عفوان اسلامی و شأن اخلاقی حیوانات

مجتبی زرواتی

محسن شهبازی

چکیده: شأن و جایگاه اخلاقی حیوانات از جمله مهم‌ترین مسائل در حوزه اخلاق کاربردی است. گروهی از متفکران همچون دکارت، اگوستین، آکویناس، و لیک با طرح برخی نظرات‌ها ازدست‌دارند. که نظریه شنون اخلاقی برای حیوانات متصور نیست. این روش همچنین دارای مسئولیت در برداشتن حیوانات متوسط انسان‌ها نیست. دسته‌ای دیگری، از جمله بنتام، میل و سینگر، با به‌حال کشیدن آن ادعاهای معتقدند. حیوانات نیز کمیابی از شأن اخلاقی برخوردند. از این رو بین‌قاری به حیوانات نازی است. مؤلفان در این مقاله می‌کوشند با بررسی متن صوفیه، نظریه‌های انسان و حیوان را از منظر صوفیه ترکیب کنند با مقایسه آن با دیگر جهان مطرح شده در فلسفه مغربی، درکی از نظریه‌های انسان درباره حیوانات را در تصور به‌دست دهند. همچنین نوعی وظیفه‌مندی با خوش‌رفتاری درباره حیوانات در تصور مطرح است، اما مبتنی آن با مبتنی مطرح شده از نوع‌های انسانی فلسفه‌شناسی معاصر به‌کلی متفاوت است.

کلید واژه‌ها: اخلاق کاربردی، اخلاق حیوان محور، عفوان، شفقت، عشق

Email: zurvani@ut.ac.ir

* دانشیار گروه ادبیات و عفوان دانشگاه تهران

** دانشجوی کارشناسی ارشد عفوان اسلامی، پژوهشکده امام خمینی (ره) و انتقال اسلامی

Email: shabani@molana.ir

دریافت مقاله: 1390/11/11 پذیرش مقاله: 1390/12/24
مقدمه

مسئله جایگاه و شأن اخلاقی حیوانات و چگونگی رفتار انسان با حیوانات، بهصورت سنتی در فلسفه اخلاق موضوع اخلاقی چندان مهمی بهشمار نمی‌آمده است. در تفکر مغرب‌زبان‌ها، دست کم تا پیش از قرن هجدهم، حیوانات، اغلب موجوداتی فاقد عقل، زبان و حتی روح بشمارده می‌شدند. از این رو، تأثیر آنها بر آنها ابراهیمی- نیز افراد را مسلم می‌کنند که همه موجودات برای استفاده انسانها آفریده‌شده‌اند و انسان به عنوان جانشین خداوند در زمین، این حق را دارد که از آنها، هر چیزی که می‌خواهد بر اساس آنها تأثیرگذار باشد. در جهت رفاه خود جهان، از میان فیلسوفان کسانی چون دکارت، کانت، و ویک و از میان الهی دانان آگوستین و آکونتاس، بیش از دیگران، بر عدم وظیفه انسان نسبت به حیوانات تأکید داشته‌اند. جدی ترین و اکثریت‌ترین به این واردند از ویژه‌گرایان همچون جرمی بنتام، جان استوارت میل، و پیر سینگر، فیلسوف‌های معاصر حامی حقوق حیوانات و نویسنده‌کتاب جنجال‌برانگیز آزادی حیوانات صورت گرفته است. در نتیجه، چنین واکنش‌هایی، موجب آن به نهضت‌های حمایت از حقوق حیوانات شکل گرفت و حتی برخی از متکران ممکن به الهیات مسیحی، چون گری سی هر، نیز کوشا می‌دارند تنفیذ منشورات در این باره داشته و حقوق و شوند تهیه برای حیوانات قابلیت شوند. آموزه‌ها بحث از شأن اخلاقی حیوانات و موضوعات مرتبط با آن، از جمله مسئله کشش خواری و آزمایش روزی حیوانات، در حوزه اخلاق حیوانات، چون خود از زیرمجموعه‌های اخلاق کاربردی است صورت می‌گیرد.

تفاوت‌های اخلاقی انسان و حیوان

تفاوت انسان با حیوان در چیست؟ چه چیزی به‌راتست ما را از موجودات دیگر متمایز و ممتاز می‌کند؟ یکی از مؤثرترین راه‌های تأکید بر تفاوتی از خصوصیه‌های انسانی این بوده که آن خصوصیه‌را ویژگی اختصاص انسان و وجه تمایز انسان با حیوانات تلقی کنیم. اغلب برای بشرخوانند تفاوت‌های انسان با حیوانات به یک خصوصیه‌را به‌کار می‌رود، از خصوصیه‌ای روان‌شناختی آشکار می‌شود. عینیت چون خود آگاهی، عقل، اخلاق، زبان، آگاهی، حس، مسئولیت اخلاقی و... اینکا به هر یک از این خصوصیات، البته، قابل مناقشه است؛ زیرا درباره هرکدام از این ویژگی‌ها متون انسانهایی را یافت.
که فاقد آن ویژگی‌ها باشند (مانند نوزادان، بیماران روانی و برخی به‌هایان). دیگر این‌که ممکن است برخی از حیوانات در برخورداری از این خصایص با انسان‌ها مشترک کنند. پس درست‌تر این است که بگویم انسان‌ها این ویژگی‌ها را در درجه بالاتری از حیوانات دارا هستند، گرچه در اصل برخوردари مشترکند. مشکل دیگر این است که بهره‌بری از انسان‌ها از این ویژگی‌ها کمتر و یا دست کم برای با برخی دیگر از حیوانات است.

در پاسخ به پرسش‌های مطرح کرده می‌توان گفت که این گروه از افراد انسانی-یعنی کسانی که فاقد برخی از آن خصایص هستند- ممکن است: الف) بالقوه توان پروش آن خصایص را داشته باشند، مانند نوزادان و ب) زمانی در گذشتگی آن خصایص را دارا بوده‌اند، مانند روان پریشن و کسانی که در بیهوشی به‌سر می‌برند. از این‌رو این گروه از انسان‌ها را باید مانند دیگر انسان‌ها برای احیای فضایی که در گذشتگی داشته‌اند و یا استعدادی که برای پروسه آن فضایی در آینده دارند، از حیوانات متمایز دانست. اما مثل نقص این استفاده بیمارانی هستند که به‌صورت مادرزادی دچار نواقص شدید شناختی‌اند که همه امکان پروسه آن فضایی در آینده را دارند و نه در گذشتگی آن خصایص را داشته‌اند.

