

اخلاق زیست‌محیطی: زمینه‌ها، دیدگاه‌ها و چشم‌انداز آینده

سیدحسن اسلامی*

چکیده

درنگ در مناسبات اخلاقی انسان و محیط زیست خود، به شکل‌گیری رشته «اخلاق زیست‌محیطی» انجامیده است. این رشته شکوفا، فیلسوفان، الهی‌دانان، مورخان، متخصصان، و فعالان محیط زیست را به یک‌اندازه، درگیر مسائلی جدی کرده است. همین امر، مایه تنوع نگرش‌ها و دیدگاه‌ها در این عرصه شده است. این مقاله می‌کوشد با نگرش تاریخی، زمینه‌های شکل‌گیری و رشد این عرصه را بکاود، دیدگاه‌های موجود را گزارش کند، و چشم‌انداز آینده آن را ترسیم نماید. در عین حال، یکی از مباحث داغ این عرصه، نقش دین در حفظ یا تخریب محیط زیست بوده است که این مقاله به تحلیل آن می‌پردازد.

کلیدواژه‌ها: اخلاق زیست‌محیطی، دین و محیط زیست، اخلاق زمین، رفتار اخلاقی با حیوانات، انسان‌محوری، حیات‌محوری، طبیعت‌محوری.

* دانشیار دانشگاه ادیان و مذاهب.

درآمد

«اخلاق زیست‌محیطی»^۱ رشته‌ای نسبتاً نوپدید است که در پی بی‌توجهی و بی‌احترامی انسان دوران جدید به محیط طبیعی اطراف خود و شناختن حریم طبیعت، شکل گرفته است. آنچه امروزه به نام اخلاق زیست‌محیطی شناخته می‌شود، کمتر از پنجاه سال سابقه دارد. این رشته به آب، جنگل، دریا و چرخه مصرف، بوم‌شناسی، و سرنوشت حیوانات در آستانه نابودی توجه دارد و دل‌نگران حیات وحش و طبیعت است و درباره ارزشمندی یا بی‌ارزشی ذاتی آن‌ها بحث می‌کند. با این همه، در این مدت کوتاه به سرعت گسترش یافته و آثاری غنی و ارجمند عرضه کرده است. در واقع، نخستین بار در سال ۱۹۷۱-۱۹۷۲، دغدغه محیط زیست وارد فضای دانشگاهی شد و جی. بیرد کالیکوت،^۲ در دانشگاه ویسکانسین - استیون پورینت، دوره‌ی درسی اخلاق زیست‌محیطی، را برگزار کرد و به تعلیم این ماده پرداخت (Clare Palmer, 2006, p.1).

اخلاق زیست‌محیطی به تحلیل روابط و تکالیف اخلاقی انسان با عالم نانسانی می‌پردازد که نتیجه حدود سیصد سال دستکاری ناروا و تجاوز به طبیعت، و زاده تأمل در ابعاد این تجاوز و بازاندیشی در آن است. در این نوشته، می‌کوشم تا زمینه‌های شکل‌گیری این عرصه و موقعیت فعلی و چشم‌انداز آتی آن را به اختصار بیان کنم.

ارزش‌زدایی از طبیعت

در نظام‌های کهن دینی و اخلاقی، افزون بر جایگاه انسان، همه اجزای طبیعت، چه حیوان و چه گیاه، به نحوی، ارزشمند به شمار می‌روند و همه عالم، درهم‌تنیده و آفریده موجودی حکیم، قلمداد می‌شود که همه چیز را براساس حکمت خود آفریده و در جای خود، گنجانده است.^۳

1. Environmental ethics.

2. J. Baird Callicott.

۳. از این نظر، میان ادیان توحیدی یا آیین‌های چندخدایی و نگاه‌های طبیعت‌پرستانه، تفاوتی تعیین‌کننده دیده نمی‌شود.

مثلاً، در اسلام حیوانات، موجوداتی دارای فهم و مصالح خاص خود و حتی حشر قلمداد می‌شوند؛^۱ و کل طبیعت، باشعور و تسبیح‌گوی خداوند^۲ توصیف می‌شود. با برآمدن دوران جدید و پس از قرن شانزدهم، به تدریج دامنه این ارزش، محدود و محدودتر می‌شود و به انسان منحصر می‌گردد. ارزش‌زدایی از طبیعت و تقدس‌زدایی از عالم به جایی می‌رسد که انسان را در محور عالم می‌نشانند و تنها او را دارای حیات، اخلاق و ارزش می‌دانند. انسان‌محوری مدرن، بر این اصل قرار دارد که انسان تنها موجود خردمند بر روی زمین و مدیر و مدبّر آن است.^۳ این تغییر نگرش، نگاه انسان را به طبیعت دگرگون می‌کند و آن را به وسیله‌ای صرف برای رفع نیازهای انسانی بدل می‌سازد. هدف علم نیز نه شناخت رازهای عالم، بلکه در نهایت، تسلط بر عالم است. فرانسویس بیکن، در آغاز «ارغنون نو»^۴ این نگرش را به خوبی منعکس می‌کند. وی در روش‌شناسی پیشنهادی خود برای فهم طبیعت و چیرگی بر آن، توصیه می‌کند تا قوانین طبیعت را از طریق مشاهدات مکرر بشناسیم تا بتوانیم بر آن چیره شویم و در اختیار خود قرار دهیم. وی اندیشه اصلی خود را در نخستین جمله کتابش، چنین بیان می‌کند:

انسان، در مقام سرور و شارح طبیعت، به مقداری می‌داند و عمل می‌کند که مشاهداتش درباره نظام طبیعت، چه درباره اندیشه و چه اشیا، به او اجازه می‌دهد؛ وی بیش از آن، نه می‌داند و نه قادر است (Bacon, p. 107)

رهیافت پیشنهادی بیکن به طبیعت و نگرش ابزاری به آن، برنامه آینده رفتار با طبیعت را مشخص ساخت. در پی او، دکارت شکافی میان انسان و دیگر اجزای عالم پدید آورد که در واقع، بخشی از کار فلسفی فیلسوفان پس از وی صرف پر کردن آن شد. وی تا جایی

۱. برای مثال، ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمٌّ أُمَّتُكُمْ مَا فَطَرْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ﴾ (انعام / ۳۸).

۲. برای مثال، ﴿تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا﴾ (اسراء / ۴۴).

۳. مقصود، انکار خدا نیست؛ بلکه در سطح انسان و مادون آن، تنها، انسان است که ارزشمند به شمار می‌رود.

4. The New Organon.

پیش رفت که منکر عقل و روح اندیشمند در جانوران شد و آنان را در حد ماشین‌های خوش ساخت و دقیق، همچون ساعت، دانست؛ و بر نگرش گذشتگان - که برای حیوانات، عقلی قائل بودند - خرده گرفت و در باب تفاوت میان انسان و حیوان نوشت:

جانوران نه این است که کمتر از آدمی زاد عقل دارند، بلکه هیچ عقل ندارند [...] و محرک اعمال آنان، طبیعت است که به مقتضای چگونگی اعضا، کار جزئی از آن‌ها سر می‌زند. چنان‌که می‌بینیم با همه عقل و دانایی ما، ساعت که جز چرخ و فنر چیزی نیست، شماره ساعات و میزان اوقات را درست‌تر از ما معلوم می‌کند (دکارت، ۱۳۸۵، ص ۱۱۹).

کانت نیز با انکار وجود عقل در حیوانات، بر این باور بود که انسان هیچ تکلیف مستقیمی در قبال حیوانات و طبیعت ندارد. البته ما در مقام انسان، ملزم به رفتار خاصی در قبال حیوانات و طبیعت بی جان هستیم؛ اما نه از آن جهت که آن‌ها ذاتاً ارشمند باشند. بر عکس، به نظر کانت، همه آن‌ها ارزشی ابزاری دارند و اگر از تکلیفی درباره حیوانات یا گیاهان سخن می‌رود، به واقع مقصود، تکالیف ما در قبال دیگر انسان‌ها است. از این رو، اگر کسی «سگ خود را بکشد به این دلیل که نمی‌تواند غذای آن را فراهم کند، خلاف تکلیف خود نسبت به سگ عمل نکرده است؛ زیرا سگ نمی‌تواند در این باره قضاوت کند» (کانت، ۱۳۷۸، ص ۳۲۲-۳۲۳، ۱۲) با این همه این کار از نظر کانت خطا است، اما نه به دلیل آن که سگ جایگاه اخلاقی و در نتیجه حقی دارد، بلکه مسأله آن است که ما با این قبیل اعمال، عملاً خلاف روح انسانیت عمل کرده‌ایم و زمینه قساوت در قبال انسان‌های دیگر را فراهم ساخته‌ایم. در نتیجه، عمل چنین کسی خطا است، چون که:

از این طریق به نفس خیرخواهی و انسانیت زیان زده است. زیرا خیرخواهی، تکلیفی است که او در قبال انسانیت دارد. برای این که انسان خدشه‌دار نشود، نباید در مورد

۱. این داوری، با این فرض صورت می‌گیرد که این کتاب بیانگر دیدگاه واقعی کانت باشد. اما در صورتی که مدعی شویم وی در این کتاب صرفاً در حال گزارش و تقریر دیدگاه بومگارتن بوده است و بس، در آن صورت مسأله فرق می‌کند و کانت را نمی‌توان مسئول این سخنان دانست و بر او حکم راند. هر چند این احتمال دور نیست، اما مترجم کتاب بر آن است که وی در همه این درس‌ها نظر واقعی خود را بیان کرده و انتخاب کتاب بومگارتن، بهانه‌ای برای طرح بحث بوده است.

حیوانات بی‌رحمی کند. زیرا اگر انسان نسبت به حیوانات بی‌رحم باشد، در مورد انسان‌های دیگر نیز چنین خواهد بود (همان، ص ۳۲۳).

حاصل آن که از نظر این فیلسوف تأثیرگذار و یکی از قله‌های تفکر مدرن، «هیچ کس نباید زیبایی طبیعت را ویران کند؛ زیرا اگر خود او نتواند از پدیده‌های طبیعی استفاده کند، دیگران می‌توانند از آن‌ها استفاده کنند. [...] پس تمام تکالیف ما نسبت به حیوانات، موجودات و اشیاء به طور غیر مستقیم ناشی از تکالیفی است که ما نسبت به انسان‌های دیگر داریم (همان، ص ۳۲۵).

نگرش‌هایی از این دست، به جایی رسید که پاره‌ای تصور کردند برخی حیوانات یا گیاهان در طبیعت زیادی هستند و باید با مهندسی انسانی، طبیعت را اصلاح کرد و آن را از ضایعات و حیوانات بی‌فایده پاک کرد. آگوست کنت در این مسیر تا جایی پیش رفت که پیشنهاد کرد: «همهٔ انواع جانوران و گیاهان بی‌فایده از بین برده شود» (گمپرتس، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۰۶۷-۱۰۶۸).

با این نگاه و اختراع ماشین بخار و شکل‌گیری انقلاب صنعتی، تسخیر و تصرف و تغییر طبیعت، به کاری رایج و امری مستحسن تبدیل شد و به سرعت جنگل‌های زمین به بیابان تبدیل شد؛ پسماندهای سمی کارخانه‌ها راهی دریاها شد و دودهای غلیظ، آسمان آبی را خاکستری کرد.

در این دوره، دخل و تصرف در طبیعت اساساً مسئله نبود و حتی دولت‌ها بودجه‌هایی را برای تخریب جنگل‌ها و تبدیل آن‌ها به مزارع قابل استفاده و مفید، یا نابود کردن برخی از گونه‌های حیوانی، تصویب می‌کردند. یکی از نمونه‌های معروف این نوع اقدامات، تصویب بودجه‌ای برای کشتن گرگ‌ها در آمریکا بود. در سال ۱۹۱۴، کنگره آمریکا برای نابود کردن گرگ خاکستری^۱ بودجه‌ای خاص تصویب کرد و به شکارچیان پول پرداخت تا به سود چوپانان و برای حفاظت از دام‌ها، این نوع گرگ را یکسره قلع و قمع کنند. بدین ترتیب شصت سال بعد، این گرگ‌ها در غرب ایالات متحده ناپدید شدند.

1. Gray Wolf.

اما این روند سریع نابودی حیوانات زائد در نیمه دوم قرن بیستم کند شد و در پی زنگ‌های خطری که به صدا درآمد، بازاندیشی در طبیعت و رفتار انسان با آن آغاز شد و به تدریج، اخلاق زیست‌محیطی شکل گرفت. تا آن‌جا که کنگره آمریکا در پی بازاندیشی در سرنوشت محیط زیست و حیوانات و هشدارهای متفکران این عرصه، در سال ۱۹۷۳ قانون حمایت از گونه‌های در آستانه انقراض^۱ را تصویب کرد و در نتیجه، برنامه بازبایی گرگ‌ها^۲ را به اجرا گذاشت و این حیوان را در پناه قانون قرار داد و اقداماتی برای تکثیر آن در پیش گرفت؛ از جمله آن که تعدادی را در منطقه حفاظت‌شده پارک ملی یلوستون^۳ رها کرد.

لئوپولد و اخلاق زمین

نخستین زنگ خطر در باب بحران محیط زیست را آلدو لئوپولد^۴ (۱۸۸۷-۱۹۴۷) به صدا در آورد و خواستار توجه به زمین و تأکید بر «اخلاق زمین» شد. وی که در اداره جنگلبانی ایالات متحده کار می‌کرد و شاهد نابودی فزاینده جنگل و محیط طبیعی بود، در سالنمای سند کاونتی^۵، که در سال ۱۹۴۷ منتشر شد، به تفصیل مشاهدات خود را گزارش کرد و خواستار تغییر نگرش انسان به طبیعت شد. وی ایده «اخلاق زمین»^۶ را پیش کشید که می‌توان آن را در این جمله خلاصه کرد: «لازمه اخلاق زمین، آن است که ما از فاتحان و استعمارگران زمین، به ساکنان آن تغییر نقش دهیم و به آن احترام بگذاریم.» از نظر او، ما تا کنون خود را فاتحان زمین دانسته‌ایم و هر چیز را بر اساس سود و زیان اقتصادی آن برای خود سنجیده‌ایم و حساب خود را از کل منظومه حیاتی روی زمین جدا کرده‌ایم. حال آن که ما در واقع، بخشی از جامعه بیوتیک یا اجتماع زیست‌مانی هستیم و بر کره‌ای زندگی می‌کنیم که حیات گیاهی، حیوانی و انسانی در هم تنیده شده است و ما فراتر از جامعه

-
1. Endangered Species Act.
 2. Wolf Recovery Program.
 3. Yellowstone National Park.
 4. Aldo Leopold.
 5. A Sand County Almanac.
 6. The Land Ethics.

انسانی، در جامعه‌ای بیوتیک^۱ زندگی می‌کنیم. به همین سبب، اینک زمان آن رسیده که خود را تنها شهروندان زمین بدانیم و وجدان اکولوژیک^۲ خود را بیدار کنیم. از این منظر باید به «هرم حیاتی»،^۳ یا همه اجزای زمین به شکلی منظومه‌وار نگاه کنیم و زمین را چونان هرمی بنگریم که هر طبقه نیازمند طبقه زیرین خود و مورد استفاده طبقه بالاتر است، تا به انسان برسد. در هرم زمین، گیاه از نور خورشید انرژی می‌گیرد، غذای جانوران گیاه‌خوار می‌شود؛ گیاه‌خواران نیز خوراک حیوانات گوشت‌خوار و انسان می‌شوند. همه زمین را باید زیست‌بوم یگانه‌ای بدانیم که به خودی خود نیازمند احترام است. از این رو، باید از نگاه اقتصادی صرف به زمین، دست بکشیم. از این منظر، لئوپولد به این قاعده اخلاقی عام در رفتار با محیط زیست می‌رسد: «آن عملی درست است که حافظ و گسترنده این زیبایی، انسجام و تکامل بیوتیک باشد؛ و آن عملی نادرست است که این وضع را نقض کند.» (Leopold, 2008, p. 172)

کالیکوت در تحلیل دیدگاه لئوپولد بر آن است که با همه اهمیت‌های ملاحظاتی که داشت و الهام‌بخشی اندیشه‌اش، به دلیل آن که وی نه فیلسوفی حرفه‌ای بلکه عمدتاً کارشناس محیط زیست بود، نوشته‌اش آن گونه که باید، مستدل و قانع‌کننده نبود و نتوانست تأثیر لازم را بگذارد. به همین سبب، این بحث نیازمند کار فیلسوفانه بیش‌تری مانند (کالیکوت، ۲۰۰۶، ج ۱، ص ۳۵).

کارسون و بهار خاموش

دومین و جدی‌ترین زنگ خطر را خانم ریچل لویی‌کارسون^۴ (۱۹۰۷-۱۹۶۴) در کتاب «بهار خاموش»^۵ به صدا درآورد و موجی از موافقت و مخالفت را برانگیخت. این کتاب که در سال ۱۹۶۲ منتشر شد، نظر جهانیان را به ابعاد زیان‌بار استفاده از حشره‌کش‌ها

1. Biotic community.

2. The Ecological Conscience.

3. The Biotic Pyramid.

4. Rachel Louise Carson.

5. Silent Spring.

و آفت‌کش‌هایی چون د.د.ت.^۱ - که برای دفع آفات نباتی به کار گرفته می‌شد - جلب کرد و پیامد گسترده آن را نشان داد. وی که زیست‌شناس بود و حیات موجودات دریایی را صرفاً از نظر علمی بررسی می‌کرد، بدون پیشینه و تعلقات فلسفی، با دیدن بقایای د.د.ت. در آب‌های دریا و موجودات دریایی، تأثیر این روند را طی چرخه‌ای دقیق نشان داد. «بهار خاموش» استعاره‌ای بود برای تأثیر ویرانگر استفاده گسترده از آفت‌کش‌های شیمیایی و نقش آن‌ها در از بین بردن حیات وحش.

این کتاب، همدلی گسترده‌ای را در میان حامیان و هواخواهان محیط زیست پدید آورد و مسائل تخصصی اکولوژی یا بوم‌شناسی را به عرصه عمومی کشاند و مفاهیم اساسی آن را به زبانی ساده برای عامه مردم شرح داد. در عین حال، مخالفت گسترده شرکت‌های بزرگ سازنده آفت‌کش‌های شیمیایی را در پی داشت و آنان او را به بزرگ‌نمایی، اغراق‌گویی و سیاه‌نمایی متهم کردند. اما مطالعات بعدی صحت ادعای او را نشان داد و دولت آمریکا در سال ۱۹۷۲ مصرف د.د.ت. را ممنوع کرد و در کشورهای دیگر نیز به تدریج محدودیت‌هایی برای مصرف آن وضع شد. (Sideris, 2009, vol. 1, p. 134 134). بعدها نیز سازمان بهداشت جهانی برآورد کرد که این حشره‌کش به تنهایی سالانه حدود چهل هزار انسان را در کشورهای در حال توسعه از بین می‌برد (Shrader-Frechette, 2005, p. 188).

کارسون سرمشق و پارادایم مسلط پیشرفت صنعتی و علمی غرب را به چالش گرفت و استدلال کرد که این شیوه کوتاه‌نگرانه و خوداندیشی محض، در نهایت به تخریب و ویرانی محیط زیست می‌انجامد. وی مدعی شد که آنچه «آفت‌کش»^۲ خوانده می‌شود، به واقع «حیات‌کش»^۳ است و نمونه آن همین د.د.ت. است که تأثیر منفی ماندگار و جبران‌ناشدنی بر کل محیط زیست می‌گذارد.

1. DDT.

2. Pesticide.

3. Biocide.

هر چند لئوپولد و کارسون فیلسوف و متخصص اخلاق نبودند، با مطالعات و داده‌های عینی، تجربی و علمی خود، زمینه کار جدی نظری و فلسفی را برای اخلاق زیست محیطی فراهم آوردند.

سه مقاله جریان ساز در اخلاق زیست محیطی

دهه هفتاد میلادی، دهه شکوفایی اخلاق زیست محیطی و شکل گیری دیدگاه‌های منسجم و نظام مند در این عرصه بود. در این دهه، در کنار جدی شدن مسائل محیط زیست، پایه‌های نظری مواجهه با آن‌ها و تحلیل آن‌ها و به دست دادن نظام اندیشگی و تلاش برای پدید آوردن نظریه‌های اخلاقی در این عرصه شکل گرفت. در سال ۱۹۷۳، سه مقاله تأثیر گذار منتشر شدند که، بر اساس تحلیل کالیکوت، اخلاق زیست محیطی معاصر را شکل دادند. این سه مقاله، عبارت بودند از: (۱) «آیا به اخلاق زیست محیطی تازه‌ای نیاز است؟» نوشته ریچارد سیلوان؛ (۲) «همه حیوانات برابرند»؛ نوشته پیتر سینگر؛ و (۳) «بوم‌شناسی سطحی نگر و بوم‌شناسی ژرفانگر»؛ نوشته آرنی نایس (کالیکوت، همان، ص ۲۵).

ریچارد (روتلی) سیلوان در مقاله «آیا به اخلاق زیست محیطی تازه‌ای نیاز است؟»، کوشید نشان دهد که نظریات اخلاقی موجود، به‌رغم تفاوت‌ها و تنوع خویش، به دلیل نگرش انسان‌محورانه خود، قادر به حل مسائل زیست محیطی تازه‌ای که سر بر آورده‌اند، نیستند؛ و ما نیازمند اخلاقی تازه برای محیط زیست خود هستیم (Sylvan, 2010, p 98-103). اما وی برای ترسیم چنین اخلاقی، کوششی نکرد؛ و به بیان مشکل و طرح این اندیشه و تأکید بر ضرورت صورت‌بندی تازه‌ای از اخلاق زیست محیطی بسنده کرد.

دومین مقاله از آن فیلسوف جوان استرالیایی به نام پیتر سینگر بود که با مقاله جریان ساز خود، جایگاه اخلاقی حیوانات را در کانون توجه فیلسوفان اخلاق و فعالان حمایت از حیوانات قرار داد. در حالی که حیوانات در قرن بیستم در دامداری‌های صنعتی به شکل بدی نگهداری و بیرحمانه کشتار می شدند و یا در آزمایشگاه‌ها و برای بررسی تأثیر مواد آرایشی به شکل هولناکی مورد آزمایش‌های گوناگون قرار می گرفتند، غالب متفکران از کنار این مسأله بی‌اعتنا می گذشتند؛ گویی که این مسائل، ربطی به اخلاق ندارد. برای اولین

بار در دهه هفتاد میلادی روزالیند و استانلی گادویچ به همراهی جان هاریس^۱ کتاب «حیوانات، انسان‌ها و اخلاقیات»^۲ را ویرایش و منتشر کردند. اما این کتاب چندان مورد توجه قرار نگرفت و سینگر کوشید با نوشتن مقاله‌ای اندیشه‌های محوری آن را بهتر معرفی کند و عمومی سازد. (Singer, 2006, p. 2) مقاله مختصر سینگر «آزادی حیوانات» نام داشت که بعدها در قالب کتابی به همین نام منتشر شد و به شکل‌گیری جنبش حمایت از حیوانات انجامید و این بحث را در کانون توجه نظری و عملی قرار دارد. آثار گسترده در باب جایگاه اخلاقی حیوانات و حقوق آن‌ها به خوبی بیانگر این مسأله است. چارلز میگال^۳ در کتاب‌شناسی‌ای که در ۱۹۸۹ فراهم آورد، نشان داد که از آغاز مسیحیت تا سال ۱۹۷۰، تنها بیست و چهار کتاب درباره حیوانات نوشته شد، حال آن‌که از ۱۹۷۰ تا ۱۹۸۸ یعنی کمتر از بیست سال، ۲۴۰ عنوان کتاب در این زمینه منتشر گشت (Ibid). این عطف توجه به جایگاه حیوانات و در کانون مباحث اخلاقی قرار گرفتن رفتار با حیوانات، مدیون سینگر و مقاله معروف و ماندگار او «همه حیوانات برابرند» است (Singer, 1989, pp. 148-162).

در این مقاله، سینگر می‌کوشد مرز گذرناپذیر سنتی میان انسان و حیوانات را بردارد و نشان دهد رفتار رایج با حیوانات و کشتن آن‌ها برای تغذیه یا استفاده از آن‌ها در آزمایشگاه‌ها، توجیه اخلاقی ندارد. برابری در رفتار تنها شامل انسان‌ها به دلیل داشتن عقل نمی‌شود، بلکه همه موجوداتی را در بر می‌گیرد که احساس دارند. در نتیجه، معیار جایگاه اخلاقی، بر خلاف استدلال کسانی مانند کانت، داشتن قدرت و ظرفیت تعقل نیست، بلکه احساس داشتن، حساس بودن^۴ و ظرفیت درک رنج و درد است. بدین ترتیب، همه موجودات حساس،^۵ در دایره اخلاق می‌گنجند و از این حیث، برابرند.

به عقیده سینگر، برخی افراد، برابری میان نوع بشر را پذیرفته اما در همین حد مانده‌اند که می‌توان این نگرش را نوع‌گرایی^۶ نامید؛ حال آن‌که باید این برابری را به همه زندگان

1. Roslind and Stanley Godlovitch, and John Harris.

2. Animals, Men and Morals.

3. Charles Magel.

4. Sentience.

5. Sentient.

6. Speciesism.

تسری داد و همه حیوانات را آزاد دانسته، برایشان حقوقی قائل شد. از این دیدگاه، همان گونه که ما مصالحی داریم که نمی‌خواهیم نادیده گرفته شود، حیوانات نیز چنین هستند؛ و چون مصالح آن‌ها با ما یکسان است، اصل برابری اقتضا می‌کند که مصالح آنان را فدای مصالح خود نکنیم و همان گونه که حاضر نیستیم کودکی یتیم تحت تجارب آزمایشگاهی کشنده قرار گیرد، نباید حیوانات را به این آزمایش‌ها مبتلا کنیم.

سینگر با این تحلیل بر آن است که برای تعیین جایگاه اخلاقی، به جای تأکید بر عقل یا هوش، باید تنها معیار ما ادراک رنج و لذت باشد. همه انسان‌ها از حد یکسانی از بهره هوشی قرار ندارند، حیوانات نیز از هوشی در حد انسان برخوردار نیستند، اما ادراک درد میان همه زندگان مشترک است. در پی این تقریر، وی به نقادی شیوه نگهداری حیوانات در دامداری‌های صنعتی پرداخت و از ضرورت گیاه‌خواری دفاع کرد. استدلال‌های وی چنان بود که جیمز ریچلز، که در آن زمان فیلسوفی جاافتاده بود، با خواندن نوشته این جوان گمنام قانع شد و خود را ناگزیر دید که گیاه‌خواری پیشه کند و از آن دفاع نماید (Rachels, 2008, p. 260).

اما سومین مقاله، از آن آرنی نائیس^۱ (۱۹۱۲-۲۰۰۹)، فیلسوف نروژی بود که نگرش نوپای زیست محیطی را به چالش گرفت و با ابداع اصطلاح «بوم‌شناسی ژرفانگر»^۲ خواستار دیدگاهی عمیق‌تر به مسأله محیط زیست شد. وی که در این مسأله خود را متأثر از کارسون می‌دانست، با مقاله «جنبش دوربرد بوم‌شناسی سطحی‌نگر و ژرفانگر»^۳، خلاصه دیدگاه خود را بیان کرد و بعدها آن را در آثار دیگرش بسط داد. حرف اساسی وی در این مقاله، که بسط یافته سخنرانی وی بود، تأکید بر ضرورت تغییر نگاه خود به طبیعت و دعوت به سادگی بود. وی این شعار را سرلوحه خود قرار: «سادگی در وسائل، غنای در اهداف». وی بر آن بود که تعبیر «بوم‌شناسی»^۴، در بیان مقصود نارسا است و

1. Arne Naess.

2. Deep ecology.

3. "The Shallow and the Deep, Long-Range Ecological Movement", in *Environmental Ethics: Readings in theory and applications*.

4. Ecology.

بیش تر گویای دانش شناخت محیط زیست است، حال آن که باید از تعبیر «اکوسوفی» یا خرد بوم‌شناختی و به تعبیر دقیق‌تر، «بوم‌دانی»، و «خردبوم»^۱ استفاده کرد؛ یعنی نوعی فلسفه رفتار خردمندانه و سازگارانه با محیط زیست.

در واقع، نائیس متأثر از کسانی چون اسپینوزا، ریچل کارسون و آلدو لئوپولد نگاهی فلسفی به جایگاه انسان در عالم می‌کند و پرسش‌هایی پیش می‌کشد که در سنت سقراطی ریشه دارد (Devall and Sessions, 2010, p. 454). بوم‌شناسی ژرفانگر یا خردبوم هنگامی شکل می‌گیرد که خودمان را بخشی از بوم‌زیست بدانیم، نه تافته‌ای جداافتاده. با این نگرش، نائیس دو معیار پایه را که برگرفته از اصول دیگری نیستند، بنیاد اندیشه خود قرار می‌دهد: خودشکوفایی^۲ و برابری زیست‌محور^۳. در نگرش رایج، «خود»، موجودی است جدا و مجزای از عالم که باید آن را شکوفا کرد و در نهایت ممکن است شامل نزدیکان فرد گردد. اما در نگرش ژرفانگرانه، این «خود» گسترش پیدا می‌کند تا شامل همه زیست‌بوم ما، از جمله خرس‌های گریزلی، گردد و شعارش این است: شخص نجات نمی‌یابد، مگر آن که همه نجات پیدا کنند.

طبق دومین هنجار، همه اجزای عالم، دارای ارزش ذاتی هستند و با ارتباطی به هم پیوسته به پیشبرد حیات کمک می‌کنند. از آن‌جا که ما بخشی از طبیعت هستیم، هر آسیبی که به آن وارد کنیم، در نهایت به خود ما باز می‌گردد. بنابراین باید کوشید تا کمترین تغییر در طبیعت صورت گیرد و این شعار ما باشد: «سادگی در وسایل، غنای در اهداف»^۴. جامعه صنعتی و مصرفی، می‌کوشد ما را به سمت مصرف‌گرایی سوق دهد و تا حد موجودی مصرف‌کننده، تقلیل مان دهد. حال آن‌که، درک درست خودشکوفایی و خود را بخشی از عالم دیدن، در گرو آن است که ساده زندگی کنیم و تنها به نیازهای اساسی مادی بسنده

1. Ecosophy.

2. Self-realization.

3. Bio-centric equality.

4. Simple in means, rich in ends.

کنیم. در مقابل، اهداف خود را گسترش دهیم و در کنار مسائلی چون خورد و خواب، دوستی، محبت، و خلاقیت را به مثابه غایات خود دنبال نماییم (Ibid, p. 455).

آرنی نائیس و جورج سشنز در سال ۱۹۸۴، در دره مرگ، پس از پانزده سال تأمل درباره بوم‌شناسی ژرفانگر، اصول هشت‌گانه‌ای را به مثابه برنامه اصلی و پلاتفرم این جنبش پیشنهاد کردند:

یک. زندگی خوب و شکوفای انسانی و غیرانسانی بر روی زمین، ارزشی ذاتی دارند و ارزش قلمرو غیرانسانی به ارزش ما وابسته نیست.

دو. تنوع و غنای انواع حیات بر کره زمین، به گسترش و تحقق این ارزش‌های ذاتی کمک می‌کنند و در عین حال، خود ارزشمند هستند.

سه. انسان‌ها حق ندارند از این غنا و تنوع، جز برای رفع نیازهای حیاتی خود، بکاهند.
چهار. غنا، تنوع و شکوفایی انواع حیات بر زمین در گرو مهار جمعیت بشری و غیربشری است.

پنج. دخالت فعلی انسان در عالم غیربشری بیش از حد و نگران‌کننده است.
شش. به همین سبب نیازمند سیاست‌گذاری‌های درست و تغییرات ایدئولوژیک و نگرشی و تکنیکی در این زمینه‌ها هستیم.

هفت. تنها این تغییر نگرش عقیدتی است که تنوع حیات را تضمین می‌کند و براساس طبق آن باید به اصل حیات احترام بگذاریم و عظیم را از بزرگ متمایز کنیم.
هشت. کسانی که با موارد فوق موافق هستند، ملزمند دست به اقدامات لازم برای تغییرات اساسی بزنند (Ibid, p. 457).

در سال ۱۹۸۵، نائیس در مقاله «خرد بوم‌شناختی تی: بوم‌شناسی ژرفانگر بر ضد سطحی‌نگر»،^۱ کوشید ابعاد فلسفی نظریه خود را بیان کند و آن را از صرف جنبشی برای حفظ محیط زیست فراتر ببرد و به مثابه نوعی زیستن حکیمانه معرفی نماید (Naess, 2008, p. 219-227).

۱. این مقاله ترجمه و با این مشخصات نشر شده است: «خرد بوم‌شناختی T: بوم‌شناسی ژرفانگر علیه سطحی‌نگر»، ترجمه مهدی داودی، در اخلاق زیست محیطی، لوثی پ. پویمان، ترجمه محسن ثلاثی [و دیگران]، ج ۲.

بدین ترتیب، دهه هفتاد، دوره شکوفایی اخلاق زیست محیطی بود و در سال ۱۹۷۹ یوجین هارگرو^۱ نخستین مجله را در این عرصه با نام «اخلاق زیست محیطی» منتشر کرد. کریستین شرایدر-فرشت^۲ نیز اولین درس نامه این رشته را نوشت که با دو سال تأخیر، در سال ۱۹۸۱ منتشر شد؛ زیرا استدلال ناشر آن بود که هنوز چنین رشته‌ای وجود ندارد (Shrader-Frechette, 2005, p. 189).

دیدگاه‌های رایج در باب محیط زیست

امروزه محیط زیست و ضرورت توجه به آن و حفاظت از آن، در کانون توجه عمده متفکران اخلاقی قرار گرفته است و از این جهت، اختلاف نظری میان آن‌ها دیده نمی‌شود. با این حال، درباره دلیل و توجیه اخلاقی آن اختلاف نظر فراوان است، تا جایی که برخی اصولاً محیط زیست را فاقد ارزش خاص ذاتی می‌دانند و در مقابل، برخی برای آن ارزشی همسنگ انسان بر می‌شمارند. به دست دادن طبقه‌بندی دقیق و جامعی در این عرصه دشوار است. با این حال، کسانی کوشیده‌اند این مهم را به دوش گیرند. بنابراین یکی از این طبقه‌بندی‌ها، دیدگاه‌های موجود را در چهار گروه کلی می‌توان گنجانند:

۱. تنها انسان دارای ارزش اخلاقی است؛
 ۲. همه موجودات حساس، دارای ارزش اخلاقی هستند؛
 ۳. همه زندگی‌ها دارای ارزش ذاتی اخلاقی است؛
 ۴. همه بوم‌زیست دارای ارزش اخلاقی است.
۱. **تنها انسان دارای ارزش اخلاقی است.** در غالب نگرش‌های سنتی، تنها انسان دارای ارزش ذاتی به شمار می‌رود و دیگر موجودات از جمله محیط زیست، در خدمت انسان قرار دارد و فاقد ارزش ذاتی است. در این دیدگاه اخلاقی انسان‌محورانه^۳، اگر هم سخن از حفظ محیط زیست گفته می‌شود، مقصود، حفاظت از منابع مورد نیاز انسان است. کسانی

1. Eugene Hargrove.

2. Kristin Shrader-Frechette.

3. Human-centered ethics.

چون ارسطو، دکارت، لاک، کانت، و میل تنها انسان را دارای شأن اخلاقی می‌دانستند و از اخلاقی انسان محورانه دفاع می‌کردند. در این دیدگاه، محیط زیست شأن خاص اخلاقی ندارد. امروزه از این دیدگاه به مثابه «دیدگاه محافظه کارانه» یاد می‌شود. در برابر این دیدگاه انسان محورانه، امروزه شاهد شکل‌گیری دیدگاه‌هایی هستیم که هر یک به نحوی بر شأن اخلاقی دیگر ساکنان و باشندگان کره زمین تأکید دارند، هر چند میزان این تأکید متغیر است. این دیدگاه‌ها که بر محیط زیست و ارزش اخلاقی آن متمرکز می‌شوند، اخلاقی طبیعت محور^۱ پدید می‌آورند که بر اساس پیشنهاد مایک مارتین، (Martin, 2007, p. 143) خود به سه گروه عمده تقسیم می‌شوند.

۲. همه موجودات حساس دارای ارزش اخلاقی هستند. این نظریه، عرصه اخلاق را می‌گستراند تا حیوانات حساس^۲ را نیز فراگیرد و مدعی می‌شود که آن‌ها نیز مصالح و غایاتی دارند که باید به آن‌ها احترام گذاشت.

۳. همه زندگی‌ها دارای ارزش ذاتی اخلاقی است. این دیدگاه، همه حیوانات و گیاهان را مشمول اخلاق می‌داند و «به اخلاق حیات محور»^۳ معروف است. آلبرت شوایتزر (متکلم، فیلسوف، موسیقی دان و پزشک انسان دوست معروف) از تکریم زندگی^۴ و همه حیات نام می‌برد. از نظر او، هر موجودی اراده حیات دارد^۵ و در پی مصالح خویش است. ما نیز زنده‌هایی در میان زندگان هستیم. شوایتزر بی آن‌که به این مسأله و تعبیر احترام به زندگی اندیشیده باشد، هنگام انتقال یک بیمار بر قایق، با دیدن چهار اسب آبی و فرزندانشان در آب، ناگهان این اندیشه در ذهنش شکل گرفت که زندگی با همه گوناگونی خویش ارزشمند است و هر موجودی حق حیات دارد. بدین ترتیب، اخلاق حیات محور را سرلوحه کار خود قرار داد. در واقع، این نظریه نه از دل تأملات فلسفی، بلکه با دیدن خود زندگی و گونه‌های

-
1. Nature-centered ethics.
 2. Sentientist ethics.
 3. Biocentric ethics.
 4. Reverence for life.
 5. Will-to-live.

زیستی و موجوداتی که هر یک ارادهٔ زیستن داشتند، در او شکل گرفت و به نظریه‌ای برای احترام به زندگی تبدیل شد (Schweitzer, 2008, p. 132). البته وی در عین احترام به اشکال مختلف زندگی، بر این باور بود که انسان جایگاه اخلاقی بالاتری دارد و به همین سبب مسئولیت بیش تری بر دوش او است و باید نگاهبان دیگر زندگی‌ها باشد (Ibid, p. 136).

بعدها پل تیلور^۱ که نظریهٔ سوایتزر را دنبال کرد و بسط داد، بر این عقیده پای فشرد که همهٔ زندگی‌ها ذاتاً ارزشمند و یکسان هستند و دلیلی برای برتری انسان بر حیوانات و یا دیگر گونه‌های زندگی وجود ندارد. در نتیجه از «حیات محوری برابری طلبانه»^۲ دفاع کرد (Ibid, p. 139).

۴. زیست‌بوم دارای ارزش اخلاقی است. این دیدگاه به جای تأکید بر گیاهان یا حیوانات، بر کل زیست‌بوم یا اکوسیستم تأکید می‌کند و آن را واجد ارزش اخلاقی می‌شمارد.^۳ بر اساس این دیدگاه که لئوپولد از آن دفاع می‌کند، کل زندگی مانند یک هرم حیاتی بر هم مترتب است و خاک، خوراک گیاهان، و گیاهان خوراک حیوانات و حیوانات خوراک انسان را فراهم می‌کند. در این نظریه، سخن از جامعهٔ زیستی به میان می‌آید که همهٔ اجزای آن به هم وابسته‌اند و انسان تنها یک مستأجر در کنار سایر مستأجران زمین است، نه مالک آن. از این منظر، همان گونه گذشت، معیار درستی و نادرستی رفتارها را با این اصل می‌توان سنجید: «آن عملی درست است که حافظ و گسترندهٔ این زیبایی، انسجام و تکامل بیوتیک باشد، و آن عملی نادرست است که این وضع را نقض کند» (Leopold, 2008, p. 172).

این دیدگاه‌ها، در عمل مستلزم رفتارهای متفاوتی هستند. مارتین با مثالی این تفاوت را آشکار می‌کند. اگر تعداد گوزن‌های وحشی در جزیره‌ای فراوان گردد و گیاهان آن خطه در آستانه نابودی قرار گیرد، با فرض آن که امکان انتقال این حیوانات نباشد، نظریهٔ بوم‌محور، اجازه می‌دهد تعدادی از این حیوانات کشته شوند تا کلیت

1. Paul Taylor.

2. Biocentric Egalitarianism.

3. Ecocentric ethics.

انواع طبیعی محفوظ بماند. اما از نظر اخلاقی که تنها برای زندگان حساس، ارزش قائل است، نباید آن‌ها را کشت، حتی اگر همه گیاهان از بین برود؛ زیرا گیاهان ارزش اخلاقی ندارند. حال آن که از نظر اخلاق حیات محور، همه طبیعت از جمله گیاهان، ارزشمند و محترم هستند. در نتیجه نباید به سود یک گونه و به زیان دیگری مداخله کرد و باید کنار نشست تا طبیعت کار خود را انجام دهد (Martin, 2007, p. 147).

شریدر-فرشت طبقه‌بندی دیگری به دست می‌دهد. به عقیده او، در عرصه اخلاق زیست محیطی، سه اردوگاه عمده وجود دارد: «انسان محورانه»،^۱ «نانسان محورانه»،^۲ و «رهیافت‌های ترکیبی».^۳ اردوگاه اول از محوریت انسان و حاکمیت او بر عالم سخن می‌گوید؛ در حالی که اردوگاه دوم به نقد ارزش‌های انسان محورانه می‌پردازد؛ و دیدگاه سوم (در حالی که توجه به کل محیط زیست را قبول دارد و معتقد است که باید مسائل اخلاقی زیست محیطی جدی گرفته شود) برخی از ارزش‌های انسانی را مرجح می‌شمارد و بدین ترتیب، می‌کوشد میان دو اردوگاه متخاصم، آشتی برقرار کند (Shrader-Frechette, 2005, p. 190).

محور اصلی این مناقشات، آن است که آیا طبیعت، یا عالم نانسانی، مجزای از داوری انسانی، دارای ارزشی ذاتی است یا خیر؟ و آیا می‌توان منطقاً از حق حیوانات یا حق گیاهان سخن گفت یا خیر؟ در حالی که مباحث اولیه در این عرصه، سرشار از لحن خطاب‌ی و گاه استدلال‌های مغالطی بود، به تدریج شاهد دقیق شدن مباحث در این عرصه هستیم. شریدر-فرشت که به دقت، تحولات این رشته را دنبال می‌کند، بر این باور است که طی سی سال گذشته شاهد چهار تغییر اساسی در این عرصه هستیم: (۱) به تدریج فیلسوفان از خطاهای فرااخلاقی در این عرصه، مانند نسبت دادن حق به همه چیز، دوری می‌کنند و می‌کوشند معیارهایی مشخص برای حق به دست دهند؛ (۲) در مناقشات به جای استفاده از سخنان

1. Anthropocentric.

2. Non-anthropocentric.

3. Mixed approaches.

شاعرانه، به سمت استدلال‌های فلسفی‌تر حرکت می‌کنند؛ (۳) مباحث اخلاق زیست‌محیطی از نظر علمی، پیچیده‌تر شده است؛ و (۴) فعالان و صاحب‌نظران این عرصه به جای مباحث نظری صرف، تلاش می‌کنند هر نظریه‌ای که بهتر کار می‌کند و محیط زیست را به شکل مناسب‌تری حفظ می‌کند به کار گیرند و چندان در بند مناقشات نظری نمانند (Ibid, p. 193).

چشم‌انداز آینده

شریدر-فرشت با تحلیل وضع موجود اخلاق زیست‌محیطی، نتیجه می‌گیرد که این رشته در آینده در شش مسیر، پیشرفت خواهد کرد و گسترش خواهد یافت:

یک. به دلیل اهمیت فلسفه علم، این رشته در اخلاق زیست‌محیطی اهمیت پیدا خواهد کرد؛ زیرا داوری اخلاقی درباره مسائل محیط زیستی، تابع یافته‌های علمی در این عرصه است. اما خود این یافته‌ها بر اساس روش‌هایی است و این روش‌ها بر مفروضاتی مبتنی است. وظیفه فلسفه علم، بررسی و تحلیل اعتبار و حجیت مفروضات علمی و روش‌های به کار رفته در فهم مسائل است. به همین دلیل، امروزه برخی فیلسوفان علم، مانند گرگوری کوپر^۱، دبورا مایو^۲، و ایساک لوی^۳ استعداد و توان خود را صرف این عرصه کرده‌اند.

دو. به دلیل چرخش پارادایمیک یا سرمشق‌وار در فلسفه و تلاش برای پرهیز از مفروضات و مصادره به مطلوب، در اخلاق زیست‌محیطی نیز شاهد توجه به این مسأله و صورت‌بندی و استدلال اخلاقی خواهیم بود که کمترین بار متافیزیکی و مصادره به مطلوب را داشته باشد. براین نورتون^۴ این مسیر را دنبال می‌کند.

1 . Gregory Copper.

2 . Deborah Mayo.

3 . Isaac Levi.

4 . Bryan Norton.

سه. با توجه به این واقعیت که تا کنون دیدگاه و مناقشات فیلسوفان محیط زیست، تأثیر اندکی بر تصمیم‌گیری و سیاست‌گذاری‌ها داشته است، احتمالاً فلاسفه به سمت مباحث بیش‌تر کاربردی و مسائل جهان واقعی پیش خواهند رفت.

چهار. با توجه به آن که تصمیم‌گیری در باب مسائل فناورانه و محیط زیست غالباً در شرایط نامشخص صورت می‌گیرد و پای احتمالات به میان کشیده می‌شود، متخصصان اخلاق زیست محیطی به این عرصه کشیده خواهند شد.

پنج. با توجه به ابعاد عدالت زیست محیطی و تأثیر آن بر ساکنان کره زمین، مسائل این عرصه از مرزهای کشور عبور خواهد کرد و شاهد جهانی شدن اخلاق زیست محیطی خواهیم بود. شش. با توجه به احیای «اخلاق فضیلت»، در کنار رویکرد «وظیفه‌گروانه» و «پیامدگرایانه» در اخلاق محیط زیست، شاهد رشد این نگرش به مسائل اخلاقی این عرصه خواهیم بود (Ibid, p. 212).

دین: دشمن یا دوست محیط زیست

لین وایت^۱ (۱۹۰۷-۱۹۸۷)، مورخ نامور و متخصص قرون وسطا، در مقاله تأثیرگذار و ماندنی خود که در سال ۱۹۶۷ منتشر شد، دین را در کانون مباحثات زیست محیطی قرار داد و با نظریه خود، موافقان و مخالفانی پدید آورد.^۲ وی، که خود گرایش نیرومند دینی داشت، در مقاله «ریشه‌های تاریخی بحران بوم‌شناختی ما»،^۳ این ایده را پیش کشید که بحران بوم‌شناختی غرب در این اندیشه کلیمی - مسیحی ریشه دارد که انسان تافته جدا بافته‌ای از طبیعت است و باید بر طبیعت، مسلط و چیره گردد. این تصور که انسان بر صورت خداوند آفریده شده است، در سنت مسلط مسیحی چنان تفسیر شده که گویی وی می‌تواند با طبیعت

1. Lynn White.

۲. این مقاله ترجمه و با مشخصات زیر منتشر شده است: «ریشه‌های تاریخی بحران بوم‌شناختی ما»، ترجمه مصطفی ملکیان در «اخلاق زیست محیطی»، لوئی پ. پویمان، ترجمه محسن ثلاثی [و دیگران]، زیر نظر منصوره شجاعی، تهران، توسعه، ۱۳۸۲، ج ۱.

3. The Historical Roots of our Ecological Crisis.

هر گونه خواست، رفتار کند. چنین نگرش انسان محورانه‌ای موجب شده تا انسان خود را مرکز عالم بداند و هر گونه بخواهد، در طبیعت تصرف کند.

به نوشته وی، بر خلاف ادیان شرقی که آموزه‌های آن حافظ طبیعت است، مسیحیت غربی، انسان مدارترین دینی است که تا کنون در تاریخ دیده شده است و همین موجب این همه ویرانی گشته است. در برابر این نگرش مسلط مسیحی که به ویرانی طبیعت انجامیده است، وایت خواستار تغییر نگرش به طبیعت و به دست دادن تفسیری تازه از مسیحیت بود. در این راه، وی سن فرانسیس آسیزی^۱، عارف قرن دوازدهم و سیزدهم و بنیادگذار فرقه فرانسیسکن‌ها را به مثابه بهترین الگوی حفاظت از محیط زیست و نگرش مناسب روزگار ما به طبیعت معرفی می‌کرد (White, 2008, p. 20).

نقدلین وایت به مسیحیت، دو ادعای محوری داشت: یکی آن که مسیحیت، نوعی انسان محوری را ترویج و تشویق می‌کند؛ و دوم آن که انسان محوری، برای محیط زیست بد است و در نتیجه، مسیحیت عامل نابودی محیط زیست شده است. این مقاله پاسخ‌های متعدد و شدیدی دریافت کرد؛ از جمله آن که مسیحیت، خود مروج نوعی اخلاق نگهبانی از محیط زیست بوده است^۲ که می‌تواند برای حفاظت از محیط زیست عمل کند و برانگیزاننده باشد (Brennan and Lo, 2010, p. 762).

بایرد کالیکوت که در پی خواندن این مقاله، مجذوب بحث محیط زیست شد و نخستین درس اخلاق زیست محیطی را در سال ۱۹۷۱ در دانشگاه ویسکانسین / استیونز پوینت^۳ برگزار کرد، بر این باور است که این مقاله برنامه فلسفه محیط زیستی آینده را تعیین کرد. کالیکوت به دقت ضعف‌ها و قوت‌های این مقاله را بر می‌شمارد و بر آن است که این مقاله ساده‌سازانه بود و همه علل را به یک علت فرو می‌کاست. حال آن که در کنار دین، ریشه‌های تاریخی دیگری، جهان‌نگری غربی را تشکیل می‌دهد؛ از جمله نگرش کسانی چون افلاطون، ارسطو، دکارت، لاک، و دیگر فلاسفه محوری بزرگ. در کنار این ضعف

1 . St. Francis of Assisi.

2 . An ethic of environmental stewardship.

3 . Wisconsin-Stevens Point.

اساسی، به نظر وی، در این مقاله سه بصیرت عمیق دیده می‌شد: (۱) آنچه انجام می‌دهیم و سبک رفتاری، ما تابع شیوه تفکر و ایده‌هایی است که در ذهن داریم؛ (۲) بحران زیست محیطی ما بازتابی است از تفکر نادرست ما در این زمینه و بیانگر معیوب بودن آن است؛ و (۳) برای تغییر رفتار و عملکرد خود، نیازمند تغییر نگرش و دیدگاه و شیوه تفکر خود هستیم (Callicott, 2010, p. 34).

لوئیس دبلیو. مانکریف^۱، جامعه‌شناس و استاد دانشگاه میشیگان، در سال ۱۹۷۰ در مقاله «بنیاد فرهنگی بحران زیست محیطی ما»،^۲ تحلیل وایت را نپذیرفت و آن را مبتنی بر نادیده گرفتن عوامل دیگر دانست و مدعی شد که بشر از روز نخست و پیش از پیدایش مسیحیت، در حال دستکاری و تغییر طبیعت بوده است و این قصه سر دراز دارد. وی در این مقاله از وایت پرسید: «اگر بحران زیست محیطی ما «معضلی دینی» است، چرا دیگر بخش‌های جهان نیز با همین مشکلات زیست محیطی که ما غربی‌ها درگیرش هستیم، دست به گریبان هستند؟» از نظر وی، عوامل مختلفی در تخریب و بحران محیط زیست نقش داشته‌اند، از جمله شهرنشینی، سرمایه‌داری و فناوری مدرن. در واقع، پس از انقلاب کبیر فرانسه گسترش دموکراسی، شهرنشینی، استعمار، افزایش ثروت فردی، و رفتار خصومت‌آمیز در قبال طبیعت، دست به دست هم دادند و مستقیماً به تخریب محیط زیست انجامیدند. البته دین ممکن است در تقویت هر یک از این عوامل، نقش داشته باشد، اما آن را جدا و برجسته کردن و علت اصلی ویرانی محیط زیست دانستن، شواهد علمی و تاریخی مناسبی ندارد (Moncrief, 2008, p. 27).

در حالی که مانکریف نقش عوامل دیگر را در تخریب محیط زیست برجسته می‌کرد و از این منظر به نقد دیدگاه وایت می‌پرداخت، پاتریک دوبل^۳ مستقیماً در برابر وایت از نقش

1. Lewis W. Moncrief.

۲. این مقاله ترجمه و در این منبع منتشر شده است: اخلاق زیست محیطی، لوئی پ. پویمان، ترجمه محسن ثلاثی [و دیگران]، زیر نظر منصوره شجاعی، ج ۱.

3. Patrick Dobel.

دین در حفاظت از محیط زیست دفاع کرد و در مقاله «نگرش نظارتی کلیمی - مسیحی به طبیعت» که در سال ۱۹۷۷ منتشر شد، مدعی شد کتاب مقدس، صیانت و حفاظت از محیط زیست را تعلیم می دهد، نه تخریب آن را.^۱ بر اساس آموزه های کتاب مقدس، خداوند مالک زمین است، نه انسان. انسان تنها امانتدار او بر زمین و پیشکار و ناظر طبیعت است. از این رو در قبال عالم و نسل آینده مسؤول است. این آگاهی به او فروتنی می آموزد، نه تکبر و غرور را، و تکالیفی بر دوشش می گذارد، نه بی مسؤولیتی را (Dobel, 2008, p. 32).

سید حسین نصر، در سخنرانی ای از منظر اسلامی به تحلیل بحران زیست محیطی می پردازد و می کوشد نقش دین را در این میان بررسی کند. وی به جای پرداختن به ظواهر مسأله، ما را به توجه به ریشه های نظری این معضل دعوت می کند و بر آن است که امروزه بحث آلودگی محیط زیست، نه تنها دامان غرب را - که دینی انسان محور دارد - گرفته است، بلکه شرق را نیز با سنت دیرپای توجه به طبیعتش، بی نصیب نگذاشته است. در نتیجه، امروزه ژاپنی های هوادار ذن و عشق به طبیعت، آن را به همان سرعتی آلوده می کنند که آمریکاییان (نصر، ۱۳۷۷-۱۳۷۸، ص ۹) با این تحلیل، وی تأکید می کند که در سنت های دینی، آیین هندو و اسلام منابعی برای حل بحران وجود دارد و به جای آن که دین را در این میان مقصر بدانیم، بهتر است که از این منابع بهره گیری کنیم. مهم ترین آموزه آیین هندو برای حفاظت از محیط زیست، اصل آهیمسا،^۲ یا نیاززدن و عدم خشونت است. این اصل ما را به پیشگیری از آزردهن هر نوع جاندار دعوت می کند. در اسلام نیز آموزه های متعددی برای حفظ طبیعت از ویرانی وجود دارد که مهم ترین آن ها عبارتند از: (۱) طبیعت وجود مستقلی ندارد، بلکه همه چیز آیت خدا است؛ (۲) در اسلام، انسان خلیفه خدا است، نه پرمته ای که بر خدا عصیان می کند و آتش را از خدایان می دزدد؛ و (۳) همه عالم، واحد است و قرآن به همه اجزای زنده طبیعت، ارجاع می دهد (همان، ص ۱۰۲-۱۰۴).

۱. این مقاله ترجمه و در این منبع منتشر شده است: اخلاق زیست محیطی، لوئی پ. پویمان، ترجمه محسن ثلاثی [و دیگران]، زیر نظر منصوره شجاعی، ج ۱.

2. Ahimsa.

عمدتاً کسانی که ادیان، به خصوص ادیان ابراهیمی، را در بحث بحران محیط زیست مقصر می‌دانند، به دو دلیل استناد می‌کنند. نخست آن که ادیان ابراهیمی انسان را اشرف مخلوقات معرفی می‌کنند. چنین تصویری از انسان، باعث شده است که وی خود را مجاز بداند هر کاری که می‌خواهد بکند و هر گونه آسیبی به طبیعت وارد کند. دوم آن که ادیان ابراهیمی، بر بی‌اعتباری دنیا و گذرا بودن آن تأکید می‌کنند و این جهان را «دار ممر» می‌دانند، نه «دار مقر». این آموزه که دنیا گذرگاه است و کاروان‌سرا است، سبب می‌شود ما نسبت به دنیا و مافیها بی‌توجه و سهل‌انگار باشیم و محیط زیست خود را آلوده کنیم. همان طور که پیش‌تر گذشت، این تفسیر، نوعی نگاه ساده‌سازانه دارد و به جای بررسی نقش عوامل گوناگون، تنها بر نقش دین، آن هم نقش منفی آن پافشاری می‌کند، حال آن که واقعیت تاریخی جز این است. در پاسخ به این دو اشکال، به اختصار چند نکته می‌توان گفت.

نخست آن که امروزه بحران زیست‌محیطی، به پیروان ادیان ابراهیمی اختصاص ندارد و پیروان آیین هندو و بودا همان قدر محیط زیست را آلوده می‌کنند که پیروان ادیان ابراهیمی. آلودگی محیط زیست در هند و محصولات صنعتی آلوده‌کننده در این کشور، خود نیازمند بحث مستقل است.

دوم آن که این بحران با برآمدن مدرنیته و تغییر نگرش انسان به طبیعت آغاز می‌شود، نه با پیدایش ادیان. بنابراین می‌توان اشکال را معکوس کرد و گفت که با کنار نهادن دین و آموزه‌های دینی و تقدس‌زدایی از طبیعت، بحران محیط زیست آغاز می‌شود.

سوم آن که در تعالیم دینی ما آمده است: «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (بقره / ۳۰) «خلیفه» یعنی کارهایی را انجام دهد که رئیس اصلی به او گفته است و همان سیاست‌هایی را دنبال کند که او دستور داده است. جانشینی که بخواهد سرخود عمل کند و دستورات یا سیاست‌های مافوق خود را نادیده بگیرد، اساساً جانشین نیست.^۱ در نظام دینی هم گفته

۱. البته برخی برداشت‌ها از این آیه چنان است که انتقادات مدافعان مدرن محیط زیست و منتقدان نگرش دینی را تأیید می‌کند.

شده که ما عالم را متکثر آفریده‌ایم و تنوع و اختلاف آیات و اختلاف ثمرات، فراوان است؛ و این غنای در طبیعت، در قرآن هم تکرار شده است. در قرآن، در داستان نوح، خداوند به نوح پیامبر فرمان می‌دهد تا از هر حیوانی جفتی در کشتی بگذارد، نه آن که از میان آن‌ها گلچین کند. بدین ترتیب، می‌توان دست کم این برداشت را داشت که همه گونه‌های جانوری در طبیعت جایگاهی دارند. اشکال نقش اشرفیت انسان در تخریب محیط زیست، زاده بی توجهی به مجموعه و منظومه آموزه‌های دینی است. حال آن که، دیدگاه ایمانی بر آن است که هر چیزی در طبیعت، حکمتی دارد. دیدگاه سنتی و دینی عموماً انسان‌ها را ترغیب می‌کند که غنا و تنوع محیط خود را حفظ کنند. قرآن کریم، طبیعت و مظاهر آن را آیات و نشانه‌های خداوند معرفی می‌کند و خردمندان را کسانی می‌داند که همواره در آفرینش آسمان‌ها و زمین می‌اندیشند و می‌گویند: «ربنا ما خلقت هذا باطلا.» (آل عمران / ۱۹۱) اگر کسی معتقد باشد که چیزی در طبیعت باطل آفریده نشده است، آن را از بین نمی‌برد. ما چیزی را از بین می‌بریم که احساس کنیم باطل است و به درد نمی‌خورد. همچنین این نگاه دینی است که درست بر خلاف مصرف‌گرایی معاصر و تبلیغاتی که بر گسترش مصرف تأکید می‌کنند و فرهنگ مصرفی را ترویج می‌نمایند، اسراف را رذیلت می‌شمارد. این اسراف از خورد و خوراک شروع می‌شود تا کشتن انسان.

به گفته امام علی علیه السلام: «فإنکم مسؤولون حتی عن البقاع و البهائم»؛ شما مسؤولید حتی از سرزمین‌ها و چهارپایان (نهج البلاغه، خطبه ۱۶۷) بدین ترتیب، نه تنها آموزه‌های ادیان ابراهیمی، به خصوص دین اسلام، موجب تخریب محیط زیست نشده‌اند، بلکه کنار نهادن آن‌ها و تقدس‌زدایی از مظاهر الاهی در طبیعت، دست کم، یکی از عوامل اصلی تخریب محیط زیست به شمار می‌رود. پس نه دین، بلکه کنار نهادن آن، در تخریب محیط زیست مؤثر بوده است.^۱

۱. البته شکی نیست که برخی از برداشت‌ها و تفسیرهایی که از متون مقدس شده است و می‌شود، به گونه‌ای است که به تخریب محیط زیست و به تعبیر قرآن، نابودی «حرث و نسل» می‌انجامد. اما در این جا سخن آن است که به صرف چنین آیات و سخنان یا آموزه‌های دینی، تفسیر دیگری از آن‌ها به دست داد و آن‌ها را عامل تخریب محیط زیست شمرد.

