعایت حالش را می‌کنیم، آسیب نمی‌رسانیم. آسیب نرساندن حقیقی امری ایجابی است و زمانی واقع می‌شود که ما امری را [به حال خود رها کنیم یا آن را] به دست ماهیت خود بسپاریم، به خصوص وقتی که امر خاصی را به درون وجودش باز می‌گردانیم، [یعنی] وقتی آن را به معنای واقعی کلمه در حریم صلح رها می‌کنیم. سکنی‌گزیدن، در صلح و آرامش قرار گرفتن، یعنی در صلح و صفا ماندن. در درون امر آزاد یا در حریم آزادی است که بر هر چیزی مطابق با ماهیتش حراست می‌کند. خصیصه اساسی سکنی‌گزیدن همین آسیب نرساندن و حراست است. این خصیصه ناظر بر همه مراتب و وجوه سکنی‌گزیدن است» (هیدگر، ۱۳۹۳: ۱۳۷-۱۳۸). پس سکنی‌گزیدن یا زندگی کردن بر اساس فهمی که از زمان‌های دور (در فرهنگ و زبانی که هیدگر به آن تعلق دارد) در زبان باقی مانده است، به

معنای در صلح و سازش و آرامش به سر بردن است.

با چنین معنایی از سکونت و نیز توصیفی که هیدگر از اخلاق ارائه می‌دهد: «اگر نام "اخلاق" مرتبط با معنای واژه اتوس باشد، اکنون باید گفت "اخلاق" تأمل در باب محل سکنی گزیدن انسان است، پس آن اندیشه که درباره حقیقت وجود به عنوان عنصر اولیه انسان به مثابه کسی که تقرر ظهوری دارد، می‌اندیشد، فی نفسه، اخلاق اصیل است» (Heidegger, 1993: 258)؛ که با سکونت حقیقی محقق می‌شود و به وجود و سکونت اصیل در قرب آن و نیز مسئولیت مبتنی بر آن اشاره دارد، نسبتی متفاوت میان انسان و طبیعت و موجودات دیگر برقرار می‌شود.

علاوه بر این، رویکرد اخلاقی هیدگری مبتنی بر سکونت و تأکید بر نقش شبانی انسان می‌تواند در مباحث مربوط به حقوق حیوانات نیز مورد توجه قرار گیرد؛ زیرا از نظر او ما نسبت به وجود و موجودات از جمله طبیعت و حیوانات وظایفی داریم و تفکر خاص وی جایی برای گونه‌پرستی یا رویکردهایی که موجودی خاص را برتری یا مرکزیت می‌بخشند، باقی نمی‌گذارد.

حقوق حیوانات و تفکر هیدگر

هیدگر عمدتاً به‌طور مستقیم در خصوص برخورد اخلاقی و نسبت‌های اخلاقی انسان با دیگر موجودات سخن نمی‌گوید بلکه درباره حالات مختلف و شیوه متفاوت رفتار عامل عقلانی با جهان توضیح می‌دهد که خود به برقراری نسبت‌هایی متفاوت و در این مورد، نسبتی مبتنی بر دوستی و حفاظت، میان انسان‌ها و حیوانات می‌انجامد. او در برخی آثار و نوشته‌هایش درباره تفکر آسیب‌زننده (به جهان و موجودات دیگر و حتی انسان) و خطرناک هشدار می‌دهد، در کنار این (رویکرد سلبی درباره تفکر)، او در رویکرد ایجابی به تفکری اشاره می‌کند که خاموش مانده و سنت تفکر غربی از آن غفلت کرده است.

نوشته‌های اولیه هیدگر شامل عبارت‌هایی هستند که هیدگر در آنها با زبانی مشابه، انسان‌ها و سایر حیوانات را توصیف می‌کند. برای مثال هیدگر در مقاله‌ای درباره دیلتای در ۱۹۲۵، اگرستانس انسان را از وجود ابژه‌های بی‌جان تمیز می‌دهد و چنین بیان می‌کند که: «موهبت آغازین دزاین این است که در یک جهان است... هر موجود