راه دیگر این است که انسان‌ها با توجه به مجموعه‌ای از زنده‌ای خاص موجود در گونه انسانی متفاوت از گونه‌های دیگر بدان‌ید. در اینجا منظور یک زن خاص فردي‌نیست که مشخصه‌ای انسان بودن باشد، بلکه ساختار کلی و تن‌سیکی که بینانگ عضویت در گونه انسانی باشد می‌باشد. یکی از مشکلات چنین نظریه‌ای این است که برای مثل، تقربا 98/4 درصد زن انسان‌ها و شایع‌ترها مشترک است. شماری دیگر نیز مسالمت‌آمیز و هم‌بندی‌کننده که انسان‌ها برخلاف حیوانات با روح بهره‌مندند. 

تفاوت‌های اخلاقی انسان با حیوانات در تصوف

آیا متصوفه معنی‌دار بپردازد انسان نسبت به حیوانات‌اند؟ اگر آوری، دلیل این بتری از نظر آنان چیست؟ مهم‌ترین تفاوت انسان با حیوان از نظر آنان چیست؟ اساساً فهم تفاوت‌های انسان و حیوانات در تصوف در گروه به‌صورتی است که صوفیان از جهان هستی ارائه می‌دهند. نگاه آنها به موجودات هستی در برگیرنده یک نگاه سلسله مراتبی است. آنان موجودات هستی- یا
پژوهش‌نامه عرفان/ تاریخ عرفان/ ادب‌نامه/ شماره هفتم

ماسوی اللهم‌را را در یک تفکرمی‌بندی کلی به سه یا یک هفت تفکرمی کنند. این مراتب از موجودات بی‌جان مانند ستک و خاک آگاه و در بالاترین مرتبه به ملانگه ختم می‌شودند. این مراتب عبارتند از جماد (معدن)، گیاه، حیوان، انسان، و ملكه. اگر جماد و گیاه را کنار نهم به تفکرمی‌بندی سه مرتبه‌ای حیوان، انسان، و ملكه می‌رسیم. حال اگر مراد عارف از موجودات کل هستی باشد، تفکرمی‌بندی نخست و اگر مراد مخلوقات ذی‌شعار باشد تفکرمی‌بندی دوم استفاده می‌شود.

سلوک بین ازین چهار ارکان
چون نبات و معادن و حیوان
حیوان هم غذاي انسان شد
تا بدين روی پاز شد به فلك

نقته انسان چو شد غذاي ملك
(سنایی، ۱۳۸۲:۱۱۷)

مولوی نیز در توصیف تفکرمی‌بندی سه مرتبه‌ای از موجودات چنین می‌گوید:

خلق سه صنف‌اند: ملایک‌اند که ایشان همه عقل محصرون‌اند... و یک صنف دیگر بهاین‌اند که ایشان شهروت محصرون‌اند، عقل زارگر ندارند، و/یا بر ایشان تکلیف نیست.

مانند/صفحه سوم پیشی/آدیمی مسکین (مولوی، ۱۳۸۲:۱۴۲)

شاید یکی از نشان‌هایی که صوفیان به‌قراض دادن موجودات در مراتب مختلف‌یافته‌اند جرخه طبیعی طبیعی‌گذاشت. جماد غذای گیاه و گیاه غذای حیوان و حیوان غذای انسان می‌شود؛ و اندیشه و کلام انسان - بازداش اندرا برخی عارفان - غذاه فرشته است. و باز جسم مرده انسان و حیوان که پس از جدایی رو به می‌روید یک جماد است طمعه گیاه می‌شود. صوفیان این چرخه را نشان‌های بر وجود یک چنین سلسله مراتب انسانی دانند. در این تفکرمی‌بندی طولی موجودات مرتبه بالاتری از آن بالاتری نسبت به موجودات مرتبه پایین‌تر برخوردیم.

آمده اول به اقلیم جماد
وز جمادی در نباتی وفات‌داد
وز جمادی یاد ناورد از نبرد
نامشده حال نباتی هیچ یاد...

می‌کشید آن خالقی که داتیش
تا شد اکونع عاقل و دانا و زفت

(منوی، دفتر چهارم: ابیات ۱۳۸۶:۱۴)
عُرفان اسلامی و شان اخلاقی حیوانات

ابل تصفو برای نشان دادن تفاوت‌های انسان با حیوانات و بیان برتری انسان بر آن‌ها به سه
شیوه مختلف سخن می‌گویند. آنان گاه برای نشان دادن برتری انسان نسبت به حیوان از نص قرآن
کریم بهره می‌جویند که در آن خداوند انسان را خلیفه خود بر زمین قرار داده و انسان را نسبت به
موجودات دیگر برتری بخشیده است. ۱۱ همچنین آمده است که در زمان آفرینش انسان، خداوند به
تمامی فرشته‌گان و مقربان فرمان داد تا بر انسان سجده کنند. ۱۱ خلیفگی انسان در زمین ازیکو و
سجده فرشته‌گان و مقربان بر انسان از فرسوده و بر انسان از فرسوده و بر انسان از فرسوده
براطی نص قرآن کریم در آفرینش شان بالاتری نسبت به موجودات دیگر یافته است و این مقام
ویژه، موهبتی است از سوی پروردگار.

