

نقد و بررسی مدل‌های الهیات محیط زیست در مسیحیت نوین

سیدمحمدحسن صالح^۱، سیدعلی حسنی^۲

(تاریخ دریافت مقاله: ۹۶/۱/۲۰ - تاریخ پذیرش مقاله: ۹۶/۴/۲۶)

چکیده

الهیات محیط زیست یک معرفت میان‌رشته‌ای است که سعی دارد با استفاده از متون دینی راه‌حل‌های معرفتی و بنیادین را در زمینه بحران‌های زیست‌محیطی ارائه کند. در این مقاله سعی شده است تا با جریان‌شناسی الهیات بوم‌شناختی مسیحی، مدل‌های مختلف موجود در مورد نسبت خداوند و طبیعت نقد و بررسی شود. جریان‌های انجیلی بر این نکته تأکید دارند که با رصد دقیق کتاب مقدس می‌توان خداپاوری مسیحی را نه عاملی برای تخریب محیط زیست بلکه حافظ آن معرفی نمود. بازخوانی آموزه آفرینش و میرا دانستن طبیعت از شر ذاتی و هم‌چنین توجه به آموزه ملکوت و فرجام نیکوی عالم، مهم‌ترین مدل‌های مسیحی الهیات محیط زیست به شمار می‌روند که بر اساس آموزه‌های اساسی این دین ارائه شده‌اند.

کلیدواژه‌ها: الهیات انجیلی، الهیات محیط زیست، طبیعت، گناه ذاتی، ملکوت.

۱. دانشجوی دکتری ادیان و عرفان مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، (نویسنده مسئول)؛

Email: m.hasansaleh2010@gmail.com

Email: seyedAli5@Gmail.com

۲. استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی؛

۱- مقدمه

قرن‌های متمادی، دغدغهٔ متدینان حفظ هویت دینی و ایمان شخصی بوده است؛ اما از نیمهٔ دوم قرن بیستم بشریت با یک واقعیت فرادینی مواجه شد که تاکنون آن را جدی نگرفته بود؛ واقعیت تلخی که بیان می‌کرد که طبیعت، دیگر پایان‌ناپذیر به نظر نمی‌رسید. برداشت‌های غیر منطقی از طبیعت که برگرفته از انقلاب صنعتی و تحولات اجتماعی است، بسیاری از منابع زیست‌محیطی را تهی و غیر قابل استفاده کرده بود. از جمله بحران‌های زیست‌محیطی می‌توان به نابودی لایهٔ اوزون، باران‌های اسیدی، تغییرات اقلیمی، آلودگی‌های رادیواکتیویته، جنگل‌زدایی، فرسایش خاک، تخریب زیستگاه حیوانات، انقراض گونه‌های مختلف حیات وحش، از دست دادن تنوع زیستی، کمبود آب، جاری شدن سیلاب، افزایش دمای کرهٔ زمین، آلودگی‌های شیمیایی، از بین رفتن پوشش گیاهی و کویرزایی اشاره کرد [۲، ص ۸]. در این میان برای یافتن راه‌حل‌های بوم‌شناختی حداقل دو جریان بین‌رشته‌ای را در میان دانشمندان مشاهده می‌نماییم که هر یک دارای تمایزات و ویژگی‌های برجسته‌ای هستند:

الف) اخلاق محیط زیست^۱: در صد سال اخیر، اخلاق، دغدغه‌های خود را از روابط انسان‌ها با یکدیگر به روابط اخلاقی‌ای گسترش داده است که آنها باید با طبیعت داشته باشند. امروزه اخلاق پزشکی^۲ و اخلاق زیست‌محیطی، دو حیطهٔ اصلی اخلاق زیستی^۳ را تشکیل می‌دهند. اخلاق زیست‌محیطی دلایل جامع و نظام‌مندی را مبنی بر لزوم روابط اخلاقی میان انسان و محیط زیست ارائه می‌کند [۳، ص ۲۹]. این رویکرد با تکیه بر توصیه‌های اخلاقی که به‌صورت کلان و در سطح جوامع مختلف انجام می‌شود، در پی نهادینه کردن استفادهٔ صحیح از محیط زیست با بهره‌مندی از منابع مختلف انگیزشی است؛ به‌گونه‌ای که تضمین قابل قبولی مبنی بر استفادهٔ دیگر نسل‌های بشر از این منابع حاصل شود. پرواضح است که در جوامع دینی این توصیه‌های اخلاقی ابتدا از جانب متون مقدس یا سنت‌های دینی استخراج می‌شود. با این حال اخلاق زیست‌محیطی ذاتاً

1. environmental ethics
2. medical ethics
3. bioethics

مقید به منابع دینی نیست و اخلاق سکولار معتقد است که افراد بشر (صرف نظر از اینکه معتقد به دین خاصی باشند یا نباشند) می‌توانند به صورت خودبسنده و طی فرایندهایی نتایج قابل قبولی در حفاظت از محیط زیست حاصل کنند.

ب) الهیات محیط‌زیست^۱: این الهیات در پی آن است که با استفاده از سنت دینی به تبیین و چاره‌جویی بحران زیست‌محیطی بپردازد [19, p52]. به تعبیر دیگر الهیات محیط زیست به دنبال تبیین نسبت موجود میان خداوند و جهان هستی به‌عنوان فعل خداوند است؛ به‌گونه‌ای که در پرتو آن، نقش و جایگاه انسان نیز در مواجهه با طبیعت واضح و روشن می‌شود.

بعد از آنکه برخی از اندیشمندان در ریشه‌یابی مشکلات زیست‌محیطی صراحتاً ادیان ابراهیمی را به‌علت اعطای نقش محوری خلقت به انسان، مورد اتهام قرار دادند؛ الهی‌دانان مسیحی سعی کردند تا با بازخوانی مبانی دینی و سنت کلیسایی از خود رفع اتهام کنند؛ تلاشی که منجر به شکل‌گیری نتایج و مطالعاتی با نام *الهیات محیط زیست* شد. با تأکید کلیسا بر این مبانی، راه برای تنقیح و استخراج توصیه‌های اخلاقی برای پاسداشت محیط زیست، بیش از پیش فراهم شد و الهیات محیط زیست با اخلاق محیط زیست به‌طور تنگاتنگی مرتبط شد. در حقیقت اخلاق محیط زیست به رابطه انسان با طبیعت و الهیات محیط زیست به مسئله ارتباط خدا و طبیعت می‌پردازد؛ البته امروزه در برخی از آثار ممکن است این مرز رعایت نشده و ضمن بحث از باید و نبایدهای اخلاقی مواجهه با محیط زیست، به پیشینه الهیاتی آن نیز توجه شود.

به نظر می‌رسد در حوزه محیط زیست صرفاً رفتار اخلاقی مرتبط با حوزه عمل کافی نیست و باید قبل از آن، نوعی همبستگی موجود میان انسان و محیط زیست بر پایه معرفت دینی حاصل شود تا براساس آن، واقعیت مابعدالطبیعی آسمان و زمین مشخص و قداست محیط زیست مکشوف و ظاهر شود. در این مسیر یکی از مهم‌ترین روش‌ها مراجعه مستقیم به متون مقدس، سنن دینی و ارائه الگوهای الهیاتی است. این مقاله در پی واکاوی آن است که الهیات مسیحی با توجه به چالش‌های جهانی طبیعت از یک سو

و با توجه به اتهامات زیست‌محیطی به این دین از سوی دیگر، چه مدلهایی از رابطه خدا و خلقت را برای برون‌رفت نظری از این چالش‌ها معرفی می‌نماید؟ آیا خود مسیحیت ظرفیت پاسخ‌گویی به این مشکلات را دارد یا اینکه باید از ادیان دیگر و به‌خصوص ادیان شرقی بهره جست؟ آیا الهیات کتاب مقدسی برای طبیعت و محیط زیست، ارزشی قائل است؟ نظر عهد جدید و به‌خصوص اناجیل اربعه در این باره چیست؟ با توجه به مشترک بودن بسیاری از مشکلات زیست‌محیطی، به نظر می‌رسد با واکاوی مدل‌های الهیات محیط زیست در مسیحیت، بتوان ضمن آشنایی با جزئیات جریان‌های نوین الهیاتی و نیازسنجی‌های آنها، به گفتمان مشترکی به‌عنوان مدل الهیاتی ادیان ابراهیمی درباره محیط زیست دست یافت.

