



محسن شعبانی^۱

سروش دباغ^۲

بازخوانی اخلاقی مسئله گوشت‌خواری در عرفان اسلامی*

چکیده

گیاه‌خواری یک سنت شرقی است. اعتقاد بر این است که این سنت در غرب، چه در میان فیلسوفان اخلاق و چه در میان مردم عادی تحت تأثیر آموزه‌های آیین بودا و دین هندو شکل گرفته است. بر اساس این نگاه، خوردن گوشت مستلزم نقض یک قاعده اخلاقی بوده و از این رو از منظر اخلاقی ناروا است. گوشت‌خواری به منظور رعایت حقوق حیوانات و اجتناب از انجام رفتاری غیراخلاقی نسبت به حیوانات ترک می‌شود. استدلال‌های مخالف گوشت‌خواری در این سیاق، صبغه‌ای دیگر محور دارند، با این توضیح که حیوانات را نیز مصادیق مفهوم «دیگری» می‌دانند. از سویی دیگر ترک گوشت‌خواری در میان برخی صوفیان نیز رایج بوده است. عده‌ای بر این عقیده هستند که ترک گوشت‌خواری در تصوف نیز تحت تأثیر مکاتب هندی بوده است و صوفیان، گوشت‌خواری را از نظر اخلاقی ناروا می‌دانند. مؤلفین این مقاله بر این باور هستند که عمل به این سنت در میان عارفان مسلمان تحت تأثیر سایر مکاتب نبوده و مبانی ترک گوشت‌خواری در میان ایشان با پیروان مکاتب هندی و فیلسوفان اخلاق معاصر متفاوت است. ترک گوشت‌خواری در تصوف بیشتر مبنایی انسان‌محورانه - و نه دیگر‌محورانه - داشته و بیشتر مترتب بر کارکردی سلوکی است. از این رو گوشت‌خواری در تصوف، علی‌الظاهر، یک مسئله اخلاقی نیست. با این حال، گمان می‌شود که با مد نظر قرار دادن اخلاق فضیلت‌گرا می‌توان تبیینی اخلاقی از ترک گوشت‌خواری در میان صوفیه به دست داد.

واژگان کلیدی: تصوف، گیاه‌خواری، دیگر‌دوستی، فضیلت‌گرایی اخلاقی، اخلاق حیوانات.

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۶/۲۶ تاریخ پذیرش نهایی: ۱۳۹۷/۱۰/۱۸

۱. دانشجوی دکتری فلسفه اخلاق دانشکده الهیات دانشگاه قم mohsenshabaniyazdeli@gmail.com

۲. پژوهشگر مدعو دپارتمان مطالعات تاریخی دانشگاه تورنتو soroush.dabbagh@gmail.com



مقدمه

گیاه‌خواری^۱ به معنای پرهیز از خوردن گوشت است. بحث از روا و یا ناروا بودن خوردن گوشت در حوزه اخلاق حیوانات^۲ مطرح می‌شود. اخلاق حیوانات خود یکی از شاخه‌های اخلاق کاربردی^۳ است. برخی گیاه‌خواران به طور مطلق از خوردن هر نوع گوشت و یا محصولات و فراورده‌هایی که از حیوانات به دست آمده باشد مانند لبنیات، پرهیز می‌کنند. برخی گیاه‌خواران میانه‌روتر اگرچه از خوردن گوشت پرهیز می‌کنند اما از خوردن گوشت برخی از انواع ماهی‌ها و میگوها و یا فراورده‌های لبنی سر باز نمی‌زنند.

مسئله گیاه‌خواری اغلب مسئله‌ای اخلاقی تلقی می‌شود. در این نوشته سعی داریم تا ابتدا مبانی اخلاقی گیاه‌خواری در مکاتب هندی و اخلاق حیوانات در غرب را نشان دهیم، سپس به توضیح مبانی ترک گوشت‌خواری در عرفان اسلامی بپردازیم و در پایان سعی می‌کنیم تفاوت‌های آن‌ها را ترسیم نماییم.

۱. گیاه‌خواری در فلسفه اخلاق

دیدگاه رایج و عرفی نسبت به مسئله گوشت‌خواری، آن را اخلاقاً جایز می‌شمارد، زیرا این فرض را مسلم می‌داند که سایر موجودات برای رفاه انسان آفریده شده‌اند و انسان حق دارد آن‌گونه که می‌خواهد از آنان استفاده کند. این استدلال بر یک اصل انسان‌محورانه متکی است که شأن اخلاقی انسان را بیشتر از سایر موجودات می‌داند. استدلال‌های متفاوتی در دفاع از گوشت‌خواری قابل طرح است، اما ما در این جا به دنبال طرح دعاوی مخالفان گوشت‌خواری هستیم.