تو ز گَرَمَت اَنَّی آَمَد شَهَی
هم به خشکی هم به دریا پا نهی
(منوی، دفتر دوم، بیت ۳۷۸۵)
زان سبب آدم بود مسجدبان
جان او افزونتر است از بودشان
و ره بهتر را سجود دون‌تری
امر کردن، هیچ یتود در خوری
کی پستند عدل و لطف کردار
که گلی سجده کند در پیش خار؟
(منوی، دفتر دوم، ایبایات ۳۳۴۴–۳۲۷۹)

اما صوفیان گاه برای نشان دادن تفاوت انسان با حیوانات به برخی ویژگی‌های روان شناختی در
انسان اشاره می‌کنند که مهم‌ترین این ویژگی‌ها آگاهی است. ۱۱ آگاهی در این سیاق بیشتر
هم روابط کلماتی چون انگیزه، نطق، عقل، خبر، فکر، و هوش قرار می‌گیرد. آندیشه مهم‌ترین بعد
انسان است که انسان را از حیوان تمایز می‌کند. حیوانات اسیر شهوت، هوی، و هومند. از آنجا
که آگاهی، فسیلت و شهوت، رذیل است؛ پس انسان صاحب فسیلت و حیوان، صاحب رذیل است
است و همین نشانه برتری انسان بر حیوان است. جان انسان، به‌عین صورت، آگاهی بیشتری از
حیوانات دارد. ازاوین ر برتر از آن انسان است. ازسوی دیگر جان فرشته‌گان، به اعتقاد آنان، آگاهی
بیشتری از جان انسان دارد. چه وجود فرشته‌گان محض اندیشه است و خالی از مشتهایی و
بتای‌این جان فرشته برتر از جان بشر است.

Hosting from erfanmag.ir at 12:29-4030 on Wednesday July 24th 2019
پس فروز از چنامرا می‌گفت که منه‌اش قدیمی ملک
کو مانده‌شد ز حسی مشترک
(متنوی، دفتر دوم، ایات 337 - 340)

سومین نکته‌ای که صوفیان برای نشان دادن تمایز میان انسان و حیوان بدان اشاره می‌کنند
کمبود پیشینه آگزیستانسیستی دارد و عبارت از نهایت ویژه و خاص آدمی است. برطبق نظر
عارفان، نوع انسان در مرتبتی میان حیوان و فرشته قرار دارد. وجود حیوان‌ها نشان شهوت و هوی و
هوس و زندگی‌اش تنها معطوف به امور مادی همچون خوردن و آشامیدن و خوابیدن است. اما
فرشته‌گان اندیشه و عقل انداز و وجودشان خالی از خواص‌های نابینای و با نابینایی مادی است. به
پیانی دیگر، حیات حیوانات از عقل است و حیات فرشته‌گان از نور و علم. فرشته‌گان عاری از
شهوت‌اند و حیوانات خالی از داشت. اما مهم‌ترین شبهات این دو گروه در این است که هر دو
کامل‌اند. بدین معنی که تغییر و تبدیل در وجودشان راه ندارند و به کمال مطلق خوش‌رسیده‌اند و
همان‌چیزی هستند که هستند. حیوانات عرق شهوت و آزاد، اما نکورشی سزاوارشان نیست؛
همچنان که فرشته‌گان عرق در سجد حروان و ستایش درخورشان نیست، زیرا به مقتضی طبع خود
رفتار می‌کنند. اما وجود انسان، بر خلاف موجودات دیگر، مقرن به نقش است. انسان‌ها به کمال
مطلق خود نرسیده‌اند و وجودشان وابسته به زندگی خودشان است. به یکنون، وجود انسان
آمیخته‌ای است از وجود حیوانات و وجود فرشته‌ای. انسان درحقیقت نیمه حیوان- نیمه فرشته است;
زریا مرکب است از عقل و شهوت. شهوت، هوی، خوردن، و خوابیدن و را به زندگی حیوانی
می کشاند و علم و انرژی به زندگی فرشته‌ای. از این لحاظ و همیشه در تشوش و اضطراب است. انسان
براساس انگیزه‌ها و رفتارهایش هرچه از شهوت دوری گیرند به فرشته‌گان نزدیک می‌شود و هرچه
بنیش بدان روی آورد به حیوانات نزدیکتر می‌شود. به بیان مولوی، اگر شهوت انسان بر عقلش
غله کند کالانام می‌شد و اگر عقل بر شهوت غله کند فرشته می‌شد. حتی گفته‌اند: «من غلبه
علقه شهوت فهور خور من الملکه و من غلبت شهوت عقله فهور شور من البیانه.»

پس تفاوت انسان با موجودات دیگر در این است که انسان موجودی ممکن است. بمعنی
سارت انسان به عنوان موجودی خود آگاه در حلق خوش حیاة عدم دارد و این عدم او را از اینکه
موجودی کامل باشد بیش می‌دارد. از این لحاظ و انسان می‌تواند پست عصر زنده در حیات
برتر از تمام موجودات باشد و این نمی‌تواند رفتار خود را تغییر دهد. تمام عرضه عقلی جوانگه
عرفان اسلامی و شأن اخلاقی حیوانات

اسلامی است و او می‌تواند با گشتش و پرورش استعدادهای خود از حضیض خاک و گیاه و حیوان

رهیده و تا بالاترین مرتبه، یعنی فنای در خداوند پیش رود.

از جمادی مردم و نامی شدم
وز نما مردم، به حیوان بر زدم
پس چه ترسی؟ کی ز مردان کم شدم؟
تا برآم از ملاکی پر و سر
گلدوش هاکی آقا و جهجه
وز ملک هم بابدم جشن از جو
بار دیگر از ملک قربان شوم
آنچه اند وهم ناید آن شوم
گویدم (کآنا) از نیایه راجعون

(منوی، دفتر سوم، ابیات: ۳۹۰، ۳۹۱)

چو به آدمی رسیده هل هی به به این نایید
به مقام خاک بودی سنفر نهان نمودی

(دیوان کبیر، غزل ۱۸۳۷)

