



اسلام و اخلاق زیست‌محیطی با تأکید بر آرای آیت الله جوادی آملی

محمد تقی اسلامی*

چکیده

مهم‌ترین چالش و معضلی که بحث اخلاق در محیط زیست را دامن زده، پدید آمدن مخاطره یا بحران زیست‌محیطی است که بر اثر توسعه زندگی مادی انسان پدید آمده است. دغدغه‌مندان و پژوهشگران این عرصه مباحثاتی را در جهت چگونگی برطرف‌سازی این مخاطره یا نحوه مدیریت آن به راه انداخته‌اند که مهم‌ترین آن‌ها به نحوه بازنگری مسائل اخلاقی در محیط زیست، شناخت رابطه اخلاقی صحیح انسان با سایر موجودات طبیعی، ریشه‌یابی معضلات و مشکلات زیست‌محیطی، و نقد اخلاق سنتی مردانه غربی در مواجهه با محیط زیست بازمی‌گردد. در این مقاله ضمن گزارش روشن این مباحثات، سعی شده خطوط کلی منظر اسلامی در آن‌ها با نظر به آثار حضرت استاد آیت الله جوادی آملی (حفظه الله) ترسیم شود.

کلیدواژه‌ها: اخلاق، محیط زیست، اخلاق زیست‌محیطی، اسلام، استقلال طبیعت، اکوسیستم، اکوفمنیسم.

* عضو هیأت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

مقدمه

اخلاق زیست‌محیطی با سابقه‌ترین شاخه اخلاق کاربردی است که مسائل نوپدید یا حل‌ناشده اخلاقی در زمینه محیط زیست را بررسی می‌کند. این اخلاق با قضایایی در باب رابطه انسان با محیط زیست، شناخت طبیعت از سوی انسان و احساس مسئولیت نسبت به آن و الزام انسان به حفظ و ذخیره برخی منابع طبیعی برای نسل‌های بعدی، آلودگی، نظارت بر جمعیت، کاربرد منابع طبیعی، تولید و توزیع و مصرف انرژی و مواد غذایی، حفاظت از حیات وحش و تنوع انواع سروکار دارد. این شاخه پرسش‌هایی فراگیر و جهانی را پیش می‌کشد، نظریه‌های مابعدالطبیعی را طرح می‌کند و اصول خود را در زندگی روزمره انسان‌ها در هر کجای زمین به کار می‌بندد. بخشی از مهم‌ترین مسائل آن درباره دو محور ذیل طرح می‌شود:

یک. چه نوع ارزشی برای محیط زیست طبیعی قائل شویم؟ آیا ارزش آن ذاتی است یا این ارزشمندی به جهت فایده‌هایی است که برای ما دارد؟ فیلسوفان اخلاق در پاسخ به این پرسش، با هم اختلاف نظر دارند. عده‌ای که ارزش محیط زیست را ارزشی ذاتی می‌دانند، بر این باورند که باید به تأسیس اصول اخلاقی جدیدی - جدا از مکتب‌های اصلی اخلاق سنتی غرب - بیندیشیم، چرا که اصول اخلاقی مطرح در این مکاتب شدیداً انسان‌محور بوده، تخریب طبیعت را جز به سبب آسیب دیدن انسان، ممنوع نمی‌داند. در مقابل عده‌ای معتقدند ارزش طبیعت در نهایت با منافع انسان تعریف می‌شود. این عده نیاز به بازنگری در شیوه تعامل انسان با محیط زیست را می‌پذیرند، اما مکاتب اخلاقی موجود را واجد شایستگی‌های لازم برای این بازنگری می‌دانند.

دوم. این محور که با محور نخست ارتباط نزدیکی دارد، بر این پرسش متمرکز است که ما انسان‌ها در رابطه خود با سایر اجزای طبیعت، باید چگونه بیندیشیم؟ در پاسخ به این پرسش دو ایده مطرح است: ایده‌ای کهن که معتقد است رابطه ما با طبیعت باید بسان رابطه شاگرد با آموزگار، تنظیم شود و ما با پیروی از طبیعت شیوه‌های درست عمل

کردن را بیاموزیم و به کار گیریم. ایده دیگر معتقد است ما جزئی از طبیعت و نه جدا از آنیم و بنابراین هرگز نباید خود را برتر از طبیعت یا در بهره‌کشی از آن، محق بدانیم. سه. رویکرد عمده در اخلاق هنجاری (سودگروی، وظیفه‌گروی و فضیلت‌گروی) بر رهیافت و موضع‌گیری صاحب‌نظران اخلاق زیست محیطی، تأثیرگذار بوده است. علاوه بر این که يك مسأله فرااخلاقی نیز در این بحث توجه برخی از فلاسفه را به خود جلب کرده است و آن مسأله «مفهوم ارزش ذاتی»^۱ است. این اصطلاح دست کم، دو مفهوم مستعد خلط دارد: یکی ارزش ذاتی، به معنای ارزش غیرابزاری و ارزشی که برای چیزی نه به لحاظ فایده‌مندی آن، بلکه به لحاظ نفس آن قائل می‌شویم، و دوم، ارزش ذاتی به معنای ارزشی که يك چیز، مستقل از داوری و هستی فرد ارزش‌گذار دارد. آنچه در پی می‌آید، مروری گذرا است بر طیف گسترده‌ای از مباحثات و مناظراتی که در موضوع اخلاق زیست محیطی در روزگار معاصر جریان دارد. در ضمن هر مبحث، به منظر اسلامی از نگاه حکیم متأله، حضرت آیت الله جوادی آملی نیز اشاره می‌شود.^۲

۱. مفهوم محیط زیست

مفهوم محیط زیست نه يك مفهوم مطلق، بلکه مفهومی نسبی و قیاسی است. وقتی از محیط زیست سخن می‌گوییم، باید بدانیم که منظور، محیط زیست چه کسی است؟ این، نکته مهمی است؛ زیرا آنچه موجب بهبود وضعیت يك محل - به عنوان محیط زیست يك موجود خاص - می‌شود، ممکن است محیط زیست موجود دیگری را نابود سازد؛ مثلاً خشک کردن يك باتلاق آلوده، ممکن است برای محیط زیست انسان مفید باشد، ولی مسلماً برای پشه‌ها زیانبار است.

1. Intrinsic Value.

۲. برای مقایسه دیدگاه‌های مندرج در این مقاله با نمونه‌ای از دیدگاه‌های برخی اندیشمندان اسلامی، رجوع کنید به: خالد فضلان، و جوان او براین: اسلام و محیط زیست، ترجمه اسماعیل حدادیان مقدم.

مفهوم اسلامی محیط زیست ناظر به زیستگاه انسانی با عنایت به تأثیر وجود گونه‌های جانوری مفید و سالم در حفظ و رشد این زیستگاه است؛ زیرا در دستگاه معرفتی اسلام که از منبع وحیانی کتاب و سنت نشأت گرفته و عقل برهانی را از نظر دور نداشته است، انسان جایگاهی فراتر از جماد و نبات و حیوان و فرشته، و فروتر از خداوند دارد (حق و تکلیف در اسلام، ص ۱۰۵) از این رو، گرچه همه موجودات، همانند انسان از زیبایی در خلقت برخوردارند و با هدفی اصیل خلق شده‌اند و حسن نفسی دارند، ولی چون انسان استعداد خلیفه‌الاهی شدن دارد و در پرتو آن می‌تواند عالم و آدم را بیازاید، نسبت به موجودات دیگر از حسنی زاید بهره می‌برد که مخلوق‌های دیگر فاقد آن هستند (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص ۲۰).

مسأله بعدی این است که مرزهای محیط زیست کجا است و زیست‌بوم در کجا پایان می‌پذیرد؟ پاسخ به این پرسش، بسته به آن است که کدام جنبه منظور باشد. قلمرو محیط زیست از جایی که یک موجود در آن احساس راحتی می‌کند و در آن به آسانی جابه‌جا می‌شود و پستی و بلندی‌هایش را می‌شناسد - که شاید از چند کیلومتر مربع تجاوز نکند - تا تمام گستره‌ای که یک موجود برای استمرار بقای خود به آن متکی است، دربرمی‌گیرد: محیط زیست در این معنا، تمام کره زمین با همه موجودات و آب‌ها و خاک‌هایش و کل زیست کره و حتی فراتر از آن را شامل می‌شود. دیدگاه اسلام مؤید وسعت قلمرو محیط زیست به گستره تمامی عالم آفرینش است و حفظ زیبایی آن را بر انسان ضروری می‌شمارد (همان، ص ۲۲).

۲. اخلاق زیست‌محیطی

به طور سنتی، انسان موضوع دغدغه‌های اخلاقی بوده است؛ البته به عنوان موجودی مختار که منشأ افعال و آثار است. اما تحولات اخیر در این زمینه موجب بسط و گسترش این دغدغه در طی چند مرحله شده است: ابتدا حیوانات، سپس کل موجودات زنده و سرانجام مجموعه‌هایی نظیر جمعیت، جوامع گیاهی، اکوسیستم‌ها، دریاچه‌ها، جویبارها و کوه‌ها.

از آنجا که انسان‌ها هر کدام بخشی از محیط زیست یکدیگرند، اخلاق زیست محیطی، اخلاق انسان‌محور را نیز شامل می‌شود. اگر چنین باشد اخلاق زیست محیطی را از اخلاق به مفهوم عام نمی‌توان جدا کرد؛ اما به لحاظ عملی تمایز بخشیدن به شاخه‌ای از اخلاق که درست یا نادرست به برخورد ما با عالم غیرانسان و عناصر غیرانسانی پردازد، مناسب‌تر است.

به تازگی توجه به روابط ظریف حاکم بر همبستگی موجودات زنده با محیط زیست مشترک آن‌ها بیش‌تر شده است. از این رو اخلاق ناظر و حساس به محیط زیست، آن است که به رابطه جزئی و ویژه فرد موجود زنده - از هر نوع که باشد - با محیط زیست توجه کامل داشته باشد و در تدبیر اقداماتی که احتمال دارد بر حیات آن موجود تأثیر بگذارد، اهتمام جدی نشان دهد. بنابراین اخلاق زیست محیطی نه فقط به محیط طبیعی، بلکه به محیط شهری نیز توجه دارد؛ زیرا انسان به لحاظ فیزیکی، ذهنی و روحی، تحت تأثیر طراحی‌ها و مصالح ساختمان‌هایی که در آن‌ها زندگی یا کار می‌کند، چیدمان شهری، تأمین خدمات عمومی و مانند این‌ها قرار می‌گیرد. باید به یاد داشت که شهر تنها محیط زیست انسان نیست؛ بنابراین توجه جامع به محیط زیست، تأثیر امور یادشده را بر حیوان و گیاه نیز در نظر دارد.

