

Foundations of Animal Rights in Persian Literature up to the Ninth Century AH

Neda Behsan 0009-0008-0605-2334 Ph.D. Student in Persian Language and Literature, the University of Tabriz, Tabriz, Iran. nedabehsan@gmail.com

Asadollah Vaahed 0000-0002-4698-272X Professor, Department of Persian Language and Literature, the University of Tabriz, Tabriz, Iran. avahed@tabrizu.ac.ir

Bagher Sadrinia 0000-0001-6661-7108 Professor, Department of Persian Language and Literature, the University of Tabriz, Tabriz, Iran. baghersadri@yahoo.com

Mohammadreza Abedi 0000-0003-1640-3288 Associate Professor, Department of Persian Language and Literature, the University of Tabriz, Tabriz, Iran. Iranabedi@tabrizu.ac.ir

Abstract

A considerable part of Persian literature reflects Iranian cultural attitudes toward animals and records both benevolent and harmful forms of human-animal relations. This study investigates the foundations underlying human conduct toward animals in Persian literary texts up to the ninth century AH. Rather than examining animals as symbolic or allegorical figures, it focuses on the ethical principles governing their treatment. The central problem is the tension between the exploitation of animals for human purposes and the compassion shown toward them. The study argues that this tension can be understood through the distinction among *reason* ('*aql*), *spirit* (*rooh*), and *soul/life* (*nafs* or *jaan*). Although animals are generally considered inferior to humans in reason and rational speech, they share with humans the possession of *nafs*, understood as embodied and sentient life. This shared life constitutes the principal basis for moral consideration. The study further argues that the animal eye functions in Persian literature as the most tangible sign of this shared *nafs*, a theory originally proposed by the Iranian scholar Hassan Jafaritabar. Through reciprocal gaze, animals become recognizable as living and feeling beings similar to humans, generating

compassion, shame, and restraint. The resulting ethical tendency may be described as an ethics of minimal harm, according to which unnecessary suffering should be avoided.

Keywords: Animal; Animal Rights; Persian Literature; Reason (‘*Aql*); Soul (*Nafs*); Spirit (*Rooh*); Eye; Minimal Harm

Introduction

This study examines the foundations of human behavior toward animals in Persian literature up to the ninth century AH. Human interaction with animals includes care, domestication, hunting, slaughter, consumption, transportation, trade, and other forms of use. The purpose here, however, is not to classify these practices, but to identify the intellectual and ethical principles that made compassion toward animals possible within Persian literary culture.

The central question concerns the dialectic of compassion and exploitation: how can humans use animals instrumentally while simultaneously expressing pity for them and condemning excessive cruelty? Persian intellectual traditions often distinguish humans from animals through reason, speech, knowledge, freedom, or spirit. Yet humans and animals share a more fundamental characteristic: both possess *nafs* or *jaan*, that is, living and sentient existence. Because animals experience pain, fear, pleasure, desire, and other affective states, their suffering becomes morally intelligible to humans.

The study reconstructs an ethical basis for animal protection from literary and intellectual materials. Its central proposition is that the possession of life itself can generate a demand for restraint. This principle is expressed through an ethics of minimal harm: even where human use of animals is accepted, unnecessary suffering should be avoided.

Literature Review

Previous scholarship on animals in Persian literature has generally focused on their allegorical, symbolic, mythological, rhetorical, or narrative functions rather than on principles governing human treatment of actual animals. The present study therefore

differs from research on fables, animal symbolism, epic representations, and literary imagery.

Research Methodology

The study employs a qualitative, library-based, and interpretive method. It examines literary, ethical, philosophical, mystical, historical, and religious texts in order to identify recurring concepts through which human-animal relations are understood. Particular attention is given to *'aql* (reason), *rooh* (spirit), *nafs* or *jaan* (soul/life), sentience, suffering.

The analysis first distinguishes spirit from soul/life and human rationality from animal sentience. It then examines literary representations of animal pain, fear, pleasure, grief, and desire. Finally, it investigates the eye as a bodily sign through which the animal's otherwise invisible inner life becomes perceptible to the human observer.

Findings

The first major finding is that Persian literary and intellectual traditions commonly distinguish humans from animals through reason and rational speech. In works such as *Kalileh va Demneh*, human superiority is associated with *'aql* and *notq*. Nasser Khosrow likewise relates humanity to reason and the capacity to acquire knowledge. Yet the absence of human-like rationality does not make animals morally insignificant. On the contrary, their inability to speak, justify their actions, or defend themselves can intensify their vulnerability.

This idea appears in the recurring description of animals as *zabaan-basteh* (speechless), literally 'tongue-bound'. Since animals cannot be held responsible in the same way as rational human agents, punishing them as if they possessed full moral accountability is regarded as questionable. Moral responsibility therefore rests principally upon the rational human being rather than upon the animal that cannot defend itself by speaking.

The second major finding concerns the distinction between spirit (*rooh*) and soul/life (*nafs* or *jaan*). Persian philosophical and mystical texts sometimes use these terms

interchangeably, yet the article draws an important conceptual distinction between them. Spirit may be understood as immaterial, universal, divine, or independent of the body, whereas *nafs* is closely connected with embodied life. Thus, even where animals are denied full rationality or spirit, they remain possessors of *nafs*.

This shared *nafs* is ethically important because it includes sensation and affective experience. Persian literary texts portray animals as hungry, frightened, joyful, grieving, attached to their offspring, and distressed by violence. Animals therefore appear not merely as biological organisms but as living beings possessing an inner experiential life. Their capacity to suffer establishes an ethical resemblance between them and human beings.

The article consequently identifies life itself as the primary foundation of moral consideration. This principle appears in literary formulations such as the famous injunction attributed to Ferdowsi not to harm an ant carrying a grain because it possesses life and life is precious. The ethical logic is straightforward: the creature deserves consideration because it possesses *jaan*. Its life matters to it just as human life matters to humans.

The study further argues that the most visible sign of this shared inner life is the eye. Although *nafs* itself is invisible, the eye makes the animal's living presence perceptible. It thus becomes a literary and cultural sign of animal subjectivity. When an animal looks directly at a human being, it may cease to appear merely as an object of use and instead emerge as a living creature capable of returning the human gaze. Such an encounter can generate sympathy, hesitation, and especially shame.

Several literary examples reinforce this pattern. Classical narratives describe the difficulty of slaughtering or hunting animals whose eyes confront the human observer. The gazelle is particularly significant because Persian poetry repeatedly emphasizes its beautiful and human-like eyes. In stories concerning Majnoon, captive gazelles are released because their eyes remind him of Leyli. Other passages likewise connect the gaze of deer and gazelles with reluctance to kill them. In this literary imagination, resemblance becomes a source of compassion: the more visibly the animal resembles a human living subject, the more difficult it becomes to treat it merely as an object.

The article also considers the opposite situation. Creatures whose eyes are less visible or less recognizably similar to human eyes, particularly insects and small crawling

animals, have historically tended to evoke less compassion. The argument is not that such creatures lack life or sentience, but that their subjectivity is less immediately perceptible to human observers. Accordingly, while *nafs* constitutes the fundamental basis of moral relevance, the eye functions as one of its most powerful visible signs.

The findings therefore establish a two-level ethical structure. At the fundamental level, animals deserve moral consideration because they possess *nafs* or *jaan*. At the perceptual level, the animal eye makes this living subjectivity visible and encourages human recognition of similarity. Compassion, shame, and restraint may follow from this recognition.

Conclusion

The study concludes that the ethical status of animals in Persian literature does not primarily depend upon attributing human reason, rational speech, or spirit to them. Classical Persian texts frequently distinguish humans from animals in these respects. Nevertheless, humans and animals share *nafs* or *jaan*: both are living and sentient beings capable of experiencing pleasure, pain, fear, desire, and distress.

This shared possession of life provides the principal foundation for compassion toward animals. It also explains how Persian literary culture can accept traditional forms of animal use while simultaneously condemning unnecessary cruelty. The ethical principle that emerges is therefore not necessarily one of absolute prohibition, but of minimal harm: where human interaction with animals is accepted, suffering should nevertheless be reduced as far as possible.

The article's distinctive contribution lies in connecting this ethical principle with the literary significance of the animal eye. The eye functions as a tangible sign of the animal's inner life. Through reciprocal gaze, the animal becomes recognizable as a subject rather than merely an object, and the human observer may experience shame, sympathy, and reluctance to inflict harm.

Persian literature up to the ninth century AH thus reveals a coherent ethical tendency concerning animals. Humans may differ from animals in reason, speech, responsibility, and spirit, but both participate in embodied and sentient life. Recognition of that shared life, made especially powerful through the animal's gaze, provides an important foundation for compassion and restraint. In this sense, the literary tradition examined here offers an indigenous ethical basis for animal

protection: because animals possess life, their suffering deserves moral consideration, and unnecessary harm to them should be avoided.

بنیادهای حقوق حیوانات در ادبیات فارسی تا قرن نهم هجری

ندا بهسان، نویسندهٔ مسئول، گروه زبان و ادبیات فارسی محض، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران.
nedabehsan@gmail.com

اسدالله واحد، گروه زبان و ادبیات فارسی محض، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران. avahed@tabrizu.ac.ir

باقر صدری‌نیا، گروه زبان و ادبیات فارسی محض، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران.

محمدرضا عابدی، گروه زبان و ادبیات فارسی محض، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران.

چکیده: بخشی قابل توجه از متون ادبی فارسی آئینهٔ فرهنگ ایرانیان در مواجهه با حیوانات است؛ آئینه‌ای که هم خوب و بد مناسبات حیوان و انسان را توصیف می‌کند، و هم اخلاقی ویژه را در این باره مورد توصیه قرار می‌دهد. اگر انسان را به‌عنوان اشرف مخلوقات هم دارای عقل دانسته‌اند و هم نفس، حیوان را اما فقط دارای نفس شمرده‌اند و غالباً از عقل و روح بی‌بهره. اما نفس یا جان امری کم‌اهمیت نیست، و برای نگاه‌داشتن حرمت حیوان صرف جان‌داشتن حیوان نیز امری کافی و مهم تلقی شده‌است. مع الوصف، اگر روح هیچ نسبتی با بدن ندارد و فارغ از آن است، نفس وابسته به بدن است و حدوداً و بقاءً به آن نیازمند. به نظر می‌رسد در مقام نظریه‌ای عمومی بتوان گفت که اندیشمندان پارسی‌زبان نفس را مهم‌ترین وجه اشتراک حیوان و انسان دانسته‌اند، و بهترین معیار عینی شناسایی نفس حیوانات را آن بخش از جسمشان برشمرده‌اند که بیشترین شباهت میان حیوان و انسان را برجسته می‌کند، و این عضو که نمایندهٔ نفس مشترک انسان و حیوان است همان چشم انسانی حیوان است. بدینسان، حیوانی که چشم در چشم انسان می‌دوزد، او را وادار می‌کند که حیوان را شبیه خود بداند؛ از او مثل یک انسان شرم کند و در نتیجه از آزار او اجتناب ورزد یا او را کمتر آزار دهد (اخلاق کم‌آزاری).^۱

واژگان کلیدی: حیوان، عقل، نفس، روح، چشم، کم‌آزاری.

