

بوم‌شناسی ژرف‌نگر: جنبشی علیه دوگانه انسان/طبیعت و نقد آن (روی‌آوردی الهیاتی)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۸/۲۴

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۰/۲۴

احمد عبادی^۱

محمد امدادی ماسوله^۲

چکیده

دوگانه‌انگاری انسان/طبیعت دیدگاهی است که با تبیین خاصی از ارتباط میان انسان و طبیعت نقشی تعیین‌کننده و سرنوشت‌ساز در اخلاق زیست‌محیطی یافته است. در این دیدگاه، انسان به عنوان وجه برتر این تقسیم‌بندی حق هر گونه استفاده و رفتار با طبیعت را دارد. در نظر جنبش بوم‌شناسی ژرف‌نگر، به دلیل درهم‌تنیدگی انسان و طبیعت نمی‌توان این دو را مجزا از یکدیگر دانست. این نگرش به دلیل نقد تفکر دوگانه انسان/طبیعت دارای نکات مفید و سودمندی در باب اخلاق زیست‌محیطی است، که از آن جمله است: خیزش علیه روحیه سلطه‌گر و انسان‌محور فرهنگی و تمدنی در مغرب‌زمین؛ خودشکوفایی اصیل انسانی از طریق فرارفتن از خود؛ توجه به احیای حقوق ازدست‌رفته موجودات غیرانسانی. این جنبش، به رغم داشتن این نقاط قوت، ضعف‌هایی نیز دارد و ما معتقدیم با نگاهی دینی-الهیاتی و از طریق اصلاح و بازاندیشی آرای این جنبش می‌توان به رهیافتی درست در مورد ارتباط انسان/طبیعت دست یافت. این موارد از این قرارند: نداشتن یک فلسفه منسجم که نتیجه آن مبهم‌اندیشی و کلی‌گویی در خصوص مسائل محیط‌زیستی است؛ نبود برنامه‌ای جامع به منظور ایجاد بستری برای یک سلسله‌مراتب معین حیاتی؛ غفلت از مقام والای انسانی؛ عدم کارآمدی در کشورهای توسعه‌نیافته. هدف از این نوشتار نقد نظریه دوگانگی انسان/طبیعت در اخلاق زیست‌محیطی طبق هنجارهای بوم‌شناسی ژرف‌نگر و نیز اصلاح و تکمیل نقاط ضعف این جنبش با تکیه بر آموزه‌های الهیاتی در مسئله حاضر است.

کلیدواژه‌ها

دوگانگی انسان/طبیعت، برابری زیست‌محور، اخلاق محیط‌زیست، بوم‌شناسی ژرف‌نگر، آرنه نس

۱. دانشیار فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران. (نویسنده مسئول) (a.ebadi@ahl.ui.ac.ir)

۲. دانشجوی دکتری فلسفه معاصر، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران.
(mohammad.em90@yahoo.com)

۱. مقدمه

نحوه تعامل میان انسان و طبیعت یکی از مسائل مهم در حوزه اخلاق زیست محیطی است. در این باره هنجارهای فرهنگی از اهمیت ویژه‌ای برخوردارند، زیرا فرهنگ نتیجه تفسیری است که انسان‌ها از خود، روابط خویش با یکدیگر و طبیعت دارند. فرهنگ‌ها ارزش‌های مثبت و منفی را که باید دنبال شوند تعیین می‌کنند و آن ارزش‌ها ذاتاً با فرهنگ جامعه در ارتباط هستند (De Paula and Cavalcanti 2000, 112). فرهنگ ترکیبی از باورها و ارزش‌ها است که تعامل ما را با طبیعت راهبری می‌کنند. به همین دلیل، بسیاری بر این باورند که نوع رفتار انسان با محیط‌زیست از هنجارها و ارزش‌های فرهنگی سرچشمه می‌گیرد.

ارزش‌ها به عنوان اهداف مهم و عمومی زندگی با معیارهایی تعریف شده‌اند که به عنوان اصول راهنما در زندگی عمل می‌کنند و اعتقاد بر این است که به عنوان یک نظام متشکل و منظم، ضمن تعیین نگرش و رفتار نسبت به جنبه‌های خاصی از محیط‌زیست، زیربنای دغدغه‌ها و جهان‌بینی زیست محیطی هر فرد را نیز تشکیل می‌دهند (Schultz et al 2005, 458). از سوی دیگر، نظریه‌های رفتاری نیز بر این تأکید دارند که رفتار انسان تحت تأثیر ارزش‌ها، باورها و نگرش‌ها است، به طوری که ارزش‌ها، اخلاق و باورهای فرد به شدت بر تصمیم و عمل وی تأثیر می‌گذارند (Simon-Brown 2004, 1).

از این‌رو، برخی معتقدند که برای رهایی از مشکلات زیست محیطی، انسان باید نظام ارزشی خود را بازبایی کند (Da Silva 2001, 259).^۱ از مهم‌ترین این هنجارها می‌توان به هنجارهای اخلاقی‌ای اشاره کرد که در آنها طبیعت و اجزای آن از نظر جایگاه اخلاقی ارزش‌گذاری می‌شوند. در این خصوص، سه دیدگاه وجود دارد: برخی اصولاً محیط‌زیست را فاقد ارزش خاص ذاتی می‌دانند؛ برخی برای آن ارزشی هم‌ارز انسان در نظر می‌گیرند؛ و گروهی دامنه این ارزش را هم به انسان و هم به طبیعت می‌دهند. گروهی که برای طبیعت ذاتاً ارزشی قائل نیستند معتقد به دوگانگی انسان/طبیعت هستند. این دوگانگی منجر به بروز بحران‌های زیست محیطی شده که تهدیدی برای حفاظت از زیست‌کره^۲ محسوب می‌شوند. در این برداشت، انسان به مثابه شق اصلی و مهم این دوگانه همواره خود را برتر از جانب دیگر دوگانگی در نظر می‌گیرد و با نگاهی تحقیرآمیز نسبت به طبیعت آن را با بحران‌هایی مواجه کرده است (Milbank 1993, 5).

هدف ما در این نوشتار نقد انگاره دوگانه انسان/طبیعت در فلسفه اخلاق زیست‌محیطی با روش توصیفی-تحلیلی بر مبنای هنجارهای جنبش بوم‌شناسی ژرف‌نگر و اصلاح و تکمیل نقاط ضعف این جنبش از طریق آموزه‌های الهیاتی^۳ است. معتقدیم تا زمانی که این گونه دوگانگی‌ها درباره محیط‌زیست وجود دارد به راهکاری درست برای حفظ محیط‌زیست نخواهیم رسید. از این رو ابتدا به بیان بستر معرفتی دوگانگی جریان‌ساز و تعیین‌کننده انسان/طبیعت می‌پردازیم. در ادامه، نظریه جنبش بوم‌شناسی ژرف‌نگر را مورد بحث قرار می‌دهیم تا نحوه برخورد انتقادی آن با این دوگانگی را تبیین کنیم. در پایان، ضعف‌های جنبش بوم‌شناسی ژرف‌نگر در این مسئله را با مطالعه‌ای تطبیقی، تحلیلی، انتقادی با آموزه‌های الهیاتی بیان خواهیم کرد.