گروهی از مخالفان گوشت‌خواری اساساً خوردن گوشت را برای انسان امری غیرطبیعی می‌داند (Cohen, 2013: 105). از جمله استدلال‌های این گروه آن است که فیزیولوژی بدن انسان هیچ شباهتی به سایر گوشت‌خواران ندارد و بیشتر شبیه گیاه‌خواران است. انسان‌ها نه پنجه‌های برنده دارند نه دندان‌های نیش تیز و نه حتی معده‌ای قوی برای هضم گوشت خام. از سوی دیگر انسان‌ها حاضر نیستند غذای خود را بدون استفاده از چاقو و صرفاً با استفاده از دست‌های خود بکشند، یعنی همان‌گونه که خرس‌ها و شیرها عمل می‌کنند. مثلاً حاضر نیستند یک بره را با استفاده از دندان‌های خود بدرند و درحالی‌که هنوز زنده است و روح در بدن دارد آن را بخورند. گذشته از این، انسان‌ها همان حیوان مرده را نیز می‌پزند و با انواع و اقسام سس‌ها و ادویه‌ها مزه آن را تغییر می‌دهند. حال که انسان‌ها چنین می‌کنند و از انجام چنان کارهایی



شرم دارند آیا این دلیلی برای غیرطبیعی بودن گوشت‌خواری برای انسان نیست؟ فارغ از پاسخ‌های قابل طرح به این نوع استدلال‌ها، نکته قابل توجه این است که این گونه مباحث اساساً از یک منظر اخلاقی به مسئله نمی‌نگرند. در ادامه دلایل اخلاقی نادرست بودن گوشت‌خواری را توضیح می‌دهیم.

۲. دلایل اخلاقی نادرست بودن گوشت‌خواری

۱ - ۲. اصل رعایت حق زندگی

برخی از مخالفان گوشت‌خواری، از جمله تام ریگان^۴، بر لازم بودن حق زندگی^۵ برای همه موجودات تأکید می‌کنند. مطابق این حق، همه موجودات حق دارند زندگی خود را خود سامان ببخشند و از حق زنده ماندن بهره‌مند باشند. کسی حق ندارد زندگی دیگر موجودات را از آنان دریغ دارد (شهبازی، ۱۳۹۱: ۳۵). براساس این استدلال خوردن گوشت مستلزم تجاوز به حریم شخصی و نقض حق زندگی است. این استدلال را می‌توان چنین صورت بندی کرد:

۱. نقض حق زندگی دیگران اخلاقاً نارواست.

۲. گوشت‌خواری مستلزم کشتن حیوانات و در نتیجه نقض حق زندگی آنان است.

۳. بنابراین،

۴. گوشت‌خواری اخلاقاً نارواست.

۲ - ۲. اصل بی‌آزاری

بی‌آزاری^۶ یا عدم آزار رساندن به غیر، برابری برای واژه‌های همسایه^۷ است. همسایه یک قاعده رفتاری است که به عنوان یک آموزه دینی در بیشتر مکاتب هندی وجود دارد (شایگان، ۱۳۸۶: ۲۰۸). قاعده همسایه یا بی‌آزاری می‌گوید آسیب رساندن، آزار دادن، و موجب رنج و درد دیگران شدن، نادرست است. در این جا منظور از دیگران نه صرفاً انسان‌ها بلکه تمامی موجودات ذی‌شعوری هستند که قدرت درک درد و رنج را دارند و رنج رساندن به حیوانات اخلاقاً نارواست (Thomson, 1999: 187-188). این رویکرد مورد توجه برخی فایده‌گرایان مانند پیتر سینگر نیز قرار گرفته است (سینگر، ۱۳۹۶: ۳۲۵). تقریر این استدلال اخلاقی چنین است:

۱. آزار رساندن به سایر موجودات اخلاقاً نارواست.



۲. گوشت‌خواری مستلزم کشتن حیوانات و در نتیجه آزار رساندن به آن‌ها است.

۳. بنابراین، گوشت‌خواری اخلاقاً نارواست.

با وجود اینکه اهیمنسا یک قاعده رفتاری کلی است، غالباً آن را قاعده‌ای در مورد ترک گوشت‌خواری می‌دانند، تا جایی که بسیاری واژه انگلیسی Vegetarianism را معادلی برای اهیمنسا در نظر می‌گیرند. قاعده اهیمنسا یکی از مهم‌ترین و محکم‌ترین استدلال‌های مورد توجه گیاه‌خواران است. در فلسفه اخلاق، گاه از حق صدمه ندیدن^۸ نیز با چنین مضمونی یاد می‌شود که براساس آن هرکس از این حق برخوردار است که صدمه و آزار نبیند مگر این‌که آزادانه و آگاهانه کاری کند که مستحق مجازات شود یا آزادانه و آگاهانه انتخابی کند که خطر چنان لطماتی را در برداشته باشد. استدلال بالا را با تکیه بر حق صدمه ندیدن نیز می‌توان به همان نحو صورت بندی کرد.

۳-۲. اصل عدالت و بی‌طرفی

اصل عدالت^۹ و بی‌طرفی^{۱۰} ریشه در تعالیم ارسطو فیلسوف یونان باستان دارد که اعتقاد داشت برابرها باید برابرانه رفتار شوند و نابرابرها نابرابرانه (ارسطو، ۱۳۹۲: ۱۷۳). پرسش اخلاقی مبنایی در این رویکرد این است که یک عمل در چه صورت عادلانه است؟ آیا این عمل با همه کس یکسان برخورد می‌کند یا توأم با جانبداری و تبعیض است؟ جانبداری به برخی افراد بدون دلیلی موجه برای ممتاز ساختن آنان منافی می‌رساند؛ تبعیض فشارهایی را به افرادی تحمیل می‌کند که با آنان که این فشارها بر آنان تحمیل نشده تفاوتی ندارند (Velasquez, 1996). جانبداری و تبعیض هر دو ناعادلانه و همراه با طرفداری است. بنابراین هر عملی که مستلزم جانبداری یا تبعیض باشد اخلاقاً نارواست.

