

Ranking the Status of Contingent Beings Based on Two Approaches: "Attribute Scope" and "Existential Development"

Ali Karimiyan Seyghalani¹ 

1. Associate Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Literature and Humanities, University of Guilan, Guilan, Iran. Email: a.karimiyan110@yahoo.com

Abstract

There is a fundamental difference between the common philosophical approach influenced by Peripatetic philosophy and the philosophical view rooted in Sadrian philosophy regarding the "ranking of the status of contingent beings." The former, following an "attribute scope" approach, holds that the quantity of existential attributes in each species determines its rank. Since humans are considered the only rational beings encompassing the attributes of other species, they are positioned at the top of the hierarchy of contingent beings. Conversely, the latter approach, inspired by Sadrian philosophy, views "existential and intuitive development in supra-material realms" as the basis for ranking contingent beings. Adherents of this view, drawing on foundational principles of Sadrian thought such as "unity and simplicity of existence," "gradation in existence," and a unique interpretation of "trans-substantial motion," argue that each contingent being has the capacity to progress in the path of knowledge in the arc of ascension and within transcendent realms, achieving rank through the discovery of truths. This article, aiming to elucidate key arguments from both perspectives through content analysis, ultimately concludes that the first approach encounters numerous theological and philosophical challenges, including its reliance on premises that struggle to align with Quranic verses and Islamic traditions. By contrast, the second approach proves more congruent and compatible with these sources.

Keywords: Ranking of Contingent Beings, Attribute Scope Approach, Existential Development Approach.

Introduction

The issue of ranking material beings—particularly the status of human beings in relation to other beings—has been a longstanding concern for philosophers. Among scholars, two notable approaches address this question: the "attributive scope" approach and the "existential development" approach. This article seeks to analyze the theoretical foundations of each approach using a descriptive and fundamental methodology, evaluating their compatibility with both intra-religious and extra-religious sources. Thus, "ranking of material beings" serves as the dependent variable, while the "attributive scope approach" and the "existential development approach" are the independent variables in this study.



University of Tehran

Research Findings

1. The "Attributive Scope" Approach

Peripatetic philosophers view reason not only as an essential trait of human beings but as their distinguishing characteristic, categorizing material beings within a pyramidal hierarchy according to their attributes. However, since philosophers deem reason and empirical experience insufficient for comprehending the essence of beings, this approach has drawn significant criticism, especially from some Muslim scholars. Much of this criticism rests on the principle of the "flow of existential attributes in all beings of the universe." Critics argue that, based on the foundation of the "unity and simplicity of existence," all levels of existence manifest God's essence and attributes. As God's essence encompasses perfections like life, knowledge, and free will, it follows that His manifestations (all beings) must inherently reflect these perfections as well. Some thinkers, inspired by mystical teachings and Quranic verses, go further, suggesting that not only do all natural beings possess knowledge and other existential attributes, but non-human beings might even exhibit more advanced consciousness than non-mystical humans, perceiving truths in the Visible Realm or the Kingdom that ordinary individuals cannot comprehend.

2. The "Existential Development" Approach

This approach shifts the focus from species types to the status of beings, asserting that a being's status in the arc of ascent (Qaws al-Su'ūd) is determined by the degree of its awareness of the mysteries of the unseen realms. Proponents argue that the worth of any being, in proximity to God, depends on its ability to perceive and intuit truths within the realms of the Kingdom, Domination, and Divinity. The closeness to God, as the ultimate aim of all contingent beings, is thus seen as a variable quality, contingent on the depth of the intuitive journey from "the world of multiplicity to unity." Each contingent being occupies a place in this journey of epistemic development, moving toward perfection. In understanding the nature of each being in the natural world, rather than asking "What is it?" we should ask, "Who is that?".

Conclusion

Classical philosophers, influenced by Peripatetic wisdom, maintain that human beings are inherently superior to other species due to their capacity for "reason." However, this approach has faced substantial criticism. In contrast, the "existential development" approach, which ranks contingent beings based on "the degree of discovery of the unseen worlds" achieved by each being, finds considerable support in both religious and philosophical sources. Accordingly, the measure of a being's value lies in its degree of closeness to God, with each being capable of uncovering the hidden truths of existence and attaining rank according to its level of development.



University of Tehran

Cite this article: Karimiyan Seyghalani, A. (2025). Ranking the Status of Contingent Beings Based on Two Approaches: "Attribute Scope" and "Existential Development". *Philosophy and Kalam*, 57 (2), 377-402. (in Persian)

Publisher: University of Tehran Press.

© The Author(s).

DOI: <https://doi.org/10.22059/jftp.2024.377985.523516>



Article Type: Research Paper

Received: 16-Jun-2024

Received in revised form: 14-Aug-2024

Accepted: 8-Oct-2024

Published online: 18-Feb-2025





پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

رتبه‌بندی شأن موجودات امکانی بر اساس دو رویکرد «گستره صفاتی» و «توسعه‌یافتگی وجودی»

علی کریمیان صیقلانی^۱

۱. دانشیار، گروه معارف اسلامی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه گیلان، گیلان، ایران. رایانامه:

a.karimiyan110@yahoo.com

چکیده

بین رویکرد رایج فلسفی که متأثر از حکمت مشاء و نگاه فلسفی متأثر از حکمت صدرای، در خصوص مسأله «رتبه‌بندی شأن موجودات امکانی»، تفاوت اساسی وجود دارد. گروه نخست، با رویکرد «گستره صفاتی» در موجودات امکانی، معتقدند کمیت برخورداری هر گونه از صفات وجودی، نقش اساسی در رتبه‌بندی آن‌ها دارد و از آنجا که نوع انسان را یگانه موجود عاقل و «حیوان ناطق» می‌دانند، وی را بر رأس هرم موجودات امکانی جای داده و فقط شأن این نوع از موجودات را دارای احترام ویژه می‌دانند. در مقابل، رویکرد دومی که تحت تأثیر حکمت صدرایی است، «توسعه یافتگی وجودی و شهودی در عوالم مافوق ماده» را معیار رتبه‌بندی موجودات امکانی می‌داند و پیروان آن با تکیه بر مبانی این حکمت از قبیل «وحدت و بساطت وجود»، «تشکیک در وجود» و قرائت ویژه از «حرکت جوهری» چنین ادعا کرده‌اند که هر موجود امکانی، نشئه‌ای تا بی‌نهایت در عوالم مافوق طبیعت دارد که با حرکت اختیاری و استکمالی خود می‌تواند به آن دست یابد. این مقاله با هدف تبیین برخی از ادله این دو رویکرد با روش تحلیل محتوا، در نهایت به این یافته رسیده است که رویکرد نخست با اشکالات درون دینی و برون دینی متعددی مانند اخص بودن دلیل آن از مدعا روبرو است و به طور عمده، مبتنی بر برخی مشهورات است که قابل دفاع در مقابل ظواهر آیات و روایات نیست. در مقابل رویکرد دوم، قابلیت تطبیق بیشتر با مستندات مذکور داشته و قابل پذیرش‌تر است.

کلیدواژه‌ها: رتبه‌بندی، شأن، موجودات امکانی، رویکرد گستره صفاتی، رویکرد توسعه‌یافتگی وجودی.

استناد: کریمیان صیقلانی، علی (۱۴۰۳). رتبه‌بندی شأن موجودات امکانی بر اساس دو رویکرد «گستره صفاتی» و «توسعه‌یافتگی وجودی». فلسفه و کلام اسلامی، ۵۷ (۲)، ۳۷۷-۴۰۲.

نوع مقاله: علمی-پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۳/۰۳/۲۷

بازنگری: ۱۴۰۳/۰۵/۲۴ DOI: <https://doi.org/10.22059/jftp.2024.377985.523516>

پذیرش: ۱۴۰۳/۰۷/۱۷

انتشار: ۱۴۰۳/۱۱/۳۰



ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران

© نویسندگان

مقدمه

یکی از دیرینه‌ترین دغدغه‌های فیلسوفان، مسأله رتبه‌بندی موجودات امکانی و به ویژه شأن انسان نسبت به موجودات دیگر است و برخی مدعی شده‌اند قدمت آن به در بین اندیشمندان مغرب زمین، به پیش از سقراط برمی‌گردد (Routledge, 1998: 333). گفته شده نخستین بار سوفیست مشهور، پروتاگوراس (حدود ۴۸۷ تا ۴۲۰ ق. م) با شعار «انسان مقیاس همه چیزهاست» محور اندیشه، را از پدیده‌های طبیعی و فراطبیعی به جانب وجود آدمی چرخاند و حق و ناحق و خوب و بد را بر اساس نیازهای انسان ارزیابی کرد (گاردنر، ۱۳۷۵: ۸۴). ارسطو (تولد ۳۸۴ ق. م) و جالینوس (حدود ۱۳۰-۲۰۰ م) مدعی شدند باید معیار رتبه‌بندی انواع و گونه‌ها را برخورداری از صفات وجودی دانست. براین اساس انسان را یگانه «حیوان ناطق (متفکر)» می‌دانستند (آل یاسین، ۱۴۰۵ ق، ص ۱۰۵). متأسفانه به رغم وجود آیات (النمل (۲۷): ۲۲-۲۴؛ الحج (۲۲): ۱۸؛ النور (۲۴): ۴۱؛ الزلزلة (۹۹): ۴ و ۵) و روایات تفسیری مرتبط با آن آیات و نیز روایات بی‌شماری که حیات و تفکر را منحصر به انسان نمی‌داند، اما به علت انتساب اندیشه «ناطقیت انسان» به بُت قبیله یعنی ارسطو، اندیشه‌وی در میان فیلسوفان مسلمان نه تنها طرفداران جدی پیدا کرد، بلکه متأسفانه برخی اندیشمندان مسلمان، با توجه به پیش‌فرض درست بودن نظریه او، نه تنها ظاهر روایات مخالف را رد کردند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۱۳: ۱۵۶)، بلکه دست به تأویل بسیاری از آیات مرتبط زدند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۱۳: ۱۵۸).

در مقابل رویکرد قبل، برخی از حکیمان مسلمان - هر چند که در متشابهات کلامی، هم عقیده با گروه نخست به نظر می‌آیند - اما در صریح محکومات کلامی خود و با الهام از مستندات درون دینی، رویکرد دیگری را ابداع کردند که از آن در این نوشتار به رویکرد «توسعه‌یافتگی وجودی» تعبیر می‌شود. در این رویکرد، که مبتنی بر وحدت وجود و تشکیک سریانی است، میزان توسعه‌یافتگی و سعة وجودی هر فردی از افراد گونه‌ها در «عوالم مافوق طبیعت»، ملاک قرار گرفت.