۲. بستر معرفتی دوگانه انسان/طبیعت

بر اساس دوگانگی انسان/طبیعت، صرفاً این انسان‌ها هستند که باید مورد ارزیابی قرار بگیرند و آنچه در سیاست‌های زیست‌محیطی اهمیت دارد منافع انسانی و لوازمی است که مستقیم یا غیرمستقیم به انسان مربوط می‌شود. به عبارت دیگر، در این دیدگاه که اخلاق انسان‌محور^۴ نامیده شده اخلاق برای انسان است، نه انسان برای اخلاق، و همه هدف اخلاق این است که به نحوی در خدمت انسان باشد. در این نگاه، به تدریج دامنه ارزش‌ها محدود و محدودتر می‌شود تا تنها به انسان منحصر شود. ارزش‌زدایی از طبیعت و تقدس‌زدایی از عالم به جایی می‌رسد که انسان خود را در محور عالم می‌نشانند و تنها خود را دارای حیات، اخلاق و ارزش می‌یابند. لذا در این منظر، ارزش ذاتی صرفاً به انسان داده می‌شود و بر این تأکید می‌شود که منافع و رفاه انسان مهم‌ترین عامل در تعیین نوع ارتباط انسان با طبیعت است، و حفظ طبیعت تا جایی اهمیت دارد که تأمین‌کننده نیازهای انسانی باشد (Oughton 2003, 3-4). این دیدگاهی است که در طول تاریخ فلسفه اخلاق خویش‌های مختلفی از آن صورت پذیرفته است. به همین سبب، در سنت‌های فلسفی و مذهبی غرب نظراتی را می‌یابیم که برتری انسان بر طبیعت و در نتیجه سیطره انسان بر طبیعت را ترویج می‌کنند:

یک. ارسطو (۳۸۴-۳۲۲ پ.م.)، بر مبنای تفکیک میان انسان متفکر و موجودات فاقد شعور، هدفمندی جهان را تنها برای برآورده شدن خواسته‌های انسانی در نظر می‌گیرد. او می‌گوید:

گیاهان برای حیوانات وجود دارند ... همه حیوانات دیگر برای انسان وجود دارند، حیوانات اهلی برای استفاده‌ای که انسان می‌تواند از آنها ببرد و نیز برای غذایی که فراهم می‌کنند وجود دارند؛ و اما حیوانات وحشی، بیشتر آنها ولی نه همه آنها را می‌توان برای غذا مورد استفاده قرار داد و به نحوه‌های دیگری مفید هستند؛ لباس و ابزار می‌توان از آنها تهیه کرد. پس اگر این عقیده درست باشد که طبیعت چیزی را بدون مقصود درست نمی‌کند و هیچ چیزی بدون غایت نیست، لابد طبیعت همه چیز را به طور ویژه برای انسان درست کرده است. (Aristotle 1941, 1256b).

دو. شانزده قرن بعد، توماس آکویناس (۱۲۲۵-۱۲۷۴ م.) این اندیشه ارسطویی را برگرفت و آن را در یک بافت دینی قرار داد: خطای کسانی که ادعا دارند کشتن حیوانات بی‌شعور یک گناه برای انسان است را رد می‌کنیم؛ زیرا، مطابق مشیت الهی، حیوانات در روند طبیعی اشیاء برای استفاده انسان تحت فرمان هستند. در نتیجه، انسان از آنها، خواه به وسیله کشتن آنها یا به کارگیری آنها به هر طریق دیگری، بدون هیچ گونه بی‌عدالتی‌ای استفاده می‌کند (نک. Aquinas 1924). بدین دلیل خداوند به نوح (ع) فرمود که «همه حیوانات و خزندگان زمین و ... از شما خواهند ترسید؛ زیرا همه آنها را زیر سلطه شما قرار داده‌ام» (پیدایش ۹: ۲).

این باور ارسطو و آکویناس برآمده از این باورشان است که تنها موجودات بشری دارای اهلیت اخلاقی هستند؛ تنها این موجودات دارای عقل (یا نفس) هستند که قادر به تفکر و انتخاب است. چون حیوانات این ظرفیت را ندارند، نمی‌توان آنها را در ذات خودشان از لحاظ اخلاقی دارای حق دانست. پس از نظر ارسطو و آکویناس هر وظیفه‌ای که در خصوص طبیعت داریم در چارچوب نیازها یا منافع موجودات انسانی قابل توضیح است.

سه. در دوره جدید، ریشه‌های این انسان‌محوری را می‌توان در نگاه فرانسیس بیکن (۱۵۶۱-۱۶۲۶ م.) به هدف علم دید. او در روش‌شناسی پیشنهادی خود برای فهم طبیعت و چیرگی بر آن توصیه می‌کند قوانین طبیعت را از طریق مشاهدات مکرر بشناسیم تا بتوانیم بر آن چیره شویم (Bacon 1952, 107). این رهیافت پیشنهادی بیکن به

طبیعت و نگرش ابزاری به آن برنامه‌آینده رفتار با طبیعت را برای نسل‌های بعد ترسیم می‌کند.

چهار. دیگر دیدگاه تأثیرگذار متعلق به رنه دکارت (۱۵۶۹-۱۶۵۰ م.) است. او می‌گفت همه واقعیت به دو نوع جوهر اساسی روانی و جسمانی فروکاستنی است. قلمرو ذهن شامل اندیشه‌ورزی، احساس و خودآگاهی است؛ قلمرو بدن شامل همه چیزهای فیزیکی و مکانی است. این قلمرو فیزیکی حوزه فیزیک است که کاملاً ماشینی و عاری از خودآگاهی است. اگرچه دکارت منکر نشد که حیوانات، گیاهان و به طور کلی طبیعت زنده است، اما منکر شد که اینها چیزی به جز ماشین یا «بی‌شعوران بی‌فکر»^۵ باشند (دکارت ۱۳۸۷، ۶۴۳-۶۴۲). بنابراین، در بینش دکارتی، معیار اهلیت اخلاقی خودآگاهی است. هر چیزی که خودآگاه نباشد صرفاً یک چیز فیزیکی است و می‌توان با آن بدون نگرانی نسبت به رفاهش رفتار کرد.

پنج. نظریه وظیفه‌شناسی کانت (۱۷۲۴-۱۸۰۴ م) فقط اندکی بهتر از موارد فوق است. شواهدی داریم که کانت موافق با وظایفی در برابر نسل‌های آینده بود، و به نظر می‌رسد امر مطلق به چندین مسئله زیست‌محیطی نیز مربوط می‌شود (Passmore 1974, 214-246; Baier 1984, 6). با این همه، کانت در درس‌هایی درباره فلسفه اخلاق^۶، با انکار عقل در حیوانات و طبیعت، به روشنی می‌گوید که وظایف ما در برابر طبیعت غیرمستقیم‌اند، یعنی این وظایف تکالیفی در برابر انسان‌های دیگر هستند. به طور کلی، تحلیل کانت - که حقوق و اهلیت اخلاقی را به «سوژه‌ها» و «اهداف»، در مقابل «ابژه‌ها» و «وسیله‌ها»، محدود می‌سازد - به شدت این بینش را تقویت می‌کند که فقط انسان‌ها دارای اهلیت اخلاقی هستند. در این نگاه، فقط موجودات خودمختار^۷، که قادر به عمل آزادانه و معقول هستند، موجودات اخلاقی‌اند. در اینجا نیز می‌بینیم که چون اروپایی‌های قرن هجدهم معتقد بودند که موجودات زنده دیگر - به غیر از انسان - این ظرفیت را ندارند، می‌توانستند چیزهای زنده دیگر را از ملاحظات اخلاقی مستثنا کنند. گیاهان و حیوانات روشن‌ترین نمونه از ابژه‌هایی بودند که نمی‌شد آنها را سوژه قلمداد کرد (کانت ۱۳۸۷، ۳۲۲-۳۲۳).

اینها ریشه‌های فلسفی و متافیزیکی ارزش‌زدایی از طبیعت توسط انسان است که منجر به تمایز میان انسان/طبیعت شد، و در نتیجه بستر و زمینه را برای شکل‌گیری فرهنگ

و تمدن انسان محور غربی فراهم آورد. در مقابل این نگرش، جنبش زیست بوم محور «بوم‌شناسی ژرف‌نگر» سر بر آورد که پویشی علیه آن تفکر سلطه‌گر و انسان محور است.

۳. انسان و طبیعت در جنبش بوم‌شناسی ژرف‌نگر

اصطلاح «بوم‌شناسی ژرف‌نگر»^۸ نخستین بار توسط آرنه نس^۹ (۱۹۱۲-۲۰۰۹) در مقاله «سطحی‌نگری و ژرف‌نگری، جنبش بلندمدت بوم‌شناسی»^{۱۰} بیان شد. در این مقاله او تلاش کرد رویکرد ژرف‌تری را نسبت به طبیعت بیان کند و معتقد بود این رویکرد از احساسی نوین نسبت به خودمان و حیات غیرانسانی اطرافمان نشئت گرفته است.^{۱۱} هدف اصلی او تفکیک میان خطوط ژرف و سطحی نهضت بوم‌شناسی بود. تفکر بوم‌شناسی سطحی منحصر به چارچوب اخلاق سنتی و انسان محوری است که تنها هدف آن مبارزه علیه آلودگی و اتلاف منابع با هدف حفظ تندرستی و رفاه انسان‌ها است، در حالی که بوم‌شناسی ژرف‌نگر در پی «ردّ تصور محیط‌زیست انسان محور به سود تصور حوزه‌ای مرتبط و کلی» است (Naess 1973, 95). این جنبش دیدگاهی در فلسفه زیست‌محیطی و بوم‌شناختی دارد که در آن ارزش‌های ذاتی را متعلق به تمام موجودات زنده در نظر می‌گیرد، بدون آن که بخواهد صرفاً ابزاری در جهت رفع نیازهای انسانی باشد. از این رو، دغدغه این نوع بوم‌شناسی، با ردّ دوگانگی انسان/طبیعت، حفظ تمامیت و یکپارچگی زیست‌کره به دلیل خودش است و در پی آن است که به بازسازی جوامع مدرن انسانی مطابق با چنین انگاره‌هایی بپردازد. نس در مورد دوگانگی انسان/طبیعت می‌نویسد: «تمایز بین انسان و محیط‌زیست، به نحوی که در جنبش بوم‌شناسی سطحی‌نگر کاربرد داشت، قاعدتاً درکی واهی بود» (Naess 2015, 227).