از این منظر انسان‌ها سه گروه‌اند. یک گروه، از ملایم‌گذشت هم به کلی مستفراغ حق شده‌اند که اولیا و پیامبراند. گروه دیگر کسانی هستند که شهیت بر عقلانیت غلبه یافته و حکم بهایم گرفته‌اند. اما گروه سوم کسانی هستند که هن در حکم فرشتگان و هن در حکم حیوان. اینان کسانی اند که از ایک هم‌جنگان در بند شهوت‌اند و به کلی از امیال حیوانی خالی نشده‌اند و ارزویی دیگری، در تکابروه رهیده از آن امال و شهوت‌اند. از این رو دچار انگل و رنج درویاند. از زندگی و وضعیت کنونی خود ناراضیاند و هم‌مراه در کشمکش و اضطراب درونی به‌سر می‌برند. اینان مؤمنان هستند که اولیای خدا آنان را به‌سوی خود دعوت می‌کنند. مولوی در یک بیان استعاری، برای توضیح این مطلب، از مفاهیمی چون خشکی و دریا، مار و ماهی و زمین و فلک استفاده می‌کند. مربک فرشتگان آب است و همچون ماهی در بستر دریا می‌روند و به خشکی راه ندارند. اما انسان، نیمی‌بست ماهی است و نیم دیگر مار؛ از این رو هم بر آب می‌روند و هم بر خشکی. ماهیش او را سوی آب می کشد و مارش به‌سوی خشکی. زندگی در خشکی نماید از زندگی شهوت‌اند و مادی و زندگی در دریا نماید از حاله معنوی است. انسان که به تن حیوان است و به جان ملک، بر و بحر در تصرف ایست. اما زندگی سلوكانه آرامانی عارف آن است که چون مرگ‌بای خوش‌یا را به دریا
افکند. چرا که مرغابی با زبان درآیا آشناست. مفاهم زمین و فلک نیز به همین نحوند. زمین عرصه حیوانات و فلک منزله ملانک است، اما انسان با رهایی از بعد حیوانی خود به فلک بر می‌شود.

(مولوی، ۱۳۸۱: ۴۲).

نکته بسیار حائز اهمیتی که از این تلقی بر می‌آید این است که با وجود اینکه در سلسله مراتب هستی نوع انسان بالاتر از حیوان قرار دارد اما برخی انسان‌ها ممکن است برای با حیوانات و حتی پایینتر از آن‌ها باشند. به کاربردن مفاهم قرآنی تا «کالانغم» و «قل هم اصل» ازسوسی سوфи‌ها در این سیاق تأکید بر همین نکته است. بنابراین، انسان‌ها نمی‌توانند به صرف انسان بودن، شأن و مرتبه بالاتری نسبت به موجودات دیگر برای خود قائل شوند و حق ویژه برای خود متصور شده و رفتار غیر مسئولیت‌های خود با جویان و را توجه کنند.

در بسیاری از گزارش‌های سوфи‌ها نمونه‌های یافته می‌شود که در آن‌ها صوفیان در این برتری تردد داشته‌اند. در احوال بازی‌های بستمی، آمده است که روزی در راه به تنگنا یا رصد و پس از اندکی درنگ بنگچست و راه را به سگی ایثار کرد. رفتاری که مردان برای احترام به مرشدان خود انجام می‌دهند- او در توضیح رفتار خود گفت در آن لحظه در خاطره آمد که سگ به مان گفت: در سبک السبی از من همه تحقیر و از تنویف آمده که پوشیدن سگی در من پرشناسند. و خلف سلطان عارفیتی در بر تن ایثارکندند؟ و به همین دلیل راه را بر سگ ایثار کرد (عطار، ۱۳۸۲: ۱۴۸).

همچنین از خواجه على سبيل غافی نقل شده است که روزی در هنگام صرف غذا از خدا می‌طلبد تا مهمانی بر او بفرستند. در آن لحظه سگی وارد می‌شود اما خواجه به نعهای بر سگ می‌زنند و سگ می‌گرید. در خاطره شیخ ایثارکندید که «همان خواهی، چون بفرستم باز گردانم؟» در همان لحظه نوبه می‌کند و به صبح ورنه سگ را می‌پایند و غذا را در پیش او می‌نهد (عطار، ۱۳۷۲: ۳۳۲). گزارشاتی از این دست حاکی از آن است که برخی صوفیان، دست کم در پاره‌ای از موارد، خود را بر پایه خودستان نمی‌دانند و یا در مناسبات، خود را بر حیوانات مقدم نمی‌شمرند.
منظور وظیفه انسان در بردار حیوانات

رفتار ما با حیوانات چگونه باشد؟ مبانی وظیفه انسان‌ها در بردار حیوانات چیست؟ آیا انسان‌ها نسبت به حیوانات مسئول هستند؟ اگر آری، بر اساس و مبانی این مسئولیت حاصل می‌شود؟ متغیران پاسخ‌های متغیری به این پرسش‌ها داده‌اند. از میان نهال دانش‌آموزی تأثیر گذارترین دیدگاه متعلق به نمونه آکویناس است که قائل بوده وظیفه‌مندی انسان در بردار حیوانات نبود، او کشتن حیوانات و استفاده از آنان را به هر طرفی که باشد جایز می‌دانست. از اعتقاد داشت که مشیت الهی این گونه رقم خورده است که حیوانات در نظم طبیعی برای انسان‌ها آفریده شده‌اند. آکویناس حتی پی رحم به حیوانات را فی نفسه نادرست نمی‌دانست و اعتقاد داشت آزار و اذیت حیوانات تنه‌ها به این دلیل نادرست است که ممکن است انسان با پی رحم به حیوانات نسبت به انسان‌ها نزی برحمس شود، یا اینکه آزار رسانند به یک حیوان ممکن است سبب آزادگی موقتی انسان – چه فاعل آن و چه انسان دیگری - یگود (ریچلز: 1329: 1382). دکارت نیز که از تأثیر‌گذارترین مفهومی در این زمینه بود، قائل بوده وظیفه‌مندی انسان در بردار حیوانات نبود و برای آنها حقوقی نمی‌شناخت، به این دلیل که آنها از عقل بی‌هرآنده. دکارت حیوانات را مشین‌های منتظری که دانست که به روح دارند حکم و به عقل ویران دادند. نه رنج می‌کشند و نه دردی احساس می‌کنند. یا اعتقاد داشت که آنها قدرت استدلال و استفاده از زبان را ندارند. بنابراین دکارت مبانی وظیفه‌مندی در بردار حیوانات را به هره‌مندی از عقل استدلالی - دانست و از آن‌جا که بهره‌ای از عقل برای حیوانات متصور نبود به وظیفه‌مندی انسان در بردار آنان نیز اعتقاد نداشت. هایز نیز حیوانات را از دایره ملاحظات اخلاقی جدا می‌دانست و می‌گفت قرارد دادن به حیوانات وخی ناممکن است (ریچلز: 1329: 1382). براساس این دو دیدگاه انسان‌ها و حیوانات در مقولات اخلاقی کامل‌اندازی ساخته و انسان‌ها مختارند که گونه که مایلند از آنان استفاده کنند.