۲- نسبت‌سنجی میان الهیات مسیحی و بحران زیست‌محیطی

ایراد برخی اتهامات زیست‌محیطی به مسیحیت و دیگر ادیان باعث تحرک بیشتر مسیحیت و برجسته کردن جنبه‌های مغفول الهیات زیست‌محیطی در قرن اخیر شد. بر اساس این اتهامات برخی ادعا نموده‌اند که دین، عامل اصلی استثمار طبیعت به دست انسان است. به عقیده آنها الهیات دینی نه تنها مستعد حفاظت از محیط زیست نیست، بلکه زمینه‌ساز تخریب آن در لوای دین‌داری است. از منظر آنان رویکردهایی که باعث ایجاد بحران زیست‌محیطی شده است، در موارد ذیل خلاصه می‌شود:

الف) نگرش انسان‌مدارانه: توین‌بی (مورخ برجسته قرن بیستم) در گفتگویی با *دای ساکو/یکه‌دا* (رهبر یکی از سازمان‌های بودایی ژاپن) ابراز داشت که ادیان توحیدی بیش از حد انسان را عزیز داشته‌اند؛ به‌گونه‌ای که به وی تعلیم داده‌اند که خداوند، جهان را برای او خلق کرده است. این موضوع باعث بهره‌گیری بی‌حد و حصر از طبیعت شده است [10, p 324]. همچنین *لین‌ویت* در مقاله‌ای با عنوان «ریشه‌های تاریخی بحران زیست‌محیطی معاصر» ادعا می‌کند که جهان‌بینی مسیحی با از میان برداشتن جاندارانگاری طبیعت، این امکان را فراهم کرد تا انسان با روحیه‌ای بی‌اعتنا نسبت به احساسات اشیای طبیعی، به بهره‌کشی و استثمار طبیعت بپردازد. به عقیده این منتقدان، تصریح کتاب مقدس مبنی بر آفریده شدن آدم به صورت خدا، فرمان به انسان برای پر کردن زمین، تسلط بر آن و

فرمانروایی بر همه مخلوقات ساختاری انسان‌محور را متبادر به ذهن می‌کند. از این رو تا زمانی که این باور که طبیعت هیچ فلسفه وجودی جز خدمت به انسان ندارد، طرد نشود، بحران‌های زیست‌محیطی روز به روز وخیم‌تر می‌شوند [28, p 16].

ب) جهت‌گیری پسادنیوی: منتقدان معتقدند که مسیحیت با جهت‌گیری اخروی و غیر دنیوی خود، موجب تحقیر زمین و بی‌اعتنایی نسبت به آن می‌شود؛ به گونه‌ای که هم بشر را از زمین جدا می‌کند و هم قداست ذاتی آن را از بین می‌برد. به دیگر سخن با ایجاد یک طرز تلقی دو وجهه که هم از دنیا متنفر است و هم خودبینانه، استثمار زمین را مجاز می‌شمارد و به‌طور غیر مستقیم زمینه را برای تخریب محیط زیست و مادیات فراهم می‌سازد [13, p 24]. انجیل هیچ‌گاه این کره خاکی و این دنیا را به‌عنوان «خانه» به رسمیت نشناخته است و همواره بر مفهوم بی‌خانمان بودن و گذرگاه بودن این هستی به‌عنوان یکی از مؤلفه‌های ایمان واقعی تأکید کرده است و حتی آن را دنیا^۱ و گذر روح‌ساز^۲ معرفی می‌نماید [19, p 53]. همان‌طور که موسی بر اساس سفر خروج همواره در حال مهاجرت و ره‌پیمایی بود، عیسی نیز پیروان خود را به یک بی‌خانمانی دعوت می‌کرد و معتقد بود که قبول ایمان مساوی با آوارگی در زمین است. او می‌گفت که پسر انسان را جای سر نهادن نیست [متی ۸: ۲۰]. نویسنده رساله عبرانیان تصریح می‌کند که مردان ایمان اذعان می‌داشتند که این دنیای زودگذر، خانه واقعی ایشان نیست، بلکه در این دنیا رهگذر و غریب هستند. در واقع کسانی که چنین اذعان و اعترافی می‌نمایند، نشان می‌دهند که در انتظار خانه و وطنی واقعی در آسمان هستند [عبرانیان ۱۱: ۱۳ و ۱۴]. در بسیاری از سرودها و دعا‌های مسیحی نیز این حقیقت تکرار شده است [19, p 53]، بر این اساس محیط زیست پیرامونی انسان در خوشبینانه‌ترین حالت خود، حکم یک ایستگاه عبوری را دارد که ارزش آن نه ذاتی، بلکه طفیلی عبور انسان از آن و رسیدن به فرجام اخروی است. این نگرش تحقیرآمیز به محیط زیست و فرودست بودن طبیعت را می‌توان در برخی فقرات عهد جدید با وضوح بیشتری مشاهده کرد. نمونه بارز آن، داستان داخل شدن ارواح پلید در گله بزرگ خوک‌ها و غرق شدن آنها در دریاچه

۱. به معنای پست.

جلیل است [مرقس ۵: ۱-۲۰]. از عبارات پولس هم برمی‌آید که خدا هیچ علاقه‌ای به گاوها ندارد [اول قرن‌تین ۹: ۹]، همچنین عیسی در بازگشت از بیت‌عنیا هنگام مواجهه با درخت انجیری که چون فصل میوه دادن آن نرسیده بود، محصولی نداشت آن را نفرین کرد و آن درخت هم خشک شد [مرقس ۱۱: ۱۲-۱۴ و ۲۰-۲۵]. در موارد گوناگونی هم تخریب طبیعت به وسیله خدا به‌عنوان مجازات برای بت پرستی و شرک وعید داده شده است که اوج آن را در مکاشفه یوحنا شاهد هستیم [14, p 470].

ج) شر دانستن ماده و جسم: شر دانستن طبیعت و ماده، سابقه طولانی در ثنویت‌های جهان‌شناختی دارد. از لحاظ زمانی، نزدیک‌ترین ثنویت جهان‌شناختی به مسیحیت را می‌توان در آیین گنوسی پیگیری نمود. جهان از نظر گنوسی‌ها بر شرارت و گناه بنا شده و تقدیر مقدر جهان و انسان بر تباهی و فساد است، مگر اینکه انسان با بیداری و معرفت به عالم الوهی قصد بازگشت داشته باشد [۷، ص ۴۵]. پولس نیز با تأثیرپذیری احتمالی از گنوستیک، دنیا را ناپاک و نکوهیده می‌دانست و آن را با قلمرو الوهیت و پدر نادیدنی، در تضاد و تقابل می‌دید [رساله یعقوب ۴: ۴-۶]. نگرش غیر مثبت به ماده را در چندین آموزه مسیحی می‌توان رصد نمود که از جمله آنها آموزه نجات است. مسیحیان معتقد به آخرالزمان که ظهور قریب‌الوقوع عیسی و پایان تاریخ را پیشگویی می‌کنند، طبیعت را صحنه فعالیت‌های یک خدای شر می‌دانند که در آن، شیطان باعث و بانی هرگونه ناخوشی، تباهی و رنج و مصیبت منجر به مرگ می‌شود. بر طبق این دیدگاه خصمانه، همان‌گونه که در معادشناسی مسیحی اشاره شده است از طریق پایان یافتن جهان یا با اشراق، باید از دست طبیعت خلاصی یافت [12, p 517]. بر اساس آنچه گذشت، منتقدان معتقدند که خداباوری مسیحی در تضاد با سلامت محیط زیست است فلذا باید در آن تجدید نظر صورت پذیرد.

۳- رویکردها و مدل‌های الهیاتی مسیحیت در رفع بحران زیست‌محیطی

انتقادات زیست‌محیطی به ادیان ابراهیمی، باعث شد تا متکلمان مسیحی بعد از یک غفلت تاریخی مجدداً به الهیات محیط زیست علاقه‌مند شوند. پیامدهای ویرانگر زیست‌محیطی، الهیات مسیحیت را به اهمیت دینی نظم طبیعت و نیاز به احیای نوعی

الهیات که به خلقت و همچنین به نجات اهتمام داشته باشد، برانگیخته است. رویکردهای مختلفی برای مقابله با این چالش انتخاب شد که برخی مدافعه‌گرانه به اتهام‌ها پاسخ داده و با استناد به وجود بحران‌های زیست‌محیطی در فرهنگ‌های دیگر این اتهامات را یکسره مردود دانسته‌اند، اما برخی دیگر نقادی علیه مسیحیت را پذیرفته و سعی کرده‌اند که از بیرون از مسیحیت (عمدتاً ادیان شرقی و گاهی ادیان بومی آمریکا)، مدل‌های الهیاتی را طراحی نمایند. با توجه به قائل بودن این رویکرد به ناکارآمدی الهیات رایج مسیحی در مدیریت چالش زیست‌محیطی، خواستار تغییرات بنیادینی در نوع نگرش به خدا و مسأله شر می‌باشد. رویکرد سوم صرفاً قائل به غفلت تاریخی مسیحیت از محیط زیست است و ناکارآمدی و تجدید نظر الهیاتی در آن را برنمی‌تابد. این گروه درصدد یافتن راه‌حلهایی در درون سنت مسیحی برآمده‌اند تا بر این اساس به یک رویکرد نوین دینی نائل آیند که برای برآوردن نیازهای محیط زیست کارآمدتر باشد.