این جنبش یک رویکرد تلفیقی به مسائل دارد و الگوهای متنوعی را برای نظریه‌پردازی‌های خود انتخاب کرده است، الگوهایی چون شاعرانگی^{۱۲}، بودیسم^{۱۳}، تفکرات ماهاتما گاندی، فلسفه تحلیلی، گشتالت^{۱۴} (Naess 2015, 225-230)، روح‌مندگرایی^{۱۵}، کنشگری سیاسی^{۱۶} (دژاردن ۱۳۹۶، ۴۹۱)، و همچنین منعکس‌کننده باورهای رواقیون و اسپینوزا (۱۶۳۲-۱۶۷۷ م.) است، مبنی بر این که «واقعیت» اساساً وجود واحدی دارد. بر این اساس، بوم‌شناسی ژرف‌نگر بر سر جدایی فرد از کل زیست‌محیطی مناقشه می‌کند (ونتس ۱۳۹۲، ۵۰۹-۵۱۰). در این دیدگاه گفته می‌شود که

جهان طبیعی یک تعادل ظریف از روابط پیچیده است که در آن انسان موجودی جدای از طبیعت نیست و وجود هر موجود وابسته به وجود دیگر موجودات در یک زیست‌بوم است. دخالت انسانی یا تخریب دنیای طبیعی تهدیدی است که فقط انسان‌ها را فرامی‌گیرد بلکه بر همه زیست‌بوم‌هایی که نظم طبیعی دارند تأثیر می‌گذارد. بوم‌شناسی ژرف‌نگر دیدگاهی کل‌گرا^{۱۷} است که در پی درک تمام بخش‌های یک زیست‌بوم به عنوان یک کل است (نک. Naess 1973). از این رو، جنبش بوم‌شناختی برای جهان منهای انسان ارزش ذاتی قائل می‌شود و بر مبنای روح‌مندگرایی در کل هستی و وظیفه اخلاقی انسان در حفظ همه گونه‌های زیستی را، فارغ از سود و زیان آن برای انسان، امری مسلم می‌داند (گئری ۱۳۸۷، ۷۱).

از آنجا که این رویکرد با سبک زندگی در ارتباط است، این جنبش نه تنها محیط زیست را تحت تأثیر قرار می‌دهد، بلکه در تلاش است از طریق نگرش‌های اخلاقی راهبردهای خود را انضمامی و عملیاتی نیز بسازد. از این رو، در بوم‌شناسی ژرف‌نگر به عنوان یک علم پرسش نمی‌شود که چه نوع جامعه‌ای برای محافظت از نظام زیستی خاصی مناسب خواهد بود؟ این پرسشی است که باید در علم سیاست و اخلاق بررسی شود. بوم‌شناسی ژرف‌نگر نگاهی فراتر از سطح علمی واقعی دارد و به سطح خرد فردی و سیاره‌ای می‌پردازد (Devall and Sessions 2015, 232). در نظریه بوم‌شناسی ژرف‌نگر از دو هنجار نهایی بحث می‌شود، در این دو هنجار، ضمن ردّ دوگانگی انسان/طبیعت، بر درهم‌تنیدگی این دو تأکید می‌شود:

۱. **خودشکوفایی.** فراتر از آن نگاه انحصارگرا به انسان که عمدتاً معطوف به کسب لذت بیشتر در این زندگی است، واژه «ژرف» در این جنبش به معنای خودشکوفایی^{۱۸} اصیل انسانی است. خودشکوفایی فرآیندی است که طی آن اشخاص در یک درهم‌بافتگی تام با بقیه طبیعت به شناخت خودشان می‌رسند. نس در مورد تعبیر «خودشکوفایی» می‌نویسد:

خودشکوفایی، بنا به درک من، در نهایت، کمال خویش و تجربه بالغ یگانگی در چندگونگی است ... [در حالی که] حداقل خودشکوفایی از طریق خودمحوری^{۱۹} تقریباً پیوسته شکل می‌گیرد...، اما بلوغ فزاینده شامل افزایش وسعت نفس است. (Naess 2015, 224)

این شکوفایی زمانی آغاز می‌شود که ما خواسته‌های خود را یکی از مهم‌ترین عوامل انحراف در طبیعت ببینیم و شروع به شناسایی خواسته‌های دیگر انسان‌ها، جانداران و سایر گونه‌های زنده کنیم. در این معنا، ما باید فراتر از مفاهیم و ارزش‌های بنیادین فرهنگی معاصرمان به خویشتن بنگریم، یعنی «نوعی هویت‌یابی^{۲۰} که از انسانیت فراتر می‌رود و جهان غیرانسانی را نیز در بر می‌گیرد» (Devall and Sessions 2015, 233).

فقط از این راه می‌توانیم امیدوار باشیم که شخصیت بالغ و منحصر به فرد خویشتن را به دست آوریم. با به رسمیت شناختن طبیعت می‌توانیم این خویشتن زیست‌شناختی را بالاتر از من‌بدنی و خودآگاهی قرار دهیم (Naess 2015, 224). پس احترام و مراقبت از خود احترام و مراقبت از محیط طبیعی نیز هست، محیطی که در واقع بخشی از من است و هویت خود را باید با آن تعیین کنم. به عبارت دیگر، تحقق خود به معنای اتصال مجدد انسانی رنجیده با محیط طبیعی پهناور است. رضایت عمیقی که ما از به رسمیت شناختن طبیعت و همکاری نزدیک با دیگر اشکال زندگی در طبیعت حاصل می‌کنیم، به میزان قابل توجهی به بهبود کیفیت زندگی ما کمک می‌کند. پس باید خود حقیقی خویش را با طبیعت یکی بدانیم، که در نتیجه آن دیگر تحقیر طبیعت نابخردانه خواهد بود، زیرا نوعی تحقیر خویشتن خواهد شد (Naess 2015, 225-226). وقتی در فرآیند خودشکوفایی وارد می‌شویم، قادر خواهیم شد منافع سطحی، ظاهری و موقتی را از منافع ژرف‌تر، مرکزی‌تر و ماندنی‌تر جدا سازیم. لذا تکامل خود عبارت است از یک فرآیند خویشتن‌نگرانه که در آن اشخاص به درک خودشان به عنوان بخشی از یک کل بزرگ‌تر می‌رسند، و شخص طی آن درک می‌کند که هیچ مرز هستی‌شناختی مشخصی بین موجودات بشری و غیربشری، بین خویشتن و دیگری، وجود ندارد. بدین واسطه است که خودمان را نه به عنوان افراد جدا و مجزا از طبیعت، بلکه به عنوان یک «خویشتن» بزرگ‌تر خواهیم شناخت (دژاردن ۱۳۹۶، ۵۱۱-۵۱۴).

