

## بررسی دیدگاه پیتسرینگر دربارهٔ ذبح اسلامی حیوانات

aatemoti@gmail.com

علی اکبر تیموری فریدنی / دانشجوی دکتری اخلاق دانشگاه معارف اسلامی قم

دریافت: ۱۳۹۷/۰۷/۳۰ - پذیرش: ۱۳۹۷/۱۲/۲۵

### چکیده

حرکت اصلاحی که در اواخر قرن بیستم، دربارهٔ حیوانات اتفاق افتاد، موجب تغییر نگرش نسبت به حیوانات گردید. این امر، برخی دیدگاه‌های رایج در اسلام را به چالش کشید. در این میان، پیتسرینگر به‌عنوان پیشتاز بحث اخلاق حیوانات، با انتشار کتاب «آزادی حیوانات»، نقطهٔ عطفی را در این باره گشود. او با انتقاد از اسلام و ادیانی که ذبح را مجاز می‌دانند، این اقدام را غیراخلاقی دانسته، با تکیه بر سودگرایی و اقامه استدلال، به لزوم پرهیز از آن رأی داده است. در این مقاله، صرف‌نظر از هرگونه ارزش داور در باب اخلاقی بودن یا نبودن ذبح، و با استفاده از روش توصیفی - تحلیلی، به دست می‌آید که سینگر نمی‌تواند با حفظ پیش‌فرض‌های دینداران، ذبح را به چالش بکشد. همچنین، استدلال وی مخدوش بوده و او قابل پذیرش نیست؛ چرا که از نظر دینداران ذبح حیوان، برای ذبح و مذبح دارای منفعت و سود است. بنابراین، سینگر نمی‌تواند با تکیه بر سودگرایی، ذبح در ادیان را، که به اعتقاد دین باوران منفعتی بیش از درد و رنج حیوان دارد، به چالش بکشد. همچنان می‌توان در بستر سودگرایی، ذبح را امری اخلاقی قلمداد کرد.

**کلیدواژه‌ها:** ذبح، سینگر، سودگرایی، رنج، منافع.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

یکی از مسائلی که اسلام بسیار بر آن تأکید کرده، «إِراقَةُ الدَّمِ» است. «إِراقَةُ» در لغت به معنای «صَب» یا «ریختن» است (ابن منظور، ۱۴۱۶ق، ج ۵ ص ۳۷۶). بنابراین، «إِراقَةُ الدَّمِ» به معنی «ریختن خون» است. منظور همان قربانی کردن یا ذبح حیوان است. قربانی کردن حیوان، در مواردی همچون نذر یا کفاره واجب است. اما شایع‌ترین نوع آن در حج است. هر ساله در اجتماع عظیم مسلمانان در منا، چندین میلیون حیوان قربانی می‌شود و به تبع، مسلمانان در سایر نقاط دنیا به این امر اقدام می‌کنند. توصیه بر «إِراقَةُ» به گونه‌ای است که در برخی روایات جزو ایمان دانسته شده است (مجلسی، ۱۴۲۹ق، ج ۶۸ ص ۵۰۷). بر اساس مفاد برخی دیگر از روایات، از جمله مواردی است که بیشترین میزان تقرب به خداوند را به دست می‌آورد (همان، ص ۴۸۳). اما ریختن خون حیوان، در صورتی که به‌عنوان عقیقه باشد، اهمیت بیشتری پیدا می‌کند؛ چرا که در عقیقه، قربانی عاملی برای دوری بلا از طفل بوده و در سلامت فرد مؤثر است. چنان که در دعایی که هنگام عقیقه وارد شده است، چنین می‌خوانیم: «بِسْمِ اللَّهِ وَ بِاللَّهِ، اللَّهُمَّ عَقِيقَةَ عَنْ فُلَانٍ، لِحَمِهَا بِلَحْمِهِ وَ دَمِهَا بَدَمِهِ وَ عَظْمِهَا بِعَظْمِهِ اللَّهُمَّ الْجَعْلَهُ وَقَاءً لَأَلِّ مُحَمَّدٌ»<sup>۱</sup> (حرعاملی، ۱۳۸۷، ج ۷، ص ۷۱۵). همان‌طور که از این دعا استنباط می‌شود، طفل با عقیقه کردن، به گونه‌ای بیمه می‌شود (همان، ج ۲۱، ص ۴۱۲-۴۲۹).

علی‌رغم اقبال گسترده مسلمانان به قربانی کردن حیوانات، جنبشی در مخالفت با این سنت، در غرب شکل گرفته است. گسترش بحران‌های زیست‌محیطی و نقش مسلم انسان در ایجاد این مشکلات، موجب شده تا رفتار انسان با محیط زیست، بخصوص حیوانات مورد بازبینی قرار گیرد. در این میان پیتر سینگر، با انتشار کتاب *آزادی حیوانات* فصل جدیدی را در اخلاق حیوانات گشود. از نظر او، ذبح موجب آزار و ایجاد درد فراوان برای حیوان است. از این رو، باید ذبح و به تبع، گوشت‌خواری را کنار گذاشته و گیاه‌خوار شویم.

این مقاله، می‌کوشد دیدگاه سینگر در باب ذبح را مطرح کرده و روشن کند که آیا با توجه به مبانی وی، ذبح برای دینداران توجیه اخلاقی داشته و همچنان می‌توان از آن دفاع کرد یا خیر؟ توجه به این نکته لازم است که منتقدان ذبح به دو شکل ذبح را به چالش کشیده‌اند: مخالفت با آزار و اذیت حیوانات و تأکید بر حق حیات آنها. در این مقاله، صرفاً به بحث آزار و اذیت حیوانات به هنگام ذبح می‌پردازیم.