۳. مسائل زیست محیطی

مسائل زیست محیطی، ممکن است کاملاً به یک محل محدود باشد (مانند ترك خوردن بام خانه من) یا عواقب فراگیری داشته باشد (مانند دود ناشی از آتش‌سوزی جنگل) و سرانجام ممکن است در مقیاس جهانی بروز نماید (مانند تأثیر انتشار دی‌اکسید کربن بر جو زمین و لایه اوزون). بسیاری از مهم‌ترین تغییرات تهدیدکننده محیط زیست را، عامل انسانی - به عمد یا غیرعمد - پدید می‌آورد؛ اما تغییراتی نیز اتفاق می‌افتد که فعالیت‌های انسان به هیچ وجه در آن دخالت ندارد و در عین حال از نظر دیگران نامطلوب است؛ مثلاً آنچه موجب انقراض دایناسورها شد، ربطی به انسان

نداشت. آنچه به اخلاق زیست‌محیطی مربوط است، طرح این پرسش است که آیا فلان تغییر برای انسان (یا غیرانسان) زیانبار است و آیا از بشر برای اصلاح آن کاری ساخته است یا خیر؛ عامل این تغییر هر چه می‌خواهد باشد. بنابراین هر مسأله زیست‌محیطی مشتمل بر سه پرسش است:

- آیا تأثیر (تغییر) یادشده واقعاً زیانبار است؟

- آیا از ما کاری برمی‌آید، خواه با کنترل تغییرات یا کاهش تأثیر آن‌ها؟

- آیا به لحاظ اخلاقی انجام آن بر ما لازم است یا خیر؟

پاسخ به این پرسش‌ها با نگاه به آموزه‌های اسلام می‌تواند رهیافتی ممتاز و متفاوت را در اختیار پژوهشگران این عرصه بگذارد. برای مثال در پاسخ به پرسش اول، بازخوانی مفاهیم تغییر، تأثیر، سودمندی و زیانباری موجودات و پدیده‌های محیط زیستی با رویکردی اسلامی، لزوم توجه به نظام فاعلی و غایی اشیا را گوشزد می‌کند. توضیح این‌که بخشی از علوم انسانی و علم تجربی، ناظر به تبیین ادوار گذشته یک پدیده مادی و تحولات کنونی و تطورات آینده آن در بستر زمان و حرکت و ماده و نظایر آن است و این همان اقتضای بر سرگذشت افقی یک موجود مادی است. به تعبیر دیگر، تنها در خصوص محدوده نظام داخلی آن غور و بررسی می‌کند و تبیین نظام فاعلی و غایی آن را به جهان‌بینی وامی‌گذارد و هیچ‌گونه سخنی از پدیدآورنده این پدیده مادی در میان نیست و این‌که آن پدیدآورنده اگر خودش پدیده است، نیاز به پدیدآورنده دیگری دارد و سرآغاز سلسله پدیدآورنده‌ها مبدئی است «واجب الوجود». چنان‌که هیچ‌گونه سخنی از «هدف» این پدیده و این‌که سرانجام سلسله اهداف، هدفی است «واجب الوجود»، مطرح نیست.

پیدا است که بررسی نظام داخلی پدیده‌ها و بی‌بهره بودن از آغاز و انجام هدف‌داری آن‌ها تبیین ناقصی از اسرار جهان و تفسیر نارسایی از رخدادهای هستی به دست می‌دهد که حاصل آن از دست دادن شناخت بسیاری از فواید ارزنده اسرار جهان و گرفتاری در سیئات بی‌شماری است که نمونه‌های بارز آن در دنیای عقل منهای وحی و علم منهای

عقل، مشهود است (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص ۱۲۹-۱۳۱).

۴. طیف توجهات زیست محیطی

اخلاق زیست محیطی را شاخه‌ای از اخلاق دانستیم که به رابطه میان فاعل‌های آگاه اخلاقی با چیزهای موجود در محیط زیست آن‌ها توجه دارد. پرسشی که در این جا مطرح می‌شود، آن است که کدام یک از این دو طرف دارای اعتبار و ارزش فی‌نفسه هستند و باید صرفاً به اعتبار وجود خودشان مد نظر قرار گیرند؟ بسیاری از فلاسفه گذشته که درباره جنبه‌های اخلاقی رفتار با حیوانات، بحث می‌کردند، وظایفی را در قبال حیوانات فرض مسلم می‌شمردند، اما نمی‌پذیرفتند که این‌ها وظایف ما نسبت به خود حیوانات باشد؛ بلکه این وظایف را به نحوی، از وظایفی می‌دانستند که در قبال دیگر انسان‌ها داریم، بدین ترتیب که ما وظیفه داریم با سایر هم‌نوعان خود بی‌رحم نباشیم و در نتیجه وظیفه داریم کاری نکنیم که خوی بی‌رحمی در ما ایجاد یا تقویت شود. رفتار ظالمانه با حیوانات، خوی بی‌رحمی را در ما تقویت می‌کند و مانع وظایفمان در قبال هم‌نوعان می‌شود.

اما مباحث اخیر درباره جایگاه اخلاقی مستقل و وابسته در اخلاق محیط زیست، سه دیدگاه در این زمینه به بار آورده است: انسان‌شناسی و مطالعات فرهنگی دیدگاه اول، موقعیت اخلاقی مستقل را به انسانیت منوط دانسته، انسان‌ها را تنها موجودات واجد این جایگاه معرفی می‌کند.

دیدگاه دوم، جایگاه اخلاقی مستقل را به حساسیت در مقابل درد و لذت متعلق می‌داند و از این رو همه موجودات حساس را واجد موقعیت و جایگاه مستقل می‌شمارد. دیدگاه سوم، خودآگاهی و شعور به خود را شرط کسب جایگاه مستقل دانسته، همه موجودات آگاه را واجد این موقعیت می‌بیند.

دیدگاه اسلام با نظر به بیاناتی نظیر این بیان قرآن کریم که ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ (سوره اسراء/ ۴۲) این حقیقت را گوشزد

می‌کند که همه موجودات عالم، حتی جامدات دارای شعور هستند و تسبیح و تحمید خدا می‌گویند. از این رو محل حوادثی که در این دنیا رخ می‌دهد، در قیامت به وقوع حادثه شهادت می‌دهد؛ اگر شاهد شعور ادراک نداشته باشد، چگونه می‌تواند به چیزی شهادت دهد؟ (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۲۴۹)

۵. رویکردهای اخلاقی محیط زیستی

ادامه اختلاف بر سر این موضوع که چه هویت‌هایی از جایگاه اخلاقی مستقل برخوردارند، نظریات مختلفی در محیط زیست‌گرایی پدید آورده است. این نظریات، برخی سطحی و برخی عمیق است. اصطلاح سطحی و عمیق را نخستین بار آرنه نائس^۱ (فیلسوف نروژی و یکی از بنیان‌گذاران فلسفه محیط زیست) در مقاله کوتاهی که در سال ۱۹۷۳ نوشت، به کار برد. موضع سطحی یا کم‌عمق، موضعی است که توجهات زیست‌محیطی را به سطح منافع انسانی کاهش می‌دهد؛ و دیدگاه عمیق، دیدگاهی است که برای همه انواع حیات حق برابر زندگی و شکوفایی قائل می‌شود. اصطلاح سطحی و عمیق، دارای بار ارزشی مثبت و منفی است و برای توجه بی‌طرفانه به نظریات محیط زیستی مناسب نیست و اصطلاح رادیکال و اصلاح طلب نیز وضع بهتری ندارد. اما یک اصطلاح بدیل مناسب دیگر اصطلاح «سبز» است که می‌توان از سبز روشن در مقابل سبز تند یا سبز تیره سخن گفت. استفاده از این اصطلاح به ما امکان می‌دهد که بی‌طرفانه طیف‌های مختلف نظریات را بررسی و ملاحظه کنیم.

۵.۱ محیط زیست‌گرایی سبز روشن

رویکرد عملی این دیدگاه را در چهار قضیه می‌توان خلاصه کرد:
یک. مشکلات محیط زیست عبارتند از تغییراتی محلی یا جهانی در محیط زیست که ناشی از عمل انسان یا غیر آن بوده، رفاه انسان را تهدید کند.

1. Arne Naess.

دو. انسان‌ها در هر مورد که بتوان این تغییرات را کنترل کرد یا دگرگون ساخت، دلیل کافی دارند که به شیوه‌هایی عمل کنند که از آسیب‌ها پرهیز شود؛ این شیوه‌ها شامل تغییر در رفتار فردی و پشتیبانی از ضوابط پذیرفته شده جمعی است.

سه. رفاه انسان به رفاه موجودات دیگر وابسته است، خواه به سبب فایده‌ای که به انسان می‌رسانند و خواه به دلیل اهمیت ذاتی‌ای که برای انسان دارند. از این رو باید با اقداماتی که برای تأمین رفاه انسان پیش‌بینی شده، از آن‌ها مراقبت شود.

چهار. چون تنها انسان جایگاه اخلاقی مستقل دارد، تنها حفاظتی که برای موجودات غیرانسانی می‌توان طلب کرد، همان اقداماتی است که به دلیل اهمیت این موجودات برای انسان، اعمال می‌شود.

۵.۲ محیط زیست گرایی سبز تند یا سبز تیره

سبزترین موضع را در سه قضیه می‌توان خلاصه کرد:

یک. مشکل محیط زیستی عبارت است از هرگونه تغییری که در این عرصه نامحدود برای هر چیز خطر ایجاد می‌کند.

دو. برای جلوگیری از این خطرها لازم است عامل انسانی برای خود وظایفی به مراتب وسیع‌تر از آنچه اخلاقیات سنتی حکم می‌کند، به رسمیت بشناسد؛ زیرا اخلاقیات سنتی تنها برای انسان جایگاه اخلاقی مستقل قائل است.

طرفداران این موضع، عقیده دارند که اخلاق سنتی برای حل مشکلات محیط زیست منابع کافی در اختیار ندارد. مدعای آن‌ها این است که قضیه چهارم در موضع سبز روشن، نادرست است و باید به جای آن، قضیه ذیل را دنبال کرد:

سه. موجودات زنده و نظام‌های طبیعی (دست کم آن‌ها که دارای موجود زنده هستند) به خودی خود اهمیت دارند؛ به این معنا که جایگاه اخلاقی مستقل دارند.