در بوم‌شناسی ژرف‌نگر، مطالعه جایگاه ما در زمین شامل مطالعه خودمان به عنوان بخشی از کل طبیعی است. در این نگاه، جنبه‌های معنوی و مادی واقعیت با فراتر رفتن از درک علمی محدود از واقعیت با هم تلفیق می‌شوند. وارویک فاکس^{۲۱} به طور خلاصه بر نهاده اصلی بوم‌شناسی ژرف‌نگر را چنین بیان می‌کند:

این ایده مبتنی بر آن است که ما نمی‌توانیم تقسیم‌بندی هستی‌شناختی خشک و قاطعانه‌ای را در حوزه وجود انجام دهیم، یعنی در واقعیت هیچ دوشاخه‌شدنی بین قلمرو انسانی و غیرانسانی وجود ندارد ... [و لذا] به میزانی که ما [این گونه] مرزبندی‌ها را مسلم بپنداریم، از رسیدن به آگاهی بوم‌شناختی بازمی‌مانیم. (Fox 1984, 194-195)

۲. **برابری زیست‌محور:** برای اجتناب از ناهماهنگی‌های اخلاقی و منطقی، باید تمام موجودات را عضو جامعه اخلاقی بدانیم و برای هر یک از موجودات زنده ارزش ذاتی و جایگاه مستقیم اخلاقی قائل شویم. بنابراین، برنهادۀ برابری زیست‌محور^{۲۲} این است که هر چیزی در زیست‌کره حق برابر زندگی و شکوفایی برای رسیدن به آشکال فردی خود را دارد. این ویژگی شامل تمام اخلاق زیست‌محیطی می‌شود که «جایگاه هدف اخلاقی را از انسان به همه موجودات زنده در طبیعت» گسترش می‌دهد (Yu and Lei 2009, 721). بنابراین، تمام ارگانیسم‌ها و نهادهای موجود در محیط زیست، به عنوان بخش‌هایی از کل مرتبط، از حیث ارزش ذاتی برابر هستند.

از این دیدگاه، باید در پی این باشیم که ارتباط میان انسان و طبیعت را بازانندیشی کنیم. آلدو لئوپولد^{۲۳}، یکی از طراحان نظریۀ زیست‌بوم‌محوری، می‌گوید انسان‌ها صرفاً «شهروندان ساده و عادی» یک جامعه زیستی هستند، نه صاحب‌گونه‌های دیگر (Devall and Sessions 2015, 233) و یک رفتار در صورتی درست است که از تمامیت، ثبات و زیبایی این جامعه زیستی محافظت کند (Leopold 1949, 262). اگر بوم‌شناسی انسانی را به مثابه یک بخش واقعی از بوم‌شناسی عمومی بررسی کنیم، آنگاه برای هر گونه از موجودات زنده یک بوم‌شناسی متناظر وجود خواهد داشت (Naess 2015, 222).

بنابراین، برابری زیست‌محور به طور دقیق مربوط به تحقق همه‌جانبۀ خود است، به این معنا که اگر ما به بقیۀ طبیعت آسیب برسانیم، در واقع به خودمان آسیب رسانده‌ایم. در این صورت، برابری زیست‌محور ارتباطی تنگاتنگ با خودشکوفایی دارد. هیچ مرزی وجود ندارد و همه چیز به هم وابسته است. مفاهیم عملی این شهود یا نگرش نشان می‌دهد که ما باید با حداقل و نه حداکثر تأثیر در سایر گونه‌ها و در کل زمین زندگی کنیم (Ingram and Parks 2002, 201). آلبرت شوایتزر^{۲۴} (۱۸۷۵-۱۹۶۵ م.) در این خصوص معتقد است که در این نگاه نظامی اخلاقی خواهد بود که در آن من به همان وجه که حیات خود را محترم می‌دانم، حیات تمام موجوداتی که اراده‌ای برای زندگی دارند را نیز محترم بدانم. به همین دلیل، باید نظام اخلاقی‌ای وضع کنیم که در آن حیات را حفظ

کنیم، آن را گرامی بداریم و تخریب را متوقف سازیم (Schweitzer 2015, 170). پس، از نظر زیست‌محورها، تباهی محیط‌زیست بر کل حیات تأثیر می‌گذارد و این حیات به منزله یک نظام یا پیکره واحد است و به هیچ وجه نمی‌توان این پیکره واحد را قطعه‌قطعه کرد و برای هر کدام از این بخش‌ها اخلاق جداگانه‌ای عرضه کرد.

۴. ملاحظات تطبیقی، تکمیلی و انتقادی (روی‌آوردی الهیاتی)

بوم‌شناسی ژرف‌نگر در ردّ دوگانگی انسان/طبیعت دارای نقاط مثبت، مفید و سودمندی است. این بوم‌شناسی صریحاً نهضت یا جنبشی در مقابل دیدگاه سلطه‌گر فن‌سالار صنعتی است که بر مبنای انگاره فلسفی و متافیزیکی دوگانه‌انگاری انسان/طبیعت، انسان را موجودی برکنار و به طور بنیادی مجزا از بقیه طبیعت و موجودی برتر و مسئول بقیه مخلوقات تلقی می‌کند، تفکری که عامل و ریشه اصلی تخریب و ویرانی محیط‌زیست بوده است. این نگاه سلطه‌گر و انسان‌محور بنیان تمدنی، فرهنگی، اخلاقی، سیاسی، علمی و تکنولوژیکی مدرن را شکل داده است. در جنبش بوم‌شناسی ژرف‌نگر، انسان در پی تکامل ذات خویش از طریق وحدت با سایر اشیاء و جانداران است. انسان با این کار خود را رها و با سایر مخلوقات یگانه می‌کند، به طوری که با هیچ موجودی احساس بیگانگی نمی‌کند. همچنین این بوم‌شناسی، با برابر دانستن تمام اعضای طبیعت، هیچ موجودی را در زیستن برتر از سایرین در نظر نمی‌گیرد و به نوعی به دنبال حق زندگی برابر موجودات غیرانسانی با انسان‌ها است. از این رو، در این جنبش به شدت با انسان‌محوری مبارزه می‌شود. این تلاش برای ارائه راهبردی در جهت فرارفتن از خود و توجه به سایر مخلوقات جای تقدیر دارد که آدمی را تشویق می‌کند تا با جدایی از غرایز و رفاه شخصی با سایر مخلوقات احساس همدردی و برابری کند.

به رغم نقاط قوت دیدگاه‌های بوم‌شناسی ژرف‌نگر، این جنبش در تبیین چگونگی ارتباط میان انسان و طبیعت نقاط ضعفی دارد و نیازمند اصلاح و تکمیل است. ما اعتقاد داریم با نگاهی دینی-الهیاتی می‌توان به حذف، اصلاح و بازیابی ضعف‌های نظرات بوم‌شناسی ژرف‌نگر در مسئله دوگانه انسان/طبیعت پرداخت.

۱-۴. مبهم‌اندیشی و کلی‌گویی

یکی از مشکلاتی که در نظریه بوم‌شناسی ژرف‌نگر به چشم می‌آید نبود یک فلسفه منسجم و نظام‌مند درباره مسائل محیط‌زیستی است، از جمله درباره چگونگی ارتباط میان انسان و طبیعت، که علت این امر عدم استفاده از یک منبع فکری واحد است. این جنبش مدعی است که از منابع متعددی مانند فلسفه تحلیلی، تائویسم، کنشگری سیاسی، اسپینوزا، شاعرانگی، گشتالت و... الهام گرفته است (Deval and Sessions 2015, 232-233)، که این موجب شده به مجموعه متنوعی از رویکردهای کنشگرانه و فلسفی در مسائل محیط‌زیستی اشاره کند که صرفاً در برخی فرضیه‌های غیرانسان‌مدارانه و بوم‌محور اساسی اشتراک دارند. از این رو، برخی منتقدان بر این باورند که این بوم‌شناسی باید یک «جنبش» در نظر گرفته شود تا هم جنبه‌های کنشگرانه و هم فلسفی را شامل شود. این تنوع در بهترین حالت یک رویکرد تلفیقی است و در بدترین حالت، به دلیل نداشتن یک فلسفه واحد و داشتن ادعاهای کلی، دارای نگرش‌های مبهم و نامفهوم خواهد بود (دژاردن ۱۳۹۶، ۵۱۷).

اگر بخواهیم بر یک ادعای خاص در مورد ارتباط انسان با محیط‌زیست متمرکز شویم تا تغییری در شرایط موجود ایجاد کنیم، این ابهام می‌تواند دلسردکننده باشد. همچنین این ابهام می‌تواند موجب عدم تفاهم حتی در میان خود بوم‌شناسان ژرف‌نگر شود. یک نمونه از این ابهام را در توضیح نس درباره روش بوم‌شناختی‌اش مشاهده می‌کنیم که یک جا می‌گوید «شیوه‌ای که با آن می‌خواهم مسائل را بیان کنم شاید نوعی تعصب نسبت به فلسفه تحلیلی است» (Naess 2015, 223)، اما بعد می‌گوید پایه و اساس دیدگاه من در خصوص نفس «عرفان هندی» است. سؤال اینجاست که فلسفه تحلیلی با عرفان هندی چگونه مرتبط می‌شود؟ روش فلسفه تحلیلی تجزیه و تحلیل دقیق کلمات و فرار از ابهام در عبارات به منظور فهم آنهاست، در حالی که در عرفان هندی یکی از مهم‌ترین اصول رازمندی در کلمات است (Naess 2015, 224). بر این اساس، بوم‌شناسان ژرف‌نگر در دیدگاه‌های خود بیش از اندازه مبهم، کلی‌نگر و متعاقباً در برنامه مثبت خود بیش از حد انتزاعی هستند (دژاردن ۱۳۹۶، ۵۱۸).