## دین و بحران محیط زیست

با گسترش بحران‌های زیست‌محیطی، برخی درصدد ریشه‌یابی این مشکلات برآمدند. *لین‌وایت*، در سال ۱۹۶۷ در مقاله‌ای پنج صفحه‌ای تحت عنوان «ریشه‌های تاریخی بحران زیست‌محیطی ما»، دین را یکی از عوامل مؤثر در تخریب محیط زیست دانست. از نظر او، آنچه مردم درباره محیط زیست انجام می‌دهند، وابسته به آن چیزی است که راجع به ارتباط خود با اشیاء می‌اندیشند، و تا زمانی که دیدگاه مسیحیت در باب برتری انسان بر طبیعت و اینکه همه چیز برای انسان آفریده شده است، کنار گذاشته نشود، بحران محیط زیستی ما حل نخواهد شد. او می‌گوید: «ما در ته دل خود، جزء فرایند طبیعی نیستیم، برتر از طبیعتیم، تحقیرکنندهٔ آنیم، خواهان آنیم که از آن برای

حقیق‌ترین هوس‌های خود بهره جوییم» (وایت، ۱۹۶۷، ص ۱۲۰۳)، مانکریف در سال ۱۹۷۰ در جوابیه‌ای پاسخ وایت را داد. از نظر او، آموزه‌های دینی حداکثر، تأثیر غیرمستقیم بر طرز تلقی و رفتار ما نسبت به طبیعت داشته‌اند و نباید یگانه عامل این بحران‌ها را دین بدانیم. وی معتقد است: «ریشهٔ مشکلات محیط زیستی ما ناشی از عواملی همچون مردم‌سالاری، فناوری، ثروت و شهرنشینی است» (مانکریف، ۱۹۷۰، ص ۵۰۸-۵۱۲).

اما پتریک دوپل، با طرح اخلاق خلافت، نه تنها دین را مخرب محیط زیست معرفی نکرد، بلکه معتقد بود: زمین، امانتی است که خدا به انسان سپرده و انسان باید آن را برای نسل‌های بعدی حفظ کند. این وظیفه، در کنار اینکه انسان خلیفهٔ خداست و باید از هرگونه ظلم پرهیز کند، موجب می‌شود تا هرگونه بهره‌وری ناصواب از محیط زیست ممنوع باشد (دوپل، ۱۹۹۸، ص ۲۶-۳۰).

اما متفکرین بعدی سه‌گانه وایت، مانکریف و دوپل را رها کرده و به جای بحث دربارهٔ ریشهٔ بحران‌های زیست‌محیطی، توجه خود را به این نکته معطوف کردند که اکنون چگونه باید با محیط زیست رفتار کنیم. در میان بحث‌های زیست‌محیطی، حیوانات جایگاه ویژه‌ای دارند. زندگی انسان‌ها و حیوانات در کنار یکدیگر و بهره‌برداری‌های فراوان انسان از آنها، شناخت و روش صحیح برخورد با حیوانات را ضروری می‌کند. پس از جنگ جهانی دوم، بخصوص بعد از دهه ۱۹۷۰، توجه ویژه‌ای به حیوانات و نحوه رفتار انسان با آنها انجام شد. گرچه بحث از حیوانات و رفتار اخلاقی با آنان سابقه طولانی دارد، اما در دوران جدید بحث دربارهٔ آنها ویژگی‌های منحصر به فردی دارد که با بحث‌های صورت گرفته در گذشته کاملاً متفاوت است. اصولاً پس از دهه ۱۹۷۰، حمایت از حیوانات به صورت جنبش‌های همه‌جانبه و بی‌نظیر اجتماعی درآمد. شناخت و اطلاعات بیشتر در باب محیط زیست، ماهیت انسان و نحوه رفتار انسان با سایر موجودات پیرامونی، خود از جمله عوامل مؤثر در متفاوت کردن این جنبش از پیشینیان بود. در این میان، علاوه بر شکل‌گیری نهادهای سازمان‌های مختلف در حمایت از حیوانات، بحث‌های متنوعی نیز در این باره در ادبیات پدید آمد (میلر و ویلیامز، ۱۹۸۳، ص ۷).

### دیدگاه پیتر سینگر در مورد پرورش و کشتار حیوانات

پیتر سینگر، یکی از شاخص‌ترین صاحب‌نظران در حوزهٔ اخلاق کاربردی است. انتشار کتاب *آزادی حیوانات* وی، نقطهٔ عطفی در اخلاق حیوانات محسوب می‌شود. سینگر با تکیه بر سودگرایی درصدد است تا چگونگی رفتار ما با حیوانات را به چالش بکشد.

سودگرایی اخلاقی معتقد است: درستی یا نادرستی یک فعل به میزان سود و منفعتی که از کار حاصل می‌شود، وابسته است. بنابراین، یک عمل در صورتی درست است که بیشترین خیر را برای بیشترین افراد ایجاد کند (پالمر، ۱۳۸۸، ص ۱۲۵). اما سودگرایان، هر یک تفاسیر متفاوتی از سود ارائه داده‌اند. بنّام، سود را به لذت تعریف کرده و معتقد است: کار خوب، کاری است که دارای بیشترین لذت و کمترین درد است. بعدها میل، علاوه بر کمیت، کیفیت را هم در سنجش سود دخیل دانست. فیلسوف انگلیسی مور، نیز سود را نوعی لذت ذهنی تعریف کرد (سن، ۱۹۸۲،

ص ۵۴). هر یک از این تعاریف، با اشکالات متعددی روبرو بودند، به گونه‌ای که اکثر سودگرایان امروزی، برای برون‌رفت از این تناقضات قائل به سودگرایی ترجیحی شده‌اند (هایری، ۱۹۹۴، ص ۸۵). در سودگرایی ترجیحی، سود به معنای ارضاء امیال بوده و کار خوب، کاری است که تمایلات بیشتری را ارضاء کند (همان، ص ۶۵). سودگرایان ترجیحی، از واژه‌های مختلفی برای اشاره به «امیال» استفاده می‌کنند. واژه‌هایی همچون «ترجیحات»، «امیال» و یا «منافع» که سیگر از آن استفاده می‌کند، همه در فضای سودگرایی ترجیحی مطرح شده است. در اندیشه سیگر، ما اخلاقاً موظفیم از رنجاندن و آزار حیوانات پرهیز کنیم؛ چراکه آنها تمایلی به رنج نداشته و از آن گریزانند. این عدم تمایل، نخستین بار توسط بنتام به طور ضمنی مطرح شد: پرسش این نیست که آیا حیوانات فکر می‌کنند و نه اینکه آیا آنها سخن می‌گویند، بلکه پرسش این است: آیا آنها رنج می‌برند؟ (فرانکلین، ۲۰۰۵، ص ۲). اگرچه بنتام خود هیچ‌گاه گوشت‌خواری را ترک نکرد، بلکه تنها از روش‌های انسانی در سلاخی حیوانات دفاع کرد، اما فضای مساعدی را برای توجه بیشتر به موضوع حیوانات فراهم کرد. سیگر با تکمیل استدلال بنتام، نتیجه دلخواه را از آن به دست آورد.