۱. مقدمه

^۱ این مقاله برگرفته است از رسالهٔ دکتری رشته زبان و ادبیات فارسی محض در دانشگاه تبریز.

موضوع این مقاله مطالعه «مبانی رفتار انسان با حیوان در ادبیات» است؛ بحثی در دایره ادبیات تعلیمی/ اخلاقی^۲ یا نقد ادبی که در آن رفتار با حیوانات در آثار ادبی فارسی تا قرن نهم به شیوه‌ای انتقادی مطالعه می‌شود. اگرچه این رفتار می‌تواند شامل مواردی باشد همچون تربیت حیوان، دوست‌داشتن آن، مهربانی با آن، نگهداری آن، درمان آن، خرید و فروش آن، آزار آن، کشتن آن، شکار آن، خوردن آن، و بهره‌کشی از آن در حمل و نقل و مسابقات، اما این مقاله فقط در جستجوی مبانی رفتار با حیوان است؛ امری که سبب شده است انسان با حیوان به گونه‌ای همزادپنداری دست یابد و نسبت به این جانداران شفقتی داشته باشد که در حق دیگر موجودات (نباتات و جمادات) ندارد. به‌طور خلاصه، این مقاله در پی تحقیق دیالکتیک «استرحام» و «استخدام» نسبت به حیوان در ادبیات است: چگونه انسان هم استعمارگرانه از حیوان برای خواست خود خدمت می‌گیرد، و هم نسبت به آن مهربانانه رحم می‌ورزد؟

۲. پیشینه تحقیق

تاکنون مقاله، پایان‌نامه، و رساله‌ای درباره مناسبات رفتاری انسان و حیوان در ادبیات فارسی نگاشته نشده. گفتنی است که تز این مقاله فقط درباره «رفتار» انسان با حیوان است نه درباره شیوه به‌کاربردن «حیوانات» در زبان ادبی (قابل و تمثیل) که درباره آن البته بسیار تحقیق شده. این مقاله در پی یافتن نظریه‌ای در ادبیات است برای اندیشه ترحم و نفی خشونت بر حیوان. در اروپا، کتابی درباره حیوان در آثار شکسپیر منتشر شده، و به بررسی شخصیت حیوانات، و نیز زبان، آموزش و شیوه زندگی با حیوانات در آثار شکسپیر پرداخته:

The Routledge Handbook of Shakespeare and Animals, Edited by Karen Raber, and Holy Dugan, Routledge, 2021.

البته، می‌توان آثاری را درباره حقوق حیوانات در فقه و حقوق و غیر آن و نیز نقش حیوانات در ادبیات (از جهات بلاغی) گزارش کرد اما هیچیک به نحوه رفتار آدمی با حیوان در آثار ادبی نپرداخته؛ مثلاً:

الف. مقاله حقوق حیوانات در فقه نوشته مقیمی حاجی که در مجله فقه اهل بیت چاپ شده یکسره درباره نگاه فقها به حقوق حیوانات است، درحالی که این مقاله درباره نگاه فرهنگی ادبا به این حقوق است نه نگاه شرعی فقها به آن.

ب. مقاله حضور حیوانات در شاهنامه با رویکردی به نقش تمثیلی و نمادین، نوشته مهمان‌دوست و دیگران نیز درباره تمثیل حیوانات در ادبیات است، نه درباره رفتار انسان با آنها.

پ. پایان‌نامه اخلاق و حقوق حیوانات بر اساس کتاب حیات‌الحیوان دمیری نوشته ابراهیم‌زاده هم درباره حقوق حیوانات در یکی از کتاب‌های فقه شافعی نوشته کمال‌الدین دمیری در قرن هشتم هجری است نه درباره مناسبات انسان و حیوان در ادبیات فارسی.

ت. مقاله جایگاه و نقش گرگ در شاهنامه فردوسی، از محمدنژاد و دیگران که در فصلنامه متن‌پژوهی ادبی در ۱۴۰۱ منتشر شده درباره نقش حماسی گرگ است، و البته از جهت سابقه خشونت‌ورزی با گرگ به محتوای این مقاله نزدیک است.

ث. مقاله حیوان، «دیگری باختینی» در داستان‌های کوتاه چوبک از عبدالحکیم همه‌چیزفهم و دیگران در مجله متن‌پژوهی ادبی (۱۴۰۴) درباره نقش حیوان است در داستان‌های چوبک. نویسندگان بر مبنای نظریه میخائیل باختین که سعی در تمرکز بخشیدن به صداها به حاشیه‌رانده شده دارد معتقدند که حیوانات در آثار چوبک برای بیان مقاصد سیاسی به کار رفته‌اند.

² Didactic literature

۳. شباهت انسان و حیوان

عنصرالمعالی در قابوسنامه می‌گوید: «جهان به مَرْدُم به پای است، و مَرْدُم به حیوان» (عنصرالمعالی، ۱۳۷۱: ۱۲۴) اما چه نسبتی است میان حیوان و انسان که این دو را این گونه به هم وابسته کرده؟ چرا بررسی رفتار انسان با حیوان می‌تواند موضوعی معقول باشد اما تحقیق در نحوه عملکرد انسان با سنگ نه؟ به نظر می‌رسد حیوان دارای چیزی است که بدان بیشترین شباهت را با انسان یافته، و به همین دلیل است که آدمی می‌تواند به شکلی معقول به قضاوت شیوه رفتار خود با دیگر جانوران بنشیند. منتها، از آنجا که سنگ فاقد آن چیز است، چگونگی رفتار انسان با سنگ بی‌اهمیت است. اما آیا می‌توان گفت که حیوان دارای روح یا نَفْس است که به مفهوم رفتار انسان با آن معقولیت می‌بخشد ولی از آنجا که سنگ فاقد آن دو است، شیوه رفتار انسان نیز با سنگ از جذابیّت برخوردار نیست. به عبارت منطقی، میان انسان و حیوان «فصلی اخیر» مشترکی هست که این هر دو را در جایگاهی یکسان نسبت به اجسام قرار می‌دهد، و در عین حال از دیگر اشیاء متمایز می‌کند؛ اما آیا آن فصلی اخیر روح (=روان) است یا «نَفْس» (=جان)؟ پاسخ ما در این مقاله آن است که حیوان و انسان هر دو اجسام صاحب نَفْس اند، و نَفْس دقیقاً یعنی همان انسان و همان حیوان، در حالی که روح حیوانی قابل مناقشه است. اما مگر روح و نَفْس چه تفاوتی با هم دارند؟

۴. روح حیوان و انسان

در قرآن از این سخن رفته که حیوانات نیز «أَمَت» اند درست همچون آدمیان، و بدینسان آنان نیز در روز رستاخیز به شیوه انسانی محشور خواهند شد (أنعام ۳۸/۶). اما آیا حیوانات همچون انسان دارای روح نیز هستند؟ برخی به این امر قائل اند، و تنها فرق روح این دو را در درجات آن می‌دانند زیرا روح حیوانی در درجته پست‌تر از روح انسانی است. باوجوداین، برخی دیگر آن را ردّ می‌کنند، و حیوان را فاقد روح می‌شمرند (هدایت، ۱۳۷۸: ۴۸). درک معنای روح البته امری است دشوار (اسراء ۸۵/۱۸). نزد عارفان و نیز هگل، روحی واحد در این جهان وجود دارد که همه چیز جلوه‌ای است از آن (وحدت وجود)؛ وقتی روح خدا در این جهان دمیده شد، بخشی در پیکر جمادات رفت و قسمتی در قامت نباتات، و سهمی در هستی حیوانات و انسان؛ پس روح جماد با روح انسان متفاوت نیست و این همه کثرت‌ها یکی بیشتر نیستند و همگی تجلی روح خدایند. بدینسان، در اصطلاح فیلسوفان و عارفان، روح (=روان)^۳ متفاوت است با شَبَح ترسناکی که هنگام مرگ به شکلی اساطیری از بدن بیرون می‌آید و در تداول مردم روح^۴ نامیده می‌شود.

ازطرف دیگر، روح چیزی غیر از نفس و جان^۵ است. چیزی در انسان زنده هست که در انسان مُرده نیست، و آن نفس و جان است که هنگام مرگ از او نَزَع می‌شود؛ این همان نَفْس است که محلّ خواهش‌ها و آرزوها و امیدهاست. گاه نَفْس را همان ذهن^۶ دانسته‌اند، منتها ذهن^۶ «آگاهی انسان از جهان بیرون» است ولی نَفْس «آگاهی انسان از خود و از جهان درون»؛ وقتی ذهن انسان از جهان خبر می‌گیرد، بر آگاهی‌اش افزوده می‌شود، اما هیچ چیز نمی‌تواند بر آگاهی انسان از این که مثلاً امیدوار است یا ناامید بیفزاید. انسان از نَفْسِ خویش آگاهی شهودی و بلاواسطه دارد، و حالات نَفْسِ خود را بهتر از هر شخص دیگر می‌شناسد.

^۳ spirit

^۴ ghost

^۵ soul

^۶ mind

مع الوصف، نفس دیدنی‌تر است تا روح، و حرکتی که در بدن هست و شادی و بهجت و شرم و خشمی که در آن است حاکی از همان نفس است که در آن جریان دارد. اما دقیقاً چیزی وجود ندارد که مُشخصه وجود روح در بدن باشد. به عبارت دیگر، همواره نفس با جسم همراه است، با آن که روح یکسره از جسم بیگانه است؛ به همین دلیل است که «عقل اول» در فلسفه قدیم فارغ از نفس (ماده) است، و فلک الافلاک (فلک اطلس) نیز که جایگاه این عقل است ضرورتاً فلکی است بی‌ستاره. اولین فلکی که دارای اجسامی به نام ستاره می‌شود فلک البروج (فلک ثوابت) است که جایگاه عقل دوم و نفس اول است، و نخستین جایگاه آشنایی جوهر عقل با جسم.

گفتیم که از نظرگاه اصطلاح فلسفی روح گاه با عقل یکی محسوب شده چنانکه در آثار سهروردی این دو یکی شمرده شده‌اند، و مثلاً «عقل سرخ» در اصطلاح وی همان عقل عاشر است که جایگاه «روح‌الامین» یا همان جبرئیل است (سهروردی، ۱۳۸۰: ۲۲۸). در نامه‌های عین‌القضات همدانی نیز این دو اصطلاح به صورت مترادف به کار رفته: «یا روح، یا روح‌الروح؛ یا عقل، یا عقل‌العقل» (عین‌القضات، ۱۳۶۲: ۱/۳۶۴). عزالدین کاشانی نیز مرز این دو را بسیار به هم نزدیک می‌داند و بر آن است که روح از جنس «عالمِ آمر» (جهان الهی=ملکوت) است، اما عقل کامل‌ترین مخلوق «عالمِ خلق» (جهان آفرینش=ناسوت) (کاشانی، ۱۳۹۴: ۱۰۲).