۲-۴. نبود سلسله مراتب معین برای حیات

برخی منتقدان بر این باورند که این نگرش وحدت‌انگارانه نسبت به کل جهان جایگاه مشخصی برای انسان در سلسله مراتب حیات در مقایسه با سایر مخلوقات در نظر نمی‌گیرد و طبق نظر بوم‌شناسی ژرف‌نگر انسان‌ها بهتر از مخلوقات زنده دیگر نیستند، و حتی وقتی بیان می‌شود که تنها انسان مسئول بخش قابل توجهی از تخریب محیط‌زیست است نوعی نظریه انسان‌ستیز^{۲۵} هم محسوب می‌شود. تام ریگان^{۲۶} (۱۹۳۸-۲۰۱۷) چنین دیدگاهی را «فاشیسم زیست‌محیطی»^{۲۷} می‌نامد و در این باره می‌نویسد:

مشکلات و دلالت‌های ضمنی اخلاق محیط‌زیستی بر مبنای حقوق شامل وفق دادن ماهیت فردگرایی حقوق اخلاقی با بینش کل‌گرایانه‌تر طبیعت است ... دلالت‌های ضمنی این بینش شامل این دورنمای روشن است که افراد ممکن است برای خوب زیستن بزرگ‌تر ... فدا شوند. به سختی می‌توان درک کرد که چگونه مفهوم حقوق فردی می‌تواند در بینشی جا پیدا کند که ممکن است به طور منصفانه «فاشیسم محیط‌زیستی» لقب بگیرد.

(Ragan 1983, 361-362)

این دیدگاه‌ها با قربانی کردن افراد به پای پیشرفت تکاملی یا خیر جمعی به برنامه آدولف هیتلر شباهت دارند، به ویژه در آنجایی که ممکن است انسان‌ها از زمره قربانی‌شدگان باشند. بنابراین چنین جنبشی می‌تواند انسان‌ستیزانه باشد (نک. Regan 2015). از این رو، به نظر می‌رسد در این جنبش ارائه یک برنامه مشخص و جامع به منظور ایجاد عرصه‌ای برای بهزیستی انسان یک اولویت اخلاقی نخواهد بود.

در نگرش دینی، نفس انسانی واحد و متشکل از دو بُعد مادی و روحانی است و کارهای اخلاقی انسان از بُعد روحانی نفس او سرچشمه می‌گیرند. به عبارت دیگر، آن چیزی که موجب بروز رفتارهای اخلاقی در انسان می‌شود در نفس روحانی او ریشه دارد (مطهری ۱۳۸۳، ۲۵۴). روح به دلیل منشأ الهی و آسمانی‌اش جنبه حقیقی وجود انسانی است، و این ویژگی انسانی موجب برتری او نسبت به سایر مخلوقات شده است.^{۲۸} این جایگاه انسانی، هنگامی که بین منافع انسانی و اجزای جهان طبیعت غیربشری مغایرت پدید آید، کارآمد خواهد بود؛ زیرا در چنین مواردی، اگر بخواهیم طبق نظریه بوم‌شناسی ژرف‌نگر عمل کنیم، اگر طرفدار انسان باشیم، کل‌گرایی غیرانسان‌مدارانه را رها کرده‌ایم، و اگر طرفدار جهان غیربشری باشیم، به موضع انسان‌ستیزی نزدیک خواهیم شد. دلیل اصلی

این سردرگمی را می‌توان در مشخص نبودن یک سلسله‌مراتب معین از نیازهای حیاتی برای انواع موجودات در بوم‌شناسی ژرف‌نگر یافت (دژاردن ۱۳۹۶، ۵۱۹-۵۲۰).

در جهان‌بینی ابراهیمی، انسان نماینده خدا بر روی زمین است^{۲۹} و زمین و سایر مواهب طبیعی امانتی در دست اوست تا در مسیر هدایتش از آنها استفاده کند. انسان جانشین خدا انسانی است که از بهشت به زمین خاکی هبوط کرده و تنها با تعالی در این دنیا می‌تواند دوباره به سمت مبدأ الهی خویش ارتقا پیدا کند و پیوند خود را با عالم الهی برقرار سازد. او هرچند در زمین زندگی می‌کند، اما در میان سایر مخلوقات از جایگاه خاصی برخوردار است؛ زیرا او می‌تواند با آسمان پیوند یابد و به قدسیّت دست یازد و به این دلیل که ساکن زمین است وجود او واسطه‌ای بین زمین و آسمان می‌شود و در نتیجه واسطه لطف و رحمت الهی نسبت به سایر موجودات عالم و تجلی بخش وحدت مطلق الهی می‌شود (نصر ۱۳۸۵، ۳۵۱-۳۵۲). وظیفه جانشینی انسان از ذات او جدایی‌ناپذیر است و بر این اساس سعادت انسان در آن است که زیستن خویش را بر اساس این سرشت تنظیم کند (نصر ۱۳۸۵، ۳۳۷-۳۳۸). از این رو، در تفسیر جایگاه جانشینی الهی از سوی انسان، می‌توان به نوعی وحدت و یکپارچگی میان انسان/طبیعت رسید. پس، در این رویکرد نه آن نگاه انسان‌محورانه موافقان دوگانگی انسان/طبیعت پذیرفتنی است، نه رویکرد انسان‌ستیزانه بوم‌شناسی ژرف، بلکه نگرش دینی، با رد هر دو نگاه، انسان را دارای جایگاهی خاص می‌داند که از جانب خدا به او داده شده و او در کنار توجه به طبیعت باید برای رسیدن به این جایگاه تلاش کند.

۳-۴. غفلت از مقام جانشین الهی

غفلت از جایگاه والای انسانی از جانب بوم‌شناسی ژرف‌نگر به نوعی هموارکننده راه مخالفان نقش‌آفرینی دین در حوزه اخلاق زیست‌محیطی است. لین وایت آموزه «جانشین خدا» را مورد انتقاد قرار داده و در مقاله «ریشه‌های تاریخی بحران بوم‌شناختی ما»^{۳۰} ادعا می‌کند جهان‌بینی انسان‌محور امروز جامعه غرب که اتفاقاً در رویکرد ابزارگرایانه و سودمحورانه جامعه صنعتی تجسد یافته و روح مدرنیته را می‌سازد، در آموزه‌های کتاب مقدس و سنت یهودی-مسیحی و به ویژه در این اندیشه دینی ریشه دارد که انسان تافته جدابافته‌ای از طبیعت است و باید بر طبیعت مسلط و چیره گردد. این تصور که انسان بر صورت خداوند آفریده شده و چنان که در تفاسیر متون دینی آمده می‌تواند با طبیعت هر

گونه که خواست رفتار کند، موجب شده انسان خود را مرکز عالم بداند و هر گونه که مایل باشد در طبیعت تصرف کند (White 1967, 1203-1205).^{۳۱} کیت توماس نیز، پیرو مدعای وایت، به طور خاص اسلام را وارد این فضا کرده و معتقد شده که در برخی از آیات قرآن این نگرش مسیحیت تصدیق می‌شود که «همه چیز در روی زمین برای انسان آفریده شده و اختیار عمل انسان در استفاده از طبیعت نامحدود است» (Thomas 1983, 21).^{۳۲}

در مقام پاسخ به این إشکال دو نکته را بیان می‌کنیم: نخست، این تفسیر نوعی نگاه ساده‌انگارانه به بحران زیست‌محیطی است و به جای بررسی نقش عوامل شبکه‌ای و گوناگونی همچون فشارهای اقتصادی، فناوری، شهرنشینی، تجاوز به طبیعت و...، در آن تنها بر نقش دین پافشاری می‌شود، حال آن که واقعیت تاریخی چیزی جز این را نشان می‌دهد. این ادعای وایت درست است که «محیط‌زیست انسان‌ها تحت تأثیر عمیق باورهایی است که درباره سرشت و ماهیت خود دارند»، اما قائل شدن به این که دین مهم‌ترین عامل مؤثر در رفتار آدمی با محیط‌زیست است بسی فراتر از مفاد داده‌هایی است که او برای اثبات این حکم به آنها تکیه می‌کند. امروزه بحران زیست‌محیطی تنها اختصاص به جوامع دینی ندارد، بلکه جوامع غیردینی هستند که بیشترین تخریب زیست‌محیطی را داشته‌اند (Moncrief 1970, 508-509). از سوی دیگر، این تخریب با کنار نهادن دین و آموزه‌های آن به وجود آمده که حاصل برآمدن مدرنیته و تغییر نگرش انسان‌محورانه نسبت به طبیعت است. در نگاه دینی، انسان جزئی از عالم طبیعت است، و دین با ردّ دوگانه انسان/طبیعت حامی محیط‌زیست است (نک. نصر ۱۳۹۲).