۳-۱- رویکرد دفاعی

بر اساس این رویکرد، سنت دینی تنها مؤلفه‌ای نیست که فرهنگ جوامع را شکل می‌دهد، پس نمی‌توان گفت که سنت دینی، ریشه تاریخی بحران‌های زیست‌محیطی است و نمی‌توان برای آن شواهد تاریخی یا علمی نیز ارائه داد. به عقیده مؤتکریف، مردم‌سالاری، فناوری، شهرنشینی، افزایش ثروت فردی و طرز تلقی تجاوزگرانه نسبت به محیط زیست، عواملی هستند که با بحران‌های زیست‌محیطی در جهان غرب ارتباط مستقیم دارند و سنت یهودی - مسیحی با هر یک از این عوامل مرتبط است نه اینکه خود عامل اصلی بحران‌های زیست‌محیطی باشد؛ چرا که این تعالیم در بهترین حالت، فقط تأثیری غیر مستقیم بر طرز رفتار ما نسبت به محیط زیست داشته‌اند. حال او این پرسش را مطرح می‌کند که آیا افرادی که پیرو سنت مسیحی نیستند، کمتر از مسیحیان به مصرف بی‌رویه، اسراف و ایجاد ضایعات گرایش دارند؟ همچنین می‌پرسد که اگر بحران زیست‌محیطی یک مشکل دینی است، چرا سایر بخش‌های جهان نیز با همین مشکل با درجات متفاوت، مواجه هستند؟ [20, p 20]

دوبل نیز معتقد است که نباید عوامل مؤثر اقتصادی، اجتماعی و سیاسی در تولید علم و اقتصاد جدید را در بروز بحران‌های زیست‌محیطی نادیده گرفت. به گفته او بیشتر ریشه‌های اصلی بحران زیست‌محیطی عصر حاضر را باید در دنیای ملی‌گرای غیر دینی و غیر مسیحی، علم‌گرایی و لیبرالیسم سده‌های شانزدهم تا نوزدهم میلادی جستجو کرد [13, p 25]، همچنین نویسنده‌ای چون آرتور پیکاک که بخش عمده‌ای از تحقیقات خویش را به رابطه الهیات مسیحی و علم اختصاص داده است، در مقابل منتقدان مسیحیت، وجود بحران‌های زیست‌محیطی را در جاهای دیگر خاطرنشان می‌شود [21, p 50]. پرواضح است که در رویکرد دفاعی صرفاً به تعمیم مشکل زیست‌محیطی به خارج از جغرافیای مسیحی پرداخته می‌شود و این رویکرد اساساً اهمیتی به ارائه یک مدل جامع الهیاتی ندارد.

۲-۳- رویکرد برون‌مسیحی

برخی از الهی‌دانان مسیحی با قبول انتقادات زیست‌محیطی از مسیحیت، ضمن اذعان هم‌زمان به خطر افتادن منابع طبیعی و ناکارآمدی الهیات مسیحی، مدل‌هایی از خداپاوری را ارائه داده‌اند که در حقیقت چیزی جز تغییر انگاره خداپاوری مسیحی نیست. این راه‌حل‌ها بیش از آنکه ریشه در ادیان ابراهیمی داشته باشد، سر در آخور سنت‌های شرقی و اسطوره‌ای دارد.

مدل طبیعت به‌عنوان بدن خدا (تجسم خدا در طبیعت)

جانمندانگاران^۱ معتقدند که ارواح در ابعاد خاصی از محیط زیست فعال هستند. در برخی از نظریات سرخ‌پوستان آمریکایی، طبیعت آفریده موجود حیوان‌گونه‌ای تصویر شده است که به عمق یک اقیانوس آغازین فرومی‌رود و گل‌آلوده سر برمی‌آورد و در آن موقع تبدیل به جهان می‌شود. در اسطوره‌های دیگر، خدایان دوگانه، پدر آسمانی و مادر زمینی، در یک عمل جنسی به هم می‌پیوندند و نتیجه این پیوند تولد عالم می‌شود. در

1. animists

برخی از نظریات مسیحی هم خداوند به‌عنوان طبیعت و در تعبیری دقیق‌تر طبیعت به-عنوان بدن خدا معرفی شده است [12, p 518]. در این نظرات طبیعت صورت ظاهری و تجسم خداست و هیچ جزئی از خدا در هیچ جایی، جز طبیعت، موجود نیست. نتیجه این مدل الهیاتی، آن است که درست همان‌طور که دیگران باید به بدن ما که صورت مادی ماست، احترام بگذارند، ما انسان‌ها نیز باید به زمین احترام بگذاریم، چرا که زمین صورت مادی خداوند است.

در نقد و بررسی این رویکرد باید گفت که تجسم خداوند در طبیعت را به‌راحتی می‌توان در خود الهیات و سنت مسیحی یافت و نیازی به اخذ آن از دیگر سنن نیست، چه اینکه تجسم خدای پدر در عیسی والاترین مصداق به‌شمار می‌رود. به‌علاوه این مدل الهیاتی ممکن است نتیجه عکس داده و منجر به تخریب طبیعت شود. توضیح آنکه اگر مثلاً خدای متجسد خدایی شریر تصور شود، باید از طریق قربانی، شرارت آنها فرونشانده شود تا محصولات یا حیوانات را نابود نکند. این نگرش باعث سوءظن به طبیعت می‌شود و انسان‌ها بیش از آنکه آن را بدن یک خدای کامل تصور کنند، آن را منبعی سرشار اما دویپهلوی خیر و فاقد ارزش ذاتی می‌دانند. به‌دیگر سخن لازمه پرداختن به تجسد خداوند، بررسی ماهیت این خدای متجسد است که آیا این خداوند دشمن طبیعت است یا نه؟ چه بسا اگر خدای متجسم ماهیتاً موافق با طبیعت نباشد، این تجسد دقیقاً در مسیر تخریب محیط زیست خواهد بود.

مدل طبیعت به‌عنوان خود خدا (همه‌خدایی)

برخی از الهی‌دانان مسیحی از مسأله اعطای حقوق به طبیعت فراتر رفته و سعی کرده‌اند با روی آوردن به ادیان شرقی، که در آن میان فرقه ذن (بودیسم) نقش اصلی را دارد، مدل جدیدی را ارائه دهند که بر اساس آن، خدا چیزی جز طبیعت نیست. در میان مسیحیان سنتی، توماس مرتون به بازسازی رویکردهای فرقه ذن و آیین دائو به طبیعت و تلفیق آنها در دیدگاه مسیحی پرداخته است. نظریات هم‌هویتی عموماً معتقدند که چون ما اجزای به هم پیوسته یک کل الهی هستیم، باید از طبیعت با همه پیچیدگی‌اش مراقبت کنیم، نه فقط به این دلیل که طبیعت زیبا و مفید به حال ماست، بلکه به این

دلیل که طبیعت عین ماست [12, p 519]. یکی از طرفداران این مدل الهیاتی به نام جانسید می‌نویسد: جمله «من جنگل استوایی را محافظت می‌کنم»، با این جمله کامل می‌شود که من جزئی از جنگل استوایی هستم که از خودم محافظت می‌کنم. من جزئی از جنگل استوایی‌ام که به‌تازگی در قالب اندیشیدن جلوه کرده است [24, p 253].

از جمله این گرایش‌ها می‌توان به فمینیسم بوم‌شناختی^۱ اشاره کرد که اهتمام جدی بر ترکیب دغدغه‌های زیست‌محیطی با فمینیسم دارد. اکوفمینیسم تعلیم می‌دهد که خدا و طبیعت کاملاً عین هم هستند [12, p 520]. در این نگاه، زمین، ایزدبانوی یگانه و مادر زمین است و ما انسان‌ها بهترین ابزارهای ایزدبانوی مطلق برای دفاع از خویشتن هستیم. فمینیست‌های زیست‌گرا استیلای بشر غربی بر زمین را با سرکوب زنان از یک سنخ دانسته و قائل به رهیافت مشترکی در برون‌رفت از ظلم به زنان و ظلم به طبیعت هستند. بر این اساس زن همچون زمین غذا تولید می‌کند و همچون گیاه می‌تواند با دانه بارور شود و مثل طبیعت مورد چپاول و غارت قرار گیرد و مانند طبیعت نیاز به احترام دارد [8, p 57]. اکوفمینیست‌ها با تکیه بر نظرات سلی مک فاگ^۲ مبنی بر الهیات/استعاره^۳ سعی می‌کنند آن را در مورد محیط زیست اجرا کنند [۶، ص ۲۵۶]، بر اساس این الهیات، زبان وحی به خودی خود مقدس نیست بلکه یک زبان استعاره است که الهی‌دانان باید آن را بر حسب شرایط متغیر، تغییر دهند. توصیف خدا در کتاب مقدس نهایتاً یک الگوست که می‌تواند تغییر یابد و الگوی دیگری در جایش قرار دهند. در این میان از جمله الگوهایی که مورد نقد قرار می‌گیرد، الگوی سلطنتی است که بر طبق آن، خدا مالک عالم است و این باور باعث می‌شود که خدا جدای از عالم بوده و فقط بر مبنای سلطه به انسان‌ها اهتمام می‌ورزد.