زنده‌ای جهان پیرامونی که او را احاطه کرده، دارد که نه به مثابه چیزی پیش‌دستی بلکه به عنوان چیزی در نزدیکی او و ناپوشیده برای اوست... حیوان جهان دارد». به همین نحو ما خودمان همواره در جهانی هستیم که برای ما آشکار است. همچنین در مقاله دیگری در همین سال او تحلیلی پدیدارشناسانه از در-جهان-بودن یک حلزون ارائه می‌دهد. هیدگر در توصیف این ساختار حیوانی خارج از صدف خودش و به سوی چیزی، می‌نویسد: «آیا حلزون بدین وسیله برای اولین بار به نسبت وجودش با جهان وارد می‌شود؟ خیر! خزیدنش به بیرون البته تغییر محلی در-جهان-بودن قبلی اوست... اولین بار نیست که جهانی را به خودش از طریق لمس کردن می‌افزاید بلکه این لمس کردن به سبب وجودش است که معنایش چیزی غیر از بودنش در یک جهان نیست. این به‌طور یکسان به سوژه‌ای که شناسنده هست نیز نسبت داده می‌شود» (Turner in Mcwhorter et-al, 2009: 146). بدین ترتیب هیدگر توضیح می‌دهد که انسان‌ها با حیوانات غیرانسان در این واقعیت بنیادی درباره وجودشان سهیم هستند، البته او بر این نکته تأکید دارد که تنها انسان است که اگزیزستانس دارد. هیدگر در آثار متأخر کمتر به‌طور مستقیم به این مسئله پرداخته اما تفکر متأخر او دلالت‌های اخلاقی بیشتری در این خصوص دارد.

هیدگر در پرسش در باب تکنولوژی به‌طور خاص به نقد تفکر حسابگر مدرن و عصر تکنولوژی می‌پردازد. تفکر مدرن همه موجودات و جهان و حتی انسان را، مطابق با فایده و کارایی آن ارزیابی کرده و همه موجودات را منبعی برای دستیابی به اهداف و بهبود زندگی (البته به زعم خود) و پیشرفت علمی-تکنولوژیکی تلقی می‌کند. او در این خصوص بر اطوار تفکراتی مشابه اشاره کرده و شیوه‌های اندیشیدن برای پیشبرد علایق تجاری-اقتصادی و تفکر مدیر مآبانه را از این دست می‌داند، حتی زبان خود را تسلیم تمایلات انسان ساخته و به ابزاری برای سلطه بر موجودات دیگر و استثمار آنها بدل می‌شود. هیدگر خطر را در این می‌داند که ابزارهای تسلط در این نوع تفکر و امکانی که برای انسان فراهم می‌کند، امکان اندیشیدن به گونه‌ای متفاوت درباره جهان و موجودات (مثلاً تفکر شاعرانه یا هنری) را سلب می‌کند. این تفکر به انسان جواز توجیه رفتارهای آسیب‌رسان به جهان و موجودات دیگر را اعطا می‌کند.

تحلیل مبانی هستی‌شناختی بحران زیست محیطی ... (خاطره سبحانین، محمدجواد صافیان) ۱۲۹

هیدگر با اشاره به شیوه‌های حقیقی تفکر و مواجهه مناسب با هستی، میان دو فرآیند در مواجهه با موجودات و آشکارگی آنها تمایز قائل می‌شود. میان توانایی انسان برای مجال دادن به موجودات که خود را به طور اصیل آشکار سازند و تمایل انسان برای تشخیص آنها با توجه به نوع استفاده عملی شان در ساخت جهان و بهبود وضعیت آن و مجبور ساختن آنها به اینکه به میل ما خود را آشکار کنند. تفکر ایجابی که هیدگر بر آن تأکید می‌کند، تفکر درباره وجود است، تفکری که با سپاس و شکر همراه است و زمینه‌ساز سکونت حقیقی است.

هیدگر معتقد است تفکر حقیقی درباره وجود و نسبت ما با آن، نیازمند یاد و خاطره است و شکر و سپاس به آنچه درباره آن می‌اندیشیم (Gedanc: اندیشیده) تعلق دارد، بنابراین تذکر و یاد و شکرانه و تشکر ملازم با تفکر حقیقی است. یاد صرفاً دال بر یادآوری و قوه ذاکره نیست، بلکه «ماندن همراه با جمعیت خاطری مداوم در جوار ... و البته نه فقط در جوار چیزی گذشته و سپری گشته، بلکه به همین منوال در جوار آنچه در حال حاضر است و در جوار آنچه ممکن است بیاید» است (هیدگر، ۱۳۹۰: ۲۸۴). چنین یادی همراه با تشکر و سپاس است. سپاس‌داشت نیز به وسیله تفکر درباره اندیشه‌انگیزترین امر اتفاق می‌افتد؛ بنابراین، هنگامی که به وجود می‌اندیشیم در حقیقت به نحوی اصیل شکر می‌کنیم (همان: ۲۸۵) و هنگامی که امر اندیشه‌انگیز را در جای درست و شایسته آن قرار دهیم، والاترین سپاس را نسبت به آن به جا آورده‌ایم (همان: ۲۹۵).