همچنین، هر انسان نفسی ویژه خود دارد که جان او را با جان دیگری متفاوت و متمایز می‌کند، اما روح بیش از یکی در جهان نیست؛ روح هیچ انسانی با انسان دیگر تفاوت نمی‌کند، و به قول مولوی: «روح را با مرد و زن اشتراک نیست». به عبارت دیگر، روحی واحد در جهان هست که شمه‌ای از آن در بیژن است و شمه‌ای دیگر در منیژه (وحدت وجود)؛ همچون آبی واحد که بخشی از آن به این جوی کوچک رفته باشد، و بخشی دیگر به آن نهر بزرگ. پس خود روح واحد است و فاقد جنسیت و جسمیت، گرچه هر بدنی که در آن حلول کرده با بدن دیگر متفاوت است. در کشف‌المحجوب، خرد رو به وحدت دارد اما آنگاه که با نفس می‌آمیزد، رنگ کثرت می‌گیرد و از آن انواع نبات و حیوان و انسان به وجود می‌آید (سجستانی، ۱۳۵۸: ۲۵). غزالی نیز بر آن است که روح «قسمت‌پذیر» نیست، و این بدان معنی است که نه قابل اندازه‌گیری است و نه قابل شمارش. با این همه، اگرچه یک روح بیشتر در این جهان وجود ندارد، به تعداد انسان‌ها نفس هست، و نفس بیژن متفاوت است با نفس منیژه.

البته، گاه اصطلاحات روح و نفس به جای یکدیگر نیز به کار رفته‌اند؛ غزالی از روحی یاد می‌کند که قسمت‌پذیر است و ستوران نیز می‌توانند در آن با انسان شریک باشند (غزالی، ۱۳۸۰: ۱۷/۱)، ولی به نظر می‌رسد که منظور او از روح در این جا همان نفس حیوانی (جان) است، همان‌طور که وی روح را نیز در معنای نخست گاه «جان» و «دل» نامیده و آن را گوهری برشمرده از جنس گوهر فرشتگان. پس روح و نفس به جای یکدیگر استفاده می‌شوند، و موریس میترلینک نیز در پرده دوم از داستان «پرنده آبی» ظاهراً همین کار را کرده است وقتی به نقل از حیوانی می‌گوید: «ما حیوانات دارای روحی هستیم که بشر هنوز آن را نشناخته» (میترلینک، ۱۳۸۵: ۳۹).

وانگهی، هگل در کتاب نظام اخلاقی عرفی (هگل، ۱۴۰۰: ۱۹) حیوان را مرحله میانی میان گیاه و انسان می‌داند که برخی ویژگی‌های گیاه را پشت سر گذاشته، اما هنوز به سطح روح^۷ نرسیده. گیاه درون‌مندی ندارد و صرفاً رشد می‌کند، در حالی که حیوان دارای احساس، میل، حرکت، و واکنش است. با وجود این، حیوان هنوز به خودآگاهی نرسیده، و خود را به عنوان «من» نمی‌شناسد. یوهان فیشته که حق طبیعی را بر «خودآگاهی» بنا می‌کند بر آن است که چون حیوان فاقد خودآگاهی است، فاقد حق نیز هست. اما حیوان نزد هگل نه فقط فاقد خودآگاهی است، فاقد آزادی و اختیار نیز هست و بنابراین نمی‌تواند فاعل اخلاقی باشد یا موضوع حق یا تکلیف قرار گیرد. بدینسان، هگل امکان «حق حیوان» را رد می‌کند و حیوان را «مرحله گذار» می‌داند؛ گذاری از طبیعت بی‌درون‌مندی (گیاه) به سوی روح خودآگاه (انسان). سپس هگل در «پدیدارشناسی روح» حیوان را به مرحله‌ای از آگاهی ارتقا می‌دهد، و آن گاه در «دایرةالمعارف» آن را به جایگاهی نظام‌مند در ساختار طبیعت و نسبتش با

⁷ Geist

روح می‌رساند. در پدیدارشناسی، حیوان نیز مانند انسان جهان را برای مصرف می‌بیند و رابطه‌اش با جهان تملکی و بلعنده است؛ حیوان جهان را «می‌بلعد» تا خود را تثبیت کند (هگل، ۱۳۸۲: ۳۵۲). پس گرچه حیوان هنوز نزد هگل به «خود» به‌عنوان «من» نرسیده، اما موفق شده که پیش‌درآمد روح شود. بدینسان، هگل در آثار اولیه خود حیوان را موجودی میان گیاه و انسان شمرد و در پدیدارشناسی برای آن آگاهی غریزی قائل شد، و سپس در دایرة‌المعارف حیوان را در بالاترین شکل طبیعت در آستانه روح قرار داد. باوجوداین، از آنجا که حیوان در تمام این مراحل فاقد خودآگاهی و آزادی است، فاقد حق باقی‌می‌ماند چون فاقد روح است. به نظر می‌رسد که نظریه نفس بهتر از نظریه روح بتواند مرحله بین گیاه و انسان را تبیین کند؛ مرحله‌ای که انسان و حیوان در آن مشترک‌اند.

۵. نطق انسان و حیوان

تا اینجا، بیان شد که حیوان را به‌خلاف انسان کمتر دارای روح و عقل شمرده‌اند، چنان‌که آمده: «آدمیان را به فضیلتِ نطق و مَزَیَّتِ عقل از دیگر حیوانات مُمَیَّز گردانید» (نصرالله‌منشی، ۱۳۶۲: ۲). اما نصرالله‌منشی از خرد و کیاست حیوانات نقل و ستایش می‌کند، و مثلاً از بوزینگانی در جزیره‌ای یاد می‌نماید که پادشاهی داشتند بسیار کامل و باسیاست به‌نام «کاردانه» (نصرالله‌منشی، ۱۳۶۲: ۲۳۸). مع‌الوصف، به‌رغم گزارش نویسندگان از وجود شعوری برجسته در حیوانات، هرگز نمی‌توان آن را عین عقل انسانی دانست، و به همین دلیل است که نمی‌توان از حیوان «مسئولیت» خواست با آنکه انسان را همگان مسئول رفتار خویش می‌شمردند. شاید نطق (نفس‌ناطقه) بتواند بهترین تعبیر برای این تفکیک میان حیوان و انسان باشد: تنها انسان است که ناطق است، و ناطق همزمان هم به معنی گویاست، و هم به معنی آن که دارای منطق و خرد است، و هم دارای اختیار و مسئولیت. اگرچه در اسطوره‌ها همه حیوانات شبیه انسان محسوب شده‌اند و نه فقط با یکدیگر که حتی با انسان نیز سخن می‌گویند (شمیسا، ۱۳۸۶: ۱۷-۱۲۵)، اما این‌همه را می‌توان صرفاً حکایاتی مجازی و استعاری تلقی کرد. باین‌همه، در برخی از روایات دینی از پیامبر اسلام نقل شده که حیوانات نیز به تصریح قرآن مانند جامعه انسانی امت‌اند، و می‌توان در روز قیامت قصاص بعضی حیوانات را از بعضی دیگر خواست؛ چنانکه حیوانی که جانوری بی‌شاخ را شاخ زده در آخرت مورد قصاص قرار خواهد گرفت (ابراهیم‌زاده، ۱۳۹۷: ۲۰).

اما حتی اگر خداوند از حیوانات مسئولیت بخواهد، انسان نمی‌تواند حیوان را در برابر خود یا در برابر دیگر حیوانات یا خود مسئول بشمرد. این به‌دلیل آن است که حیوان فاقد روح و عقل و ذهن مسئولیت‌زا در معنی انسانی آن است (نفس‌ناطقه)، و مؤاخذه و مسئولیت صرفاً اصطلاحاتی است انسانی برای پاسخگویی وی در مقابل انسانی دیگر؛ این انسان است که باید برای کار خود استدلال کند و درستی آن را توجیه نماید. مجازات حیوانات به دلیل خطاهایشان از دیرباز مسأله‌ای مهم و چالش‌برانگیز بوده است. حکایت طوطی بقالی که به کیفر شکستن شیشه‌های روغن گل مورد ضرب و جرح قرار گرفت و گل و ساکت شد در مثنوی مشهور است، اگرچه صاحب آن در نهایت از این رفتار خود پشیمان شد (مولوی، ۱۹۲۵: ۱۷). همچنین، در جهانگشای جوینی نقل شده است که گرگی را که گوسفندان یک چوپان مغولی را دریده بود دهان‌بسته نزد قآن آوردند. قآن آن گرگ را به قیمتی گران می‌خرد و از کشتنش ممانعت می‌کند و آزاد می‌سازد، اما به محض آزادسازی گرگ سگان آن را می‌درند. قآن متغیر می‌شود و قصاص آن گرگ را از سگان می‌خواهد؛ حکایتی منحصر به فرد که نشان می‌دهد چگونه سگ به دلیل شکار گرگ مجازات شده (عظاملک، ۱۳۹۱: ۲۶۹).

در حقیقت، انسان نمی‌تواند از حیوانی مسئولیت بخواهد که قوه ناطقه ندارد و عملاً از دفاع از خود زبان‌بسته است. خواجه‌نصیر در تقبیح انتقام از حیوانات زبان‌بسته و کیفر دادن آنها می‌گوید: «و اگر زدائی در جوهر غضب به افراط مُقارِن شود، از این مرتبه بگذرد و با بهائم زبان‌بسته و جمادات چون آوایی و آمیعه همین معامله در پیش گیرد و به قصدِ ضربِ خر و گاو و قتلِ کبوتر و گربه، و گسر آلات و آذوات تَشَقُّی طلبد» (نصیرالدین طوسی، ۱۴۱۳: ۱۴۶). خاموشی بهائم از مهمترین ویژگی‌های آنان است که سبب شده انسان به کم‌آزاری آنان بیشتر متمایل شود، و از رفتار آنان بیشتر بیاموزد تا این که بخواهد آنها را نسبت به افعال خود آموزش بدهد (سعدی، ۱۳۱۶ الف: ۱۸۷). در عمل نیز این انسان است که بر مبنای اساطیر و

حکایات بسی چیزها از حیوان آموخته، نه به عکس؛ قابل پیشه گورکنی را از زاغ فراگرفته بود (مولوی، ۱۹۲۹: ۳۵۵)، و مولوی توصیه می کند که اگر از فروش خانه ات می ترسی، سه روز برای خود در قرارداد اختیار فسخ معامله قرار بده، و این را از سگ بیاموز که وقتی لقمه ای را برای او می اندازند، اوّل می بوید و سپس می خورد؛ پس اگر دوراندیشی سگ به بوییدن است، حُرّم انسان در اندیشیدن است (مولوی، ۱۹۲۹: ۱۹۹).