پرسش اصلی این مقاله عبارت است از اینکه «رتبه‌بندی موجودات امکانی بر اساس رویکرد گستره صفاتی و رویکرد توسعه‌یافتگی وجودی» اولاً یعنی چه و ثانیاً کدامیک با ظاهر و باطن آیات و روایات و نیز ادعاهای عرفانی سازگارتر است؟ از این رو، «رتبه‌بندی موجودات امکانی» متغیر وابسته و متغیرهای «رویکرد گستره صفاتی» و «رویکرد توسعه‌یافتگی وجودی» دو متغیر مستقل این نوشتار خواهد بود.

این مقاله تلاش کرده تا با روش توصیفی و بنیادی، به تحلیل محتوای مستندات هر یک از دو رویکرد پرداخته و نظر درست را کشف کند. به این منظور در گام نخست به بررسی دیدگاه رویکرد نخست و در ادامه رویکرد توسعه‌یافتگی وجودی را مورد دقت قرار می‌دهد.

پیشینه پژوهش

هر چند به صورت پراکنده مطالبی در راستای متغیرهای عنوان این مقاله در دست است اما تاکنون هیچ اثر مستقلی به این عنوان توجه نکرده است. البته خود نگارنده در چند اثر پژوهشی مستقل دیگر زوایایی از این گفتمان را ارائه نموده است که به دقت این نوشتار نیست. کریمیان در پژوهش خویش (۱۳۹۲) به بررسی دیدگاه‌های موجود درباره استقلال یا وابستگی شأن موجودات ناسوتی پرداخته است و این ادعا را که فقط انسان دارای شأن اخلاقی مستقل است و مابقی موجودات ناسوتی، دارای شأن ابزاری و وابسته هستند، مورد انتقاد قرار داده است. در این مقاله با ارتقای شأن طبیعت از شیء به شخصیت، الگویی برای بررسی شأن موجودات ارائه شده است.

همچنین وی در پژوهشی (۱۳۹۷) که متمرکز بر منظومه فکری امام خمینی (ره) است، بیشتر به کشف و شناسایی عوالم هستی و رابطه تکوینی - عینی بین عوالم و نقش سیر و سلوک در کشف عوالم مافوق ماده برای رتبه‌بندی موجودات ناسوتی از منظر وی پرداخته است.

کریمیان در پژوهش دیگری (۱۳۹۴) با تمرکز بر تفسیر موضوعی علامه طباطبایی پیرامون مسأله «امکان اضلال انسان از حیوان» که در دو آیه ۱۷۹ اعراف و ۴۴ فرقان مطرح شده است، از میان چهار بیان تفسیری وی، آخرین دیدگاه علامه را پذیرفته است که مدعی «امکان توسعه‌یافتگی وجودی (شعوری) برخی حیوانات نسبت بر بعض انسان‌ها» است. حسن این یافته این است که از تفسیر چهارم، دیدگاه توسعه‌یافتگی وجودی به عنوان معیاری برای رتبه‌بندی انسان و حیوان قابل استفاده است. اما در آن فقط به مقایسه همین دو موجود ناسوتی پرداخته شده است.

اثر دیگر کریمیان (۱۴۰۲) صرفاً به بررسی سندی و دلالتی حدیث صورت پرداخته است و تلاش نموده است تا به این پرسش پاسخ دهد که آیا حدیث مذکور می‌تواند دلیلی بر اشرافیت انسان نسبت به موجودات دیگر از حیث گستره صفاتی باشد.

در نهایت اثر دیگر اینجانب (۱۳۹۵) در دو فصل تدوین شده است. در فصل اول صرفاً به بررسی و نقد مکاتب پیرامون اخلاق زیست محیطی در خصوص معیار شأن موجودات مادی پرداخته است. اما در فصل دوم به طور اختصاصی به کشف معیار رتبه‌بندی موجودات امکانی در حکمت اسلامی پرداخته شده است و در نهایت الگوی مورد نظر این مکتب را در مدل گروی، تبیین نموده است.

در مجموع تمایز مقاله پیش‌رو با آثار مذکور در این است که در آن آثار یا صرفاً از منظر یکی از اشخاص به مسأله رتبه‌بندی موجودات امکانی توجه شده است یا اینکه تمرکز بر تطبیق مسأله بر یک رویکرد بوده است نه هر دو رویکرد.

۱. رویکرد «گستره صفاتی» در خصوص رتبه‌بندی موجودات امکانی

شاید بتوان قدیمی‌ترین نظریه‌پردازان در رویکرد گستره صفاتی را برخی اندیشمندان یونان باستان مانند ارسطو و جالینوس و پیروان ایشان دانست که برای نخستین بار اصطلاح «نفس ناطقه» را در ادبیات فلسفی مطرح کرده‌اند، تعقل را از جمله ذاتیات انسان، بلکه فصل ممیز او با سایر موجودات شمردند. ارسطو تلاش کرد تا در مدل هرمی، موجودات عالم ماده را از پست‌ترین تا برترین طبقه‌بندی کند (Routledge, 1998: 333).

اما به رغم تصریح بسیاری دیگر از فیلسوفان مبنی بر عدم توانایی انسان در شناخت جوهر و ذات موجودات از راه تجربه و عقل، (ابن سینا، ۱۹۸۹: ۲۳۲؛ همو، ۱۴۰۴: ۳۵؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۱، ۲۰؛ مظفر، ۱۳۸۳: ج ۱، ۱۲۰؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۲: ج ۲، ۱۶۷) ^۱ این دیدگاه - که بیشتر به خیال‌پردازی می‌ماند تا یک مبنای ثابت گیتی‌شناختی - به عنوان یک دیدگاه علمی در بین فیلسوفان مشهور شد و حتی ظواهر کلامی بسیاری از اندیشمندان مسلمان هم چنین القاء کرد که آن را تلقی به قبول کرده و بر اساس آن تلاش دارند تا آیات قرآن را تأویل و این نظر را هماهنگ با دیدگاه قرآن بدانند. پرسش مهم این است که حتی اگر تا پیش از ظهور اسلام، به علت فقدان نظریه رقیب جدی، انگاره عمومی از آرای ارسطو در خصوص رتبه‌بندی موجودات امکانی می‌توانست یگانه‌سازی کند، اما چرا با پیدایش رقیب قدرتمندی مانند اسلام، اندیشه‌های ارسطو جایگاه خود را از دست نداد؟ البته درست است که بُعد علمی ارسطو به عنوان «بُت قبيله» در عرصه علمی، مانع از آزاداندیشی اندیشوران بود و هر کس که هوای اندیشه نظریه‌پردازی علمی داشت، نخست باید نگاهی به آرای ارسطو می‌کرد تا مبادا ایده او تعارضی با اندیشه و آراء «معلم بشر» یعنی ارسطو داشته باشد (مگی، ۱۳۷۲: ۵۷) و حتی ابن سینا هم از آن رنج بسیار کشیده بود (مطهری، بی‌تا: ج ۱، ۲۶۱).

به هر حال، نتیجه این رتبه‌بندی، افزون بر پیدایش و تحکیم عقیده گونه‌پرستی نسبت به انسان، موجب بی‌حرمتی به طبیعت شد؛ چرا که لازمه قطعی چنین تفکری، شیء‌انگاری و ابزارانگاری طبیعت بود (بنسُن، ۱۳۸۲: ج ۲، ۳۴؛ کریمیان صیقلانی، ۱۳۹۲: ۱۴۴-۱۴۶) و انسان با انگاره یگانه موجود دارای عقل، خود را عهده‌دار تدبیر زندگی خود و موجودات دیگر دانست و موجودات دیگر، صرفاً ابزار یا اشیائی در دست او قلمداد شدند.

^۱ «أن المعروف عند العلماء: أن الاطلاع على حقائق الأشياء و فصولها من الأمور المستحيلة أو المتعذرة. و كل ما يذكر من الفصول فإنما هي خواص لازمة تكشف عن الفصول الحقيقية. فالتعاريف الموجودة بين أيدينا أكثرها أو كلها رسوم تشبه الحدود» (مظفر بی‌تا: ج ۱، ۱۲۰).

۲. انتقادات بر رویکرد صفاتی

برخی حکمای مسلمان معتقدند با اندک مراجعه به مستندات درون دینی، می‌توان یقین پیدا کرد که انتقادات و اشکالات متعددی بر رویکرد صفاتی در خصوص رتبه‌بندی موجودات امکانی وارد است که به طور عمده معطوف به انحصار صفات وجودی کمالی به انسان است. این گروه معتقدند نه تنها انسان واجد همه صفات کمالی خداوند است و صرفاً عقل و حیات، بلکه انحصار این صفات به انسان نیز درست نبوده، بر این باور هستند که صفات وجودی کمالی الهی، در همه موجودات عالم سریان دارد. حکمای مسلمان به این منظور هم از استدلال‌های عام - که ثبوت «همه» کمالات وجودی را برای «همه» موجودات هستی اثبات می‌کند - استفاده کرده‌اند و هم از استدلال‌های موردی که در آن فقط سریان یک یا چند صفت محدود در همه هستی بررسی و اثبات می‌شود.

نخستین استدلال فلسفی و عام، مبتنی بر مبنای «وحدت و بساطت وجود» است. بر اساس حکمت متعالیه، همه ساحت‌های هستی، گونه‌های تجلیات ذات و اسماء وجود واحد خداوندی بوده، چیزی جز مظاهر و نمودهای خداوند متعال نیستند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۱، ۴۶؛ ۸۱-۸۰). از سوی دیگر ذات خداوند سبحان، به صورت بالفعل، مستجمع جمیع کمالات و صفات ثبوتی و تعالی است و هیچ نهایی برای کمالات او وجود ندارد. کمالاتی مانند: حیات، علم و حکمت، اختیار و اراده (خمینی، ۱۳۸۸: ب: ۴۱۶).

از مجموع این دو مقدمه می‌توان چنین نتیجه گرفت که از آنجا که هر جا ذاتی هست، صفات او نیز همانجا حضور دارد و نمی‌شود در خارج میان ذات و صفات جدایی انداخت، پس باید جهان ماده امتداد صفات و اسماء الهی باشد. از این رو هر نمودی از نمودهای ساحت‌های مختلف هستی، تجلی صفات خداوند است.

آنچه گذشت، تشریح نظر ملاصدرا در این باره بود. به عقیده وی از آنجا که وجود، یک حقیقت واحد و به شکل تشکیکی، ساری در همه موجودات است، همچنین اوصاف وجود مانند علم و قدرت و اراده و حیات نیز در همه موجودات سریان دارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۶، ۱۱۷-۱۱۸).