این شیوه تفکر دلالت‌های اخلاقی عمیقی به همراه دارد زیرا موجب می‌شوند نقش خودمان را به عنوان شبان وجود درک کنیم (هیدگر، ۱۳۸۸: ۳۰۳). هیدگر انسان بودن را در مقام شبان توصیف می‌کند، واژه‌ای که بر نگرهبانی از موجودات دلالت می‌کند و در عرف بر نگرهبانی از حیوانات دلالت دارد. هیدگر در نامه‌ی در باب / اومانیسیم نقش اولیه شبانی برای حفظ کردن به مثابه محافظ موجودات را توصیف می‌کند و خود ek-sistence را به عنوان نگرهبانی یعنی پروای موجودات داشتن، وصف می‌کند. در حالی که او در مفاهیم اساسی متافیزیک از فقر بنیادی تجربه جهانی حیوانات غیرانسان سخن می‌گوید، در اینجا می‌گوید: انسان فقر ذاتی شبانی را به دست می‌آورد که شرافت آن در این است: فراخوانده شدن به وسیله خود وجود برای پاسداری از حقیقت هستی (همان). همچنین

متذکر می شود که دزاین کسی است که باید از حقیقت وجود نگهداری و پاسداری کند (همان: ۳۹۵).

هیدگر از دزاین می خواهد این مسئولیت را تشخیص دهد. هنگامی که امکان بکارگیری تفکر هیدگر را برای پرسش ها و مسائل خاص اخلاق زیست محیطی بررسی می کنیم، احتمال دارد منبع الهامی را در توصیف او درباره سکونت انسان بیابیم: «فانیان سکنی می گزینند؛ زیرا از زمین محافظت می کنند. حفظ کردن... تنها به معنای رهایی بخشیدن چیزی از خطر نیست؛ حفظ کردن برآستی به معنای رها ساختن چیزی برای حضور داشتن خود آن است. حفظ زمین فراتر از بهره بردن و حتی فرسودن آن است. حفظ زمین بر زمین سیادت نمی کند و آن را به زیر سلطه خویش... نمی برد» (هیدگر، ۱۳۸۱: ۱۱-۱۰). به همین جهت ترنر معتقد است که بحث هیدگر درباره تکنولوژی مدرن و رویکرد آن نسبت به موجودات می تواند به بحث حیوانات و جایگاه اخلاقی آن مربوط شود. برای مثال در بحث درخصوص تهیه غذای صنعتی که حیوانات را واحدهای بالقوه ارزشمندی می داند که تجارت در این زمینه تلاش می کند از آنها برای حداکثر تولید بهره بگیرد، نقد هیدگر می تواند به مثابه حمایت از حیوانات به کار رود (Turner in Mcwhorter et-al, 2009: 161).

استدلال ترنر بر پایه مواجهه انسان با غیرانسان در یک گشودگی پیشا شناختی برای مطالبه یک دیگری نیازمند است. او معتقد است تضمین شایسته نقش ما به مثابه نگهبان مستلزم این است که ما گونه ای از سکوت و خاموشی را که هیدگر توصیف می کند، دارا باشیم؛ در حالی که به ندای اخلاقی ای که از حیوان دیگری بحث می کند، گوش فرا می دهیم. این رویکرد بازگشتی است به معنای اصیل اما نادیده گرفته شده راز در زمانی که با حیوان دیگر به شیوه ای روبرو می شویم که گویی مانند یک انسان دارای تجربه ای سوپرکتیو البته به شیوه ای کاملاً متفاوت شاید دست کم ناشناخته است. اگر این گونه با حیوانات روبرو شویم، بجای آنکه آنها را در جهت منافع خود ارزش گذاری کرده و آنها را کالایی تجاری در نظر بگیریم، با حیوان به مثابه امری که واجد مطالبه اخلاقی است، مواجه خواهیم شد. این به نوبه خود مستلزم این است که ما تلاش مان را برای بهره گیری از آنها در جهت مصرف متوقف سازیم و از زندگی تیره روزانه آنها در مراکز