اکوفمینیست‌های افراطی در سال‌های اخیر مدل (همه‌خدایی) را در قالب فرضیه گایا^۴ ابراز می‌کنند. گایا در اساطیر یونان اسم مادر زمین بوده و مظهر باروری و سمبل زنانگی و مادرانه زیستن به شمار می‌رود. طبق این فرضیه زمین نوعی اندام به هم

-
1. eco-feminism
 2. Sallie Mc Fague
 3. metaphorical theology
 4. Gaia

پیوسته است که اجزای آن به روش‌های پیش‌بینی‌ناشده‌ای با هم مرتبط هستند؛ به‌گونه‌ای که مثلاً می‌توان بین وضعیت جنگل‌های آمازون و خشک‌سالی‌های صحرای آفریقا ارتباط تنگاتنگی برقرار کرد. بر این اساس زمین یک ابرموجود زنده است که سیستم آن همانند گردش خون در جانوران است. در این تشبیه رودخانه‌ها در حکم رگ‌ها، جنگل در حکم ریه و اقیانوس به مثابه قلب زمین است. شبیه دانستن منظومه زیستی کره زمین با ارگانیسمی زنده، در واقع محبت مورد نیاز نسبت به محیط زیست را تأمین می‌کند. همچنین با توجه به روابط پیچیده این موجود زنده متقاعد می‌شویم که آنچه ما اینجا و اکنون انجام می‌دهیم، می‌تواند در جایی دیگر نتایج پیش‌بینی‌نشده‌ای را در پی داشته باشد.

در نقد این مدل الهیاتی می‌توان گفت که حتی در یک دین مادرسالارانه مانند آیین هندو نیز از خداوند به‌عنوان پادشاه و حاکم هستی یاد شده است و این تعبیر منحصرأ از آن مسیحیت یا دیگر ادیان ابراهیمی نیست تا مورد حمله قرار گیرند. گو اینکه چنین افرادی باید پیش از آنکه صراحتاً پدرسالاری را علت اصلی رویکردهای ستیزه‌جویانه انسان غربی به طبیعت بدانند، وقت ظهر در دهلی قدم بزنند تا متوجه شوند که بحران زیست‌محیطی ربطی به پدرسالارانه یا مادرسالارانه بودن یک دین ندارد [۶، ص ۲۹۲ و ۲۹۳]، به علاوه ممکن است از یکی دانستن خدا و طبیعت در شکل افراطی خود این نتیجه اخلاقی گرفته شود که طبیعت فرایندی است که باید گذاشت تا مسیر طبیعی خویش را طی کند؛ لذا انسان‌ها نباید در صدد مبارزه با قحطی یا از میان بردن سرطان و دیگر بیماری‌ها برآیند، زیرا بیماری و بی‌غذایی شیوه ایزدبانوی مطلق برای حفظ هماهنگی در تعادل جمعیت است و سرطان و مرگ نه تنها به هیچ وجه شر نیستند، بلکه هر دو به نوعی شکوفایی اراده الهی طبیعت‌اند [12, p 521] از سوی دیگر فرضیه گایا مقبولیت عمومی نداشته و با مخالفت بسیاری از دانشمندان علوم تجربی قرار گرفته است [۴، صص ۶۱ و ۶۲]. از لحاظ معرفت‌شناختی هم تشخیص اینکه کدام حالت این موجود زنده بهتر از حالت دیگر است، مشکل به نظر می‌رسد، یعنی ممکن است دانشمندی بگوید که گایا در طی عصر یخبندان در سالم‌ترین حالت بوده است؛ یعنی ما دقیقاً نمی‌دانیم زمین باید چگونه باشد و چگونه نباید باشد. از این‌رو ممکن است دقیقاً همان

عملی که به‌عنوان جلوگیری از بلایای طبیعی انجام می‌دهیم، فرایندی برای نابودی گیاه و جلوگیری از سیر طبیعی آن برای رسیدن به حالت سالم‌تر باشد [11, p 850].

۳-۲- رویکرد درون‌مسیحی

در این رویکرد، الهی‌دانان مسیحی ضمن قبول کم‌توجهی دستگاه کلیسایی درباره اهمیت محیط زیست، این بحران را محصول غفلت متدینان می‌دانند، نه ناکارآمدی دین و آموزه‌های مسیحی. به همین علت تلاش می‌شود تا با بازخوانی منابع الهیاتی (و نه بازنگری در آنها)، نگاه ویژه و تاریخی دین به محیط زیست و اهتمام نظام‌مند آن به جلوگیری از تخریب طبیعت به‌عنوان مخلوق خدا به اثبات برسد. در این رویکرد بر دو مدل خاص تمرکز می‌شود:

مدل خلقت نیکو (خدا به‌عنوان همسر طبیعت)

در این مدل بر آموزه آفرینش و خلق از عدم تأکید می‌شود. تفکر هلنیستی معاصر مسیحیت نخستین با تأثیرپذیری از فلسفه افلاطونی، معتقد بود که خدا نه خالق جهان بلکه معمار آن است. به دیگر سخن ماده اولیه در عالم وجود داشت و نیاز به خلق آن نبود و تنها کاری که خدا کرد این بود که معمارگونه، این ماده نخستین را نظم داده و به شکل این جهان درآورد. بسیاری از نویسندگان گنوسی این اندیشه را مطرح و برخی الهی‌دانان مسیحی مانند *تئوفیلوس انطاکیه‌ای* و *یوستین شهید* از آن تبعیت کردند.

مهم‌ترین پیامد این نگاه به نقش خداوند در طبیعت، توجیه وجود شرور در جهان است؛ البته این شر به خدا نسبت داده نمی‌شد، بلکه این‌گونه توجیه می‌شد که با توجه به کیفیت مواد نازلی که خداوند در اختیار داشته است، او گزینه‌های محدودی را در آفرینش جهان در اختیار داشته است و لذا وجود کاستی‌های این عالم منتسب به او نیست [۵، ج ۲، ص ۴۳۸].

در مقابله با جهان‌بینی افلاطونی چند تن از نویسندگان برجسته مسیحی قرن دوم و سوم میلادی مانند *یرنائوس* و *ترتولیان*، معتقد شدند که ماده، ازلی نیست و هر چیزی باید از عدم آفریده شود. تا پایان قرن چهارم بیشتر الهی‌دانان مسیحی رویکرد افلاطونی

را رد کرده و معتقد بودند که خدا هم خالق جهان مادی است و هم جهان معنوی. *اعتقادنامه نیقیه* با اعلان ایمان به خدا به‌عنوان خالق آسمان و زمین، آغاز می‌شود و بدین‌سان آفرینش الهی علاوه بر قلمرو معنوی، در قلمرو مادی نیز تأیید شد. اگرچه در قرون وسطی یک بار دیگر گونه‌هایی از ثنویت به‌خصوص در دیدگاه *کاتاری* و *البیگنس‌ها* پدیدار شد که معتقد بودند که ماده شر است، اما شورای چهارم لاتران در ۱۲۱۵م و شورای فلورانس در ۱۴۴۲م در مقابل چنین دیدگاه‌هایی به‌صراحت اعلام کردند که خداوند جهان آفرینش را به نیکویی از عدم آفرید و جهان مادی دارای شر ذاتی نیست. بر اساس اولین کلمات کتاب مقدس (و در ابتدا خدا آسمان‌ها و زمین را آفرید ۱:۱) جهان ازلی نیست و از مواد قبلی به وجود نیامده است. فعل «Bara» این قدرت را دارد که مفهوم خلق از عدم را برساند. ریشه اصلی این کلمه در عهد عتیق فقط برای خدا به کار رفته و فاعل آن هیچ‌گاه انسان نیست (عاموس ۴: ۱۳؛ مزمور ۵۱: ۱۰). در باب اول پیدایش هم از سه آغاز مهم سخن می‌گوید که هر سه به‌وسیله خدا شروع شده است (پیدایش ۱: ۱، ۲۱، ۲۷).

در الهیات مسیحی از مفهوم «خلق از عدم» با عنوان «خلق مستقیم» نیز یاد می‌شود [۱، ص ۱۱۱] در اینکه خلق مستقیم خداوند شامل چه چیزهایی است، آیات کتاب مقدس طیف وسیعی از مخلوقات را از این نوع می‌داند؛ به‌گونه‌ای که علاوه بر زمین تمامی آب‌ها و بخارهای زمین و همچنین آسمان‌ها و فرشتگان را مستقیماً خدا خلق کرده است (اشعیا ۴۲: ۵، ایوب ۳۸: ۷، نحمیا ۹: ۶، کولسیان ۱: ۱۶، مکاشفه ۴: ۱۱).