پیروان این عقیده، عدم کفایت اخلاقیات سنتی غرب در تأمین همه دل‌مشغولی‌های زیست محیطی را در قالب مثالی از «آخرین انسان» اثبات می‌کنند. مقصود از آخرین

انسان، فردی است که از فروپاشی نظام جهان، جان سالم به در برده است. آنان معتقدند که اخلاقیات سنتی انسان محور نمی‌تواند مبنای محکومیت اعمال آخرین انسان را فراهم کند و در نتیجه بر اساس این اخلاقیات، چنین فردی مجاز به هرگونه تخریبی در طبیعت خواهد بود، در حالی که وجداناً چنان اعمالی خطا است و از این رو باید به اخلاق جدیدی متوسل شد. اخلاق سنتی حاکم در غرب، خود را به استدلال‌های زیر متعهد می‌داند؛ استدلال‌هایی که مقدمه اول هر یک از آنها هسته مرکزی اخلاق انسان محور را نشان می‌دهد.

استدلال الف:

- هیچ یک از اعمال بشری خطا نیست، مگر آن‌که به انسانی آسیب برساند (اصل آسیب)؛
- عمل آخرین انسان به هیچ انسانی آسیب نمی‌رساند؛
نتیجه: از آخرین انسان هیچ خطایی سر نمی‌زند.

استدلال ب:

- فقط اشیای مورد استفاده و توجه انسان، ارزش دارند (اصل ارزش)؛
- آخرین انسان هیچ چیزی را که مورد استفاده یا توجه آدمی باشد، نابود نمی‌کند؛
نتیجه: آخرین انسان هیچ چیز باارزشی را نابود نمی‌کند.
طرفداران موضع سبز تند، دو استدلال زیر را در مقابل این دو استدلال بیان می‌کنند:

استدلال پ:

- آخرین انسان به خطا عمل می‌کند؛
- عمل آخرین انسان به هیچ انسانی آسیب نمی‌رساند؛
نتیجه: چنین نیست که هیچ عمل انسانی خطا نباشد، مگر آن‌که صرفاً به انسانی آسیب رساند (رد اصل آسیب).

استدلال ت:

- آخرین انسان چیزهای با ارزش را منهدم می‌کند؛

- آخرین انسان چیزهایی را منهدم می‌کند که مورد توجه یا استفاده انسان نیست؛

نتیجه: چنین نیست که تنها چیزهای مورد توجه یا استفاده انسان، با ارزش باشد (رد اصل ارزش).

از منظر ادیان آسمانی، به‌ویژه اسلام نگاه سودگرایانه و منفعت‌طلبانه محیط زیست، قطعاً ناصواب است؛ (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۲۹۰) ولی استدلال‌های پ و ت نیز از قوت کافی برای نقد چنان دیدگاهی برخوردار نیست؛ زیرا گذشته از این‌که در این دو استدلال بیان نشده است که چه خطایی یا چگونه انهدامی ممکن است از آخرین انسان سرزنند، گویا ضرورت عمل به خطا یا اقدام به انهدام اشیای با ارزش از آخرین انسان، مسلم انگاشته شده است؛ در حالی که این پندار تنها بنا بر تقریرهای خاصی از انسان‌محوری لیبرال شکل می‌گیرد که نمی‌توان آن را مسلم انگاشت.

از این رو هرچند نتایجی که در دو استدلال پ و ت ذکر شده، قابل تأیید است، مقدمات هر دو استدلال مخدوش است. عیب مقدمه اول آن است که جایز الخطا بودن انسان، به این معنا نیست که حتماً بایستی از او خطایی سرزنند یا این‌که منبع ارزشمندی را منهدم و نابود سازد. بر اساس نظام کلی تکلیف، میل به گناه و خطا در نهاد بشر وجود دارد، ولی در نگاه اسلام خطا و نافرمانی خدا میکرب‌کشنده‌ای است که هرگز نباید به پیکره روح آدمی وارد شود، و سم مهلکی است که هیچ کس نباید به سراغش رود. انسان می‌تواند از لحاظ بینش و آگاهی به‌گونه‌ای باشد که به ضررهای گناه آشنایی کامل داشته و به‌رغم لذتی طبیعی که ممکن است از گناه حاصل شود، به مقابله با آن برخیزد و از آن حذر کند (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۲۵۰-۲۵۱). او در هر زمان و مکانی، علاوه بر مسئولیتی که در مقابل انسان‌های دیگر و منابع غیرانسانی در طبیعت دارد، در مقابل خود، و از همه مهم‌تر، در پیشگاه خدای خود مسؤول است و منشأ این مسؤولیت

نیز اختیار و استعدادی است که او در انجام دو طرف صواب و خطا در هر تصمیم دارد. (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج ۸، ص ۱۹۶). اشکال مقدمه دوم این است که معیار تصرف انسانی در طبیعت و در نتیجه، پیدایش نفع و ضرر در هستی، حضور افراد متعدد در عالم نیست؛ بلکه ملاک انسانیت است که با وجود یک فرد نیز تحقق می‌یابد. حتی اگر یک انسان در عالم وجود داشته باشد، او به حکم خلافت الهی می‌تواند در عالم هستی دخل و تصرف کند. آری، تصرفات او در صورتی صحیح است که با اذن صاحب هستی و به عنوان جانشینی او در زمین انجام پذیرد (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص ۲۷).

منزلت و جایگاه اخلاقی موجودات

طرفداران موضع سبز روشن، در پاسخ به ایده طرفداران موضع سبز تند و در دفاع از اخلاق سنتی انسان محور اذعان دارند که لزوم اصلاح اخلاقیات سنتی موجود پذیرفتنی است، اما این به معنای حذف این اخلاق و پی‌ریزی اخلاقی جدید نیست. کافی است در قالب همین اخلاق سنتی موجود، به طبیعت به صورت غیرابزاری نگاه کنیم و به آن ارزش دهیم تا از عهده حل مشکلات محیط زیستی جدید برآییم.

اما نظریه‌پردازان سبز تند، این اصلاح و تعدیل را کافی ندانسته، بر لزوم طرد دیدگاه انسان‌محورانه برای پذیرش ارزش و جایگاه مستقل طبیعت تأکید دارند. به اعتقاد آنان جایگاه اخلاقی مستقل به معنای داشتن نوعی حق و ادعا است که دیگران مستقل از منافع، حالات یا احساسات خود باید آن را به حساب آورند. رویکرد انسان‌محور حتی در شکل اصلاح شده‌اش، نمی‌تواند برای طبیعت، چنین جایگاهی را در نظر بگیرد. توجه به این معنای جدید از جایگاه مستقل اخلاقی است که لزوم فراتر رفتن از انسان و بسط این جایگاه را به همه موجودات زنده نشان می‌دهد.

در توضیح جایگاه اخلاقی مستقل هویت‌های طبیعی، در میان پیروان اخلاق سبز تند، نظریات متنوعی پدید آمده که نظریه‌های پیتر سینگر، ریگان، پل تیلور و نظریه حفاظت‌گرایان محیط زیست از برجسته‌ترین آن‌ها است. سینگر و ریگان، نیل به

جایگاه مستقل اخلاقی را در گرو احراز گذرنامه این جایگاه می‌دانند. این گذرنامه همان چیزی است که يك موجود را در خور احترام می‌کند که در نظر سینگر عبارت است از «حساس» و «شعورمندی» و در نظر ریگان، عبارت است از «برخورداری از تجربه حیات». بر اساس این نظر، جایگاه مستقل اخلاقی تا مرز حیواناتی که همانند انسان دارای چنین گذرنامه‌ای باشند، پیش می‌رود.

انتقاد تیلور به نظریه سینگر و ریگان این است که چنین نظریه‌ای هنوز تنگ‌نظرانه است و موجودات طبیعی فاقد درك و احساس را شامل نمی‌شود. خلاصه نظریه تیلور این است که احترام به طبیعت در نظریه سینگر بیش از يك اصل است. این، يك شیوه تفکر، احساس و عمل است که او آن را «حالت احترام به طبیعت» می‌خواند. آن‌گاه شرط لازم برای داشتن چنین حالتی، برخورداری از نوعی ارزش‌داوری است؛ یعنی موجودات زنده به طور کلی علاوه بر این‌که ذاتاً خوبند، از ارزش ذاتی نیز برخوردارند. خوب بودن بالذات تنها به این معنا است که موجود، قابلیت شکوفایی دارد؛ در حالی که ارزش ذاتی داشتن به معنای درست و خوب ارزیابی شدن این شکوفایی است و به معنای اثبات این نکته است که این شکوفایی خوب است.

مفهوم «برخورداری از خیر و صلاح» در نظریه تیلور، نقش مفهوم «حساس و باشعور بودن» در نظریه سینگر و مفهوم «برخورداری از تجربه حیات» در نظریه ریگان را بازی می‌کند؛ یعنی به اعتقاد تیلور، گذرنامه‌ای که ورود موجود را به جایگاه مستقل اخلاقی می‌جاز می‌کند، «برخورداری از خیر و صلاح» است؛ یعنی اگر موجودی دارای خیر و صلاح باشد، در خور احترام و ارزش است.

مفهوم دیگری که در نظریه تیلور توجه، را جلب می‌کند، مفهوم «مراکز غایت‌شناختی حیات» است. بر پایه نگاه زیست‌محورانه تیلور به طبیعت، موجودات زنده - چه آگاه و چه غیرآگاه - به عنوان «مراکز غایت‌شناختی حیات» خیر و صلاح اختصاصی خود را دارند. مرکز غایت‌شناختی حیات بدین معنا است که هر يك از موجودات به عنوان

نظامی پیوسته و سازمان‌یافته و هدفمند، گرایش مدام به حفظ و نگه‌داری موجودیت خویش دارند. در پرتو این مفهوم می‌توان گفت هر یک از موجودات زنده منظر خاص خود را دارد. این نگاه درباره اشیا بی‌جان کاربرد ندارد. سنگ فاقد هر گونه خیر و صلاح است و ما نمی‌توانیم با عمل در جهت این خیر یا رفاه، به او فایده برسانیم یا با عمل در جهت خلاف آن، به او آسیب برسانیم؛ چراکه مفهوم خیر و رفاه اساساً برای سنگ معنا ندارد.