همچنین، ناصر خسرو سبب تمایز انسان و حیوان را عقل و دانش پذیری انسان معرفی می کند (ناصر خسرو، ۱۳۴۸: ۸، ۲۳). با وجود این، پیتر سینگر به جای آن که معیار تعلقی حق را عقل و روح موجود صاحب حق قرار دهد، از «خودآگاهی» سخن می گوید و میان حیوانات خودآگاه و غیرخودآگاه فرق می گذارد، و فقط حیوانات خودآگاه را واجد حقوق بر می شمرد. می توان این آگاهی از خویش را همان نفس دانست زیرا ذهن آگاهی از بیرون است، و نفس آگاهی از درون. از نظر او، بسیاری از حیوانات همچون میمون های عظیم الجثّه (به خلاف برخی پرندگان) تفکر عقلایی و قدرت زبانی خود را به اثبات رسانده اند، و باید آنها را به عنوان شخص در نظر گرفت (شهبازی، ۱۳۹۱: ۳۳). بسیاری حیوانات و حتی پرندگان در ادبیات ما دارای ذهن استدلال گر شناخته شده اند، و مثلاً مولوی به طور ضمنی آگاهی و ذهن و عقل پرندگانی را پذیرفته که در هنگام افتادن در دام با یکدیگر مخفیانه مشورت می کنند تا بتوانند خود را نجات دهند:

گر دو سه پرنده را بندی به هم بر زمین مانند محبوس از آلم
مشورت دارند سرپوشیده خوب در کنایت با غلط افکن مشوب

(مولوی، ۱۹۲۹: ۱/۴۸)

البته، ممکن است که مانند فیلسوفان بین درجات عقل تفاوت بنهیم، و مثلاً ترسی گوسفند را از گرگ نه عقل و خودآگاهی که "وهم" محسوب کنیم؛ همان که نظامی عروضی (نظامی سمرقندی، ۱۳۲۷: ۱۳) و سهروردی در کتاب بُستان القلوب (سهروردی، ۱۳۸۰، ۳۵۵) «قُوّة وَهْم» می خوانند. ملاصدرا نیز نفس حیوانی را «خیالی» و مُتَخَيِّل (=مُتَوَهِّم) می نامد یعنی نیرویی که قادر به تخیّل و توهم است (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۲۱۳). با وجود این، همین اندازه از توهم را نیز شاید بتوان درجه ای از عقل و خودآگاهی محسوب کرد که غریزی است. غزالی اشاره می کند که گوسفند حتی اگر به غمّش گرگی را ندیده باشد، به محض دیدن آن می ترسد و فرار می کند؛ این ادراک ناشی از نیرو یا، به قول غزالی، "دیداری" است در درون گوسفند که به آن قُوّة مُتَوَهِّم می گویند (غزالی، ۱۳۸۰: ۱/۱۱۱).

به هر حال، به رغم فقدان عقل و نطق در حیوان، گاه درجه آگاهی حیوان تا جایی بالا می رود که حتی بر عقل و نفس انسان نیز برتری می یابد و حیوانات با حسنّ غریب خود چیزی را درک می کنند که انسان ها از درک آن عاجزند. در حکایتی از مثنوی مردی از موسی استدعا می کند که زبان بهائم را بیاموزد زیرا ظاهراً حیوان از لحظه مرگ چیزهایی را درک می کند که انسان درک نمی کند:

بوک حیوانات را دردی دیگر باشد از تدبیر هنگام گذر

(مولوی، ۱۹۲۹: ۱۸۶)

ایرانیان باور داشتند که سگ دارای قُوّة تشخیص زنده از مرده است و برای این که مطمئن شوند شخصی زنده نیست، تشخیص آن را به سگ واگذار می کردند. همچنین، در داستان های دینی هست که پرندگان به همراه کوه ها آنقدر احساس زیباشناسانه داشتند که با آواز داوود هم آوایی (رَسِیلی) می کردند (سَبَأ ۱۰/۳۴؛ مولوی، ۱۹۲۹: ۲۴۴).

۶. نفس حیوانی و انسانی

نفس در تاریخ فرهنگ ایرانی اعم از فلسفی و دینی و عرفانی دارای معانی متعارضی مثبت و منفی است؛ چیزی که از حسیضی نفس اماره شروع می‌شود و تا ذُرُوءِ نفسِ ناطقه و مُلُومَه و سپس مُطمئنَه و مُلهمَه اوج می‌گیرد (کاشانی، ۱۳۹۴: ۸۳؛ رازی، ۱۳۸۳: ۳۴۸). پس اگر حیوانات نیز مانند انسان دارای نفسی باشند که آنها را به اجابتِ خواهش‌های نفسانی‌شان امر و دعوت کند، فقط انسان است که دارای درجات دیگر نفس از ناطقه تا مُلهمه است. ناصر خسرو دلیل برتری انسان بر حیوان را فقط نفس ناطقهٔ انسانی می‌داند نه مُطلقِ نفس او، زیرا حیوان نیز دارای نفس است گرچه نفس سخن‌گو (=ناطقه) نیست (ناصرخسرو، ۱۹۴۰: ۱۰۵). غزالی انسان را برتر از حیوان می‌شمرد زیرا حیوان فقط در کار شکم و قُرْج خویش است ولی انسان دارای عقل است و می‌تواند به چیزی فراتر از نفس نیز مشغول شود (غزالی، ۱۳۸۰: ۱۴/۱، ۲۶). باوجوداین، مقصود از نفس در این مقاله پدیده‌ای یگانه است که می‌توان آن را هم در انسان و هم در حیوان گزارش کرد گرچه برخی آن را همان نفس اماره بدانند؛ نوعی «زندگی» و «جان» زیرا هردو یکسان از تمایلی نفسانی برای حفظ جان و ادامهٔ زندگی برخوردارند. نفس به معنی جان‌دوستی است به هر دو معنی مثبت و منفی آن (Jafaritarbar, 2023).

پاسکال باور داشت انسان بین حیوان و فرشته است؛ عقیده‌ای که صادق‌هدایت آن را نظیر نظریهٔ حکیمان مشرق‌زمین الهیاتی و غیرعلمی می‌داند (هدایت، ۱۳۷۸: ۴۸). به نظر می‌رسد فردوسی فرق نبات و حیوان و انسان را بهتر از همه تصویر کرده باشد وقتی بر آن است که فرق حیوان (=جُنبنده) با گیاه (=رُستنی) آن است که تنها نیروی گیاه بالارفتن است (=بالیدن) در حالی که هنر حیوان پویش و حرکت نیز هست، و به همین دلیل فردوسی حیوان را «جُنبنده» می‌نامد و گیاه را رُستنی. باری، هنوز میان حیوان و انسان در نظر فردوسی فاصله‌ای است، زیرا حیوان فقط به دنبال خور و خواب و کامجویی است و همچون انسان ناطق و عاقل نیست. همچنین، فردوسی بر آن است که حیوان هرگز بد و نیک کار خود را، به خلاف انسان، درک نمی‌کند، و به همین دلیل است که خداوند فقط از انسان بندگی می‌خواهد نه از حیوان:

وژان پس، چو جُنبنده آمد پدید، همی رُستنی زیر خویش آوری
خور و خواب و آرام جوید همی وژان زندگی کام جوید همی
نه گویا زبان و نه جويا خرد ز خاک و ز خاشاک تن پرورد
نداند بد و نیک فرجام کار نخواهد ازو بندگی کردگار

(فردوسی، ۱۳۹۱: ۴)

۷. نفس و جان

نفس حالتی است برزخی میان بدن و روح و به‌رغم آن که در ادبیات عرفانی به باد انتقاد گرفته شده، در نگاه کلی ادبیات ایرانی همین نفس است که منشأ حق همهٔ جانداران قرار گرفته، و حتی بر ذمهٔ آدمی دارای حق است (إِنَّ لِنَفْسِكَ عَلَيْكَ حَقًّا). به نظر می‌رسد نفس در یک تعبیر ساده عبارت باشد از زندگی، و این نفس که در ادبیات اروپایی به آن «پسیشه»^۸ (=سایکی) می‌گویند همان «جان» در ادبیات فارسی است (Jafaritarbar, 2026)، و همان که نباید آن را خوار گرفت و به‌راحتی از دیگری سلب کرد: «نشاید سِتد زنده را جان پاک» (فردوسی، ۱۳۹۱: ۷۳۷). این نظریه به خلاف اندیشهٔ کسانی است همچون موريس مِرلوپونتی و میشل فوکو که صرف داشتن بدن و جسم را برای همه چیز کافی دانسته‌اند، و به خلاف نظر کانت و دکارت و هگل

^۸ Psyche

است که روح را منشأ انسانیت انسان محسوب کرده‌اند (جعفری‌تبار، ۱۳۹۲: ۱۴۰). بدن انسان و حیوان مُرده آن کرامت را ندارد که بدن زنده ایشان، و همین بدن زنده است که دارای نفس تلقی می‌شود نه جسم مُرده که فاقد آن است.

بدینسان، تردیدی نیست که حیوان مانند انسان دارای نفس زنده است حتی اگر برخی حیوانات را مانند انسان دارای روح ندانند. تفاوت این دو نظر در جایی آشکار می‌شود که بخواهیم از این بحث کنیم که آیا حیوانات مانند انسان درد و رنج را درک می‌کنند؟ آن که حیوان را دارای نفس می‌شمرد تردیدی در پاسخ مثبت به این پرسش به‌خود راه نمی‌دهد اما اگر کسی بدون توجه به نفس بر آن باشد که حیوان فاقد روح است، شاید پاسخش منفی باشد. رینه‌دکارت حیوان را بی‌روح و ماشینی متحرک فرض کرده که درد را در نمی‌یابد، و مالبرانش نیز که سگ خود را می‌زد با این باور که سگ اساساً چیزی را حس نمی‌کند (هدایت، ۱۳۷۸: ۵۰). باوجوداین، عبارت زیر از بیهقی به‌خوبی نشان می‌دهد که ایرانیان تردیدی در این نداشتند که حیوان جاندار مثل انسان درد و رنج می‌کشد حتی اگر آنها را بی‌روح بدانیم زیرا تردیدی در این نیست که حیوان زنده، نه مُرده، دست‌کم جان دارد:

«مادرش گفت: چون گوسپند را بگشند، از مُثله کردن و پوست باز کردن دردمش نیاید.»