برخی از الهی‌دانان مسیحی که نظریه انفعال‌پذیری خداوند و احساسات داشتن او را پذیرفته‌اند، از این مدل با تعبیر «خداوند به‌عنوان شوهر طبیعت»^۱ یاد کرده‌اند [12, p 520]؛ بر اساس این تعبیر همان‌طور که شوهر خوب اهمی صمیمانه و بی‌واسطه به بهروزی دارد، شوهر الهی نیز به همسرش یعنی زمین مادی، عشق می‌ورزد. به علاوه هم‌چنانکه بین همسران باید کفویت و سازگاری وجود داشته باشد، همسر الهی یک خدای کامل یگانه نیز باید همان‌گونه کامل باشد. از این‌رو می‌توان گفت که طبیعت

با وجود چرخه‌های منظمش و با وجود محنت و مرگ برای انسان‌ها و حیوانات باید بهترین جهان ممکن تلقی شود. مهم‌ترین خصوصیت در این مدل آن است که طبیعت و ماده نه تنها شر تلقی نمی‌شوند، بلکه دارای ارزش زیادی هم هستند؛ چرا که طبیعت شریک کامل خداست و از هبوط بشر هیچ تأثیری نپذیرفته است [22, p 216-217].

آموزه آفرینش از عدم دارای لوازم متعدد الهیاتی است که می‌تواند مبنای رابطه انسان و محیط زیست باشد. نخست آنکه بر اساس آموزه آفرینش باید میان خدا و مخلوقات تمایز نهاد. به دیگر سخن، وجود خداوند ضروری است ولی نظام آفرینش امکانی است. بر این اساس انسان هم جزء مخلوقات خدا به شمار رفته و از لحاظ امکانی هیچ‌گونه برتری بر دیگر موجودات ندارد و انسان محوری‌ای که مجوز تخریب محیط زیست است، اساساً ریشه الهیاتی ندارد.

دومین اثر الهیاتی آموزه خلقت از عدم آن است که انگاره جانشینی انسان در نظام آفرینش^۱ را در پی دارد و در تقابل آشکار با مفهوم مالکیت و تسلط انسان بر جهان^۲ است. بر اساس این آموزه، جهان آفرینش از آن ما نیست، بلکه ما به نیابت از خدا در آن تصرف می‌کنیم. به دیگر سخن ما جانشین خدا در نظام آفرینش هستیم و به تبع نسبت به چگونگی استفاده از آن مسئول بوده و باید پاسخگو باشیم. *داگلاس جان‌هال*، الهی‌دان کانادایی در پژوهش بسیار معروف خود با عنوان «تصویری از خدا، تسلط بر جهان به مثابه جانشینی»^۳ تاکید کرد که باید مفهوم «تسلط انسان بر جهان» را طبق مفهوم «جانشینی» فهمید [۵، ج ۲، ص ۴۴۵].

دیگر استفاده الهیاتی از آموزه خلقت از عدم، خیر بودن نظام آفرینش است. اگر خداوند را شریک زندگی طبیعت تفسیر کنیم که در نسبتی صمیمی و فیزیکی به تولید مثل و رشد گیاهان، حیوانات و انسانها اشتغال دارد، در آن صورت رنج، تباهی و مرگ را نمی‌توان ویژگی‌هایی دانست که به خیر بودن طبیعت ضربه می‌زند. در این میان انسان موجودی اجتماعی آفریده شده و بناست که با دیگران از جمله جمادات و نباتات و

1. Human Stewardship of the Creation
2. Human Ownershop of the World
3. Imaing God, Dominion as Stawardship

حیوانات ارتباط برقرار کند و تنها چیزی که خیر نیست تنها بودن انسان است. از این‌رو دیدگاه گنوسی یا ثنوی درباره جهان به‌عنوان جایی که ذاتاً شر است، در الهیات مسیحی جایگاهی ندارد [همان، ص ۴۴۰]؛ همچنین بر اساس آموزه خلق از عدم، عالم خلقت به‌طور مطلق به خداوند و اصل و مبدأ هستی موجودات وابسته است و به همین دلیل است که در نیایش‌های مسیحی، تصور بنیادین خلق از عدم را به‌عنوان وسیله‌ای برای بیان احساس تعلق و وابستگی همه چیز به خداوند، جلوه‌گر می‌یابیم [17, p 9].

به نظر می‌رسد که می‌توان شواهد محکمی دال بر آموزه نیکو بودن خلقت را در کتاب مقدس یافت. جهان مادی بر اساس روایت سفر پیدایش خیر و نیکوست. در سراسر نخستین گزارش کتاب مقدس از آفرینش با این عبارت مواجه می‌شویم که (و خدا دید که آن نیکو بود [پیدایش ۱: ۱۰، ۲۱، ۱۸، ۲۵، ۳۱]). بدی از طریق عمل و انتخاب آزاد مردم است که وارد جهان می‌شود و نه در جریان فرایند خلقت. در سفر لایوان که مشتمل بر احکام است، تأکید می‌شود که استفاده از آفرینش نیازمند اجازه از خداوند است و انسان مهمانی بیش نیست [27, p 125]؛ به یاد داشته باشید که زمین مال خداست و نمی‌توانید آن را برای همیشه بفروشید، شما مهمان خداوند هستید، می‌توانید فقط از محصولات زمین استفاده کنید [لایوان ۲۵: ۲۳]، همچنین ممنوعیت قطع درختان به‌عنوان یک حکم مورد توجه قرار گرفته و تصریح شده است که درختان دشمنان شما نیستند [تثنیه ۲۰: ۱۹]. قوانین مربوط به سبت در عهد عتیق نشان می‌دهد که باید با زمین به عدالت برخورد کرد و بعد از شش روز اسارت آن را رها کرد [۲۰: ۲]؛ هم‌چنانکه حکم سال سبتی یا همان سال آیش زمین به شکلی واضح ایده ارزشمندی خلقت را نشان می‌دهد [لایوان ۲۵: ۱-۵]، استعاره‌های طبیعی در زبان پیامبران و مزامیرنویسان یا در اشعار غزل‌ها و کتاب ایوب بازتاب زیادی داشته است. وقتی با خدا با عنوان «نشر» مواجه می‌شویم (تثنیه ۳۲: ۱۱)، جای درنگ وجود دارد؛ چرا که مردم خدای محافظی را می‌یابند که جوجه‌هایش را روی پشت خود حمل کرده است تا آنها پرواز کردن را بیاموزند. علاوه بر عهد عتیق، با وجود شواهد طبیعت

ستیزی که در عهد جدید از سوی منتقدان ارائه شد، می‌توان فرازهایی از آن را مطابق با کرامت ذاتی محیط زیست انسانی و به‌عنوان خلقت نیکو یافت. در میان الهی‌دانان محیط زیست، جریان انجیلی که تأکید خاصی بر جایگاه کتاب مقدس در زندگی مسیحی دارند، بیش از همه به دنبال یافتن و تئوریزه کردن الهیات محیط زیست بر اساس انجیل هستند و در این راه مفهوم «ایمان سبز» را مطرح نموده‌اند.

آیات آغازین انجیل یوحنا (در آغاز کلمه بود یوحنا ۱: ۱) به یک معنا ژرف‌ترین فهم مسیحی از نظم طبیعت را تعریف می‌کند. «کلمه» در این آیه ترجمه «Logos» است که در زبان یونانی معنای هماهنگی نیز از آن استفاده می‌شود، بنابراین می‌توان گفت که در آغاز لوگوس بود که این لوگوس هماهنگی ازلی نیز بود و در نتیجه این هماهنگی، نظم و هماهنگی بر عالم حاکم بود. با توجه به عقیده مسیحی مبنی بر خلق همه موجودات به‌وسیله لوگوس این امر، مستلزم هماهنگی در همه موجودات عالم است [۶، ص ۸۸]، همچنین بنا بر الهیات انجیل یوحنا که برگرفته از تعالیم پولس است و عیسی را همان لوگوس و کلمه می‌داند، تجسم یافتن مسیح نشان از شر ذاتی نبودن جسم و ماده است و همان‌طور که تجلی روح‌القدس به صورت کبوتر نیز می‌تواند همین معنا را برساند [یوحنا ۱: ۳۲]، نقش مسیح و فرزند خدا در خلقت در نامه به عبرانیان نیز برجسته شده است [عبرانیان ۱: ۲]. پولس در موعظه مردم آتن تأکید می‌کند که دنیا و هر آنچه در آن است، مخلوق خداوند است [اعمال رسولان ۱۷: ۲۴]؛ لذا به دنبال خدا نه در بتخانه بلکه در همین عالم باید گشت [همان ۱۷: ۲۷ و ۲۸].

