

## مسئولیت اخلاقی در برابر حیوانات با توجه به آراء دکارت و ملاصدرا

سعید عدالت‌جو\*

علی ارشد ریاحی\*\*

### چکیده

جایگاه اخلاقی حیوانات و مسئولیت اخلاقی در قبال آنها، مسئله مهمی در اخلاق کاربردی است. دکارت با یکسان دانستن حیوانات با مکانیسم‌هایی جسمانی، آنها را جسم محض می‌داند و این امر سبب می‌شود که حیوانات فاقد احساساتی مانند درد، دانسته شده و منابعی صرف محسوب شوند و دارای جایگاه اخلاقی نباشند و انسان در قبال آنها مسئولیت اخلاقی نداشته باشد. در مقابل این نظریه، ملاصدرا با قائل شدن به نفس حیوانی و تجرد مثالی آن، مبنایی مناسب برای به رسمیت شناختن شأن و جایگاه اخلاقی اصیل برای حیوانات و به تبع آن مسئولیت اخلاقی در قبال حیوانات، فراهم می‌آورد. این امر سبب می‌شود تا فرد در برابر آزار حیوانات در مراکز نگهداری صنعتی، کشتارگاه‌ها و آزمایشگاه‌های مختلف، از نظر اخلاقی مسئول باشد و پیامدهای سوء چنین آزارهایی برای حیوانات و به تبع آن برای انسان به حداقل برسد.

### واژگان کلیدی

شأن و جایگاه اخلاقی، مسئولیت اخلاقی، اخلاق حیوانات، دکارت، ملاصدرا.

saidedalat@gmail.com

arshad@ltr.ui.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۶/۷

\*. دانشجوی دکتری حکمت متعالیه، دانشگاه اصفهان،

\*\* استاد تمام گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه اصفهان، (نویسنده مسئول)،

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۲/۲۵

### طرح مسئله

انسان به شکل‌های گوناگونی با حیوانات ارتباط دارد. حیوانات از دیرباز توسط انسان برای امور مختلف مورد استفاده قرار گرفته‌اند. امروزه علاوه بر کاربردهای قدیمی، از حیوانات در پژوهش‌های علمی و به‌ویژه مطالعات پزشکی و زیست فناوری، نیز به شکلی گسترده استفاده می‌شود. با توجه به این حضور چشمگیر و اهمیت آن در زندگی انسان، مسئله شأن و جایگاه اخلاقی حیوانات و مسئولیت اخلاقی انسان در قبال آنها مطرح می‌شود.

هر موجودی که از شأن و جایگاه اخلاقی برخوردار باشد، انسان در قبال آن مسئولیت اخلاقی دارد. بالاترین شأن و جایگاه اخلاقی و مسئولیت ناشی از آن، به موجودی متعلق است که فی‌نفسه و به‌خودی‌خود از آن برخوردار باشد. در نگاه نخست، انسان‌ها به‌طور کامل از چنین شأن و جایگاهی برخوردارند، زیرا فی‌نفسه و برای خود، دارای ارزش هستند. امری که نه به سبب خود، بلکه به سبب ارتباطی که با انسان دارند، اهمیتی اخلاقی دارند، فاقد شأن و جایگاه و اهمیت اخلاقی اصیل و به‌تبع آن مسئولیت اخلاقی کامل‌اند. از طرفی می‌توان حالتی را در نظر گرفت که موجودی دارای شأن و جایگاه اخلاقی اصیل باشد و به همین دلیل، در قبال آن موجود، مسئولیتی اخلاقی برای انسان وجود داشته باشد، و این شأن و جایگاه پایین‌تر از شأن و جایگاه اخلاقی انسان است.

برای تعیین شأن و جایگاه اخلاقی حیوانات و مسئولیت اخلاقی در قبال آنها، مهم‌ترین روش بررسی علت چنین شأن و جایگاهی برای انسان است. اگر چنین امری به‌سبب وجود ویژگی یا ویژگی‌هایی خاص در انسان باشد، حیوانات و سایر موجودات، با توجه به میزان برخورداری آنها از ویژگی یا ویژگی‌های موردنظر، دارای جایگاهی متناسب خواهند بود. اگر حیوانات و موجودات دیگر، فاقد آن ویژگی‌ها و یا به مقدار کمتری از آنها برخوردار باشند، فاقد و یا دارای شأن و جایگاه اخلاقی پایین‌تری از انسان خواهند بود.

رفتار با حیوانات با توجه به شأن و جایگاه اخلاقی آنها متفاوت خواهد بود. اگر چنین امری انکار شود، هر رفتاری با حیوانات نیز روا خواهد بود و هرگونه معنی در رفتار با حیوانات تنها به‌سبب زبانی خواهد بود که متوجه انسان و یا اخلاق او می‌کند. در نظریات اخلاقی قائل به شأن و جایگاه اصیل، حیوانات فی‌نفسه دارای شأن هستند، اما این امر نسبت به انسان، پایین‌تر است و در تصمیم‌گیری‌ها باید اولویت انسان نسبت به آنها لحاظ شود. در نظریات برابر، حیوانات همانند انسان‌ها هستند و در هر تصمیمی که به حیوانات مربوط می‌شود، این برابری، باید لحاظ شود.

در این مقاله قصد بر این است که شأن و جایگاه اخلاقی حیوانات و مسئولیت اخلاقی ناشی از آن، با توجه به آراء دکارت و ملاصدرا بررسی شود.

### ۱. نظریه دکارت در مورد حیوانات و نفس حیوانی

دکارت می‌گوید: «حیوانات درواقع ماشین‌اند». (دکارت، ۱۳۸۷: ۶۴۱) دکارت از قائلان به شأن و جایگاهی ابزاری برای حیوانات و به‌تبع آن، عدم شأن و جایگاه اخلاقی، و مسئولیت اخلاقی در قبال حیوانات است، زیرا از نگاه دکارت حیوانات درواقع ماشین‌هایی‌اند که تنها تفاوت آنها با دستگاه‌ها و یا ماشین‌های ساخت انسان، پیچیده‌تر بودن آنهاست. دکارت در بخش پنجم از کتاب *گفتار در روش به‌کار بردن عقل* می‌گوید: حیوانات درواقع ماشین‌اند. اگر دستگاه‌هایی ساخته شود که در ظاهر مانند بوزینه یا دیگر حیوانات فاقد عقل باشد، با هیچ وسیله‌ای نمی‌توان آنها را غیر از حیوانات دانست. در مورد انسان‌ها نیز می‌توان دستگاه‌هایی مشابه ساخت، اما به‌راحتی می‌توان آنها را از انسان تمایز داد، زیرا آنها قادر به استفاده از زبان نیستند، و نیز نمی‌توانند اعمالی از روی عقل انجام دهند، اما انسان‌ها هراندازه که ابله و پلید باشند، حتی سفیهان و دیوانگان می‌توانند الفاظی چند را با هم ترکیب کرده، کلامی بسازند و افکار خود را بفهمانند، درحالی‌که هیچ حیوان دیگری قادر به چنین کاری نیست. حتی افرادی که گنگ هستند، قادر به وضع یا آموختن علائمی هستند که بتوانند منظور خود را بیان کنند. (دکارت، ۱۳۸۷: ۶۴۲ - ۶۴۱) دکارت از این نتیجه می‌گیرد که تفاوت جانوران با انسان‌ها به سبب این نیست که آنها عقل کمتری از انسان‌ها دارند، بلکه آنها به‌طور کامل فاقد عقل‌اند.