(بیهقی، ۱۳۸۱: ۲۳۷)

البته، حیوان چون نمی‌تواند سخن بگوید، از بیان آلام و خواسته‌های خود عاجز است (زبان‌بسته). مولوی درباره‌ی خادمی که خری را گرسنه نگاه‌داشته‌شده و در برابر صاحبش آن را با نیشتری شکنجه می‌کند تا چالاک جلوه کند می‌گوید چگونه آن حیوان بی‌زبان می‌تواند رنجی را که بر او رفته برای صاحب خود توضیح دهد:

خَر جهنده گشت از تیزی نیش کو زیان تا خر بگوید حال خویش؟

(مولوی، ۱۹۲۵: ۲۶۰)

فردوسی گاوی را که سه‌سال فریدون را شیر داده‌بود و به‌دست ضحاک کشته شده‌بود بی‌زبان می‌نامد، و شکست ضحاک را به خاطر خون آن گاو می‌داند (فردوسی، ۱۳۹۱: ۴۸). و خاقانی ماهیان را بیش از هر حیوان دیگر نماد «بُریده‌زبانی» می‌شمرد از آن جهت که حقیقتاً حیوانات دیگر را بالاخره صدایی هست که درد خود را نشان دهند و انسان آن را می‌شنود، اما ماهیان برای انسان واقعاً در سکوتی کامل و مرگبار می‌زیند:

در این مقام کسی کو چو مار شد دوزبان چو ماهی است بُریده‌زبان در آن مأوا

(خاقانی، ۱۳۸۲: ۸)

به‌هرحال، اگر حیوان دارای نفس است، دارای احساس است؛ رنج و شادی دارد و امیدوییم، و درد را می‌تواند تجربه کند اگرچه نمی‌تواند از آن گزارش بدهد. این تجربه تا جایی است که حتی حیوان می‌تواند درد و رنج دیگر موجودات را نیز دریابد و با آن همدردی کند؛ فردوسی به نقل از سیاوش می‌گوید که آهوی دشت به حال او می‌گردد:

ببایست بر کوه آتش گذشت مرا زار بگریست آهو به دشت

(فردوسی، ۱۳۹۱: ۳۶۰)

همین احساس است که حکیمان آن را «دل» می‌نامند و خواجه‌نصیر اشاره می‌کند که درخت‌نخل را نهادی است خاص که آن را شبیه دیگر حیوانات می‌سازد، و آن به منزله «دل» در دیگر حیوانات است (نصیرالدین طوسی، ۱۳۵۶: ۶۰؛ کاشانی، ۱۳۹۴: ۸۵؛ عین‌القضات، ۱۳۷۷: ۲۲۹). به‌همین دلیل است که نخل همچون حیوان دارای غریزه و عشق است و با آن همچون

انسان رفتار شده و آن را «عَمَّةُ انسان» نامیده‌اند. خواجه‌نصیر نخل را به «افق حیوانات» نزدیک می‌بیند، و شاید به‌همین دلیل است که در کتاب «درختِ آسوریک» نخل است که از میان همه گیاهان با بُر به مناظره مشغول می‌شود (درخت آسوریک، ۱۳۴۶: ۲۰). این همه نشان آن است که حیوان دارای درک و احساسی است عمیق از جهان؛ چیزی که حتی اگر در نامیدنش به روح بتوان تردید کرد، در نامیدن آن به «نفس» بی‌گمان تردیدی نیست. این احساس حیوانی حتی تا اندازه‌ای است که به روایت سعدی در گلستان برخی حیوانات از انسان‌های بی‌ذوق باذوق‌ترند به این دلیل که دارای نفسی هستند که موسیقی را درک می‌کند و در برابرش واکنش نشان می‌دهد، در حالی که زاهدی عبوس که دارای روح است، با شنیدن نوایی زیبا هرگز به وجد نمی‌آید زیرا فاقد دل است:

أشتر به شعرِ عَرَب در حالت است و ظرب گر ذوق نیست تو را، کَرْطُبُ جانوری

(سعدی، ۱۳۱۶ الف: ۷۱)

همچنین، بوتیمار پرنده‌ای است که بر آب می‌نشیند و برای شاعران اندوه را که حالتی است نفسانی تداعی می‌کند گرچه صرفاً یک حیوان است:

تو همچون گل ز خندیدن لَبَت با هم نمی‌آید رَوا داری که منْ بلبلِ چو بوتیمار بنشینم؟

(سعدی، ۱۳۱۸، ۲۳۳)

بنابراین، نفس است که انسان را به همدلی با مرگ حیوان وامی‌دارد؛ سعدی به سرنوشت حیوانات اشاره می‌کند، و این که چگونه کبوتری که تقدیرش این است که دیگر هرگز آشیان خود را نبیند ناخودآگاه به سمت دانه و دام هدایت می‌شود:

کبوتری که دِگر آشیان نخواهد دید قضا همی‌بَرَدش تا به‌سوی دانه و دام

(سعدی، ۱۳۱۶ الف: ۱۰۶)

و همین احساس شدیداً انسانی از صید پرندگان است که مولانا را مجبور می‌سازد تا حکایتِ اضطرابِ پرندهٔ مادری را به شکلی شاعرانه و با ذکر جزئیات بیان کند:

«...خاصه آن مرغِ بچگانِ نوزاده که در آشیانه مانده باشند، و مادر پریده که ایشان را نُقل آرد و در جُستنِ چینه دیر مانده و چینه دیر به دست آمده و آنجا که چینه را دید، خواسته تا برگردد و به فرزندان بَرَد؛ ترسیده که مبادا که زیر این دانه دام باشد، و من سوی دانه بروم و در کامِ دام بمانم».

(مولوی، ۱۳۷۲: ۴۶)

همچنین، مولوی در داستان کنیزک و گاو در عهد داوود بر آن است که خونِ آهوپی که برای مُشک ریخته‌شده، و روباهی که برای پوستش صیدشده، و فیلی که برای عاجش گشته‌شده گریبانِ شکاریِ خونریز را خواهد گرفت و اساساً خونِ کشتگان اعم از حیوان و انسان سرانجام روزی حقیقتِ قاتلان را آشکار خواهد ساخت (مولوی، ۱۹۲۹: ۱۴۱). شاعر انگلیسی ویلیام بِلِیک نیز می‌گوید: «اسبِ آزاردیده در راه به آسمان فریاد می‌زند برای خونِ انسان»^۹ (Blake, 1988: 490)، و منظورش آن

^۹ A horse misused upon the road/ Calls to heaven for human blood.

است که اسب شلاق خورده انتقام خون خود را از آسمان طلب می کند؛ ماجرای که صادق هدایت نیز عیناً در «علویه خانم» تصویری غم انگیز از آن به دست می دهد (هدایت، ۱۳۴۲: ۲۳).

۸. نفس و چشم

نفس و جان همان است که محسوس تر از روح است، و اگر روح نادیدنی و حتی غیرقابل درک است، نفس را می توان دست کم از روی رنج ها و دردها، شادی ها و امیدهایش بهتر درک کرد. این مقاله از این نظریه دفاع می کند که اگر روح هیچ نشان مادی ندارد، مهم ترین نشانه نفس و جان در فرهنگ و ادبیات ما صورت و علی الخصوص «چشم» است (جعفری تبار، ۱۳۹۲: ۱۴۴). این نظر از آن سبب تقویت می گردد که بدانیم چگونه «دیدن» یکی از شگفت انگیزترین افعال انسانی است (ابراهیمی، ۱۳۹۶: ۶۲-۴۵) و چگونه همه قوای محسوس انسان در قوه بصره او خلاصه می شود؛ او می خورد و می نوشد تا چشمش بینا شود (مریم ۱۹/۲۶) و دیگر حواس انسان در کمال خود به «بصره» تبدیل خواهند شد:

چون دهانم خورژد از حلوائی او چشم روشن گشتم و بینای او

(مولوی، ۱۹۲۹: ۲۳۵)

در عجائب المخلوقات در شگفتی های حس بینایی و ارتباطش با جان می گوید: «و گویند نوری است به جان پیوسته، و جان آن را در می یابد» (همدانی، ۱۳۷۵: ۸۲) و شاید بهترین شاهد مثال در نسبت میان نفس و چشم این آیه قرآن باشد که از اشتباه نفس و بلافاصله لذت چشم در بهشت سخن گفته است: و فیها ما تشتهیه الأنفس و تلذ الأعین» (زُخُوف ۷/۴۳). اکنون، شاید بتوان بهتر دریافت که چرا پارسیان مردُمک چشم را «مردُمک» می نامند، و اعراب نیز به آن «انسان العین» می گویند، و انگلیسی زبانان هم به آن کلمه ای^{۱۰} اطلاق می کنند که با لفظ انگلیسی مردُم^{۱۱} هم ریشه است؛ بدینسان، این چشم است که تمام انسان است و خود انسان، و به همین دلیل است که با دیدن چشم انسان از او حیا می کنیم، و حیواناتی را که دارای چشم هایی قابل مشاهده اند به خود بیشتر نزدیک می شمیریم تا حشرات که چشمانشان قابل رؤیت نیست. به نظر خواجه نصیر، حشرات به «افق نبات» نزدیک ترند تا به افق حیوان (نصیرطوسی، ۱۳۵۶: ۶۰)، و در دین زردشتی خرفسُتران که عمدتاً همان خزندگان و حشرات اند گمارده اهریمن بر زمین هستند (زاداسپرم، ۱۳۸۳: ۴۲؛ فرنبرگ دادگی، ۱۳۸۰: ۵۱ و ۵۲). کشتن خرفسُترکاری درست در دین زردشتی است (ارداویرافنامه، ۲۰۰۹: ۱۳ و ۳۲)، و آنگاه که فریدون قصد کشتن ضحاک را داشت، هرمزد به او پیغام داد که اکنون او را نکش زیرا زمین پُر از خرفسُتر خواهد شد (شایست ناشایست، ۱۳۶۹: ۲۴۸). در رسائل اخوان الصفا نیز حشرات گلاً فاقد چشم تلقی شده اند. اخوان الصفا بر این باور بودند که بعضی جانوران در پست ترین حالت بین نبات و حیوان اند و جز حس لامسه حس دیگری ندارند، و به صدف و کرم خاکی و حیوانات ریزه درون سرکه و مغز نباتات و شکم حیوانات بزرگ جُته مثال زده اند. سپس آنان کرم زخم را دارای همه حواس غیر از بصره می دانند زیرا در جاهای تاریک زندگی می کند و حاجتی به چشم ندارد و چشم برای آن بیشتر وبال است (اخوان الصفا، ۱۳۲۴: ۱۳ و ۱۴).