اگر چه سیگر با هر گونه بهره‌بری از حیوانات مخالف بوده و وجود باغ وحش، سیرک و مسابقات اسب‌سواری را محکوم می‌کند، اما رنجی که حیوانات در آزمایشگاه‌ها و دامداری‌ها متحمل می‌شوند، برای او از همه اینها دردناک‌تر و ظالمانه‌تر است. از نظر او، انجام هرگونه آزمایشات پزشکی و نیز تست محصولات آرایشی و بهداشتی، بر روی حیوانات ممنوع بوده و باید از آن خودداری کرد (سیگر، ۲۰۰۲، ص XVII). نقد جدی سیگر، به دامداری‌های صنعتی است که به منظور تولید گوشت و کسب درآمد بیشتر، مرتکب ظالمانه‌ترین و دردناک‌ترین رفتارها در حیوانات می‌شوند. او معتقد است: هرگونه رفتاری که موجب آزردن حیوانات و ایجاد درد برای آنان شود، بد و غیراخلاقی است؛ چراکه حیوانات از درد گریزانند و میلی به آن ندارند (سیگر، ۲۰۱۱، ص ۵۴). در نگاه سیگر، از آنجاکه حیوانات نیز به اندازه انسان لذت و درد را حس می‌کنند، لازم است شأن اخلاقی آنان نیز رعایت شود. در حقیقت، با تکیه بر همین اصل رنج و لذت، سیگر معتقد است: موجودات حساس، اعم از انسان و غیرانسان، از آنجاکه توان درک درد و لذت را دارا هستند، شأن اخلاقی برابر و مساوی با دیگران دارند (همان، ص ۵۰). با این حال، از نظر او استفاده از حیوانات در آزمایشگاه‌ها و نیز تولید گوشت با بهره‌گیری از سیستم دامداری‌های صنعتی، غیراخلاقی است. او این تصور را که لذت ما از گوشت‌خواری، بیش از رنجی است که حیوانات در مراحل رشد و ذبح می‌برند را نپذیرفته، و می‌گوید: سودگرایی این اجازه را به ما نمی‌دهد که منافع بزرگ (ترنجیدن حیوانات) را قربانی منافع کوچک (لذت بردن از گوشت‌خواری) کنیم (همان، ص ۵۴).

او رفتار کسانی را که علی‌رغم علم به رنج‌های حیوانات، همچنان از گوشت استفاده می‌کنند، نوع‌پرستانه دانسته و می‌گوید: همچنان که یک نژادپرست خود را برتر می‌داند و منافع نژاد خودش را بر نژادهای دیگر مقدم می‌کند، انسان‌ها نیز خود را مقدم بر سایر حیوانات می‌دانند و منافع خود را در نظر می‌گیرند. سیگر معتقد است: اگر ما با حیوانات به گونه‌ای رفتار کنیم که هیچ‌گاه اجازه نمی‌دهیم با کودکان مان آن‌گونه رفتار شود، ما دچار نژادپرستی شده‌ایم (سیگر، ۲۰۰۲، ص ۱۸).

ممکن است ابتدا به تفاوت‌های میان انسان و حیوان اشاره کنیم و انسان را به دلیل فکر و اندیشه، تافته‌ای جدا بافته بدانیم و بگوییم: منافع و امیال انسان از اهمیت بیشتری در مقایسه با منافع و امیال حیوانات برخوردار است. سینگر در پاسخ به این استدلال، اصل تساوی را مطرح می‌کند. اصل تساوی، شرط هر حکم اخلاقی است و در نظر سودگرایان، تنها اصل بنیادی در اخلاق بوده که هیچ اصل دیگری نمی‌تواند آن را محدود کند (سینگر، ۱۹۸۰، ص ۳۳۹). مطابق با اصل تساوی که به بی‌طرفی نیز مشهور است، حکم اخلاقی باید عام و جهان‌شمول باشد. اصل تساوی به ما می‌آموزد که نباید رفتار ما، وابسته به علائق و توانایی‌هایمان باشد و لازم است منافع همهٔ کسانی که فعل ما روی آنان اثر دارد، به یک اندازه مهم باشد و به آن توجه شود. به دلیل همین اصل تساوی، ما هیچ‌گاه اجازه نداریم منافع کسانی را که از بهره‌های کمتری برخوردارند، از بین برده و یا از آنها بهره‌وری کنیم. این اصل تساوی، تعمیم پیدا کرده و شامل حیوانات نیز می‌شود. اگرچه ممکن است توانایی انسان بیش از حیوانات باشد، اما این امر موجب نمی‌شود منافع آنان را در نظر نگیریم (سینگر، ۲۰۱۱، ص ۵۰). اصل تساوی که بیان کامل‌تری از اصل تعمیم‌پذیری کانت است، به معنای تساوی در رفتار نیست، بلکه معنای آن توجه و ملاحظهٔ مساوی منافع همهٔ افراد مرتبط با فعل است. اگرچه در عمل با همهٔ افراد رفتار مساوی نداشته باشیم (سینگر، ۱۹۸۰، ص ۳۳۹). با این حال، ما مجاز نیستیم که منافع و درد و رنج خود را بر منافع و درد و رنج حیوانات مقدم کنیم.