از سوی دیگر بر اساس اصل برابری اخلاقی همه موجودات زنده، هیچ تفاوت اخلاقی میان موجودات زنده وجود ندارد و همه موجودات زنده اخلاقاً برابر و هم‌شأن هستند.^{۱۱} از این رو، با پذیرش اصل برابری اخلاقی موجودات، کشتن دیگر موجودات برای استفاده از گوشت آنان با اصل عدالت و بی‌طرفی مخالف است. این استدلال را باید به شکل زیر صورت‌بندی کرد:

۱. برابرها باید برابرانه رفتار شوند، و از سوی دیگر، بر اساس اصل برابری، همه موجودات زنده اعم از حیوان و انسان اخلاقاً با یکدیگر برابرند. رفتار نابرابرانه با موجودات زنده ناقض اصل عدالت و بی‌طرفی است و اخلاقاً نارواست.



۲. خوردن گوشت حیوانات توسط انسان‌ها و کشتن آن‌ها برای انسان‌ها رفتاری غیرعادلانه و ناقص اصل عدالت و بی‌طرفی است. بنابراین:

۳. گوشت‌خواری یک رفتار ناعادلانه و تبعیض‌آمیز است و اخلاقاً نارواست.

چنانچه ملاحظه می‌شود این سه اصل با وجود تفاوت‌هایی که دارند، دربرگیرنده یک نکته مشترک هستند و آن این است که هر سه استدلال بر یک مبنای حیوان محور استوار شده‌اند. هر سه استدلال، قلمرو حیوانات را در مناسبات اخلاقی داخل می‌دانند. در این استدلال‌ها گفته می‌شود که گوشت‌خواری مستلزم کشتن حیوانات است و این عمل مصداقی از بی‌عدالتی، نقض حق زندگی و یا آزار رساندن به دیگران است؛ از این رو اخلاقاً نارواست. به بیانی دیگر، در این سه استدلال گوشت‌خواری مصداق بی‌عدالتی، آزار رساندن و یا نقض حق زندگی در مورد یک موجود ذی‌شعور^{۱۲} دیگر یعنی یک حیوان است.^{۱۳}

در این جا خالی از فایده نیست که نگاهی به مفهوم «دیگری»^{۱۴} در فلسفه اخلاق بیاندازیم. یکی از پرسش‌های بنیادین در اخلاق این است که شرط امکان زیستن اخلاقی چیست؟ زیست اخلاقی در چه موقعیت و جایگاهی و با چه اقتضانات و مفروضاتی شکل می‌گیرد؟ تا آن جا که به بحث حاضر مربوط می‌شود می‌توان از دو پاسخ محصل متفاوت به این پرسش سراغ گرفت؛ یکی از سوی اخلاق لیبرال «سوژه بنیاد» کانتی و دیگری اخلاق «دیگر بنیاد» لویناسی. کانت اعتقاد داشت که معرفت به جهان پیرامون جز با مفروض گرفتن سوژه استعلایی و لوازم و لواحق آن حاصل نمی‌شود و معرفت تجربی در جایی امکان تحقق دارد که بر مفروضات غیرتجربی مبتنی باشد. به همین نحو، در حوزه اخلاق نیز کانت اعتقاد داشت که اخلاق زمانی محقق می‌شود که سوژه خودآیین^{۱۵} از قوانین عقل عملی پیروی کند. او امور اخلاقی را از سنخ گزاره‌های ترکیبی پیشینی می‌داند که ناظر به عالم نومن است و نه عالم فنومن. اخلاق، از دید کانت، زمانی شکل می‌گیرد که انسان از سوژه تجربی فراتر برود و اراده آزاد خود را، که قوام‌بخش انسانیت او و ناظر به عالم نومن است، به منصف ظهور برساند. اراده‌ای که در قالب امر نامشروط متعین می‌شود.

لویناس در مقابل به نقد اخلاق لیبرال و سنت وظیفه‌گرایی می‌پردازد. از نظر او اخلاق مدرن کاملاً سوژه‌بنیاد است و تنها سوژه^{۱۶} و اقتضانات هنجاری آن را مد نظر دارد. از نظر لویناس یکی از مشکلات اساسی اخلاق مدرن این است که دیگرخواهانه^{۱۷} نیست و صرفاً معطوف به من استعلایی است. لویناس



شرط امکان زیستن اخلاقی و بروز و ظهور رفتار اخلاقی را مفروض گرفتن «دیگری» می‌داند. شرط تکون اخلاق دیگری است، و بدون مفهوم دیگری نه اخلاق شکل می‌گیرد و نه «مسئولیت نامتناهی» «من» رخ می‌نماید. در حالی که اخلاق اخلاق لیبرال مدرن خودبنیاد یا سوژه‌بنیاد است، اخلاق لویناس دیگربنیاد است، اخلاقی است که دیگر خواهانه است نه خود خواهانه. لویناس معتقد است تا زمانی که پای دیگری به میان نیاید مفاهیم و مناسبات اخلاقی نضح نمی‌گیرند. سوژه در دل دیگری معنی پیدا می‌کند. از این‌رو، لویناس اخلاق سوژه‌بنیاد را اخلاق موجهی نمی‌داند. او مفهوم سوژه را نیز دیگر بنیاد می‌داند، به این معنی که سوژه وقتی مُکون و محقق می‌شود که دیگری هم باشد.^{۱۸}