اما بخوش مبالانشکل می‌دانست این دیدگاه را باید از اندازه افراطی می‌دانستند و مبانی دیگری را پیش کشیدند. مبانی مفروض دیگر برای وظیفه‌مندی در بردار موجود‌دگر، ذی‌شعار بودن یا توان رنج بردن است. یک لاک و رفسو به این دلیل با آزار حیوانات مخالف بودند که حیوانات را
پژوهش‌نامه عرفان/ دو قسمت‌نامه/ شماره هفتم

موجوداتی ذی شعور می‌دانستند. چرا بی‌شمار نیز که از بین ناگذاران منفعت گرفته‌باید اعتقاد داشت که این قدرت استبدال و خودروزي نیست که معیار رفتار ما بی‌موجودات دیگر است، بلکه توان رنج بردن است. او و جوان استوارت میل تلاش زیادی برای نشان دادن اشتباه گذشته‌ها و اشتباه داشتن. بنیان می‌گفت که پرسلش این نیست که آیا آنان می‌توانند تعقل کنند؟ یا اینکه آیا می‌توانند حرف بزنند؟ پرسلش این است که آیا می‌توانند رنج بکشند؟ میل نیز قصد داشت تا قواعدی را برای رفتار انسان توصیف کند که خطر در دلی یک زندگی خوش‌این و آرمانی برا ی‌همه انسان‌ها و همه مخلوقاتی که دارای شعر و احساس هستند به‌وجود آنی ادراک داشت که به انسان‌ها رنج می‌کشد و هم حیوانات، پس دلیل واحده برای عدم بدرفتاری با آنان وجود دارد. بنابراین، از نظر میل و بنیان انسان‌ها و حیوانات دو در مقوله اختلافی مشترکی قرار دارند و انسان‌ها همان اندازه که دربار دیگر انسان‌ها و وظیفه‌های دارند به برابر حیوانات نیز وظیفه دارند.

در بحث تفاوت انسان و حیوانات، درباره رأی صوفی در این باب سخن گفته شد. صوفیان معتقد بود خلیفگی انسان در زمین و برتری او بی حیاتان، اما در عین حال آنی را دلیل بر عدم وظیفه انسان درباره حیوانات نمی‌دانند. صوفیان از طرفی اعتقاد داشتند که جانشینی انسان در زمین مقاوم است که تنها در اختیار اولیای خداوند است و این گونه نیست که همه انسان‌ها از چهار جایگاهی برخوردار باشند. یعنی این مقام متعلق به نوع انسان نیست، بلکه مقام ویژه برخی از انسان‌های کامل و بزرگ‌تری است. انسان‌هایی که یک برتراً خودی و هیچ‌گونه نیست و ممکن است انسان‌هایی باشند که حتماً در حیوانات هم فرو ریز باشند. در نکته مهم دیگر این است که زمین که صوفیان متعلق به برتری و شرافت انسان‌ها را مطرح می‌کند، هر گونه قصدشان توجه رفتارهای غیرمصولانه و پر حیوان نسبت به مخلوقات دیگر نیست، بلکه تأکید بر ابعاد معنوی انسان‌ها و تشوق آنان به رشد شخصیت روحانی شان است. مراد آنان این نیست که انسان برتر از همه موجودات دیگر است و آزاد است حریمی در هواهاد با آنها رفتار کند؛ بلکه آنان می‌خواهند به انسان‌ها گوشزد کنند که ویژگی‌ها و امکاناتی منحصر به فرد آنان به وضوح نهاده شده است. به آنان را قادر می‌سازد تا در مسیر کمال قرار گرفته و از تمامی مخلوقات فراتر روند و تا مرتبت فتای در حق پیش روند. در عین حال هشدار می‌دادند که بهره‌نادی‌های از آن استعدادها سببی معکوس در بی‌خواهد داشت.
عفوان اسلامی و شنا اخلاقی حیوانات

باری، در توضیح موضوع صوفیان در باب وظیفه انسان در نجات موجودات دیگر خواهیم کوشید.

بر دو نکته متمرکر شده و نشان دهیم که وظیفه انسان در نجات حیوانات در تصور می‌تواند بر دو منبع استوار است. این دو منبع عاطر در ذکر بازیزد سلطنی در کتاب تذکره عالی‌الدوله می‌آورد که بازیزد در راه بازگشت از مکه به همدان رسد و در آنجا تخم معصیر خردی و با خود به سطح آورد. وقتی بسته را باز کرد دید چند مور در آن است. با خود گفت: «ایشان از جایگاه خویش آواره کردم». سپس تمام راه را به همدان بازگشت و مورچگان را در کنار لانه‌شان گذاشته. (درک: عطار، ۱۳۷۲: ۱۴۲) گذشت. از رفتار مسئولیت خلق و خلق‌گذاری. که در قبیل مورچگان، توصیفی که عاطر از رفتار بازیزد ارائه می‌کند تأمین بی‌گنگی است. عاطر در ادامه می‌آورد: «تا کسی در مقام التمیم لامر الله در غایب نبود، در عالم الشفقة بر خلق الله بدلین درجه نباشد» (عطار، ۱۳۷۲: ۱۴۲). بنیان عارفی که خود را مطع امرو حدودی می‌داند لاجرم نسبت به خلق الله از مشق خواهد بود.