سینگر اگرچه عمده‌ترین مسائل غیراخلاقی دربارهٔ حیوانات را اخته کردن، داغ نهادن و جدایی میان مادر و فرزند می‌داند، اما ذبح و قربانی کردن حیوانات را اوج بی‌رحمی و بداخلاقی برمی‌شمرد (سینگر، ۲۰۰۲، ص ۱۴۷). او در تأثیر شوک الکتریکی که پیش از ذبح بر حیوان وارد می‌شود تا از درد و رنج او جلوگیری کند، تردید دارد. وی مطمئن نیست که اولاً، در همهٔ نقاط دنیا زیر بار هزینه‌های سنگین اجرای شوک الکتریکی رفته و ثانیاً، فاصله زمانی به گونه‌ای رعایت شود که هنگام ذبح، حیوان همچنان بی‌حس بوده و اثر شوک از بین نرفته باشد (همان، ص ۱۵۳). او در این باره می‌گوید:

هنوز هم بسیاری از کسانی که گوشتی را از بازار می‌خرند امید دارند که این گوشت بدون درد و رنج حیوان به دست آمده باشد و یا گوشت حیوان مرده را مصرف کنند، اما به راستی نمی‌خواهند حقیقت را در این باره بدانند؛ چرا که بسیاری از گوشت‌ها به سنت اسلام یا یهود تهیه می‌شود و طبق این دو سنت، حیوان باید در هنگام ذبح شدن هوشیار باشد و اگر بی‌هوش باشد یا تحرک نداشته باشد و سپس قربانی شود استفاده از گوشت آنان ممنوع است. بنابراین، عملاً امکان بی‌حس کردن حیوانات به وسیله شوک‌های الکتریکی وجود ندارد (همان، ص ۱۵۳).

همچنین، ارتدوکس‌های مسیحی معتقدند: خون قربانی نباید با بدن حیوان آغشته شود. لذا او را از یک پا آویزان می‌کنند و وزنی حدود یک تن بر پای او وارد می‌شود. در بسیاری از موارد، پای حیوان از جا در می‌آید و موجب رنج فراوان حیوان می‌شود. بنابراین، بسیاری از حیوانات با شرایط دینی ذبح می‌شوند که همراه با درد و رنج فراوان برای حیوان است (همان، ص ۱۵۵).

او با انتقاد از ادیان سامی و اسلام به دلیل فجایعی که به نام دین بر روی حیوانات رقم می‌زنند، دینداران را این‌گونه نصیحت می‌کند که بیاندیشند که آیا رفتار آنان با حیوانات، با روح حاکم بر دیان سازگار است یا خیر (همان).

آنچه گفتیم خلاصه‌ای از دیدگاه ساینگر دربارهٔ اخلاق حیوانات بود که در کتب خود بیان کرده است. با توجه به اینکه در فرهنگ اسلامی، بداخلاقی‌هایی همچون اخته کردن (إخصاء)، داغ نهادن (وسم) و پی کردن (عقر) نسبت به حیوانات ممنوع بوده و از این رو با ساینگر هم‌صداییم (ر.ک: نظری توکلی، ۱۳۸۸)، در این نوشتار منحصراً مسئلهٔ ذبح را مورد بررسی قرار داده و اشکالات ساینگر را ارزیابی می‌کنیم.

ممکن است ابتدا پاسخی به دیدگاه برابری منافع انسان و حیوان بدهیم. اگر موقعیتی را فرض کنیم که سگی، یک کودک را تهدید می‌کند، به‌گونه‌ای که ممکن است کودک را گاز بگیرد و ما برای دور کردن سگ، مجبوریم به او به اندازه کافی درد وارد کنیم، تا از کودک دور شود؛ در چنین موقعیتی با شهود اخلاقی در می‌یابیم که باید حیوان را دور کرد. هرچند این امر مستلزم تحمیل درد و رنج باشد. درحالی‌که از نظر ساینگر، باید محاسبه درد و لذت را انجام دهیم و اگر درد وارده بر سگ، بیش از میزان درد وارده بر کودک باشد، نمی‌توان حیوان را دور کرد. بنابراین، نظر ساینگر به روشنی خلاف شهود اخلاقی ما بوده و در نتیجه، اصل تساوی میان انسان و حیوان باطل است. اما ساینگر به سادگی از عهده پاسخ ما بر می‌آید. او به‌طور کلی، شهود را در اخلاق هنجاری حجت ندانسته و معتقد است: به دلیل عوامل مختلفی که در شهود اخلاقی ما دخیل‌اند، نمی‌توان به حکم آن اعتماد کرد (ساینگر، ۲۰۱۱، ص ۱۴). لذا باید توجه کرد که در نقد ساینگر نمی‌توان و نباید از دلایل شهودی استفاده کرد.<sup>۲</sup>

### قیاس ساینگر علیه ذبح

از مجموع آنچه که ساینگر در باب ذبح گفته است، می‌توان چنین قیاسی را استنباط کرد:

- ذبح موجب آزردن حیوان است؛

- آزردن حیوان ظلم و غیراخلاقی است؛

- ذبح، ظلم و غیراخلاقی است.

تقریباً اکثر کتبی که به بحث از حیوانات پرداخته‌اند، فصلی را به مقدمهٔ اول این قیاس اختصاص داده، درصدد پاسخ به این پرسش برآمده‌اند که آیا حیوانات به هنگام ذبح، رنج می‌برند، یا خیر؟ شواهد نشان می‌دهد که حیوانات نیز همچون انسان‌ها رنج می‌برند. همان‌گونه که ما رنج کشیدن انسان‌ها را با برخی علائم درک می‌کنیم، همان علائم و شواهد در پستانداران نیز وجود دارد. این امر گواه بر آن است که آنان نیز رنج می‌برند. اگرچه برخی از حیوانات، همچون ماهی کمتر حساس هستند. با این حال، شواهد فراوانی وجود دارد که آنان نیز درد را حس کرده و از آن رنج می‌برند؛ حتی عده‌ای با انجام آزمایش‌های متعدد بر روی حیوانات، معتقدند که حیوانات نیز همچون انسان‌ها دچار ترس، ناراحتی و اضطراب می‌شوند (هیلس، ۲۰۰۵، ص ۴۴).