امام خمینی (ره) نیز معتقد است از آنجا که همه سلسله طولی و عرضی وجود، آیات «ذات» و مرآت اسماء و صفات حضرت حق هستند، سریان صفات وجودی در همه موجودات قابل دفاع برهانی خواهد بود. هر چند ظهور آن کمالات به مقدار سعه و ضیق وجود و جلا و کدورت مرآت است (خمینی، ۱۳۸۸: ج: ۴۱۶).

وی نه تنها عالم مُلک و طبیعت را یکی از جلوه‌های خدا می‌داند، (خمینی، بی تا: ج ۱۴، ۱۱) بلکه با صراحت تمام به سریان صفات و اسماء الهی - آن هم به صورت بالفعل - در عالم طبیعت و در ساحت‌های دیگر وجود، اشاره کرده، چنین می‌نویسد:

«سریان حقیقت هستی و هویت وجودی الهی که مستجمع جمیع صفات کمالی در موجودات است، اقتضاء می‌کند تا همه موجودات، به طور بالفعل برخوردار از همه صفات باشند؛ هر چند که فاهمه برخی اشخاص از درک آن محروم باشد.» (خمینی، بی تا الف: ۱۹۰)

به عقیده وی با تکیه بر «اصالت وجود» و «اشتراک معنوی آن یعنی تشکیک خاصی وجود» چنین نتیجه گرفته می‌شود که پس باید حقیقت وجود، عین شعور و علم و اراده و قدرت و حیات و سایر شئون حیاتی است، به طوری که اگر فقدان شیئی از اشیاء از علم و حیات، به معنی عدم تحقق و وجود یافتن آن شیء خواهد (خمینی، ۱۳۸۸ ب: ۶۵۵).

دومین استدلال، مبتنی بر «ضرورت سنخیت میان علت و معلول» است. ابن عربی با الهام از آیه «قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكَلَتِهِ» (الاسراء (۱۷): ۸۴) مدعی شده است افعال هر فاعل هستی بخشی، باید متناسب و متناسخ با شاکله و ذات او باشد. آنگاه چنین نتیجه می‌گیرد که اگر عالم و موجودات هستی، مخلوق و فعل خداوند هستند، پس باید همه صفات او را داشته باشند؛ یعنی هر موجودی باید زنده، شنوا، بینا، عالم، دارای اراده، توانا، دارای نطق و تکلم و ... باشد (ابن عربی، بی تا: ج ۲، ۴۳۸).^۲ ابن عربی ضمن انکار انحصار صفت «عقل» به انسان، تصریح دارد که اجنه هم همانند انسان، «حیوانِ ناطق (عاقل)» هستند. وی این تعریف ارسطو را مبنی بر اینکه انسان، فقط حیوان ناطق است - با استناد به برخی آیات قرآن که حیوانات را امت‌هایی همانند امت‌های انسانی دانسته و بر اساس قاعده «هر حکمی در انسان باشد باید در امثال او یعنی حیوانات هم باشد»^۳ - مردود دانسته، عقل را برای همه حیوانات و جنبدگان قائل شده است (ابن عربی، بی تا: ج ۳، ۴۹۱).

سومین استدلال قرآنی، مبتنی بر تکلم حضرت سلیمان علیه السلام با هدهد است. برخی (خمینی، ۱۳۸۸ ج: ۱، ۴۱۷، ۶۵۵) با تمسک به ظاهر چند آیه از سوره نمل و روایات پیرامون آن و نیز برخی ادعاهای عرفانی، معتقدند نه تنها پرندگان به طور بالفعل دارای عقل و شعور هستند بلکه قوه تعقل در آن‌ها توسعه یافته‌تر از انسان است. قرآن در سوره نمل، با صراحت تمام - که به هیچ وجه قابل توجیه و تأویل نیست - عجز و ناتوانی بشر و حتی پیامبری همچون سلیمان نبی علیه السلام را در گفتگو او با هدهد به تصویر درآورده است. خداوند در این آیات چنین می‌فرماید:

... و سلیمان (از میان سپاه خود) جویای حال مرغان شد (هدهد را در مجمع مرغان نیافت، به رئیس مرغان) گفت: هدهد کجا رفته؟ چرا نمی‌بینمش؟ نکند (بی اجازه من) غیبت کرده است؟ (چنانچه بدون عذر و بدون رخصت غایب شده باشد) همانا او را به عذابی سخت معذب خواهیم کرد یا آنکه سرش را از تن جدا خواهیم کرد مگر این که (برای غیبتش) دلیلی روشن (و عذری صحیح) بیاورد. پس از اندک مکتی هدهد حاضر شد و گفت: من به چیزی

^۲. «فَطَهَّرَ الْعَالَمَ حَيًّا سَمِيعًا بَصِيرًا عَالِمًا مُرِيدًا قَادِرًا مُتَكَلِّمًا، فَعَمِلَهُ عَلَى شَاكَلَتِهِ، كَمَا قَالَ تَعَالَى: «قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكَلَتِهِ». وَ الْعَالَمُ عَمَلُهُ، فَطَهَّرَ بِصِفَاتِ الْحَقِّ.»

^۳. «حُكْمُ الْأَمْثَالِ فِي مَا يَجُوزُ وَ فِي مَا لَا يَجُوزُ، وَاجِدٌ.»

که تو از آن (در جهان) آگاه نشده‌ای خبر یافتیم و از ملک سبا برای تو خبری راست و مهم آورده‌ام. همانا (در آن ملک) زنی را یافتیم که بر مردم آن کشور پادشاهی داشت و به آن زن هر گونه دولت و نعمت (و زینت امور دنیوی) عطا شده بود و (افزون بر اینها) تخت با عظمتی داشت. آن زن را با تمام رعیتش یافتیم که به جای خدا خورشید را می‌پرستیدند و شیطان اعمال زشت آنان را در نظرشان زیبا جلوه داده و آنها را به کلی از راه خدا باز داشته و آنها هم به حق راه یافته نیستند. تا خدای را که (نور او) در آسمان و زمین هر پنهان (در ظلمت عدم) را به عرصه ظهور آورد و بر نهان و آشکار شما آگاه است پرستش نکنند. در صورتی که خدای یکتا که جز او هیچ خدایی نیست پروردگار عرش با عظمت (و ملک بی‌نهایت) است (و تنها سزاوار پرستش اوست). سلیمان هدهد را گفت: باید تحقیق کنیم تا صدق و کذب سخت را دریابیم. اینک نامه مرا ببر و به سوی آنان بیفکن و از نزد آنها باز شو آن گاه بنگر تا پاسخ چه می‌دهند. (النمل (۲۷): ۲۸-۲۰)

علامه طباطبایی در ذیل تفسیر این آیات می‌نویسد:

خواننده هوشیار اگر در این آیات و مطالب آن دقت نموده و آن مقدار فهم و شعوری را که از این حیوانات استفاده می‌کند، وزن کرده و بسنجد، تردید برایش باقی نمی‌ماند که تحقق این مقدار از فهم و شعور موقوف به داشتن معارف بسیاری دیگر و ادراکات گوناگونی است از معانی بسیطه و مرکبه.

چه بسا ابراز شگفتگی دانشمندان حیوان‌شناس پس از مطالعات عمیقی در انواع مختلفی از حیوانات و تحت نظر گرفتن تربیت آنها، گفتار ما را تأیید نماید، برای اینکه چنین عجائب و غرائبی، جز از موجودی صاحب اراده و دارای فکر لطیف و شعور تیز و عمیق، سر نمی‌زند.» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۷، ۷۸-۷۷)

علامه طباطبایی در فرازی دیگر و مجدداً در ذیل تفسیر از این آیات می‌نویسد:

«آری در کلام این حیوان، ذکر خدای سبحان و وحدانیت او و قدرت و علم و ربوبیتش و عرش عظیم او و نیز ذکر شیطان و جلوه‌گری‌هایش در اعمال زشت و همچنین ذکری از هدایت و ضلالت و مطالبی دیگر آمده و از معارف بشری نیز مطالب بسیاری چون پادشاه سبا و تخت او و اینکه آن پادشاه زن بود و قوم او که برای آفتاب سجده می‌کردند، آمده و سلیمان علیه السلام مطالبی به هدهد فرموده، از جمله اینکه به او دستور داده به سبا برود و نامه او را ببرد و در آنجا نزد ایشان بیندازد و بعد بنشیند و ببیند چه می‌گویند و چه می‌کنند و بر هیچ دانشمندی که در معانی تعمق دارد، پوشیده نیست که آگاهی به این همه مطالب عمیق و معارف بسیاری که هر یک دارای اصول ریشه‌دار علمی است، منوط به داشتن هزاران هزار معلومات دیگر است.» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۱۵، ۳۵۰-۳۵۱).

جدای از استدلال‌های عام که تا کنون به برخی از آنها اشاره شد، فیلسوفان و حکمای مسلمان به برخی استدلال‌های معطوف به سریان برخی صفات در همه هستی اشاره کرده‌اند. عموم

استدلال‌های در این بخش، مستند به ادله درون دینی است اما می‌توان به روش صرفاً عقلی و فلسفی نیز سریان تک تک این صفات را برای موجودات اثبات کرد. برای نمونه از استدلال فلسفی محضی که اثبات سریان همه صفات وجودی برای همه موجودات می‌کرد، می‌توان چندین قدر متیقن گرفت و برای آن زیر مجموعه‌های تک عضوی قائل شد. یعنی اگر اثبات شد که همه موجودات، از همه صفات خداوند برخوردار هستند، پس حتماً باید هر موجودی برخوردار از عقل و علم باشد.

این استدلال را به همین شکل جزیی، می‌توان در خصوص دیگر صفات خداوند نیز جاری کرده و موجودات عالم ماده را به یک یک صفات خداوند، متصف نمود. برای نمونه چنین گفت که اگر خداوند زنده‌است، پس باید همه موجودات نیز - از آن جهت که تجلی وجود او هستند - برخوردار از حیات باشند.

چه این که بر اساس استدلال عامی که ابن عربی اقامه کرده بود و یکی از مقدمات استدلال فلسفی او، آیه‌ای از قرآن بود، می‌توان چنین گفت که اگر همه موجودات، فعل و مخلوق خداوند هستی بخش حکیم و علیم هستند، پس - از باب لزوم سنخیت بین علت و معلول - همه معلول‌های او نیز باید برخوردار از علم و حکمت باشند.