تحلیل مبانی هستی‌شناختی بحران زیست‌محیطی ... (خاطره سبحانیان، محمدجواد صافیان) ۱۳۱

صنعتی ممانعت کنیم و در مقابل پناهگاه‌هایی برای حیات وحش و حیوانات دیگر برای زندگی در جایی مناسب‌تر، جایی که زیستی طبیعی داشته باشند، فراهم نماییم که به آنها اجازه می‌دهد به نحوی اصیل‌تر زندگی کنند. در این صورت نقش شبانی یا نگهبانی خود را بهتر ایفا کرده‌ایم (Ibid: 162).

از نظر هیدگر گشودگی به روی راز، امکان سکونت در جهان به طریقی کاملاً متفاوت را بالا می‌برد و مبنای جدیدی پیشنهاد می‌دهد که در آن و از طریق آن ما می‌توانیم در جهان تکنولوژی بدون اینکه تحت سلطه آن قرار گرفته و مطابق چارچوب آن عمل نماییم، زندگی کنیم.

از سوی دیگر، از نظرگاه هیدگر تجاوز و آزار حیوانات نشانگر همان چیزی است که در ریشه اشکال دیگر ستم علیه مخلوقات زمین یعنی دست‌اندازی و تجاوز به قلمرو آنها؛ که از دیدگاه اکولوژیکال متعلق به آنهاست، وجود دارد. در رویکرد پدیدارشناسانه به اکولوژی، زمین مکان سکونت است؛ جایی برای گروه‌های متنوعی از ساکنان است که به سهم خود از فضا تعلق دارند. چنانکه هیدگر در *ساختن سکنی‌گزیدن/اندیشیدن* چنین بیان می‌کند که فضا (Raum) چیزی است که در یک محدوده آزاد و خالی وجود دارد و چیزها در آن حضورداشتن خود را از سر می‌گیرند (هیدگر، ۱۳۸۱: ۱۶)، موجودات را آزاد می‌گذارد که در جایی که به آن تعلق دارند، اقامت‌گزینند. در حقیقت اگر سکنی‌گزیدن به معنی حقیقی کلمه به معنای ساختن و ساختن به معنای مراقبت‌کردن است، بنابراین سکنی‌گزیدن که در نظر هیدگر نحوه هستی‌ماست، ملازم با مراقبت‌کردن از زمین و همه موجودات در آن است. این موجودات شامل حیوانات نیز هستند. بنابراین، سکنی‌گزیدن به معنای حقیقی، مستلزم رعایت حقوق حیوانات و نگهبانی و شبانی آنان است نه آنکه آنها را به‌دیده کالای مصرفی صرف بنگریم و در چرخه‌ای از تولید و مصرف قرار دهیم.

نتیجه‌گیری

بحران‌های زیست‌محیطی امروزه بیش از پیش زیست‌فعالی انسان بر زمین و آینده او را به خطر انداخته است. مشکلات زیست‌محیطی عمدتاً برخاسته از صنعتی‌سازی و برآمده