یکی از کسانی که اشکال شایان توجهی را بر نظریه تیلور وارد کرده است، آر.ام. هیرا است. او اشکال خود را به این نکته گره می‌زند که فاعل اخلاقی می‌تواند خود را به جای هر یک از موجودات تحت تأثیر بگذارد و از خویش بپرسد که چگونه می‌خواهد با او رفتار شود. این شیوه استدلال در واقع نوعی تعمیم در قانون طلایی کانت^۱ است. هیرا می‌گوید درختی را در نظر آورید که قرار است، قطع شود. این درخت در مزرعه‌ای قرار دارد که گاوها در آن می‌چرند. اگر من خود را به جای یکی از آن گاوها بگذارم که در باران زیر آن درخت پناه می‌گیرند، ترجیح می‌دهم که درخت بریده نشود. اما اگر به جای درخت باشم، اهمیتی ندارد که چه بر سرم می‌آید. البته خیر و صلاح درخت در این است که رشد کند، شکوفا شود، اما چنین خیر و صلاحی هیچ گونه ربط و نسبت یا الزام اخلاقی برای ما ایجاد نخواهد کرد. پس خیر و صلاح خود موجود نمی‌تواند ملاک ارزش باشد و ممکن است خیر و صلاحی که موجود برای موجودات دیگر دارد، در نظر گرفته شود.

سومنر^۲ نقد دیگری را بر نظریه تیلور وارد می‌کند. او با نقل استدلال مذکور در این نظریه مقدمات این استدلال و همچنین نحوه استنتاج در آن را این گونه ابطال می‌کند:

1. R.M. Hare.

۲. «بادیگران آن گونه رفتار کن که در همان حال بتوانی بخواهی با توبه همان گونه رفتار کنند.»

3. L.w, Sumner.

استدلال تیلور چنین است:

- اگر هر موجود زنده‌ای از خیر و صلاح خاص خود برخوردار باشد، ما باید آن خیر و صلاح را ترویج کنیم؛

- هر موجود زنده‌ای از خیر و صلاح خود برخوردار است؛

نتیجه: پس ما باید خیر و صلاح هر موجود زنده‌ای را ترویج کنیم.

تیلور در این استدلال، از ابهامی که در معنای «خیر و صلاح يك موجود» هست، بهره‌برداری کرده است. خیر و صلاح يك موجود می‌تواند یکی از این دو معنا را داشته باشد:

- رفاه یا ارزش احتیاطی و آینده‌نگر داشتن؛

- ارزش کمال‌گرایانه داشتن.

در معنای نخست، موجود باید تفسیری از زندگی خود داشته و به دیدگاهی رسیده باشد؛ یعنی باید از این‌که زندگی‌اش خوب می‌گذرد یا بد، آگاه باشد تا بتوان گفت دارای چنین خیر و صلاح یا ارزشی است. در حالی که معنای دوم هر چیزی را که برای يك گونه خوب و مفید باشد، در نظر دارد و این معنایی کاملاً نسبی است.

سومنر می‌گوید اگر عبارت «برخورداری از خیر و صلاح ویژه خود» را به معنای اول بگیریم، مقدمه اول استدلال تیلور احتمالاً درست، اما مقدمه دوم مطمئناً غلط خواهد بود؛ (زیرا موجودات غیرهوشیار نمی‌توانند به این معنا، از خیر و صلاح اختصاصی خود بهره‌مند باشند. در حالی که اگر آن را به معنای دوم بگیریم، شاید مقدمه دوم درست باشد، اما مقدمه اول مطمئناً غلط خواهد بود. در هر دو صورت نتیجه اثبات نمی‌شود. تنها راه درست بودن هر دو مقدمه این است که عبارت «بهره‌مندی از خیر و صلاح ویژه خود» را در مقدمه اول به مفهوم خیر و صلاح احتیاطی و در مقدمه دوم به مفهوم خیر و صلاح کمال‌گرایانه تلقی کنیم. اما در این صورت نیز نتیجه‌ای معتبر نمی‌توان به دست آورد.

حفاظت‌گرایان، ایرادی دیگر بر نظریه تیلور گرفته‌اند. به اعتقاد آنان نظریه تیلور بیش از حد فردگرایانه است؛ در حالی که باید نه تنها به افراد موجودات زنده، بلکه به گونه‌ها،

اکوسیستم‌ها و مناطقی نیز که از نظر دیداری، علمی یا تاریخی دارای اهمیت هستند، نیز ارزش بدهیم. در نگاه این اندیشمندان دو تمایز میان آنچه در نظریه تیلور اهمیت یافته و آنچه واقعاً باید بدان اهمیت داد، دیده می‌شود:

یک. اگر محدود افراد باقی‌مانده یک گونه نادر گیاهی به طور طبیعی و بدون تولید مثل نبود شوند، کسانی که می‌توانستند مانع این امر شوند و هیچ اقدامی نکردند، از دیدگاه تیلور خطایی مرتکب نشده‌اند، چون در این مورد آسیب فرد موجود زنده مطرح نیست. دو. حفظ یک اکوسیستم، ممکن است مستلزم کنترل و نابودسازی یک گونه خاص از اعضای آن اکوسیستم یا یک گونه بیگانه - مثل راسوی از بند گریخته - باشد. در نظر تیلور چنین کنترلی ممنوع و نادرست خواهد بود، در حالی که حفاظت‌گرایان آن را درست و لازم می‌شمارند (برای مطالعه بیشتر تر. ک: اخلاق کاربردی: چالش‌ها و کاوش‌های نوین در اخلاق عملی، ص ۲۰۵-۲۱۲).

مباحثه بالا تلاش اندیشمندان غربی را در بسط هر چه بیش‌تر گستره هویت‌ها و موجوداتی که انسان در مقابل حفظ سلامتی آن‌ها در محیط زیست مسؤولیت دارد، نشان می‌دهد. چنین تلاشی در نوع خود شایسته تقدیر است؛ هرچند در اصلاح تنگ‌نظری زیست‌محیطی ناکام به نظر می‌رسد و حتی در نقطه نهایی خود نیز نمی‌تواند از مرز اشیای بی‌جان (جمادات) عبور کند و دایره موجودات قابل احترام را در طبیعت، در این مرز متوقف می‌کند. این در حالی است که مطابق اندیشه اسلامی، انسان در مقابل هر آنچه از طبیعت در اختیار دارد، مسؤول است.

از این گذشته، مفاهیم «جایگاه مستقل»، «برخورداری از خیر و صلاح»، و «مرکز غایت‌شناختی حیات» در این مباحثه، همچنان که گاه در بیانات خود طرف‌های درگیر ذکر گردیده، مبهم و نیازمند توضیح است. این اندازه در توضیح مفهوم «جایگاه مستقل» به این‌که جایگاهی است که نباید به آن نگاه ابزاری داشت، کافی نیست.

نفی نگاه ابزاری به معنایی صحیح و به معنایی ناصواب است: اگر مقصود این باشد که آدمی حق ندارد در این موجودات به دلخواه خود تصرف کنند، سخنی قابل تأیید

است. اما اگر مقصود این باشد که نبایستی هیچ بهره‌ای، حتی در جهت مثبت و برای شکوفایی خود این موجودات، از آن‌ها برد، این سخن، افراطی و ناصواب است. در منطق قرآن همه اشیا هستی نعمت‌های الاهی و آیات توحیدی خداوند هستند که برای بهره‌وری مادی و تعالی معنوی انسان‌ها آفریده شده‌اند و در دعوت به توحید و تهذیب نفس انسانی نقش آفرینی می‌کنند (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۶۰۵).

دعوت به توحید از آن رو است که همه اشیا نشانه‌های الاهی‌اند و غیر از خدا، احدی خالق و مدبر آن‌ها نیست و همه نعمت‌های زمین و آسمان برای انسان آفریده شده و انسان برای هیچ‌یک از آن‌ها نیست، بلکه تنها برای عبادت خدا است. کمال زمین و آسمان به این است که در خدمت انسان قرار گیرد و کمال انسان در پرستش خداوند است. پس آسمان‌ها و زمین برای انسان است و انسان برای عبادت و قهراً همه عالم برای عبادت خدا است. از این‌رو خدای سبحان در عین آن که خلقت آسمان‌ها و زمین را برای بهره‌وری انسان طرح می‌کند، هدف از آن را نیز که توحید و تهذیب نفس انسان است، یادآور می‌شود (ر. ک: طلاق/۱۲، زخرف/۱۲ تا ۱۴، و حج/۳۷. تسنیم، ج ۲، ص ۶۰۹).

ابهام در مفهوم «برخورداری از خیر و صلاح» به‌خوبی در سخن هیر روشن می‌شود، و این مفهوم، چنان‌که او اشاره کرده، به دو معنای مختلف قابل حمل است. ولی معلوم نیست چرا هیر معتقد می‌شود که اگر خیر و صلاح را به معنایی کمال‌گرایانه بگیریم، هیچ مسؤولیتی در قبال شکوفاسازی آن بر عهده ما نیست! در تفسیری که اسلام از غایت و هدف خلقت ارائه می‌دهد، همه موجودات و اشیا مادی هدفی کمال‌گرایانه را دنبال می‌کنند، و به اصطلاح هر موجودی در این عالم کمال مختص خود را دارد (تسنیم، ج ۱، ص ۲۷) و در این میان تنها موجودی که می‌تواند با حسن اختیار خود به نیل سایر موجودات مادی به کمال شایسته خود کمک کند، یا با سوء اختیار خود وسیله تباهی و اضمحلال آن‌ها شود، انسان است و او در قبال این اختیار مسؤول است (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص ۲۳۰-۱۹۰).

مفهوم «مرکز غایت‌شناختی حیات» نیز در بیانات پژوهشگران مذکور توضیح روشنی نیافته است؛ اگرچه پیدا است که حیات را در حیات این جهانی محدود دانسته‌اند و طبیعت را بریده از خالق آن مطالعه کرده‌اند، یا به تعبیری طبیعت را به جای خدا نشانده‌اند و در نتیجه نتوانسته‌اند برای موجوداتی که فاقد آگاهی حسی هستند، غایتی بیابند. در حالی که اسلام به ما می‌آموزد که به جای سخن از طبیعت، از خلقت الهی بحث کنیم، و به جای اینکه بگوییم طبیعت چگونه رفتار می‌کند و چه اقتضایی دارد، از اینکه سیر موجودات در خلقت الهی از کجا شروع می‌شود و به کجا می‌انجامد، گفت‌وگو کنیم. هنگامی که سخن از خلقت باشد، توجه به خالق مدبر نیز ضرورت می‌یابد و در این صورت هستی همه موجودات، اعم از گیاهان، حیوانات، جمادات و همه پدیده‌های طبیعی، مانند باد و باران و آب مأمور به رسالت الهی خود، تفسیر، و به دنبال آن مسؤلیت انسان نیز در مقابل آنها مطرح می‌شود؛ ولی اگر از طبیعت سخن به میان آید، هیچ مسؤلیتی برای انسان استقرار نمی‌یابد (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص ۱۲۲-۱۲۳).