یکی از دلایلی که نه تنها دلالت بر «علم» موجودات فاقد حیات بیولوژیکی دارد، بلکه دلیل بر فزونی توسعه‌یافتگی علمی آن‌ها نسبت به انسان‌ها نیز هست، استدلال مبتنی بر «تحديث و شهادت دادن زمین بر اعمال بشر در آخرت» است. قرآن در سوره زلزله می‌فرماید:

«إِذَا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زِلْزَالَهَا. وَأَخْرَجَتِ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَا. وَقَالَ الْإِنْسَانُ مَا لَهَا. يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا.» (الزلزلة (۹۹): ۴-۱)

با توجه به اینکه واژه «حَدَّثَ يَحْدُثُ تَحْدِثًا» به معنی بیان کردن و داستان را ذکر نمودن و خبر دادن است، چنین دانسته می‌شود که مقصود از این آیه این نیست که خداوند در زمین ایجاد صوت می‌کند، زیرا در این صورت دیگر آن صوت، صوت زمین نخواهد بود و صحیح نیست که آن صوت به زمین نسبت داده شود و بگوئیم: زمین از اخبار و حوادث بر خود، حدیث و حکایت کرد. بلکه مقصود این است که خود زمین هر چند زبانی مانند زبان انسان ندارد اما با قوه تکلم منحصر به فرد خود که قابل درک برای بشر معمولی نیست، به بیان و حکایت حوادث در پیرامون خود پرداخته و دانش‌ها و اخبار دقیق و اطلاعات نافذ واقعی خود را جهت داوری و قضاوت علیه افراد در قیامت، خواهد گفت (مصطفوی، ۱۳۶۰: ج ۳، ۱۲).

غیر از ظهور آیه، از روایاتی که در زمینه تفسیر این آیات وارد شده، چنین برمی‌آید که زمین در روز قیامت از وقایعه‌ای که خود شاهد آن بوده‌است، خبر داده و حدیث می‌کند. برای نمونه از پیامبر گرامی اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله چنین نقل شده‌است که آن حضرت فرمودند:

زمین را محترم شمارید که مانند مادران است و هر کس کار خوب یا بدی روی آن مرتکب شود، زمین از آن خبر دهد. (طبرسی، ۱۳۷۲: ج ۱۰، ۷۹۹)

در حدیث دیگری آن حضرت فرمودند:

... مراقب زمین باشید که مادر شما است، هیچ انسانی کار خیر یا شری به جا نمی‌آورد، مگر این که زمین از آن خبر می‌دهد! (شعرانی، ۱۳۹۳: ۳۸)

همچنین پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله خطاب به أباذر غفاری فرمودند:

ای اباذر! فردی نیست که پیشانی خود را بر قطعه‌ای از زمین (برای خدا و به حال سجده) بر زمین گذارد جز آن که آن قطعه زمین، در روز قیامت برای او گواهی دهد، و هیچ منزل و جایگاهی نیست که مردمی در آن منزل فرو آیند جز آنکه آن منزل و جایگاه بر آنان درود فرستد یا آنان را لعنت کند (بستگی به عمل آن‌ها در آن قسمت از زمین دارد). (ورام بن ابی‌فراس، بی‌تا: ج ۲، ۶۰)

در روایت دیگری که بیشتر منابع اهل سنت از ابو هریره نقل کرده و آن را به پیامبر گرامی اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله نسبت داده‌اند، آن حضرت به اصحابشان فرمودند:

آیا می‌دانید منظور این آیه (آیه ۴ سورة الزلزلة) از اخبار زمین چیست؟ گفتند: خدا و رسولش داناتر است. فرمودند: «منظور از خبر دادن زمین، این است که اعمال هر مرد و زنی را که بر روی زمین انجام داده‌اند، شهادت می‌دهد و می‌گوید، فلان آدم در فلان روز فلان کار را انجام داده است (ابن جوزی، ۱۴۲۲: ج ۴: ۴۷۸).

همچنین از برخی روایات دانسته می‌شود که دامنه آگاهی اجسام، منحصر به ظواهر اعمال بشر نیست بلکه آن‌ها به باطن اعمال و صورت ملکوتی انسان نیز اشراف دارند. برای نمونه بخاری از ابو سعید خدری روایت کرده که پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله فرمود:

چون جنازه بر زمین گذاشته شود و مردم او را بر دوش خود گذارند، اگر درستکار باشد، گوید: «من را هر چه زودتر ببرید» و اگر بدکار باشد به خانواده‌اش می‌گوید: «وای بر او، او را به کجا می‌برید: که همه چیز جز انسان صدایش را می‌شنود، اگر انسان بشنود [از شدت ترس] می‌میرد» (بخاری، ۱۴۲۲: ج ۲: ۸۶؛ ابن عربی، ۱۴۱۴: ۲۷۵).

با فرض صحت سند این روایت - چنانچه محی‌الدین بن عربی مدعی است (ابن عربی، بی‌تا: ج ۳، ۴۹۱)، دلالت آن‌ها بر این که اجسام، نباتات و حیوانات، بیشتر از انسان متعارف، واقعیات اطراف خود را درک می‌کنند و شعور توسعه یافته‌تری نسبت به انسان و اجنه متعارف دارند؛ اثبات خواهد شد؛ چرا که اخبار زمین در آیه، اطلاق داشته و دلالت بر این دارد که زمین به طور مطلق دارای اشراف علمی

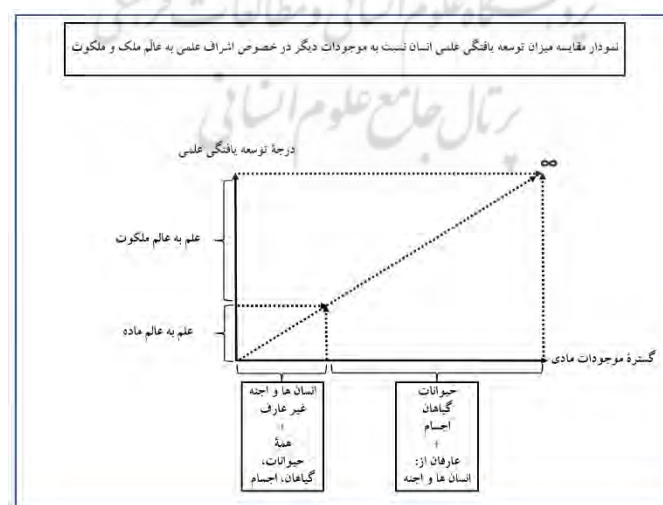
به اوضاع ساکنان و مجاوران خود است و آگاهی آن، هم شامل آشکار و پنهان اعمال است و هم شامل خوب و بد اعمال و نیز شامل هر عملی در هر مکان و زمانی می‌باشد.

روایات اسلامی نیز این ادعا را تأیید می‌کند. برای نمونه امیر مؤمنان علی علیه السلام در تفسیر آیه «يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا - بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَىٰ لَهَا.» (الزلزلة (۹۹): ۴-۵) فرمودند: «زمین در روز قیامت به هر آنچه درباره من گذشته است و ظلم‌هایی که به من شده است، گواهی می‌دهد» (ابوحمزہ ثمالی، ۱۴۲۰: ۳۶۲؛ قمی، ۱۴۰۴: ج ۲، ۴۳۳) و روشن است که بسیاری از ظلم‌های به آن حضرت، از امور قلبی بوده است.

از مجموع آنچه در خصوص گواهی موجودات مادی فاقد حیات بیولوژیکی بیان شد، دانسته می‌شود که علی رغم باور عمومی - مبنی بر اینکه این قبیل موجودات به علت فقدان حیات بیولوژیکی، فاقد علم هستند - اما مستندات درون دینی مدعی هستند این موجودات نه تنها برخوردار از علم هستند بلکه شعور و علم آن‌ها توسعه یافته‌تر از انسان بوده، از ذهن و حافظه بسیار قوی‌تر و غیرقابل تصور برای بشر و نیز درک باطن و ملکوت عالم، برخوردار هستند.

رسول اکرم صلی الله علیه و آله فرمودند که وقتی پیش از بعثت شبانی می‌کردم، گاهی می‌دیدم که گوسفندان بی جهت رم می‌کنند و وحشتزده می‌شوند. پس از آمدن جبرئیل علنش را پرسیدم. گفت: این وحشت از صدای ضربتی است که به کافر می‌زنند که همه موجودات آن را می‌شنوند و از آن رم می‌کنند غیر از ثقلین [یعنی انسان‌ها و جنیان] (کلینی، ۱۳۶۵: ج ۳، ۲۳۳).

حاصل اینکه از این عبارات چنین برمی‌آید که اندیشمندان مسلمان با توجه به مستندات درون دینی نه تنها برای همه موجودات عالم طبیعت، قائل به علم هستند، بلکه معتقدند این موجودات شعور توسعه یافته‌تری نسبت به انسان‌های غیرعارف داشته، چه بسا حیوان، گیاه یا جمادی بتواند حقائق در عالم ملک یا ملکوت را دریابد، اما انسان‌های معمولی از چنین دریافتی عاجز باشند.



ابن عربی و ملاصدرا معتقدند از تألیف برخی آیات گیتی‌شناختی قرآن - که در خصوص تسبیح موجودات وارد شده است - با مسائل فلسفی، می‌توان چندین صفت کمالی دیگر را برای موجودات مادی اثبات کرد. استدلال ایشان متوقف بر چند مقدمه است:

مقدمه نخست آنکه در آیات متعددی از قرآن چنین آمده است که طبیعت و هر آنچه در آن است، تسبیح گوی خداوند سبحان است.

مقدمه دوم آنکه مفسران مقصود از تسبیح موجودات در این آیات، را تسبیح «مقالی» می‌دانند (قمی، ۱۴۰۴: ج ۲، ۲۲۹؛ شیخ طوسی، بی‌تا: ج ۸، ۵۵۰؛ ابو الفتوح رازی، ۱۴۰۸: ج ۱۶، ۲۵۰؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۱۷، ۴۰۴) و نه تسبیح «حالی». تسبیح مقالی بدین معناست که خداوند راه و روش دعا و تسبیح خود را به همه موجودات الهام و تعلیم کرده و هر یک به لغتی، تسبیح و مناجات خداوند سبحان می‌کنند و حال آن که دیگران از آن تسبیح آگاه نیستند (حسینی، ۱۳۶۳: ج ۹، ۲۶۰). به عبارت دیگر، همه موجودات در عالم خویش، ارتباطی با خداوند داشته و در برخی از اوقات شبانه روز، به عبادت و تسبیح خدا مبادرت می‌ورزند. این حقیقت از فهم غالب انسان‌ها بدور است (الإسراء (۱۷): ۴۴) و فقط گروه اندکی از انسان‌ها به آن دست می‌یابند.