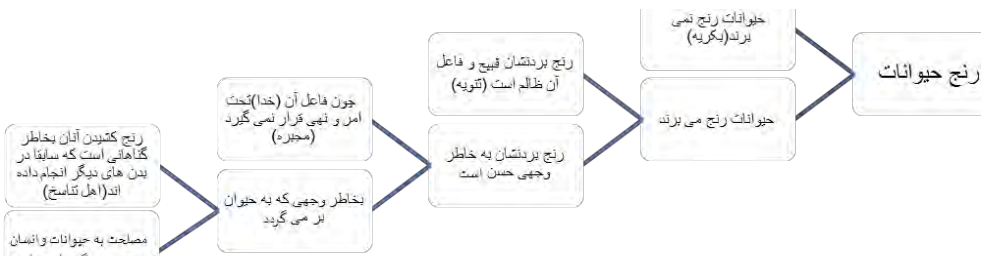
اندیشمندان اسلامی نیز معتقدند: حیوانات به هنگام ذبح رنج می‌کشد، به‌گونه‌ای که برخی انکار آن را خلاف بداهت می‌دانند (شیخ طوسی، ۱۳۵۸، ص ۵۰۳؛ حمصی رازی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۳۱۸). اما در عین حال، عده‌ای با انکار رنج کشیدن حیوانات به هنگام ذبح، مقدمهٔ اول ساینگر را به چالش کشیده‌اند. از نظر آنان، شرایط ذبح و قطع سریع

رگ‌های حیوان به گونه‌ای است که حیوان (اگرچه بی‌حس نباشد)، به هیچ عنوان احساس درد نمی‌کند (نظری، ۱۳۸۸، ص ۶۸). اما این دیدگاه مخالفان بسیاری دارد. چنانچه گفتیم، خلاف بدهت بوده و می‌توان مؤیداتی در رد آن به دست آورد. اساساً بحث از آزردن حیوانات هم در فقه و هم در کلام، سابقه‌ای دیرینه دارد. از نظر فقهی، هرگونه آزردن حیوانات که فایده‌ای در آن نباشد، حرام است. اما ذبح به دلیل مصلحتی که در آن وجود دارد، از این حکم کلی استثناء شده است (حرعاملی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۵۰۸؛ اصفهانی، ۱۴۱۶ق، ج ۹، ص ۲۳۵). اما جنبهٔ کلامی این بحث، که به گونه‌ای تکمله بحث فقیهان محسوب می‌شود، در بحث آلام و أعضای مطرح شده است. «عَوَض» در اندیشه متکلمان، نفعی است که شخص استحقاق آن را داشته و این نفع بدون بزرگداشت و تکریم عطا می‌شود. قید «استحقاق»، «بخشش» و «تفضل» را که در آن شخص مستحق نیست، خارج می‌کند و قید بدون بزرگداشت و تکریم، ثواب را خارج می‌کند؛ چراکه ثواب همواره همراه با تکریم صورت می‌گیرد. از نظر متکلمان، حیوانات به دلیل آزار و اذیتی که به هنگام ذبح متحمل می‌شوند مستحق عوض هستند. توضیح اینکه خداوند یا به نحو وجوبی در حج و کفاره و نذر، یا به نحو استحبابی همچون عقیقه، به ذبح حیوانات امر کرده است. با توجه به اینکه حیوان به هنگام ذبح رنج می‌برد، عوض رنج او بر خداوند واجب است. وجوب عوض بر خداوند، مورد قبول عدلیه است (علامه حلی، ۱۴۲۲ق، ص ۴۵۴؛ فاضل مقداد، ۱۴۲۴ق، ص ۲۲۰؛ ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۲، ص ۳۳۲-۳۳۳). چنان که روشن است، پیش‌فرض فقها در استثناء کردن ذبح از حرمت ایلام و نیز بحث متکلمان دربارهٔ عوض، رنج کشیدن حیوانات در هنگام ذبح است. به علاوه، توصیه‌های فراوانی که در روایات مبنی بر تیز بودن چاقو در هنگام ذبح آورده شده نشان می‌دهد که حیوانات به هنگام ذبح رنج می‌برند. از این رو، می‌توان در پذیرش مقدمهٔ اول، با سینگر هم‌صدا شویم.

البته در اینجا نمی‌توان از اشکال فاکس صرف‌نظر کرد. او معتقد است: اگر بخواهیم ذبح را ممنوع کنیم، لازم است درکی از کیفیت و کمیت رنج حیوانات داشته تا بتوانیم با تکیه بر سودگرایی، به‌درستی، سود و زیان را بسنجیم و به ممنوعیت ذبح حکم کنیم. از آنجاکه نمی‌توان رنج حیوانات را از نظر کیفی و کمی به دست آورد، مجاز به قیاس و همانندی رنج حیوان با انسان نیستیم (فاکس، ۱۹۸۷، ص ۱۳۵).

با صرف‌نظر از اشکال مهم فاکس و با مسلم انگاشتن اینکه حیوانات به هنگام ذبح رنج می‌برند، در مورد مقدمهٔ دوم سینگر (رنجاندن حیوانات ظلم است) باید گفت: سینگر با قیاس میان انسان و حیوان می‌گوید: همان‌گونه که رنجاندن انسان بد است؛ چون درد بد است، رنجاندن حیوان هم بد است؛ چراکه در آنجا نیز درد وجود دارد. براین اساس، تمایز گذاشتن میان درد انسان و درد حیوان، چیزی جز نوع‌پرستی و گونه‌پرستی نیست.

