

مطالعات تاریخ فرهنگی؛ پژوهش‌نامه‌ی انجمن ایرانی تاریخ
سال دهم، شماره‌ی چهارم، تابستان ۱۳۹۸، صص ۳۳-۵۲
(مقاله علمی - پژوهشی)

جهان‌بینی مزدیسنی و حفاظت محیط‌زیست: نقدی و اساسانه

مهدی رفعتی‌پناه مهرآبادی^۱، حمیدرضا خادمی^۲

چکیده

رابطه‌ی دین و محیط‌زیست در طی چند دهه‌ی اخیر و به‌خصوص پس از انتشار مقاله‌ی لین وایت درباره‌ی ریشه‌های تاریخی بحران محیط‌زیستی و نقد او بر دیدگاه یهودی - مسیحی، وارد مباحثات دانشمندان به‌ویژه اندیشمندان علوم انسانی شد. در طی این چند دهه دیدگاه‌های گوناگونی درباره‌ی فواید نگاه‌های دینی (پیشامدرن) و ظرفیت‌های آن برای حفاظت از محیط‌زیست ابراز شده است. این دیدگاه‌ها در ایران به‌صورتی یکجانبه به دفاع از نگاه‌های پیشامدرن در حفاظت از محیط‌زیست پرداخته‌اند و جای هر گونه نقد را بر نگاه‌های پیشامدرن بسته‌اند. همین امر به تحسین یکجانبه‌ی نگاه‌های پیشامدرن و چشم‌پوشی از نقاط ضعف آنها در امر حفاظت از محیط‌زیست منجر شده است. به همین جهت حداقل در ایران نمی‌توان آثار و مقالاتی را یافت که به نقد این نگاه‌ها پرداخته باشند؛ لذا برای درک ظرفیت‌های واقعی نگاه‌های پیشامدرن در حفاظت از محیط‌زیست و امکان مراجعه به سنت‌های دینی، فکری و فرهنگی‌مان برای رویارویی با بحران‌های محیط‌زیستی، نقد این نگاه‌ها ضرورت دارد. این مقاله به‌منظور پوشش بخشی از این ضرورت، با استفاده از روش و اساسی و تمرکز بر دو متن دینی بندهشن و ارداویراف‌نامه نشان می‌دهد که بخشی از جهان‌بینی زرتشتی، به‌عنوان نمونه‌ای از نگاه‌های پیشامدرن، چگونه با ایجاد تقابل‌های دوجزئی و اتخاذ مدل‌های استعلایی «نیکی» یا «خیر» همه‌ی پدیده‌ها و از جمله محیط‌زیست را ذیل این

۱. عضو هیئت‌علمی گروه مطالعات تاریخی، پژوهشکده‌ی تحقیق و توسعه‌ی علوم انسانی (سمت)، (نویسنده مسئول)، (rafatipanah@samt.ac.ir).

۲. عضو هیئت‌علمی گروه فلسفه و کلام، پژوهشکده‌ی تحقیق و توسعه‌ی علوم انسانی (سمت)، (khademi@samt.ac.ir).

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۵/۰۸، تاریخ تأیید: ۱۳۹۹/۰۵/۲۰.

مدلول رده‌بندی و به دوگانه «مقدّس و نامقدّس» و یا «نیک و بد» تبدیل می‌کند و با انجام چنین کاری امکان توجه به بخشی از محیط‌زیست و حفظ آن، و بی‌توجهی به بخش دیگر را فراهم می‌آورد.

واژه‌های کلیدی: جهان‌بینی مزدیسنی، حفاظت از محیط‌زیست، واسازی، مدلول استعلایی

مقدمه

در سال ۱۹۶۷م، لین وایت^۱ مقاله‌ای با عنوان «ریشه‌های تاریخی بحران محیط‌زیستی (اکولوژی) مان» منتشر کرد. او مدعی شد که مدل دینی یهودی-مسیحی بهانه‌ی تسلط انسان بر طبیعت را فراهم کرده و به انهدام و خرابی محیط‌زیست منجر شده است. او معتقد است بحران محیط‌زیستی، محصول سنت دینی مسیحی - یهودی است که بر مبنای آن، خداوند خارج و فراتر از طبیعت قرار دارد و انسان به‌عنوان جانشین او در زمین به‌مثابه تصویری از خداوند به شمار می‌آید. وایت این جایگاه منحصر به فرد انسان به‌عنوان اشرف مخلوقات را که دارای روح خدایی است، توجیهی برای دخالت و دستکاری نامحدود انسان در طبیعت و سوءاستفاده‌ی او از آن می‌داند (pp.1203-1207).

پس از انتشار این مقاله، نقدهای متعددی بر کار وایت صورت گرفت و دیدگاه‌های مختلفی درباره‌ی رابطه‌ی دین و محیط‌زیست مطرح شد. با این حال به نظر می‌رسد مقاله‌ی وایت شروعی بر بحث‌های الهیات محیط‌زیست باشد. کار این بحث‌ها بررسی رابطه‌ی ادیان با محیط‌زیست و ظرفیت‌هایی است که نگاه‌های دینی برای حفاظت از محیط‌زیست فراهم می‌آورند؛ پس تمرکز الهیات محیط‌زیست بر اساطیر و ادیان (در اشکال و انواع مختلف، ادیان شرقی، غربی، از بودایی تا هندو، نگاه‌های سامی، ایرانی، و...) است و تلاش بیشتر متوجه نقد مدرنیسم از حیث تخریب و انهدام محیط‌زیست و توجیه نگاه‌های پیشامدرن از حیث حفاظت و حمایت از محیط‌زیست است.

