عرفان اسلامی و شأن اخلاقی حیوانات

مجتبی زروانی*
محسن شعبانی**

چکیده: شأن و جایگاه اخلاقی حیوانات از جمله مهم‌ترین مسائل در حوزهٔ 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. ازاین‌رو، هیچ وظیفه یا مسؤلیتی دربرابر حیوانات متوجه انسان‌ها نیست. دسته‌ای دیگر، از جمله بنتام، میل و سینگر، با به چالش کشیدن آن ادعاها معتقدند حیوانات نیز کمابیش از شأنی اخلاقی برخوردارند. ازاین‌رو 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 مقایسهٔ آن با دیدگاه‌های مطرح شده در فلسفهٔ مغرب‌زمین، درکی از مبنای وظیفهٔ انسان دربرابر حیوانات را در تصوف به‌دست دهند. همچنین نوعی وظیفه‌مندی یا خوش‌رفتاری دربرابر حیوانات در تصوف مطرح است، اما مبانی آن با مبانی مطرح‌شده 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

---

* دانشیار گروه ادیان و عرفان دانشگاه تهران Email: zurvani@ut.ac.ir

** دانشجوی کارشناسی ارشد عرفان اسلامی، پژوهشکده امام خمینی(س) و انقلاب اسلامی
Email:shabani@molana.ir

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

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-11]

مقدمه

مسئلهٔ جایگاه و شأن اخلاقی حیوانات[۱] و چگونگی رفتار انسان با حیوانات، به‌صورت سنتی در فلسفهٔ اخلاق موضوع اخلاقی چندان مهمی به‌شمار نمی‌آمده است. در تفکر مغرب‌زمین – دست‌کم تا پیش از قرن هجدهم- حیوانات، اغلب موجوداتی فاقد عقل، زبان، و حتی روح برشمرده می‌شدند. ازاین‌رو شأنی از شئون اخلاقی برای آنان متصور نبود. بیشتر قرائت‌های بنیادگرایانه از دین – به‌ویژه در سنت‌های ابراهیمی- نیز این فرض را مسلم می‌انگاشتند که همهٔ موجودات برای استفادهٔ انسان‌ها آفریده شده‌اند و انسان، به‌عنوان جانشین خداوند در زمین، این حق را دارد که از آن‌ها، هرطور که مایل است، در جهت رفاه خود بهره جوید. از میان فیلسوفان کسانی چون دکارت، کانت، و لاک و از میان الهی‌دانان آگوستین و آکویناس، بیش از دیگران، بر عدم وظیفهٔ انسان نسبت به حیوانات تأکید داشته‌اند. جدی‌ترین واکنش‌ها به این رویکرد ازسوی فایده‌گرایانی همچون جرمی بنتام، جان استوارت میل، و پیتر سینگر، فیلسوف معاصر حامی حقوق حیوانات و نویسندهٔ کتاب جنجال‌برانگیز *آزادی حیوانات*[۲] صورت گرفته است. درنتیجهٔ چنین واکنش‌هایی، موجی از نهضت‌های حمایت از حقوق حیوانات شکل گرفت و حتی برخی از متفکران 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 مسئلهٔ گوشت‌خواری و آزمایش روی حیوانات، در حوزهٔ 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 به‌راستی 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 دربارهٔ هرکدام از این ویژگی‌ها می‌توان انسان‌هایی را یافت

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-11]

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 درجهٔ بالاتری از حیوانات دارا هستند، گرچه در اصل برخورداری مشترکند. مشکل دیگر این است که بهرهٔ برخی از انسان‌ها از این ویژگی‌ها کم‌تر و یا دست‌کم برابر با برخی دیگر از حیوانات است.

در پاسخ به پرسش‌های مطرح‌شده 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 درگذشته آن خصایص را دارا بوده‌اند، مانند روان‌پریشان و کسانی که در بیهوشی به‌سر می‌برند. ازاین‌رو، 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 متمایز 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 گونهٔ انسانی متفاوت از گونه‌های دیگر بدانیم. در اینجا منظور یک ژن خاص فردی نیست که مشخصهٔ انسان بودن باشد، بلکه ساختار کلی ژنتیکی که بیانگر عضویت در گونهٔ انسانی باشد مد نظر است. یکی از مشکلات چنین نظریه‌ای این است که، برای مثال، تقریبا ۹۸/۴ درصد ژن انسان‌ها و شامپانزه‌ها مشترک 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 دربرگیرندهٔ یک نگاه سلسله مراتبی است. آنان موجودات هستی- یا