دکارت «عقل» را به معنایی که در زبان و فهم متعارف برای انسان‌ها به‌کار می‌رود، استعمال نکرده است، زیرا انسان

می‌تواند زیاد یا کم، عقل داشته باشد و میزان عقل او بر روی مهارت‌هایش تأثیر دارد، اما از نگاه دکارت برای سخن گفتن عقل فراوان نیاز نیست، بلکه تفاوت در اینجاست که روح [یا نفس] حیوانات با روح [یا نفس] انسان به کلی متفاوت است. این عقل امری فراتر از استعداد است، زیرا از نگاه دکارت برخی از حیوانات مانند طوطی یا بوزینه در نوع خود چنان کامل‌اند که به اندازه یک طفل بلید، یا لاقط طفلی که شعورش مختل است، استعداد دارند. سخن گفتن را نباید با حرکات طبیعی اشتباه گرفت. منظور دکارت از طبیعت، تمام آن چیزی است که حیوان را حیوان کرده است. (همان، ۶۳۲)

این نکته قابل ملاحظه را باید دریافت که جانوران در بعضی از اعمال خود از ما زبردست‌ترند، اما همان جانوران در بعضی امور دیگر هیچ مهارتی ندارند. بنابراین، آنچه می‌کنند، نباید به دلیل عقل انگاشته شود. دکارت از عقل معنای فراگیر و کلی را در نظر دارد؛ اگر این عمل به سبب عقل بود، باید در سایر اعمال آنها نیز بازتاب داشت، و اگر چنین بود، عقل آنها کامل‌تر از انسان بود و همه کارهای دیگر را نیز بهتر انجام می‌دادند. اما از آنجایی که این گونه نیست و آنها در بسیاری از اعمال ناتوان‌اند، باید گفت که زبردستی در برخی از اعمال و ناتوانی در برخی دیگر را باید دلیلی بر این امر دانست که حیوانات فاقد هرگونه عقلی‌اند و محرک اعمال آنها طبیعت است که به مقتضای چگونگی اعضا، کاری جزئی از آنها سر می‌زند. (همان: ۶۴۲)

از نگاه دکارت انسان و حیوان به‌طور کامل با یکدیگر تفاوت دارند و این تفاوت به دلیل تفاوتی است که نفوس آنها با یکدیگر دارند. نفس انسان فناپذیر و جوهری اندیشنده است، در حالی که حیوانات چنین نفسی ندارند. از نگاه دکارت هیچ خطای دیگری عقل‌های ضعیف را آن قدر از شاهراه فضیلت دور نمی‌کند که گمان کنند نفس حیوان و انسان از یک جنس است، زیرا حیوانات فانی‌اند درحالی که نفس انسان مستقل از بدن او و فناپذیر است. (همان: ۶۴۱) بنابراین از نگاه دکارت، انسان و حیوان تفاوتی جوهری دارند. هرچند دکارت در اینجا به مسامحه از تفاوت در نفس، یا روح حیوان و انسان سخن گفته است، اما با توجه به اندیشه دکارت باید گفت: درواقع حیوان برخلاف انسان تنها جسم و فاقد نفس - به معنای جوهری اندیشنده - است که منشأ متعالی دارد و فناپذیر است، از این رو انسان که دارای این جوهر اندیشنده و یا خود این جوهر اندیشنده است، بر طبیعت که فاقد این جوهر است و از جوهری دیگر (یعنی جسم) است، برتری دارد و سرور آن است. (همان: ۶۳۲)

اندیشه سروری انسان بر طبیعت و در نتیجه بر حیوانات را می‌توان در آراء فلسفی متقدمان بر دکارت و به‌ویژه ارسطو یافت. ارسطو در کتاب «سیاست» هنگامی که از شکل تأمین نیازهای غذایی موجودات توسط مادران آنها چه تخم‌گذاران و چه پستانداران سخن می‌گوید و بیان می‌کند: باید گمان بریم که طبیعت نیازهای جانداران را در زمان رشدشان نیز برمی‌آورد. گیاهان برای آن آفریده شده‌اند که جانوران را خوراک دهند و جانوران آدمیان را. از آنجایی که سایر حوایج انسان (مانند لباس و ...) نیز از حیوانات حاصل می‌شود و نظر به اینکه طبیعت هیچ کاری را بی‌مقصد و یا بی‌بهره انجام نمی‌دهد، باید چنین نتیجه گرفت که طبیعت همه جانوران را برای آدمی آفریده است. (ارسطو، ۱۳۸۶: ۲۱ - ۲۰) با توجه به نظر ارسطو، موجودات زنده یک سلسله مراتب را تشکیل می‌دهند و سطوح مختلف در این سلسله، بر مبنای توانایی‌های ذاتی موجودات استوار است. درحالی که نباتات، حیوانات، و انسان‌ها به تغذیه و نمو قادرند، تنها حیوانات و انسان‌ها از حس برخوردارند و اگرچه حیوان و انسان در نفس حیوانی مشترک‌اند، اما تنها انسان از نفس ناطقه برخوردار است، که او را به اندیشیدن و درک معقولات قادر می‌کند. از این تقسیم‌بندی ارسطو، برخی نتیجه گرفته‌اند که استفاده مراتب برتر از مراتب پایین‌تر امری «ذاتی و مناسب» است. (Regan and Singer: 1989: 4 - 5)

برخی از فیلسوفان مسیحی نظیر آکویناس نیز بیان کرده‌اند که نظر به این حقیقت که خداوند هدف غایی هستی است و تنها با بهره‌مندی از اندیشه است که می‌توان خرد و دانش خداوند را دریافت، تمام موجودات دیگر برای انسان‌ها و دستیابی آنها به این هدف غایی هستی به وجود آمده‌اند، و بنابر آنچه در کتاب مقدس (تکوین، ۲۰۱۵: ۳ / ۹) آمده است، این امور برای انسان آفریده شده‌اند. آکویناس بی‌رحمی در قبال حیوانات را در صورتی ناروا می‌داند که یا به صاحبان آن حیوانات صدمه‌ای وارد می‌کند و یا دارای آثار مخرب بر شخصیت انسان است و او را در قبال هم‌نوعان خود بی‌رحم کند (Aquinas, 1955: 3 & 112) این نظر یعنی ارتباط میان رفتارهای بی‌رحمانه با حیوانات در کودکی، و روان‌پریشی در بزرگسالی، کودک‌آزاری، همسرآزاری و حتی جنایت و قتل‌های زنجیره‌ای، با بیست‌وپنج سال مطالعات گسترده روان‌شناسی و جرم‌شناسی در قرن بیستم تأیید شده است. (رولین، ۱۳۹۴: ۱۳۶)

از آنچه گذشت، معلوم شد که نگاه دکارت به حیوانات حاکی از نظامی سلسله مراتبی است که می‌توان آن را تا ارسطو پی گرفت. با توجه به این نظام، امر جسمانی شأن و جایگاهی پایین‌تر و ارزش کمتری دارد. امر غیرجسمانی برتر از امر جسمانی است و جسمانی بودن علامت نقص است.

دکارت چنان‌که مشهور است، تنها قائل به وجود دو جوهر اصلی است: جوهر عقلی و جوهر جسمانی. جوهر جسمانی امری فانی و مادی، و جوهر عقلی و اندیشنده امری باقی و درواقع الهی است و تابع قواعد جسمانی نیست. حیوانات در نگاه دکارت تنها متشکل از جوهر جسمانی‌اند و برای تبیین تغییرات و حرکات این جوهر به هیچ‌گونه توجیه اخلاقی علاوه بر این واقعیت طبیعی نیازی نیست. (دکارت، ۱۳۸۷: ۶۴۱)

از نظر دکارت تمام حرکات و رفتارهای حیوانات را می‌توان با رویکردی مکانیکی تبیین کرد. رفتار حیوانات از طبیعت ناشی است. طبیعت در ذات خود جسم محض است و شایسته احترام و شأن و جایگاه اخلاقی نیست. این به انسان امکان می‌دهد که طبیعت را منبعی از انرژی و مواد خام بداند که برای تأمین نیازهای انسان در دسترس او قرار گرفته شده است. با توجه به این مطلب، از نظر دکارت رفتار حیوانات نیز تنها سازوکاری جسمانی است و از این رو می‌توان حیوانات را مانند سایر منابع طبیعی مورد استفاده قرارداد، بدون آنکه دغدغه‌ای اخلاقی داشت، لذا انسان به‌عنوان سرور طبیعت هیچ مسئولیت اخلاقی در قبال حیوانات ندارد، همان‌طور که در برابر سایر منابع طبیعی مسئولیت اخلاقی (ناشی از شأن و جایگاه آنها) ندارد. اگر مسئولیتی باشد، تنها به سبب آثاری است که استفاده نادرست بر زندگی انسان می‌گذارد. (همان)