با توجه به این واقعیات و داده‌ها می‌توان چند نتیجه مهم گرفت:

نخست: با توجه به اینکه قرآن می‌فرماید همه موجودات «تسبیح» خداوند می‌گویند، می‌توان چنین نتیجه گرفت که همه موجودات، «عاشق» خداوند هستند و در درون خود، عشق فطری به خداوند دارند، زیرا تسبیح و پرستش، بدون عشق نمی‌شود و عاشق است که معشوق‌پرست می‌شود. دوم: همچنین از آنجا که عشق یک گرایش است و گرایش هم بدون «بینش و علم» قبلی نسبت به معشوق، محال است حاصل شود، پس باید همه موجودات نسبت به خود و نیز نسبت به معشوق خود - یعنی خداوند سبحان - «علم» حضوری داشته باشند. تسبیح یعنی از صمیم قلب چیزی را پرستیدن و چنین حالی بدون شناخت معشوق و معبود، میسر نخواهد بود.

سوم: همچنین از آنجا که صفات «پرستش»، «عشق» و «علم»، فقط در صورتی برای موجودی خواهد بود که آن موجود، «زنده و دارای حیات» باشد، پس باید بپذیریم که همه موجودات، حتی جمادات دارای «حیات» هستند. هر چند که فهم عموم مردم از درک این حقیقت عاجز است.

چهارم: این صفات و به ویژه حیات، منوط بر جوهری به نام «نفس و روح» است؛ به عبارت دیگر تا روح نباشد، حیات، علم، عشق و پرستشی هم درکار نخواهد بود. پس باید بپذیریم که همه موجودات دارای «نفس و روح» نیز هستند. چه اینکه فیلسوفان معتقدند همین که موجودی «علم به علم خود» به شکل علم حضوری داشته باشد، کافی است تا ما معتقد به وجود «نفس» برای آن موجود شویم و محال است موجودی علم به خود (نفس) داشته باشد اما نفس نداشته باشد.

ملاصدرا در این خصوص می‌نویسد:

و از آنجا که وجود، یک حقیقت واحد و به شکل تشکیکی، ساری در همه موجودات است، همچنین اوصاف وجود مانند علم و قدرت و اراده و حیات نیز در همه موجودات سریان دارد و عارفان از آن آگاهند، پس همه موجودات حتی جمادات [گرچه ظاهراً زنده نیستند اما در حقیقت] زنده و آگاه و گویای تسبیح حق اند. جمال و جلال حضرت حق را می‌نگرند و آگاهی کامل به خالق و مبدأ خود دارند. قرآن مجید اشاره به همین امر دارد که می‌گوید: «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يَسْبُحُ بِحَمْدِهِ وَ لَكِنْ لَا تَقْضُونَ تَسْبِيحَهُمْ» به خاطر آن که این نحوه علم یعنی علم به علم (که در فلسفه اسلامی علم مرکب می‌خوانند) مخصوص موجوداتی است که دارای تجرد از جسمیت و عوارض آن هستند. (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۶، ۱۱۷-۱۱۸)

ابن عربی نیز در این باره چنین می‌گوید:

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

از آنچه گفته شد دانسته می‌شود که این دسته از حکمای مسلمان دامنۀ موجودات تسبیح‌گوی خداوند و به تبع، موجودات دارای عشق، علم و نفس را تا همه اصناف موجودات در جهان مادی گسترش داده، نه تنها برای انسان و جن، بلکه برای جماد، گیاه و حیوان نیز قائل می‌شوند. از این رو امام خمینی (ره) معتقد است همه موجودات ذوی‌العقول هستند یعنی دارای ذات برخوردار از علم می‌باشند، چرا که در غیر این صورت پرستش معنا ندارد و قول به «غیرذوی‌العقول دانستن این موجودات»، ناشی از احتجاب عقلی قائلان این قول است (خمینی، ۱۳۸۸: ج ۶۵۴-۶۵۵).

نکته بسیار جالب دیگر اینکه امام خمینی نه تنها همانند ابن عربی و ملاصدرا برای موجودات غیر انسانی، قائل به «تسبیح شعوری» است بلکه تسبیح شعوری جمادات، نباتات و حیوانات را همانند تسبیح عابدان و عارفان از گونه انسانی دانسته‌است:

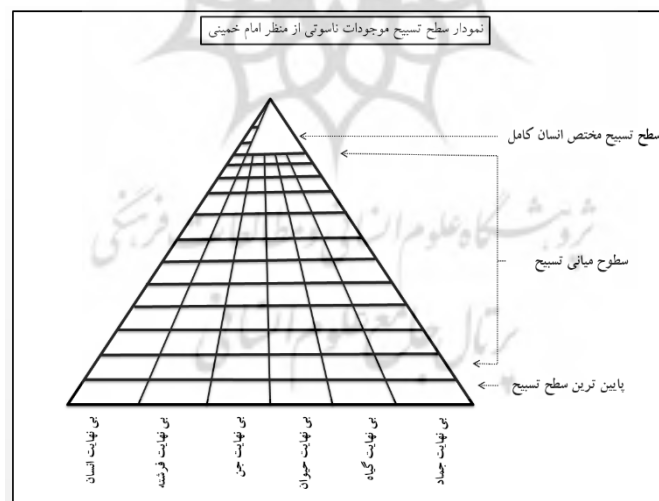
در مدارک ائمه برهان و قلوب اصحاب عرفان به ظهور پیوسته که تمام دایره وجود - بِمُلْكِهِا وَ مَلَكُوتِهَا وَ قَضَّيْهَا وَ قَضَّيْهَا - حیات شعوری ادراکی حیوانی بل انسانی دارند و حامد و مسبِّح حق تعالی از روی استشعار و ادراک‌اند و در فطرت تمام موجودات - خصوصاً نوع انسانی - خضوع در پیشگاه مقدس کامل و جمیل علی‌الاطلاق ثبت، و ناصیه آن‌ها در آستانه قدس بر خاک است، چنانچه در قرآن شریف فرماید: «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يَسْبُحُ بِحَمْدِهِ وَ لَكِنْ لَا تَقْضُونَ تَسْبِيحَهُمْ» (الاسراء ۱۷): (۴۴) و دیگر آیات شریفه و اخبار معصومین که مشحون از این لطیفه الهیه است، مؤید برهان حکمی متین است. پس چون سالک إلى الله به قدم

استدلال برهانی یا ذوق ایمانی یا مشاهده عرفانی این حقیقت را دریافت، در هر مقامی که هست [می] دریابد که جمیع ذرات وجود و سکنه غیب و شهود، عابد معبود علی الاطلاق و پدیدآورنده خود را طلبکارند؛ پس [از این رو است که قرآن] با صیغه جمع اظهار [می] کند که جمیع موجودات در همه حرکات و سکنت خود، عبادت ذات مقدس حق تعالی [می] کنند و از او استعانت [می] جویند. (خمینی، ۱۳۸۸ ج: ۶۲)

همچنین امام راحل معتقد است تسبیح مقالی در موجودات عالم ناسوت، به یک اندازه و کیفیت نیست، بلکه بر اساس میزان معرفت هر موجودی از خداوند، دارای مراتب شده و در رأس هرم عبادت، هیچ موجودی به مقام انسان کامل نخواهد رسید:

بالجمله، سریان حیات و تسبیح شعوری علمی اشیاء را باید از ضروریات فلسفه عالیه و مسلمات ارباب شرایع و عرفان محسوب داشت، ولی کیفیت تسبیح هر موجودی و اذکار خاصه‌ای که به هر یک اختصاص دارد، و اینکه صاحب ذکر جامع انسان [کامل] است و سایر موجودات به مناسبت نشئه خود ذکری دارند، اجمال آن میزان علمی و عرفانی دارد که مربوط به علم اسماء است، و تفصیل آن از علوم کشفی عیانی است که از خصایص اولیای کمل است. (خمینی، ۱۳۸۸ ج: ۶۵۶-۶۵۵)

شاید بتوان گفتار امام را در ضمن نموداری، چنین ترسیم کرد:



براساس این نمودار، سطح تسبیح همه موجودات امکانی یکسان نیست. حتی مقیاس گونه‌ای نیز در این درجه‌بندی صحیح نمی‌باشد. نه تنها همه موجودات، تسبیح گوی الهی هستند، بلکه هر فردی به سعه وجودی خویش، حد خودتعیین خواسته‌ای از تسبیح دارد. براین اساس قطعاً فرد خاصی از

گونه‌ای خاص، نه تنها می‌تواند در خلوص تسبیح، از افراد دیگر گونه‌خویش پائین‌تر یا برتر باشد، بلکه حتی از در مقایسه با افراد گونه دیگر نیز رتبه او مقوله به تشکیک خواهد بود. اما این سیر مانند هر سیر دیگری، دوطرف خواهد داشت و از پائین‌ترین درجه تسبیح آغاز می‌شود و در اوج و به صورت انحصاری در بالاترین درجه خود، در شخص انسان کامل، تعین می‌یابد.

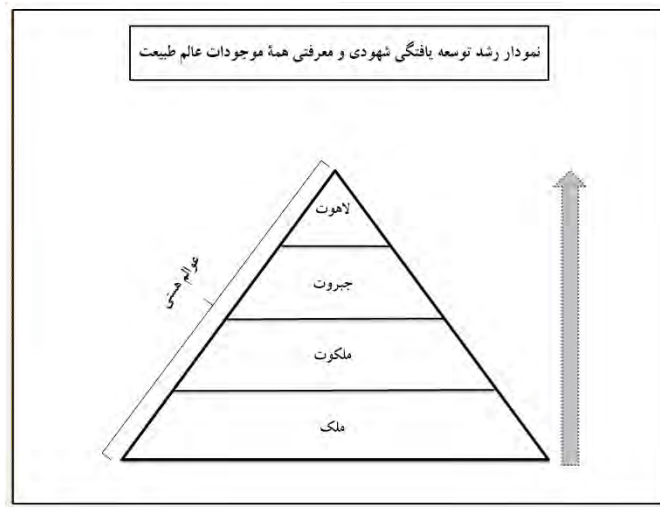
۳. رویکرد «توسعه یافتگی وجودی» در خصوص رتبه‌بندی موجودات امکانی

همان‌طور که پیش از این گفته شد، در مقابل رویکرد گستره صفاتی در خصوص رتبه‌بندی شأن موجودات امکانی، رویکرد دیگری به نام «توسعه‌یافتگی وجودی» از سوی برخی اندیشمندان مسلمان که عمدتاً تحت تاثیر حکمت صدرایی هستند و در ادامه با آنها آشنا خواهیم شد، مطرح شده‌است که بجای انواع، بر روی هر یک از افراد و موجودات شخصی خارجی، متمرکز شده‌است.