برخلاف مقدمهٔ اول، که اغلب اندیشمندان اسلامی آن را بدیهی دانسته و چندان به بحث از آن نپرداخته‌اند، مقدمهٔ دوم محل اختلاف فراوان میان اندیشمندان اسلامی بوده، بحث‌های فراوانی دربارهٔ آزردن حیوان و اینکه این کار قبیح است یا خیر، صورت گرفته است. بسیاری بر خلاف سینگر، بر این باورند که رنجاندن حیوان به دلیل مصلحتی که در آن است، ظلم نبوده، بلکه حسن است. در کتاب‌های کلامی دیدگاه‌های مختلف دربارهٔ ذبح حیوانات، این‌گونه دسته‌بندی و مطرح شده است:



چنان که روشن است، سیبگر همچون ثنویان هرگونه رنجاندن حیوان را قبیح می‌داند. درحالی که رنجاندن در صورتی که سودی نداشته باشد، بی‌هوده و ظلم تلقی می‌شود (طوسی، ۱۳۵۸، ص ۴۸۳). براین اساس، اغلب اندیشمندان اسلامی، نه تنها آزردهن حیوان به خاطر ذبح را قبیح نمی‌دانند، بلکه آن را به دلیل نفعی که به ذابح و مذبوح می‌رساند، حسن نیز می‌پندارند؛ چراکه از سویی حیوان قربانی شده مستحق دریافت عوض می‌شود. از سوی دیگر، ذابح نیز نفع فراوانی از ذبح می‌برد. همچنان که در حج و کفارات و نذر، فرض بر آن است که رستگاری فرد، رضایت و خشنودی خداوند در گرو قربانی کردن است. سیبگر، همیشه رنج حیوان در هنگام ذبح را در یک کفه ترازو و لذت فرد از گوشت‌خواری را در کفه دیگر می‌نهد و چون کفه رنج بردن حیوانات سنگین‌تر است، با قاطعیت حکم می‌کند که هرگونه آزار حیوانات، ذبح آنان و به تبع گوشت‌خواری ممنوع است. اما باید توجه کرد که اگرچه در یک طرف، رنج حیوان قرار دارد، اما منظر دینداران جانب دیگر را نباید تنها لذت گوشت‌خواری دانست، بلکه صلاح و رستگاری، رضایت الهی و نوعی بیمه شدن نیز مطرح است. با این حال، می‌توان پاسخی نقضی به سیبگر داد و نتیجه دلخواه او را نپذیرفت. از این رو، پذیرش مقدمه دوم سیبگر و ممنوعیت آزار حیوانات به نحو مطلق، برای دین‌باوران دشوار است؛ زیرا بر فرض پذیرش مبنای سودگرایی سیبگر، ممکن است به علت داشتن دیدگاهی متافیزیکی و در نظر گرفتن سود اخروی، همچنان به ذبح حیوانات حکم کنیم.

## ذبح و ابزارهای جدید

یکی از نکاتی که سیبگر آن را برجسته می‌کند، ممنوعیت استفاده از شوک الکتریکی، برای ذبح حیوانات در سنت اسلامی است. اما امروزه بسیاری از فقها ذبح حیوانی که بی‌هوش است را مجاز می‌دانند.<sup>۳</sup> آنچه در فقه به‌عنوان شرط اساسی ذبیحه آورده شده، حیات حیوان و زنده بودن آن است. حیات به دو معناست: گاهی حیات مستقر است که منظور از آن، زنده بودن حیوان به گونه‌ای است که بتواند یک یا چند روز زنده بماند. اما حیات به معنای عام، شامل حیات مستقر و غیرمستقر می‌شود. حیات غیرمستقر، شامل حیوان مشرف به موت که تا لحظاتی دیگر جان می‌دهد نیز می‌شود. آنچه به‌عنوان علائم حیات حیوان در روایات آمده است، پلک زدن و تکان خوردن پا و دم است که با حیات غیرمستقر نیز سازگار است. از سوی دیگر، اگر علائم حیات حیوان را که در روایات مطرح شده است، کاشف از زنده بودن حیوان بدانیم نه موضوعی که باید در هر ذبحی احراز کنیم، در این صورت چنان که حیوان به هنگام ذبح، پلک زند و حرکت پا و دم هم نداشته باشند، اما به نحو دیگری (همچون خروج خون به شدت و اندازه متعارف)، علم به



حیات حیوان داشته باشیم، ذبح صحیح است. در حیوان بیهوش، با توجه به اینکه پس از رفع بیهوشی حیوان می‌تواند به زندگی ادامه دهد، می‌توان گفت: ذبح حیوان در حال بیهوشی، حتی در صورتی که حیات مستقر را در صحت ذبح شرط بدانیم، صحیح است (ادیبی مهر، ۱۳۸۳، ص ۱۷۱-۱۹۷). با این حال، می‌توان فرض کرد که ذبح بدون درد باشد. در این صورت، با توجه به مبانی سینگر، ذبح کاری غیراخلاقی نبوده و ظلم محسوب نمی‌شود.

### سودگرایی چالش اصلی سینگر

شاید مهم‌ترین اشکال پیش روی سینگر، بنا کردن اخلاق بر پایهٔ سودگرایی است. تصور کنید در رستورانی مغز حیوانات را زنده‌زنده می‌پزند و می‌خورند. شاید در نگاه سینگر، این کار به دلیل رنج فراوانی که حیوان می‌برد اخلاقاً ممنوع باشد، اما اگر کارگران این رستوران چند تن باشند که هر یک سرپرست خانواده‌هایی نیازمند و گرسنه هستند، آیا باز هم می‌توان به غیراخلاقی بودن آن حکم کرد؟ بنابر مبانی سینگر، در جایی که نفع مادی ذبح حیوان، بیش از رنجی باشد که حیوان تحمل می‌کند، می‌توان به اخلاقی بودن ذبح قائل شد (هیلس، ۲۰۰۵، ص ۲۴). در حقیقت، سودگرایی سینگر اگرچه ممکن است در مواردی از رنج حیوانات جلوگیری کند، اما می‌تواند در بسیاری از موارد خشن‌ترین رفتارها علیه حیوانات را نیز توجیه کرده، آنها را اخلاقی قلمداد نماید. همان‌طور که روشن است، مطابق مبانی سینگر، شأن اخلاقی حیوانات نسبی بوده و آنان جایگاه اخلاقی متزلزلی دارند. جای بسی تعجب است که سینگر در مقدمه کتاب *آزادی حیوانات* از نگاه ابزاری به حیوانات و استفاده ابزاری از آنان، برای رسیدن به اهداف خود شکوه می‌کند و از لزوم اصلاح این نگاه سخن می‌گوید (سینگر، ۲۰۰۲، ص ۱۸). اما توجه ندارد که همین سودگرایی، در جایی که ذبح حیوان دارای منافع بیشتری باشد، به نفع ذبح حکم می‌کند و این عیناً همان نگاه ابزاری است.