۶. حقوق حیوانات

بحث حقوق اخلاقی حیوانات از مباحثی است که در غرب به صورت جدی در فضای اخلاق محیط زیست مطرح است. تام ریگان^۱ در مقاله «ففس‌های خالی: تشریح جانوران زنده و حقوق حیوانات» در مخالفت با تحقیق بر روی حیوانات - چه برای آموزش و مطالعات پزشکی و چه برای آزمایش‌های تولیدی - استدلال می‌کند. بسیاری از بهره‌بردارانی هستند که از حیوانات می‌شود - اگر بی‌جهت نباشد - غیرضروری است. ریگان مدعی است حتی در مواردی که بهره‌برداری از حیوانات به نظر حیاتی می‌رسد، معمولاً يك اصل مهم اخلاقی یا حقوق اخلاقی ما را از بهره‌کشی از حیوانات برای رسیدن به منافع خود بازمی‌دارد. آن‌گاه ادله‌ای ارائه می‌کند که نشان می‌دهند

1. Tom Regan.

حیوانات دارای حقوق هستند. وی پس از بحث و بررسی، نظریاتی را که انسان‌ها را دارای امتیاز اخلاقی بر سایر حیوانات می‌شناسد، رد می‌کند. انسجام منطقی مستلزم آن است که سایر حیوانات هم - درست همانند انسان‌ها - از حقوق اساسی ویژه‌ای برخوردار باشند.

از سوی دیگر، ار. جی. فری^۱ معتقد است استفاده از حیوانات برای برخی اهداف تحقیقاتی مجاز است. او در مقاله «حیوانات و استفاده از آن‌ها در پزشکی» دیدگاهی را می‌پذیرد که میان دو دیدگاه قرار دارد: دیدگاهی که هرگونه تجربه بر روی حیوانات را ممنوع می‌داند و دیدگاهی «اباحه‌آمیز» که هرگونه استفاده از حیوانات را مجاز می‌شمارد، جز استفاده بی‌جهت و ظالمانه. فری در مقابل دیدگاه اول، استدلال می‌کند که صاحب حقوق دانستن حیوانات، موجب مصونیت آن‌ها از استفاده تجربی خواهد شد و هنگامی که این مصونیت را با مدعیاتی افراطی همراه کنیم، دیگر هیچ‌گونه دفاعی از تحقیقات حیوانی ممکن نخواهد بود. حقوق آن‌ها هرگونه استناد به منفعت بالقوه انسانی را هراندازه که عظیم باشد، از همان آغاز منقطع می‌سازد. در مقابل دیدگاه «اباحه‌آمیز» نیز چنین استدلال می‌کند که ما به زحمت می‌توانیم تحمیل رنج بر حیوانات را - به‌ویژه به این دلیل که به درستی، آن‌ها را موجوداتی اخلاقی می‌دانیم - توجیه کنیم، اما چنین نیست که همه موجودات زنده از ارزش اخلاقی یکسانی برخوردار باشند. اگر آزمایش بر روی موجودات زنده برای توسعه رفاه انسان‌ها ضروری باشد، باید زندگی کم‌ارزش‌تر را به سود زندگی باارزش‌تر هزینه کنیم. همچنان‌که در میان موجوداتی از یک نوع، زندگی‌های بهتر و بدتر ممکن است وجود داشته باشد، می‌توانیم بگوییم زندگی یک انسان بالغ بسیار ارزشمندتر از زندگی یک حیوان است، چراکه یک انسان

1. R. G. Frey.

2. anything goe view.

استعدادهای بیش‌تری برای خودشکوفایی و تحقق نفس دارد و بنابراین باید زندگی غنی‌تری داشته باشد.^۱

بحث حقوق اخلاقی حیوانات، از مباحثی است که در تاریخ اندیشه اسلامی پیشینه‌ای غنی دارد. این بحث تحت عناوینی مانند «حقوق الحيوان»، «حقوق الدابة» یا «حقوق البهائم علی الانسان» در منابع و آثار اسلامی به چشم می‌خورد (برای نمونه ر.ک: وسائل الشیعة، ج ۸، ص ۳۵۰، باب ۹، «حقوق الدابة المندوبة والواجبة»؛ و نیز مستدرک الوسائل، ج ۸، ص ۲۵۸). علاوه بر ابوابی که در مجامع روایی در این بحث وجود دارد، در میراث مکتوب عالمان مسلمان نیز گاه به این موضوع توجه شایان شده است (برای نمونه ر.ک: عزین عبدالعزیز بن عبدالسلام، القواعد الکبری الموسوم بقواعد الاحکام، الجزء الاول، ص ۲۳۸). دیدگاه اسلام درباره حقوق اخلاقی حیوانات، در عین تأکید بر واقع‌بینی در نیاز انسان به بهره‌بری از منافع حیوان، احترام حیوان را نیز گوشزد می‌کند؛ زیرا رهبران الهی به هر موجود زنده بی‌آزاری احسان می‌نمودند و چنین کاری را به دیگران هم توصیه می‌کردند؛ چنانکه حضرت مسیح علیه السلام هنگام عبور از کرانه دریا مقداری از غذای خود را به دریا انداخت. برخی از حواریان گفتند: یا روح الله! چرا چنین کردی؟ فرمود: برای حیوانات دریا، تا از آن تغذیه کنند و ثواب این کار نزد خداوند بزرگ است (حرعاملی، ۱۴۱۴، ج ۹، ص ۴۰۸).

امام محمد باقر علیه السلام فرموده است: خنک کردن جگر گرم و تشنه، واجب است و هر کس جگر تشنه حیوان یا غیر آن را سیراب کند، خداوند او را در روزی که هیچ سایه‌ای غیر از سایه خدا نیست، پناه می‌دهد (علامه مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹۳، ص ۱۷۰).

از این گونه رهنمودهای عملی و گفتاری رهبران دینی، پیوند اخلاق و بندگی خداوند

1. Andrew I. Cohen and Christopher Heath Wellman, *Contemporary Debates in applied Ethics*. PP.

با حفظ فضای سبز، رعایت حقوق حیوانات و مانند آن معلوم می‌شود؛ زیرا صبغه ملکوتی این کارها که توجه به ثواب الاهی و عنایت به قیامت و اهتمام به ذخیره پس از مرگ است، در نظر گرفته شده است (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص ۲۷۵).

۷. ریشه‌های بحران محیط زیست

یکی از مهم‌ترین بحث‌های جاری در اخلاق زیست محیطی ریشه‌یابی بحران محیط زیست است. پژوهشگران این حوزه، نخست برای اثبات وجود بحران در محیط زیست، گزارشی از اوضاع نابسامان و نگران‌کننده زیستگاه بشر ارائه می‌کنند. بشر تاکنون حدود یک صد هزار سال بر روی زمین زندگی کرده است و این مدت، در مقایسه با عمر کیهان (پانزده میلیارد سال) و عمر سیاره زمین (۴۶ میلیارد سال) مدت ناچیزی است. حدود ده هزار سال از ورود انسان به دوره مدنیت می‌گذرد و از زمان اختراع چرخ تنها چهار هزار سال می‌گذرد. اگر تاریخ کره زمین را در یک فیلم یک‌ساله فشرده کنیم، به طوری که هر ثانیه ۱۴۶ سال را در خود جای دهد، عمر حیات (ارگانسیم‌های چند سلولی، دایناسورها و پستانداران) چند ماه و عمر انسان هوشمند (نوع ما) چند دقیقه و عمر تمدن تنها یک دقیقه خواهد بود. در کمتر از دو بیست سال گذشته بشر تغییرات شگرفی در سراسر فضای زیست خود صورت داده است. طی صد سال گذشته، برق، لامپ، تلفن، سینما، رادیو، تلویزیون، اتومبیل، هواپیما، یخچال، دستگاه‌های سرد و گرم‌کننده، آسمان‌خراش، آنتی بیوتیک، دستگاه پیوند قلب، قرص ضدبارداری، اجاق مایکروویو، بمب اتمی، برق هسته‌ای و کامپیوتر دیجیتال اختراع شده است.

با این همه، این آزادی، قدرت و دانش نوپدید، زیان‌هایی نیز به بار آورده است. آمار تلفات ناشی از استفاده از اتومبیل‌ها به صدها هزار نفر در هر سال می‌رسد. این آمار در برخی کشورها مثل آمریکا از تلفات در همه جبهه‌های جنگ بیش‌تر بوده است. آلودگی شیمیایی، سرطان، گرم شدن خطرناک زمین، کاهش لایه اوزون (لایه نازکی که از ما در برابر اشعه ماوراء بنفش محافظت می‌کند و فواید مهم دیگری نیز برای سایر موجودات

زمینی و دریایی دارد) بر اثر تولید گاز کلروفلورو کربن (سی. اف. سی.) توسط یخچال‌ها و دستگاه‌های سردکننده هوا، خطرات و تهدیدات ناشی از کاربست ضداخلاقی قدرت هسته‌ای، انباشت زباله‌های هسته‌ای، تولید گاز سولفور دی اکسید هوا توسط سوخت‌های فسیلی و به‌ویژه زغال‌سنگ و به وجود آمدن باران‌های هسته‌ای که رودخانه‌ها و دریاچه‌ها و درختان را در خطر نابودی قرار می‌دهد، همگی از جمله شاخصه‌های بحران زیست‌محیطی است.

به‌راستی ریشه واقعی بحران کجا است؟ نظریات و دیدگاه‌های گوناگونی وجود دارد که در اینجا به سه نظریه رقیب اشاره می‌کنیم:

نظریه نخست: قائل به بنیانی دینی برای بحران کنونی محیط زیست است. لین وایت^۱ (۱۹۰۷ - ۱۹۸۷)، استاد تاریخ دانشگاه کالیفرنیا، در سال ۱۹۶۷ مقاله‌ای تحت عنوان «ریشه‌یابی تاریخی بحران بوم‌شناختی ما»^۲ نوشت و در آن ریشه اصلی بحران بوم‌شناختی و محیط زیستی حاضر را در این فکر یهودی - مسیحی دانست که بشر باید بر طبیعت حکومت کند. وی برای اثبات این مدعا ابتدا سرخ و خامت اوضاع محیط زیست را در انقلاب‌های مردم سالارانه‌ای دانست که در میانه سده نوزدهم و اندکی پیش از آن در دنیای غرب رخ دادند و با کاستن از موانع اجتماعی، معمولاً بر وحدت کارکرد فکر و عمل (مغز و دست) پای می‌فشرده‌اند. این انقلاب‌ها سبب آمیزش ناگهانی علم و فن‌آوری جدید شدند که یکی (علم) به طور سنتی، هدفی اشرافی و نظری داشت، در حالی که دیگری (فن‌آوری) با تجربه سروکار داشته، به عمل معطوف بود. همکاری علم و فن‌آوری در غرب سبب شد بشر اقدام به استفاده و بهره‌کشی از زمین کرده، در این عرصه هیچ قید و مانعی را بر سر راه خود نبیند. سخن بر سر این است که

1. Lynn white.

2. The Historical Roots of our Ecological Crisis.

آیا جهانی که صبعهٔ مردم سالارانه یافته است، می‌تواند از چنگ لوازمِ نظرگاهِ خود جان سالم به در برد یا خیر؟ احتمالاً نتوانیم، مگر این‌که در اصول موضوعهٔ خود بازنگری کنیم. *وایت* در جریان بازنگری در باب آنچه اصول موضوعه می‌خواند، توضیح می‌دهد که مسیحیت (مخصوصاً در شکل غربی‌اش) انسان‌مدارترین دین روی زمین است. این دین نه فقط دوگانگی را میان انسان و طبیعت بنیاد نهاد و تثبیت کرد، بلکه بر این مطلب نیز اصرار ورزید که خدا اراده کرده است آدمی، طبیعت را به مقتضای غایات خاص خود است شمار کند. این آموزهٔ دینی توجیه انقلاب‌های مردم‌سالارانه را فراهم ساخت و در واقع بنیادی‌ترین ریشهٔ بحران محیط زیست شد.