نقد هر یک از این دو رویکرد مقوله دیگری است که بحث در باب آن را باید در جای دیگری جست. اما آن چه در این جا مفید فایده است این است که استدلال‌های ارائه شده در ردّ گوشت‌خواری که پیشتر بدان‌ها اشاره شد، بیشتر صبغه‌ای دیگربنیاد دارند. با این توضیح که مفهوم دیگری در این سیاق با تعریفی موسع نه صرفاً دیگر انسان‌ها، بلکه تمام موجودات ذی‌شعور را در بر می‌گیرد. در چنین نگاهی تمامی موجودات جاندار مصداق دیگری و متعاقباً در مقوله اخلاق داخل می‌شوند. از این‌رو، در بحث حاضر دلایل اخلاقی واحدی برای وجوب مسئولیت نامحدود نسبت به انسان و حیوان وجود دارد، یعنی رعایت عدالت، بی‌آزاری، و حق زندگی.

۳. گیاه‌خواری در عرفان اسلامی

در اسلام، مانند دیگر ادیان ابراهیمی، خوردن گوشت جایز است، مگر گوشت برخی از حیوانات خاص. شریعت اسلام به مسلمانان اجازه داده است تا آن‌گونه که مایل هستند، البته با رعایت قواعد شرعی، گوشت بخورند. گروه‌هایی از مسلمانان روایاتی از گوشت‌خواری پیامبر اسلام ﷺ آورده و یا احادیثی از ایشان نقل کرده‌اند که مضمون اکثر آن‌ها توصیه به گوشت‌خواری و یا دست کم تأکید بر جایز بودن آن است. برای مثال ابن جوزی ادعا می‌کند که پیامبر اسلام گوشت می‌خورده است و حتی اضافه می‌کند که ایشان مخصوصاً ماهیچه دست گوسفند را بسیار دوست داشته‌اند. و یا نقل می‌کند که رسول خدا ﷺ به عثمان گفت که من گوشت را دوست دارم و هر گاه بیابم می‌خورم (ابن جوزی، ۱۳۸۶: ۱۶۹). حدیث دیگری نیز در میان مسلمانان شهرت یافته بود که هر کس چهل روز گوشت نخورد عقلش زائل می‌گردد. احادیث و



روایاتی از این دست غالباً در میان فقها، اخباریون، و یا متکلمان رایج بود که گاه به عنوان حربه‌ای برای مخالفت با گیاه‌خواری از آن‌ها بهره می‌جستند. با این وجود صحت چنین احادیثی از سوی برخی صوفیان محل تردید بوده است. برای نمونه، از مالک دینار نقل شده است که «ندانم چه معنی است این سخن که: هر که چهل روز گوشت نخورد، عقل او نقصان گیرد! و من بیست سال است تا گوشت نخورده‌ام و هر روز قلم در زیادت است» (عطار نیشابوری، ۱۳۷۲: ۴۵).

اگر بگوییم تنها گروهی از مسلمانان که مخالف گوشت‌خواری بوده‌اند صوفیان و برخی زهاد اولیه هستند، بر خطا نرفته‌ایم. گزارش‌های بسیاری از پرهیز صوفیان از گوشت‌خواری رسیده است. از آن جمله ابراهیم شیبانی ادعا کرده است که شصت سال آرزوی گوشت بریان داشته اما نخورده است (عطار نیشابوری، ۱۳۷۲: ۶۲۶). او حتی در این کار بسیار سختگیر و جدی بوده است.^{۱۹} در مورد رابعه نیز نقل شده است که غالباً از خوردن گوشت پرهیز می‌کرده است. مالک دینار هم با گوشت‌خواری مخالفت می‌کرده است. صوفیان حتی گاه ترک گوشت را سبب انس با حیوانات و خوردن گوشت را سبب گریز حیوانات از انسان و یا دشمنی با او می‌دانستند. نقل شده است که رابعه در کوهستان بود و آهوان و دیگر حیوانات گرد او جمع شده بودند و به او می‌نگریستند، اما با ورود حسن بصری حیوانات گریختند. رابعه علت این را خوردن مقداری چربی می‌داند و به او می‌گوید: «تو پیه ایشان خورده‌ای؛ چگونه از تو نترسند؟» (عطار نیشابوری، ۱۳۷۲: ۷۸).

ز تو گر مرغ و حیوان می‌گریزند چو زیشان میخوری زان می‌گریزند

(عطار نیشابوری، ۱۳۷۶: بخش هفتم).