به نظر می رسد که دیده نشدن چشم حشرات در داشتن چنین تلقی ای از آنها در فرهنگ فارسی مؤثر بوده که به راحتی اجازه کشتن این حیوان را می دهد. مسأله آن نیست که از نظر علمی حشرات دارای چشم هستند؛ مسأله آن است که چشم آنها را انسان به شکلی واضح نمی بیند و ندیدن چشم با نداشتن چشم مساوی پنداشته شده (Jafaritarbar, 2026). انسان در مناسبات خود با موجودی که چشمی همچون انسان دارد و با مردُمک چشم خود، و به قول صادق هدایت با «نی نی» چشمش،

¹⁰ pupil

¹¹ people

با وی مواجه می‌شود انسانی‌تر رفتار می‌کند تا با موجوداتی که فاقد چشم‌هایی قابل مشاهده‌اند؛ کمترین حقی که انسان برای چنین صاحب‌چشمی در نظر می‌گیرد آن است که آن‌را کمتر بیازارد. از عبدالکبیر یَمَنی نقل شده که:

«مرا عَجَب می‌آید که حیوان را که دو چشم دارد و در ایشان می‌نگرد، کاژد بر گلوی وی می‌نهند و وی را می‌کشند و گوشت او را بر آتش می‌گردانند و می‌خورند».

(پورجوادی، ۱۳۹۱: ۵۶)

همچنین، سعدالدین وراوینی صاحب مرزبان‌نامه می‌گوید اگرچه ذبح حیوان و کشتن آن امری شرعی و مشروع است، اما کدام طبع کریم می‌تواند بپذیرد که خون حیوانی بی‌آزار که چشمی زیبا دارد ریخته‌شود؟

«در راه نیک‌مردی پیش آمد؛ چشمش بر آن آهوی خوش‌چشم کشیده‌گردن افتاد. اندیشید که چنین گردنی را در چنبرهٔ بلا گذاشتن و چنین چشمی را از چشم‌زخم آفت نگاه‌نداشتن از مذهبِ مروت دور می‌نماید؛ و اگرچه رخصتِ شریعت است، کدام طبیعتِ سلیم و سنجیتِ کریم خونِ جانوری ریختن فرماید، فخاصه که در معرض تعدی هیچ شری و ضرری نتواند بود».

(وراوینی، ۱۳۷۶: ۸۷)

اثرگذاری چشم آهو بر صیّادان بارها در ادبیات فارسی تکرار شده، و شاید مراعات‌النظیر کم‌نظیری که دو واژهٔ «چشم» و «آهو» را در ادبیات فارسی با یکدیگر به شدت متناسب کرده ناشی از همین احساس باشد که صیّادان با نظرکردن در چشم آهو از فعل خود شرمگین می‌شده‌اند و شکار خود را رها می‌ساخته‌اند... حافظ به صیّاد می‌گوید که از چشمِ سیاه آهو شرم کند و آن را به کمند نکشد و نگذرد:

مکش آن آهوی مُشکینِ مرا ای صیّاد شرم از آن چشمِ سیه دار و مَبَنَدش به گمند

(حافظ، ۱۳۹۰: ۱۲۳)

و معشوق سنایی نیز با چشمان آهوانه‌اش او را به خواب خرگوشی فروبرده:

ما را چه گشی به چشم آهو؟ ما را چه دَهِی تو خوابِ خرگوش؟

(سنایی، ۱۳۳۶: ۴۵۴)

چنانکه نظامی هم از معشوقی می‌گوید که با چشمان آهوانه‌اش عاشقانِ شیرافکن را به خواب خرگوشی فرومی‌برد:

به چشم آهوانِ آن چشمهٔ نوش دهد شیرافکنان را خوابِ خرگوش

(نظامی، ۱۳۷۸: ۵۱)

آهویی که سنایی می‌شناسد (معشوق) حتی پلنگ را به زخم چشمانش شکاری کند:

شگفت آهوی تو که صید تو سازد به هر چشم زخمی دلاور پلنگی

(سنایی، ۱۳۳۶: ۵۵۳)

نیز روایت شده که در هندوستان گروهی دُور آهو را می‌گیرند، و آوازی خاص می‌خوانند تا آهو در آن غرق لذت شود و چشم ببندد و به خواب برود؛ همین بستن چشم مایهٔ آسیب جاننش می‌شود و شکارچیان آن را به بند می‌کشند (هجوی، ۱۳۰۴: ۵۲۲). عطار نیز دربارهٔ شکار چشم آهو می‌سراید:

شیو مردان را شکار آموختن از خیال چشم آهوی تو بس

(عطار، ۱۳۶۸: ۳۴۲)

و انوری نیز از «غزال چشم» سخن می‌گوید:

سگ شکاری طوق غزال چشمت کیست؟ همای مهر لبّت با که می‌رود به شکار؟

(انوری، ۱۳۶۴: ۱۴۳)

این حکایت از مجنون (عاشق لیلی) که آهو شکار شده را به خاطر چشمانش آزاد ساخته بود بارها تکرار شده؛ سنایی می‌گوید مجنون پس از چند روز تلاش موفق می‌شود تا آهوی را در دام بیفکند ولی آن را به خاطر چشم انسانی‌اش آزاد می‌سازد (سنایی، ۱۳۲۹: ۴۵۷). عین این حکایت در لیلی و مجنون نظامی نیز آمده وقتی مجنون شفاعت‌گری آهوانی را می‌کند که در دام صیادی افتاده‌اند و مجنون او را از کشتن آهو به خاطر چشم زیبایشان بر حذر می‌دارد (نظامی، ۱۳۷۶ ب: ۱۲۳). مجنون همین کار را با گوزنی نیز که در بند افتاده می‌کند، و آن را با خریدن از صیاد نجات می‌بخشد و سپس چشمش را می‌بوسد و رها می‌سازد (نظامی، ۱۳۷۶ ب: ۱۲۸).

احمد غزالی نیز از مجنون نقل می‌کند که آهو را رها می‌سازد به این دلیل که از او چیزی (احتمالاً چشم) به چیزی از لیلی می‌ماند، و جفا به آن شرط مروّت نیست (غزالی، ۱۳۵۹: ۲۲ و ۲۳). عین این حکایت در مخزن الاسرار در مورد فریدون پادشاه اساطیری ایران نیز آمده که آهوی را هنگام صید می‌گیرد ولی عاشق چشم و بُناگوش آن می‌شود، و بدینسان صید خود می‌گردد و آزادش می‌سازد. نظامی در توصیف آهوی که به دست فریدون شکار شده بود می‌گوید این آهو از خصومت و دشمنی پاک مُبرا بود و آنگاه که نگاه فریدون به چشم او افتاد، دید که آن چشم‌ها در حال شفاعت‌گری از آهو هستند تا شاید فریدون آن آهو را نگذد و نجات دهد (نظامی، ۱۳۷۶ الف: ۱۰۸).

در بُندهش، سگ با چشمانش پلیدی‌ها را از بین می‌برد (فرنبرگ دادگی، ۱۳۸۰: ۱۵۲)، و برای تشخیص مُرده‌بودن یا زنده‌بودن انسان از نگاهش بهره‌می‌برند و بدن مشکوک به مرگ را «سگ‌دید» می‌کنند (شایست‌ناشایست، ۱۳۶۹: ۴۳ و ۱۳۳). ابوالفضل بیهقی نیز از نگاهی می‌گوید که ستوران در روزگار قحط به انسان‌ها می‌انداختند و سپس مظلومانه می‌مُردند:

«مردم متحرّ گشتند و از دوزجای گیاه پوسیده می‌آوردند و پیش ستور می‌انداختند؛ یک دو دم بخوردندی و سر برآوردندی و می‌نگریستندی، تا از گرسنگی هلاک شدندی».

(بیهقی، ۱۳۸۱: ۹۴۳/۳)

این مثال نیز در مورد نسبت جان و چشم قابل تأمل است که برای نسبت میان باطن و ظاهر آن را به نسبت میان جان و چشم تشبیه می‌کند:

چون صفت با جان قرین کرده است او پس مناسب دانش همچون چشم و رو
(مولوی، ۱۹۲۹: ۲۷۷۵)

همچنین، مولوی در دفتر پنجم مثنوی حکایت صوفی نازکدلی را نقل می‌کند که در جنگ دینی کسی را نکشته بود و ادعای غنیمتی نیز نداشت. اما آنگاه که به او اسیری را می‌دهند تا بکشد و مستحق غنیمت شود، چنان از چشمان او می‌ترسد که او را رها می‌سازد:

گفت چون قصد سَرش کردم به خشم طُرفه در من بنگرید آن شوخ چشم
گردش چشمش مرا لشکر نمود من ندانم گفت چون پُر هؤل بود

(مولوی، ۱۹۳۳: ۳۷۶۴)

شیخ ابوالعباس قصاب از عارفانی بوده است که به کشتن یک گوسفند در هر روز اعتراف کرده. در گفتارهای اندکی که از او در تذکرةالاولیاء نقل شده بیش از پانزده بار لغت مربوط به چشم و دیدن به کار رفته (عطار، ۱۳۷۵: ۷۲۶-۷۳۱). آیا نمی‌توان ادعا کرد که نگاه هر روز گوسفندانی که قربانی می‌شده‌اند سبب کاربرد این واژگان در زبان ناخودآگاه او شده است؟ آیا بسامد زیاد این واژگان می‌تواند خبر از حقیقت ارتباط میان چشم حیوان و انسان بدهد؟ به نظر می‌رسد که بتوان پاسخ مثبت داد و آن را قیاس کرد با همین مقدار گفتار از بوعلی بن مغربی در همان منبع که در آن فقط پنج بار این واژه‌ها به کار رفته‌اند (عطار، ۱۳۷۵: ۸۸۴-۸۹۰).

۹. نتیجه

حیوانات را برخی فاقد عقل، نفس ناطقه و روح دانسته‌اند اما چیزی که کمتر در آن تردید شده آن است که حیوانات همچون انسان دارای نفس‌اند. نفس همان جان است و آن قابلیت است که انسان و حیوان هر دو به وسیله آن احساس لذت و درد می‌کنند، از چیزی خوف دارند، یا به چیزی دیگر امید. همین وجه مشترک میان انسان و حیوان است که نویسندگان آثار ادبی را بر آن داشته تا با جانداران به شکلی متفاوت از جمادات رفتار کنند، و این شیوه رفتار چیزی نیست جز نیاززدن یا دست کم کم‌آزردن حیوانات. بدینسان، پر بیراه نیست اگر ادعا کنیم که نتیجه این تحقیق در این بیت مشهور فردوسی به بهترین شیوه خلاصه شده که سعدی نقل کرده: «میازار موری که دانه کش است؛ که جان دارد و جان شیرین خوش است» (سعدی، ۱۳۱۶: ۸۲). با وجود این، نه فقط در ادبیات که در رفتار عملی انسان‌ها نیز میان حیوانات مختلف فرق گذاشته شده و اگرچه فردوسی حتی آزار مورچه را نیز نهی می‌کند، در عمل انسان‌ها فرقی ژرف میان جانداران گوناگون قائل می‌شوند. مثلاً انسان‌ها کشتن کرم و مگس را با کشتن گربه و سگ به یک میزان تقبیح نمی‌کنند، و در این مقاله راز این تفاوت در نگاه حیوان به انسان دانسته شده. متون ادبی ما از این درون‌مایه و موتیف ادبی سرشار است که پس از نگرستن حیوان در چشم انسان، دیگر او نمی‌تواند با آن رفتاری پُر آزار داشته باشد. بدینسان، نتیجه دیگری که حاصل می‌شود آن است که اگرچه نفس و جان نخستین انگیزه برای کم‌آزاری است، چشم مهمترین علامت داشتن نفس در ادبیات است و هرچه حیوان دارای چشمی دیدنی‌تر باشد، در کم‌آزاری نیز محق‌تر است؛ آثار ادبی فارسی آزار حیوانی را که با چشمانش به آدمی خیره شده بیشتر تقبیح می‌کنند تا حیوانی که چشمانش برای او آشکارا مشهود نیست.