چاره چیست؟ *وایت* راه حل مشکل را نیز دینی می‌داند و معتقد است یا باید دین مسیحی و سنت یهودی - مسیحی را اصلاح کرد یا دین تازه‌ای را برگزید که حذف جدایی انسان را از طبیعت و انکار سلطهٔ بشر بر محیط زیست را تعلیم دهد. او در پایان مقالهٔ خود پیروی از مکتب قدیس فرانسیس آسیزی^۱ و نگرش ویژه و به تعبیری بدعت‌آمیز او را در دین مسیحیت برای حل بحران‌های زیست محیطی معاصر پیشنهاد می‌کند و می‌نویسد:

«بزرگ‌ترین انقلاب معنوی تاریخ غرب را قدیس فرانسیس پیش نهاد؛ چیزی که به گمان خودش نگرش مسیحی بدیلی به طبیعت و ربط و نسبت انسان با آن بود. وی

۱. St. Francis Assisi (۱۱۸۲-۱۲۲۶ م) بانی فرقه فرانسیسکن، کشیشی عارف است که چون خدا را در همهٔ مخلوقات حاضر می‌دید، به ستایش طبیعت و احترام به همه موجودات طبیعی، حتی آب و آتش می‌پرداخت. در حالات او نوشته‌اند که خدا را به سبب مراحش در آفرینش موجودات طبیعی ستایش می‌کرد و خورشید، ماه، آب، باد و آتش را برادر و خواهر خطاب می‌کرد. حتی هنگامی که دستش سوخت، نیایش او این بود: «ای برادر من، آتش! ... در این ساعت بر من مهربان باش و ادب پیش گیر! به درگاه خدایی که تو را آفرید تضرع می‌کنم تا گرمای تو را بر من تعدیل فرماید، به طوری که تو فقط آن قدر بسوزانی که مرا تاب آن باشد.» ر.ک: استیون فائینگ، *عارفان مسیحی*، ترجمه فریدالدین زادمهر، ص ۱۷۵-۱۷۹.

کوشید تا اندیشهٔ برابری همهٔ مخلوقات، از جمله انسان را جانشین اندیشهٔ حاکمیت بی حد و مرز انسان بر عالم کند... من پیشنهاد می‌کنم که فرانسیس را قدیس محافظ طرفدار محیط زیست تلقی کنیم.»

نظریهٔ دوم: این دیدگاه ریشه‌های فرهنگی مانند سرمایه‌داری، ایجاد مردم‌سالاری، شهرنشینی و فردگرایی را در کنار سنت یهودی - مسیحی به مثابه بنیادها و علل اساسی فساد و تباهی محیط زیست معرفی می‌کند.

لوئیس دابلیو. مانکریف^۱ در پاسخ به مقاله لین وایت می‌گوید: «وایت از این نکتهٔ اساسی غفلت می‌ورزد که انسان‌ها از آغاز دست‌اندرکار تغییر محیط خود بوده‌اند. تأثیر عمیق دین و باورهای دینی را بر محیط زیست انسان نمی‌توان انکار کرد، ولی این ادعا که دین مهم‌ترین عامل مؤثر در رفتار آدمی با محیط زیست است، بسی فراتر از قدرت شواهدی است که وایت برای اثبات این حکم بدان‌ها استناد می‌کند.»

به اعتقاد مانکریف نقشی که دین در تنظیم روابط انسان با انسان و انسان با محیط زیست ایفا می‌کند، تأسیس نظام بسیار وسیعی از باورها و رفتارهای مجاز و تنظیم نظامی از پاداش‌های اجتماعی و معنوی برای پیروان راستین و نظامی از کیفرها و عقوبت‌ها برای افراد یا گروه‌های مختلف است. به تعبیر دیگر دین فقط زمین بازی را تعیین می‌کند و نه خود بازی را و به اقتضای طبیعت زمین، پاره‌ای از انواع بازی‌ها نمی‌تواند در آن صورت پذیرد. از سویی معتقدان به ادیان و مکتب‌های شرقی که مبتنی بر جاندارانگاری طبیعتند، و وایت سنت دینی، آن‌ها را بی‌خطرتر از دین یهودی - مسیحی غربی می‌داند، به دلیل خطر مجازات‌های معنوی و اجتماعی از نابودسازی بی‌قاعدهٔ اشیای طبیعی اجتناب می‌کنند و تنها تفاوتی که میان فرهنگ دینی ما - که موجودات روحانی را به اشیای طبیعی پیوند نمی‌دهد - و فرهنگ‌های دینی غیرابراهیمی وجود دارد،

1. Lewis W. Moncrief.

آن است که در فرهنگ دینی ما محدودیت‌های اجتماعی و روان‌شناختی کمتری بر ضد چنین عملی وجود دارد، نه این‌که هیچ محدودیتی وجود نداشته باشد.

مانکریف در ادامه مقاله خود، مجموعه دیگری از فرضیه‌ها را ارائه می‌کند که مبتنی بر متغیرهای فرهنگی‌اند و به نظر او باید آن‌ها را ریشه‌های اصلی بحران محیط زیستی کنونی ما دانست و در این بحران نقش مستقیم‌تری در قیاس با دین دارند. گرایش‌های خودمدارانه انسان‌ها، اشتیاق همگانی آن‌ها به «زندگی بهتر» و نیل به مناصبی که شأن و منزلت والاتری دارد، در میان همه جوامع مشترک است و هیچ فرهنگی نتوانسته از آن‌ها جلوگیری کند. این گرایش‌ها و اشتیاق‌ها سرانجام سرمایه‌داری و مردم‌سالاری را در پی داشته است و این‌ها شهرنشینی، افزایش ثروت، افزایش جمعیت، مالکیت فردی بر منابع و استهلاک رو به تزاید ذخایر طبیعی را به ارمغان آوردند که این امور، ریشه‌های مستقیم فساد و تباهی محیط زیست هستند و تعالیم یهودی - مسیحی در این میان فقط تأثیری غیرمستقیم بر طرز تلقی و رفتار ما نسبت به محیط زیست داشته است.

نظریه سوم: این نظریه، بیش‌تر عوامل مؤثر در بحران محیط زیست کنونی را در دنیای غیردینی و غیرمسیحی شده ملی‌گرا، علم‌زده و لیبرالی که در سده‌های شانزدهم تا نوزدهم ظهور یافته، جست‌وجو می‌کند.

پاتریک دوبل^۱ با انتقاد شدید از مدعای وایت که طرز تلقی مسیحیت را نسبت به طبیعت، از مقوله نخوت و حاکمیت بی‌حد و مرز بر زیست بوم می‌داند، معتقد است که طرز تلقی یهودی - مسیحی نوعی «اخلاق خلافت»^۲ است و میراث دینی غربی در باب طبیعت به فروتنی در برابر خدا و نه نخوت حکم می‌کند.

دوبل در واقع هیچ نقشی برای آموزه‌های دینی در بحران و تباهی محیط زیست قائل

1. Patrick Dobel.

2. Stewardship ethics.

نیست و تمام ریشه‌های این فساد و تباهی را در عوامل اقتصادی، اجتماعی و سیاسی مؤثر در علم و اقتصاد جدید پی می‌گیرد که نهایتاً به تأسیس حکومت‌های لیبرالی و اضمحلال جهان مسیحی انجامید و این حکومت‌ها در غیبت تعالیم ارزشمند دینی، انگیزه کافی برای بهره‌برداری فزون‌طلبانه و بی‌رویه را از منابع و ذخایر زمین، فراهم آوردند.

دوئل منتقدان دینی طرفدار محیط زیست را در دعوت به کشف مجدد «قداست طبیعت» با رجوع به مفاهیم شرقی «همه خداانگاری»^۱ یا «احترام تقدیر باورانه»^۲ بر خطا می‌داند و از آنان دعوت می‌کند که به جای در پیش گرفتن این بی‌راهه، طرز تلقی‌های فکری و عملی مسیحیت را از زمین و استفاده‌های درست از آن، با دقت تحلیل کنند. به اعتقاد وی بی‌راهه بودن رجوع به مفاهیم غیرمسیحی به این دلیل است که اولاً همه فرهنگ‌ها، فارغ از دین، مناطق وسیعی از جهان را یا به سبب فشارهای اقتصادی و جمعیتی یا از سر جهل و غفلت، در معرض سوءاستفاده و یا نابودی قرار داده‌اند؛ ثانیاً پیامدهای اخلاقی طبیعت‌پرستی جدید و همه خداانگاری، مشکلات مهمی را بر سر راه اثبات هرگونه حق تقدم برای انسان‌ها به وجود می‌آورد؛ به گونه‌ای که دیگر نمی‌توان از ارزش نوع انسانی و مسؤولیت وی نسبت به مراقبت از سایر انواع و عدالت اجتماعی سخن گفت. به علاوه، وظایف یک نواخت بوم‌شناختی که بر چنین تصویری مبتنی باشد، در نهایت مسیحیت‌ستیزانه، واپس‌گرایانه و نیز انسان‌ستیزانه تلقی خواهد شد.

دوئل در ادامه مقاله خویش با استناد به آیاتی از کتاب مقدس، امتیازات نگاه دینی را بر سایر نگرش‌های مادی و طبیعی در بهسازی اوضاع محیط زیست نشان می‌دهد و می‌گوید: «خدمت منحصر به فرد بوم‌شناسی مسیحی به کره زمین، تأکید بر این نکته است که ما می‌توانیم بر هماهنگی معقول با جهان خود پای بفشریم و در عین حال از

1. Pantheism.

2. quietist.

تعهدمان نسبت به عدالت اجتماعی، برای همه افراد نوع یگانه خودمان که دچار بیگانگی و بی‌اعتنایی خودآگاهانه شده است، دست نشویم. ما می‌توانیم محیط زیست خود را دوست بداریم و حرمت نهیم، بدون این‌که همه تمایزات اخلاقی و فن‌آورانه را از میان برداریم و انکار کنیم که باید به نفع کل بشریت از زمین، محتاطانه اما بی‌وقفه استفاده کنیم و این همه در سایه عمل به تعالیم و آموزه‌های دینی مسیحی است که خدا را مالک زمین و موجودات طبیعی می‌داند و برای بشریت نقش امانت‌داری و خلیفه‌گری الهی قائل است. مقتضای نقش امانت‌داری و خلافت این است که انسان با بهره‌وری روشمند در جهت آبادانی و شکوفایی طبیعت و محیط زیست آن گونه که مالک اصلی آن (خدا) خواسته است، تلاش کند (لویی پ. پویمان، ۱۳۸۲، فصل اول، ص ۴۹-۱۲۹).

این منظر دینی که در اظهارات نویسندگانی مانند *دوبل* از آن دفاع شده، به شکل متعالی‌تری مورد تأکید و تأیید آموزه‌های اسلامی است. مطابق این آموزه‌ها خلافت الهی و جانشینی خدا بر روی زمین، نقطه اوج ترقی و تعالی شخصیت اخلاقی و رفتاری انسان به حساب می‌آید و مهم‌ترین عنصر خلافت الهی بعد از فراگیری معارف دینی، آباد ساختن زمین و نجات آن از هر گونه تباهی و تیرگی است. مقصود از زمین، گستره زیست بشر است که از عمق دریا تا اوج سپهر و قله و فراز آسمان را در برمی‌گیرد. فرهنگ زیست محیطی با مقام شکوهمند جانشینی خدا آمیخته است. آن کس که به جای پالایش هوا، آن را می‌آلاید و به جای مرمت زمین، آن را ویران می‌کند و به جای غرس نهال، درخت را قطع می‌کند و به جای سالم‌سازی دریا و صحرا، از آلوده کردن آن‌ها ابایی ندارد، به واقع عنوان باشکوه خلافت را همانند محیط زیست آلوده می‌کند و به غارت می‌برد و به دروغ خویشتن را جانشین خدا می‌شمرد.

مأموریت انسان به عنوان خلیفه خدا، عمارت و آبادانی زمین است، و منظور از عمارت زمین تأمین اصول زیست محیطی برای حیات انسانی است؛ حیاتی که مرزهای حیات گیاهی و حیوانی را درمی‌نوردد و به رشدی می‌رسد که جامع تمام مراحل نباتی و حیوانی

است، و در سایه آن، هم محیط زیست از خطر تباهی می‌رهد و هم زندگی آدمی از ضرر اخلاقی مصون می‌ماند، و در نتیجه هم جسم از مزایای طبیعت سالم بهره‌مند می‌شود و هم روح از نعمت هدایت رحمانی متنعم می‌گردد (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص. ۴۰ - ۴۱).

۸. اکوفمینیسم^۱

«اکوفمینیسم» اصطلاحی است که اولین بار توسط فرانسوا دوبون^۲ در ۱۹۷۴ به کار رفت. این اصطلاح به واکنشی فمینیستی به بحران محیط زیست اشاره دارد که با پیوند دادن جنسیت‌گرایی^۳ و طبیعت‌گرایی^۴ ریشه فساد و تباهی محیط زیست را در اخلاق مبتنی بر «منطق سلطه» جست‌وجو می‌کند. اکوفمینیسم معتقد است ستم بر طبیعت و بر زن به نحو تفکیک‌ناپذیری به هم گره خورده است و منطق سلطه هم در برخورد آدمیان با محیط زیست و هم در برخورد مردان با زنان به یک شیوه و با یک تفکر کار خود را به پیش برده است. این منطق بر مزیت‌بخشی به یک ارزش در مقابل ارزش‌های دیگر مبتنی است و بر اساس آن، آدمیان به ویژگی‌های انسانی ارزشی بیش از بقیه ویژگی‌های طبیعت می‌دهند و تصور می‌کنند که این تفاوت، ستم آنان را بر طبیعت توجیه می‌کند. همین‌طور ارزش «مذکر» منطقی بودن، بر ارزش‌های «مؤنث» پرورش کودک و دل‌سوزی و مراقبت، رجحان می‌یابد و مردان تصور می‌کنند که چون از ارزش بالاتری برخوردارند، حق دارند که بر زنان ستم کنند.

مدعای اکوفمینیسم این است که برای مقابله با این دو ستم، منطق فمینیسم سنتی بایستی به گونه‌ای گسترش یابد تا فمینیسم بوم‌شناختی (اکوفمینیسم) را نیز شامل شود.

1. Ecofeminism.

2. Francoise d'Eaubonne.

۳. Sexism: نگرشی جنسیت‌گروانه که به برتری جنس مذکر (مرد) بر جنس مؤنث (زن) اعتقاد دارد.

۴. Naturism: اعتقاد به برتری انسان بر سایر موجودات طبیعی.

فمینیسم بوم‌شناختی چهارچوبی متفاوت فراهم خواهد آورد که تنها در آن چهارچوب می‌توان از تداوم سلطه و ستم بر زن و طبیعت جلوگیری کرد، چرا که هر نظریه فمینیستی و هر اخلاق زیست‌محیطی که پیوند متقابل سلطه بر زن و طبیعت را به طور جدی لحاظ نکند، ناکارآمد است.

مدعیات اکوفمینیسم مورد نقد جدی اندیشمندان اخلاق زیست‌محیطی واقع شده است. مارگاریتا گارسیا لوین^۱ در مخالفت با اکوفمینیسم، ستم دانستن سلطه مردانه و نیز سلطه انسان بر زمین را دارای اشکال می‌بیند؛ چرا که سلطه مردانه می‌تواند تبیین‌های علمی و بیولوژیکی و یا دلیل موجه سودگروانه داشته باشد. تحقیقات زیست‌شناختی و روان‌شناختی نشان داده است که مردان معمولاً اشتیاق بیش‌تری به گرداندگی امور دارند و پسران از دختران رقابت‌جو‌ترند و برای به دست آوردن قدرت و مقام، بیش‌تر با خودشان، و نه با زنان می‌جنگند. استدلال نظرگاه سودگروانه نیز آن است که اگر مردان امور را بگردانند، در بلندمدت، هم زنان و هم مردان، خوش‌بخت‌تر خواهند بود؛ زیرا مردان عینی‌نگرتر، تحلیل‌گراتر و آمرترند و کارها را بهتر می‌گردانند. لوین می‌گوید: ممکن است کسی در این استدلال‌ها و تحقیقات خدشه کند، ولی به هر حال ثابت می‌شود که نگرش سنتی به اخلاق بر مبنای بیداد و ستم استوار نبوده است.

از نگاه گارسیا لوین سلطه انسان بر طبیعت و زمین نیز مستلزم ستم بر محیط زیست نیست؛ زیرا افراد حق استفاده از طبیعت را برای بقا و خوش‌بختی خود می‌خواهند. مبنای چنین حقی برتری انسان نیست، بلکه مبنای آن به قول فرانسویس بیکن «حق ناشی از ضرورت» است. به علاوه، تمایل آدمی به بهره‌برداری از طبیعت، تمایلی ذاتی و فراتر از کنترل او است و از این‌رو نمی‌تواند موضوع نقد منطقی قرار گیرد. این تمایل که بقیه جهان هستی را ابزاری برای بقای خود بینگاریم، در هر موجود زنده‌ای اجتناب‌ناپذیر

1. Margarita Garcia Levin.

است و بالاخره مدعای نهایی اکوفمینیسم که میان جنسیت‌باوری و طبیعت‌باوری ارتباط مفهومی برقرار می‌کند، بی‌دلیل است؛ زیرا در تلقی سنتی هیچ شباهتی میان مفهوم زن و مفهوم محیط زیست وجود ندارد، و زنان کوچک‌ترین شباهتی با کوه‌ها و درختان ندارند، بلکه زنان می‌توانند بیندیشند، احساس کنند و در دل خود آرزوها پرورانند. این کارها از کوه‌ها و درختان بر نمی‌آید. بیشتر می‌توان متوسط مردان را با متوسط زنان همانند کرد تا متوسط زنان را با متوسط کوه‌ها از سوی دیگر، بر فرض که طبق مدعای اکوفمینیسم چنین شباهتی در تلقی سنتی انسان‌ها وجود داشته باشد، این نتیجه‌گیری به لحاظ منطقی نادرست است که چون انسان‌ها در تلقی سنتی مردانه میان زن و اشیای طبیعی و مادی پیوند مفهومی در نظر می‌گرفته‌اند و به همین دلیل با آن‌ها یکسان رفتار کرده و یکسان سلطه و ستم روا می‌داشته‌اند، پس به همان دلیل که سلطه بر زنان نادرست است، سلطه بر طبیعت و محیط زیست هم خطا است. این نتیجه‌گیری مانند آن است که بگوییم اگر شخص «الف» شخص «ب» و «ج» را مانند هم بینداند و آن دورا یکسان ببیند و بدین ترتیب با آن دو یک سان رفتار کند، ضدیت «ب» با «الف» مستلزم ضدیت «ج» با «الف» است! در حالی که پرواضح است فقط به این دلیل که «الف» می‌اندیشد «ب» همانند «ج» است و «ب» و «ج» را در ذهن خود به هم پیوند می‌دهد، الزامی ندارد که در واقع نیز ارتباط مفهومی میان «ب» و «ج» وجود داشته باشد (لویی پ. پویمان، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۷۷-۱۴۲).

در مکتب فکری اسلام، انسان - خواه زن، خواه مرد - به حکم این که موجودی مختار است، هم می‌تواند نقش آبادگرانه در طبیعت و محیط زیست داشته باشد و هم می‌تواند از این اختیار خود سوءاستفاده کرده، در جهت سلطه خودکامانه و هواپرستانه بر طبیعت گام بردارد. البته او ابزار فراوانی برای تکامل در اختیار خود دارد، و هرگز این معنا که انسان خودش را ابزاری برای کالاهای دنیا و متاع زودگذر آن قلمداد کند، از نظر اسلام تأیید نمی‌شود؛ چه اینکه وظایفی که برای انسان‌ها تعیین شده، هرگز او را به صورت ماشین کار و ابزار رفع نیاز در نمی‌آورد و در این جهت هیچ امتیازی بین زن و مرد نیست

(جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۳۳۸).

انسان از آن جهت که انسان است، دارای حقوق ثابت است و جنسیت، در حقوق انسانی هیچ دخالتی ندارد. همه آیاتی که به نوعی بر برتری مرد بر زن دلالت دارند، قابل تفسیرند. شاید در تعالیم اسلام در پاره‌ای امور، مرد بر زن ترجیح داده شده است؛ اما این امور چندان ارتباطی به برتری حق مرد بر زن ندارد و آنچه مربوط به جایگاه شخصیتی انسان است، زن و مرد در آن مشترکند. مثلاً در مسائل ارزشی مانند ایمان، عمل صالح، دانش و تقوا هیچ امتیازی میان زن و مرد نیست. درباره ادب و معرفت، علم و حکمت و تعلیم و تربیت، اسلام هرگز جنسیت را دخالت نمی‌دهد و هر دو را دارای حقی مساوی می‌داند. نگرانی‌هایی که پیروان نظریه اکوفم‌نیسم مطرح می‌کنند، ممکن است در سنت فکری غرب بجا و موجه باشد؛ زیرا در اروپا تا قرن نوزدهم میلادی، زن از فراگیری علم و دانش محروم و از خواندن کتاب مقدس ممنوع بود. در تمدن جدید نیز زن را انسان فرض کرده‌اند، اما او را در بسیاری از امور مستقل نمی‌دانند. اما این نگرانی‌ها در درون دستگاه فکری اسلام وجهی ندارد؛ چه این‌که شخصیت وجودی انسان و ترفیع درجات انسانی به علم و ایمان و حیات معنوی او پیوند خورده است و جنسیت در آن هیچ‌گونه دخالتی ندارد.

در آیات متعدد قرآن کریم، تصریح شده که ایمان و کمال و هدایت در دنیا و رستگاری و نجات و سعادت در آخرت هیچ ارتباطی با جنسیت ندارد؛ از جمله این آیه: ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا﴾ (نساء/۱۲۴) اگر در پاره‌ای امور، اسلام مسائلی را در خصوص مرد یا زن فرموده است که به ظاهر حاکی از امتیاز مرد بر زن است، به تفاوت ظرفیت یا جایگاهی مربوط است که زن یا مرد در آن قرار گرفته‌اند؛ نه اینکه به حقوق انسانی آنها ارتباط داشته باشد؛ یعنی روح متافیزیکی هر دو، موجود مجرد و نفحه‌الاهی است و مصون از ذکورت و انوشت است و عناصر محوری کمال انسان به همان روح مجرد برمی‌گردد که از

جنسیت مادّی منزه است و بدن فیزیکی زن و مرد برای توزیع کارهای خانواده و جامعه مختلف است. این اختلاف برای تنوع وظیفه و عهده‌دار شدن هر يك به کار مناسب خود است که هم لازم و هم سبب کمال زندگی خواهد شد. پس تفاوت مذموم وجود ندارد و آنچه هست، تفاوت محمود و ممدوح است (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص. ۳۰۶-۳۰۸). پس به هیچ وجه انواع سلطه‌گری‌های نفسانی، خواه سلطه بر محیط زیست، خواه سلطه بر زن و غیر آن، در اسلام عادلانه خوانده نمی‌شود؛ همچنان که باید دانست که رفع و ریشه‌کن کردن سلطه لزوماً با سپردن مدیریت طبیعت و محیط زیست به زنان پدید نمی‌آید. انسان، چه زن باشد و چه مرد، در صورت تعدی از انجام مأموریت و تعهد الهی و اخلاقی خود، اقدام به سلطه‌گری خواهد کرد.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

۱. صحیح آن است که مقصود را محیط زیست انسانی بدانیم و برای انسان در محیط زیست اصالت قائل شویم و محیط زیست سایر موجودات طبیعی را در مقایسه با محیط زیست انسان، اعتباری و تبعی بدانیم.
۲. قلمرو محیط زیست، کل عالم آفرینش مادی و این جهانی است و این قلمرو به محیط طبیعی محدود نمی‌شود، بلکه محیط جانوری، و محیط شهری را نیز شامل می‌شود. همچنان که فقط تأثیرات زیست محیطی را بر انسان مطالعه نمی‌کند، بلکه این تأثیرات را بر جانوران، حیوانات و گیاهان نیز بررسی می‌کند.
۳. مطالعه مسائل زیست محیطی معمولاً در باب این سه پرسش شکل می‌گیرد: آیا تغییرات زیست محیطی زیانبار است؟ آیا از ما کاری برای اصلاح آن‌ها برمی‌آید؟ آیا انجام آن کار از نظر اخلاقی بر ما واجب است؟ در مطالعه سود و زیان یک تغییر زیست محیطی، از نظر اسلام بایستی در کنار بررسی نظام عرضی و مادی پدیده‌های هستی به نظام فاعلی و غایی آن‌ها نیز توجه جدی شود.
۴. طیف توجهات زیست محیطی سعی نموده، گستره موجوداتی را که دارای منزلت

و جایگاه اخلاقی مستقل هستند، توسعه دهد. اسلام دامنه شمول این منزلت را نه تنها تا حیوانات و گیاهان، بلکه تا جمادات به پیش می‌برد، و در بحث از این‌که چه مفهومی گذرنامه ورود به جایگاه مستقل اخلاقی را به موجودات می‌دهد، مفهوم «برخورداری از خیر و صلاح کمال‌گرایانه» را با تفسیر ویژه و ممتازی که از نظام احسن خلقت دارد، به رسمیت می‌شناسد و چنین خیری را در تمام ریز و درشت موجودات و اشیا جاری می‌داند.

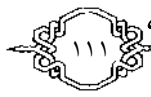
۵. در بحث حقوق اخلاقی حیوانات، نظریاتی پدید آمده که هر گونه استفاده از حیوان را مخالف اخلاق صحیح تلقی می‌کند. اسلام در عین تأکید بر واقع‌بینی در نیاز انسان به بهره‌بری از منافع حیوان، احترام به حیوان را توصیه می‌کند.

۶. در بحث ریشه‌های بحران زیست‌محیطی معاصر، انواع پاسخ‌های دینی و غیردینی مطرح است. اسلام لزوم دقت در تأکیدات ادیان آسمانی بر نفی هر گونه مظاهر اقدام و بهره‌مندی تخریبی در محیط زیست را تأیید می‌کند.

۷. اکوفمینیسم نظریه‌ای زیست‌محیطی است که ریشه مشکلات زیست‌محیطی را با مشکلاتی که در مواجهه با حقوق زنان مطرح است، یکی می‌داند و چاره را در هر دو حوزه در نفی اخلاق سنتی غرب که مبتنی بر سلطه مردان بر محیط زیست و بر زنان است، جست‌وجو می‌کند. این نظریه با این‌که پاسخ‌های متقنی از سوی مخالفان آن دریافت کرده است، دغدغه‌هایی را نیز طرح می‌کند که در بستر ستم‌هایی که بر زنان در پیشینه تاریخی جوامع اروپایی و آمریکایی رفته است، موضوعیت می‌یابد و بر پایه اندیشه اسلامی که برگرفته از نگاه انسانی به حقوق هر یک از زن و مرد است، مجال بروز ندارد.

منابع

۱. پویمان، لویی پ: (۱۳۸۲)، اخلاق زیست محیطی، ترجمه محسن ثلاثی [و دیگران]، نشر توسعه، تهران.
۲. جمعی از نویسندگان: (زمستان ۱۳۸۹)، اخلاق کاربردی: چالش‌ها و کاوش‌های نوین در اخلاق عملی، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، چاپ سوم.
۳. جوادی آملی، [آیت الله] عبدالله: (تابستان ۱۳۹۰)، اسلام و محیط زیست، تحقیق عباس رحیمیان، مرکز نشر اسراء، قم، چاپ ششم.
۴. _____: (بهار ۱۳۸۹)، تسنیم (تفسیر قرآن کریم)، ج ۲، تحقیق علی اسلامی، مرکز نشر اسراء، قم چاپ ششم.
۵. _____: (زمستان ۱۳۸۹) جامعه در قرآن (تفسیر موضوعی قرآن کریم)، تحقیق مصطفی خلیلی، مرکز نشر اسراء، قم، چاپ سوم.
۶. _____: (بهار ۱۳۸۸)، ادب فنای مقربان، ج ۳، تحقیق محمد صفایی، مرکز نشر اسراء، قم، چاپ پنجم.
۷. _____: (بهار ۱۳۸۸)، پیامبر رحمت، تحقیق محمد کاظم بادپا، مرکز نشر اسراء، قم، چاپ دوم.
۸. _____: (بهار ۱۳۸۸)، حق و تکلیف در اسلام، تحقیق مصطفی خلیلی، مرکز نشر اسراء، قم، چاپ سوم.
۹. _____: (پاییز ۱۳۸۸)، زن در آینه جلال و جمال، تحقیق محمود لطیفی، مرکز نشر اسراء، قم، چاپ نوزدهم.
۱۰. _____: (زمستان ۱۳۸۸)، تسنیم (تفسیر قرآن کریم)، ج ۱، تحقیق علی اسلامی، مرکز نشر اسراء، قم، چاپ هشتم.
۱۱. _____: (خرداد ۱۳۸۵)، سیره رسول اکرم ﷺ در قرآن، ج ۸، تحقیق حسین شفیعی، مرکز نشر اسراء، قم، چاپ پنجم.



۱۲. حر عاملی، محمد بن حسن: (۱۴۱۴ ق)، وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه، تحقیق مؤسسه آل البیت، دار احیاء التراث العربی، بیروت، چاپ اول.
۱۳. خالد، فضلان؛ و جوان او. براین: (۱۳۷۸)، اسلام و محیط زیست، ترجمه اسماعیل حدادیان مقدم، شرکت به نشر، مشهد.
۱۴. عز بن عبدالعزیز بن عبدالسلام: (۱۴۲۱ ق)، القواعد الكبرى، الموسوم بقواعد الاحکام فی اصلاح الانام، دارالقلم، دمشق.
۱۵. فانینگ، استیون: (۱۳۸۴)، عارفان مسیحی، ترجمه فریدالدین زادمهر، نشر نیلوفر، تهران.
۱۶. مجلسی، محمدباقر: (۱۴۰۳ ق)، بحارالانوار الجامعة لدرر اخبار الأئمة الأطهار، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
۱۷. نوری طبرسی، حسین: (۱۴۰۷ ق)، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، مؤسسه آل البیت لاحیاء التراث، قم.
18. Cohen Andrew I., and Christopher Heath Wellman, *Contemporary Debates in applied Ethics*, Blackwell Publishing 2005.