در پاسخ به دومین اشکال، می‌توان گفت درست است که از نظر گاه دینی، دنیا «دار ممر» سرای فانی و گذرگاه است، اما از این آموزه نمی‌توان نتیجه گرفت که پس مجازیم هر کاری خواستیم با آن بکنیم. در آموزه‌های دینی بر این نکته بسیار تأکید شده که اگر قرار است کاری انجام شود، باید آن را درست انجام داد و گذرا بودن و موقتی، در اصل عمل نقشی ندارد. مثلاً، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله پس از دفن پسر خردسال خود، ابراهیم، گورش را به دقت مرتب کرد و در پی آن گفت: «اذا عمل احدکم عملاً، فلیتقن»؛ هر گاه کسی از شما کاری کرد، آن را درست انجام دهد (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۳، ص ۲۶۳) همچنین در حدیث دیگری فرمود: «ان قامت الساعة و فی ید احدکم الفسیله، فان استطاع الا تقوم الساعة حتی یغرسها، فلیغرسها»؛ اگر قیامت برآمد و در دست یکی از شما نهال خرمایی بود، در صورتی که بتواند پیش از برآمدن قیامت آن را بکارد، چنین کند» (نوری، ۱۴۰۸، ج ۱۳، ص ۴۶۰).

بنابراین گرچه دنیا؛ سرای گذر است، در همان مدتی که هستیم باید تکالیف خود را درست انجام دهیم. پس دین در سطح آموزه‌ها، بی‌توجه به طبیعت و محیط زیست نبوده است. اما واقعیت این است که بسیاری از دینداران نسبت به این آموزه‌ها بی‌اعتنا هستند و نیاموخته‌اند که با طبیعت چگونه رفتار کنند. از این رو؛ این نقص در رفتارهای اجتماعی باید اصلاح شود. پس می‌توان با تقویت تربیت دینی، این نقایص را برطرف کرد و حساسیت اخلاقی را افزایش داد.

سخن کوتاه، بخشی از بحران محیط زیست زاده کناره نهادن آموزه‌های دینی یا بی‌توجهی به آن‌ها است که عالم را مظهر خدا می‌داند. راه حل این بحران نیز بازگشت به این آموزه‌ها و توجه دادن دینداران به آن‌ها و برانگیختن حساسیت زیست محیطی آنان است تا آن‌ها که همان‌گونه که نسبت به تنظیم روابط خود با خدا می‌کوشند، در تعریف و تنظیم روابط خویش با طبیعت نیز بکوشند و آگاهانه و به نرمی بر زمین گام بگذارند و شیفته‌وار، نه متکبرانه، به همه اجزای عالم، چه گیاهان و چه جانداران، بنگرند و آن‌ها را نشانه‌هایی از تجلی الوهیت بدانند و به جای آن که از منظر منافع حقیر و گذرای خود به

عالم بنگرند و آنها را تنها وسایلی برای برطرف ساختن نیاز خود بدانند، همهٔ عالم را وجودی ارزشمند و زنده ببینند که آفریدهٔ پروردگار و تسبیح‌گوی او است. این تغییر نگرش، به فربهی مباحث اخلاق زیست‌محیطی، با خاستگاهی دینی، و بیان راهکارهای عملی و دستورات روشنی می‌انجامد که طرح آنها خارج از هدف این نوشتار است.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع

۱. **نهج البلاغه**، (۱۳۷۳)، ترجمه سیدجعفر شهیدی، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
 ۲. دکارت، رنه، (۱۳۸۵)، **گفتار در روش درست راه بردن عقل و جستجوی حقیقت در علوم**، ترجمه محمدعلی فروغی، تهران، مهر دامون.
 ۳. کالیکوت، بایرد، (۲۰۰۶) **الفلسفة البيئية: من حقوق الحيوان الى الايكولوجيا الجذرية**، تحرير مايكل زيمرمان، ترجمه معين شفيق روميه، الكويت، عالم المعرفة.
 ۴. کانت، ایمانوئل، (۱۳۸۷)، **درس‌های فلسفه اخلاق**، ترجمه منوچهر صانعی، تهران، نقش و نگار.
 ۵. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۶۵)، **الكافي**، تهران، اسلامیه.
 ۶. گمپرتس، تئودور، (۱۳۷۵)، **متفکران یونانی**، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی.
 ۷. نصر، سیدحسین، (۱۳۷۷-۱۳۷۸)، «**دین و بحران زیست‌محیطی: دیدگاه‌های آیین هندو و اسلام**»، ترجمه محسن مدیر شانه‌چی، نقد و نظر، شماره ۱۷-۱۸، زمستان و بهار ۱۳۷۷-۱۳۷۸.
 ۸. نوری، میرزا حسین، (۱۴۰۸ق)، **مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل**، قم، مؤسسه آل‌البیت لاحیاء التراث.
1. Bacon, Francis, **Novum Organum, Aphorisms Concerning the Interpretation of Nature and the Kingdom of Man**, in Great books of the Western World.
 2. Brennan, Andrew, and Nora Y. s. Lo, "**The environment**", in **The Routledge Companion to Ethics**, edited by John Skorupski, London and New York, 2010.

3. Callicott , J. Baird, "**Why study environmental ethics?**" in **Environmental Ethics: the big questions**, edited by David R. Keller, Wiley-Blackwell, Malden USA, 2010.
4. Carter, Alan, "**Animals**", in **The Routledge Companion to Ethics**, edited by John Skorupski.
5. Devall, Bill, and George Sessions, "**Deep Ecology**", in **Technology and Values: Essential Readings**, edited by Craig Hanks, Malden, USA, Wiley-Blackwell, 2010.
6. Dobel, Patrick, "**The Judeo-Christian Stewardship Attitude to Nature**", in **Environmental Ethics: Readings in theory and applications**, edited by Louis P. Pojman and Paul Pojman, Thomson Wadsworth, Australia, 2008.
7. Leopold, Aldo, "**The Land Ethics**", in **Environmental Ethics: Readings in theory and applications**, edited by Louis P. Pojman and Paul Pojman, Thomson Wadsworth, Australia, 2008.
8. Martin, Mike W., **Everyday morality: an introduction to applied ethics**, 4th edition, Belmont, Thomson Wadsworth, 2007.
9. Moncrief, Lewis W., "**The Cultural Basis of Our Environmental Crisis**", in **Environmental Ethics: Readings in theory and applications**, edited by Louis P. Pojman and Paul Pojman.
10. Naess, Arne, "**Ecosophy T: Deep versus Shallow ecology**", in **Environmental Ethics: Readings in theory and applications**, edited by Louis P. Pojman and Paul Pojman.
11. Naess, Arne, "**The Shallow and the Deep, Long-Range Ecological Movement**", in **Environmental Ethics: Readings in theory and applications**, edited by Louis P. Pojman and Paul Pojman.
12. Palmer, Clare, **introduction of Teaching environmental ethics**, edited by Clare Palmer, Brill, Boston, 2006.

13. Peter Singer, "All Animals Are Equal" in **Animal Rights and Human Obligations**, edited by Tom Regan & Peter Singer, Prentice-Hall, New Jersey, 1989.
14. Rachels, James, "The Basic argument for Vegetarianism", in **The Animal Ethics: Reader**, edited by Susan J. Armstrong and Richard G. Botzler, 2nd edition, London and New York, Routledge, 2008.
15. Schweitzer, Albert, "**Reverence for life**", in **Environmental Ethics: Readings in theory and applications**, edited by Louis P. Pojman and Paul Pojman, Thomson Wadsworth, Australia, 2008.
16. Shrader-Frechette, Kristin, "**Environmental Ethics**", in **The Oxford Handbook of practical ethics**, edited by Hugh LaFollette, 2005.
17. Sideris, Lisa, "**Carson, Rachel**", in **Encyclopedia of Environmental Ethics and Philosophy**, edited by J. Baird Callicott and Robert Frodeman, Gale, Detroit, 2009.
18. Singer, Peter, **In Defense of Animals: The Second Wave**, edited by Peter Singer, Blackwell Publishing, Malden, USA, 2006.
19. Sylvan, Richard (Routley), "**Is there a need for a new an environmental ethic?**" in **Environmental Ethics: the big questions**, edited by David R. Keller, Wiley-Blackwell, Malden, USA, 2010.
20. White, Lynn, "**The Historical Roots of our Ecological Crisis**" in **Environmental Ethics: Readings in theory and applications**, edited by Louis P. Pojman and Paul Pojman.