### شباهت میان انسان و حیوانات یکی از مهم‌ترین نقدهای وارد بر نظام سلسله

یک استدلال علیه نظام سلسله مراتبی می‌تواند شباهت میان انسان و حیوانات باشد؛ با توجه به شباهت‌هایی که بین بدن و رفتار انسان و حیوانات است، به نظر می‌رسد اگر بدن حیوانات را جسم محض بدانیم و رفتار آنها مکانیستی دانسته شود، بدن و رفتار انسان‌ها نیز باید این‌گونه انگاشته شود، و اگر رفتار انسان‌ها ناشی از عقل است، با توجه به مشابهت، حیوانات نیز باید این‌گونه باشند. دکارت از این استدلال مطلع بوده و بارها به آن اشاره کرده است. وی آن را دلیل اصلی افراد برای باور داشتن به وجود عقل در حیوانات همانند انسان‌ها می‌داند. او در نامه‌ای به رنری<sup>۱</sup> در آوریل یا می ۱۶۳۸ مشابهت افعال حیوانات با انسان‌ها را دلیلی برای این باور می‌داند که این افعال همانند افعال انسانی، برخاسته از منشأی درونی (عقل) است. (Descartes, 1991: 99-100) او در نامه به مور در فوریه ۱۶۴۹ نیز این استدلال را بیان می‌کند. (Descartes, 1991: 365) در نامه به مارکوس نیوکاسلی<sup>۲</sup>، در ۲۳ نوامبر ۱۶۴۶ استدلال مشابهت را ذکر و رد می‌کند، و انسان‌ها را دارای تفاوت بنیادی با حیوانات می‌داند. (Descartes, 1991: 302-303)

از نظر دکارت وجود این باور از کودکی در انسان‌ها، دلیل درستی این باور نیست، و باید از باورهای کودکی دست کشید تا حقیقت را دانست. (Descartes, 1991: 99). اینکه بدن انسان‌ها و حیوانات مشابه هم است و اگر حیوانات را دستگاه‌هایی خودکار بدانیم، باید بدن انسان را نیز این‌گونه دانست، دکارت با بخش اول این ادعا موافق است.

دکارت - در بخش پنجم از گفتار در روش - بیان می‌کند که بدن انسان اساساً یک ماشین است، اما انسان‌ها را نمی‌توان به ماشین فروکاست، زیرا آنها دارای نفس‌اند و این نفس از بدن، کاملاً مستقل و از جوهری اندیشنده است و برخلاف بدن، فانی نیست. لذا می‌توان دید تنها تفاوت انسان و حیوان وجود نفس در انسان است. این نفس است که سبب می‌شود انسان از عقل استفاده کند. اینکه حیوانات از زبان استفاده نمی‌کنند، نیز با نفس مرتبط است، زیرا داشتن زبان نشانه بهره‌مندی از عقل و اندیشه است و عقل نیز حاصل جوهر اندیشنده است. این امر (یعنی استفاده از زبان) دلیل اصلی است که دکارت برای تفاوت میان انسان و حیوانات ذکر می‌کند (Descartes, 1991: 365-366 & 303)

قائل شدن به شأن و جایگاه اخلاقی حاشیه‌ای برای حیوانات ضرورتاً به این معنا نیست که می‌توان با آنها هر رفتاری داشت، اما از نظر دکارت حیوانات همانند ماشین و دستگاه هستند و از این رو همانند ابزارهایی طبیعی‌اند، لذا هر رفتاری با حیوانات رواست، همان‌طور که می‌توان اجزای یک ماشین را از هم تفکیک کرد، می‌توان با بدن حیوانات نیز چنین رفتاری

1. Reneri.

2. The Marquess of Newcastle.

داشت. این روا بودن را می‌توان از مکاتبه دکارت با هنری مور به روشنی دریافت. هنری مور<sup>۱</sup> در نامه‌ای<sup>۲</sup> به دکارت این موضوع را متذکر شده است که با این وصف (یعنی عدم وجود نفس برای حیوانات) می‌توان بدون ناراحتی به شکافتن بدن حیوانات درحالی‌که زنده‌اند و یا هر عمل دیگری در قبال حیوانات اقدام کرد. (Steiner, 1998: 268)

دکارت در پاسخ به مور نه‌تنها این امر را انکار نکرده است، بلکه بر نظر خود که حیوانات فاقد نفس فناپذیر هستند، تأکید می‌کند. از نظر وی «بسیار محتمل‌تر است که کرم‌ها، مگس‌ها، هزارپاها، و دیگر حیوانات مانند ماشین حرکت کنند و دارای نفس حیوانی<sup>۳</sup> باشند». این سخن دکارت امکان فکر کردن حیوانات را قاطعانه نفی نکرده است. وی ادامه می‌دهد: «ما نمی‌توانیم ثابت کنیم که هیچ فکری در حیوانات باشد، و من فکر نمی‌کنم که بتوان ثابت کرد اصلاً چیزی باشد، درحالی‌که نمی‌توان به قلب حیوانات دست یافت، تا مطمئن شد که فکری وجود دارد، از این رو می‌توان گفت: حیوانات نیز ممکن است بیندیشند، و این امر برای انسان مسئولیتی اخلاقی در قبال آنها در پی دارد». اما دکارت اضافه می‌کند: «به هر حال نمی‌توانیم وجود نفس عاقله<sup>۴</sup> را در حیوانات ثابت کنیم». (Descartes, 1991: 365-366)

در نامه دکارت به مور بیان شده است که اعمال و رفتار حیوانات صرفاً ناشی از نفس جسمانی<sup>۵</sup> است که به‌طور کامل مکانیکی و جسمانی است، این واقعیت که رفتار حیوانات را می‌توان به شکلی مناسب، در قالب فرایندهای جسمانی تبیین کرد، نسبت دادن اموری مانند عقلانیت و یا نفس عاقله را به حیوانات غیرضروری می‌کند. (همان) او در نامه به مرسن<sup>۶</sup> در نهم فوریه ۱۶۳۹ بیان می‌کند که این دانشی است که علاوه بر اینکه حاصل خواندن آثار سایرین درباره آناتومی است، حاصل یازده سال صرف زمان برای تشریح حیوانات نیز هست با این حال من در حیوانات چیزی نیافته‌ام که قوانین طبیعی برای تبیین آن کفایت نداشته باشد، و می‌توانم [رفتار حیوانات را تنها با استفاده از قوانین طبیعی] با جزئیات کامل تبیین کنم. (Descartes, 1991: 134)

نفسی که موجب تفاوت میان انسان و حیوانات شده است، نفسی است که از جوهر اندیشنده، یا به عبارتی دیگر نفس عاقله است که امری فناپذیر است و هر موجودی که از آن بهره‌مند نباشد، قادر به تفکر نیست. این نفس، امری مادی و به تعبیر جدید «فیزیکالیستی» نیست. دکارت متعجب است که چگونه نظر او را هموارکننده راه برای خدا ناباورانی دانسته‌اند که در نهایت وجود نفس ناطقه در انسان را نیز انکار می‌کنند. برخلاف چنین نظری، دکارت ادعای خود را دلیلی برای دفاع از ایمان می‌داند. او در نامه‌ای به پلمپیوس<sup>۷</sup> در سوم اکتبر ۱۶۳۷ بیان می‌کند: «همان‌طور که در کتاب مقدس آمده است، نفس حیوانات، چیزی جز خون آنها نیست. او نیز چنین باوری دارد. این خون به‌واسطه حرارت قلب به روح بخاری بدل می‌شود، و در بدن گردش می‌یابد». این نظریه حاکی از تفاوت قابل توجه بین نفوس حیوانات و انسان‌هاست و بهترین برهان تاکنون اندیشیده شده را برای رد خدا ناباورانی فراهم می‌آورد که معتقدند نفس انسان می‌تواند از ماده بالقوه حاصل شود.