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-11]

ماسوی الله- را در یک تقسیم‌بندی کلی به سه یا پنج دسته تقسیم می‌کنند. این مراتب از موجودات بی‌جان مانند سنگ و خاک آغاز و در بالاترین مرتبه به ملائکه ختم می‌شوند. این مراتب عبارتند از جماد (معدن)، گیاه، حیوان، انسان، و ملَک. 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 ذی‌شعور 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 تقسیم بندی سه مرتبه‌ای از موجودات چنین می‌گوید:

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

شاید یکی از نشانه‌هایی که صوفیان برای قرار دادن موجودات در مراتب مختلف یافته‌اند چرخهٔ طبیعیِ طبیعت باشد. جماد غذای گیاه و گیاه غذای حیوان و حیوان غذای انسان می‌شود؛ و اندیشه و کلام انسان – بنابر ادعای برخی عارفان- غذای فرشته است. و باز جسم مردهٔ انسان و حیوان که پس از جدایی روح از آن دیگر خود یک جماد است طعمهٔ گیاه می‌شود.[۸] صوفیان این چرخه را نشانه‌ای بر وجود یک چنین سلسله مراتبی می‌دانند. در این تقسیم‌بندی طولی، موجودات مرتبهٔ بالاتر، از شأن بالاتری نسبت به موجودات مرتبهٔ پایین‌تر برخوردارند.

آمده اوّل به اِقلیمِ جَماد — وز جمادی در نباتی اوفتاد
سال‌ها اندر نَباتی عُمْر کرد — وز جمادی یاد ناورد از نبرد
وز نباتی چون به حیوانی فتاد — نامدش حالِ نباتی هیچ یاد...
باز از حیوان سوی انسانیَش — می‌کشید آن خالقی که دانیَش
همچنین اقلیم تا اقلیم رفت — تا شد اکنون عاقل و دانا و زَفت[۹]

(مثنوی، دفتر چهارم: ابیات۳۶۳۶ به بعد)

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-11]

اهل تصوف برای نشان‌دادن تفاوت‌های انسان با حیوانات و بیان برتری انسان بر آن‌ها به سه شیوهٔ 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 خلیفهٔ 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 ازیک‌سو و سجدهٔ فرشتگان و مقربان بر انسان ازسوی‌دیگر نشانه‌ای از برتری انسان است. براین‌اساس، انسان برطبق نص قرآن کریم در آفرینش شأن بالاتری نسبت به موجودات دیگر یافته است و این مقام ویژه، موهبتی است ازسوی پروردگار.

تو ز «کَرَّمْنا بَنِی آدَم» شهی — هم به خشکی هم به دریا پا نهی
(مثنوی، دفتر دوم، بیت ۳۷۸۵)

زآن سبب آدم بُوَد مسجودشان — جان او افزون‌تر است از بودشان
ورنه بهتر را سجودِ دون‌تری — امر کردن، هیچ نَبْوَد در خَوری
کی پسندد عدل و لطف کردگار — که گُلی سجده کند در پیش خار؟
(مثنوی، دفتر دوم، ابیات ۳۳۴۲ –۳۳۴۴)

اما صوفیان گاه برای نشان دادن تفاوت انسان با حیوانات به برخی ویژگی‌های روان‌شناختی در انسان اشاره می‌کنند که مهم‌ترین این ویژگی‌ها آگاهی است.[۱۲] آگاهی در این سیاق بیشتر هم‌ردیف کلماتی چون اندیشه،[۱۳] نطق، عقل، خبر، فکر، و هوش قرار می‌گیرد. اندیشه مهم‌ترین بعد انسان است که انسان را از حیوان متمایز می‌کند. حیوانات اسیر شهوت، هوی، و هوس‌اند. از آنجا که آگاهی، فضیلت و شهوت، رذیلت است؛ پس انسان صاحب فضیلت و حیوان، صاحب رذیلت است و همین نشانهٔ برتری انسان بر حیوان است. جان انسان، به‌تعبیر صوفیه، آگاهی بیشتری از حیوانات دارد. ازاین‌رو برتر از آنان است. ازسوی‌دیگر 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.

جان نباشد جز خبر در آزمون — هر که را افزون خبر، جانش فزون
جان ما از جان حیوان بیشتر — از چه؟ زان‌رو که فزون دارد خبر

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-11]

پس فزون از جان ما جانِ مَلَک کو مُنَزَّه شد ز حسِّ مشترک

(مثنوی، دفتر دوم، ابیات ۳۳۳۷ – ۳۳۴۰)

سومین نکته‌ای که صوفیان برای نشان دادن تمایز میان انسان و حیوان بدان اشاره می‌کنند کمابیش پیشینهٔ اگزیستانسیالیستی دارد و عبارت از نحوهٔ 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 زندگی‌اش 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 آزند، اما نکوهشی سزاوارشان نیست؛ همچنان که فرشتگان غرق در سجود حق‌اند و ستایشی درخورشان نیست، زیرا به مقتضای طبع خود رفتار می‌کنند. اما وجود انسان، بر خلاف موجودات دیگر، مقرون به نقص است. انسان‌ها به کمال مطلق خود نرسیده‌اند و وجودشان وابسته به زندگی خودشان است. به بیان عرفا، وجود انسان آمیخته‌ای است از وجود حیوانی و وجود فرشته‌ای. انسان درحقیقت 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. ازاین‌رو همیشه در تشویش و اضطراب است. انسان براساس انتخاب‌ها و رفتارهایش هرچه از شهوت دوری گزیند به فرشتگان نزدیک می‌شود و هرچه بیشتر بدان روی آورد به حیوانات نزدیک‌تر می‌شود.[۱۴] به بیان مولوی، اگر شهوت انسان بر عقلش غلبه کند کالانعام می‌شود و اگر عقل بر شهوتش غلبه کند فرشته می‌شود. حتی گفته‌اند: «من غلب عقله شهوته فهو خیر من الملائکه و من غلبت شهوته عقله فهو شر من البهائم»[۱۵] (مولوی، ۱۳۸۱: ۹۴).

پس تفاوت انسان با موجودات دیگر در این است که انسان موجودی ممکن است. به‌تعبیر سارتر انسان به‌عنوان موجودی خودآگاه در حاق خودش عدم دارد و این عدم او را از اینکه موجودی کامل باشد باز می‌دارد.[۱۶] ازاین‌رو انسان می‌تواند پست‌تر از همهٔ حیوانات و درعین‌حال برتر از تمام موجودات باشد و این تنها به رفتار خود او بستگی دارد. تمام عرصهٔ هستی جولانگه

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-11]

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.

از جمادی مُردم و نامی شدم — وز نما مُردم، به حیوان بر زدم
مُردم از حیوانی و آدم شدم — پس چه ترسم؟ کی ز مُردن کم شدم؟
حملهٔ دیگر بمیرم از بشر — تا برآرم از ملایک پرّ و سر
وز مَلَک هم بایدم جَستن ز جو — «کُلُّ شَیْءٍ هالِک إلَّا وَجْهُهُ»
بار دیگر از مَلَک قُربان شوم — آنچه اندر وَهْم ناید آن شوم
پس عدم گردم عدم، چون ارغنون — گویدم «کإنَّا إلَیْهِ رَاجِعُون»

(مثنوی، دفتر سوم، ابیات: ۳۹۰۲ – ۳۹۰۷)

به مقام خاک بودی سفر نهان نمودی — چو به آدمی رسیدی هله تا به این نپایی

(دیوان کبیر، غزل ۲۸۳۷)

از این منظر انسان‌ها سه گروه‌اند. یک گروه، از ملائکه گذشته و به‌کلی 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 فرشته‌اند و نه در حکم حیوان. اینان کسانی‌اند که ازیک‌سو همچنان در بند شهوات‌اند و به‌کلی از امیال حیوانی خالی نشده‌اند و ازسویی دیگر، در تکاپوی رهیدن از آن امیال و شهوات‌اند. ازاین‌رو 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 به‌سوی 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 دیگرش مار؛ ازاین‌رو، هم بر آب می‌رود و هم بر خشکی. ماهیش او را سوی آب می‌کشد و مارش به‌سوی 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 سلوکانهٔ آرمانی عارف آن است که چون مرغابی خویش را به دریا

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-11]

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

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. به‌کاربردن مفاهیم قرآنی «کَالأَنْعَامِ» و «بَلْ هُمْ أَضَلُّ» ازسوی صوفیان در این سیاق تأکید بر همین نکته است. بنابراین، انسان‌ها نمی‌توانند به‌صرف انسان بودن، شأن و مرتبهٔ بالاتری نسبت به موجودات دیگر برای خود قائل شوند و حق ویژه‌ای برای خود متصور شده و رفتار غیر مسئولانهٔ 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 پوشانیدند و خلعت سلطان العارفینی در بر تو افکندند؟ 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 می‌طلبد 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 گردانی؟» در همان لحظه توبه می‌کند و به صحرا 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، دست‌کم در پاره‌ای از مواضع، شأن خود را برتر از حیوانات نمی‌دیدند و یا در مناسباتشان، خود را بر حیوانات مقدم نمی‌شمردند.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-11]

مبنای وظیفهٔ انسان دربرابر حیوانات

رفتار ما با حیوانات چگونه باید باشد؟ مبنای وظیفهٔ انسان‌ها دربرابر حیوانات چیست؟ آیا انسان‌ها نسبت به حیوانات مسئول هستند؟ اگر آری، بر چه اساس و مبنایی این مسئولیت حاصل می‌شود؟ متفکران پاسخ‌های متفاوتی به این پرسش‌ها داده‌اند. از میان الهی‌دانانِ مسیحی تأثیرگذارترین دیدگاه متعلق به توماس آکویناس است که قائل به وظیفه‌مندی انسان دربرابر حیوانات نبود. او کشتن حیوانات و استفاده از آنان را به هر طریقی که باشد جایز می‌دانست. او اعتقاد داشت که مشیت الهی این‌گونه رقم خورده است که حیوانات در نظم طبیعی برای انسان‌ها آفریده شده‌اند. آکویناس حتی بی‌رحمی به حیوانات را فی‌نفسه نادرست نمی‌دانست و اعتقاد داشت آزار و اذیت حیوانات تنها به این دلیل نادرست است که ممکن است انسان با بی‌رحمی به حیوانات نسبت به انسان‌ها نیز بی‌رحم شود، یا اینکه آزار رساندن به یک حیوان ممکن است سبب آزردگی موقتی انسان – چه فاعل آن و چه انسان دیگری– بشود (ریچلز، ۱۳۸۹: ۱۴۸). دکارت نیز، که از تأثیرگذارترین فیلسوفان در این زمینه بود، قائل به وظیفه‌مندی انسان دربرابر حیوانات نبود و برای آن‌ها حقوقی نمی‌شناخت، به این دلیل که آن‌ها از عقل بی‌بهره‌اند. دکارت حیوانات را ماشین‌های متحرکی می‌دانست که نه روح دارند، نه ذهن، و نه عقل (ریچلز، ۱۳۸۹: ۲۳۵). او اعتقاد داشت حیوانات می‌بینند و می‌شنوند اما به‌هیچ‌وجه آگاهی ندارند. نه رنجی می‌کشند و نه دردی احساس می‌کنند. او اعتقاد داشت که آن‌ها قدرت استدلال و استفاده از زبان را ندارند. بنابراین دکارت مبنای وظیفه‌مندی دربرابر حیوانات را بهره‌مندی از عقل– استدلالی– می‌دانست و ازآنجاکه بهره‌ای از عقل برای حیوانات متصور نبود به وظیفه‌مندی انسان دربرابر آنان نیز اعتقاد نداشت. هابز نیز حیوانات را از دایرهٔ ملاحظات اخلاقی جدا می‌دانست و می‌گفت قرارداد بستن با حیوانات وحشی ناممکن است (ریچلز، ۱۳۸۹: ۲۳۵). براساس این دو دیدگاه انسان‌ها و حیوانات در مقولات اخلاقی کاملاً متفاوتی قرار می‌گیرند. حیوانات از هیچ جایگاه اخلاقی برخوردار نیستند و انسان‌ها مختارند هرگونه که مایلند از آن‌ها استفاده کنند.