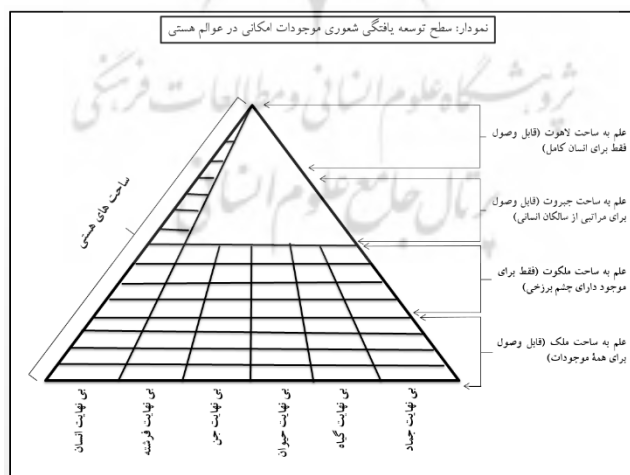
حکیم صدرایی بر اساس مبانی درون دینی، معتقد است نه تنها عالم ماده، به طور تکوینی سری در عوالم غیبی و بلکه در ساحت لاهوت دارد، بلکه تک تک موجودات در جهان طبیعت، در تلاش برای کشف اسرار هستی و در نهایت وصول به عالی‌ترین درجه توسعه‌یافتگی، یعنی معرفت حضوری ذات و صفات الهی هستند.

از این‌رو نه تنها محیط زیست، جنبه قدسی و غیبی دارد بلکه بر مبنای حشر، (الأنعام (۶): ۳۸) متوجه مرتبه عالی‌تر بوده و با مدد عبادت و پرسش ذات باری تعالی برای تحصیل معرفت و شهود بیشتر حقایق هستی، تلاش می‌کند. پس نه تنها جهان طبیعت، وجه، (البقرة (۲): ۱۱۵) صورت و نمودی از ال‌هیت و موجی از عالم غیب است، (خمینی، بی تا ب: ج ۸، ۴۳۵) بلکه همه موجودات به سوی حقیقت باطنی خود، (الأعراف (۷): ۱۷۲) حرکت جوهریه ذاتیه استکمالی دارد (خمینی، ۱۳۸۸ الف: ۲۶۲؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۷، ۷۳).

مقصود از حرکت استکمالی، صرفاً اصطلاح رایج در میان فیلسوفان یعنی حرکت جوهری جسمانی نیست بلکه مقصود از آن، افزون بر حرکت جوهری، حرکت ارزشی نیز هست بدین معنا که همه موجودات عالم طبیعت، افزون بر حرکت جوهری، همواره در حال توجه به اصل خود یعنی حضرت حق بوده و جز انسان و جن، مابقی موجودات به ندرت از خداوند فاصله می‌گیرند. از این رو همه موجودات عالم طبیعت دارای حرکت استکمالی هستند:

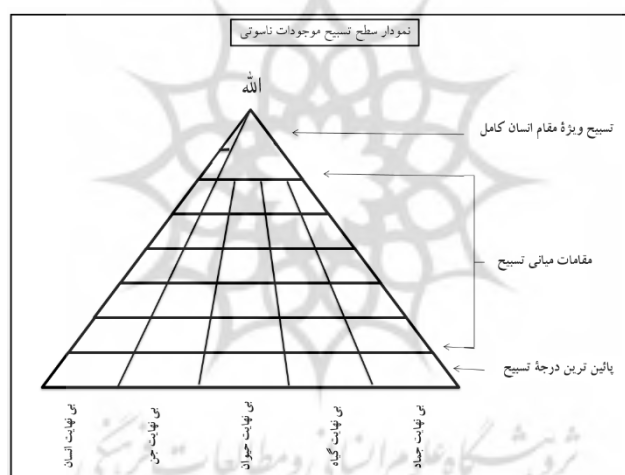


سپس در مقام مقایسه باید گفت همان‌طور که برای انسان سیر استکمالی تا معرفت عوالم غیبی ممکن است، برای موجودات دیگر نیز باید چنین امکانی وجود داشته باشد. حال که دانستیم سیر استکمالی، عمومیت دارد و حتی شامل موجودات غیر انسانی می‌شود، باید این را هم بدانیم که سمت و سوی این سیر به سوی خداوند سبحان است (الأُنعام (۶): ۳۸) و تقرب الهی، کمال نهایی انسان و بلکه همه موجودات امکانی است که در پرتو کشف أسرار و هست‌ها در ساحت‌های مافوق ماده بدست می‌آید (ملاصدرا، ۱۳۴۰: ج ۱، ۷۱؛ خمینی، ۱۳۸۸: ج ۴۵۳-۴۵۴؛ خمینی، ۱۳۸۸: د ۱۶۷-۱۶۸). هر چند که همه موجودات به یک اندازه ظرفیت و تحمل کشف ساحت‌های مافوق ماده را ندارند (خمینی، ۱۳۸۸: ج ۴۱۷).

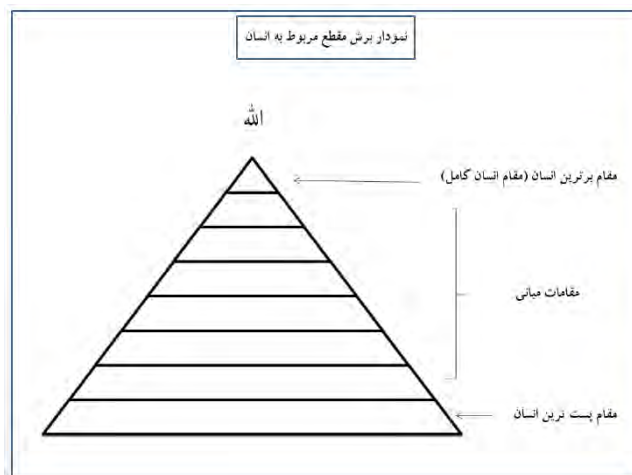


بر اساس این نمودار نه تنها قرب، از مقوله معرفتی و توسعه یافتگی شهودی است، بلکه مقوله‌ای عمومی و مطلوب همه موجودات امکانی است. هر فردی از افراد موجودات ممکن، به حرکت استکمالی خود در مرتبه‌ای از آن جا دارد.

اما وجه تمایز موجودات در توسعه یافتگی شهودی و معارف حقه چیست؟ بر اساس حکمت صدرایی در مقام مقایسه میان انسان و موجودات دیگر، اولاً زاویه دید از نگاه «گونه‌ای» به «فردی» تغییر یافته، بر این اساس همان‌طور که همه انسان‌ها در یک سطح از سیر استکمالی نیستند و ما باید برای رتبه‌بندی انسان‌ها، بین افراد آن‌ها قائل به تمایز شأن شویم، نباید برای رتبه‌بندی موجودات امکانی و به ویژه موجودات عالم طبیعت نیز به روش انواع یا گونه‌ای نگریسته و مطلق نوع انسان‌ها را با گونه‌های دیگر بسنجیم؛ بلکه در قیامت که روز هویدا شدن شخصیت‌ها است، ابتداء شأن هر فرد از این موجودات با افراد دیگر از گونه خود مقایسه می‌شود. از این رو در دو سوی بی‌نهایت محور صعودی - نزولی موجودات امکانی، هم نمایندگانی از انسان و هم نمایندگانی از غیر انسان وجود خواهند داشت.



اگر هر یک از دو نمودار قبل را بر اساس گونه‌های امکانی تفکیک کنیم، شش نمودار هرمی متفاوت خواهیم داشت که در هر هرم، افراد آن گونه بسته به میزان تقرب حاصل از حرکت عبادی، رتبه‌بندی خواهند شد. برای نمونه برای همه انسان‌های طول تاریخ، چنین هرمی خواهیم داشت:



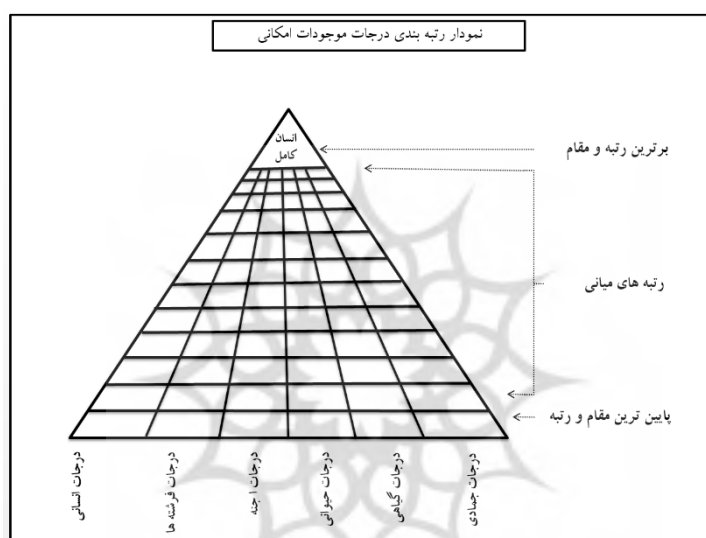
برای موجودات دیگر نیز باید چنین هرمی ترسیم کرد. حال اگر همه این هرم‌ها را به هم نزدیک کنیم، یک نمودار کروی حاصل خواهد شد که برای ما نه تنها امکان مقایسه افراد یک گونه را فراهم می‌کند، بلکه ما را قادر می‌سازد تا افراد گونه‌های مختلف را با هم مقایسه کرده، شأن افراد دو یا چند گونه متفاوت را از جهت درجه حضور در مدارات صعود و نزدیکی به عالم لاهوت یا سقوط و دوری از آن، با یکدیگر بسنجیم.



بر این اساس چه بسا درجه و رتبه یک انسان خاص، بدین جهت که از اسرار عوالم دیگر بی‌خبر بوده و از عبادت تهی باشد، از مقام معرفتی و عبادی یک عدد حیوان با شخصیت خاص یا یک گیاه یا یک سنگ، پائین‌تر بوده، برای نمونه اسرار ساخت ملکوتی هستی بر این افراد هویدا باشد، اما بر آن

انسان معمولی، پوشیده (خمینی، ۱۳۸۸ ج: ۴۱۷). از این رو نه همه انسان‌ها بهتر از همه حیوانات‌اند و نه همه، پست‌تر. برخی آن قدر تکامل می‌یابند که فرشتگان به پای ایشان نمی‌رسند و برخی چندان تنزل می‌یابند که از حیوانات هم پست‌تر می‌شوند (مصباح یزدی، ۱۳۸۸: ۹۳).

بر اساس مبانی انسان‌شناسی حکمت اسلامی، نه تنها انسان کامل در مقایسه بین گونه انسانی، اشرف و برتر از همه انسان‌ها است، بلکه در مقایسه با گونه‌های دیگر نیز به برتر و شریف‌تر است و به عبارتی، فقط انسان کامل است که اشرف موجودات امکانی است و مابقی موجودات، با توجه به درجه قرب و بُعد خود از خداوند، در رتبه‌های بعدی قرار می‌گیرند.