رواج این بحث‌ها در ایران با کمی تأخیر نسبت به غرب با ترجمه‌ی کتاب دین و نظام

1. Lynn White

طبیعت اثر سید حسین نصر^۱ شروع شد و عمدتاً تحت تأثیر نگاه نصر، مباحث الهیات محیط‌زیست در ایران با نگاهی تمجیدآمیز به رابطه‌ی دین و نظام طبیعت همراه شد و لذا نویسندگان ایرانی همواره نگاه اسطوره‌ای و دینی (پیشامدرن) را نگاهی حافظ و حامی محیط‌زیست در نظر آورده‌اند. از دید این دست از نویسندگان پیوند انسان اساطیری و دینی با طبیعت، ظرفیت‌های بسیاری برای حفظ محیط‌زیست ارائه می‌دهد و نظامی هماهنگ بین انسان و طبیعت ایجاد می‌کند. سید حسین نصر همان‌گونه که اشاره شد در کتاب دین و نظام طبیعت و در بحثش از حکمت خالده چنین نگاهی دارد. محقق داماد نیز در کتابش، الهیات محیط‌زیست (۱۳۹۳)، به گونه‌ای، هرچند متفاوت با نصر اما در کلیت همسو با او، به تمجید از نگاه دینی و انتقاد از انسان مدرن، دست به تطهیر نگاه دینی و تشریح ظرفیت این نوع نگاه برای حفاظت از محیط‌زیست زده است. به این آثار می‌توان آثار دیگری را نیز افزود که در زمینه‌ی ادیان از جمله اسلام و محیط‌زیست به نگارش درآمده‌اند؛ مقالاتی چون «اهمیت محیط‌زیست در ایران باستان» (ابراهیم‌نیا، ۱۳۸۳)، «بررسی مبانی و حیاتی حفظ محیط‌زیست» (انتظاری، ۱۳۹۱)، و «جهان‌بینی دینی و محیط‌زیست: درآمدی بر نگرش اسلام به طبیعت» (امین‌زاده، ۱۳۸۱). به این عناوین می‌توان بسیار موارد دیگر را اضافه کرد که همه در یک جهت و صرفاً در دفاع از نگاه دینی به محیط‌زیست پرداخته‌اند؛ به‌عنوان نمونه «اخلاق زیست‌محیطی در عصر ظهور با تأکید بر نقد دیدگاه لین وایت و کانت» (شاکری‌زواردهی، ۱۳۹۰)، «دین و محیط‌زیست با تکیه بر آیات زیست‌محیطی از نگاه فریقین» (فهیمی، ۱۳۹۴ب)، «علوم اسلامی با تکیه بر رویکردهای نوین به درون‌مایه‌های دینی در حفاظت از محیط‌زیست» (صادقی و اکبری‌ان و شاکر، ۱۳۸۶)، «نقش آموزه‌های دینی در حل بحران‌های زیست‌محیطی» (بیدهندی و کرباسی‌زاده و شیراوند، ۱۳۸۹)، «مبانی، اصول و روش‌های تربیت شهروند محیط‌زیستی از دیدگاه اسلام» (طاهری‌پور و دیگران، ۱۳۹۵)، «جایگاه حقوقی محیط‌زیست در بینش امانتدار اسلام و نگرش تمامیت‌خواه غرب» (فهیمی، ۱۳۹۴الف)، و «بررسی تطبیقی مبانی نظری نظام

۱. درباره‌ی توجه نصر به محیط‌زیست و رابطه‌ی آن با دین، و نخستین تلاش‌های وی برای نشان‌دادن این رابطه، به پیشگفتار همین کتاب رجوع کنید: ص ۱۵-۱۹.

بازار آزاد سرمایه‌داری و نظام جهانی اسلام و عملکرد این دو در قبال محیط‌زیست» (مصفا و عین‌الهی، ۱۳۹۵)، از مواردی‌اند که در این باره می‌شود از آنها نام برد. البته شاید آثار موجود به پیروی از نگاه نصر و محتوای کتابش، بدون نقد نگاه‌های پیشامدرنی و کلیت این نوع نگاه‌ها صرفاً به بخش‌هایی پرداخته‌اند که دربرگیرنده‌ی دفاع دین و نگاه اساطیری از طبیعت است، و آگاهانه یا ناآگاهانه دست به گزینش آیات و روایات و یا نشانه‌هایی زده‌اند که در نگاه‌های پیشامدرن، با طبیعت و حفظ آن همسویی دارند؛ پس روایتی که تمامی آثار موجود ارائه می‌دهند، روایتی است با پیرنگی تقریباً یکسان که عمدتاً نگاهی آرمانی و ایدئالیستی به نظام‌های عقیدتی پیشامدرن دارد و این نظام‌ها را در مقابل نظام اندیشه‌ورز مدرن به حساب می‌آورد. این آثار با تمجید از نگاه‌های پیشامدرن، به نقد مدرنیته درباره‌ی محیط‌زیست می‌پردازند؛ بنابراین خلأ پژوهشی قابل توجهی - حداقل در ایران - در زمینه‌ی نظام‌های عقیدتی پیشامدرن (اساطیری، باستانی و دینی) و حفاظت از محیط‌زیست وجود دارد. این خلأ را نبود نگرشی نقادانه پدید آورده است.

این پژوهش با عطف نظر به همین خلأ پژوهشی - به‌رغم اینکه نگاه‌های پیشامدرن (دینی، اساطیری) به سبب رابطه‌ی نزدیکی که با طبیعت دارند، می‌توانند ظرفیت‌هایی مناسب برای حفاظت از محیط‌زیست فراهم آورند - در تلاش است به بررسی وجه مغفول این نوع نگاه‌ها بپردازد و هدفش نقد بخشی از جهان‌بینی دین زرتشتی با تکیه بر دو متن بندهشن و ارداویراف‌نامه به‌عنوان متونی دینی است؛ نقدی که از آن بتوان در مباحث الهیات محیط‌زیستی بهره جست. با این همه باید متذکر شد که پرداختن به کلیت دین در ایران باستان و حتی بحث از تمام بخش‌های جهان‌بینی دین زرتشتی مجال بیش از یک مقاله می‌خواهد و طبعاً امکان عملی چنین کاری در این مقاله وجود ندارد و این مقاله نیز مدعی چنین چیزی نیست. به همین دلیل در این مقاله سعی شده است ضمن ارائه‌ی نمایی کلی از ساختار اساطیر ایرانی^۱ که کمک بسیاری به درک مباحث مطرح‌شده در این پژوهش

۱. البته این نما، تمامی ساختارهای اساطیر ایرانی را در بر نمی‌گیرد و این پژوهش نیز مدعی چنین امری نیست.

می‌کند، دو متن دینی بندهشن و ارداویراف‌نامه به‌عنوان نمونه‌ای از متون دینی با نگاه‌های پیشامدرن انتخاب شوند تا با استفاده از نقد واسازانه، بتوان به نقد این متون در مباحث حفاظت از محیط‌زیست پرداخت.

بررسی نظام (لانگ) اساطیر ایرانی

جهان طبیعت از چشم انسان اساطیری و باستانی کاملاً زنده، جاندار و ذی‌شعور بود. جهان به او قدرتی ارزانی می‌داشت تا از آن طریق بتواند در مقابل ناملایمات‌های طبیعت از خود حفاظت کند. برخلاف انسان امروزی که بیشتر به مشاهده‌ی جهان می‌پردازد و پدیده‌های دنیای پیرامونش را پدیده‌هایی فاقد شعور و بی‌جان می‌پندارد که صرفاً موضوعی‌اند برای تسخیرشدن، انسان اساطیری و باستانی همواره در پی زیستن با جهان و کشف اسرار ماورای آن و نیروهای ساری و جاری در آن بود؛ نیروهایی که از طریق سحر و جادو قابلیت دستیابی بدانها وجود داشت. این انسان که در تعاملش با جهان پیرامون و پدیده‌های مادی، در پرتویی از ترس و حس احترامی ستایش‌انگیز، جهان را می‌زیست، بین خود و جهان پیرامونش اتحاد و پیوندی ناگسستنی پدید آورده بود و از طریق دوام و بقای بی‌وقفه‌ی تصورات و معانی‌ای که طی نسل‌های متمادی از جهان مادی و فرامادی به دست آورده بود، قداستی برای این جهان‌ها قائل می‌شد که او را قادر به تفکیک ساحت‌های قدسی از غیرقدسی و مقدّس از نامقدّس می‌کرد (الیاده، ۱۳۷۲، ۳۶). همین تقسیم پدیده‌ها به ساحت‌های قدسی و غیر قدسی، مقدّس و نامقدّس نگاهی دوگانه نسبت به جهان به وجود آورده بود. به این ترتیب انسان اساطیری پدیده‌های آسمانی چون ماه و خورشید و ستارگان، و نیز پدیده‌های زمینی چون آب، سنگ، کوه‌ها، درختان و... را در نگاه دوگانه‌ی خود دارای نوعی قدرت باروری، نظم‌دهنده و حافظ، و یا برعکس صاحب قدرتی اهریمنی که مانع از باروری و مسبب بی‌نظمی بود، می‌دانست. این نوع نگاه در اساطیر ایرانی نیز وجود دارد و تقریباً تمام ادیان و آیین‌ها و باورهای ایران باستان در نگاه خود به جهان طبیعت متأثر از آن‌اند؛ لذا می‌توان مدعی نوعی دوگانه‌انگاری در نظام فکری و فرهنگی ایران باستان و اساطیر ایرانی شد.