اما برخی مخالفان این دیدگاه را بیش از اندازه افراطی می‌دانستند و مبنای دیگری را پیش کشیدند. مبنای مفروض دیگر برای وظیفه‌مندی دربرابر موجودات دیگر، ذی‌شعور بودن یا توان رنج بردن است. جان لاک و روسو به این دلیل با آزار حیوانات مخالف بودند که حیوانات را

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-11]

موجوداتی ذی‌شعور می‌دانستند. جرمی بنتام نیز که از بنیان‌گذاران 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 اشتباه گذشتگان داشتند. بنتام می‌گفت که پرسش این نیست که آیا آنان می‌توانند تعقل کنند؟ یا اینکه آیا می‌توانند حرف بزنند؟ پرسش این است که آیا می‌توانند رنج بکشند؟ میل نیز قصد داشت تا قواعدی را برای رفتار انسان توصیف کند که منجر به یک زندگی خوشایند و آرمانی برای همهٔ انسان‌ها و همهٔ مخلوقاتی که دارای شعور و احساس هستند بشود. او اعتقاد داشت که هم انسان‌ها رنج می‌کشند و هم حیوانات، پس دلیل واحدی برای عدم بدرفتاری با آنان وجود دارد. بنابراین، از نظر میل و بنتام انسان‌ها و حیوانات هر دو در مقولهٔ 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، دربارهٔ رأی صوفیه در این باب سخن گفته شد. صوفیان مانند آکویناس معتقد به خلیفگی انسان در زمین و برتری او بر حیوانات‌اند، اما در عین‌حال، آن را دلیلی بر عدم وظیفهٔ انسان دربرابر حیوانات نمی‌دانند. صوفیان از طرفی اعتقاد داشتند که جانشینی انسان در زمین مقامی است که تنها در اختیار اولیای خداوند است و این‌گونه نیست که همهٔ انسان‌ها از چنین جایگاهی برخوردار باشند. یعنی این مقام متعلق به نوع انسان نیست، بلکه مقام ویژهٔ برخی از انسان‌های کامل و برگزیده است. ازسویی‌دیگر، آنان تأکید می‌کردند که برتری انسان‌ها یک برتری ذاتی و همیشگی نیست و ممکن است انسان‌هایی باشند که حتی از حیوانات هم فروتر باشند.

نکتهٔ مهم دیگر این است که زمانی که صوفیان مسئلهٔ برتری و شرافت انسان‌ها را مطرح می‌کنند هرگز قصدشان توجیه رفتارهای غیرمسئولانه و بی‌رحمانه 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 همهٔ موجودات دیگر است و آزاد است هرطور می‌خواهد با آن‌ها رفتار کند؛ بلکه آنان می‌خواهند به انسان‌ها گوشزد کنند که ویژگی‌ها و امکاناتی منحصراً در وجود آنان به ودیعه نهاده شده است که آنان را قادر می‌سازد تا در مسیر کمال قرار گرفته و از تمامی مخلوقات فراتر روند و تا مرتبهٔ فنای در حق پیش روند. درعین‌حال هشدار می‌دادند که بهرهٔ نادرست از آن استعدادها سیری معکوس در پی خواهد داشت.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-11]

باری، در توضیح موضع صوفیان در باب وظیفهٔ انسان دربرابر موجودات دیگر خواهیم کوشید بر دو نکته متمرکز شده و نشان دهیم که وظیفهٔ انسان دربرابر حیوانات در تصوف، بر دو مبنا استوار است. فریدالدین عطار در ذکر بایزید بسطامی در کتاب *تذکرة الاولیاء* می‌آورد که بایزید 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 گذارد. (رک: عطار، ۱۳۷۲: ۱۴۲) گذشته از رفتار مسئولانهٔ بی‌اندازه شگفت‌انگیز بایزید در قبال مورچگان، توصیفی که عطار از رفتار بایزید ارائه می‌کند تأمل‌برانگیز است. عطار در ادامه می‌آورد: «تا کسی در مقام التعظیم 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 لاجرم نسبت به خلق الله نیز مشفق خواهد بود.

مفهوم شفقت بر خلق در دیگر آثار صوفیه نیز به‌کار 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 به‌کار می‌برد. وی الشفقة علی خلق الله را سبب ترک ظلم می‌داند و حتی تأکید می‌کند که عدم شفقت بر خلق می‌تواند سبب نزول مرتبهٔ انسان شود (بهاء ولد، ۱۳۸۲، ج۲: ۵۵). وی شفقت بر خلق را دلیل و نشانهٔ تعظیم الله می‌داند و چنان‌که از کلام او برداشت می‌شود آن را همچون وظیفهٔ انسان در نظر می‌آورد؛ آنجاکه می‌گوید: «اکنون الله کارت را پدید کرد و آن تعظیم و شفقت بر خلق است» (بهاء ولد، ۱۳۸۲، ج۲: 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 وظیفهٔ خود قرار داده بودند (بهاء ولد، ۱۳۸۲، ج۲: ۶۱- ۶۲). اما تاآنجاکه از عبارات *معارف بهاء ولد* آشکار می‌شود، به‌نظر می‌رسد مصداق خلق الله یا متعلق شفقت چیزی جز انسان‌ها نیست؛ یعنی از نظر او احتمالاً الشفقة علی خلق الله باید به‌معنی شفقت بر دیگر انسان‌ها باشد. البته او تصریحی دراین‌باره ندارد و جا برای تفسیرهای موسع‌تر گشوده است. او در موضع دیگری نیز به

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-11]

گونه‌ای سخن می‌گوید که گویی عملاً درگیر همین شفقت‌ورزی بر خلق است و به‌رغم میل باطنی‌اش برای پرداختن به امور معنوی خود نمی‌تواند از حال افراد خانواده خود غافل باشد:

من دلتنگ بودم، به کار بچگان نمی‌رسیدم و به کار خود نمی‌رسیدم و هر ساعتی چون خروش از میان بچگان شنیده می‌شد می‌گفتمی: آه تا چه بلا رسید به بچه‌ام. می‌گفتمی اگر عمر در غصهٔ ایشان می‌کنم من ضایع می‌شوم و اگر پاس خود می‌دارم ایشان ضایع می‌شوند (بهاء ولد، ۱۳۸۲، ج۲: ۱۰۹) .

اما تعبیری که عطار از رفتار بایزید بسطامی دربرابر مورچگان ارائه می‌دهد مشخص می‌سازد که دامنهٔ مصادیق مفهوم خلق الله- دست‌کم سایر جانداران، اگر نه تمامی موجودات یا ماسوی‌الله- را شامل می‌شود. ازاین‌رو تنها محدود به انسان‌ها نیست. با این تعریف موسع، عارفی که در مقام تعظیم الله است باید نسبت به تمامی موجودات از جمله حیوانات شفقت ورزد.

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

در اینجا رفتار مشفقانهٔ عارف با هر موجود ناشی از ارتباطی 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 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 همهٔ موجودات نسبتی با او دارند. او خالق است و تمام موجودات مخلوق اویند. همهٔ موجودات از اویند. به‌تعبیر 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.

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

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-11]

نشانی از آن کل است و تمامی موجودات عالم محل تجلی اویند. تعبیر «همه اوست» ازسوی ابوسعید ابوالخیر (منور، ۱۳۸۵، ج۲: ۲۸۸) و تعابیری از این دست ازسوی‌دیگر 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. ازسوی‌دیگر صوفی خود را عاشق خداوند می‌داند و همواره در پی تحصیل عشق اوست. عارفی که در پیِ به‌دست 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 همهٔ عالم خودِ اوست.

ثمرهٔ 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 همهٔ موجودات آفریدهٔ خداوند و به‌تعبیر 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 همهٔ موجودات عالم نسبتی با خداوند، به‌عنوان منشأ عالم یا آن کل هوشمند دارند. بدین‌ترتیب، رفتار انسان با حیوانات و احساس وظیفه و مهر، از سر عشق یا شفقت نسبت به آن‌ها، نه‌تنها 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 عاشقانهٔ انسان با موجودات دیگر را شکل می‌دهد نه برخی ویژگی‌های خاص آنان، بلکه نسبتی است که آنان با ذات اقدس احدیت دارند. مسئله این نیست که بهرهٔ هوشی آن‌ها تا چه مرتبه است و یا اینکه از شأن فراتر یا فروتری نسبت به انسان برخوردارند، مسئله این است که به‌واسطهٔ نسبتی که با ذات خداوند دارند سزاوار شفقت و محبت‌اند.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-11]

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 برگزیدهٔ خداوند و خلیفهٔ 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 نشانهٔ این برتری است و هم به‌واسطهٔ 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 دیگرش خوی حیوانی دارد و انسان در کشمکش درونی ناشی از درگیری این دو نیمهٔ متضاد دست به انتخاب می‌زند. هرچه از شهوت دوری گزیند و پای در رکاب عقل گذارد فراتر می‌رود تاآنجاکه از همهٔ موجودات فراتر می‌رود و به مقام فنای فی الله می‌رسد. هرچه از عقل بگریزد و رو به‌سوی شهوت آورد فروتر می‌رود تا جایی‌که ممکن است از حیوانات نیز پست‌تر شود. ازاین‌رو، برتری انسان نسبت به موجودات دیگر مقامی نیست که متعلق به هر انسانی باشد، بلکه نسبت تام با نحوهٔ وجودی انسان دارد. جایگاه انسان نسبت به موجودات دیگر با توجه به نحوهٔ گزینش‌های او در زندگی و درحقیقت، نحوهٔ سلوک وی سنجیده می‌شود.

ازسوی‌دیگر با فرض برتری مطلق انسان نسبت به حیوانات، نمی‌توان بدرفتاری با آن‌ها را با تکیه بر آن توجیه کرد. برعکس، 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. ازسوی‌دیگر هرچه عشق سالک به خداوند بیشتر شود، عشق و محبت او نسبت به موجودات دیگر، به‌مثابهٔ تجلیات خداوند و یا موجوداتی که به هر تقدیر نسبتی با خداوند دارند، بیشتر می‌شود.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-11]

پی‌نوشت‌ها

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

۳. برای اطلاعات بیشتر رک: *تجربه عرفانی و اخلاقی*، نوشتهٔ 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:

حلق بخشد خاک را لطف خدا — تا خورَد آب و بروید صد گیا
باز خاکی را ببخشد حلق و لب — تا گیاهش را خورد اندر طلب
چون گیاهش خورد، حیوان گشت زفت — گشت حیوان لقمهٔ انسان و رفت
باز خاک آمد، شد اکّال بشر — چون جدا شد از بشر روح و بصر
جمله عالَم آکِل و مَأکول دان! — باقیان را مُقْبِل و مَقْبول دان!

(مثنوی، دفتر سوم، ابیات۲۲ به بعد)

۹. سنایی نیز می‌گوید:

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

(سنایی، ۱۳۸۲: ۱۴۶)

۱۰. اشاره به آیه: «وَإِذْ قَالَ رَبُّکَ لِلْمَلَائِکَةِ إِنِّی جَاعِلٌ فِی الْأَرْضِ خَلِیفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِیهَا مَنْ یفْسِدُ فِیهَا وَیسْفِکُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِکَ وَنُقَدِّسُ لَکَ قَالَ إِنِّی 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 بریزد، و حال آنکه ما به ستایش تو تسبیح می‌گوییم و تو را تقدیس می‌کنیم؟ گفت: من آن دانم که شما نمی‌دانید. نیز آیه: «یا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاکَ خَلِیفَةً فِی الْأَرْضِ فَاحْکُمْ بَینَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَی فَیضِلَّکَ عَنْ سَبِیلِ اللَّهِ إِنَّ الَّذِینَ یضِلُّونَ عَنْ سَبِیلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِیدٌ بِمَا نَسُوا یوْمَ الْحِسَابِ» (ص: ۲۶).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-11]

ای داوود ما تو را خلیفهٔ روی زمین گردانیدیم. در میان مردم به حق داوری کن و از پی هوای 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 صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ» (اعراف: ۱۱). و شما را بیافریدیم، و صورت بخشیدیم آن‌گاه به فرشتگان گفتیم: آدم را سجده کنید. همه، جز ابلیس، سجده کردند و ابلیس در شمار سجده‌کنندگان نبود. نیز (رک: بقره: ۳۴؛ اسراء: ۶۱؛ کهف: ۵۰؛ طه: ۱۱۶؛ ص: ۷۳؛ حجر: ۳۰).

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 ازاین‌روست که می‌گوید «ای برادر تو همه اندیشه‌ای».

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

۱۵. این حدیث با اندکی تفاوت به رسول اکرم(ص) (*تفسیر نورالثقلین*، ج۳: 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 به‌طور کامل با خودش سازگار است و وجودش به‌خودی‌خود کامل است. هیچ‌گونه تغییری در آن راه ندارد و تنها همان چیزی است که هست. اما موجود خودآگاه در حاق 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 همهٔ آنچه می‌توانیم باشیم نیستیم، اما درعین‌حال مایلیم بیش از آنچه درواقع هستیم باشیم. پیوسته می‌خواهیم با گزینش‌های خویش بر فقدانی که داریم غلبه کنیم (به نقل از کتاب *تجربه عرفانی و اخلاقی* نوشتهٔ گری سی هرد).

۱۷. مولوی می‌گوید:

وین بشر هم ز امْتحان قسمت شدند — آدمی شکل‌اند و سه اُمَّت شدند
یک گُرُه مُسْتَغْرَقِ مُطْلَق شدند — همچو عیسی با مَلَک مُلْحَق شدند

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-11]

نقش آدم، لیک معنی جبرئیل — رَسته از خشم و هوا و قال و قیل
از ریاضت رَسته، وز زهد و جهاد — گوییا از آدمی او خود نزاد
قِسْمِ دیگر با خَران مُلْحَق شدند — خشمِ مَحْض و شهوتِ مُطْلَق شدند
وصفِ جبریلی در ایشان بود، رفت — تنگ بود آن خانه و آن وَصْف زَفت
مُرده گردد شخص کو بی‌جان شود — خر شود، چون جانِ او بی «آن» شود
زآنکه جانی کآن ندارد، هست پست — این سخن حق است و صوفی گفته است
او ز حیوان‌ها فزون‌تر جان کَنَد — در جهان باریک‌کاری‌ها کند
مکر و تلبیسی که او داند تنید — آن ز حیوانِ دگر ناید پدید
جامه‌های زرکشی را بافتن — دُرها از قَعْرِ دریا یافتن
خُرْده‌کاری‌های علم هندسه — یا نجوم و علمِ طبّ و فلسفه،
که تَعَلُّق با همین دنیاستش — ره به هفتم آسمان بر نیستش...
نام «کَالْأَنْعام» کرد آن قوم را — زآنکه نسبت کو به یَقْظِه نَوْم را؟...
مانْد یک قِسْمِ دگر اندر جهاد — نیم حیوان، نیم حَیِّ با رَشاد
روز و شب در جنگ و اندر کشمکش — کرده چالیش آخرش با اوّلش

(مثنوی، دفتر چهارم، ابیات 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 بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: طهوری.
- ریچلز، جیمز. (۱۳۸۹)، *فلسفه اخلاق*، ترجمه آرش اخگری، تهران: حکمت.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-11]

- سنایی غزنوی، ابوالمجد مجدود بن آدم. (۱۳۸۲)، *حدیقه الحقیقه و شریعه الشریعه* (فخری نامه)، به تصحیح و با مقدمه مریم حسینی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- العروسی الحویزی، عبد علی بن جمعه. (۱۳۸۲)، *تفسیر نور الثقلین*، قم: دار التفسیر.
- عطّار نیشابوری، فریدالدین. (۱۳۷۲)، تذکرة *الاولیاء*، بررسی، تصحیح متن، توضیحات و فهارس محمّد استعلامی، تهران: زوّار.
- غزنوی خواجه سدیدالدّین محمد. (۱۳۴۰). *مقامات ژنده پیل* (احمد جام)، با مقدمه، توضیحات و فهارس حشمت‌الله مؤیّد سنندجی. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- قانعی، مهناز. (۱۳۸۸)، *اخلاق در نگاه مولانا*، تهران: نگاه معاصر.
- هرد، گری کلود . (۱۳۸۲)، *تجربه عرفانی و اخلاقی*، ترجمه لطف‌الله جلالی و محمد سوری، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مایر، فریتس. (۱۳۸۲)، *بهاء ولد، زندگی و عرفان او*، ترجمه مریم مشرف، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- منوّر، محمد. (۱۳۸۵). *اسرار التّوحید فی مقامات الشّیخ ابی سعید*. تصحیح، تعلیق و مقدمه محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: آگه.
- مولوی، جلال‌الدین محمد بن محمّد. (۱۳۸۱)، *فیه ما فیه*، با تصحیحات و حواشی بدیع‌الزّمان فروزانفر، تهران: امیرکبیر.
- ـــــــــــ . (۱۳۸۳)، *دیوان کبیر (کلیات شمس تبریزی)*، تهران: مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.
- _____ (۱۳۸۱)، *مثنوی معنوی*، تصحیح نیکلسون، به‌کوشش محمدرضا برزگر خالقی، قزوین: سایه‌گستر.
- 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.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-11]

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.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-11]