البته این بدان معنی نیست که همه صوفیان همیشه و همه جا از خوردن گوشت پرهیز می‌کرده‌اند و گیاه‌خواری، سنتی غالب در تصوف بوده است، گو اینکه گزارش‌های فراوانی از گوشت‌خواری برخی صوفیان نیز موجود است. مثلاً حسن بصری در ضمن بیان حکایتی از رابعه اشاره می‌کند که رابعه در حال پختن گوشت بود (عطار نیشابوری، ۱۳۷۲: ۸۷ - ۸۶). ابولقاسم قشیری نیز در رساله خود به نقل از ابوابراهیم یمانی به داستانی اشاره می‌کند که ابراهیم ادهم به همراه عده‌ای از مریدانش آهویی را کباب کرده و می‌خورند (قشیری، ۱۳۷۹: ۶۷۹). گزارش‌هایی نیز از برخی خانقاه‌ها رسیده است که در آن‌ها مریدان از نبودن گوشت برای یک مدت طولانی گله‌مند بوده‌اند. در اسرار التوحید آمده است که «هم حسن مؤدب



گفت، رحمة الله علیه، که چند روز بگذشت که در خانقاه، هیچ گوشت نیاورده بودم؛ که وجه آن نداشتم و جمع را تقاضای گوشت می‌بود» (محمد بن منور، ۱۳۶۶: ۱۸۳ - ۱۸۲). محمد بن منور در جای دیگری از این کتاب می‌گوید: «آورده‌اند که وقتی در میهنه جماعت صوفیان را چند روز بود که گوشت نبود. یک هفته زیادت بگذشت که حسن را گوشت به دست نیامد و جمع را تقاضای گوشت می‌بود و ظاهر نمی‌کردند» (همان: ۱۰۹). حتی مولوی در پاسخ به کسانی که می‌گفتند انسان گوشت حیوان می‌خورد بنابراین هر دو حیوانند^۲، می‌گفت: «این خطاست. چرا؟ زیرا که آدمی گوشت می‌خورد و آن حیوان نیست، جماد است زیرا چون کشته شد، حیوان نماند درو» (مولوی، ۱۳۸۱: ۲۱۲). بنابراین اشتباه خواهد بود اگر گمان کنیم که پرهیز از گوشت‌خواری از آداب و عادات همیشگی صوفیان بوده است. مُسلم اینکه پرهیز از گوشت‌خواری در میان جماعتی از صوفیان یک سنت و در میان جماعتی دیگر یک ارزش بوده است؛ در عین حال به نظر می‌رسد عده‌ای دیگر از صوفیان حساسیتی نسبت به این مسئله نداشته و هیچ ارزش اخلاقی و یا سلوکی برای آن قائل نبوده‌اند.

پرهیز صوفیان از گوشت‌خواری مدت‌ها تبدیل به دستاویزی برای مخالفان آنان شده بوده است. این رفتار از سوی ضد صوفیان یک نوع بدعت تلقی می‌شده است. یکی از مهم‌ترین نقدها در این زمینه از سوی ابن جوزی در کتاب تلبیس ابلیس متوجه صوفیان شده است. او صوفیان را در این زمینه به کم‌دانشی، استناد به احادیث ضعیف و مجعول، و اتکا به رأی فاسد متهم می‌کند. او در یک جا گوشت نخوردن صوفیان را همسان مذهب بوداییان می‌داند که ذبح حیوانات را روا نمی‌دانند (ابن جوزی، ۱۳۸۶: ۱۶۵) و در جایی دیگر دلیل این کار را این می‌داند که صوفیان خوردن یک درهم گوشت را موجب قساوت چهل‌روزه قلب می‌دانند (همان: ۱۶۳). صرف نظر از پاسخ‌هایی که وی به این رفتار صوفیان می‌دهد، به نظر می‌رسد، در خصوص پیوند دادن گوشت نخوردن صوفیان با بوداییان مبنی بر ناروا بودن ذبح حیوانات بر خطا رفته است. اگرچه بوداییان چنانچه پیشتر گذشت، بنا بر قاعده اهی‌مسا معتقد به حرمت مطلق گوشت‌خواری بوده و حتی در این زمینه از صوفیان نیز حساس‌ترند و هر نوع عملی که موجب آزار رساندن به سایر موجودات باشد را جایز نمی‌دانند، اما، به توضیحی که در پی خواهد آمد، مبنای ترک گوشت‌خواری نزد آنان و صوفیان کاملاً متفاوت است.

اما مبنای ترک گوشت‌خواری نزد صوفیان چیست؟ آیا آنان، چنان که ابن جوزی ادعا می‌کند، تحت تأثیر



هندیان بوده‌اند؟ آیا اساساً شباهتی میان دلایل گیاه‌خواری آنان با دلایلی که در بخش یک آمد وجود دارد؟ چه انگیزه اخلاقی و یا غیر اخلاقی^{۲۱} (غیر اخلاقی در اینجا به معنی ضد اخلاقی نیست بلکه به معنی خارج از بحث اخلاقی است) آنان را به این کار وا می‌دارد؟ به نظر می‌رسد در گرایش صوفیان به ترک گوشت‌خواری می‌توان دو مبنای متفاوت یافت.