دوم، تحلیل وایت و توماس از اصطلاح «جانشین» نادرست است. انسان برترین موجودات است، اما این به آن معنا نیست که انسان صاحب طبیعت است. به عبارت دیگر، هدف غایی طبیعت صرفاً در اختیار انسان بودن نیست. هنگامی که آموزه‌های دینی به طور کامل و بدون گسستگی مورد مطالعه قرار گیرند، این نگرش کاملاً رنگ می‌بازد (Izzi Dien 1990, 189; Dobel 2015, 32). اصطلاح «جانشین» در تعالیم دینی یعنی فرد کارهایی را انجام دهد که رئیس اصلی به او گفته است، و تا زمانی مقام جانشینی دارد که همان سیاست‌هایی را دنبال کند که به او فرمان داده شده است، و اگر جانشین بخواهد به صورت دلخواهی عمل کند و دستورات یا سیاست مافوق خود را نادیده بگیرد

اساساً جانشین نیست (اسلامی ۱۳۹۲، ۲۹). همچنین در تعلیمات دینی طبیعت ملک خداوند است. به دیگر سخن، مالک حقیقی طبیعت فقط خدا است، و اگر انسان ادعای مالکیت دارد، در ابتدا مالکیت او اعتباری است، نه حقیقی، و در ثانی به نیابت از خدا در طبیعت تصرف خواهد کرد. به نظر ما اشتباهی در آموزه‌های ادیان ابراهیمی در خصوص ارتباط انسان و طبیعت وجود ندارد، بلکه این قصور در نحوه تفسیر ما از این متون نهفته است، یعنی تفسیری که برگرفته از خوانش ارسطویی آکویناس از کتاب مقدس است.

۴-۴. ناکارآمدی در کشورهای توسعه‌نیافته

اگر بوم‌شناسی ژرف‌نگر عملی شود عواقب ناگواری به ویژه برای فقرا و جمعیت‌های کشاورز و فقیر در کشورهای توسعه‌نیافته خواهد داشت. این اشکالی است که از سوی رامچندر گوها^{۳۳} بوم‌شناس هندی مطرح شده است. گوها می‌گوید بوم‌شناسی ژرف‌نگر، به رغم داشتن ادعای جهان‌شمولی، فقط یک ایدئولوژی آمریکایی و به ویژه یک شاخه افراطی از جنبش حراست از محیط وحش است. به کارگیری خط‌مشی این جنبش در کشورهای توسعه‌نیافته بوی امپریالیسم غربی می‌دهد. به این معنا که «ما محیط‌زیست‌گراها در غرب می‌دانیم چه چیزی برای شما بهترین است. اجازه دهید از تجربیات و فرهنگمان جمع‌بندی کنیم و به شما بگوییم که چرا باید به شیوه‌هایی که ما پیشنهاد می‌کنیم زندگی کنید. از تلقی طبیعت به عنوان منبع دست بردارید، حتی اگر در خط فقر زندگی می‌کنید!». این در حالی است که احترام به طبیعت در اکثر کشورهای توسعه‌نیافته، به طور خاص در کشورهای آسیایی، همواره وجود داشته و این انتقال فرهنگ غربی بوده که عامل اصلی بحران زیست‌محیطی در این جوامع شده است. بنابراین، بوم‌شناسی ژرف‌نگر در دغدغه‌های زیست‌محیطی مردم در کشورهای توسعه‌نیافته مفید نیست. این جنبش در بهترین حالت نامربوط است و در بدترین حالت می‌تواند برای مردمی که هم‌اکنون قربانی قدرت سیاسی و اجتماعی‌اند مضر باشد (Guha 1989, 72-73).

فرهنگ‌های دینی، در وهله اول، همانند بوم‌شناسی ژرف‌نگر، قداستی خاص برای طبیعت قائل‌اند. محیط بودن خداوند بر تمام مخلوقات بیانگر نوعی ارتباط و یکپارچگی است که بین انسان و طبیعت حاکم است. این یکپارچگی به این صورت است که خداوند بر تمام هستی و اجزای آن احاطه و سلطنت تام دارد و لذا انسان و طبیعت با قرار داشتن

در این گستره همگی به یک سرمنشأ واحد متکی هستند (Ammar 2001, 195). ملاصدرا در این خصوص می‌نویسد:

همه موجودات اصل واحد و سنخ یگانه‌ای دارند که همان حقیقت است و باقی شئون اوست. او ذات است و غیر او اسماء و نعوت اوست. او اصل است و ماسوای او اطوار و شئون اویند، او موجود است و ماوراء او جهات و حیثیات اویند. کسی از این عبارات‌ها نپندارد که نسبت ممکن‌ها به ذات قیوم تعالی نسبت حلول است ... هر چیزی که اسم وجود بر آن واقع باشد، چیزی جز شأنی از شئون واحد قیوم نیست. (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۳۰۰).

ملاصدرا در این عبارت نسبت جهان با خدا را فراتر از تفسیرهای دیگر تحلیل می‌کند و معلول را شأن و جهت علت می‌داند. ربط و شأن حق‌انگاری طبیعت نه تنها توحید را به دست می‌دهد، بلکه شأن و منزلت قدسی طبیعت را هم تأمین می‌کند. همه ممکنات، انسان یا غیرانسان، در این که ربط به حضرت حق‌اند، تفاوتی ندارند. بر این مبنا است که هر چیزی در این جهان آفرینش هویت قدسی و الهی می‌یابد. هویت «از-اویی» طبیعت می‌تواند همان منزلت و جایگاه اخلاقی باشد که مواجهه آدمی با آن را اخلاقاً مسئولیت‌پذیر کند و در این نگاه است که رفتار اخلاقی با طبیعت معنا پیدا می‌کند (فرامرزی قراملکی ۱۳۹۱، ۱: ۱۰۱۷).

در وهله دوم، در نگرش الهیاتی، انسان با آگاهی و شعور خود در جهت استفاده درست از طبیعت تلاش می‌کند، چرا که طبیعت بیهوده آفریده نشده تا انسان هر گونه که بخواهد از آن استفاده کند و به آن آسیب برساند. در اینجا رابطه‌ای دوسویه فراهم می‌شود: از یک سو طبیعت دارای هدف است و آدمی را برای رسیدن به هدفش دعوت می‌کند و از سوی دیگر انسان با بهره‌گیری درست از طبیعت زمینه را برای رسیدن به اهداف خویش و طبیعت مهیا می‌کند. انسان باید از طریق این جهان طبیعی خود را بالا بکشد و به قرب الهی برساند، پس نباید آسیبی به طبیعت بزند و باید تعادل آن را حفظ کند تا خللی در این مسیر برای او ایجاد نشود. از این رو، در نگاه دینی همه جنبه‌های انسان، محیط‌زیست و جهان هستی در ارتباطی هماهنگ و تعاملی پویا در مسیر الهی در نظر گرفته می‌شوند و این دو غیرقابل تجزیه و مکمل همدیگر هستند (برای تفصیل بیشتر، نک. Manzoor 1984).

از این رو، در عین آن که انسان بهترین مخلوق خداوند و دارای جایگاهی رفیع است که حق استفاده از طبیعت را دارد، اما به محیط‌زیست نیز باید احترام بگذارد. از این رو، برخی متفکران دو گونه نگاه در استفاده از طبیعت را مطرح می‌کنند. اگر مقصود

آن است که انسان حق ندارد به دلخواه خویش در طبیعت تصرف کند که این سخن قابل قبولی است. اما اگر مقصود آن است که نباید هیچ بهره‌ای - حتی در جهت مثبت و برای شکوفایی خود زیست‌بوم- از آن بُرد این سخنی نادرست است (جوادی آملی ۱۳۸۹، ۶۰۵). لذا بر خلاف دیدگاه بوم‌شناسی ژرف‌نگر در عدم استفاده از طبیعت، در پارادایم الهیاتی، به استفاده درست از طبیعت سفارش شده است.