در نتیجه، اینکه مطابق دیدگاه سینگر، شأن اخلاقی حیوان به شرایط افراد، وضع اقتصادی و رفاه آنان، اندیشه‌های متافیزیکی و دینی فرد و عوامل دیگر بستگی داشته و حیوان از هرگونه حق ثابت و پایداری محروم است.

دیدگاه اخلاقی سینگر دربارهٔ حیوانات، در مقایسه با مکاتب اخلاقی‌ای که حقوقی ثابت برای حیوانات قائل‌اند، بسیار ضعیف‌تر است؛ چراکه اعتقاد به شأن اخلاقی ثابت برای حیوانات و پایبندی به حقوق آنان، تحت هر شرایطی، موجب می‌شود تا آنان از وضعیت رفاهی بهتری برخوردار باشند. به‌عنوان نمونه، در اسلام رعایت موارد زیر دربارهٔ حیوانات ضروری است:

- حمایت از سلامت جسمی و جنسی حیوانات در قالب جلوگیری از مثله‌کردن و اخته‌کردن و آمیزش دادن حیوانات ناهمجنس؛
- پرهیز از آزار و اذیت حیوان در قالب داغ نهادن و پی‌زدن و سوزاندن و چیدن کامل پشم؛
- ملاحظات روانی، در قالب به کار نبردن کلمات توهین‌آمیز، ذبح نکردن حیوانات در مقابل یکدیگر، ممنوعیت شکار تفریحی؛
- حمایت از تغذیه مناسب حیوان، در قالب غذای مناسب و کافی، ممنوعیت گرسنه و تشنه نگه داشتن حیوان، تقدم سیراب کردن حیوان بر وضوء در موارد تزاحم؛

- لزوم رعایت بهداشت و درمان حیوان، تأمین محل مناسب برای استراحت حیوانات، تمیزی و نظافت محیط زندگی حیوانات (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۹۱، ص ۶۸۴-۶۴۱)؛

به نظر می‌رسد، باید به این پرسش که آیا مکاتبی که برای حیوانات حقوق ثابتی قائل‌اند، از دیدگاه ساینگر که مطابق آن اثبات هیچ‌گونه حقی ممکن نیست<sup>۴</sup>، متریقی‌تر نیستند؟ - پاسخ مثبت داده و نگاه حق‌محور را در بهبود شرایط حیوانات، مفیدتر قلمداد کنیم.

## نتیجه‌گیری

در این مقاله، با پرهیز از هرگونه ارزش داوروی در باب اخلاقی بودن یا نبودن ذبح، روشن شد که دیدگاه ساینگر در چالش کشیدن ذبح حیوانات ناتمام است. ساینگر از دو مقدمه برای اثبات غیراخلاقی بودن ذبح استفاده می‌کند. در مقدمه اول، ذبح را موجب آزار حیوان می‌داند. در مقدمه دوم، آزردهن حیوان را ظلم قلمداد می‌کند. اگر چه در مقدمه اول، با او همراه هستیم، اما مقدمه دوم او قابل پذیرش نیست؛ چرا که پذیرش کلیت این مقدمه، خروج از مبنای سودگرایی است. سودگرایان در جایی که ذبح و کشتن حیوان دارای منافع بیشتری باشد، به نفع ذبح حکم می‌کنند. بنابراین شرایط، عوامل و پیش‌فرض‌های زیادی می‌تواند کلیت این مقدمه را به چالش بکشد. در سنت‌های دینی نیز باور افراد بر آن است که ذبح دارای منافع زیادی بوده و بر رنج حیوان غلبه دارد. دینداران می‌توانند با تکیه بر این مصالح، پاسخی نقضی به ساینگر داده و سود ذبح را بیش از رنج آن قلمداد کنند. براین‌اساس، مقدمه دوم ساینگر ناتمام است و نمی‌تواند ذبح را از نظر اخلاقی به چالش بکشد.

## پی‌نوشت‌ها

۱. به نام خدا و به ذات خدا، خدایا این عقیقه از طرف فلانی است، گوشتش به گوشت او و خونش به خون او و استخوانش به استخوان او، خدایا آن را وسیله حفظ آل محمد فرما.
۲. مرحوم علامه طباطبائی در تفسیر المیزان معتقدند: معده انسان به گونه‌ای ساخته شده که گوشت را هضم کند، لذا فطرت انسان بر گوشت‌خواری بوده و انسان برای حیات خود نیاز به گوشت دارد (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۳۰ ق، ج ۵ ص ۱۳۲-۱۳۴). اما این دیدگاه از نظر ساینگر پذیرفتنی نیست، چراکه او گوشت‌خواری را نوعی عادت غذایی و لذت‌طلبی انسان‌ها دانسته و معتقد است: حیات انسان در گرو گوشت‌خواری نبوده و فطرت انسان بر این امر نیست (ساینگر، ۲۰۰۲، ص ۱۷۸). از آنجاکه بررسی فطری بودن گوشت‌خواری نیازمند بحث مجزای دیگری است، لذا از ورود به آن صرف‌نظر شد.
۳. به‌عنوان مثال، به پاسخ آیت‌الله مکارم شیرازی به این پرسش توجه کنید: اگر پیش از ذبح، حیوان را با آمپول یا با وارد کردن شوک و یا با وسایل دیگر بی‌هوش کنند، آیا چنین ذبحی صحیح است؟ آیا با استقرار حیات منافات ندارد؟ پاسخ: استقرار حیات شرط نیست. به‌علاوه بی‌هوشی منافات با استقرار حیات ندارد (<https://makarem.ir/main.aspx?tid=۲۵۹۲۷۲&mid=۲۸۸۵۸&catid=۰&lid=۲۱typeinfo=?>).
- از منظر مراجع شیعه، آنچه در صحت ذبح شرط است علم به حیات حیوان است و تکان خوردن حیوان قبل یا بعد از ذبح اعتباری ندارد. با این حال، برخی همچون آیات عظام خوبی، تبریزی، فاضل، مکارم معتقدند: تکان خوردن شرط نیست و خروج خون به اندازه متعارف در صحت ذبح کافی است (که این امر در ذبح در حالت بیهوش محقق می‌شود) و برخی دیگر همچون آیت‌الله بهجت خروج خون به اندازه متعارف را نیز شرط نمی‌دانند (ر.ک: توضیح‌المسائل مراجع، ج ۲، ص ۷۷۵-۵۷۷).
۴. یکی از اشکالات فاکس به ساینگر نیز همین بود که چرا در بخش اول کتاب «آزادی حیوانات» از حق سخن به میان آمده، درحالی‌که سودگرایی نمی‌تواند حقی را ثابت کند. ساینگر در پاسخ فاکس می‌گوید: هدف او از گفتن واژه حق، همراهی با عرف بوده و خود به عدم امکان استخراج حق با تکیه بر سودگرایی واقف است (ساینگر، ۱۹۸۰، ص ۲۲۷)؛ چراکه حق امری ثابت بوده و در شرایط مختلف از بین نخواهد رفت.