۱ - ۳. گوشت‌خواری به مثابه مانعی بر سر راه سلوک

صوفیان گاه به این دلیل به ترک گوشت می‌گفتند که خوردن آن را مانعی بر سر راه سلوک عارفانه خود می‌دانستند. آنان اعتقاد داشتند که خوردن گوشت، به خاطر خاصیتی که در آن است، موجب بروز یک ویژگی روانی خاص در فرد عارف می‌شود، حالتی که آن را قساوت قلب می‌نامیدند. خوردن حتی اندکی گوشت، از نظر آنان، می‌توانست قلب را در برابر مکاشفات و مشاهدات عرفانی ناتوان سازد. خوردن گوشت به تعبیری موجب این می‌شود که عارف خوی حیوانی به خود بگیرد و این، خود راه را برای سیر ملکوتی او ناهموار نماید. در این تلقی گوشت‌خواری مانعی برای دست یافتن به تجارب ناب عرفانی می‌شود. بنابر این تلقی، پرهیز از گوشت‌خواری یک ارزش سلوکی دارد؛ راه دشوار سلوک را بر آنان هموارتر می‌کند، و قلب سالک را برای دریافت اشراقات عرفانی آماده تر نگاه می‌دارد. بدین معنی ترک گوشت فی‌نفسه یک فضیلت اخلاقی به شمار نمی‌آید، بلکه ارزش آن در گرو جلوگیری از تأثیر نامطلوبی است که در سیر روحانی عارف بر جای می‌گذارد.

۲ - ۳. ترک گوشت‌خواری به مثابه ترک آرزو

در یک نگاه کلی‌تر پرهیز از گوشت‌خواری نزد صوفیان از ارزشی زیبایی‌شناختی برخوردار است. از مهم‌ترین توصیه‌های صوفیان به سالکان طریق عرفانی، پرهیز از غذا خوردن است. اکثر متون کلاسیک صوفیه مشحون از عباراتی است که توصیه به کم‌خوری دارند، و در بسیاری از آن‌ها فصلی در فضیلت گرسنگی آمده است. صوفیان گاه برنامه‌های مفصل و دقیقی به مریدان خود می‌دادند تا مصرف غذای خود را در یک دوره کوتاه به یک وعده غذایی در هر چهل روز برسانند.^{۲۲} این رفتار ریاضت‌گونه بیش از هر چیز، علی‌الادعا، موجب جلای باطن و تزکیه نفس می‌شد. در این وضعیت عارفان غذای معنوی یا نور را که همان ذکر حق و اندیشه در باب او باشد را جایگزین غذای مادی، که به تعبیر مولوی از گل است، می‌کنند. اما نکته اینجاست که پست‌ترین نوع غذا - ی مادی - از نظر برخی صوفیان گوشت است. یعنی خوردن هر



نوع غذایی نامطلوب است و خوردن گوشت از همه نامطلوب‌تر.

نان گِل است و گوشت کمتر خور ازین تا نمائی همچو گِل اندر زمین

(مولوی، ۱۳۸۳، ۱: ۲۲۷۳)

شکی نیست که برای بسیاری از انسان‌ها، گوشت از جمله لذیذترین غذاهاست. ترک لذائذ نیز از عادات همیشگی صوفیان بوده است. از این رو گوشت‌خواری به عنوان یکی از مهم‌ترین مصادیق لذت‌گرایی نهی می‌شود. ترک گوشت‌خواری، در این سیاق، در واقع ترک لذت گوشت‌خواری یا ترک آرزوی گوشت‌خواری است و این ترک لذت خود وسیله‌ای است برای جلای باطن. در این تلقی، خوردن گوشت به دلیل خاصیتی که در آن است یا تأثیری که بر روان عارف بر جای می‌گذارد، ترک نمی‌شود، بلکه ترک آن به دلیل لذتی است که در خوردن آن می‌باشد. به تعبیری نفس خوردن گوشت اهمیتی ندارد، بلکه مهم لذتی است که عارف از خوردن گوشت تجربه می‌کند و عارف در این سیاق نه از خود گوشت بلکه از لذت حاصل از خوردن آن پرهیز می‌کند. این بدان معناست که صوفیان، علی‌رغم این‌که در ارتباط با حیوانات بر مبنای عشق و شفقت رفتار می‌کنند (شعبانی، ۱۳۹۰: ۲)، اما ترک گوشت‌خواری در میان آنان سبقه‌ای حیوان‌محور ندارد.