با بررسی اساطیر ایرانی و به خصوص آنچه به خلقت از دیدگاه مزدیسنی آن مربوط می‌شود، امکان دستیابی به ساختار، یا آن‌چنان‌که سوسور مصطلح کرده است لانگ، یا نظام اساطیر ایرانی وجود دارد. تاکنون پژوهش‌هایی درباره‌ی اسطوره‌ی خلقت به‌خصوص از نگاه زرتشتی صورت گرفته است که البته تعدادشان هم کم نیست. با توجه به این پژوهش‌ها، لانگ این اسطوره را می‌توان - مسامحتاً تا حدودی (و نه کاملاً دقیق) - بر مبنای سه مفهوم بندهش یا بندهشن (آفرینش آغازین)^۱، گومیشن (آمیختگی)^۲، و ویچارشن (جدایی)^۳ توضیح داد. بررسی این سه مفهوم و متعاقباً دریافت نظام اسطوره‌ی خلقت امکان دریافت لانگ بعضی دیگر از اساطیر ایرانی را مهیا می‌کند و به دنبال آن می‌توان گمانه‌های اساسانه‌ی مورد ادعای این پژوهش را با روشنی بیشتری اثبات کرد.

بر مبنای اسطوره‌ی خلقت، چرخه‌ی هستی به چهار دوره‌ی سه‌هزارساله تقسیم شده است. در دوره‌ی اول اهورامزدا در «فرازپایه»، با آگاهی از همه‌چیز و در روشنایی حاضر بود و اهریمن در تاریکی، ناآگاهی، و میل به نابودگری با خویی مخرب حضور داشت. این اسطوره بیان می‌کند که اهورامزدا با دانش بی‌کرانش، از وجود اهریمن و رشک‌کامگی و سرانجام هجومش آگاهی داشت و به همین سبب در سه‌هزار سال نخست دست به خلق جهان مینوی زد و امشاسپندان را آفرید. اسطوره‌ی مذکور این‌گونه ادامه می‌دهد که اهریمن چون از تاریکی و «ژرف‌پایگی» خارج شد و به مرز روشنایی رسید، از وجود دنیای روشنایی و اهورایی آگاه شد و درصدد حمله به آن برآمد. به همین دلیل به تاریکی بازگشت و شروع به خلق دیوان کرد. بر اساس متن بندهش از آنجا که اهورامزدا از همه‌چیز آگاه بود، از اهریمن خواست تا زمانی برای کارزار مشخص کنند و به او پیشنهاد داد تا زمان کارزار را «به نه‌هزار سال فراز کنیم». زآن پس اهورامزدا با خواندن سرود اهورنور^۴ اهریمن را برای سه‌هزار سال به قعر تاریکی و گیجی فروانداخت (فرنبنغ‌دادگی، ۱۳۹۰، ۳۴-۳۵). در مدت سه‌هزار سالی که اهریمن به تاریکی فرورفته بود، اهورامزدا

1. bun-dahišn

تمامی اصطلاحات بر اساس فرهنگ مختصر پهلوی اثر مکنزی آورده شده‌اند.

2. gumišn

3. vičarišn

4. Ahunawar

شروع به خلق جهان گیتی کرد و آفریدگان را به صورت مادی آفرید: آسمان، آب، زمین، گیاه، گوسفند، انسان (همان، ۳۷). این دوره را می‌توان همان بندهشن به حساب آورد. در انتهای این دوره اهریمن به کمک دیو جهی از بهت خود بیرون آمد و به دنیای گیتی هجوم آورد. این دوره را دوران آمیزش یا به تعبیری «گومیشن» نام نهاده‌اند؛ دوره‌ای که خوبی با بدی، درستی با دروغ، روشنایی با تاریکی، مرگ با زندگی و... می‌آمیزد.

پس از این، بر اساس پیشگویی‌های دینی زرتشتی شاهد سربرآوردن سوشیانس به‌عنوان رهاننده و نجات‌بخش خواهیم بود؛ دوره‌ای که پیروزی از آن روشنایی خواهد بود؛ دوره‌ای که از آن تحت عنوان ویچارشن (جدایی) می‌توان نام برد. به عبارت روشن‌تر، از دید این اسطوره، رهایی از بدی فقط با ویچارشن امکان خواهد داشت. رسیدن به جاودانگی فقط با رهایی از بدی و دروغ و تاریکی امکان دارد.^۱

نمونه‌ی بسیار روشن این دیدگاه در داستان رستم و سهراب قابل بحث و نظر است. آن‌چنان که کزازی آورده است، از دید ایرانیان، ایران همه جان است و روشنی، نور است و جاودانگی، ایران دل زمین و خونیرس به حساب می‌آید و توران نماد تن است و تاریکی، نماد مرگ است و زوال (۱۳۸۰، ۵). اگر بخواهیم همین دیدگاه را در میتراپیسم دنبال کنیم، می‌توان به ماجرای قربانی گاو توسط میترا اشاره کرد. گاو در این اساطیر نماد تن است و زندگی این جهانی، نماد زوال است و نابودی و برای رسیدن به جاودانگی است که باید میترا، گاو را قربانی کند.^۲ درست مطابق همین باور است که برج ثور (گاو نر) دقیقاً مطابق است با ماه اردیبهشت که نمادی است از اشاو‌هیشته؛ امشاسپند نگهبان گیاهان؛ ماهی که زندگی دنیوی به رویش و باروری رسیده است (کزازی، ۱۳۸۰، ۹۵).

در داستان رستم و سهراب دقیقاً همین الگو تکرار می‌شود. رستم از ایران است و به عبارتی نماد ایران، نماد جان و بی‌مرگی و روشنایی و ته‌مین، همسر رستم، از توران و نماد توران، نماد تن و تاریکی، و سهراب که از آمیزش رستم و ته‌مین به دنیا آمده بازگوکننده‌ی دوران گومیشن و آمیختگی است و بنابراین برای رسیدن به نجات، چاره‌ای

۱. میرجلال‌الدین کزازی در کتاب *از گونه‌ای دیگر به توضیح این بحث پرداخته است* (۱۳۸۰، ۱-۱۲).

۲. درباره‌ی میتراپیسم بنگرید به: گسترش یک آیین ایرانی در اروپا (شورتهایم، ۱۳۸۷).