مفهوم شفقت بر خلق در دیگر آثار صوفیه نیز به کار رفته است و به نظر می‌رسد در کنار مفهوم تعمیم حدودن از جمله مفاهیم جنی در تصور باشند؛ یعنی از جمله مفاهیمی که در نسبت با کلکی‌گر معنی و مفهومی می‌باشد و باشد آنها را در نسبت با دیگری در کردن برای مثال، بهائی ولد نیز این مفهوم را در تناسب با مفهوم تعمیم الله که کار می‌برد. وی الشفقة بر خلق الله را سبب ترمیم کنند و حتی تأکید می‌کند که عدم شفقت بر خلق می‌توانند سبب نژول مرتبه‌ای انسان شود (بهاء ولد، ۱۳۸۲: ۲۵). وی شفقت بر خلق الله را دلیل و نشانه تعمیم الله که داند و چنان که از کلام او برداشت می‌شود آن را همچون وظیفه انسان در نجات می‌آورد؟ آنجاکه می‌گوید: «اکنون الله کارت را پدید کرد و آن تعمیم و شفقت بر خلق است» (بهاء ولد، ۱۳۸۲: ۲۵).

فریتن مایر در تفسیر این عبارات بهاء ولد او را در ردیف عارفان قرار می‌دهد که بهذیب نفس و کمک اجتماعی را به هم پیوند می‌دانند. کسانی مانند ابوصقح کازراتی که نیکوکاری مذهبی را وظیفه خود قرار داده بودند (بهاء ولد، ۱۳۸۲: ۲۵-۲۶). اما تا آنجاکه از عبارات معارف بهاء ولد، آسارکار می‌شود، به نظر می‌رسد مصداق خلق الله با متعلق شفقت چیزی جز انسان‌ها نیست؛ یعنی از نظر احتمالی شفقة بر خلق الله باز بمعنی شفقت بر دیگر انسان‌ها باشد. البته این تصریح در اینجا به ندارد و اب پر تفسیرهای موضوع تک‌گوشده است. این در موضع دیگری نیز به
پژوهشنامه عرفان/ دو فصلنامه/ شماره هفتم

گونه‌ای سخن می‌گوید که گویی عقلانی در گیر همین شفقتی ورزی بر خلق است و به رغم میل
باتنی‌اش برای پرداختن به امور معنی‌دار نمی‌تواند از حال افراد خانواده‌ی خود غافل باشد:
من دلتنگ بودم، به کار بچه‌گان نمی‌رسیدم و به کار خود نمی‌رسیدم و هر ساعتی چون
خروش از میان بچه‌گان شنیده‌می‌شد می‌گفتیم: آن‌ها چه بلا رسیده، به چه‌می‌گرفتیم
اگر عمر در غشه‌ای انسان می‌کم او تصمیم‌ی می‌شوم و اگر پای خود می‌دارم انسان
نضایم می‌شونند (بهاء ورد، ۱۳۸۷، ج ۱۳۷۴: ۹۱۹).

اما تعبیری که عطاراز رفتار یا بی‌پایه دست‌به‌دست یا مورچگان ارائه می‌دهد مشخص می‌سازد که
دامنه مصادری مفهوم خلق الله- دست کم سایر جانبان، آگاه‌شده مفهوم‌های ماسوی‌الله- را
شامل می‌شود. از این رو نمی‌توان محدود بوده انسان‌ها نیست. با این تعریف موسع، عارفی که در مقام تعظیم
الله است باید نسبت به تمام موجودات از جمله حیوانات شفقت و وزد.

نکته شایان توجه دیگر این است که عطار نیز مانند بهاء ولد شفقت بر خلق را از تبعات تعظیم
امر الله می‌داند. از این لحاظ نیمی توان چنین برداشت کرد که هرچه سالک بر خلق شفقت وزد ورد به
خداوند قرب می‌جوید و این شفقت راهی به‌سوی کمال است، بلکه هرچه تعظیم او از خداوند در
درجه بالاتری باشد شفقت او بر خلق بیشتر می‌شود. از این روی عطار می‌گوید: «تا کسی در مقام
التعظیم لامر الله در غابت نبود، در عالم الشفقة على خلق الله بدنی درجه نباشد» (عطار، ۱۳۷۲: ۱۴۲).

در اینجا رفتار مشفقاتی عارف با هر موجود ناشی از ارتباط است که او با منشأ عالم دارد.
حضور خداوند به‌عنوان مبدأ عالم از هر چیز دیگری در زندگی عارف پررنگتر است و عارف
تمام امور خود را با توجه به اس اسامان می‌بخشد. عارف در گردنه‌های دانسته بی قید و شرط به خواست
خداوند و تعظیم امو در مشافته به تمام موجودات عالم شفقتی می‌وزد، زیرا همه موجودات نسبی
با او دارند، این است و تمام موجودات مخلوق او بیشتر. همه موجودات از او بیشتر. به تعریف سعیدی:
به جهان خرم از آن‌که همه عالم از اوست عاشق به همه عالم که همه عالم از اوست
این مبنا احساس شفقت و ظلفی ای است که عارف نسبت به تمام موجودات عالم در خود
احساس می‌کند.

نکته دوم در ارتباط با دو مفهوم عشق و وجدت وجود متغیر می‌شود. از نظر صوفیان در عالم،
وحدث حقه حقيقیه برفراز است و تکنیک عالمی، تجربیات آن کل حقيقیان در دل تمام ذرات عالم
معارف اسلامی و شناس اخلاقی حیوانات

نشانی از آن کل است و تمامی موجودات عالم محل تجلی این ادعا است. تعبیر «همه اوتست» از نوعی ابزار ابوالخیر (۹۳۳، ج. ۲: ۱۸۸) و تعابیری از این دست از نوعی دیگر صوفیان، دقتاً بر این نکته اشاره دارد. در این حال صوفی بر هر چه نظر می‌کند گویی که خداوند را می‌بیند، جز این نمی‌بیند، هر چه هست هم اوتست. از نوعی دیگر صوفیان خود را عاشق خداوند می‌دانند و همواره در پی تحقیق عشق اوتست. عارفی که در پی به‌دست آوردن عشق آن کل است، لاجرم بر تمامی موجودات عالم عاشق است. وقتی همه اوتست عشق به او نزد عشق به همه است. به این معنی عشق به خداوند عشق به تمام موجودات عالم است و به همین سان عشق به تمام موجودات عالم عشق به خداوند است. عارف بر همه عالم عاشق است زیرا همه عالم خود اوتست.