استفاده زیست‌محیطی از مفهوم لوگوس منحصر در پولس نماند. قدیمی‌ترین شکل نظام‌مند از الهیات محیط زیست را می‌توان مربوط به اوریجن در قرن دوم دانست. او معتقد بود که لوگوس و اصول تمام موجودات در لوگوس کلی با هم جمع شده‌اند و این لوگوس کلی محور وحدت‌بخش در خلقت بوده و غایت آن ایجاد ارتباطی زنده با خداست. به عقیده او لوگوس نه فقط در قالب جسم در مسیح، بلکه در اصول همه موجودات و نیز حروف کتاب آسمانی تجسم یافته است. از طریق این دیدگاه که بر طبق آن لوگوس در همان مثل یا صورت‌ها تجسم یافته است، دیدگاهی مسیحی درباره هماهنگی طبیعت عرضه شد که دارای ژرفای مابعدالطبیعی عظیمی است [25, p 200; 26, p 78].

در این میان مدل خلقت نیکو با چالش‌هایی نیز مواجه است. اگرچه در اولین عبارات کتاب مقدس از خلقت آسمان‌ها و زمین سخن گفته شده است، ولی بلافاصله در دومین آیه از تهی و بایر بودن این مخلوق سخن گفته شده است که با حسن و نیکو بودن این مخلوق فاصله دارد (و زمین تهی و بایر بود و تاریکی بر روی او لجه و روح خدا سطح آب‌ها را فراگرفت [پیدایش ۱: ۲]). نظریه بازسازی یا (تئوری فاصله) معتقد است که بعد از آفرینش اولیه، زمین سقوط کرد و خدا زمین را محکوم ساخت. بعد از آن بود که خدا آفرینش جدید را در شش روز انجام داد. بر این اساس مقصود از تهی بودن و بایر بودن در این عبارت، بیان مجازات الهی در مورد زمین است، زیرا امکان نداشت خداوند زمین را به این صورت خلق کرده باشد [اشعیا ۳۴: ۱۱، ارمیا ۴: ۲۳، اول یوحنا ۱: ۵]، با این حال بایر و تاریک بودن لزوماً مستلزم نشان دادن مجازات الهی نیست و چه بسا ممکن است در فرایند تدریجی خلقت اشاره به ناتمام بودن آن و زمینه‌سازی برای مراحل بعدی خلقت مستقیم داشته باشد [۱، ص ۱۱۳]. اصولاً هدف از خلقت زمین به‌وسیله خدا سکونت انسان در آن معرفی شده است، نه چیز دیگر [اشعیا ۴۵: ۱۸].

چالش مهم‌تر در این مدل، ارتباط آن با گناه نخستین است. به دیگر سخن بر فرض که بپذیریم خلق جهان هستی به صورت نیکو بوده است، بعد از اتفاقاتی که در باغ عدن اتفاق افتاد عملاً از نیکو بودن اولیه، چیزی بر جای نمانده است و همین چالش باعث شده تا مدل دیگری ارائه شود که ضمن در نظر گرفتن این واقعیات بر پایه الهیات پولسی و با تکیه بر آموزه رجعت مسیح به فرجام نیکوی هستی و بازگشت جهان به خلقت اولیه سخن می‌گوید که در ادامه به آن خواهیم پرداخت. با این حال باید توجه داشت که جهان حتی با وجود هبوط آدم همچنان مخلوق نیکوی خداست و دیدگاه گنوسی یا ثنوی درباره جهان به‌عنوان جایی که اساساً شر است، در الهیات مسیحی جایی ندارد [۵، ج ۲، ص ۴۴۰]. به دیگر سخن باید بین نیکو بودن و کامل بودن تفاوت نهاد؛ نیکو بودن خلقت لزوماً به معنای کامل بودن آن نیست. آموزه مسیحی گناه به این نکته توجه می‌دهد که جهان از مسیری که خدا برایش تعیین کرده بود، فاصله گرفته است و گناه انسانی و مرگ، نشانه‌های انحراف از نقشه راه خلقت هستند. با اذعان به خیر بودن نظام آفرینش می‌توان از این انتقاد خلاصی یافت که خدا مسئول شرور در

جهان است. تأکید مدام کتاب مقدس بر خیر بودن نظام آفرینش، یادآور این نکته است که نیروی ویرانگر گناه در طرح خدا برای آفرینش جهان جایی ندارد.

مدل فرجام نیکو (خدا به عنوان ناجی طبیعت)

از آنجا که آموزه نجات ستون فقرات ایمان کتاب مقدسی است، بعید است که بتوان الهیاتی را بدون در نظر گرفتن آن تدوین نمود. تحقق ملکوت خدا موضوعی است که عیسی مسیح بارها بر آن تأکید نمود. ملکوت الهی، نوعی بازگشت طبیعت به ارزش اولیه خود قبل از گناه ذاتی است و لذا تخریب محیط زیست در حقیقت نوعی به تأخیر انداختن وعده الهی است [19, p 57]. برخی معتقدند که مفهوم نجات در عهد قدیم، عام تر از عهد جدید است و علاوه بر انسان شامل محیط زیست هم می شود. تاریخ نجات عبری با توجه به تجربه بیابان به وسیله بنی اسرائیل، به نجات خلقت پیوند خورده است؛ در حالی که نجات عهد جدید بر انسان و رهایی او متمرکز شده است [14, p 455]. با این حال الهی دانان مسیحی در این مدل سعی می کنند تا ملکوت خدا را در تفسیر مسیحی آن، عام معرفی کنند؛ به گونه ای که در پرتو آن علاوه بر مؤمنین مسیحی، دیگر موجودات عالم نیز به آرامش و کمال خود برسند.

از حیث تاریخی در مسیحیت غربی به دلیل نگرانی نسبت به بت پرستی، شرک و افکار بدعت آمیز و در واکنش به آنها، به تدریج کلیساهای اولیه از دنیای پیرامون خود فاصله گرفتند و به طور کلی از آن بریدند. حتی کلماتی مانند باغ و بیابان هم در مقصود مثبت خویش، فقط با کلیسا و بعدها با صومعه و به عنوان مؤسساتی مجزا و متمایز پیوند داده شدند [15, p 10] و به تدریج در کلیسای غربی ماهیت انتخابی نجات و رستگاری بیش از هر چیز دیگری مورد اصرار قرار گرفت. آگوستین با تأکید فوق العاده بر گناه نخستین و تأثیرات مخرب آن، معتقد بود که اگر چه نظم طبیعت قبل از گناه، خیر و بر طبق حکمت بوده، ولی بعد از گناه نخستین، طبیعت هم در هبوط سهیم شده است. به دیگر سخن شر فقط شر گناه در آدم بود، ولی با انتشار آن تا به روزگار ما، به صورت شر طبیعت درآمد. از آن پس، طبیعت فاسد و شریر جای طبیعت خیر را گرفت [16, p 151]، این نظریه تأثیری ژرف بر تفکر کاتولیک و سپس پروتستان نسبت به طبیعت داشت، به گونه ای که

مفاد معنوی نظم طبیعت و مبدأ الهی آن تحت‌الشعاع تاریک بودن طبیعت در اثر هبوط آدم قرار گرفت.

مدل زیست‌محیطی نجات، پیوند تنگاتنگی با آموزه پولسی گناه نخستین دارد. پولس با تفسیر دوباره اسطوره خلقت در سفر تکوین در پرتو حیات، مرگ و رستاخیز عیسی استدلال می‌کند که مسیح همان آدم نخستین است که در نهایت شرایط ایده‌آل پیشاهبوط را برای طبیعت اعاده خواهد کرد. در ابتدای نامه به کولسیان، همه خلقت وام‌دار عیسی معرفی شده است و اوست که آسمان و زمین را آفریده است [کولسیان ۱: ۱۵-۲۰]. از این نامه چنین برمی‌آید که مسیح نه فقط بازخرید انسان بلکه بازخرید تمام خلقت است. به دیگر سخن عیسی نه فقط برای انسان بلکه برای کل هستی به صلیب کشیده شد [23, p 220].

به اعتقاد پولس شرایط اولیه طبیعت و قبل از گناه نخستین نافی مرگ و همه فرایندهای منجر به فساد و رنج و مصیبت بود؛ اما تمام جهان اعم از جمادات و نباتات و حیوانات به واسطه وضعیت پیش‌آمده در باغ عدن و گناه آدم ابوالبشر ارزش اولیه خود را از دست دادند و خداوند در مقام ناجی، فرزند خویش را برای نجات فرستاد. وضعیت نخستین مجدداً در ملکوت و فرجام جهان به وسیله مسیح باز خواهد گشت. مبنایی‌ترین فراز کتاب مقدس برای پرورش این مدل الهیاتی کلام پولس در نامه به رومیان است که معتقد است در کنار انسان‌ها، دیگر مخلوقات عالم هم منتظر نجات هستند و در فرایند نجات شرکت دارند: تمام آفرینش نیز بی‌صبرانه منتظر روزی است که خدا فرزندان خود را پس از مرگ زنده کند* زیرا جهان بر خلاف خواست خود، به دستور خدا محکوم به فنا شد؛ اما این امید هست که جهان روزی از قید فنا رها شود و در آزادی پرشکوهی که متعلق به فرزندان خداست، شریک شود* چون می‌دانیم که حتی حیوانات و گیاهان نیز گرفتار بیماری و مرگ‌اند، همچون زنی که در حال زاییدن است، درد می‌کشد و در انتظار این واقعه بزرگ، روزشماری می‌کند [رومیان ۸: ۱۹-۲۲]. این درد بنا بر نظر مفسران عهد جدید همان شرایط حاصل از گلایه و شکوه از فرزندان بنی‌آدم و لعنت آنها به وسیله خداست [15, p 18]، به دیگر سخن در مدل زیست‌محیطی نجات، علاوه بر انسان‌ها طبیعت نیز آزاد می‌شود و آنها بی‌صبرانه و دردمندانه منتظر یک زایمان و تولد دوباره هستند.