از تکنولوژی قرون جدید هستند و به شیوه عمل و رفتار انسان با طبیعت ارتباط دارند. نگرش انسان نسبت به طبیعت و محیط پیرامون خود و نیز سایر موجودات زمینه‌ساز بحران‌های زیست‌محیطی بوده است. با ورود به دوران جدید و دست‌یابی بشر به علوم و دانش‌ها و تکنولوژی نوین، انسان توانایی بسیاری برای استفاده از زمین و موجودات پیدا کرد و رفته‌رفته با افزایش توانایی در این خصوص، خود را محور و حاکم هستی دانست و هر چیز دیگر را وسیله‌ای برای نیل به خواسته‌های خود تلقی کرد. این دیدگاه و فاصله‌گذاری میان انسان به‌مثابه سوژه و دیگر چیزها به‌مثابه اَبژه و متعلق در برابر آن؛ یعنی ایجاد دوگانگی بین انسان و طبیعت عامل اساسی وضعیت کنونی است. بنابراین این دیدگاه رایج که طبیعت را نه امری دارای ارزش ذاتی بلکه به‌مثابه ابزاری برای برآوردن خواست و نیاز انسان می‌بیند، علت اصلی بحران‌های زیست‌محیطی است. تغییر نگرشی اساسی لازم است تا تعاملی حقیقی و با حفظ ارزش ذاتی محیط زیست میان انسان و طبیعت برقرار شود. ذات طبیعت با کنترل و زور محافظت نمی‌شود بلکه با اجازه دادن به بودن آن به حضور می‌آید، به طریقی که بتواند خودش چنانکه هست، باشد و برپا شود. پرسش اصلی این پژوهش این است که چه هستی‌شناسی و با چه ویژگی‌هایی می‌تواند حامی محیط زیست و طبیعت باشد؟ و این هستی‌شناسی آیا می‌تواند و اگر می‌تواند، چگونه در موارد خاصی مانند حقوق حیوانات زمینه‌ساز عملکردی متفاوت می‌شود. پاسخ این پرسش به عنوان نتیجه این جستار آن است که هستی‌شناسی‌ای می‌تواند از محیط زیست و کل طبیعت حمایت کند که اولاً عامل اساسی تخریب طبیعت و محیط زیست یعنی رابطه سلطه‌گرانه با طبیعت را که خود بر بنیاد سوپرتیویسم استوار است، نقد کند؛ و ثانیاً طرحی دراندازد که در آن از لحاظ هستی‌شناختی آدمی نه مسلط بر طبیعت و استثمارگر صرف آن بلکه محافظ و شبان آن باشد. چنین طرحی نمی‌تواند طرحی تحکمی باشد بلکه باید مبتنی بر حقیقت آدمی و نسبت حقیقی او با هستی باشد. هیدگر انسان را جایگاه ظهور هستی (Dasein) می‌داند. چنانکه هیدگر می‌گوید؛ انسان از طریق کنترل طبیعت و سوژه بودن، انسان نیست بلکه انسان بودنش در گروی حفظ حقیقت هستی و بودنش در شیوه خاص خودش است. ویژگی اصلی انسان نگرهبانی اوست، "انسان شبان وجود است"، تنها یک دست محافظ می‌تواند طبیعت را به شیوه‌ای

تحلیل مبانی هستی‌شناختی بحران زیست محیطی ... (خاطره سبحانیان، محمدجواد صافیان) ۱۳۳

حقیقی احساس کند. انسان بر زمین سکنی گزیده است اما معنای سکنی گزیدن مراقبت و حراست است. انسان امروزه توانایی شنیدن فراخوان فوژیس، یعنی فراخوان وجود و در نتیجه به عهده گرفتن مسئولیت اساسی اش را از دست داده است. تلقی از انسان به مثابه دازاینی که در جهان بودن از ذاتش جدایی‌ناپذیر است، در برابر تلقی سوژکتیو و نیز دریافت معنای حقیقی سکونت که همراه با انس و محافظت و مسئولیت‌پذیری نسبت به طبیعت و زمین است، راه برون‌رفت از بحران‌های فعلی است .

انسان حتی اگر تنها سعادت خود را مدنظر داشته باشد، باید به این اندیشه درباره نوع بشر و طبیعت که آن دو را کاملاً بیگانه تلقی کرده و رابطه سوژه-اثره میان آنها برقرار می‌سازد، خاتمه دهد. انسان در مقام دازاین باید چشمان خود را بر وابستگی، خویشاوندی، نسبت متقابل و همه پیوندهای عمیق زیست محیطی که ما را با طبیعت به مثابه یک کل تلفیق می‌کند، گشوده و مطابق چنین بینشی با محیط زیست و موجودات دیگر ارتباط برقرار کند. بعلاوه، چنین تفکر و نسبتی در برابر بهره‌کشی از حیوانات و آنها را تبدیل به فراورده‌های صرف صنعت مدرن کردن قرار گرفته و به حیوانات مجال می‌دهد مطابق طبیعت حقیقی‌شان زندگی کنند.