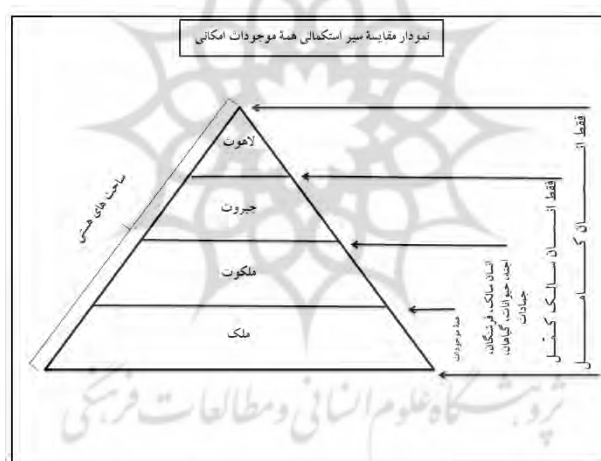
اما سخن در این است که به چه معیاری فقط «انسان کامل» اشرف موجودات است و نه نوع انسان؟

در پاسخ گفته شده است که هر چند هر فردی از جمادات، گیاهان، حیوانات، جنیان و انسان‌ها و نیز فرشتگان، به طور نسبی به حقایق عالم ماده اشراف علمی دارند، اما در خصوص اشراف علمی به عالم ملکوت، هر انسان یا جنی به این ساحت هستی و حقایق در آن آگاه نیست و حال آنکه پیش از این دانستیم که جمادات، گیاهان، حیوانات و فرشتگان و البته برخی انسان‌های سالک و مسلح به چشم برزخی و ملکوتی به معرفت این عوالم راه دارند. پس اشراف علمی به عالم ملکوت، به شرط برخورداری از چشم برزخی برای همه ممکن است. اما آیا همه موجودات به جبروت و لاهوت نیز اشراف علمی دارند یا می‌توانند داشته باشند؟

در پاسخ گفته شده که خیر. اشراف علمی به این مراحل از حقایق هستی، عمومیت نداشته و فقط انسان کامل است که ظرفیت تحمل چنین عمقی از معارف را دارد و موجود دیگر، حتی فرشتگان،

نمی‌تواند به ساحت‌های جبروت و لاهوت هستی، معرفت یابد و شهود حقیقت این دو ساحت، تنها در توانایی انسان کامل است.

امام خمینی معتقد است فرشتگان از آنجا که موجوداتی ملکوتی هستند، نمی‌توانند در عالم ملک و ماده، تجافی داشته باشند بلکه نزول آن‌ها به عالم ماده، از نوع تمثل ملکوتی و حتی ملکی است و نه اینکه به صورت جسم مادی در عالم ناسوت تعیین یابند. اما انسان، می‌تواند به قوت یا ضعف روحی، افزون بر حضور جسمانی در عالم ملک و ظاهر، به ساحت‌های سه گانه و غیبی دیگر، یعنی ملکوت، جبروت و لاهوت نیز صعود علمی و روحانی نماید. با این نوع تشکیک که انسان معمولی در دوران حیات ملکی خود، تنها به عالم ملک اشراف می‌یابد، اما گُمُل از انسان‌ها، افزون بر عالم ملک، به اسرار عالم ملکوت و حتی حقایق عالم جبروت نیز آگاه می‌شوند. اما اشراف به ساحت لاهوت، یعنی رسیدن به سری‌ترین اسرار عالم که چیزی جز مشاهده حقیقت وجود واحد و وجود صرف، یعنی سربان خداوند در همه هستی نیست، تنها برای انسان کامل یعنی وجود پیامبران علیهم‌السلام و امامان معصوم علیهم‌السلام میسر است (خمینی، ۱۳۸۸ الف: ۳۴۲).



با توجه به همین مبانی و اصول است که وی ضمن بیان نشانه جهنمی بودن برخی انسان‌ها، میان این اشخاص با حیوانات مقایسه کرده و می‌گوید:

«[اگر] دلی را که برای تفقه و تدبّر در آیات کریمه صحف تکوین و تدوین خلق فرموده، و چشم و گوشی را که برای بصیرت و شنوایی حقایق الهیه مرحمت فرموده، در آن‌ها صرف نشود، و از افق حیوانیت تجاوز ننماید، و به مقام انسانیت لا اقل که مقام تدبیرات عقلیه است، نرسد. چنین انسانی به حقیقت حیوان - گرچه به صورت دنیوی ملکی انسان می‌نماید؛ بلکه گمراه‌تر از سایر حیوانات است، به وجهی که یکی از آن‌ها، آن است.» (خمینی، ۱۳۸۷: ۲۸۷)

وی در کلامی دیگر می‌گوید:

انسان یک موجودی است که در طرف سعادت به بالاترین مقام می‌رسد، در طرف کمال به بالاترین مقام موجودات می‌رسد؛ و اگر انحراف داشته باشد، از پست‌ترین موجودات پست‌تر است. (خمینی، بی تا ب: ج ۷، ۵۳۲)

از این مطلب دو نکته فهمیده می‌شود:

اول آنکه تنها در گونه انسانی امکان تشرف به مقام اشرف مخلوقات بودن میسر است. دوم آنکه این گفته بدین معنا نیست که همه انسان‌ها به صورت بالفعل در این مقام هستند. بر این اساس برخی افراد انسان می‌توانند پست‌تر از افراد هر گونه‌های از موجودات باشند. از آنچه گفته شد چنین بدست می‌آید، که مستندات درون دینی برای هر فردی از افراد موجودات «شخصیت منحصر به فرد» قائل است چرا که هر موجودی همواره در شأنی از شئون صعودی یا نزولی قرار دارد. از این رو ما در پرسش از حقیقت و ماهیت هر فردی از افراد عالم طبیعت، نمی‌توانیم چنین پرسیم که «آن چیست؟» بلکه باید پرسیم «آن کیست؟» (نصر، ۱۳۸۴: ۱۰۲) و با این پرسش باید برای موجودات در عالم طبیعت، شخصیت قائل شویم نه اینکه طبیعت را شیء و ابزار بدانیم (کریمیان صیقلانی، ۱۳۹۵: ۲۹۸-۳۰۱).

نتایج

هر چند در خصوص رتبه‌بندی موجودات امکانی، بین فیلسوفان کلاسیک متأثر از حکمت مشاء، چنین شهرت دارد که گونه انسانی به علت انحصار در صفت و فصل «تعقل»، به طور مطلق برتر از سایر گونه‌ها است، اما این رویکرد به شدت مورد انتقاد مستندات درون دینی و نیز حکمت صدرایی و حتی مدعیات عرفانی واقع شد و با تناقضات فراوانی مواجه گشت. در مقابل و بر اساس آنچه در حکمت صدرایی اوج گرفته، رویکرد دومی با عنوان «توسعه‌یافتگی وجودی» بروز کرد که محور رتبه‌بندی موجودات امکانی را به «میزان کشف عوالم غیبی» توسط هر موجود گره زد. پیروان این رویکرد در گام نخست - با استناد به مبانی خود همچون «وحدت وجود»، «بساطت وجود»، «تشکیک سریانی وجود» و «حرکت جوهری در ساحت ما فوق ماده» - مدعی سریان صفات وجودی در همه هستی شده، جهت استکمال را برای همه ممکنات تا بی‌نهایت لاهوت - و البته به سعه وجودی و حرکت اختیاری - تعمیم دادند. بر این اساس مدعی شدند هیچ نسخه جامع و ثابت و از پیش تعیین شده‌ای برای رتبه‌بندی و برتری گونه‌ای بر گونه دیگر وجود ندارد همه فرایند رتبه‌بندی، در گروه حرکت اختیاری آن‌ها برای کشف حقایق مافوق عالم ماده است.

منابع

- قرآن مجید. (۱۳۶۹ش). ترجمه جلال الدین فارسی. تهران: انجام کتاب.
- آل یاسین، جعفر. (۱۴۰۵ق). الفارابی فی حدوده ورسومه (فرهنگ نامه فلسفی). بیروت: عالم الکتب.
- ابن جوزی، عبد الرحمن بن علی بن محمد ابن جوزی. (۱۴۲۲ق). زاد المسیر فی علم التفسیر. چاپ اول. تحقیق عبدالرزاق المهدی. بیروت: دار الکتب العربی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۴ق). التعليقات. تحقیق از عبد الرحمن بدوی. بیروت: مكتبة الاعلام الاسلامی.
- _____ (۱۹۸۹م). الحدود. چاپ دوم. قاهره: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- ابن عربی، محمد بن علی مشهور به ابن عربی. (بی تا). الفتوحات المکیة. بیروت: دار صادر.
- _____ (۱۴۱۴ق). التوحید و العقیة. به کوشش محمود غراب. دمشق: دار الکتب العربی.
- ابو الفتوح رازی، حسین بن علی. (۱۴۰۸ق). روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن. تحقیق دکتر محمد جعفر یاحقی و دکتر محمد مهدی ناصح. ج ۱۶. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- ابوحمزہ ثمالی ثابت بن دینار. (۱۴۲۰ق). تفسیر القرآن الکریم. تحقیق عبد الرزاق محمد حسین حرز الدین و محمد هادی معرفت. بیروت: دار المفید.
- بخاری، محمد بن إسماعیل أبو عبدالله بخاری جعفی. (۱۴۲۲ق). صحیح البخاری. محقق محمد زهیر بن ناصر الناصر. دمشق: دار طوق النجاة.
- بُنْسَن، جان. (۱۳۸۲ش). اخلاق زیست محیطی. ترجمه محمد مهدی رستمی شاهرودی. تهران: سازمان حفاظت محیط زیست.
- خمینی، روح الله. (۱۳۸۸ الف). آداب الصلاة. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س).
- _____ (۱۳۸۸ ب). تفسیر سورة حمد. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س).
- _____ (۱۳۸۸ ج). چهل حدیث (اربعین حدیث). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س).
- _____ (بی تا الف). تعليقات على شرح «فصوص الحکم» و «مصباح الأنس». تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س).
- _____ (بی تا ب). صحیفه امام. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س).

_____ (۱۳۸۷ش). شرح حدیث جنود عقل و جهل. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س).

شعرانی، عبد الوهاب. (۱۳۹۳ق). لواقع الانوار القدسين في بيان العهود المحمدية. ناشر مصطفى البانی الحلبي و اولاده.

شیخ طوسی، محمد بن حسن بن علی بن حسن. (بی تا). التبیان فی تفسیر القرآن. با مقدمه شیخ آغابزرگ تهرانی و تحقیق احمد قصیرعاملی. ج ۸. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن. ج ۷ و ۱۳ و ۱۵ و ۱۷. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

طبرسی طوسی، فرزندان امین الاسلام حسن بن فضل بن حسن طبرسی. (۱۳۷۲ش). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. تحقیق و مقدمه از محمد جواد بلاغی. تهران: انتشارات ناصر خسرو.