تصویر کلی این موضوع در مکاشفه یوحنا به تصویر کشیده شده است؛ به گونه‌ای که وعده نو شدن همه چیز داده شده است (و آن تخت‌نشین گفت: اکنون همه چیز را نو می‌سازم [مکاشفه یوحنا ۲۱: ۷]). این نو شدن فقط مخصوص آدمیان نیست، بلکه برای همه آفریده‌ها به تناسب ظرفیت و توانایی‌شان وجود دارد. به بیان دیگر، نه فقط قوم خدا بلکه اورشلیم نیز نو خواهد شد. اورشلیم می‌تواند نماد کل طبیعت غیر انسانی باشد که در آن روز همچون عروسی برای شوهر خود آراسته است [همان ۲۱: ۱]. در این مکاشفات، تصویری منسجم از طبیعت ارائه می‌شود که در آن کل خلقت اعم از انسان و غیر انسان با هم رشد می‌کنند. در این بازه و فرصت، کل آفرینش حیوانی توان و چابکی اولیه خود به هنگام آفرینش را بازمی‌یابد و شعور بهشتی آنها احیا می‌شود. آزادی قبلی آنها کاملاً به آنها بازگشته و در تمام حرکات قبلی‌شان آزاد خواهند بود. از هر اشتهای غیر عادی، خشم و درنده‌خویی، سرشت و خوی اهریمنی و میل به شرارت رها گشته و دیگر غضب و درندگی در آنها دیده نخواهد شد. به گونه‌ای که گرگ با بره، پلنگ با بزغاله و گوساله با شیر زندگی خواهند کرد، همچنین طفل شیرخوار بر سوراخ مار بازی کرده و دست خود را بر خانه افعی خواهد گذاشت. در این نظام بهشتی حتی حیوانات هم طعمه یکدیگر نخواهند شد و شیر مانند گاو از گاه تغذیه می‌کند. آنها نه به هم آسیب رسانده و نه همه را از بین می‌برند [اشعیا ۱۱: ۶-۹]. این عبارات صراحتاً نشان از آن دارد که شر طبیعی که از اثرات گناه اولیه به شمار می‌رود، رفع شده و در دوران ملکوت خبری از اذیت و آزار حیوانات وحشی یا ترس و دلهره‌ای از بلایای زمینی و سماوی وجود نخواهد داشت.

شرایط ایده‌آل زیست‌محیطی در ملکوت خدا، قبل از تحقق، به‌طور اجمالی و مختصر به‌وسیله خود عیسی نیز به نمایش گذاشته شده است. مهم‌ترین مستند در این زمینه واقعه آزمایش چهل‌روزه عیسی در بیابان بود. بنا بر تصریح انجیل مرقس، در این چهل روز عیسی با حیوانات وحشی همراه بود و زندگی می‌کرد [مرقس ۱: ۱۲ و ۱۳]. این واقعه نوعی بازسازی پیشینی ملکوت خدا و ایده‌آل الهی به شمار می‌رود که بر اساس آن هیچ‌گونه تنشی میان انسان و طبیعت (حتی از نوع وحشی و درنده‌آن) وجود ندارد [9, p 50]، همچنین عیسی به شاگردانش گوشزد می‌کند که نیروی ایمانی که مجوز

ورود انسان به ملکوت است، در فضای پیشاملکوت هم به کار آمده و می‌تواند طبیعت را به مشارکت فراخواند؛ به‌گونه‌ای که کوه زیتون درخواست شما را اجابت کرده و به دریا بیفتد. فقط مهم آن است که به آنچه می‌گویید، واقعاً ایمان داشته باشید [مرقس ۱۱: ۲۲ و ۲۳].

جالب آنکه جریان نوین زیست‌محیطی با استفاده از مدل ملکوت الهی، برخی از اتهامات زیست‌محیطی به مسیحیت را جواب گفته و از آن استفاده الهیاتی نموده است. این جریان‌ها معتقدند که نفرین حضرت عیسی نسبت به درخت انجیر که منجر به خشک شدن آن شد [همان ۱۱: ۱۲-۱۴ و ۲۰-۲۵]، نه تحقیر محیط زیست بلکه توجه دادن به حقیقت ملکوت الهی است. از آنجا که در ملکوت الهی هر درختی در تمام ایام سال (از جمله در غیر فصل خویشت) ثمر می‌دهد، میوه نداشتن آن درخت کنایه از آن است که قوم اسرائیل هنوز آمادگی استقرار نهایی و حاکمیت خدا را ندارد و از این‌رو عیسی خود را آماده مرگ کرد چه اینکه در صورت آمادگی برای برپایی ملکوت، ثمر ندادن آن درخت انجیر هیچ توجیهی نداشت.

در نقد این مدل باید گفت که با وجود اینکه مدل فرجام نیکو، طبیعت سالم و محیط زیست ایده‌آل در زمان تحقق ملکوت خدا را نشان می‌دهد؛ اما خودبه‌خود تفاسیر متنوع و حتی متناقضی که از ماهیت و زمان ملکوت می‌شود، شامل این مدل نیز می‌گردد و اعتقاد به تحقق ملکوت در جغرافیای این جهانی و به‌زیستی کره‌خاکی را با چالش مواجه می‌کند. همه مسیحیان بر این باور هستند که همان‌گونه که عیسی مسیح در مواعظ خویشت می‌گفت که روزی خواهد رسید که حکومت الهی به‌طور کامل برقرار خواهد شد؛ اما آیا این وعده‌ها و بشارت‌ها حقیقی است یا اینکه نمادین است؟ به علاوه، این سلطنت در همین جهان اتفاق می‌افتد یا این که در ورای تاریخ است؟ بر اساس عهد جدید، ملکوت زمانی برقرار خواهد شد که سلطنت جهانی حاکم شود و سپس از بین برود. این ملکوت با نابودی آن سلطنت‌ها جایگزین آنها خواهد شد. همچنین خداوند سوگند خورده است که عهد خود را با داوود مبنی بر سلطنت ابدی او عملی سازد. بنابراین باید سلطنت دنیوی وی که وعده پادشاهی‌اش را به مسیح داده است [لوقا ۱: ۳۱] دوباره برقرار سازد. با توجه به این شواهد پولس تصریح می‌کند که این پادشاهی دنیایی است و روحانی نخواهد بود [۱، ۳۷۶ و ۳۷۷]. در مقابل، برخی از اندیشمندان

مسیحی معتقدند که ملکوت امری روحانی است که در سرایی دیگر تحقق خواهد یافت، نه در زمین. آنان برای اثبات مدعای خود با استناد به قسمت‌هایی از کتاب مقدس معتقدند که بدن مادی اهل ملکوت، تبدیل به بدن روحانی خواهد شد؛ زیرا که این بدن میرا و فسادپذیر باید لباس بقا و بی‌فسادی به تن کند و گوشت و خون (یعنی بدن مادی) نمی‌تواند وارث ملکوت شود. افزون بر این تکامل ملکوت خدا در آسمان است و بر این اساس ملکوت امری روحانی است.