۵. نتیجه‌گیری

در این نوشتار، با توجه به اصول و هنجارهای جنبش بوم‌شناسی ژرف‌نگر به نقد اخذ نظریه تمایز انسان/طبیعت در اخلاق زیست‌محیطی پرداخته شد. دیدگاه‌های بوم‌شناسی ژرف در خصوص تمایز انسان/طبیعت دارای نکات مثبت و سودمندی است. با تأمل در باب روند شکل‌گیری مبنای تفکر در غرب نشان داده شد که این روند به دنبال رواج بستری برای تسلط، غلبه و چیرگی حداکثری بر طبیعت توسط انسان است و این جنبش با بیان هنجارهایی در نظر دارد تا با این جریان مقابله کند تا از این طریق حداقل ذهن‌های خفته را بیدار سازد. دیگر این که بوم‌شناسی ژرف‌نگر با ارائه هنجار خودشکوفایی خواهان آن است که انسان‌ها در مواجهه با محیط‌زیست به ذات اصیل خود رجوع کنند، ذاتی که کمال نهایی خود را وحدت با طبیعت می‌داند. از این رو، کاربست اصل خودشکوفایی به دنبال فرآیندی است که از طریق آن اشخاص همچنان که در یک درهم‌تنیدگی تمام و کمال با بقیه طبیعت وجود دارند، به شناخت خودشان برسند. و سومین وجه مثبت جنبش بوم‌شناسی ژرف‌نگر این است که از طریق آموزه برابری زیست‌محور در جستجوی نقشه راهی برای احیای حقوق موجودات غیرانسانی است. در این منظر، تمام ارگانسیم‌ها و نهادهای موجود در محیط زیست، به عنوان بخش‌هایی از یک کل مرتبط، از حیث ارزش ذاتی برابر هستند.

اما بوم‌شناسی ژرف‌نگر دارای نقاط ضعفی است که ما در این نوشتار، با تکیه بر آموزه‌های دینی-الهیاتی، به دنبال نقد و اصلاح و تکمیل این ضعف‌ها به منظور دستیابی به الگویی درست و راه‌حلی کامل برای ترسیم چگونگی ارتباط انسان و طبیعت برآمدیم. نقدهای چندی بر این جنبش وارد است:

الف. این جنبش آمیزه‌ای از دیدگاه‌های مختلف را زیربنای نظرهای خود ساخته، عاملی که باعث بیان ادعاهای مبهم و سرسری از جانب طرفداران آن شده است. این ابهام و نداشتن فلسفه‌ای منسجم و نظام‌مند در خصوص مسائل موجود در محیط‌زیست منجر می‌شود تا نتوانیم به یک گفت‌وگو هم‌گرا دست یابیم. همچنین این جنبش معتقد است «همه انسان‌ها و همه دیدگاه‌های بشری به طور مساوی در مسائل محیط‌زیستی مقصر هستند»؛ این دیدگاه بسیار کلی و انتزاعی است که به طور نادرستی سهم افراد را در تخریب طبیعت مساوی در نظر می‌گیرد.

ب. این بوم‌شناسی با اتخاذ وحدت‌انگاری درباره کل طبیعت، سلسله‌مراتب حیاتی مشخصی برای انسان در برابر سایر مخلوقات در نظر نمی‌گیرد، و در نتیجه برنامه‌ای برای بهزیستی انسان ندارد. حتی در تقریر نحوه ارتباط انسان و طبیعت به طریقی عمل می‌کند که برچسب انسان‌ستیزی بر آن می‌خورد. اما در تفکر دینی-الهیاتی، با تفکیک ابعاد مادی و روحانی انسان، ذات حقیقی و واقعی انسان بعد روحانی انسان دانسته شده است، ذاتی که موجب برتری انسان از سایر مخلوقات می‌شود، به گونه‌ای که هنگام تقابل میان منافع انسانی و اجزای طبیعت این جایگاه انسانی کارآمد خواهد بود.

ج. بوم‌شناسی ژرف‌نگر، با عدم توجه به مقام جانشینی و والای انسانی، زمینه را برای اندیشه‌های ضد‌دینی در اخلاق زیست‌محیطی فراهم می‌کند، اندیشه‌ای که عامل مهم تخریب در طبیعت را آموزه دینی «جانشینی خدا» می‌داند. این در حالی است که اولاً این تحلیل ریشه در تفسیر نادرست و برگرفته از خوانش ارسطویی آکویناس از کتاب مقدس دارد، و ثانیاً ما معتقدیم تفکر غربی به این دلیل وارد این بحران زیست‌محیطی شده است که اشاعه‌گر تمایز انسان/طبیعت است و این نگاه دینی که انسان جزئی از طبیعت است و نه صاحب آن را کنار گذاشته است.

د. این خط‌مشی بوم‌شناسی ژرف‌نگر که «نباید هیچ گونه بهره‌برداری از طبیعت صورت بگیرد»، اگر عملیاتی شود عواقب ناگواری برای کشورهای توسعه‌نیافته به بار خواهد آورد. این جنبش به نوعی یادآور امپراتوری غربی است، به این معنا که آنها معتقدند ما زیست‌بوم‌شناسان ژرف‌نگر می‌دانیم که چه چیز برای شما بهتر است و بیاید از تجربیات ما در این زمینه استفاده کنید، تجربه‌ای که خبر از ممنوعیت استفاده از طبیعت می‌دهد. اما ادیان ابراهیمی، به رغم نگاه متعالی به طبیعت، به استفاده درست انسان از طبیعت توصیه

می‌کنند. در این نگاه، انسان که مسیر رسیدن به اهداف خود را در این جهان می‌داند ضمن احترام به طبیعت در جهت رسیدن به این اهداف تلاش می‌کند.

کتاب‌نامه

- قرآن کریم، ترجمه محمد مهدی فولادوند.
تورات، اسفار خمسسه، نسخه انجمن کتاب مقدس ایران.
اسلامی، سید حسن. ۱۳۹۲. «اخلاق زیست‌محیطی: زمینه‌ها، دیدگاه‌ها و چشم‌انداز آینده». *اخلاق و حیانی* ۱(۴): ۷-۳۵.
جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۸۹. تفسیر تسنیم، ج. ۲، قم: اسراء.
دژاردن، جوزف آر. ۱۳۹۶. *اخلاق زیست‌محیطی: درآمدی بر فلسفه محیط زیست*. ترجمه مهدی کلاهی. تهران: پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات.
دکارت، رنه. ۱۳۸۷. «گفتار در روش»، در *سیر حکمت در اروپا*. ترجمه محمدعلی فروغی. تهران: نیلوفر.
فرامرز قراملکی، احد. ۱۳۹۱. «توان فلسفی ملاصدرا در حل مسئله شأن و جایگاه اخلاقی محیط زیست»، صص. ۱۰۱۴-۱۰۱۸، در *فلسفه: نظر و عمل (مجموعه مقالات همایش بین‌المللی بزرگداشت روز جهانی فلسفه ۲۰۱۰)*. به کوشش شهین اعوانی. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه.
کانت، ایمانوئل. ۱۳۸۷. *درس‌های فلسفه اخلاق*. ترجمه منوچهر صانعی. تهران: نقش و نگار.
گتزی، کامستوک ال. ۱۳۸۷. «خداباوری و اخلاق محیط زیست». ترجمه انشالله رحمتی. *اطلاعات حکمت و معرفت* ۳(۱): ۷۰-۷۶.
مطهری، مرتضی. ۱۳۸۳. *فلسفه اخلاق*. تهران: صدرا.
ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی. ۱۹۸۱. *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
نصر، سید حسین. ۱۳۸۵. *معرفت و معنویت*. ترجمه انشالله رحمتی. تهران: سهروردی.
نصر، سید حسین. ۱۳۹۲. *دین و نظم طبیعت*. ترجمه انشالله رحمتی. تهران: نی.
ونتس، پیترا اس. ۱۳۹۲. «اخلاق زیست‌محیطی»، در *دانشنامه فلسفه اخلاق*. ترجمه انشاءالله رحمتی. تهران: سوفیا.