قمی، علی بن ابراهیم بن هاشم. (۱۴۰۴ق). تفسیر علی بن ابراهیم القمی (تفسیر القمی). ج ۲. قم: مؤسسه دارالکتاب للطباعة و النشر.

کریمیان صیقلانی، علی. (۱۳۹۵ش). اخلاق زیست محیطی در حکمت اسلامی. تهران: امیر کبیر.

_____ (۱۳۹۲ش). «رتبه بندی شأن اخلاقی موجودات ناسوتی». فصلنامه علمی - پژوهشی پژوهش نامه اخلاق. ۶ (۲۱). ۱۴۳-۱۶۴.

_____ (۱۳۹۴ش). «بررسی وجوه اضلال انسان از حیوان در دیدگاه تفسیری علامه طباطبائی». فصلنامه علمی پژوهشی مطالعات تفسیری. سال ششم. شماره ۲۳. ۱۲۳-۱۴۰.

_____ (۱۳۹۷ش). «میانی هستی شناختی امام خمینی در رتبه بندی موجودات عالم ناسوت». فصلنامه علمی - پژوهشی کلام اسلامی. سال ۲۷، شماره ۱۰۸. ۳۳-۵۱.

_____ (۱۴۰۲ش). «نقش حدیث «صورت» در انگاره اشرفیت انسان». فصلنامه علمی و پژوهشی ادیان و عرفان. دوره پنجاه و ششم. شماره دوم. ۳۵۹-۳۸۲.

کلینی رازی، ابوجعفر محمد بن یعقوب بن اسحاق. (۱۳۶۵ق). الکافی. تهران: دارالکتب الاسلامیه.

گاردو، یوستاین. (۱۳۷۵ش). دنیای سوفی. ترجمه کورش صفوی. تهران: دفتر پژوهش های فرهنگی.

مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۷۲ش). آموزش فلسفه. ج ۲. ناشر: مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی.

- _____ (۱۳۸۸ش). انسان‌شناسی در قرآن. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- مصطفوی، حسن. (۱۳۶۰ش). التحقيق في كلمات القرآن الكريم. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- مطهری، مرتضی. (بی‌تا). مجموعه آثار استاد شهید مطهری. ج ۱. تهران: صدرا.
- مظفر، محمدرضا. (بی‌تا). المنطق. ج ۱. قم: مؤسسه نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- مگی، بریان. (۱۳۷۲ش). فلاسفه بزرگ. تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم شیرازی. (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة العقلية. ج ۱ و ۶. بیروت: دار إحياء التراث العربي.
- _____ (۱۳۴۰ش). رساله سه اصل. تصحیح و اهتمام دکتر سید حسین نصر. تهران: دانشگاه علوم معقول و منقول تهران.
- نصر، سید حسین. (۱۳۸۴ش). دین و نظام طبیعت. ترجمه دکتر محمد حسن فغفوری. تهران: حکمت.
- ورام بن ابی فراس. (بی‌تا). مجموعه ورام (تنبيه الخواطر و نزهة النواظر). قم: مكتبة الفقيه.

Routledge encyclopedia of philosophy (1998). *Environmental Ethics*. General editor: Edward carig. Voloume 3. descartes to gender and science. First published.

References

- Holy Quran*. (1990). Translated by Jalaluddin Farsi. First Edition. Tehran: Doran book. (in Arabic)
- Abu al-Futuh Razi, Hossein bin Ali. (1987). *Ruz al-Jannan and Ruh al-Jannan in Tafsir al-Qur'an*. The research of Dr. Mohammad Jafar Yahaghi and Dr. Mohammad Mehdi Naseh. Mashhad: Astan Quds Razavi Islamic Research Foundation. (in Arabic)
- Abu Hamzah Samali Thabit bin Dinar. (1999). *Interpretation of the Holy Qur'an*. The research of Abd al-Razzaq. Mohammad Hossein Harzuddin and Mohammad Hadi Marfat. first edition. Beirut: Dar Al-Mufid. (in Arabic)
- Al Yasin, Jafar. (1984). *Al-Farabi in Hudah and Risumeh* (philosophical dictionary). First Edition. Beirut: Alam al-Kutub. (in Arabic)

Benson, John. (2003). *Environmental ethics*. Translated by Mohammad Mahdi Rostami Shahroudi. Tehran: Environmental Protection Organization. (in Persian)

Bukhari, Muhammad bin Ismail Abu Abdullah Bukhari Jaafi. (2001). *Sahih al-Bukhari*. Scholar Muhammad Zuhair bin Nasser al-Nasser. Damascus: Dar Taq al-Najat. first. (in Arabic)

Gardo, Yustein. (1996). *Sophie's world Translated by Koresh Safavi*. Third edition. Tehran: Cultural Research Office.

Ibn Arabi, Muhammad Ibn Ali, known as Ibn Arabi. (1993). *Monotheism and belief*. Thanks to the efforts of Mahmoud Gharab. Damascus: Dar al-Kitab al-Arabi. (in Arabic)

----- (No date). *Meccan conquests*. Beirut: Dar Sadir. (in Arabic)

Ibn Jozi, Abd al-Rahman Ibn Ali Ibn Muhammad Ibn Jozi. (2001). *Zad al-Masir in the science of interpretation*. First Edition. Abdul Razzaq Al-Mahdi's research. Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi. (in Arabic)

Ibn Sina, Hussein bin Abdullah. (1983). Comments. Investigation by Abd al-Rahman Badawi. Beirut: Islamic Media Library. (in Arabic)

----- (1989). *Borders*. Second edition. Cairo: The Egyptian General Book Authority. (in Arabic)

Karimian Sighlani, Ali. (2012). «Ranking of the Moral Dignity of Nasuti Creatures». *Research Quarterly in Islamic Ethics*. 6 (21). 143-164. (in Persian)

----- (2014). «Investigation of the aspects of human error from animals in the interpretative view of Allameh Tabatabai». *Journal of Holy Quran and Islamic texts*. the sixth year. No. 23. 123-140. (in Persian)

----- (2015). *Environmental ethics in Islamic wisdom*. second edition. Tehran: Amir Kabir. (in Persian)

----- (2017). «Ontological foundations of Imam Khomeini in the ranking of creatures of the world». *Journal of Kalam Islami*. Year 27. Number 108. 51-33. (in Persian)

----- (2023) «The role of the hadith «Face» in the concept of human dignity». *Religions and Mysticism*. The fifty-sixth cycle. Second Issue. 382-359. (in Persian)

Khomeini, Ruhollah. (2008). *Description of the hadith of the soldiers of intellect and ignorance*. Tehran: Imam Khomeini Editing and Publishing Institute. (in Persian)

----- (2009 A). *Etiquette of prayer*. Tehran: Imam Khomeini Editing and Publishing Institute. (in Persian)

----- (2009 B). *Tafsir of Surah Hamad*. Tehran: Imam Khomeini Editing and Publishing Institute. (in Persian)

----- (2009 C). *Forty hadiths (forty hadiths)*. Tehran: Imam Khomeini Editing and Publishing Institute. (in Persian)

----- (No date A). *Commentaries on the description of «Fusus al-Hakam» and «Musbah al-Anas»*. Tehran: Imam Khomeini Editing and Publishing Institute. (in Persian)

----- (No date B). *Imam newspaper*. Tehran: Imam Khomeini Editing and Publishing Institute. (in Persian)

Kilini Razi, Abu Jaafar Muhammad bin Yaqoob bin Ishaq. (1945). *Alkafi*. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiya. (in Arabic)

Maggi, Brian. (1993). *Great philosophers*. Tehran: Khwarazmi Publishing Co.

Misbah Yazdi, Mohammad Taghi. (1993). *Teaching philosophy*. Fifth Edition. Publisher: Islamic Propaganda Organization Publishing Center

----- (2009). *Anthropology in the Qur'an*. First Edition. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institution. (in Persian)

Motahari, Morteza. (No date). *A collection of works by master Shahid Motahari*. Tehran: Sadra. vol. 1. (in Persian)

Mulla Sadra, Mohammad bin Ibrahim Shirazi. (1961). *The message of three principles*. Correction and care of Dr. Seyed Hossein Nasr. Tehran: Tehran University of Reasonable and Communicable Sciences. (in Arabic)

----- (1981). *The supreme wisdom in the four books of al-Aqli*. Beirut: Dar Ihiya al-Trath al-Arabi. (in Arabic)

Mustafavi, Hassan. (1981). *Investigation of the words of the Holy Qur'an*. Tehran: Book Translation and Publishing Company. (in Arabic)

Muzaffar, Mohammadreza. (No date). *Al-Mantiq*. Qom: Islamic Publishing House affiliated with the Qom Faculty of Education Association of Teachers. (in Arabic)

Nasr, Seyyed Hossein. (2005). *Religion and natural system*. Translated by Dr. Mohammad Hassan Faghfour. First Edition. Tehran: Hikmat. (in Persian)

Qomi, Ali bin Ibrahim bin Hashim. (1983). *Tafsir Ali ibn Ibrahim al-Qami (Tafsir al-Qami)*. Third edition. Qom: Al-Katab Foundation for Publishing and Publishing. (in Arabic)

Routledge encyclopedia of philosophy. (1998). *Environmental Ethics*. General editor: Edward carig. Voloume 3. descartes to gender and science. First published.

Shearani, Abdul Wahab. (1973). *Indeed. the holy lights in the statement of the Muhammadan covenants*. second edition. Publisher of Mustafa Albani Al-Halabi and Oladeh. (in Persian)

Sheikh Tusi, Muhammad bin Hasan bin Ali bin Hasan. (No date). *Al-Tabyan in Tafsir al-Qur'an*. With an introduction by Sheikh Aghabazar Tehrani and research by Ahmed Qasir Aamili. Beirut: Dar Ahya al-Trath al-Arabi. (in Arabic)

Tabarsi Toosi, son of Amin al-Islam Hassan bin Fazl bin Hassan Tabarsi. (1993). *Assembly of Bayan in Tafsir al-Qur'an*. Research and introduction by Mohammad Javad Balaghi. Third edition. Tehran: Nasser Khosrow Publications. (in Arabic)

Tabatabai, Seyyed Mohammad Hossein. (1996). *Al-Mizan in Tafsir al-Qur'an. Fifth Edition*. Qom: Islamic Publication Office of Qom Theological Seminary. (in Arabic)

Waram bin Abifras. (No date). *Varam group (Tanbiyyah al-Khwatar and Nazah al-Nawazir). First Edition*. Qom: Al-Faqih Library. (in Arabic)