تعارض منافع

تعارض منافی وجود ندارد.

بیانیه نحوه استفاده از هوش مصنوعی

از هیچیک از ابزارهای هوش مصنوعی استفاده نشده است.

منابع

ابراهیم‌زاده اصفهانی، مهدی. (۱۳۹۷). *اخلاق و حقوق حیوانات بر اساس کتاب حیات‌الحیوان دمیری*. پایان‌نامه دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران.

ابراهیمی، قربانعلی. (۱۳۹۶). دیدن و مشتقات فعلی آن در شعر حافظ، *فصلنامه مطالعات زبان و ادبیات غنایی*. ۷(۲۲)، ۶۲-۴۵.

اخوان‌الصفاء. (۱۳۲۴). *محاکمه انسان و حیوان*. عبدالله مستوفی. تهران: علمی.

انوری. (۱۳۶۴). *دیوان*. سعید نفیسی. تهران: پیروز.

بیهقی، ابوالفضل. (۱۳۸۱). *تاریخ بیهقی*. خلیل خطیب رهبر. تهران: مهتاب.

پورجوادی، نصرالله. (۱۳۹۱). پرهیز از گوشتخواری در تصوف، *نامه فرهنگستان*، شماره ۲/۱۱. ۶۲-۳۷.

جعفری تبار، حسن. (۱۳۹۲). به سوی روزن چشم (در حقوق نفسانی). *مجله تحقیقات حقوقی*. دانشگاه شهید بهشتی. دوره ۱۶. شماره ۶۱.

حافظ. (۱۳۹۰). *دیوان*، قزوینی و غنی. تهران: زوار.

خاقانی شروانی (۱۳۸۲). *دیوان*، ضیاءالدین سجادی. تهران: زوار.

خلیفه، مهدی؛ ابراهیمی، قربانعلی؛ چترایی، مهرداد. (۱۴۰۱). جایگاه آئین قربانی در داستان‌های هزارویک‌شب، *فصلنامه مطالعات زبان و ادبیات غنایی*، سال دوازدهم، شماره ۴۳، ص ۴۷-۳۴.

<https://dorl.net/dor/20.1001.1.27170896.1401.12.43.3.2>

داریوش کارگر. (۲۰۰۹). *رداویر/فنامه*، رساله دکتری، انتشارات. سوئد: دانشگاه اوپسالا.

درخت آسوریک. (۱۳۴۶). *ماهیار نوایی*. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.

زاداسپرم جوان جم. (۱۳۸۳). *وزیدگیهای زاداسپرم*، محمدتقی راشدمحصل. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

سجستانی، ابویعقوب. (۱۳۵۸). *کشف‌المحجوب*. هانری گرتن. تهران: طهوری.

سعدی (۱۳۱۶ الف). *گلستان*. محمدعلی فروغی. تهران: بروخیم.

- سعدی. (۱۳۱۸). *غزلیات و قصائد*. محمدعلی فروغی. تهران: بروخیم.
- سنایی. (۱۳۲۹). *حدیقه الحقیقه*، مدرس رضوی، تهران: سپهر.
- سنایی. (۱۳۳۶). *دیوان*، مظاهر مصفا. تهران: امیرکبیر.
- سهروردی، شهاب‌الدین. (۱۳۸۰). *مجموعه مصنفات شیخ اشراف*. سیدحسین نصر. جلد سوم. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی.
- شایست‌ناشایست*. (۱۳۶۹). کتابیون مزداپور. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شمیسا، سیروس. (۱۳۸۶). *انواع ادبی*. تهران: میترا.
- شهبازی، آرامش. (۱۳۹۱). *حقوق حیوانات: تأملی در نظریه و عمل*. فصلنامه پژوهش حقوق، ۱۴ (۳۶)، ۲۷-۵۶.
- عطار. (۱۳۷۵). *تذکره الاولیاء*. توکلی. تهران: بهزاد.
- عطار. (۱۳۶۸). *دیوان*. تقی‌تفضلی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- عظاملک جوینی. (۱۳۹۱). *تاریخ جهانگشای جوینی*. محمدقزوینی. تهران: نگاه.
- عَنْصَرُ الْمَعَالی. (۱۳۷۱). *قابوسنامه*. غلامحسین یوسفی. تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
- عین‌القضات همدانی. (۱۳۶۲). *نامه‌های عین‌القضات همدانی*. علینقی منزوی و عقیف‌عسیران، مجلدات ۱ تا ۲. تهران: زوآرو منوچهری.
- غزالی، محمد. (۱۳۸۰). *کیمیای سعادت*. حسین خدیوچم. تهران: علمی فرهنگی.
- غزالی، احمد. (۱۳۵۹). *سوانح*. نصرالله پورجوادی. تهران: انتشارات فرهنگ ایران.
- فردوسی. (۱۳۹۱). *شاهنامه*. حسین پژمان‌پور. ویرایش فریدون جنیدی، نسخه الکترونیک.
- فرنبرگ‌دادگی. (۱۳۸۰). *بند‌هش*. مهرداد بهار. تهران: توس.
- کاشانی، عزالدین. (۱۳۹۴). *مصباح‌الهدایه و مفتاح‌الکفایه*. جلال‌الدین همایی. تهران: سخن و هما.
- مترلینک، موریس. (۱۳۸۵). *پرندۀ آبی*. عبدالحسین نوشین. تهران: قطره.
- محمدنژاد عالی زمینی، یوسف، جهانگرد، فرانک، نقی‌زاده گرمی، رحمان. (۱۴۰۱). *جایگاه و نقش گرگ در شاهنامه فردوسی*. [10.22054/ltr.2020.46123.2808](https://doi.org/10.22054/ltr.2020.46123.2808). ۸۷-۶۱، ۲۶ (۹۱)، ۸۷-۶۱.
- مقیم‌حاجی، ابوالقاسم. (۱۳۸۵). *حقوق حیوانات در فقه*. مجله فقه اهل‌بیت، ۴۸، ۱۳۸-۱۹۵.
- ملاصدرا. (۱۳۶۰). *الشواهد الربوبیه*. جلال‌الدین آشتیانی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- مولوی. (۱۳۷۲). *مجالس سبعه*. حسن توفیقی. تهران: کیهان.
- مولوی. (۱۹۲۵). *مثنوی معنوی*. نیکسون. دفتر اول و دوم. لیدن.
- مولوی. (۱۹۲۹). *مثنوی معنوی*. نیکسون. دفتر سوم و چهارم. لیدن.
- مولوی. (۱۹۳۳). *مثنوی معنوی*. نیکسون. دفتر پنجم و ششم. لیدن.

مهمان دوست، فخر اسلام، ضیاء، و مشهور. (۱۳۹۷). حضور حیوانات در شاهنامه با رویکردی به نقش تمثیلی و نمادین. *مجله تحقیقات تمثیلی در زبان و ادب فارسی*، ۱۰ (۳۷)، ۶۷-۸۹.

ناصر خسرو. (۱۹۴۰). *خوان/الاخوان*. دکتر یحیی الخشاب. قاهره: مطبعة القاهرة.

ناصر خسرو. (۱۳۴۸). *وجه دین*. تهران: ظهوری.

نجم رازی. (۱۳۸۳). *مرصاد العباد*. محمد امین ریاحی. تهران: علمی و فرهنگی.

نصرالله منشی. (۱۳۶۲). *کلیله و دمنه*. مجتبی مینوی. تهران: امیرکبیر.

نصیرالدین طوسی. (۱۳۵۶). *اخلاق ناصری*. مجتبی مینوی. تهران: خوارزمی.

نصیرالدین طوسی. (۱۴۱۳). *اخلاق ناصری*. تهران: علمیه اسلامی.

نظامی سمرقندی. (۱۳۲۷ ق). *چهار مقاله*. محمد قزوینی. لیدن: بریل.

نظامی. (۱۳۷۸). *خسرو و شیرین*. وحید دستگردی. حمیدیان. تهران: قطره.

نظامی. (۱۳۷۶ الف). *مخزن الاسرار*. وحید دستگردی. حمیدیان. تهران: قطره.

نظامی. (۱۳۷۶ ب). *لیلی و مجنون*. وحید دستگردی. حمیدیان تهران: قطره.

وراوینی. (۱۳۷۶). *مرزبان نامه*. محمد روشن. تهران: اساطیر.

هجویری. (۱۳۰۴). *کشف المحجوب*. ژوکوفسکی. مطبعة شوروی.

هدایت، صادق. (۱۳۷۸). *انسان و حیوان*. جهانگیر هدایت. تهران: چشمه.

هگل، گئورگ ویلهلم. (۱۳۸۲). *فنونولوژی روح*. زیبا جبلی. تهران: شفیع.

هگل، گئورگ ویلهلم فریدریش. (۱۴۰۰). *نظام اخلاقی عرفی (نقدی بر آموزه حق طبیعی فیشته)*. مهدی محمدی اصل. تهران: نی.

همدانی، محمد بن محمود. (۱۳۷۵). *عجائب المخلوقات و غرائب الموجودات*. جعفر مدرس صادقی. تهران: مرکز.

همه چیز فهم، عبدالحکیم؛ رحیمی، سید مهدی؛ محمدی، ابراهیم؛ نوروبی، حامد (۱۴۰۴)، *حیوان، دیگری باختینی در داستان های کوتاه چوبک، مجله متن پژوهی ادبی*، ۲۹ (۱۰۴)، ۱۷۱-۱۴۷. [10.22054/ltr.2023.70407.3637](https://doi.org/10.22054/ltr.2023.70407.3637)

Blake, W. (1988). *The Complete Poetry and Prose of William Blake*, edited by David V. Erdman, University of California Press.

Jafaritarbar H. (2026). Commonsensical Animal Law, *DALPS (Derecho Animal-Animal Legal and Policy Studies)*, 4, 748-785.

<https://doi.org/10.36151/DALPS.116>

Jafaritarbar, H. (2023). Soul-like Law, On the joint essence of rights between human beings, animals, and robots, *Society, Development and Commercial Law review*, vol. 1(1). 52-65.