نیست جز جدایی و ویچارشن. این جدایی در قالب نبردی که بین پدر و پسر شکل می‌گیرد و در نهایت با مرگ سهراب پایان می‌پذیرد، بازنمایی شده است (همان، ۷-۶).

در اسطوره‌ی دیگر که شاید بتوان به نحوی آن را مهم‌ترین اسطوره‌ی ایرانی قلمداد کرد، باید از داستان سیاوش نام برد. این داستان نه فقط بازگوکننده‌ی الگوی مذکور است، بلکه به نحوی الگوی خدای شهیدشونده و باروری در آن تکرار می‌شود. بر این اساس، سیاوش که از آزمون آتش گذشته و بی‌گناهی‌اش اثبات شده است، به توران می‌رود و در همانجا نیز کشته می‌شود. معروف است که از خون وی گیاهی روئیده است و این امر بحث باروری را نشان می‌دهد (بهار، ۱۳۸۵، ۲۸۹). به عبارتی دیگر، اگر کیخسرو، پسر سیاوش، توانست بر افراسیاب چیره شود و او را به عنوان اصلی‌ترین نماد توران که در ضمن اصلی‌ترین نماد تاریکی است از بین ببرد، خود نیز با شهادت سیاوش، نشان از ویچارشن و نجات را یافته است؛ به همین دلیل در اساطیر ایرانی کیخسرو هرگز نمی‌میرد، بلکه ناپدید شده است؛ چراکه او نماد روشنایی و جاودانگی محسوب می‌شود.

تقابل‌های دوجزئی در اساطیر و نگاه مزدیسنی

پس لانگ یا نظام اساطیر ایرانی را می‌توان بر اساس سه مفهوم بندهشن و گومیشن و ویچارشن سازمان داد. در اساطیر ایرانی، چه اسطوره‌هایی که به داستان خلقت اشاره کرده‌اند و چه اسطوره‌هایی که به داستان‌هایی چون رستم و سهراب یا سیاوش نظر افکنده‌اند و چه آنهایی که با باورداشت‌های مهرپرستی همراه‌اند، جهان آمیخته‌ای از نیک و بد، خیر و شر، درستی و دروغ است. دقت در این نظام نشان می‌دهد که آمیختگی در نتیجه‌ی اختلاط دو نیرو، دو دنیا، و دو نوع نگاه و منظر پدید آمده است. این دو نیرو و یا دو منظر، نه مناظر یا نیروهای متوازی و موافق هم، بلکه دو نوع نگاه متضاد و دو گونه نیروی متخاصم‌اند. داستان در اینجا، داستان تعارض و تناق و مبارزه و دشمنی مستمر است. جدال و کشاکشی در تمامی بخش‌های طبیعت و انسان‌سازی و جاری است که همواره طبیعت و انسان را محمل تعارض و برخورد این دو نیرو و نگاه قرار داده است. پس مبنای اساطیر ایرانی مبنایی مبتنی بر تقابل‌های دوگانه و دوئالیسمی ستیزه‌جویانه است.

با این همه اساطیر ایرانی، پایانی برای این آمیختگی قائل‌اند که نهایتاً به برتری خیر بر شر، درستی بر دروغ، و روشنایی بر تاریکی، منتهی می‌شود. پس دنیای اساطیر ایرانی دنیای دوگانگی‌هاست. دنیای تقابل‌های دوجزئی است. به همین سبب می‌توان مفهوم «نیکی یا خیر» را به‌عنوان مدلول استعلایی اساطیر ایرانی و نگاه مزدیسنی در نظر گرفت. این مدلول امکان سنجش تمامی پدیده‌ها و عناصر طبیعت را بر مبنای نیکی و خیر و یا در تضاد با آن برای اساطیر ایرانی و نگاه مزدیسنی فراهم می‌آورد و بدین‌صورت تمام پدیده‌ها بر اساس همین مدلول ارزیابی و در نهایت رده‌بندی می‌شوند؛ و صد البته که این همه بر اساس نگاه انسان به جهان و نحوه‌ی مواجهه‌اش با طبیعت و نیروهای آن، از جهت سود و زیانی که به انسان می‌رسانند، شکل می‌گیرد؛ به‌عنوان نمونه در متن بندهشن، آنجا که سخن از «سرآغاز» است، در مورد آفرینش اهورامزدا و اهریمن از همین تضاد بهره گرفته می‌شود: «آفرینش هرمزد به خدایی و دستوری، دادمندی و برپایگی، به آسایش ایستاد؛ آفرینش اهریمن به سلطه، ستمگری و گناهکاری و فروپایگی، به دشواری ایستاد» (فرنبرغ‌دادگی، ۱۳۹۰، ۳۷). همچنین در موضعی دیگر می‌آید:

از آفریدگان مادی نخست آسمان، دیگر آب، سدِیگر زمین، چهارم گیاه، پنجم گوسفند، ششم مردم، هفتم خود هرمزد بود. او آفرینش را به یاری وای درنگ خدای فراز آفرید؛ زیرا هنگامی که او وای درنگ خدای را فراز آفرید، آن وای نیز افزاری شد که وی را برای آفرینش دربایست. اهریمن بدان پتیارگی، از کماله‌دیوان، نخست اکومن را فراز ساخت، سپس اندر، سپس ساوول، سپس ناگهیس، سپس ترومد، سپس تریز و زریز، سپس دیگر دیوان، هفتم خود اهریمن بود. اهریمن هرگز چیزی نیکو نیندیشد، نگوید و نکند. او را نیکوویی آفریدگان هرمزد بایسته نبود، هرمزد را نابودگری آفرینش اهریمن بایسته نبود. هرمزد آن چیزی را نیندیشد که آن را نتواند کرد، اهریمن آن را که نتواند کرد اندیشید، تهدید نیز فراز کرد (همان، ۳۷-۳۸).

نقل قول بالا به‌خوبی نشان می‌دهد که دوگانه‌انگاری و عقیده به وجود تقابل دوجزئی، چگونه بر نحوه‌ی تفکر و بروز آن از طریق زبان در متنی دینی خود را نشان می‌دهد. تقابل

خیر و شر، اهورامزدا و اهریمن، و سپس استفاده از واژگانی که بار معنایی ویژه‌ای به‌خصوص در گفتمان دینی بندهشن دارند، فضای متن را به فضایی تشیی تبدیل می‌کند. از خلال همین تنش‌های واژگانی است که تنش معنایی و در نهایت تنش اعتقادی و یا اندیشه‌ورزانه ظهور می‌یابد. این تنش هر آنچه خیر یا نیکویی است به اهورامزدا و هر آنچه فقدان خیر و نیکویی را نشان می‌دهد از آن اهریمن می‌داند. پس پتیارگی، جهل و ناتوانی در اندیشه، عمل و گفتار از خصیصه‌های دنیای اهریمنی به حساب می‌آید؛ دنیایی که بر اساس بند بالا فاقد توان اندیشه و متعاقب آن عمل بر مبنای اندیشه است. پس نابخورداری از «نیکویی» و یا برخورداری از آن، دقیقاً نقطه‌ی ثقل تقابل خیر و شر و دوئالیسم مزدیسنی است. به این اعتبار مفهوم «نیکی» مدلول استعلایی این جهان‌بینی است.^۱

اگر مفهوم نیکی یا خیر را به‌عنوان مدلول استعلایی در این نگاه به حساب آوریم، تقابل آن با مفهوم شر یا بدی، دوگانه‌ای را پدید می‌آورد که رده‌ای بی‌انتها از مفاهیم را در ذیل خود جای می‌دهد؛ مفاهیمی که تمامی پدیده‌ها، اعم از پدیده‌های انسانی، گیاهی، جانوری و حتی جمادات را دربرمی‌گیرد؛ چراکه بنیان‌نهادن یک جهان‌بینی بر تقابل‌های دوجزئی، کلیت نظام فکری و اندیشه‌ورزانه‌ی هر آن کس را که در ذیل این جهان‌بینی قرار می‌گیرد، ناچار به اندیشیدن از خلال این نگاه می‌کند و در نهایت اندیشه‌ی حاصل و ظهور و بروز بیرونی‌اش به‌شدت دوگانه‌انگار خواهد بود. این دوگانه‌انگاری نه‌فقط در تصور از خدا(یان) پدیدار می‌شود، بلکه در روابط انسانی در قالب انگاشت دوگانه‌ی شبه‌متضاد مرد / زن خود را نشان می‌دهد.

هرمزد هنگامی که زن را آفرید گفت که تو را نیز آفریدم در حالی که تو را سرده‌ی پتیاره از جهی است. تو را نزدیک کون دهانی آفریدم که جفت‌گیری تو را چنان پسند افتد که به دهان مزه‌ی شیرین‌ترین خورش‌ها؛ و از من تو را یاری است؛ زیرا مرد از تو زاده شود؛ با وجود این، مرا نیز که هرمزد، بیازاری.

۱. برای بحث بیشتر درباره‌ی صفت نیکو و سپند بنگرید به: تاریخ کیش زرتشت (بویس، ۱۳۹۳، ج ۱: ۲۳۴-۲۳۵).

اما اگر مخلوقکی را می‌یافتم که مرد را از او کنم، آن‌گاه هرگز تو را نمی‌آفریدم، که تو را آن سرده‌ی پتیاره از جهی است. اما در آب و زمین و گیاه و گوسفند، بر بلندی کوه‌ها و نیز آن ژرفای روستا خواستم و نیافتم مخلوقکی که مرد پرهیزگار از او باشد، جز زن که از سرده‌ی جهی پتیاره است... (فرن‌بع‌دادگی، ۱۳۹۰، ۷۳).

پس تقابل دوجزئی در سطح مفهومی در نگاه مزدیسنی، صرفاً محیط‌زیست طبیعی را دربر نمی‌گیرد؛ بلکه از آنجا که این تقابل ریشه در نوع نگاه به جهان و انسان دارد، از سطح مفهومی گذر می‌کند و تمام شئون انسانی و طبیعی را دربر می‌گیرد. گذشته از محیط‌زیست طبیعی، انسان در همین تقابل‌های دوجزئی رده‌بندی می‌شود و به طریق اولی تقابل دوجزئی مرد / زن پدید می‌آید؛ تقابلی که زن را دارای ارزشی نازل‌تر از مرد می‌داند؛ امری که شاید امروزه مورد اعتراض اکوفمینیست‌ها قرار گیرد. در نگاه‌های پیشامدرن و به تبع آن نگاه مزدیسنی، فکر نابرابری بین مردان و زنان و به همین نحو، انقیاد زن در برابر مرد به‌عنوان امری فطری، مُسَلَّم و بدیهی انگاشته شده است؛ امری که دگرگون‌کردنش فراتر از قوای بشر است و جای چون‌وچرا ندارد. در این نوع نگاه زنان جسماً و روحاً ناتوان‌تر از مردان به حساب می‌آیند و در نظام هستی‌جایی بین مردان و حیوانات را اشغال کرده‌اند. متن بالا به‌خوبی نشان می‌دهد که انگاره‌ی زن به‌عنوان گونه‌ای دیو جهی چگونه زن را در ذات، پست و حقیر می‌شمارد. امروزه اکوفمینیسم با اعتراض به همین نگاه است که خواهان تغییر سلسله‌مراتب مبتنی بر جنسیت در اندیشه و فرهنگ‌های پیشامدرن است؛^۱ چراکه در این نوع نگاه‌های با ایجاد تقابل‌های دوجزئی، اولویت را به جزء سمت راست می‌دهند و جزء سمت چپ را حقیرتر و دون‌پایه‌تر در نظر می‌آورند.

بعضی از این تقابل‌های دوگانه را می‌توان بر مبنای بندهش چنین بشمرد:

نیکی / بدی

خیر / شر

دیوان / ایزادن

۱. برای نمونه بنگرید به: محیط‌زیست و نظریه‌ی اجتماعی (بری، ۱۳۸۰، صص ۶۳-۱۳۱).

سپندمینو / انگره‌مینو

اهورا مزدا / اهریمن (بند‌هشن، ص ۳۳)

فرازپایه / ژرف‌پایه

روشنی / تاریکی (همان، ص ۳۳)

همه‌آگاهی (آگاهی از همه‌چیز) / پس‌دانشی (همان، ص ۳۴)

راستگویی / دروغگویی

دادمندی / ستمگری (همان، ص ۳۷)

امشاسپندان / کمالگان دیو

مرد / زن

ستارگان اختر (ستاره‌های ثابت) / نااختری یا اباختران (سیاره‌ها) (همان، ص ۴۳)

دروج / اشه

به‌همین صورت تقابل‌های دوجزئی بسیاری را می‌توان در متون دینی جست. این تقابل‌ها بر مبنای مفهوم خیر و نیکی ایجاد شده‌اند و تمام طبیعت و پدیده‌های آن را با همین نگاه دوگانه می‌بینند. گرچه در نگاه‌های اساطیری و دینی همچون نگاه مزدیسنی، پیوند بین انسان، خدا(یان) و طبیعت پیوندی وثیق است، در عین این اتحاد می‌توان افتراق و گسستی را دید. تقسیم تمام پدیده‌ها و موجودات پیرامون انسان و به‌عبارتی تقسیم محیط‌زیست انسانی به بد و نیک یا خیر و شر، زمینه‌ای پدید می‌آورد که از سویی امکان پیوند و یگانگی با بخشی از محیط را که برای انسان مفید است، فراهم می‌کند و در نتیجه این بخش از محیط‌زیست و موجودات به‌عنوان امر مقدّس مورد حمایت قرار می‌گیرند و از سوی دیگر، آن بخش از طبیعت و محیط‌زیست که به‌عنوان امر نامقدّس و یا اهریمنی به حساب می‌آیند، مورد بی‌مهری و هجمه‌ی انسان قرار می‌گیرند. به‌عنوان نمونه در ارداویراف‌نامه درباره‌ی روان زنانی که آب، آتش، گیاهان و حیوانات سودمند چون گاو و گوسفند را پاس می‌داشتند و به همین سبب در بهشت شادمان بودند، آمده است: «این روان آن زنان است که به گیتی آب را خشنود داشتند و آتش را خشنود داشتند و زمین و گیاه و گاو و گوسفند و دیگر همه‌ی آفریدگان نیکوی هر مزد را بزرگ داشتند... و به نظر من

بسیار ستایش آمیز آمد» (بهار، ۱۳۸۶، ۳۰۸؛ آموزگار، ۱۳۷۲، ۵۶). و یا درباره‌ی شبانان با جملات ستایش آمیزی چنین آمده است: «و دیدم روان شبانان که در گیتی چهارپای و گوسفند را مراقبت کردند و آنها را پروردند و از گرگ و دزد و مردم ستمکار نگاه داشتند و هر وقت موقعش بود به آنها آب و گیاه و خوراک دادند و از سرما و گرمای سخت نگاه داشتند... و سود بزرگ بسیار و بهره و نیکی و خوراک و جامه به مردمان جهان دادند... و به نظر من بسیار ستایش آمیز آمد» (آموزگار، ۱۳۷۲، ۵۸). و درست در نقطه‌ی مقابل این موضع، توصیف روان کسانی را شاهدیم که حضورشان در بهشت را مدیون کشتن خرفستران هستند: «روان آنان را دیدم که به جهان، خرفستری بسیار کشتند و فره آب‌ها و آذرها و آتش‌ها و گیاهان و... از ایشان همی‌افزود و در بلندی و درخشندگی بودند» (همان، ۵۷). و به همین طریق کسانی که بسیاری از موجودات مقدّس مانند گاو و گوسفندان را کشتار کرده‌اند، مستحق دوزخ به حساب آمده‌اند (بهار، پژوهشی در اساطیر ایران، ۱۳۸۶، ۳۱۳). حتی در مواضعی از ارداویراف‌نامه از گناهکارانی سخن به میان می‌آید که بخشی از بدن آنها به دلیل کشتار خرفسترانی مانند وزغ، مار، مورچه، عقرب و... از عذاب رهایی یافته است: «روان مردی را دیدم که تنش در دیگی رویین کرده‌شده، وی را می‌پزند. پای راست او بیرون آن دیگ بود... این روان آن مرد دروند است که به زندگی به شهوت‌کامگی و بدکرداری... بود و بدان پای راست وک و مور و مار و کژدم و دیگر خرفستران را بسیار زد و تباه کرد و کشت» (آموزگار، ۱۳۷۲، ۷۸).

همین نگاه دوجزئی موجب چینش جانوران در دو جزء خیر و شر یا اهورایی و اهریمنی می‌شود. جانوران اهریمنی که از آنها با خرفستران یاد می‌شود، طیفی وسیع را دربرمی‌گیرند. در بندهشن نام شماری از این جانوران که در مقابل موجودات اهورایی قرار دارند، آمده است. به‌عنوان مثال می‌توان به «خرفستران گزنده و زهرآگین چون ازدها، مار، کژدم، چلیپاسه (مارمولک)، لاک‌پشت، وزغ» و نیز شیر، گرگ، بوف و شغال اشاره کرد (فرنیغ‌دادگی، ۱۳۹۰، ۵۲). در مقابل این حیوانات باید از حیواناتی چون سگ، اسب، گوسفند، استر، گور، خروس و... سخن گفت که جانوران اهورایی به حساب می‌آیند.

توجه به مثال‌های بالا به‌خوبی نشان می‌دهد که نگاه دوگانه به جهان در جهان‌بینی

مزدیسنی بر مبنای مدلول استعلایی «نیکی» سبب تقدم یافتن بخش اول یعنی بخش مقدس بر بخش دوم یعنی بخش نامقدس یا شر می‌شود. این در حالی است که اگر در چنین جهان‌بینی‌هایی ادعا بر پیوند و یگانگی انسان و طبیعت و خدا(یان) است، پس چنین تقابلی در عمل نباید ایجاد شود؛ چراکه طبیعت و تمام عناصرش در یک کل منسجم و به هم پیوسته هستند و زنجیره‌ی حیات، بی انقطاع همواره باید ادامه داشته باشد؛ بنابراین نگاه اساطیری و مزدیسنی شاید تفاوتی با نگاه بشر مدرن نسبت به طبیعت نداشته باشد. تنها تفاوت این دو را باید در قدرت ایزاری بیشتر انسان مدرن به حساب آورد. در هر دو نگاه، انسان فاعل ارزش‌آفرین و سوژه‌ی ارزش‌گذار به حساب می‌آید.

این مطلب را از طریق خوانش موضعی از بندهشن در مورد خلقت و رده‌بندی موجودات به خوبی می‌توان توضیح داد. از موجودات بسیاری در بندهش نام برده شده است که در زمره‌ی نیروهای اهریمنی به شمار آمده‌اند. تن اهریمن چون «وزغ» معرفی شده است؛ تنی که زشت‌گونه است. همچنین آن دسته از موجودات که با عنوان خرفستران از آنها یاد شده است، آفریدگان اهریمن‌اند و از نیروهای او به شمار می‌روند. اینجاست که نگاه مزدیسنی نه فقط حیوانات و حشرات را در یک کل به هم پیوسته قرار نمی‌دهد، بلکه با ارجاع به مدلول استعلایی این جهان‌بینی، گسست و تضادی بین موجودات قائل می‌شود: «او [اهریمن] خرفستران را بر زمین هشت. خرفستران گزنده و زهرآگین، چون ازدها، مار و کژدم و چلیپاسه و سنگ‌پشت و وزغ، آن گونه از او تنومند پدید آمدند که به اندازه‌ی تیغ سوزنی زمین از خرفستران رها نشد. مینوی زمین گفت که آن کینه‌توزان را بدین دهشی که دادند، کین من خواهد رسید» (همان‌جا). همچنین است در مورد مور، مگس و ملخ (همان، ۹۷)، کرم ابریشم، شیر، گرگ، ببر، پلنگ و... (همان، ۹۹-۱۰۰).

این نگاه دوگانه‌انگار، موجودات اهریمنی را به همان صفتی متصف می‌کند که اهریمن را. «بزه‌گری»، «بدکامگی» و گزندرساندن از ویژگی‌های خرفستران است. این ویژگی‌ها در پیوند با تاریکی (همان، ۹۸) به عنوان گوهر و ذات و ماهیت این موجودات، بازنمایی شده است و بنابراین موجوداتی که در زمره‌ی نیروهای اهریمنی به شمار می‌روند، ذاتاً شرّند و امکان زدودن شر و بدی از آنها وجود ندارد و به همین سبب کشتار چنین

موجوداتی نه فقط منعی ندارد، بلکه باعث رهایی از عذاب می‌شود. این تقابل دوجزئی در حیوانات و حشرات ریشه در نظام اساطیر ایرانی دارد. نظامی که قائل به آمیختگی این دو و در نهایت رهایی از سویه‌ی شر و رسیدن به خیر محض است. کشتن و تخریب هرآنچه شر است، کمکی است برای رسیدن به رهایی، رسیدن به ویچارشن و تحقق آن. جدول زیر نشان می‌دهد که چگونه تقابل‌های دوجزئی تمامی پدیده را دربرگرفته و به چه‌سان جدال معنایی خیر و شر، به امور متعین و عینی مختلف سرایت کرده است؛ جدالی که محیط‌زیست و تمامی پدیده‌های انسانی و غیرانسانی را به دو شقه‌ی خیر و شر تقسیم می‌کند.

شر	خیر
اهریمن	هرمزد
اشه	دروج
گیتی	مینو
گفتار بد	گفتار نیک
کردار بد	کردار نیک
اندیشه بد	اندیشه‌ی نیک
تاریکی	روشنایی
ستمگری	دادگری
اکومن	بهمن
زمستان	تابستان
کین	آشتی
تلخی	شیرینی
پلیدی	طهارت
سردی	گرمی
پیری	جوانی
ریمنی	پاکی

شر	خیر
ناآمرزیداری	بخشایش
ارواح دیوی	ارواح ایزدی
ایزدان و یغان و امشاسپندان	دیوان و دروجان و مزنی‌ها
تیرگی	آسمان
کرم	گیاه
خرفستر و وزغ	زمین
شیر و گرگ‌سانان	سگ و گوسفندان
وزغ	ماهیان
بوف و دیگر خرفستران پر دار	مرغان

نتیجه‌گیری

در بحث از الهیات محیط‌زیست و آنچه مربوط به رابطه‌ی دین و حفاظت محیط‌زیست می‌شود، توجه به یک موضوع بسیار مهم است: ارزش‌ها و رابطه‌ی آنها با انسان. همان‌طور که زیمل اشاره کرده است، ارزش اشیا و اندیشه‌ها و رویدادها را هرگز نمی‌توان از محتوا و وجود طبیعی محضشان استنتاج کرد. ارزش، یک افزودنی به وجود عینی و کاملاً متعین است و شکل‌گیری مفاهیم ارزشی، به مثابه واقعیتی روان‌شناختی از فرایند طبیعی کاملاً متمایز است (۱۳۹۶، ۱۶۰). به این اعتبار محیط طبیعی و تمامی پدیده‌های محیطی که انسان همواره در طول تاریخ با آنها روبه‌رو بوده است، هیچ‌کدام فی‌نفسه و به‌خودی‌خود بر حسب ماهیت طبیعی‌شان در مرتبه‌ای فراتر از دیگری قرار نمی‌گیرند؛ بلکه انسان به‌عنوان منشأ ارزش، سوژه‌ی ارزش‌گذار و فاعل ارزش‌آفرین است که خود تمامی پدیده‌ها را در نظامی پلکانی ارزش‌گذاری می‌کند. طبعاً شاخص و سنجهی انسان برای ارزش‌گذاری پدیده‌های طبیعی، اهمیت و کارکرد آنها در زندگی روزانه‌ی انسان و میزان منفعتی است که عاید او می‌کنند. این موضوع، مهم‌ترین موضوعی است که به‌هنگام بحث از محیط‌زیست و نگاه انسان به آن، باید مدنظر قرار داد. چه در نگاه‌های پیشامدرن، و چه

در نگاه‌های مدرن، انسان پدیده‌ها را بر اساس ارزشمندی، رده‌بندی می‌کند و معنایی خاص به آنها می‌بخشد. و از آنجا که ارزش‌ها همواره در حال تغییرند، نگاه انسان به محیط پیرامون خود نیز در حال تغییر و دگرگونی است.

انسان باستانی مانند انسان مدرن، منفعت‌طلبانه به طبیعت نگرینسته و همواره از آن به‌عنوان ابزاری برای حفظ و ادامه‌ی حیات خود، منتها به طریقی کاملاً متفاوت با انسان مدرن، بهره برده است. تلاش او برای پیوند و یگانگی با طبیعت و نیروهای طبیعی و ماوراءالطبیعه، راهی بود که او بدین منظور برگزیده بود. انسان پیشامدرن (اساطیری، باستانی، دینی) با طبیعتی خشن روبه‌رو بود و از تقدس به‌عنوان یکی از شیوه‌های مهم خود برای غلبه بر طبیعت استفاده می‌کرد. او با تقدس‌بخشیدن به پدیده‌هایی که امکان حفظ و حراست از وی و حیاتش را فراهم می‌آوردند، عملاً مشروعیت استفاده از آنها را صادر و در عوض هر آنچه را که ممکن بود باعث به خطر افتادنش شود به‌عنوان امری نامقدس طرد می‌کرد و مشروعیت امحای آن را صادر می‌کرد. آتش یکی از نمونه‌های چنین ارزش‌گذاری‌هایی است. کشف آتش از اکتشافاتی مهم بود که بشر را در برابر تاریکی و سرما حفظ کرد؛ لذا انسان آتش را مقدس می‌نامد و حتی در ادیانی چون زرتشتی، اجازه‌ی آلوده‌شدن آن با نفس انسان را نیز نمی‌دهد. آتش عملاً جلوه‌ای مقدس و ماورایی می‌یابد و حتی نوری مقدس می‌شود که در عرفان و نگاه‌های دینی باستانی معنایی خاص می‌یابد. آتش نموداری می‌شود از خدا و الطاف او. آتش نشانه می‌شود؛ نشانه‌ای نمادین که در قرارداد اجتماعی انسان‌ها معنا می‌یابد و تفسیرپذیر می‌شود.

به این اعتبار در بخشی از دین زرتشتی تمام تقابلهایی که بین خوب و بد صورت می‌پذیرد، در جهت زیست بهتر انسان و حفظ او در مقابل هر آن چیزی است که بهزیستی و ادامه‌ی حیاتش را تهدید می‌کند. اگر در دین زرتشتی بر اساس بندهشن، گروهی از حیوانات و جانوران چون شیر، گرگ، شغال، مار، کژدم، مارمولک و... جزئی از نیروهای اهریمنی به شمار می‌روند، دقیقاً به دلیل ارزش‌آفرین بودن و محوریت انسان است. در این نوع نگاه، هر آنچه ناخالص است، اهریمنی است: دود آتش، شوری آب، سردی هوا، تاریکی شب، طعم بد آب، بی‌خوابی و اصولاً هر آنچه مخل نظم است، جزء نیروهای شر و

اهریمنی به شمار می‌رود. ترس از تاریکی، حیوانات وحشی، حشرات موذی، سختی و تعب زیستن در سرما، آلودگی و بدمزگی آب همه نشان از اهمیت انسان و محوریت او در نگاه‌های پیشامدرن، مانند نگاه زرتشتی، به محیط‌زیست دارد. به این اعتبار نه هر محیط‌زیستی، بلکه صرفاً محیط‌زیستی که امن و آسایش انسان را با خود دارد، در زمره‌ی آنچه ارزش حفاظت و تقدس را دارد به حساب می‌آید و برعکس این امر نیز صادق است. پس پُر بیراه نیست که در متون دینی زرتشتی مثل بندهشن، با ایجاد تقابلهای دوجزئی بین امر مقدس و نامقدس، و با تقسیم پدیده‌ها به خیر و شر، الهی و شیطانی، بخشی از نظام هستی را با تفسیر بر مبنای مدلول استعلایی‌شان - که عمدتاً نیکی و خیر است - به‌عنوان امری قدسی و الهی مورد حمایت و حفاظت قرار می‌دهند و در همین زمان بخش دیگری از پدیده‌ها را با سنجش بر مبنای همین مدلول استعلایی، به‌عنوان امری شیطانی و نامقدس که مُضر به حال بشر است، کنار می‌نهند و به حاشیه می‌رانند. این به‌حاشیه‌راندن نه فقط به معنای کنارگذاردن و یا تلاش برای کنارگذاردن است، بلکه با نوعی تخریب و سرکوب نیز همراه است.