نتیجه‌گیری

گوشت‌خواری، براساس توضیحی که در بخش نخست گذشت با سه استدلال متفاوت ناروا دانسته شد. بنا به عقیده آنان گوشت‌خواری مصداقی از نقض حق زندگی، بی‌عدالتی، و آزار رساندن به دیگران است و از این رو نارواست. همچنین گفته شد که نکته مشترک در تمامی این استدلال‌ها و نیز استدلال‌های مشابه مفروض، این است که در همه آن‌ها بر رعایت یک اصل اخلاقی - مثل عدالت، حق زندگی، و بی‌آزاری - در رابطه با حیوانات تکیه می‌کنند. این به معنی ورود حیوانات به مفهوم دیگری و قلمرو مناسبات اخلاقی ماست. به تعبیری این نوع استدلال‌ها را می‌توان استدلال‌های دیگر محور و یا با تأکید بر بحث حاضر حیوان محور - نامید، چرا که این استدلال‌ها گوشت‌خواری را به خاطر ظلمی که به حیوانات تحمیل می‌کند، ناروا می‌دانند. اما در دنیای صوفیان کسی بر چنین استدلال‌هایی تکیه نکرده است. اگر در تصوف از گوشت‌خواری پرهیز می‌شود به دلیل احترام به حقوق حیوانات یا عدم آزار آن‌ها و از این قبیل نیست، بلکه، یا به دلیل آثار و نتایج زیان‌باری است که خوردن گوشت بر روان انسان بر جای می‌گذارد یا به دلیل فوایدی است که ترک لذت خوردن آن بر فرد بر جا می‌گذارد. مسئله صوفیان، تا آن‌جا که از متون به جا مانده از آنان برمی‌آید، این نبود که گوشت‌خواری چه تأثیری بر زندگی حیوانات می‌گذارد و اینکه آیا ذبح حیوانات و یا گرفتن جان آن‌ها رفتاری غیر اخلاقی است یا نه، بلکه مسئله گوشت‌خواری نزد آنان این بود که خوردن یا نخوردن گوشت حیوانات احتمالاً چه تأثیری بر خود انسان بر جای می‌گذارد. به این معنی ترک گوشت‌خواری نزد صوفیان نه مبنایی حیوان محور که اتکایی انسان محور دارد. البته این امر، الزاماً، به معنای نادیده انگاشتن شأن یا حقوق حیوانات در تصوف نیست. مبنای رابطه با حیوانات در عرفان اسلامی «عشق» و «شفقت» است.

با مد نظر قرار دادن اخلاق سوژه‌بنیاد کانت و اخلاق دیگر بنیاد لویناس می‌توان گفت که ترک گوشت‌خواری در استدلال‌های حیوان محور، به توضیحی که در آن بخش گذشت، صبغه‌ای دیگر بنیاد دارد. چنان که ترک گوشت‌خواری در میان صوفیان چنین صبغه‌ای نداشته و علی‌الظاهر صوفیان به این موضوع به مثابه یک مسئله اخلاقی نمی‌نگریسته‌اند و به نحو دیگری آن مسئله را صورت‌بندی می‌کردند. با این وجود، اگر از منظر اخلاق فضیلت‌گرا^{۲۳} به این مسئله بنگریم می‌توانیم تبیین دیگری از آن به دست دهیم. مهم‌ترین تفاوت اساسی اخلاق فضیلت‌گرا با دیگر رویکردها در اخلاق هنجاری^{۲۴} در این است که اخلاق



فضیلت‌گرا، عامل محور^{۲۵} است، در حالی که دیگر رویکردها قاعده‌محور^{۲۶} هستند. در فضیلت‌گرایی اخلاقی هدف به دست دادن قواعدی برای رفتار اخلاقی نیست، بلکه تربیت انسان اخلاقی فضیلت‌مند است. فرد فضیلت‌مند خود در سیاق‌های مختلف‌گزینه‌های درستی خواهد داشت. در واقع در فضیلت‌گرایی اخلاقی به دنبال نهادینه شدن فضائل اخلاقی در کنشگر اخلاقی هستیم. به بیانی دیگر در فضیلت‌گرایی اخلاقی نه تبعیت از اصول اخلاقی چند، بلکه نهادینه شدن فضائل و رخت بر بستن رزائل غایت قصوای اخلاق است.^{۲۷}

حال اگر بر یک مبنای فضیلت‌محور، بپذیریم، که، علی‌الادعا، ترک گوشت‌خواری، به تعبیر برخی صوفیان، موجب رقت قلب و جلای باطن می‌شود، آن‌گاه شاید بتوان آن را در گسترش شخصیت اخلاقی عارف به عنوان عامل اخلاقی مؤثر بدانیم؛ امری که اگرچه خود فی‌نفسه یک رفتار اخلاقی به شمار نیاید، می‌تواند به شکل‌گیری فضایل اخلاقی یا نهادینه شدن آن‌ها در فرد کمک کند و یا زمینه را برای شکل‌گیری آن فضائل فراهم سازد. بدین صورت، ترک گوشت‌خواری در این سیاق به شکل‌گیری شخصیت فرد فضیلت‌مند^{۲۸} مؤثر خواهد بود. بنابراین، ترک گوشت‌خواری در میان صوفیه را می‌توان مبتنی بر آموزه‌های اخلاق فضیلت‌گرا نیز تبیین کرد.



پی‌نوشت‌ها

1. Vegetarianism
2. Animal Ethics
3. Applied Ethics
- 4 Tom Regan
5. The Right to Live
6. Nonviolence
7. Ahimsa
8. The right not to be injured
9. Justice
10. Fairness
- 11 .See: Peter Singer, *All Animals are Equal*, in P. Singer (ed.) Applied Ethics, Oxford: Oxford University Press. 1986
12. Sentient being
- 13 . See: Peter Singer, *Practical Ethics*, Second Edition, Cambridge: Cambridge University Press. 1993
14. Otherness
15. Autonomous
16. Subject
17. Altruistic
18. برای اطلاعات بیشتر نک. علیا، مسعود (۱۳۸۹)، کشف دیگری همراه با لویناس. تهران: نشر نی و دیویس، کالین (۱۳۸۶)، *درآمدی بر اندیشه لویناس*، ترجمه مسعود علیا، تهران: مؤسسه پژوهشی



حکمت و فلسفه ایران.