پی‌نوشت‌ها

۱. البته بر تفکر هیدگر در خصوص تکنولوژی انتقاداتی وارد شده و به‌ویژه برخی مانند فینبرگ او را به این متهم کرده‌اند که نسبت انسان، جهان و تکنولوژی را دترمینیستی دانسته است (در کتابی که اولسن برگ درباره معنای تکنولوژی گردآوری کرده عمدتاً یا دیدگاه هیدگر در خصوص تکنولوژی نادیده گرفته شده یا مورد نقد قرار گرفته است). هرچند به نظر می‌رسد در این نقد، تمامیت تفکر هیدگر درباره تکنولوژی مورد توجه قرار نگرفته، زیرا اگرچه هیدگر تکنولوژی را تقدیر بشر می‌داند اما معتقد است محتوا و عامل تام تعیین‌بخشی به انسان نیست. از نظر هیدگر، انسان در برابر تکنولوژی منفعل نیست و قادر به تخطی از قوانین تکنولوژیکی مدرن است. تکنولوژی مسیری است که مجموعه‌ای از شرایط را محقق می‌سازد و انسان در این فضا آزادی عمل دارد و می‌تواند نسبتی آزاد با تکنولوژی داشته باشد. از سوی دیگر برخی مانند دون آیدی معتقدند هیدگر صرفاً به وجوه و آثار منفی تکنولوژی پرداخته و به همین دلیل آن را ویرانگر دانسته است. هرچند این نقد هم چندان وارد به نظر نمی‌رسد زیرا هیدگر تأکید می‌کند تکنولوژی مدرن زمانی خطرناک است که شیوه‌های دیگر برقراری نسبت با وجود و آشکارگی را نادیده بگیرد و تنها شیوه (و تفکر

مبتنی بر آن تنها تفکر تلقی شود. برای مطالعه بیشتر در این خصوص می‌توان به فلسفه تکنولوژی دون آیدی نوشته حسین کاجی مراجعه کرد.

فهرست منابع

- ریچلز، جیمز (۱۳۸۹)، *فلسفه اخلاق*، ترجمه آرش اخگری، تهران: انتشارات حکمت، چاپ دوم.
- ریگان، تام (۱۳۹۷)، *حق حیوان، خطای انسان؛ درآمدی به فلسفه اخلاق*، ترجمه بهنام خداپناه، تهران، کرگدن، چاپ اول.
- هیدگر، مارتین (۱۳۸۱)، *شعر زبان و اندیشه رهایی*، ترجمه عباس منوچهری، تهران، مولی، چاپ اول.
- _____ (۱۳۹۰)، *چه باشد آنچه خوانندش تفکر؟*، ترجمه سیاوش جمادی، ققنوس، چاپ دوم.
- _____ (۱۳۹۲)، *هستی و زمان*، ترجمه سیاوش جمادی، تهران، ققنوس، چاپ پنجم.
- _____ (۱۳۹۳)، *هیدگر و دیگران؛ مقاله ساختن سکنی‌گزیدن اندیشیدن*، ترجمه شاپور اعتماد، تهران، مرکز، چاپ پنجم.
- _____ (۱۳۹۵)، *مسائل اساسی پدیدارشناسی*، ترجمه پرویز ضیاءشهبابی، تهران، مینوی خرد، چاپ دوم.

- Godfrey-Smith, W. (1979), *The value of wilderness, Environmental Ethics*, Vol. 1.
- Heidegger, Martin (1988), *Being and Time*, trans. John Macquarie & Edward Robinson, Camelot Press Ltd, Edition 9.
- _____ (1993), *Basic Writings: from Being and Time to the Task of Thinking*, ed. David Farrell Krell, Harper Sanfrancisco.
- Ladelle-Gail, Mcwhorter- Stenstad (2009), *Heidegger and Earth: essays in environmental philosophy*, Toronto: University of Toronto Press Incorporated, Second Published.
- Naess, A. (1973), *The shallow and the deep, long-range ecology movement: A summary Inquiry*, vol. 16.
- O'donoghue, Brendan (2011), *Apoetics of Homcoming: Heidegger, Homelessness and the Homecoming Venture*.
- Rolston, Holmes (1988), *Environmental Ethics*, Philadelphia: Temple University Press, First Published.
- Rowlands, Mark (2000), *The Environmental Crisis*, St. Martin's Press, Inc.
- Vycinas, Vincent (1969), *Earth and Gods: An Introduction to the Philosophy of Martin Heidegger*.