## منابع

- ابن منظور، محمدبن مکرم، ۱۴۱۶ق، *لسان‌العرب*، بیروت، داراحیاء التراث العربی و مؤسسهٔ تاریخ العربی. ادیبی مهر، محمد، ۱۳۸۳، *ذبح با ابزار جدید بررسی تطبیقی موازین شرعی ذبح*، قم، بوستان کتاب.
- اصفهانی (الفاضل الهندی)، محمدبن حسن، ۱۴۱۶ق، *کشف‌النوام عن قواعد الاحکام*، قم، مؤسسهٔ النشر الاسلامی.
- پالمر، مایکل، ۱۳۸۸، *مسائل اخلاقی متن آموزشی فلسفه اخلاق*، ترجمهٔ علیرضا آل‌بویه، تهران، سمت.
- توضیح المسائل مراجع، مطابق با فتاوی سیزده نفر از مراجع معظم تقلید، ۱۳۸۳، تهیه و تنظیم سیدمحمدحسن بنی‌هاشمی، قم، جامعه مدرسین.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۹۱، *مفاتیح‌الحیة*، قم، اسراء.
- حرعاملی، محمدبن حسن، ۱۳۸۷، *تفصیل وسائل‌الشیعة الی تحصیل مسائل‌الشریعة*، قم، ذوی القربی.
- حمصی رازی، سدیدالدین محمود، ۱۴۱۲ق، *المنقذ من التقليد*، قم، مؤسسهٔ النشر الاسلامی.
- ربانی گلپایگانی، علی، ۱۳۸۲، *ابضاح المراد فی کشف المراد*، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۳۰ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، ذوی القربی.
- طوسی، محمدبن حسن، ۱۳۵۸، *تمهیدالاصول در علم کلام اسلامی*، ترجمه و تعلیقات عبدالحسین مشکوة‌الدینی، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- عاملی (شهید اول)، محمدبن مکی، ۱۳۷۸، *غایة المراد فی شرح نکت الارشاد*، قم، مرکز الابحاث و الدراسات الاسلامیه.
- علامه حلی، ۱۴۲۲ق، *کشف‌المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، حسن حسن‌زاده آملی، قم، مؤسسهٔ النشر الاسلامی.
- فاضل مقداد، ۱۴۲۴ق، *اللواعب الالهیه*، قم، مجمع فکر الاسلامی.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۲۹ق، *بحارالانوار*، بیروت، مؤسسهٔ الاعلمی للمطبوعات.
- ملکیان، مصطفی، ۱۳۸۹، *مهر ماندگار مقالاتی در اخلاق‌شناسی*، تهران، نگاه معاصر.
- نظری توکلی، سعید، ۱۳۸۸، *حیوانات قوانین حمایتی و حقوق بهره‌وری در اسلام*، تهران، سمت.
- Dobel, Patrick, 1998, *The Judeo – Christian Stewardship Attitude to Nature, in Environmental Ethics: Reading Theory and Application*, edited by Louis Pojman, Belmont, CA, Wadsworth Publishing Company, p. 26-30.
- Fox, Michael, 1987, Animal Suffering and Rights: A Reply to Singer and Regan, *Ethics*, v. 88, p. 134-138.
- Franklin, Julian H, 2005, *Animal Rights and Moral Philosophy*, New York, Columbia University Press.
- Harlan B. Miller & William H. Williams, eds, 1983, *Ethics and Animals*, Clifton, Humana Press.
- Häyry, Matti, 1994, *Liberal Utilitarianism and Applied Ethics*, London, Routledge.
- Hills, Alison, 2005, *Do Animals Have Rights?*, UK, Icon Books.
- Moncrief, Lewis W, 1970, “The Cultural Basis for Our Environmental Crisis: Judeo- Christian Tradition is Only One of Many Cultural Factors Contributing to the Environmental Crisis”, *Science*, 170, p. 508–512.
- Sen, Amartya & Williams, Bernard, 1982, *Utilitarianism and Beyond*, New York, Cambridge University Press.
- Singer Peter, 1980, Utilitarianism and Vegetarianism, *Philosophy and Public Affairs*, v. 9, n. 4, p. 325-337.
- Singer Peter, 2002, *Animal Liberation*, United States of America, by Peter Singer.
- \_\_\_\_\_, 2005, Ethics and Intuitions, *The Journal of Ethics*, p. 331-352
- \_\_\_\_\_, 2011, *Practical Ethics*, New York, Cambridge University Press.
- White Lynn, 1967, The Historical Roots of Our Ecologic Crisis Author(s), Jr. Source: Science, New Series, v. 155, n. 3767, p. 1203-1207 Published by: American Association for the Advancement of Science Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/1720120>.