Ammar, Nawal. 2001. "Islam and Deep Ecology," in *Deep Ecology and World Religions: New Essays on Sacred Grounds*, edited by David

- Landis Barnhill and Roger S. Gottlieb. State University of New York Press.
- Aristotle. 1941. *The Politics*, in *Basic Works of Aristotle*, edited by Richard McKeon. New York: Random House.
- Aquinas, Thomas. 1924. *Summa Contra Gentiles*. Edited by English Dominion Friars. London: Burns and Oates.
- Bacon, Francis. 1952. *Novum Organum*, in *New Atlantis* (Great Books of the Western World, Vol. 30).
- Baier, Annette. 1984. "For the Sake of Future Generation," in *Earthbound: New Introductory Essays in Environmental Ethics*, edited by Tom Regan. New York: Random House.
- Dobel, Patrick. 2015. "The Judeo-Christian Stewardship Attitude to Nature", pp. 30-37, in Louis Pojman (ed.), *Environmental Ethics: Readings in Theory and Application*. London: Thompson and Learning.
- de Paula, Gabriela Oliveira, and Rachel Negrao Cavalcanti. 2000. "Ethics: Essence for Sustainability." *Journal of Cleaner Production* 8(2): 109-117.
- Deen, Mawil Y. Izzi. 1990. "Islamic Environmental Ethics, Law, and Society." in *Ethics of Environment and Development: Global Challenge and International Response*, edited by Ronald Engel, and Joan Engel. University of Arizona Press.
- Devall, Bill, and George Sessions. 2015. "Deep Ecology," pp. 231-237, in Louis Pojman (ed.), *Environmental Ethics: Readings in Theory and Application*. London: Thompson and Learning.
- Fox, Warwick. 1984. "Deep Ecology: A New Philosophy for our Time?." *Ecologist* 14: 194-200.
- Guha, Ramachandra. 1989. "Radical American Environmentalism and Wilderness Preservation: A Third World Critique." *Environmental Ethics* 11(1): 71-83.

- Ingram, David, and Jennifer A. Parks. 2002. *The Complete Idiot's Guide to Understanding Ethics*. Alpha Books.
- Leopold, Aldo. 1949. "The Land Ethic," in *A Sand County Almanac*. New York: Oxford University Press.
- MacIntyre, Alasdair. 1981. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Manzoor, Parvez. 1984. "Environment and Values the Islamic Perspective," pp. 150–169, in *The Touch of Midas: Science, Values, and Environment in Islam and the West*, edited by Ziauddin Sardar, Manchester England. Manchester University Press.
- Milbank, John. 1993. "Out of the Greenhouse." *New Blackfriars* 74(867): 4–14.
- Moncrief, Lewis W. 1970. "The Cultural Basis for Our Environmental Crisis." *Science* 170(3957): 508–512.
- Naess, Arne. 1973. "The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement." *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy and the Social Science* 16: 95–100.
- Naess, Arne. 2015. "Ecosophy T: Deep Versus Shallow Ecology," pp. 222–231, in Louis Pojman (ed.), *Environmental Ethics: Readings in Theory and Application*. London: Thompson and Learning.
- Oughton, Deborah. 2003. "Protection of the Environment from Ionising Radiation: Ethical Issues." *Journal of Environmental Radioactivity* 66 (1–2): 3–18.
- Passmore, John. 1974. *Man's Responsibility for Nature*. New York: Scribner's.
- Regan, Tom. 2015. "The Radical Egalitarian Case for Animal Rights," pp. 106–114, in Louis Pojman (ed.), *Environmental Ethics: Readings in Theory and Application*. London: Thompson and Learning.
- Schultz, P. Wesley, Valdiney V. Gouveia, Linda D. Cameron, Geetika Tankha, Peter Schmuck, and Marek Franěk. 2005. "Values and their

- relationship to environmental concern and conservation behavior." *Journal of cross-cultural psychology* 36(4): 457-475.
- Schweitzer, Albert. 2015. "Reverence for Life", pp. 169-176, in Louis Pojman (ed.), *Environmental Ethics: Readings in Theory and Application*. London: Thompson and Learning.
- Da Silva, Lily. 2001. "The Buddhist attitude towards nature," pp. 256-260, in Louis Pojman (ed.), *Environmental Ethics: Readings in Theory and Application*. London: Thompson and Learning.
- Simon-Brown, Viviane. 2004. "Intelligent Consumption: Addressing Consumer Responsibilities for Natural Resources and Beyond." *Journal of extensión* 42(5): 1-9.
- Thomas, Keith. 1984. *Man and the Natural World: Changing Attitudes in England 1500-1800*. London: Allen Lane.
- White, Lynn. 1967. "The Historical Roots of Our Ecological Crisis". *Science* 155(3767): 1203-1207.
- Yu, Mouchang, and Yi Lei. 2009. "Biocentric Ethical Theories." *Environment and Development-Volume II*, p. 253.

یادداشت‌ها

۱. این ارزش‌ها تا این اندازه مهم و تأثیرگذارند که برخی از پژوهشگران بر این باورند که رویکردهای مختلف در اخلاق زیست‌محیطی از نظر ضرورت با اقدام عملی در جهت حفظ محیط‌زیست ارتباطی تنگاتنگ دارند. آنان ارزش‌های اخلاقی را از آن دسته امور می‌دانند که برای خود داستان و زمینه‌ای دارند که در دل آن شکل گرفته‌اند؛ هر رویکرد یا ارزشی با داستان و زمینه خود درهم‌پیچیده است که بررسی آن جدا از این زمینه به بیراهه رفتن است. مک‌این‌تایر زمینه‌گرایی (contextualism) را این گونه توضیح می‌دهد: «من تنها وقتی می‌توانم به پرسش "چه باید انجام بدهم؟" پاسخ گویم که پیشاپیش به پرسش متقدم‌تر "خود را بخشی از چه داستان یا روایتی می‌دانم؟" پاسخ گفته باشم» (MacIntyre 1981,) (216).

2. biosphere

۳. منظور در ادیان ابراهیمی یعنی یهودیت، مسیحیت و اسلام است.

4. anthropocentric

5. thoughtless brutes
6. *Lectures on Ethics*
7. autonomous beings
8. deep ecology
9. Arne Naess
10. The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movements
۱۱. البته نس بعداً در مقاله «خرد بوم‌شناختی T: بوم‌شناسی ژرف‌نگر علیه سطحی‌نگر» معتقد شد که تعبیر «بوم‌شناسی» وافی به مقصود نیست و بیشتر گویای دانش شناخت محیط‌زیست است، بلکه به جای آن باید از تعبیر دقیق‌تر «بوم‌دانی» یا «خردبوم» (Ecosophy) استفاده کرد که بیانگر نوعی فلسفه رفتار خردمندانه و سازگارانه با محیط‌زیست است (Naess 2015, 223).
12. poetic
13. Buddhism
14. Gestalt
15. Spiritualism
16. political activism
17. holistic
18. self-realization
19. egoism
20. identification
21. Warwick Fox
22. biocentric equality
23. Aldo Leopold
24. Albert Schweitzer
25. misanthropic
26. Tom Regan
27. environmental fascism
۲۸. «پس وقتی آن را درست کردم و از روح خود در آن دمیدم، پیش او به سجده درافتید» (حجر: ۲۹)؛ «پس خدا آدم را به صورت خود آفرید» (پیدایش ۱: ۲۷).
۲۹. «و (به یاد آر) وقتی که پروردگارت فرشتگان را فرمود که من در زمین خلیفه‌ای خواهم گماشت» (بقره: ۳۰)؛ «و خدا ... بدیشان گفت ... بر زمین ... حکومت کنید» (پیدایش ۱: ۲۸).
30. The historical roots of our ecological crisis

۳۱. تأکید وایت بر این آیه است: «و خدا ایشان را برکت داد و خدا بدیشان گفت: بارور و کثیر شوید و زمین را پُر سازید و در آن تسلط نمایید و بر ماهیان دریا و پرندگان آسمان و همه حیواناتی که بر زمین می‌خزند حکومت کنید» (پیدایش ۱: ۲۸).

۳۲. برای نمونه، «اوست آن کسی که آنچه در زمین است، همه را برای شما آفرید؛ سپس به [آفرینش] آسمان پرداخت، و هفت آسمان را استوار کرد؛ و او به هر چیزی داناست» (بقره: ۲۹)؛ «او آن خدایی است که زمین را برای شما نرم و هموار گردانید پس شما در پستی و بلندی‌های آن حرکت کنید و از روزی او خورید و (بدانید که) بازگشت همه خلایق به سوی اوست» (ملک: ۱۵).

33. Ramachandra Guha