قرارگرفتن پدیده‌ها در نگاه‌های پیشامدرن (دینی و اساطیری) ذیل مدلول نیکی، با به‌همراه‌آوردن تقدس برای آنها عملاً امکان نقد را منتفی می‌کند و ضمن انجام چنین کاری، با ادعای نامقدس بودن پدیده‌های متقابل آنها، فضایی برای حذف این دست از موجودات و پدیده‌ها مهیا می‌شود؛ فضایی که زمینه‌ی آزار و اذیت بعضی از حیوانات به دست انسان را پدید می‌آورد. نمونه‌های بسیاری از این دست آزار و اذیت را هرروزه می‌توان مشاهده کرد؛ نمونه‌هایی که ریشه در فرهنگ اساطیری باستانی و اسلامی دارد.

منابع و مآخذ

- آموزگار، ژاله (مترجم)، (۱۳۷۲)، *اردویرافنامه*، حرف‌نویسی و آوانویسی از فیلیپ ژینو، تهران: معین - انجمن ایران‌شناسی فرانسه.
- ابراهیم‌نیا، رضا، (۱۳۸۳)، «اهمیت محیط‌زیست در ایران باستان»، *تاریخ پژوهی*، س ۶، ش ۲۰، پاییز، صص ۱۱۳-۱۲۲.
- الیاده، میرچا، (۱۳۷۲)، *رساله در تاریخ ادیان*، ترجمه‌ی جلال ستاری، تهران: سروش.
- امین‌زاده، بهناز، (۱۳۸۱)، «جهان‌بینی دینی و محیط‌زیست: درآمدی بر نگرش اسلام به طبیعت»، *محیط‌شناسی*، ش ۳۰، زمستان، صص ۹۷-۱۰۶.
- انتظاری، علیرضا، (۱۳۹۱)، «بررسی مبانی و حیاتی حفظ محیط‌زیست»، *پژوهش‌های اعتقادی کلامی*، س ۲، ش ۷، پاییز، صص ۴۷-۷۲.
- بری، جان، (۱۳۸۰)، *محیط‌زیست و نظریه‌ی اجتماعی*، ترجمه‌ی محسن پویان و نیره توکلی، تهران: سازمان حفاظت محیط‌زیست.
- بویس، مری، (۱۳۹۳)، *تاریخ کیش زرتشت*، ج ۱، ترجمه‌ی همایون صنعتی‌زاده، تهران: گستره.
- بهار، مهرداد، (۱۳۸۵)، *جستاری در فرهنگ ایران*، تهران: اسطوره.
- _____، (۱۳۸۶)، *پژوهشی در اساطیر ایران*، تهران: آگه.
- بیدهدی، محمد؛ کرباسی‌زاده، علی؛ شیراوند، محسن، (۱۳۸۹)، «نقش آموزه‌های دینی در حل بحران‌های زیست‌محیطی»، *پژوهش‌های علم و دین*، س ۱، ش ۲، پاییز و زمستان، صص ۷-۲۲.
- زیمل، گئورگ، (۱۳۹۶)، *فلسفه‌ی پول*، ترجمه‌ی شهناز مسمی‌پرست، تهران: نگاه ترجمه و نشر کتاب پارسه.
- شاکری‌زواردهی، روح‌اله، (۱۳۹۰)، «اخلاق زیست‌محیطی در عصر ظهور با تأکید بر نقد دیدگاه لین وایت و کانت»، *انتظار موعود*، س ۱۱، ش ۳۵، تابستان و پاییز، صص ۳۷-۶۰.
- شورتهایم، المار، (۱۳۸۷)، *گسترش یک آیین ایرانی در اروپا*، ترجمه‌ی نادرقلی درخشانی، تهران: ثالث.
- صادقی، امیرحسین؛ اکبریان، اسحاق؛ شاکر، محمدکاظم، (۱۳۸۶)، «علوم اسلامی با تکیه بر رویکردهای نوین به درون‌مایه‌های دینی در حفاظت از محیط‌زیست»، *پژوهش و حوزه*، ش ۳۰-۳۱، تابستان و پاییز، صص ۱۵۷-۱۷۷.
- طاهرپور، محمدشریف؛ جاویدی، طاهره؛ باقری، خسرو؛ نقی‌زاده، حسن، (۱۳۹۵)، «مبانی، اصول و روش‌های تربیت شهروند زیست‌محیطی از دیدگاه اسلام»، *پژوهش در مسائل تعلیم و*

- تربیت اسلامی، س ۲۴، دوره‌ی جدید، ش ۳۰، بهار، صص ۸۸-۵۵.
- فرنیغ دادگی، (۱۳۹۰)، بندهش، ترجمه‌ی مهرداد بهار، تهران: توس.
- فهیمی، عزیزالله، (۱۳۹۴ب)، «دین و محیط‌زیست با تکیه بر آیات زیست‌محیطی از نگاه فریقین»، *مطالعات تطبیقی قرآن و حدیث*، ش ۴، بهار و تابستان، صص ۱۰۳-۱۲۴.
- _____ (۱۳۹۴الف)، «جایگاه حقوقی محیط‌زیست در بینش امانت‌دار اسلام و نگرش تمامیت‌خواه غرب»، *مجله‌ی پژوهش تطبیقی حقوق اسلام و غرب*، ش ۳، بهار، صص ۱۳۵-۱۵۸.
- کزازی، میرجلال‌الدین، (۱۳۸۰)، *از گونه‌ای دیگر: جستارهایی در فرهنگ و ادب ایران*، تهران: مرکز.
- محقق‌داماد، سید مصطفی، (۱۳۹۳)، *الهیات محیط‌زیست*، تهران: مؤسسه‌ی پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- مصفا، نسرین؛ عین‌الهی، بهرام، (۱۳۹۵)، «بررسی تطبیقی مبانی نظری نظام بازار آزاد سرمایه‌داری و نظام جهانی اسلام و عملکرد این دو در قبال محیط‌زیست»، *فصلنامه‌ی سیاست*، ش ۳۸، تابستان، صص ۴۵۷-۴۷۶.
- نصر، سید حسین، (۱۳۸۹)، *دین و نظام طبیعت*، ترجمه‌ی محمدحسن فغفور، تهران: حکمت.
- Mackenzie, D. N, (1971), *A Concise Pahlavi Dictionary*, London: Oxford university press.
- White, Lynn, (1971), "Historical roots of our Ecology Crisis", *science*, Vol.155, No.3767, pp.1203-1207.