در عهد عتیق (کتاب مقدس، ۲۰۱۵: کتاب لاویان ۱۷: ۱۴) آمده است که «نفس هر موجودی در خون اوست. به همین دلیل است که به قوم اسرائیل گفتم که هرگز خون نخورند». در کتاب تثبیه (کتاب مقدس، ۲۰۱۵: ۱۲: ۲۳) بیان شده است که «اما مواظب باشید گوشت را با خون که نفس آن است نخورید و شما نباید نفس [حیوانات قربانی] را با گوشه‌شان بخورید». با توجه به این بخش‌هاست که برای دکارت این پرسش مطرح است که چگونه آن دسته که قائل به نفسی غیر از خون، حرارت و روح بخاری برای حیوانات هستند، قادر به سازگاری نظر خود با متون مقدس هستند، زیرا این متون در این امر صراحت دارند و هر کس که اعتقادی غیر آن داشته باشد با کتاب مقدس مخالفت کرده است. (Descartes, 1991: 61-62)

به نظر دکارت نمی‌توان برای قائل شدن به شأن و جایگاهی اخلاقی برای حیوانات و به تبع آن، مسئولیتی اخلاقی در قبال آنها به مشابَهت احساسات انسان و حیوانات استناد کرد، زیرا احساسات انسان در نفس ریشه دارند و تفاوت در نفس سبب

1. Henri more.

۲. در تاریخ، ۱۱ دسامبر ۱۶۴۸.

3. Souls [animalia immortalis].

4. Animam cogitantem.

5. Anima corporeal.

6. Mersenne.

7. Plempius.

می‌شود تا احساسات انسان نیز با حیوانات تفاوت داشته باشد. دکارت در نامه خود تأکید می‌کند که برای من خیلی جالب توجه است که استفاده از کلماتی مانند ترس، امید و شادی و اموری از این قبیل، امری مختص انسان است. در حیوانات بیان امید و علاقه می‌تواند بدون اعمال هرگونه فکری باشد. آنچه را ما بیان درد و شادی و امید در حیوانات می‌نامیم، چیزی جز واکنش‌های رفتاری نیست و از آنجایی که فاقد زمینه فکری است، می‌توان آن را با موارد انسانی به‌طور کامل متفاوت دانست. (Descartes, 1991: 100) علاوه بر این، دکارت منکر وجود درد در حیوانات است، زیرا به نظر وی درد تنها در صورت وجود داشتن فهم، وجود خواهد داشت. تشریح درد در انسان‌ها، بیان حرکتی خارجی است که با این احساس همراه است. در حیوانات این حرکات بدون فهم روی می‌دهد و به معنای واقعی کلمه دردی در آنها وجود ندارد. (Descartes, 1991:148)

## ۲. شأن و جایگاه اخلاقی حیوانات با توجه به نظر ملاصدرا

جناب ملاصدرا می‌فرماید: «حیوان تنها همین جسم محسوس نیست». (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۸ / ۴۴) در برابر دیدگاه دکارت، می‌توان حیوانات را دارای شأن و جایگاه اخلاقی اصیل دانست. بر مبنای این نظریه حیوانات نه به‌واسطه ارتباط با انسان‌ها و علایق آنها، بلکه به‌واسطه خودشان، موضوع اخلاق قرار می‌گیرند و از این‌رو انسان در قبال آنها مسئولیتی اخلاقی دارد. اگر حیوانات امکان احساس درد و یا برخی از عواطف (مانند اندوه و شادی) را داشته باشند، این امکان از نوعی توانایی وجودی ناشی می‌شود و پیامد داشتن دستگاهی شناختی است که قادر به درک این امور است و به این سبب حیوانات از شأن و جایگاه اخلاقی اصیلی برخوردارند و در قبال آنها مسئولیتی اخلاقی وجود دارد. این دسته از نظریه‌ها برای حیوانات نسبت به انسان‌ها به شأن و جایگاه اخلاقی پایین‌تری قائل‌اند. دفاع آنها از این موضع مستلزم دو امر است: نخست این ادعا که علایق حیوانات به شکلی مستقیم در ارزیابی اعمالی لحاظ می‌شود که آنها را تحت تأثیر قرار می‌دهد؛ دوم اینکه همیشه منافع انسان‌ها بر منافع حیوانات رجحان دارد؛ امری که با شهود اولیه ما نیز سازگار است.

به نظر می‌رسد که اگر وجود نفس در حیوانات - به شکلی که قادر به درک احساساتی مانند درک درد، یا شادی و اندوه باشند - پذیرفته شود، می‌توان به‌دلیل وجود این امور، برای حیوانات نیز شأن و جایگاهی اخلاقی قائل بود و به‌تبع این شأن و جایگاه، مسئولیتی اخلاقی نیز مطرح خواهد شد. نظر ملاصدرا در مورد «نفس» در حیوانات، با این موضع متناسب است. نظر وی در مورد نفس در حیوانات در دنباله نظر فیلسوفان مسلمان در مورد نفس حیوانی و نفس حیوان و همراه با نقد بخش‌هایی از نظریات آنها و افزوده‌هایی به آن است.

فلاسفه اسلامی عموماً تعریف ارسطو برای نفس را پذیرفته‌اند: یعنی کمال اول برای جسم طبیعی آلی که دارای حیات بالقوه باشد. (ارسطو، ۱۳۴۹: ۷۸؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۸ / ۷ - ۸) ارسطو تمام حیوانات را لااقل دارای یک حس (لامسه) می‌داند. آنجا که احساس هست، لذت و ألم و آنچه موجب لذت و ألم می‌گردد، نیز هست. موجوداتی که دارای این حالات‌اند، شهوت نیز دارند، زیرا شهوت شوق به شیء مطلوب است. (همان: ۹۵) لذا با توجه به مبنای ارسطویی نیز وجود لذت و ألم برای حیوانات پذیرفته شده است. صدرا از این امر فراتر رفته است، و توجه به نظریه او مبنایی مناسب‌تر برای تبیین شأن و جایگاه اخلاقی حیوانات فراهم می‌کند.

### تجرد نفس حیوانی از دیدگاه ملاصدرا

ملاصدرا با پذیرش وجود نفس در حیوانات و اینکه این نفس، مجرد و دارای قوای مدرکه است، می‌تواند مبنایی برای تبیین شأن و جایگاه اخلاقی حیوانات و به‌تبع آن مسئولیت اخلاقی در قبال آنها داشته باشد. نخستین برهان ملاصدرا در این زمینه بر تمایز میان بدن حیوانی که در حال تغییر و شخص حیوان که ثابت است، مبتنی است. بدن حیوانی در حال تغییر است. با این حال، شخص حیوان در کل این احوال باقی است و از این، نتیجه گرفته می‌شود که هویت حیوان با بدن محسوس او مغایرت دارد. (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۸ / ۴۲)

برهان دیگر برای این امر این است که حیوانات قادر به درک هویت ادراکی خویش هستند، زیرا آنها از امر دردناک گریزان‌اند و به دنبال امر لذیذ هستند، و این گریزانی، از درد کلی نیست، زیرا مشهور این است که حیوانات قادر به درک کلیات

نیستند. اگر این نادرست باشد و قادر به درک امور کلی نیز باشند، پس به دلیل ادراک کلیات، تجرد نفس آنها لازم می‌آید. علاوه بر این، حیوان از درد حیوان دیگر گریزان نیست، با اینکه آن امر نیز درد است، پس تنها از درد خود گریزان است و این امر اقتضا دارد که به نفس خویش علم داشته باشد و این علم داشتن به دو وجه، اقتضای تجرد نفس حیوان را دارد:

نخست اینکه علم به امری اقتضای ثبوت شیء مُدرک (درک‌کننده) برای شیء مُدرک (درک‌شونده) را دارد و از آنجایی که این علم همیشه هست، پس امری ثابت و خلاف بدن متغیر، وجود دارد؛ دوم اینکه علم حیوان به هویت خود با حس کسب شده است، ولی علم به اعضای ظاهری و باطنی حصولی است، پس هویت حیوان امری مغایر با اعضای بدنی اوست.