۱۹. در تذکرة الاولیاء در ذکر او آمده است که گفت: «شصت سال بود تا نفسم گوشت بریان آرزو می‌کرد و نمی‌دادمش، یک روز ضعفی عظیم غالب شد و کاردش به استخوان رسید و بوی گوشت پدید آمد. نفسم فریاد گرفت و بسی زاری کرد که برخیز و از این گوشت برای خدا اگر وقت آمده است لقمه ای بخواه. برخاستم. بر اثر بوی گوشت برفتم و آن بوی از زندان همی آمد، چون در رفتم یکی را دیدم که داغش می‌کردند و او فریاد می‌کرد و بوی گوشت بریان برخواسته. نفس را گفتم: هلا! بستان گوشت بریان. نفسم بترسید و تن زد و بر سلامت ماندن قانع شد.» (عطار نیشابوری، ۱۳۷۲: ۶۲۶)

۲۰. اشاره به حدیثی منسوب به عیسی (ع) به این مضمون: «عجبت من الحيوان كيف ياكل الحيوان»

21. Non-moral

۲۲. برای نمونه بنگرید به باخرزی، ابوالمفاخر یحیی (۱۳۸۳)، *اوراد الاحباب و فصوص الآداب*، به کوشش ایرج افشار، تهران: انتشارات دانشگاه.

23. Virtue Ethics

24. Normative Ethics

25. Agent Based

26. Rule Based

۲۷. برای اطلاعات بیشتر درباره فضیلت‌گرایی اخلاقی ر. ک: دباغ، ۱۳۸۸: ۲۰۶-۱۹۱.

28. Virtues Person



منابع و مآخذ

۱. ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی (۱۳۶۸)، *تلیس ابلیس*، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۲. ارسطو (۱۳۹۲)، *اخلاق نیکوماخوس*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: طرح نو.
۳. باخرزی، ابوالمفاخر یحیی، (۱۳۸۳)، *اوراد الاحباب و فصوص الآداب*، به کوشش ایرج افشار، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۴. دباغ، سروش (۱۳۸۸)، *درس گفتارهایی در فلسفه اخلاق*، تهران: صراط.
۵. دیویس، کالین، (۱۳۸۶)، *درآمدی بر اندیشه لویناس*، ترجمه مسعود علیا، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۶. سینگر، پیت (۱۳۹۶)، *آزادی حیوانات*، ترجمه بهنام خداپناه، تهران: ققنوس.
۷. شایگان، داریوش (۱۳۸۶)، *ادیان و مکتب‌های فلسفی هند*، تهران: امیرکبیر.
۸. شعبانی، محسن (۱۳۹۰)، «عرفان اسلامی و شأن اخلاقی حیوانات»، *پژوهشنامه عرفان*، ششم هفتم، صص ۲۰-۱.
۹. شهبازی، آرامش (۱۳۹۱)، «حقوق حیوانات: تأملی در نظریه و رویه»، *فصلنامه پژوهش حقوق*، سال چهاردهم، شماره ۳۶، صص ۵۶-۲۷.
۱۰. عطار نیشابوری، فریدالدین محمد (۱۳۷۶)، *الهی‌نامه*، به تصحیح فؤاد روحانی، تهران: زوّار.
۱۱. _____، (۱۳۷۲)، *تذکرة الاولیاء*، بررسی، تصحیح متن، توضیحات و فهراس محمد استعلامی، تهران: زوّار.
۱۲. علیا، مسعود (۱۳۸۹)، *کشف دیگری همراه با لویناس*، تهران: نشر نی.
۱۳. قشیری، عبدالکریم بن هوازن (۱۳۷۹)، *الرسالة القشیریه*، ترجمه ابوعلی حسن بن احمد عثمانی، با تصحیحات و استدرکات بدیع الزمان فروزانفر، تهران: علمی و فرهنگی.
۱۴. محمدبن منور (۱۳۶۶)، *اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید*، تصحیح، تعلیق و مقدمه از محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: طهوری.
۱۵. مولوی، جلال‌الدین محمدبن محمد (۱۳۸۱)، *فیه ما فیه*، با تصحیحات و حواشی بدیع الزمان



سال سوم، شماره پنجم، بهار و تابستان ۱۳۹۷

فروزانفر، تهران: امیرکبیر.

۱۶. _____، (۱۳۸۳). *مثنوی معنوی*، تصحیح نیکلسون، به کوشش محمد رضا برزگر خالقی، قزوین: سایه‌گستر.

17. Thomson, Anne (1999), *Critical Reasoning in Ethics*, a practical introduction, London: Routledge.

18. Cohen, Martin (2003), *101 Ethical Dilemmas*, New York: Routledge.

19. Manuel Velasquez, Claire Andre, Thomas Shanks, S.J., and Michael J. Meyer, (1996), *Thinking Ethically*, Issues in Ethics V7 N1

20. Singer, Peter (1993), *Practical Ethics*, Second Edition Cambridge: Cambridge University Press.

21. _____, (1986), *All Animals are equal*, in P. Singer (ed.) Applied Ethics, Oxford: Oxford University Press.