Raber, K., and Dugan, H. (2021). *The Routledge Handbook of Shakespear and Animals*, Routledge.

Persian References Presented in English:

Anvari. (1985). *Divan* [Collected poems] (S. Nafisi, Ed.). Piruz. [In Persian]

Attar. (1989). *Divan* [Collected poems] (T. Tafazzoli, Ed.). Scientific and Cultural Publications. [In Persian]

Attar. (1996). *Tazkirat al-Awliya* [Memorial of the Saints] (A. Tavakkoli, Ed.). Behzad. [In Persian]

Beyhaqi, A. F. (2002). *Tarikh-e Beyhaqi* [The History of Beyhaqi] (K. Khatib Rahbar, Ed.). Mahtab. [In Persian]

Derakht-e Asurik [The Assyrian tree]. (1967). (M. Navvabi, Ed.). Bonyad-e Farhang-e Iran. [In Persian]

Ebrahimi, G. (2017). Seeing and its verbal derivatives in Hafez's poetry. *Faslnameh-ye Motale'at-e Zaban va Adabiyat-e Ghanayi*, 7(22), 45–62. [In Persian]

Ebrahimzadeh Esfahani, M. (2018). *Akhlagh va hoquq-e heyvanat bar اساس-e Ketab-e Hayat al-Hayawan-e Damiri* [Animal ethics and rights based on al-Damiri's *Hayat al-Hayawan*] [Thesis, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran]. [In Persian]

Ekhwan al-Safa. (1945). *Mohakemeh-ye ensan va heyvan* [The trial of man and animals] (A. Mostowfi, Trans.). Elmi. [In Persian]

Eyn al-Qozat Hamadani. (1983). *Nameh-ha-ye Eyn al-Qozat Hamadani* [The letters of Eyn al-Qozat Hamadani] (A. N. Monzavi & A. Osseiran, Eds., Vols. 1–2). Zavvar & Manuchehri. [In Persian]

Farnbagh Dadagi. (2001). *Bondaheshn* [The Bundaheshn] (M. Bahar, Ed.). Tus. [In Persian]

Ferdowsi. (2012). *Shahnameh* [The Book of Kings] (H. Pejmanpour, based on the edition of F. Jonaidi). Electronic edition. [In Persian]

Ghazali, A. (1980). *Savaneh* [Occurrences] (N. Pourjavadi, Ed.). Farhang-e Iran. [In Persian]

Ghazali, M. (2001). *Kimiya-ye sa'adat* [The Alchemy of Happiness] (H. Khadiv Jam, Ed.). Scientific and Cultural Publications. [In Persian]

Hafez. (2011). *Divan* [Collected poems] (M. Qazvini & Q. Ghani, Eds.). Zavvar. [In Persian]

Hamadani, M. (1996). *Aja'eb al-makhluqat va ghara'eb al-mowjudat* [Wonders of creation and marvels of existing things] (J. Modarres Sadeqi, Ed.). Markaz. [In Persian]

- Hamehchizfahm, A., Rahimi, S. M., Mohammadi, E., & Nowruzi, H. (2025). The animal as the Bakhtinian "Other" in Chubak's short stories. *Literary Text Research*, 29(104), 147–171. <https://doi.org/10.22054/ltr.2023.70407.3637>
- Hedayat, S. (1999). *Ensan va heyvan* [Human and animal] (J. Hedayat, Comp. & Intro.). Cheshmeh. [In Persian]
- Hegel, G. W. F. (2003). *Fenomenolozhi-ye rooh* [Phenomenology of Spirit] (Z. Jabbeli, Trans.). Shafiei. [In Persian]
- Hegel, G. W. F. (2021). *Nezam-e akhlaqi-ye orfi: Naqdi bar amuzeh-ye haqq-e tabi'i-ye Fichte* [The system of ethical life: A critique of Fichte's doctrine of natural right] (M. Mohammadi Asl, Trans.). Ney. [In Persian]
- Hojwiri. (1925). *Kashf al-Mahjub* [The Revelation of the Veiled] (V. Zhukovsky, Ed.). Soviet Press. [In Persian]
- Jafaritarbar, H. (2013). Toward the Windows of the eye; on the soul-like law. *Majalleh-ye Tahqiqat-e Hoquqi*, 16(61). Shahid Beheshti University. [In Persian]
- Joveyni, Ata-Malek. (2012). *Tarikh-e Jahangosha-ye Joveyni* [The History of the World Conqueror] (M. Qazvini, Ed.). Negah. [In Persian]
- Kargar, D. (2009). *Ardavirafnameh* [Doctoral dissertation]. Uppsala University, Sweden. [In Persian]
- Kashani, ezz al-Din. (2015). *Mesbah al-Hedaye va Meftah al-Kefaye* [The Lamp of Guidance and the Key to Sufficiency] (J. Homaei, Ed.). Sokhan & Homa. [In Persian]
- Khalifeh, M., Ebrahimi, G., & Chatraei, M. (2022). The place of the ritual of sacrifice in the stories of *One Thousand and One Nights*. *Faslnameh-ye Motale'at-e Zaban va Adabiyat-e Ghanayi*, 12(43), 34–47. <https://dorl.net/dor/20.1001.1.27170896.1401.12.43.3.2>
- Khaqani Shervani. (2003). *Divan* [Collected poems] (Z. Sajjadi, Ed.). Zavvar. [In Persian]
- Maeterlinck, M. (2006). *Parandeh-ye abi* [The Blue Bird] (A. Nushin, Trans.). Qatreh. [In Persian]
- Mehmandoust, F., Zia, E., & Mashhur, [initial unavailable]. (2018). The presence of animals in the *Shahnameh*: An approach to their allegorical and symbolic role. *Tahqiqat-e Tamsili dar Zaban va Adab-e Farsi*, 10(37). [In Persian]
- Moqimi Haji, A. (2006). Animal rights in Islamic jurisprudence. *Majalleh-ye Feqh-e Ahl-e Beyt*, (48). [In Persian]

Mohammadnezhad, Y., Jahangard, F., & Naqizadeh, R. (2022). The position and role of the wolf in Ferdowsi's *Shahnameh*. *Literary Text Research*, 26(91), 61–87. <https://doi.org/10.22054/ltr.2020.46123.2808>

Molla Sadra. (1981). *Al-Shawahed al-Robubiyya* [The Divine Witnesses] (J. Ashtiani, Ed.). University Publishing Center. [In Persian]

Najm-e Razi. (2004). *Mersad al-'ebad* [The Path of God's Servants] (M. A. Riahi, Ed.). Scientific and Cultural Publications. [In Persian]

Naser Khosrow. (1940). *Khan al-ekhvān* [The Feast of the Brethren] (Y. al-Khashshab, Ed.). Cairo Press. [In Persian]

Nasir al-Din Tusi. (1977). *Akhlaq-e Naseri* [Nasirean Ethics] (M. Minovi, Ed.). Kharazmi. [In Persian]

Nasir al-Din Tusi. (1992/1993). *Akhlaq-e Naseri* [Nasirean Ethics]. Elmiyyeh Eslamiyyeh. [In Persian]

Naser Khosrow. (1969). *Vajh-e Din* [The Face of Religion]. Tahuri. [In Persian]

Nasrollah Monshi. (1983). *Kalileh va Demneh* [Kalileh and Dimneh] (M. Minovi, Ed.). Amir Kabir. [In Persian]

Nezami Aruzi Samarqandi. (1909/1910). *Chahar Maqaleh* [Four Discourses] (M. Qazvini, Ed.). Brill. [In Persian]

Nezami Ganjavi. (1999). *Khosrow va Shirin* [Khosrow and Shirin] (H. Vahid Dastgerdi & S. Hamidian, Eds.). Qatreh. [In Persian]

Nezami Ganjavi. (1997b). *Leyli va Majnoon* [Leyli and Majnoon] (V. Dastgerdi & S. Hamidian, Eds.). Qatreh. [In Persian]

Nezami Ganjavi. (1997a). *Makhzan al-Asrar* [The Treasury of Mysteries] (V. Dastgerdi & S. Hamidian, Eds.). Qatreh. [In Persian]

Onsor al-Ma'ali Keykavoo. (1992). *Qabusnameh* [The Qabus Nama] (G. H. Yusofi, Ed.). Scientific and Cultural Publications. [In Persian]

Pourjavady, N. (2012). Abstaining from meat consumption in Sufism. *Nameh-ye Farhangestan*, 2(11). [In Persian]

Rumi. (1993). *Majales-e Sab'eh* [The Seven Sermons] (H. Towfiqi, Ed.). Keyhan. [In Persian]

Rumi. (1925). *Masnavi-ye Ma'navi* [The Masnavi] (R. A. Nicholson, Ed., Books 1–2). Leiden. [In Persian]

Rumi. (1929). *Masnawi-ye Ma'navi* [The Masnavi] (R. A. Nicholson, Ed., Books 3–4). Leiden. [In Persian]

Rumi. (1933). *Masnawi-ye Ma'navi* [The Masnavi] (R. A. Nicholson, Ed., Books 5–6). Leiden. [In Persian]

Zadspram, Juvanjam. (2004). *Vizedegiha-ye Zadspram* [Selections of Zadspram] (M. T. Rashed Mohassel, Ed.). Research Institute for Humanities and Cultural Studies. [In Persian]

Sa'di. (1939). *Ghazaliyyat va qasa'ed* [Ghazals and odes] (M. A. Foroughi, Ed.). Borukhim. [In Persian]

Sa'di. (1937a). *Golestan* [The Rose Garden] (M. A. Foroughi, Ed.). Borukhim. [In Persian]

Sana'i. (1957). *Divan* [Collected poems] (M. Mosaffa, Ed.). Amir Kabir. [In Persian]

Sana'i. (1950). *Hadiqat al-Haqiqa* [The Garden of Truth] (Modarres Razavi, Ed.). Sepehr. [In Persian]

Shahbazi, A. (2012). Animal rights: A reflection on theory and practice. *Faslnameh-ye Pazhuhesh-e Hoquq*, 14(36), 27–56. [In Persian]

Shamisa, S. (2007). *Anva'-e adabi* [Literary genres]. Mitra. [In Persian]

Shayest nashayest [The proper and the improper]. (1990). (K. Mazdapour, Ed.). Institute for Cultural Studies and Research. [In Persian]

Sijistani, A. Y. (1979). *Kashf al-Mahjub* [The unveiling of the veiled] (H. Corbin, Intro.). Tahuri. [In Persian]

Sohrawardi, Shehab al-Din. (2001). *Majmu'eh-ye mosannafat-e Shaykh-e Eshraq* [Collected works of Shaykh-e Eshraq] (S. H. Nasr, Ed., Vol. 3). Research Institute for Humanities. [In Persian]

Varavini. (1997). *Marzbannameh* [The Marzban Nama] (M. Roshan, Ed.). Asatir. [In Persian]