ملاصدرا در برهانی مشابه با «انسان معلق ابن‌سینا»، برای حیوان نیز بیان می‌کند که اگر حیوانی ناگهانی خلق شود، اما معلق در هوا باشد و حواس او با هیچ امری تماس نداشته باشد تا از این طریق برای آن حیوان، شناختی حاصل شود و حتی اعضای او از هم تفکیک شده باشد، باز هم او قادر به درک ذات خویش هست و از این رو می‌توان فهمید که هویت حیوان امری مغایر با تمام اعضا و به عبارتی دیگر امری مغایر با جسم است. (همان: ۴۴) آشکارا می‌توان دید که ملاصدرا با تقلیل حیوان به جسم محض مخالف است؛ وجود نفسی را که دارای ویژگی‌هایی فراتر از امور جسمانی محض است، برای آن به رسمیت می‌شناسد؛ تجرد آن از ماده را نیز می‌پذیرد و باور دارد که در نوع شناخت انسان به اعضای داخلی و ظاهری خود، با شناخت حیوانات در این زمینه مشابهت وجود دارد. (همان: ۴۴)

ملاصدرا در شرح مسایل مرتبط با تجرد نفس ناطقه نیز به نفس حیوان و تجرد آن اشاره کرده است. وی با ذکر برهان ابن‌سینا برای تجرد نفس انسانی، به نقدی که به آن شده است، اشاره می‌کند که این برهان تجرد نفس حیوانات را نیز اثبات می‌کند. از نظر صدرا این اعتراض روا نیست، چراکه حیوان نیز از تجرد نفس برخوردار است. تفصیل مطلب این است که صدرا در حجت دوم برای اثبات غیر جسمانی بودن نفس، با اشاره به برهان ابن‌سینا - در کتاب *المباحثات* - در این موضوع (ابن‌سینا، ۱۹۸۱: ۸ / ۲۷۰؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۱: ۱۵۶ - ۱۵۵) بیان می‌کند که تجرد نفس انسانی این‌گونه ثابت می‌شود که هر یک از ما ذات خود را درک می‌کند و به «خود» علم دارد، و هر چه «ذاتی» را درک کند، دارای ماهیت آن ذات است، پس ما دارای ماهیت ذات خود هستیم.

با توجه به مطالب پیش‌گفته از دو حال خارج نیست: یا تعقل ذات ما از آن‌روست که صورت دیگری مساوی ذات خود در ذات ما حاصل می‌شود؛ و یا خود ذات برای ذات حاضر است. نخستین شق محال است، زیرا میان مثلیین جمع نمی‌شود. پس دومین حالت درست است و ذات ما برای ما حاصل است. از طرف دیگر، هر چه ذات و ماهیتش برای خودش حاصل باشد و برای درک آن به اخذ صورت نیازی نداشته باشد، امری «قائم به ذات» است. در نتیجه، «نفس» جوهری قائم به ذات خویش است. از سوی دیگر اجسام و امور جسمانی قائم به ذات خود نیستند. بنابراین، نفس انسانی جسم یا جسمانی نیست، بلکه جوهری است مجرد. (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۸ / ۲۷۰)

به برهان فوق اعتراض شده است که «این مقدمه استدلال که انسان ذات خود را درک می‌کند، در مورد حیوانات هم جاری است، زیرا حیوان امور ملایم مانند غذا و منافر با ذات خویش مانند دشمن را درک می‌کند و لذا در جستجوی غذا برمی‌آید و از دشمن می‌گریزد. بنابراین حیوان به اضافه امر ملایم یا منافر با ذات خود علم دارد و از آنجاکه ادراک اضافه شیئی به شیء دیگر، مقتضی ادراک طرفین اضافه است، لازم می‌آید حیوان ذات خود را درک کند». (صدرا، ۱۹۸۱: ۸ / ۲۷۶)

از نظر ملاصدرا نفوس حیوانات ذات خود را با ذات خویش و با ادراکی خیالی درمی‌یابند و این امر نه با آلت خیال، بلکه با هویت‌های ادراکی خویش است، و این امر اقتضای تجرد نفوس خیالی را از عالم جسمانی دارد. از این رو حیوانات نه تنها دارای نفس هستند، بلکه این نفس از نوعی تجرد نیز برخوردار است، که تجرد مثالی نام دارد. نفوس برخوردار از تجرد مثالی، از صور و ادراکات خیالی مجرد نیستند، اما از ماده و عالم طبیعت مجردند. وی سپس متذکر می‌شود که عموم انسان‌ها نیز در همین مرتبه تجرد مثالی به سر می‌برند و تفاوت آنها با نفوس انسان‌های خاص این است که دسته اخیر ذات خود را مجرد از بُعد، صورت و شکل و غیر آن درک می‌کنند. (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۸ / ۲۷۸ - ۲۷۷؛ ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۲۱۳) از این رو ملاک تمایز نفوس انسان‌ها و حیوان‌ها به تجرد از تمام امور و تجرد از صور و ادراکات خیالی است. در این زمینه بسیاری از انسان‌ها نیز مانند حیوانات هستند، لذا مرز مشخصی بین آنها وجود ندارد. برخی از کارهای حیوانات مانند خانه ساختن زنبور عسل، تقلید از سخن گفتن و رفتارهای انسان توسط حیواناتی مانند میمون و طوطی و برخی از موارد دیگر مانند وفاداری سگ، حاکی از نزدیک بودن رتبه برخی از حیوانات به انسان‌ها و برآمده

از توانایی‌ها و استعدادهایی در نفس حیوان است. (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۲۱۳) اگرچه مبدأ افعال در حیوان، خیال و وهم و در انسان، عقل عملی است. (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۳۴۰) با این حال قوه خیال نیز امری مجرد است. (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۱۹۷)

با توجه به نظر صدرا در قائل شدن به مجرد مثالی نفس برای حیوانات و همچنین توانایی آنها بر درک احساس لذت و آلم، سخن از آزار در قبال حیوانات در گستره جسمی و تا اندازه زیادی در گستره روحی معنادار می‌شود. آنها نیز همانند انسان‌ها درد را احساس می‌کنند و از امور ملایم لذت می‌برند. مشاهدات تجربی نیز این امر را تأیید می‌کند. بنابراین عدم تحمیل آزار به آنها هنگامی که ضرورتی نباشد و بتوان از آن پیشگیری کرد، الزامی اخلاقی است. البته از نظر اخلاقی، انسان‌ها همیشه اولویت دارند، زیرا این توانمندی‌ها در مورد انسان در سطحی عالی‌تر وجود دارد.

### ۳. شأن و جایگاه اخلاقی حیوانات با توجه به آراء دکارت و صدرا در مورد نفس حیوانی

صدرا و دکارت هردو قائل به تمایز و برتری انسان بر حیوان و به تبع این تمایز، قائل به شأن و جایگاه اخلاقی متمایز برای انسانند. با این حال برخی برآنند که این تمایز نارواست. استدلالی که عموماً در قبال نظریات قائل به تمایز شأن و جایگاه اخلاقی انسان و به تبع آن، مسئولیت اخلاقی در قبال آن، مطرح می‌شود، استدلال موارد مرزی<sup>۱</sup> است. این استدلال را سینگر این‌گونه بیان می‌کند:

اگر داشتن یک ویژگی خاص - مانند بهره‌مندی از عقلانیت، توانایی زبانی، هوش یا ظرفیت‌های اخلاقی - سبب شود که انسان شأن و جایگاه اخلاقی خاصی داشته باشد، از آنجایی که انسان‌ها در بهره‌مندی از این ویژگی‌ها یکسان نیستند، پس باید سطح بهره‌مندی از این ویژگی‌ها را آن قدر پایین آورد تا تمام انسان‌ها را شامل شود. هنگامی که چنین شود، آنگاه دیگر نمی‌توان حداقل برخی از حیوانات را از داشتن این ویژگی‌ها استثنا کرد؛ برای مثال، هوش نوزادان و یا ناتوانان ذهنی در مقایسه با برخی از حیوانات در سطحی یکسان و گاه پایین‌تر قرار دارد. ادعای داشتن شأن و جایگاه اخلاقی حاشیه‌ای برای این دسته از افراد با شهود اولیه ما در ستیز است. این استدلال برای هر صفتی که به انسان‌ها شأن و جایگاه اخلاقی ویژه می‌بخشد، قابل تعمیم است. اگر موارد مرزی فاقد آن صفت باشند، آنگاه دلیلی برای بخشیدن شأن و جایگاه اخلاقی ویژه به انسان‌ها و استثنای حیوانات از آن نیست. فقط یک ویژگی است که در قبال چنین رویکردی ایمن است و آن عبارت است از ویژگی «انسان بودن»، سینگر بیان می‌کند که استفاده از این صفت همانند اهمیت دادن به نژاد و جنسیت برای بهره‌مندی و یا محروم کردن برخی از حقوق خاص خویش است. همان‌طور که این اهمیت دادن به نژادپرستی یا جنسیت‌گرایی منجر می‌شود، اهمیت دادن به صرف تعلق فرد به گونه انسان، سبب خواهد شد تا به نوعی گونه‌گرایی<sup>۲</sup> معتقد باشیم. امری که باید آن را رد کرد. (Singer, 1975: 8; Ragan and Singer, 1976: 153)

دکارت از این استدلال آگاهی داشته است، اما آن را رد می‌کند. او در نامه‌ای بیان می‌کند که موناتیگن و شارون،<sup>۳</sup> ممکن است بگویند که تفاوت بیشتری میان انسان‌های مختلف وجود دارد تا میان انسان و حیوان. با این حال، هیچ حیوانی به این کمال نرسیده است که بتواند از نشانه‌ای برای فهم آن چیزی استفاده کند که به انطباعات او ارتباطی ندارد، و هیچ انسانی حتی فردی که لال آن اندازه ناکامل نیست که نتواند از نشانه‌ای برای فهماندن و بیان کردن افکار خود استفاده کند. (Descartes, 1991: 303) لذا این استدلال برای دکارت معنا ندارد، چون او از همین ویژگی یعنی «انسان بودن» استفاده می‌کند. به نظر او صرف انسان بودن، عبارت از بهره‌مندی از نفسی اندیشنده است که جوهری متفاوت با جوهر جسمی و برخلاف آن، فناپذیر است.

1. Marginal cases argument.
2. Speciesism.
3. Montaigne and Charron.



در مورد ملاصدرا نیز اگرچه او می‌پذیرد که نه تنها برخی از انسان‌ها، بلکه عموم آنها، نیز در مرحله تجرد مثالی از ادراک قرار دارند، و از این نظر با حیوانات مشابه‌اند، اما آنچه مهم است، توان بالقوه برای ارتقا و رسیدن به کمال نفس انسانی است که او را برتر از حیوانات قرار می‌دهد. صرف نظر از مباحث متافیزیکی در مورد درستی و یا نادرستی نظر دکارت در مورد جوهر جسم یا نفس، اگر مهم‌ترین معیار برای بهره‌مندی از شأن و جایگاه اخلاقی برتر همان انسان بودن باشد، با توجه به این استدلال موضع ملاصدرا بیشتر قابل دفاع است. اگر بپذیریم که نسبت دادن شأن و جایگاه اخلاقی برتر به سبب صرف انسان بودن، امری پذیرفته شده و سازگار با شهود متعارف کنونی ماست، نظر ملاصدرا با توجه به همین شهود می‌تواند مبنای مناسبی برای بهبود وضعیت حیوانات با توجه به شأن و جایگاه اخلاقی آنها باشد.

دیدگاه دکارت در مورد حیوانات یعنی، انکار نفس و به تبع آن، توانایی‌های خاص برای حیوانات مانند احساس درد، شادی، اندوه و اضطراب سبب خواهد شد تا آنها فاقد هرگونه شأن و جایگاه اخلاقی انگاشته شوند و حتی از ترحم نیز بی‌بهره باشند، زیرا آنها فاقد احساساتی‌اند که انسان‌ها دارند و این، راه را برای هرگونه رفتاری با حیوانات، بدون داشتن مسئولیتی اخلاقی در قبال آنها خواهد گشود. امری که تا دوره‌های اخیر شاهد آن بوده‌ایم. (رولین، ۱۳۹۴: ۱۲۷) به علاوه تأکید دکارت بر ویژگی داشتن زبان برای بیان مقصود خود و از جمله درد داشتن، نه تنها حیوانات را در معرض آسیب ناشی از رفتار نادرست قرار خواهد داد، بلکه انسان‌های فاقد توان زبانی متعارف - همانند نوزادان و ناتوانان ذهنی - را نیز در معرض چنین آسیبی قرار خواهد داد. در مورد حیوانات، رفتارهای آزاردهنده گستره وسیعی را شامل می‌شود: درد و رنجی که در مراکز پرورش صنعتی حیوانات بر آنها وارد می‌شود، تا استفاده بی‌رحمانه از حیوانات در آزمایش‌های علمی، و نگهداری آنها در محیط‌هایی که مناسب طبیعت آنها نیست، بخشی از این رفتارها هستند. اگر نظر دکارت در این زمینه لحاظ شود هیچ تلاشی در راستای کاهش و حذف آزار و درد نخواهد شد، همان‌طور که این امر تا دوره‌های اخیر واقع شده است. (همان: ۲۸۸) در مورد انسان‌های یادشده نیز گستره آزارها وسیع بوده است. (همان)

عدم به رسمیت شناختن حالات ذهنی - درد و دیگر حالات آزاردهنده - برای حیوانات، علاوه بر تضاد با شهود اولیه و اصل منع آزار بی‌مورد، به اختلال در نتایج علمی منجر خواهد شد، زیرا درد، وضعیت‌های مختلفی را در حیوانات تحت تأثیر قرار می‌دهد. برای مثال، وضعیت تولیدمثل، متابولیسم و ایمنی در حیوانات، تحت تأثیر درد تغییر می‌کند، و عدم لحاظ کردن آن، سبب نتایج علمی نادرست می‌شود. علاوه بر این حتی از نظر علمی نیز نادیده گرفتن درد در حیوانات نادرست است، زیرا اگر حیوانات درد را حس نمی‌کردند، نمی‌توانستند در مطالعات مربوط به درد و آرام بخش‌ها به‌عنوان مدل‌های درد برای انسان‌ها به‌کار گرفته شوند. (رولین، ۱۳۹۴: ۱۵۵ - ۱۵۴)

ممکن است گفته شود که از نظر ملاصدرا جهان برای انسان آفریده شده است، و مسخر انسان است. موجودی که مقدرشده تا تمامی موجودات دیگر را به خدمت خود درآورد. (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۳۶۵) و وجود او هدف و غایت خلقت باشد. (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۲۴۵) جهان به شکلی نظم یافته است که انسان از آن بهره‌بردار. (صدرا، ۱۹۸۱: ۷ / ۱۳۶) خلق حیوانات مختلف نیز به اقتضای حکمت و رحمت الهی و برای استفاده انسان از آن بوده است. برخی از حیوانات برای خوراک هستند، و برخی برای سواری و زینت و برخی برای حمل بار و برخی برای تجمل و راحتی و برخی برای نکاح و برخی برای لباس هستند. با توجه به مسخر بودن جهان و حیوانات برای انسان‌ها از نظر ملاصدرا، دیگر سخن از شأن و جایگاه اخلاقی حیوانات از نظر ملاصدرا بی‌معناست.

اما منظور از مسخر بودن جهان هستی برای انسان به معنای صلاحیت او برای هر رفتاری با جهان و حیوانات نیست. بلکه این است که انسان با توجه به بهره‌مندی از نفس ناطقه‌ای که اقتضای حکمت و رحمت الهی است، می‌تواند برای نیازهای خود از جهان و حیوانات بهره‌برداری کند، اما این امور مخلوق خداوندی با اسماء و صفات علیاست، و با توجه به حکمت و عدالت الهی نظام آفرینش نظام احسن است که دارای ارزشی ذاتی است، و از طرفی با توجه به اینکه عالم مظهر صفات و اسماء حق است، حیوانات نیز به‌عنوان بخشی از این عالم باید مورد محبت انسان قرار بگیرند.<sup>۱</sup> (مصطفی‌پور، ۱۳۹۱: ۱۱۴ - ۱۱۳)

۱. از نظر ملاصدرا همه موجودات، با توجه به اصالت وجود، بساطت وجود و وحدت تشکیکی وجود، دارای حیات، علم، قدرت و دیگر اوصاف کمالی است. هر کمال و صفتی در مرتبه‌ای از مراتب وجود اثبات شود، در تمام مراتب وجود نیز تحقق دارد. (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۶ / ۱۱۷) این

این امور بنا به آفریده خداوند بودن ارزشی ذاتی دارند. مسخر بودن باید در کنار مسئولیت انسان در قبال سایر امور فهمیده شود. یک قید مهم برای استفاده از جهانی که مسخر انسان است و به‌ویژه حیوانات، قید «معقول بودن» است. انسان می‌تواند هر استفاده معقولی که خواست از حیوانات ببرد اما قید معقول بودن شامل رعایت حال حیوانات و عدم وارد کردن آسیب و آزار بی‌دلیل به آنها هم هست. آزار و اذیت حیوانات و آسیب رساندن بدون دلیل موجهی امری نامعقول است. حیوانات با توجه به آراء صدرا قادر به درک درد و آزار هستند، و بنا به اصل اخلاقی منع آسیب و آزار باید تا آنجا که ممکن است از آسیب و آزار حیوانات خودداری کرد و کوشید تا روش‌های جایگزینی برای استفاده از این حیوانات در آزمایش‌های علمی یافت. بخشی از این کوشش دلایلی پیامدگرایانه نیز دارد. زیرا آسیب و آزار بر وضعیت جسمی حیوانات نیز تأثیر سوء دارد و لذا منجر به نتایج نادرست علمی نیز خواهد شد. تأکید بر توانایی احساس درد و آزار و آسیب، بخش اساسی در اخلاق حیوانات و آیین‌نامه‌های لازم الاجرای مرتبط با اخلاق حیوانات است. (Forsberg, 2008: 8) لذا هر نظریه‌ای برای آنکه مبنایی مناسب برای اخلاق حیوانات باشد، لازم است که قائل به چنین امری درباره حیوانات باشد.

ممکن است گفته شود، آیا صدرا خود به شأن اخلاقی حیوانات توجه داشته است یا خیر؟ و از آنجایی که چنین توجهی نبوده است، نتیجه گرفتن شأن اخلاقی و لزوم رعایت آن برای حیوانات از آثار او پذیرفتنی نیست. در پاسخ این سؤال می‌توان گفت که برای نتیجه گرفتن امری از سخنان یک فیلسوف لازم نیست خود نیز به آن اشاره کرده باشد، صرف اینکه بتوان با توجه به آثار او و به شکلی منطقی نتیجه‌ای گرفت، برای نسبت دادن این نتیجه به افکار او کافی است. دوم اینکه باید مقتضیات زمانه را نیز در نظر گرفت.

در زمان صدرا استفاده از حیوانات به گستردگی امروز نبوده است، امری مانند پرورش حیوانات با شیوه صنعتی یا استفاده از آنها برای آزمایش‌های علمی و یا صنعت دارو، وجود نداشته است. برای استفاده‌های سنتی از حیوانات نیز دستورهایی اخلاقی و مذهبی وجود داشته است که در فقه اسلامی نیز به تفصیل به آن پرداخته شده است. در متون فقهی، درباره حقوق حیوانات و رعایت آن مطالب فراوانی وجود دارد، دستورات زیادی برای تأمین آب و غذای مناسب، تأمین مکان نگهداری، منع آزار و اذیت، منع بهره‌کشی فراتر از حد توان حیوان، وجوب رسیدگی به حیوان، اهمیت بهداشت حیوان، رعایت توان و طاقت حیوان، و وضع قیود فراوان بر کشتن حیوانات، منع رنج دادن حیوان در ذبح، منع ذبح در برابر حیوان دیگر، منع فلج کردن و آسیب رساندن به حیوان منع صید از روی لهو، منع آزار حیوان، منع به جنگ انداختن حیوانات، و موارد این چنین در فقه اسلامی مطرح و بیان شده است. (مقیمی حاجی، ۱۳۸۵) و تأکید شده است که رعایت این امور به سبب حرمت و احترام فی نفسه حیوانات است. (طوسی، ۱۳۸۷: ۶ / ۴۷؛ حلی، ۱۴۱۴: ۲ / ۳۰۷) انسان و حیوان در احترام روحی و نفی ضرر مشترکند. (فاضل هندی، ۱۴۱۶: ۷ / ۶۱۲) و اینکه حیوان چون دارای نفس محترمه‌ای است، دارای احترام است. (نجفی ۱۳۶۲: ۵ / ۱۱۵) می‌توان گفت صدرا به حکم آنکه خود فقیه نیز بوده است از این دستورات آگاهی داشته است.

آراء دکارت و تأکید او بر مکانیسم بودن حیوانات و انحصار امری مانند درد و اضطراب و موارد مشابه به انسان‌ها تأثیر قابل ملاحظه‌ای بر شأن و جایگاه اخلاقی حیوانات تا دوره معاصر داشته است. (رولین، ۱۳۹۴: ۳۰۲) با توجه به چنین نگاهی انسان صلاحیتی بی‌چون‌وچرا برای استفاده از حیوانات دارد (رولین، ۱۳۹۴: ۱۲۸) و زوزه و ناله یک حیوان پس از یک جراحی آزمایش، نه به دلیل درد کشیدن او بلکه آثار پس از بی‌هوشی است. (رولین، ۱۳۹۴: ۲۷۶) چنین رویکردی به حیوانات برای سال‌ها بخشی از آموزش علوم زیستی و پزشکی بوده است و تعصب زیادی بر درستی آن وجود داشته است. (رولین ۱۳۹۴: ۲۷۶) بخش مهمی از تلاش فیلسوفان اخلاق در این زمینه صرف نشان دادن نادرستی این رویکرد به حیوانات بوده است. در ایران نیز می‌توان گفت با ورود علوم جدید و اقتباس روش‌های آموزش آنها رویکرد پیش‌گفته نیز همراه آنها رواج

---

امر یعنی بهره‌مندی از کمال و مشابهت در صفات، سبب خواهد شد که هر امری در جهان ارزشی ذاتی داشته باشد. از طرفی با توجه به کمال حق، آفریده او یعنی جهان نیز احسن است. (ملاصدرا ۱۹۸۱: ۷ / ۱۲۷ - ۱۰۶) با توجه به احسن بودن نظام هستی، می‌توان نتیجه گرفت که چنین امر ارزشی ذاتی نیز دارد. (مصطفی‌پور، ۱۳۹۱: ۱۲۳)

یافته است، توجه به اندیشه صدرا در این زمینه به‌عنوان فیلسوفی تأثیرگذار می‌تواند به تبیین مبنای فلسفی رویکرد اخلاقی جدیدی کمک کند که با توجه به آنچه گفته شد، باید درباره حیوانات و شأن و جایگاه و شأن اخلاقی آنها در پیش گرفت. از طرفی دیگر دیدگاهی نیز معتقد به برابری کامل حیوانات با انسان‌ها و منع هرگونه آزمایش و یا استفاده‌ای از آنهاست. در اخلاق کاربردی، توجه به پذیرش و رواج یک نظریه از سوی جامعه امری ضروری است، با توجه به میزان گستردگی استفاده از حیوانات برای اهداف مختلف، نظریه‌ای که قائل به منع و رد هرگونه استفاده است، بخت کمی برای رواج خواهد داشت. بخش مهمی از تغذیه، فرهنگ و قوانین در جوامع مختلف استفاده از حیوانات را ضروری و روا می‌شمارد، و رد کامل آن می‌تواند منجر به واکنش تند جامعه در قبال این نظریه شود. اما اگر بتوان راهی میانه پیدا کرد، که نه قائل به صلاحیت بی‌چون‌وچرای انسان برای استفاده از حیوانات است و نه قائل به رد کامل چنین استفاده‌ای، به نظر می‌رسد که چنین رویکردی اقبال بیشتری برای پذیرش و رواج در جامعه دارد و رنج و آسیب حیوانات را تا اندازه زیادی کاهش می‌دهد. دیدگاه ملاصدرا در مورد حیوانات، می‌تواند مبنای چنین نظریه‌ای که آنها را موجوداتی نزدیک به انسان می‌داند و سبب خواهد شد، تا وجود احساساتی مانند درد، شادی، اندوه و اضطراب در آنها امری پذیرفته باشد، و لذا با توجه به این امر آنها از شأن و جایگاهی اخلاقی برخوردارند و به تبع آن، مسئولیتی اخلاقی در قبال آنها معنادار است.

### نتیجه

از آنچه گذشت، معلوم شد که دکارت با قول به جسمانیت کامل و فاقد نفس عاقله دانستن حیوانات، وجود هرگونه درک و احساس مشابه انسانی را در آنها رد می‌کند. حیوانات از نظر دکارت دستگاه‌هایی‌اند که تنها فرق آنها با ماشین‌های ساخت انسان، پیچیده‌تر بودن آنهاست. آنها منابعی هستند همانند سایر منابع طبیعی که انسان به‌عنوان سرور طبیعت می‌تواند هرگونه که بخواهد، بدون دغدغه اخلاقی، از آنها استفاده کند. به نظر دکارت انسان هیچ مسئولیت اخلاقی در برابر حیوانات ندارند. استدلال سینگر علیه قائل شدن به شأن و جایگاه اخلاقی برتر برای انسان‌ها نیز نمی‌تواند علیه دکارت به کار رود، زیرا دکارت صرف انسان بودن و نه ویژگی‌هایی مانند دارا بودن عقلانیت، یا ظرفیت‌های اخلاقی و توانمندی‌های هوشی مناسب را برای داشتن شأن و جایگاه برتر از نظر اخلاقی کافی می‌داند. علاوه بر این، سینگر خود نیز نوعی نظام سلسله مراتبی را می‌پذیرد.

در مقابل، صدرا وجود نفس در حیوانات را به رسمیت می‌شناسد و معتقد به نوعی تجرد (تجرد مثالی) نفس آنهاست. وجود و تجرد نفس، حیوانات را قادر به تجربه احساسات مختلف مانند لذت و ألم و نیز دریافتی از خود مشابه بسیاری از انسان‌ها می‌کند. استدلال سینگر را علیه صدرا نیز نمی‌توان به کار گرفت، زیرا او وجود موارد مرزی را می‌پذیرد، اما صرف توان بالقوه برای رسیدن به مرحله بالاتر از تجرد برزخی، انسان را فراتر از حیوان قرار می‌دهد، زیرا صرف انسان بودن کافی است تا این توان بالقوه وجود داشته باشد. نظر صدرا، به‌علاوه قاعده اخلاقی منع آسیب و ضرر راه را برای به رسمیت شناختن شأن و جایگاه اخلاقی اصیل برای حیوانات می‌گشاید و حیوان را کانون توجه اخلاقی قرار می‌دهد، چون حیوان قادر به درک لذت و درد است، از این رو وارد کردن هرگونه آزار و درد بدون دلیل مناسب غیراخلاقی است. حاصل این رویکرد این است که تمام آزمایش‌ها روی حیوانات را تاجایی که مستلزم آزار بی‌دلیل آنهاست، باید غیراخلاقی بدانیم. آزمایش‌ها صرفاً وقتی رواست که آزار و درد حیوانات را تاجایی که ممکن است و به نتایج آزمایش لطمه‌ای نمی‌زند، به حداقل برسانیم، اگر بتوان روشی را یافت که بدون استفاده از حیوان بتوان آزمایش‌ها را انجام داد، باید این روش را جایگزین کرد. اینکه آزمایشی مستلزم آزار بی‌دلیل است یا خیر، امری است که می‌تواند توسط کمیته‌های تدوین قوانین به‌کارگیری حیوانات در آزمایش‌ها یا موارد مشابه تعیین شود، این کمیته می‌تواند شامل فیلسوف اخلاق، دانشمند علوم زیستی، کارشناس حقوقی و افرادی این چنین باشد، بحث در چارچوب قواعد اصلی قوانینی را در پی خواهد داشت که آزار حیوانات را به حداقل می‌رساند. همچنین این معیار می‌تواند در روش‌های صنعتی پرورش حیوانات نیز اعمال شود و به کاهش و درنهایت حذف آزار فراوانی منجر شود که در این روش‌ها به حیوانات وارد می‌شود. کاهش چنین آزارهایی به شکل مستقیم و غیرمستقیم بر بهداشت و سلامت انسان‌ها نیز تأثیر قابل ملاحظه‌ای دارند.

## منابع و مآخذ

۱. ابن سینا، حسین ابن علی، ۱۳۷۱، *المباحثات*، تحقیق، تعلیق و ترجمه محسن بیدارفر، قم، بیدار.
۲. ارسطو، ۱۳۴۹، *درباره نفس*، ترجمه علیمراد داوودی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۳. ارسطو، ۱۳۸۶، *سیاست*، ترجمه حمید عنایت، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۴. حلی، حسن بن یوسف، ۱۴۱۴ ق، *تذکره الفقهاء*، قم، موسسه آل‌البیت علیهم‌السلام لإحياء التراث.
۵. دکارت، رنه، ۱۳۸۷، *گفتار در روش راه بردن عقل در کتاب سیر حکمت در اروپا*، نوشته محمدعلی فروغی، مصحح امیرجلال الدین اعلم، تهران، نیلوفر.
۶. رولین، برنارد، ۱۳۹۴، *علم و اخلاق*، ترجمه سعید عدالت جو، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۷. طوسی، محمد بن حسن، ۱۳۸۷ ق، *المبسوط فی الفقه الامامیه*، تحقیق محمدباقر بهبودی، مکتبه المرتضویه.
۸. فاضل هندی، محمد بن حسن، ۱۴۱۶ ق، *کشف اللثام عن قواعد الأحکام*، قم مؤسسه النشر الاسلامی.
۹. کتاب مقدس، ۲۰۱۵ م، *عهد عتیق، کتابهای، تکوین، لاویان و تثبیه*، ترجمه هزاره نو، لندن، ایلام.
۱۰. مصطفی پور محمدرضا، ۱۳۹۱، «ارزش ذاتی طبیعت در نگاه صدرالمتهلین شیرازی»، *حکمت اسراء*، قم، بنیاد بین‌المللی علوم و حیاتی‌اسراء، دوره ۴، ش ۲، شماره پیاپی ۱۲، ص ۱۲۹-۱۱۳.
۱۱. مقیمی حاجی، ابوالقاسم، ۱۳۸۵، «حقوق حیوانات در فقه اسلامی»، *فقه اهل بیت*، قم، موسسه فقه اهل بیت علیهم‌السلام، ش ۴۸، ص ۱۹۵-۱۳۸.
۱۲. ملاصدرا، ۱۳۵۴، *المبدأ و المعاد*، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۱۳. ملاصدرا، ۱۳۶۰، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، تصحیح و تعلیق سید جلال الدین آشتیانی، مشهد، مرکز الجامعی للنشر.
۱۴. ملاصدرا، ۱۳۸۱، *کسر الاصنام الجاهلیه*، مقدمه و تصحیح و تعلیق جهانگیری، تهران، بنیاد حکمت صدرا.
۱۵. ملاصدرا، ۱۹۸۱ م، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه*، ج ۶، ۷ و ۸، بیروت، دار الاحیاء التراث العربی.
۱۶. نجفی محمدحسن بن باقر، ۱۳۶۲، *جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام*، تحقیق ابراهیم سلطانی نسب، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
17. Aquinas, Thomas, 1955-57, *Summa contra gentiles*, Edited, with English, especially Scriptural references, updated By Joseph Kenny, O.P, Hanover House New York.
18. Descartes, René, 1991, *The philosophical writings of Descartes*, Vol. III, The correspondence, translated by John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch, Anthony Kenny, Cambridge, Cambridge University Press.
19. Regan, Tom. And Singer, Peter, 1989, *Animal Rights and Human Obligations*, New Jersey, Prentice Hall.
20. Singer Peter, 1975, *Animal Liberation: A New Ethics for our Treatment of Animals*, New York, New York Review/Random House.
21. Steiner Gary, 1998, *Descartes on the Moral Status of Animals*, Archiv für Geschichte der Philosophie, 80 (3), 268 - 291.