ثمره این عشق و شفقت در عالم رفتار عاشقانه با تمامی موجودات است، از طبیعت یا گرچه تا گیاهان و حیوانات و انسان‌ها. در تلقی نخست همه موجودات آفریده خداوند و به‌عصر صوفیان خلق الله مستند، بعضی معتقد هم اوتست. در تلقی دیگر همه اوتست، جزئی از آن کل است، و نشان از او دارد. در هر دو تلقی همه موجودات عالم نسبتی با خداوند، به عنوان منشأ عالم یا آن کل هوشمند دارد. بدان ترتیب، رفتار انسان با حیوانات و انسان و احساس وظیفه و مهر، از سر عشق یا شفقت نسبت به آنها، نه تنها به خاطر یک خاصیته یا مجموعه‌ای از خصایص روانشناختی یا فیزیولوژیک، بلکه در طریق نسبتی است که با خداوند دارد.

برتری انسان نسبت به حیوانات و بلکه تمامی موجودات، مقام خلاقی خداوند، و برخورداری از برخی ویژگی‌های خاص، به توضیحی که گذشت، هیچ‌که از نظر صوفی توجهی برای نادیده انجاگذشت حقوق موجودات و بر احترامن بدانجا نیست. آنگه رفتار مستوابان و آمیخته با احترامن و از همه مهمتر عاشقانه انسان با موجودات دیگر را شکل می‌دهد نه برخی ویژگی‌های خاص آن، بلکه نسبتی است که آنان با ذات اقداس احداث دارد. مسئله این نسبت که بهره‌هاوی آنها چه مرتبتی است و یا یکی از سال فرآیند یا فرآیند نسبت به انسان برخوردارند، مسئله این است که به‌واسطه نسبتی که با ذات خداوند در ان در نیاز شفقت و محبتاند.
نتیجه
در تصویف انسان و حیوان را از سه منظر می‌توان متفاوت دانست: از یک نظر، انسان‌ها با حیوانات تفاوت‌های روان‌شناسی مهمی دارند؛ از جمله اینکه انسان‌ها از آگاهی بروخورد آمده، از منظری دیگر انسان برگزیده خداوند و خلیفه او یا زمین است و خداوند به آفریدگان دیگر خوشی فرمان داد تا به انسان سجده کند. انسان‌ها به این دو دلیل از حیوانات بتریند، زیرا هم انتخاب خداوند نشانه این برتری است و هم به‌وسیله آگاهی هایی که کسب می‌کند جانشان افزونتر از آن‌هاست. اما انسان‌ها از منظری دیگر نیز با حیوانات و بی‌له تمامی مخلوقات تفاوت‌اند و آن اینکه انسان برخلاف موجودات دیگر سرنشین خوشی را خود رقم می‌زند. نیمی از وجود انسان فرشته‌خوست و نیم دیگر را خویانی دارد و انسان در کشمشی رنگی ناشی از درگیری این دو نیم‌های متمادی دست به انتخاب می‌زند. هرچه از شهرت دوری گزیند و یا در رکاب عقل گذار فراتر می‌روید ناتنهاکه از همه موجودات فراتر می‌روید و به مقام فاتح فی الله می‌رسد. هرچه از عقل بگرید و رو به‌سوی شهرت آوردن فراتر می‌روید برجا جایی که ممکن است از حیوانات نیز پیست شود. از این روز برتراپ تغییر داشته و شکست را در نسبت همه موجودات دیگر مقامی نیست که متعلق به هر انسانی باشد، بی‌له نسبت نام با نجومی موجودی انسان دارد. جایگاه انسان نسبت به موجودات دیگر با توجه به نحوه گریختن‌های او در زندگی و درحقیقت، نحوه سلوك وی سنگینه می‌شود.
ازسیب‌دیگر با فرض برتراپ مطلق انسان نسبت به حیوانات، نمی‌توان بدفتخاری با آن‌ها را بنا نکه بر آن توجه کرد. برعكس، هرچه انسان در راه سلوك بالاتر رود و در مقام تعظیم امر خداوند درجه بالاتری را کسب کند، شفقت او بر خلیف، از جمله حیوانات، بی‌شهر می‌شود. ازسیب‌دیگر هرچه عشق سالگد به خداوند بی‌شهر شود، عشق و محبت او نسبت به موجودات دیگر، بهمثبات تجلیت خداوند و یا موجوداتی که به هر تقدیر نسبت‌ی با خداوند دارند، بی‌شهر می‌شود.
1. The moral status of animals

3. برای اطلاعات بیشتر رک: نبرده عرفانی و اخلاقی، نوشتگر گری کلود هرد.

4. Animal Ethics
5. Applied Ethics
6. see Blachwell Companions to Philosophy, *A Companion to Applied Ethics*.

7. البته تقسیم‌بندی های دیگری، به‌ویژه در عرفان نظری، طرح‌های جدیدی که همه حاوی یک چنین نگاهی هستند.

8. مولوی در این زمینه می‌گوید:

نخورده آب و بروید، صد گیاه
تا گیاهش را خورده اندر طلب
گشت حیوان لقبه انسان و رفت
چون چون حیون خورده، حیوان گشت زفت
با زبان آمد، شد آکل بشر
جلمه عالم آکل و مأکول دان
پرچم این را منفی و مقبول دان!
(مشنوی، دفتر سوم، ایب 22 به بعد)

9. سنایی نیز می‌گوید:

تا ناپید برون ز حس حیوان
پس چو انسان ز نفس ناطقه رست
چون برون شد به جان گوینده
شاد به جان فرشتگان زنده
(سنایی، 1382: 146)

10. اشاره به آنآ: «وَإِذْ قَالَ رَبّكَ لِلنَّاسِ إِنِّي جَاعِلُ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً فَالَّذِينَ آتَجِلُ فِيهَا مِن يَفْتَدُ فِيهَا وَيَسْتَفْكَ الدِّمَاءَ وَيَنْضُرُّ بِصَدَادِهِ وَيَتَقَسَّمُ لَكُمْ مَا لَيْكُمْ مَا لَا تَعْلَمُونَ» (بقره: 30). و جون بروورد گارت به فرشتگان گفت: فم در زمین، خلیفهای می آفرینم، گفتند: آیا کسی را می آفرینی که در آنجا فساد کن و خونها بریزد و حال آنکه ماهب ستایش تو تسبیح می‌گویم و تو را تقدیس می‌کنم؟ گفتند: من آن دانم که شما نمی‌دانید. نیز آیه: «با داوودُ إِنَّا جَعِلْنَاكَا خَلِيفَةً فِي الأَرْضِ فَاحْكِمْ فِي النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَعْبِئِ الْهُوَاءِ» (ص: 45).
ای داوود ما تو را خلافه‌ی روز زمین گردانیدیم. در میان مردم به حق داوی کن و از بی‌هوای نفس مرو که تو را از راه خدا منحرف سازید. آنان که از راه خدا منحرف شوند، بدان سبب که روز حساب را از یاد برده‌اند به عذاب شدید گرفتار می‌شوند.


12. از دیگر ویژگی‌های عشق، وحدت، صدق و ... است.

13. حکاما در تعریف انسان او را حیوان ناطق نامیده‌اند. مولوی در نهایت از این نکته بهره جسته و می‌گوید: "اندیشه‌اش در به‌هستی انسان دارد و حیوان می‌باشد. غذاهای حیوان شهوت و هوی و هوی و غذاهای طبیعی است و غذاهای فرشتگانی صورت دارد. فکر و حسن، به‌شکلی می‌باشد که چونی که انسان در آن‌ها مطلق است و هم نطق در آنچه انسان حیوان است و هم نطق در آنچه منطق‌دار انسان است، آنانی که در آن‌ها مطلق هستند، همین‌طور است " (تفسیرالتأفیح، ج: ۱۸۸) و به امام علی(ع) نیز منسوب است اما دریغ مافیا به دو دفعه دو تدوین آمده است.


15. این حديث با اندکی تفاوت به رسول اکرمص(ص) (تفسیرالتأفیح، ج: ۱۸۸) و به امام علی(ع) نیز منسوب است اما دریغ مافیا به دو دفعه دو تدوین آمده است.

16. سارتر با تفسیر موجودات به دو نوع حیوان‌ها و تاریک‌آگاه اعتراف داشت که موجود حیوان‌ها یا بطور کامل به خودشان سازگار است و موجود به‌خود خود کامل است. هیچ‌گونه تغییری در آن راه ندارد و تنها همان چیزی است که هست. اما موجود حیوان‌ها در حاق خودشان عدم دارد. عدم مانند انسانها را از اینکه موجودی کامل باشیم باید می‌دانیم. ما با آگاهی از عدم حیوان‌های انسانی که همه آن‌ها را درواقع نیستیم به تصور درآوریم. ما در مورد نامه که غذاهای مانندی از غذاهای نیستیم، اما درعین حال می‌دانیم که آن‌ها درآوریم هستیم باشیم. به‌ویژه می‌خواهیم با گریز به‌خودشی که درآمده‌ی گذشته که از قلم نقل از کتاب تجربه عرفانی و اخلاقی نوشته گویی می‌باشد.

17. مولوی می‌گوید: وین بشت هم ز انتخاب قسمت شندو آدمی شکل‌تان و سه آمت شند یک گره مستغرق مطلق شند همو یعی بی مکلب ملتح شند.
18. Utilitarianism

- Connolly, Peggy; Cox-White, Becky; Keller, David R.; and Leever, Martin g. Ethics in Action, a case-based approach.
- Thomson, Anne, Critical Reasoning in Ethics, a practical introduction.

منابع

- قرآن کریم
- بهاء ولی، محمد بن حسین خطیبی بلخی. (1382)، معارف بهاء ولی، تصحیح بدعی الزمان فروزانفر، تهران: طهران.
- ریچارد جیمز. (1389)، فلسفه اخلاقی، ترجمه آرش اخگری، تهران: حکمت.
- ستایی غزنی، ابومحمد مجدد بن آدم (۱۳۸۲ هـ)، حیدریه الحقيقه و شریعت السیره (فدری نامه)، به تصحیح و با مقدمه میرم حسینی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی العروسی الحویزی، عبد علی بن جمعه (۱۳۸۲ هـ)، تفسیر نور التثنیه، قم: دار التفسیر.
- عطبر نیشابوری، فریدالدین (۱۲۷۲ هـ)، تذکره اولیاء، بررسی، تصحیح متن، توضیحات و فهراس مقدمه ای استلالی، تهران: زوار.
- غزنی خواجه سیدالدین محمد (۱۳۴۷ هـ)، مقامات زندگی پیله (احمد یاری)، با مقدمه، توضیحات و فهراس حSEMATELLAH مؤیًد سندجی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- قانعی، مهناز (۱۳۸۸ هـ)، اخلاق در نگاه مولانا، تهران: نگاه معاصر.
- هرود، گری کلود (۱۳۸۲ هـ)، تجربه عرفانی و اخلاقی، ترجمه لطف الله جلالی و محمد سلیم. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مایر، فریتس (۱۳۸۲ هـ)، بهاء و له، زنگی و عرفان اف، ترجمه میرم مرشد، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- منزو، محمد (۱۳۸۵ هـ)، اسرار التوحید: قیم مقامات الشیخ ابی سعید. تصحیح، تعلیق و مقدمه محمد رضا شفیعی کدکنی، تهران: آگه.
- مولوی، جلالالدین محمد بن محمد (۱۳۸۱ هـ)، فيه ما نیه، با تصحیحات و حواشی بدری الزمان، فروزانفر، تهران: امیرکبیر.
- دیوان کبیر (کتابات شمس تبریزی)، تهران: مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.
- محمد رضا برگز خالقی، قزوین: سایه گستر.

- Connolly, Peggy; Cox-White, Becky; Keller, David R.; and Leever, Martin g. (2009), Ethics in Action, a case-based approach, Wiley-Blackwell.