نتیجه‌گیری

نقد‌های جدی برخی متفکران مبنی بر اینکه خداباوری ادیان ابراهیمی ریشه مشکلات زیست‌محیطی جهان است، دغدغه و توجه الهی‌دانان را برانگیخته و منجر به تأسیس مطالعات و یافته‌های جدیدی تحت عنوان الهیات محیط زیست شد. در این الهیات خداوند و فعل او از دیدگاه زیست‌محیطی بررسی می‌شود و رابطه خداوند با جهان تحت مدل‌های مختلفی قابل بررسی است. الهیات مسیحی مدل دشمنی خداوند با طبیعت را پذیرفته و در راه رد آن، رویکردها متنوعی را طی کرده است. در رویکرد دفاعی برخی الهی‌دانان کوشیده‌اند که صورت مسئله را تغییر داده و علت‌های دیگری جز دین را عامل فاجعه زیست‌محیطی معرفی کنند. با این حال این رویکرد از ارائه مدلی خاص و جواب دادن به این سؤال که نسبت خدای پدر با کره زمین و محیط زیست چیست بازمانده‌اند، همچنین در رویکرد برون‌مسیحی، الهی‌دانان معتقدند که باید در دیدگاه مسیحی نسبت به آموزه خدا تجدید نظر کرد و آن را خدای متعالی و جدای از طبیعت در نظر نگرفت. طرفداران این رویکرد که غالباً نسخه‌های شرقی را سرلوحه کار خود قرار داده‌اند، حتی بعضاً معتقدند که خداوند چیزی جدای از طبیعت نیست و طبیعت یعنی همان خدا. این رویکرد اساساً نسبتی با آموزه‌های مسیحی ندارد و در عمل منجر به تغییر باورهای این دین در مورد خلقت شده است. به علاوه این مدل‌ها از تبیین خیر بودن طبیعت عاجز هستند. از همین رو بسیاری از الهی‌دانان مسیحی در رویکرد سومی معتقدند که متون دینی و الهیات مسیحی به حد کافی از اتهامات زیست‌محیطی مبرا است و برای روشن شدن این واقعیت بدون نیاز به تغییر جایگاه خداباوری مسیحی، تنها نیاز به یک

بازخوانی و تمرکز در متون مقدس داریم. اگر با لنز سبز به کتاب مقدس و از جمله انجیل بنگریم، متوجه می‌شویم که ماده دارای شر ذاتی نیست و انسان نیز بیش از یک امانت‌دار نیست. در رویکرد درون‌مسیحی از یک سو بر خلقت نیکوی خداوند و نظام احسن او تأکید می‌شود و از سوی دیگر با پیش‌بینی تحقق ملکوت الهی، محیط زیست سالم از نشانه‌های تحقق ملکوت و وعده الهی برشمرده می‌شود.

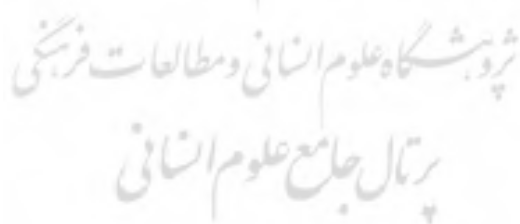
در این میان با بررسی مدل‌های ارائه‌شده، می‌توان این نتیجه را گرفت که آموزه خلقت از عدم، مهم‌ترین و مصون‌ترین دستاورد الهیات محیط زیست در نگاه درون‌دینی است که بر اساس آن از یک سو ماده و ساحت طبیعی عالم از شر بودن میراست و از سوی دیگر مسئولیت انسان‌ها در حفاظت از آن را برجسته و الزامی می‌نماید. به دیگر سخن در مدل فرجام نیکو، شر بودن ماده (ولو به صورت عرضی) پذیرفته شده است؛ یعنی خداوند به‌عنوان یک منجی عمل می‌کند که طبیعت و محیط زیست را که بر اثر گناه اولیه دچار شر شده است، نجات داده و از دنائت و پستی تهی می‌کند، و حال آنکه بر اساس آموزه خلق از عدم، اصولاً هیچ ریشه الهیاتی برای شر دانستن ماده و پست بودن آن قابل تصور نیست و تمام هستی حتی بعد از هبوط نیکو دانسته می‌شود. بر پایه مدل آفرینش نیکو، علاوه بر فرآورده‌ها و نتایج الهیاتی، یکسری اصول اخلاقی استنتاج می‌شود که مهم‌ترین آن، اصل نیکداری یا پیشکاری (Steward) است که بر مسئولیت انسان بر حفاظت از سایر مخلوقات تأکید می‌کند. بر طبق این اصل اخلاقی، چون ما صاحب زمین نیستیم و سلطه انسان بر زمین هیچ‌گاه مطلق نبوده است، ما تنها پیشکارانی هستیم که از ما خواسته شده است تا با مخلوقات به‌طور مقدس و خردمندانه رفتار کنیم و هنگامی که نتوانیم به وظیفه خود عمل کنیم، زمین آسیب و زیان می‌بیند.

منابع

- [۱] تیسن، هنری (؟؟) // الهیات مسیحی، ترجمه طه میکائیلیان، بی‌جا، حیات ابدی.
- [۲] چوپیان، اریک و دیگران (۱۳۷۷) شرایط بحرانی: سلامت انسان و محیط زیست، ترجمه حمید طراوتی و فرزانه بهار، مشهد، انتشارات جهاد دانشگاهی.
- [۳] عابدی سروستانی و دیگران (۱۳۹۰) مبانی و رهیافت‌های اخلاق زیست محیطی، تهران، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

- [۴] قویدل رحیمی، یوسف (۱۳۸۶) *نظریه گایا و شکل گیری نگرش های نو در علوم محیطی*، مجله محیط شناسی، تهران، ش ۴۱، بهار، صص ۵۵-۸۴.
- [۵] مک گراث، آلیستر (۱۳۹۲) *درسنامه الهیات مسیحی*، ترجمه: بهروز حدادی، قم، نشر ادیان.
- [۶] نصر، سید حسین (۱۳۸۵) *نظم طبیعت*، ترجمه: انشاء الله رحمتی، تهران، نشر نی.
- [۷] هادی نا، محبوبه (۱۳۸۹) *ریشه های الهیات مسیحی در مکاتب گنوسی و افلاطونی میانه*، قم، نشر ادیان.
- [8] Anderlini, S (2005). *the Gaia Hypothesis and Ecofeminism: Culture, Reason, and Symbiosis*, Bloomington, Indian UP.
- [9] Bauckham, Richard (1994). *Jesus and the Wild Animals (Mark1: 13): A Christological Image for an Ecological Age*, Michigan, Wm.B.Eerdmans publishing Co.
- [10] L. Gage, Richard (2007). *Choose life: A Dialogue –Arnold Toynbee and Daisaku Ikede*, London, I. B. Tauris.
- [11] Clark, Stephen (1995). "Environmental ethics", in: Byrne, Peter and Houlden , Leslie (ed), *Companion Encyclopedia of Theology*, London, Routledge, pp 843-868.
- [12] Comstock, Gary L (1997). "Theism and Environmental Ethics", in: Philip L Quinn and Charles Tallafarro (eds), *A Companion to Philosophy of Religion*, Oxford, Blackwell Publishers, pp 500-530.
- [13] Dobel, p. (2001). "The Jodeo - Christian stewardship attitude to nature". in: L. Pojman (Ed), *Environmental Ethics, Reading in Theory and Application*, London, Thomson Learning, pp24-28.
- [14] Douglas J. Moo (2006). *Nature in the New Creation: New Testament Eschatology and the Environ*, in: *Journal of the Evangelical Theological Society*, 49 (3), pp 449-488.
- [15] George Huntston, Williams (1962). *Wilderness and Paradise in Christian Thought*, California, Harper.
- [16] Gilson, Etienne (1960). *The Christian Philosophy of St. Augustine*, New York, Random House.
- [17] Hick, John (1990). *Philosophy of Religion*, New Jersey, Prentice-Hall.
- [18] Jewett, Robert (2006). *Romans: A Commentary (Hermeneia: A Critical & Historical Commentary on the Bible)*, New York, Fortress Press.
- [19] Logan, T. C. & Haught, J. E (2002). "Ecology", in: Carson, Thomas, *The New Catholic Encyclopedia*, Second Edition, Washington, Gale Publishing, V. 5, pp51-58
- [20] Moncrief, L. W. (2001). "The Culthral Basis of Environmental Crisis". In: L. Pojman (Ed), *Environmental Ethics, Reading and Application*, London, Thomson Learning , pp.19-23.
- [21] Peacocke, Arthur (1993). *Theology for a Sciencific Age* ,London, SCM Press.

- [22] Rolston, Holmes (1994). "Does nature need to be redeemed", *Zigon journal*, 29 (2), pp205-229.
- [23] Rossing, Barbara (2000). "Rivers of Life in God's New Jerusalem: An Eschatological Vision of Earth's Future" in: Dieter Hessel and Rosemary Radford Ruether (ed), *Christianity and Ecology: Seeking the Well-Being of Earth and Humans*, America, Harvard University Center for the Study of World Religions, pp205-224.
- [24] Seed, J (1985). "Anthropocentrism", in: Dival, Bill, *Deep Ecology: Living as if Nature Mattered*, the United States of America, Gibbs Smith Publisher, pp243-246.
- [25] Sherrard, Philip (1992). *Human Image: World Image-The Death and Resurrection of Sacred Cosmology*, New York , Golgonooza Press.
- [26] Thunburg, Lars (1995). *Microcosm and Mediator: The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, the United States of America, Open Court Publishing.
- [27] Watling, tony (2009). *Ecological Imaginations in the World Religions*, London/ New york, Continuum International Publishing.
- [28] White, L. (2001). "The historical roots of our ecological crisis". In: L. Pojman (Ed), *Environmental Ethics, Reading in Theory and Application*, London, Thomso Learning, pp.13-19.





پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی