

عرفان اسلامی و شأن اخلاقی حیوانات

* مجتبی زروانی

** محسن شبانی

چکیده: شأن و جایگاه اخلاقی حیوانات از جمله مهم‌ترین مسائل در حوزه اخلاق کاربردی است. گروهی از متفکران همچون دکارت، آگوستین، آکویناس، و لاک با طرح برخی تفاوت‌های ادعایی معتقدند که شأنی از شئون اخلاقی برای حیوانات متصور نیست. ازین‌رو، هیچ وظیفه یا مسؤولیتی درباره حیوانات متوجه انسان‌ها نیست. دسته‌ای دیگر، از جمله بتام، میل و سینگر، با به چالش کشیدن آن ادعاهای معتقدند حیوانات نیز کمایش از شأنی اخلاقی برخوردارند. ازین‌رو بدرفتاری با حیوانات نارواست. مؤلفان در این مقاله می‌کوشند با بررسی متون صوفیه، تفاوت‌های انسان و حیوان را از منظر صوفیه ترسیم کنند و با مقایسه آن با دیدگاه‌های مطرح شده در فلسفه مغرب‌زمین، درکی از مبنای وظیفه انسان درباره حیوانات را در تصوف به‌دست دهنند. همچنین نوعی وظیفه‌مندی یا خوش‌رفتاری درباره حیوانات در تصوف مطرح است، اما مبانی آن با مبانی مطرح شده ازسوی فیلسوفان معاصر به‌کلی متفاوت است. مبانی خوش‌رفتاری با حیوانات در تصوف عبارتند از «شفقت» و «عشق».

کلید واژه‌ها: اخلاق کاربردی، اخلاق حیوان‌محور، عرفان، شفقت، عشق

Email: zurvani@ut.ac.ir

* دانشیار گروه ادبیات و عرفان دانشگاه تهران

** دانشجوی کارشناسی ارشد عرفان اسلامی، پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی

Email:shabani@molana.ir

دریافت مقاله: ۱۳۹۰/۱۱/۱۱ پذیرش مقاله: ۱۴۰۰/۱۲/۲۴

مقدمه

مسئله جایگاه و شأن اخلاقی حیوانات^۱ و چگونگی رفتار انسان با حیوانات، به صورت سنتی در فلسفه اخلاق موضوع اخلاقی چندان مهمی به شمار نمی‌آمده است. در تفکر مغرب زمین – دست کم تا پیش از قرن هجدهم- حیوانات، اغلب موجوداتی فاقد عقل، زبان، و حتی روح برشمرده می‌شدند. از این رو شأنی از شئون اخلاقی برای آنان متصور نبود. بیشتر قرائت‌های بنیادگرایانه از دین – به ویژه در سنت‌های ابراهیمی- نیز این فرض را مسلم می‌انگاشتند که همه موجودات برای استفاده انسان‌ها آفریده شده‌اند و انسان، به عنوان جانشین خداوند در زمین، این حق را دارد که از آن‌ها، هر طور که مایل است، در جهت رفاه خود بهره جوید. از میان فیلسوفان کسانی چون دکارت، کانت، و لاک و از میان الهی دانان آگوستین و آکویناس، بیش از دیگران، بر عدم وظیفه انسان نسبت به حیوانات تأکید داشته‌اند. جدی‌ترین واکنش‌ها به این رویکرد از سوی فاییده‌گرایانی همچون جرمی بنتام، جان استوارت میل، و پیتر سینگر، فیلسوف معاصر حامی حقوق حیوانات و نویسنده کتاب جنجال‌برانگیز آزادی حیوانات^۲ صورت گرفته است. درنتیجه چنین واکنش‌هایی، موجی از نهضت‌های حمایت از حقوق حیوانات شکل گرفت و حتی برخی از متغیران متمایل به الهیات مسیحی، چون گری سی هرد، نیز کوشیدند داوری منصفانه‌تری در این باره داشته و حقوق و شئون بیشتری برای حیوانات قائل شوند.^۳ امروزه بحث از شأن اخلاقی حیوانات و موضوعات مرتبط با آن، از جمله مسئله گوشت‌خواری و آزمایش روی حیوانات، در حوزه اخلاق حیوانات^۴ که خود از زیرمجموعه‌های اخلاق کاربردی^۵ است صورت می‌گیرد.

تفاوت‌های اخلاقی انسان و حیوان

تفاوت انسان با حیوان در چیست؟ چه چیز به راستی ما را از موجودات دیگر متمایز و ممتاز می‌کند؟ یکی از مؤثرترین راه‌های تأکید بر برخی از خصیصه‌های انسانی این بوده که آن خصیصه را ویژگی خاص انسان و وجه تمایز انسان با حیوانات تلقی کنیم. اغلب برای برشمردن تفاوت‌های انسان با حیوانات به یک خصیصه و یا مجموعه‌ای از خصایص روان‌شناختی اشاره می‌شود. خصایصی چون خودآگاهی، عقل، اختیار، زبان، آگاهی، حس، مسئولیت اخلاقی و... . اتکا به هر یک از این خصایص، البته، قابل مناقشه است؛ زیرا درباره هر کدام از این ویژگی‌ها می‌توان انسان‌هایی را یافت

که فاقد آن ویژگی‌ها باشند (مانند نوزادان، بیماران روانی و برخی بزهکاران). دیگر اینکه ممکن است برخی از حیوانات در برخورداری از این خصایص با انسان‌ها مشترک باشند. پس درست‌تر این است که بگوییم انسان‌ها این ویژگی‌ها را در درجه بالاتری از حیوانات دارا هستند، گرچه در اصل برخورداری مشترک‌کند. مشکل دیگر این است که بهره برخی از انسان‌ها از این ویژگی‌ها کم‌تر و یا دست‌کم برابر با برخی دیگر از حیوانات است.

در پاسخ به پرسش‌های مطرح شده می‌توان گفت که این گروه از افراد انسانی - یعنی کسانی که فاقد برخی از آن خصایص هستند - ممکن است:

(الف) بالقوه توان پرورش آن خصلت‌ها را داشته باشند، مانند نوزادان؛

(ب) زمانی در گذشته آن خصایص را دارا بوده‌اند، مانند روان‌پریشان و کسانی که در بیهوشی بهسر می‌برند. از این‌رو، این گروه از انسان‌ها را باید مانند دیگر انسان‌ها براساس فضیلتی که در گذشته داشته‌اند و یا استعدادی که برای پرورش آن فضایل در آینده دارند از حیوانات تمایز دانست. اما مثال نقض این استدلال بیمارانی هستند که بهصورت مادرزادی دچار نواقص شدید شناختی‌اند که نه امکان پرورش آن فضایل در آینده را دارند و نه در گذشته آن خصلت‌ها را بیش از حیوانات داشته‌اند.

راه دیگر این است که انسان را با توجه به مجموعه‌ای از ژن‌های خاص موجود در گونه انسانی متفاوت از گونه‌های دیگر بدانیم. در اینجا منظور یک ژن خاص فردی نیست که مشخصه انسان بودن باشد، بلکه ساختار کلی ژنتیکی که بیانگر عضویت در گونه انسانی باشد مد نظر است. یکی از مشکلات چنین نظریه‌ای این است که، برای مثال، تقریباً $\frac{98}{4}$ درصد ژن انسان‌ها و شامپانزه‌ها مشترک‌کی است. شماری دیگر نیز مدعی شده‌اند که انسان‌ها برخلاف حیوانات از روح بهره مندند.^۶

تفاوت‌های اخلاقی انسان با حیوانات در تصوف

آیا متصوفه معتقد به برتری انسان نسبت به حیوانات‌اند؟ اگر آری، دلیل این برتری از نظر آنان چیست؟ مهم‌ترین تفاوت انسان با حیوان از منظر آنان چیست؟ اساساً فهم تفاوت‌های انسان و حیوانات در تصوف در گرو فهم تصویری است که صوفیان از جهان هستی ارائه می‌دهند. نگاه آن‌ها به موجودات هستی در برگیرنده یک نگاه سلسله مراتبی است. آنان موجودات هستی - یا

ماسوی الله- را در یک تقسیم‌بندی کلی به سه یا پنج دسته تقسیم می‌کنند. این مراتب از موجودات بی جان مانند سنگ و خاک آغاز و در بالاترین مرتبه به ملائکه ختم می‌شوند. این مرتب عبارتند از جماد (معدن)، گیاه، حیوان، انسان، و ملک. اگر جماد و گیاه را کنار نهیم به تقسیم‌بندی سه مرتبه‌ای حیوان، انسان، و ملک می‌رسیم. حال اگر مراد عارف از موجودات کل هستی باشد، تقسیم‌بندی نخست و اگر مراد مخلوقات ذی شعور باشد تقسیم‌بندی دوم استفاده می‌شود.^۷

سه موالید ازین چهار ارکان	چون نبات و معادن و حیوان
چون نباتی غذای حیوان شد	حیوان هم غذای انسان شد
نطق انسان چو شد غذای ملک	تا بدین روی باز شد به فلک

(سنایی، ۱۳۸۲: ۱۱۷)

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

خلق سه صنف‌اند: ملایکاند که ایشان همه عقل مخصوص‌اند؛... و یک صنف دیگر بهایمند که ایشان شهوت مخصوص‌اند، عقل زاجر ندارند، [و] بر ایشان تکلیف نیست. مانند [صنف سوم یعنی] آدمی مسکین (مولوی، ۱۳۸۱: ۹۴)

شاید یکی از نشانه‌هایی که صوفیان برای قرار دادن موجودات در مراتب مختلف یافته‌اند چرخه طبیعی طبیعت باشد. جماد غذای گیاه غذای حیوان و حیوان غذای انسان می‌شود؛ و اندیشه و کلام انسان - بنابر ادعای برخی عارفان - غذای فرشته است. و باز جسم مرده انسان و حیوان که پس از جدایی روح از آن دیگر خود یک جماد است طعمه گیاه می‌شود.^۸ صوفیان این چرخه را نشانه‌ای بر وجود یک چنین سلسله مراتبی می‌دانند. در این تقسیم‌بندی طولی، موجودات مرتبه بالاتر، از شأن بالاتری نسبت به موجودات مرتبه پایین تر برخوردارند.

آمده اوّل به اقلیم جماد	وز جمادی در نباتی اوفتاد
سال‌ها اندر نباتی عمر کرد	وز جمادی یاد ناورد از نبرد
وز نباتی چون به حیوانی فتاد	نامدش حال نباتی هیچ یاد...
باز از حیوان سوی انسانیش	می‌کشید آن خالقی که دانیش
همچنین اقلیم تا اقلیم رفت	تا شد اکنون عاقل و دانا و رفت ^(۹)

(مثنوی، دفتر چهارم: ایات ۳۶۳۶ به بعد)

اهل تصوف برای نشان دادن تفاوت های انسان با حیوانات و بیان برتری انسان بر آن ها به سه شیوه مختلف سخن می گویند. آنان گاه برای نشان دادن برتری انسان نسبت به حیوان از نص قرآن کریم بهره می جویند که در آن خداوند انسان را خلیفه خود بر زمین قرار داده و انسان را نسبت به موجودات دیگر برتری بخشیده است.^{۱۰} همچنین آمده است که در زمان آفرینش انسان، خداوند به تمامی فرشتگان و مقربان فرمان داد تا بر انسان سجده کنند.^{۱۱} خلیفگی انسان در زمین از یکسو و سجدۀ فرشتگان و مقربان بر انسان از سوی دیگر نشانه ای از برتری انسان است. براین اساس، انسان بر طبق نص قرآن کریم در آفرینش شأن بالاتری نسبت به موجودات دیگر یافته است و این مقام ویژه، موهبتی است از سوی پروردگار.

هم به خشکی هم به دریا پا نهی
(مثنوی، دفتر دوم، بیت ۳۷۸۵)

زان سبب آدم بُود مسجودشان
جان او افرون تر است از بودشان
ورنه بهتر را سجود دون تری
کی پستند عدل و لطف کردگار
(مثنوی، دفتر دوم، ایات ۳۳۴۲-۳۳۴۴)

اما صوفیان گاه برای نشان دادن تفاوت انسان با حیوانات به برخی ویژگی های روان شناختی در انسان اشاره می کنند که مهم ترین این ویژگی ها آگاهی است.^{۱۲} آگاهی در این سیاق بیشتر هم ردیف کلماتی چون اندیشه،^{۱۳} نطق، عقل، خبر، فکر، و هوش قرار می گیرد. اندیشه مهم ترین بعد انسان است که انسان را از حیوان متمایز می کند. حیوانات اسیر شهوت، هوی، و هوش اند. از آنجا که آگاهی، فضیلت و شهوت، رذیلت است؛ پس انسان صاحب فضیلت و حیوان، صاحب رذیلت است و همین نشانه برتری انسان بر حیوان است. جان انسان، به تعبیر صوفیه، آگاهی بیشتری از حیوانات دارد. از این رو برتر از آنان است. از سوی دیگر جان فرشتگان، به اعتقاد آنان، آگاهی بیشتری از جان انسان دارد، چه وجود فرشتگان محض اندیشه است و خالی از مشتهیات نفسانی و بنابراین جان فرشته برتر از جان بشر است.

هر که را افرون خبر، جانش فرون
جان ما از جان حیوان بیشتر

پس فزون از جان ما جانِ مَلَك
 کو مُنَزَّه شد ز حسَّ مشترک
 (مثنوی، دفتر دوم، ایات ۳۳۳۷ - ۳۳۴۰)

سومین نکته‌ای که صوفیان برای نشان دادن تمایز میان انسان و حیوان بدان اشاره می‌کنند کمابیش پیشینه اگریستانسیالیستی دارد و عبارت از نحوه وجودی خاص آدمی است. برطبق نظر عارفان، نوع انسان در مرتبه‌ای میان حیوان و فرشته قرار دارد. وجود حیوان تنها شهوت و هوی و هوس و زندگی اش تنها معطوف به امور مادی همچون خوردن و آشامیدن و خوابیدن است. اما فرشتگان اندیشه و عقل‌اند و وجودشان خالی از خواسته‌های نفسانی و یا نیازهای مادی است. به بیانی دیگر، حیات حیوانات از علف است و حیات فرشتگان از نور و علم. فرشتگان عاری از شهوت‌اند و حیوانات خالی از دانش. اما مهم‌ترین شباهت این دو گروه در این است که هر دو کامل‌اند. بدین معنی که تغییر و تبدیل در وجودشان راه ندارد و به کمال مطلق خویش رسیده‌اند و همان چیزی هستند که هستند. حیوانات غرق شهوت و آزنده، اما نکوهشی سزاوارشان نیست؛ همچنان که فرشتگان غرق در سجود حق‌اند و ستایشی در خورشان نیست، زیرا به مقتضای طبع خود رفتار می‌کنند. اما وجود انسان، برخلاف موجودات دیگر، مقرن به نقص است. انسان‌ها به کمال مطلق خود نرسیده‌اند و وجودشان وابسته به زندگی خودشان است. به بیان عرفاء، وجود انسان آمیخته‌ای است از وجود حیوانی و وجود فرشته‌ای. انسان در حقیقت نیمه حیوان- نیمه فرشته است؛ زیرا مرکب است از عقل و شهوت. شهوت، هوی، خوردن، و خوابیدن او را به زندگی حیوانی می‌کشاند و علم و اندیشه به زندگی فرشته‌ای. ازین رو همیشه در تشویش و اضطراب است. انسان براساس انتخاب‌ها و رفتارهایش هرچه از شهوت دوری گریند به فرشتگان نزدیک می‌شود و هرچه بیشتر بدان روی آورد به حیوانات نزدیک‌تر می‌شود.^{۱۴} به بیان مولوی، اگر شهوت انسان بر عقلش غلب کند کالانعام می‌شود و اگر عقل بر شهوتش غلبه کند فرشته می‌شود. حتی گفته‌اند: «من غالب عقله شهوته فهو خير من الملائكه و من غالب شهوته عقله فهو شر من البهائم»^{۱۵} (مولوی، ۱۳۸۱: ۹۴).

پس تفاوت انسان با موجودات دیگر در این است که انسان موجودی ممکن است. به تغییر سارتر انسان به عنوان موجودی خودآگاه در حق خودش عدم دارد و این عدم او را از اینکه موجودی کامل باشد باز می‌دارد.^{۱۶} ازین رو انسان می‌تواند پست‌تر از همه حیوانات و در عین حال برتر از تمام موجودات باشد و این تنها به رفتار خود او بستگی دارد. تمام عرصه هستی جوانگه

انسان است و او می‌تواند با گسترش و پرورش استعدادهای خود از حضیض خاک و گیاه و حیوان رهیده و تا بالاترین مرتبه، یعنی فنای در خداوند پیش رود.

وز نما مُردم، به حیوان بر زدم	از جمادی مُردم و نامی شدم
پس چه ترسم؟ کی ز مُردن کم شدم؟	مُردم از حیوانی و آدم شدم
تا برآرم از ملایک پرّ و سر	حمله دیگر بمیرم از بشر
«کُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهُهُ»	وز مَلَكٌ هم بایدم جَسْنَ ز جو
آنچه اندر وَهُم ناید آن شوم	بار دیگر از مَلَكٌ قُربان شوم
گویدم «كَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِحُون»	پس عدم گَردم عدم، چون ارغون

(مشوی، دفتر سوم، ایات: ۳۹۰۷-۳۹۰۲)

چو به آدمی رسیدی هله تا به این نپایی
به مقام خاک بودی سفر نهان نمودی
(دیوان کبیر، غزل ۲۸۳۷)

از این منظر انسان‌ها سه گروه‌اند. یک گروه، از ملائکه گذشته و به کلی مستغرق حق شده‌اند که اولیا و پیامبران‌اند. گروه دیگر کسانی هستند که شهوت بر عقلشان غلبه یافته و حکم بهایم گرفته‌اند. اما گروه سوم کسانی هستند که نه در حکم فرسته‌اند و نه در حکم حیوان. اینان کسانی‌اند که از یک سو همچنان در بند شهوت‌اند و به کلی از امیال حیوانی خالی نشده‌اند و از سویی دیگر، در تکاپوی رهیدن از آن امیال و شهوت‌اند. از این رو دچار اندوه و رنج درونی‌اند. از زندگی و وضعیت کنونی خود ناراضی‌اند و همواره در کشمکش و اضطراب درونی بهسر می‌برند. اینان مؤمنان هستند که اولیای خدا آنان را به سوی خود دعوت می‌کنند.^{۱۷} مولوی در یک بیان استعاری، برای توضیح این مطلب، از مفاهیمی چون خشکی و دریا، مار و ماهی، و زمین و فلک استفاده می‌کند. مرکب فرشتگان آب است و همچون ماهی در بستر دریا می‌روند و به خشکی راه ندارند. اما حیوانات را به دریا راه نیست و آنان، همچون مار، بر خشکی می‌روند. اما انسان، نیمیش ماهی است و نیم دیگر شمار؛ از این رو، هم بر آب می‌رود و هم بر خشکی. ماهیش او را سوی آب می‌کشد و مارش به سوی خشکی. زندگی در خشکی نمادی از زندگی شهوانی و مادی و زندگی در دریا نمادی از حیات معنوی است. انسان که به تن حیوان است و به جان ملک، برّ و بحر در تصرف اوست. اما زندگی سلوکانه آرمانی عارف آن است که چون مرغابی خویش را به دریا

افکند. چرا که مرغابی با زبان دریا آشناست. مفاهیم زمین و فلک نیز به همین نحوند. زمین عرصه حیوانات و فلک منزلگه ملائک است، اما انسان با رهایی از بعد حیوانی خود به فلک بر می‌شود (مولوی، ۹۴: ۱۳۸۱).

نکته بسیار حائز اهمیتی که از این تلقی برمی‌آید این است که با وجود اینکه در سلسله مراتب هستی نوع انسان بالاتر از حیوان قرار دارد اما برخی انسان‌ها ممکن است برابر با حیوانات و حتی پایین‌تر از آن‌ها باشند. به کاربردن مفاهیم قرآنی «کَالْأَنْعَامُ» و «بِلْ هُمْ أَضَلُّ» ازسوی صوفیان 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 ویژه‌ای برای خود متصور شده و رفتار غیر مسئولانه خود با حیوانات را توجیه کنند.

در بسیاری از گزارش‌های صوفیه نمونه‌هایی یافت می‌شود که در آن‌ها صوفیان در این برتری تردید داشته‌اند. در احوال بایزید بسطامی، آمده است که روزی در راه به تنگنایی رسید و پس از اندکی درنگ بازگشت و راه را به سگی ایثار کرد- رفتاری که مریدان برای احترام به مرشدان خود انجام می‌دهند- او در توضیح رفتار خود گفت در آن لحظه در خاطرم آمد که سگ به من گفت: در سبق السبق از من چه تقصیر و از تو چه توفیر آمد که پوستین سگی در من پوشانی‌نمایند و خلعت سلطان العارفینی در بر تو افکنند؟ و به همین دلیل راه را بر سگ ایثار کرد (عطار، ۱۳۷۲: ۱۴۸).

همچنین از خواجه علی سیرگانی نقل شده است که روزی در هنگام صرف غذا از خدا می‌طلبید تا مهمانی بر او بفرستد. در آن لحظه سگی وارد می‌شود اما خواجه علی نعره‌ای بر سگ می‌زند و سگ می‌گریزد. در خاطرش می‌گذرد که «مهمان خواهی، چون بفرستم باز گردنی؟» در همان لحظه توبه می‌کند و به صحراء رفته سگ را می‌یابد 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 مواضع، شأن خود را برتر از حیوانات نمی‌دیدند و یا در مناسباتشان، خود را بر حیوانات مقدم نمی‌شمرdenد.

مبناي وظيفه انسان دربرابر حيوانات

رفار ما با حيوانات چگونه باید باشد؟ مبناي وظيفه انسانها دربرابر حيوانات چيست؟ آيا انسانها نسبت به حيوانات مسئول هستند؟ اگر آري، بر چه اساس و مبناي اين مسئوليت حاصل مي شود؟ متذکران پاسخهای متفاوتی به این پرسش‌ها داده‌اند. از ميان الهي‌دانان مسيحي تأثيرگذارترین ديدگاه متعلق به توomas آکويناس است که قائل به وظيفه‌مندي انسان دربرابر حيوانات نبود. او كشن حيوانات و استفاده از آنان را به هر طريقى که باشد جايز مي دانست. او اعتقاد داشت که مشيت الهي اين گونه رقم خورده است که حيوانات در نظم طبيعى برای انسانها آفریده شده‌اند. آکويناس حتی بي‌رحمى به حيوانات را في نفسه نادرست نمى دانست و اعتقاد داشت آزار و اذىت حيوانات تنها به اين دليل نادرست است که ممکن است انسان با بي‌رحمى به حيوانات نسبت به انسانها نيز بي‌رحم شود، يا اينکه آزار رساندن به يك حيوان ممکن است سبب آزرجى موقتى انسان - چه فاعل آن و چه انسان ديگرى - بشود (ريچلز، ۱۳۸۹: ۱۴۸). دكارت نيز، که از تأثيرگذارترین فيلسوفان در اين زمينه بود، قائل به وظيفه‌مندي انسان دربرابر حيوانات نبود و برای آنها حقوقى نمى شناخت، به اين دليل که آنها از عقل بي‌بهره‌اند. دكارت حيوانات را ماشين‌های متحرکى مي دانست که نه روح دارند، نه ذهن، و نه عقل (ريچلز، ۱۳۸۹: ۲۳۵). او اعتقاد داشت حيوانات مي‌بینند و مي‌شنوند اما به هىچ‌وجه آگاهى ندارند. نه رنجى مي‌كشند و نه دردی احساس مي‌کنند. او اعتقاد داشت که آنها قدرت استدلال و استفاده از زبان را ندارند. بنابراین دكارت مبناي وظيفه‌مندي دربرابر حيوانات را بهره‌مندي از عقل - استدلالي - مي‌دانست و از آنجاکه بهره‌ای از عقل برای حيوانات متصور نبود به وظيفه‌مندي انسان دربرابر آنان نيز اعتقاد نداشت. هابز نيز حيوانات را از دايره ملاحظات اخلاقى جدا مي‌دانست و مي‌گفت قرارداد بستن با حيوانات و حشى ناممکن است (ريچلز، ۱۳۸۹: ۲۳۵). براساس اين دو ديدگاه انسانها و حيوانات در مقولات اخلاقى كاملاً متفاوتی قرار مي‌گيرند. حيوانات از هىچ جايگاه اخلاقى برخوردار نيسند و انسانها مختارند هر گونه که مایلند از آنها استفاده کنند.

اما برخى مخالفان اين ديدگاه را بيش از اندازه افراطى مي‌دانستند و مبناي ديگرى را پيش كشيدند. مبناي مفروض ديگر برای وظيفه‌مندي دربرابر موجودات ديگر، ذى شعور بودن يا توان رنج برden است. جان لاک و روسو به اين دليل با آزار حيوانات مخالف بودند که حيوانات را

موجوداتی ذی شعور می دانستند. جرمی بنتام نیز که از بنیان گذاران منفعت‌گرایی^{۱۸} بود اعتقاد داشت که این قدرت استدلال و خردورزی نیست که معیار رفتار ما با موجودات دیگر است، بلکه توان رنج بردن است. او و جان استوارت میل تلاش زیادی برای نشان دادن اشتباہ گذشتگان داشتند. بنتام می گفت که پرسش این نیست که آیا آنان می توانند تعقل کنند؟ یا اینکه آیا می توانند حرف بزنند؟ پرسش این است که آیا می توانند رنج بکشند؟ میل نیز قصد داشت تا قواعدی را برای رفتار انسان توصیف کند که منجر به یک زندگی خوشایند و آرمانی برای همه انسان‌ها و همه مخلوقاتی که دارای شعور و احساس هستند بشود. او اعتقاد داشت که هم انسان‌ها رنج می کشنند و هم حیوانات، پس دلیل واحدی برای عدم بذرفتاری با آنان وجود دارد. بنابراین، از نظر میل و بنتام انسان‌ها و حیوانات هر دو در مقوله اخلاقی مشترکی قرار دارند و انسان‌ها همان اندازه که دربرابر دیگر انسان‌ها وظیفه دارند در برابر حیوانات نیز وظیفه دارند.^{۱۹}

در بحث تفاوت انسان و حیوانات، درباره رأی صوفیه در این باب سخن گفته شد. صوفیان مانند آکویناس معتقد به خلیفگی انسان در زمین و برتری او بر حیوانات‌اند، اما در عین حال، آن را دلیلی بر عدم وظیفة انسان دربرابر حیوانات نمی‌دانند. صوفیان از طرفی اعتقاد داشتند که جانشینی انسان در زمین مقامی است که تنها در اختیار اولیای خداوند است و این گونه نیست که همه انسان‌ها از چنین جایگاهی برخوردار باشند. یعنی این مقام متعلق به نوع انسان نیست، بلکه مقام ویژه برخی از انسان‌های کامل و برگزیده است. از سویی دیگر، آنان تأکید می کردند که برتری انسان‌ها یک برتری ذاتی و همیشگی نیست و ممکن است انسان‌هایی باشند که حتی از حیوانات هم فروتر باشند. نکته مهم دیگر این است که زمانی که صوفیان مسئله برتری و شرافت انسان‌ها را مطرح می کنند هرگز قصدشان توجیه رفتارهای غیرمسئولانه و بی رحمانه نسبت به مخلوقات دیگر نیست، بلکه تأکید بر ابعاد معنوی انسان‌ها و تشویق آنان به رشد شخصیت روحانی‌شان است. مراد آنان این نیست که انسان برتر از همه موجودات دیگر است و آزاد است هر طور می خواهد با آن‌ها رفتار کند؛ بلکه آنان می خواهند به انسان‌ها گوشزد کنند که ویژگی‌ها و امکاناتی منحصرآ در وجود آنان به ودیعه نهاده شده است که آنان را قادر می سازد تا در مسیر کمال قرار گرفته و از تمامی مخلوقات فراتر روند و تا مرتبه فنا در حق پیش روند. در عین حال هشدار می دادند که بهره نادرست از آن استعدادها سیری معکوس در پی خواهد داشت.

باری، در توضیح موضع صوفیان در باب وظیفه انسان دربرابر موجودات دیگر خواهیم کوشید بر دو نکته متمرکر شده و نشان دهیم که وظیفه انسان دربرابر حیوانات در تصوف، بر دو مبنای استوار است. فریدالدین عطار در ذکر بازیزید بسطامی در کتاب تذكرة الاولیاء می آورد که بازیزید در راه بازگشت از مکه به همدان رسید و در آنجا تخم معصفر خرید و با خود به بسطام 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 گذاشت. (رک: عطار، ۱۳۷۲؛ ۱۴۲) گذشته از رفتار مسئولانه بی‌اندازه شگفت‌انگیز بازیزید در قبال مورچگان، توصیفی که عطار از رفتار بازیزید ارائه می‌کند تأمل برانگیز است. عطار در ادامه می‌آورد: «تا کسی در مقام تعظیم لامر الله در غایت نبود، در عالم الشفقة علی خلق الله بدین درجه نباشد» (عطار، ۱۳۷۲؛ ۱۴۲). یعنی عارفی که خود را مطیع امر خداوند می‌داند لا جرم نسبت به خلق الله نیز مشق خواهد بود.

مفهوم شفقت بر خلق در دیگر آثار صوفیه نیز به کار رفته است و به نظر می‌رسد در کنار مفهوم تعظیم خداوند از جمله مفاهیم جفتی در تصوف باشد؛ یعنی از جمله مفاهیمی که در نسبت با یکدیگر معنی و مفهوم می‌یابند و باید آن‌ها را در نسبت با دیگری درک کرد. برای مثال، بهاء ولد نیز این مفهوم را در تناسب با مفهوم تعظیم الله به کار می‌برد. وی الشفقة علی خلق الله را سبب ترک ظلم می‌داند و حتی تأکید می‌کند که عدم شفقت بر خلق می‌تواند سبب نزول مرتبه انسان شود (بهاء ولد، ۱۳۸۲، ج ۲: ۵۵). وی شفقت بر خلق را دلیل و نشانه تعظیم الله می‌داند و چنان‌که از کلام او برداشت می‌شود آن را همچون وظیفه انسان در نظر می‌آورد؛ آنجاکه می‌گوید: «اکنون الله کارت را پدید کرد و آن تعظیم و شفقت بر خلق است» (بهاء ولد، ۱۳۸۲، ج ۲: ۵۵).

فریتس مایر در تفسیر این عبارات بهاء ولد او را در ردیف عارفانی قرار می‌دهد که تهذیب نفس و کمک اجتماعی را به هم پیوند می‌دادند. کسانی مانند ابواسحاق کازرانی که نیکوکاری مذهبی را وظیفه خود قرار داده بودند (بهاء ولد، ۱۳۸۲، ج ۲: ۶۱-۶۲). اما تا آنجاکه از عبارات معارف بهاء ولد آشکار می‌شود، به نظر می‌رسد مصدق خلق الله یا متعلق شفقت چیزی جز انسان‌ها نیست؛ یعنی از نظر او احتمالاً الشفقة علی خلق الله باید به معنی شفقت بر دیگر انسان‌ها باشد. البته او تصریحی در این‌باره ندارد و جابرای تفسیرهای موسوع‌تر گشوده است. او در موضع دیگری نیز به

گونه‌ای سخن می‌گوید که گویی عملاً در گیر همین شفقت‌ورزی بر خلق است و به رغم میل باطنی اش برای پرداختن به امور معنوی خود نمی‌تواند از حال افراد خانواده خود غافل باشد:

من دلتگ بودم، به کار بچگان نمی‌رسیدم و به کار خود نمی‌رسیدم و هر ساعتی چون خروش از میان بچگان شنیاده می‌شد می‌گفتمنی: آه تا چه بلا رسید به بچه‌ام. می‌گفتمنی آگر عمر در غصه ایشان می‌کنم من ضایع می‌شوم و آگر پاس خود می‌دارم ایشان ضایع می‌شوند (بهاء ولد، ۱۳۸۲، ج ۲: ۱۰۹).

اما تعبیری که عطار از رفتار بازیزد بسطامی دربار بر مورچگان ارائه می‌دهد مشخص می‌سازد که دامنه مصاديق مفهوم خلق الله - دست کم سایر جانداران، اگر نه تمامی موجودات یا ماسوی الله - را شامل می‌شود. از اين رو تنها محدود به انسان‌ها نیست. با اين تعریف موسوع، عارفی که در مقام تعظیم الله است باید نسبت به تمامی موجودات از جمله حیوانات شفقت ورزد.

نکته شایان توجه دیگر اين است که عطار نيز مانند بهاء ولد شفقت بر خلق را از تبعات تعظیم امر الله می‌داند. از اين تلقی نمی‌توان چنین برداشت کرد که هرچه سالك بر خلق شفقت ورزد به خداوند قرب می‌جويد و اين شفقت راهی بهسوی کمال است، بلکه هرچه تعظیم او از خداوند در درجه بالاتری باشد شفقت او بر خلق بیشتر می‌شود. از اين روی عطار می‌گويد: «تا کسی در مقام التعظیم لامر الله در غایت نبود، در عالم الشفقة علی خلق الله بدین درجه نباشد» (عطار، ۱۳۷۲: ۱۴۲).

در اينجا رفتار مشفقاته عارف با هر موجود ناشی از ارتباطی است که او با منشأ عالم دارد. حضور خداوند به عنوان مبدأ عالم از هر چيز دیگری در زندگی عارف پررنگ‌تر است و عارف تمام امور خود را با توجه به او سامان می‌بخشد. عارف در گردن نهادن بی قید و شرط به خواست خداوند و تعظیم امر او مشتاقانه بر تمام موجودات عالم شفقت می‌ورزد، زیرا همه موجودات نسبتی با او دارند. او خالق است و تمام موجودات مخلوق اويند. همه موجودات از اويند. به تعبير سعدی:

به جهان خرم از آنم که همه عالم از اوست عاشقم بر همه عالم که همه عالم از اوست
این مبنای احساس شفقت و وظیفه‌ای است که عارف نسبت به تمام موجودات عالم در خود احساس می‌کند.

نکته دوم در ارتباط با دو مفهوم عشق و وحدت وجود مطرح می‌شود. از نظر صوفیان در عالم، وحدت حقه حقیقیه برقرار است و تکثرات عالم، تجلیات آن کل حقیقی‌اند. در دل تمام ذرات عالم

نشانی از آن کل است و تمامی موجودات عالم محل تجلی اویند. تعییر «همه اوست» از سوی ابوسعید ابوالخیر (منور، ۱۳۸۵، ج ۲: ۲۸۸) و تعابیری از این دست از سوی دیگر صوفیان، دقیقاً بر این نکته اشاره دارد. در این حال صوفی بر هرچه نظر می‌کند گویی که خداوند را می‌بیند. جز او نمی‌بیند، هر چه هست همه اوست. از سوی دیگر صوفی خود را عاشق خداوند می‌داند و همواره در پی تحصیل عشق اوست. عارفی که در پی به دست آوردن عشق آن کل است، لاجرم بر تمامی موجودات عالم عاشق است. وقتی همه اوست عشق به او نیز عشق به همه است. به این معنی عشق به خداوند عشق به تمامی 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 اوست.

ثمره این عشق و شفقت در عالم رفتار عاشقانه با تمامی موجودات است، از طبیعت بی‌جان گرفته تا گیاهان و حیوانات و انسان‌ها. در تلقی نخست همه موجودات آفریده خداوند و به تعییر صوفیان خلق الله هستند، یعنی همه از اویند. در تلقی دیگر همه اویند، جزئی از آن کل‌اند، و نشان از او دارند. در هر دو تلقی همه موجودات عالم نسبتی با خداوند، به عنوان منشأ عالم یا آن کل هوشمند دارند. بدین ترتیب، رفتار انسان با حیوانات و احساس وظیفه و مهر، از سر عشق یا شفقت نسبت به آن‌ها، نه تنها به خاطر یک خصیصه یا مجموعه‌ای از خصایص روان‌شناختی یا فیزیولوژیک، بلکه در گرو نسبتی است که با خداوند دارند.

برتری انسان نسبت به حیوانات و بلکه تمامی موجودات، مقام خلیفگی خداوند، و برخورداری از برخی ویژگی‌های خاص، به توضیحی که گذشت، هیچ‌یک از نظر صوفیه توجیهی برای نادیده انگاشتن حقوق موجودات و بی‌احترامی بدان‌ها نیست. آنچه رفتار مسئولانه و آمیخته با احترام و از همه مهم‌تر عاشقانه انسان با موجودات دیگر را شکل می‌دهد نه برخی ویژگی‌های خاص آنان، بلکه نسبتی است که آنان با ذات اقدس احادیث دارند. مسئله این نیست که بهره‌هوشی آن‌ها تا چه مرتبه است و یا اینکه از شأن فراتر یا فروتری نسبت به انسان برخوردارند، مسئله این است که به واسطه نسبتی که با ذات خداوند دارند سزاوار شفقت و محبت‌اند.

نتیجه

در تصوف انسان و حیوان را از سه منظر می‌توان متفاوت دانست: از یک نظر، انسان‌ها با حیوانات تفاوت‌های روان‌شناختی مهمی دارند؛ از جمله اینکه انسان‌ها از آگاهی برخوردارند؛ از منظری دیگر، انسان برگزیده خداوند و خلیفه او بر زمین است و خداوند به آفریدگان دیگر خویش فرمان داد تا به انسان سجده کنند. انسان‌ها به این دو دلیل از حیوانات برترند، زیرا هم انتخاب خداوند نشانه این برتری است و هم به‌واسطه آگاهی‌هایی که کسب می‌کنند جانشان افزون‌تر از آن‌هاست. اما انسان‌ها از منظری دیگر نیز با حیوانات و بلکه تمامی مخلوقات متفاوت‌اند و آن اینکه انسان برخلاف موجودات دیگر سرنوشت خویش را خود رقم می‌زند. نیمی از وجود انسان فرشته‌خوست و نیم دیگر خوی حیوانی دارد و انسان در کشمکش درونی ناشی از درگیری این دو نیمه متضاد دست به انتخاب می‌زند. هرچه از شهوت دوری گزیند و پای در رکاب عقل گذارد فراتر می‌رود تا آنجاکه از همه موجودات فراتر می‌رود و به مقام فنای فی الله می‌رسد. هرچه از عقل بگریزد و رو به‌سوی شهوت آورد فروتر می‌رود تا جایی که ممکن است از حیوانات نیز پست‌تر شود. ازین‌رو، برتری انسان نسبت به موجودات دیگر مقامی نیست که متعلق به هر انسانی باشد، بلکه نسبت تام با نحوه وجودی انسان دارد. جایگاه انسان نسبت به موجودات دیگر با توجه به نحوه گزینش‌های او در زندگی و درحقیقت، نحوه سلوک وی سنجیده می‌شود.

ازسوی دیگر با فرض برتری مطلق انسان نسبت به حیوانات، نمی‌توان بذرفتاری با آن‌ها را با تکیه بر آن توجیه کرد. بر عکس، هرچه انسان در راه سلوک بالاتر رود و در مقام تعظیم امر خداوند درجات بالاتری را کسب کند، شفقت او بر خلق، از جمله حیوانات، بیشتر می‌شود. ازسوی دیگر هرچه عشق سالک به خداوند بیشتر شود، عشق و محبت او نسبت به موجودات دیگر، به مثابة تجلیات خداوند و یا موجوداتی که به هر تقدیر نسبتی با خداوند دارند، بیشتر می‌شود.

پی‌نوشت‌ها

1. The moral status of animals
2. Singer, Peter. *Animal Liberation*.

۳. برای اطلاعات بیشتر رک: تجربه عرفانی و اخلاقی، نوشتۀ گری کلود هرد.

4 . Animal Ethics

5. Applied Ethics

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

۷. البته تقسیم‌بندی‌های دیگری، به‌ویژه در عرفان نظری، طرح شده است که همه حاوی یک چنین نگاهی هستند.

۸. مولوی در این زمینه می‌گوید:

تا خورد آب و بروید صد گیا	حلق بخشد خاک را لطف خدا
تا گیاهش را خورد اندر طلب	باز خاکی را ببخشد حلق و لب
گشت حیوان لقمه انسان و رفت	چون گیاهش خورد، حیوان گشت زفت
چون جدا شد از بشر روح و بصر	باز خاک آمد، شد آکال بشر
باقیان را مُقبل و مُقبول دان!	جمله عالم آکل و مأکول دان!

(مثنوی، دفتر سوم، ایيات ۲۲ به بعد)

۹. سنایی نیز می‌گوید:

ره نیابد به مرتبه انسان	تا نیاید برون ز حس حیوان
روح قدسی بجای آن بنشت	پس چو انسان ز نفس ناطقه رست
شد به جان فرشتگان زنده	چون برون شد به جان گوینده

(سنایی، ۱۳۸۲: ۱۴۶)

۱۰. اشاره به آیه: «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا وَيَسِّئُكُ الدَّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَيِّبُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ» (بقره: ۳۰). و چون پروردگارت به فرشتگان گفت: من در زمین، خلیفه‌ای می‌آفرینم، گفتند: آیا کسی را می‌آفرینی که در آنجا فساد کند و خون‌ها بزید، و حال آنکه ما به سنایش تو تسبیح می‌گوییم و تو را تقدیس می‌کنیم؟ گفت: من آن دانم که شما نمی‌دانید. نیز آیه: «بَا ذَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيَظِيلُكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الَّذِينَ يَضْلُلُونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يوْمَ الْحِسَابِ» (ص: ۲۶).

ای داود ما تو را خلیفة روی زمین گردانیدیم. در میان مردم به حق داوری کن و از پی هوا نفس مرو که تو را از راه خدا منحرف سازد. آنان که از راه خدا منحرف شوند، بدان سبب که روز حساب را از یاد برده‌اند به عذابی شدید گرفتار می‌شوند.

۱۱. اشاره به آیه: «وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِأَدَمَ فَسَجَدُوا إِلَيْهِ إِبْلِيسَ لَمْ يَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ» (اعراف: ۱۱). و شما را بیافریدیم، و صورت بخشیدیم آن گاه به فرشتگان گفتیم: آدم را سجده کنید. همه، جز ابلیس، سجده کردند و ابلیس در شمار سجده کنندگان نبود. نیز (رک: بقره: ۳۴؛ اسراء: ۶۱؛ کهف: ۵۰؛ ط: ۱۶؛ ص: ۷۳؛ حجر: ۴۰).

۱۲. از دیگر ویژگی‌ها عشق، وحدت، صدق و ... است.

۱۳. حکما در تعریف انسان او را حیوان ناطق نامیده‌اند. مولوی در فیه ما فیه از این نکته بهره جسته و می‌گوید: «اندیشه اشاره به بعد فرشته‌ای انسان دارد و حیوان بعد حیوانی انسان. غذای حیوان شهوت و هوی و هوس و غذای طبیعی است و غذای فرشته اندیشه و فکر و نطق... بعد حیوانی و فرشته‌ای همیشه در انسان هست. انسان تا زمانی که زنده است هم حیوان است و هم نطق دارد اگرچه ناطق نباشد یعنی بگوید یا نگوید یا نیندیشد نطق در او هست». اندیشه از نظر مولوی مهم‌ترین و اساسی‌ترین بعد وجود آدمی است و از این روست که می‌گوید «ای برادر تو همه اندیشه‌ای».

۱۴. برای آگاهی بیشتر درباره دوسرشتی بودن وجود انسان از دیدگاه مولانا رک: (قانونی، ۱۳۸۸: ۵۲ – ۵۴).

۱۵. این حدیث با اندکی تفاوت به رسول اکرم (ص) (تفسیر نور الشلمین، ج: ۳، ۱۸۸) و به امام علی^(ع) نیز منسوب است اما در فیه ما فیه بدون ذکر راوی حدیث آمده است.

۱۶. سارتر با تقسیم موجودات به دو نوع خودآگاه و ناخودآگاه اعتقاد داشت که موجود ناخودآگاه به طور کامل با خودش سازگار است و وجودش به خودی خود کامل است. هیچ‌گونه تغییری در آن راه ندارد و تنها همان چیزی است که هست. اما موجود خودآگاه در حق خودش عدم دارد. عدم ما انسان‌ها را از اینکه موجودی کامل باشیم باز می‌دارد. ما با آگاهی از عدم خود می‌توانیم آنچه را درواقع نیستیم به تصور درآوریم. ما درمی‌یابیم که همه آنچه می‌توانیم باشیم نیستیم، اما در عین حال مایلیم بیش از آنچه درواقع نیستیم باشیم. پیوسته می‌خواهیم با گزینش‌های خویش بر فقدانی که داریم غلبه کنیم (به نقل از کتاب تجربه عرفانی و اخلاقی نوشته گری سی هرد).

۱۷. مولوی می‌گوید:

وین بشر هم ز امتحان قسمت شدند آدمی شکلاند و سه امت شدند

یک گُره مُسْتَغْرِقِ مُطْلَق شدند همچو عیسی با ملک مُلْحَق شدند

نقش آدم، لیک معنی جبرئیل
 رسته از خشم و هوا و قال و قیل
 از ریاضت رسته، وز زهد و جهاد
 گوییا از آدمی او خود نزاد
 قسمِ دیگر با خران مُلحَق شدند
 خشمِ مَحْض و شهوتِ مُطْلَق شدند
 وصفِ جبریلی در ایشان بود، رفت
 تنگ بود آن خانه و آن وصفِ رفت
 مُرده گردد شخص کو بی جان شود
 خر شود، چون جان او بی «آن» شود
 رآنکه جانی کان ندارد، هست پست
 این سخن حق است و صوفی گفته است
 او ز حیوان‌ها فزون‌تر جان کند
 در جهان باریک‌کاری‌ها کند
 مکر و تلبیسی که او دارد تبید
 آن ز حیوان دگر ناید پدید
 جامه‌های زرکشی را بافت
 خُرُدَه کاری‌های علم هندسه
 ڈرها از قَعْدِ دریا یافتن
 ره به هفتم آسمان بر نیستش...
 که تعلق با همین دنیاستش
 زآنکه نسبت کو به یقظه نَوْمِ را؟...
 نام «کالانعام» کرد آن قوم را
 ماند یک قسمِ دگر اندر جهاد
 نیم حیوان، نیم حَيٌّ با رشاد
 روز و شب در جنگ و اندر کشمکش
 کرده چالیش آخرش با اوّلش

(مثنوی، دفتر چهارم، ایات ۱۵۰۴ به بعد)

18. Utilitarianism

۱۹. برای اطلاعات بیشتر در این زمینه رک:

- 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 ولد، محمد بن حسین خطیبی بلخی. (۱۳۸۲)، معارف بهاء ولد، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران: طهوری.
- ریچلز، جیمز. (۱۳۸۹)، فلسفه اخلاقی، ترجمه آرش اخگری، تهران: حکمت.

- سنانی غزنوی، ابوالمجد مجدد بن آدم. (۱۳۸۲)، حدیقه الحقيقة و شریعه الشريعة (فخری نامه)، به تصحیح و با مقدمه مریم حسینی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- العروysi الحويزي، عبد على بن جمعه. (۱۳۸۲)، تفسیر نور التعلیمین، قم: دار التفسیر.
- عطّار نیشابوری، فریدالدین. (۱۳۷۲)، تذکرة الاولياء، بررسی، تصحیح متن، توضیحات و فهارس محمد استعلامی، تهران: زوار.
- غزنوی خواجه سدیدالدین محمد. (۱۳۴۰). مقامات ژناد پیل (احمد جام)، با مقدمه، توضیحات و فهارس حشمت الله مؤید سنتادجی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- قانعی، مهناز. (۱۳۸۸)، اخلاق در نگاه مولانا، تهران: نگاه معاصر.
- هرد، گری کلود. (۱۳۸۲)، تجزیه عرفانی و اخلاقی، ترجمه لطف الله جلالی و محمد سوری، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مایر، فریتس. (۱۳۸۲)، بنهاء ولد، زندگی و عرفان او، ترجمه مریم مشرف، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- منور، محمد. (۱۳۸۵). اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید. تصحیح، تعلیق و مقدمه محمد رضا شفیعی کدکنی، تهران: آگه.
- مولوی، جلال الدین محمد بن محمد. (۱۳۸۱)، فیه ما فیه، با تصحیحات و حواشی بدیع الزمان فروزانفر، تهران: امیر کبیر.
- (۱۳۸۳)، دیوان کبیر (کلیات شمس تبریزی)، تهران: مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.
- (۱۳۸۱)، مثنوی معنوی، تصحیح نیکلسون، به کوشش محمدرضا برزگر خالقی، قزوین: سایه گستر.

- Blachwell Companions to Philosophy, (2003), *A Companion to Applied Ethics*, edited by R.G. Frey and Christopher Heath Wellman, Oxford, Blackwell.
- Connolly, Peggy; Cox-White, Becky; Keller, David R.; and Leever, Martin g. (2009), *Ethics in Action, a case-based approach*, Wiley-Blackwell.
- Singer, Peter, (1990). *Animal Liberation*, 2nd edn. Avon Books, New York, USA.
- Thomson, Anne, (1999), *Critical Reasoning in Ethics, a practical introduction*, London and New York, Routledge.

This document was created with Win2PDF available at <http://www.daneprairie.com>.
The unregistered version of Win2PDF is for evaluation or non-commercial use only.