



مؤسسه
شناخت

پرسشنامه

۳۹

ماهنامه تخصصی رصد و تحلیل رویدادهای اندیشه‌ای

سال سوم / شماره ۳ / (پیاپی) ۳۹ / خرداد ۱۴۰۱

تثمیر یا استثمار

در اخلاق مواجهه
با محیط زیست

همراه با رصد آثاری از:



محسن جوادی



حسن اسلامی اردکانی



عزیز الله فهیمی



فاطمه لاجوردی



علیرضا صدرا



محمد رضا مصطفی پور

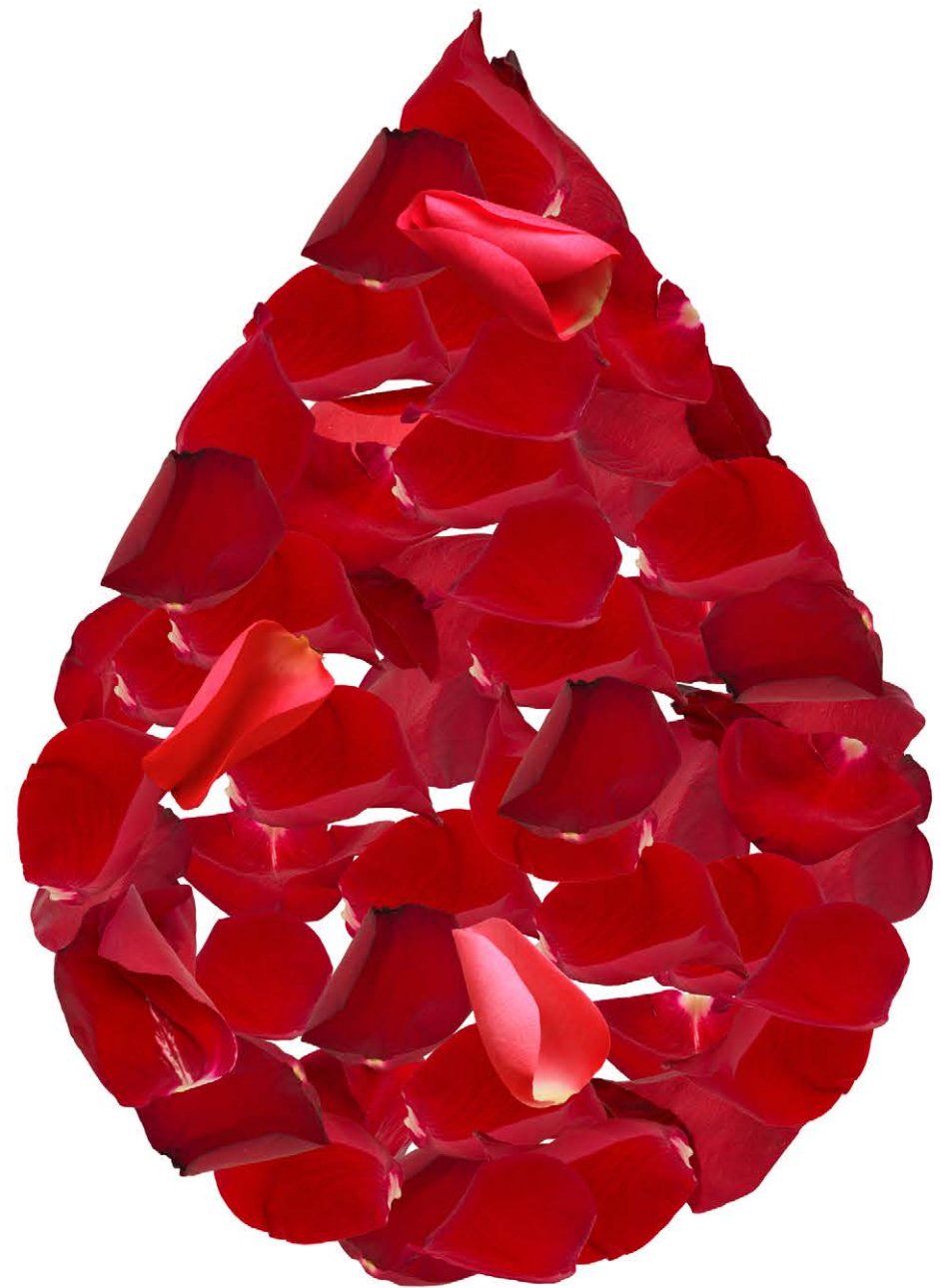


+ مصاحبه اختصاصی:
محمد جواد فلاح

دین: هدایتگر و حمایتگر اخلاق زیست محیطی

+ مصاحبه اختصاصی:
ابوالقاسم فنایی و سجاد بهروزی
اجماع همپوش دین و اخلاق محیط زیست





اهدای خون، اهدای مهربانی

در جستجوی خرد ناب ..

۳۹

ماهنامه
تخصصی
رصد
رویدادهای
اندیشه‌ای

سال سوم، شماره ۳
(پیاپی) ۳۹ / خرداد ۱۴۰۱

تثمیر یا استثمار

در اخلاق مواجهه با محیط زیست

صاحب امتیاز

مؤسسه فرهنگی رسانه‌ای شناخت «کارگروه اندیشه»

مدیرمسئول

رفیع‌الدین اسماعیلی

سر‌دبیر

رسول لطفی

دبیر علمی و اجرایی

سید محمدمهدی شرف‌الدین

طراح یونیفرم

میثم گل‌بابایی

صفحه‌آرا

احمد ساعدی

هیات تحریریه

حامد اسماعیلی‌مهر، محمد مهدی کریم‌پور، مجید

زهدی و دانیال بصیر

نویسندگان این شماره

عیسی معلم، مجید زهدی، لیلا نیکوئی‌نژاد، حامد

اسماعیلی‌مهر و محمد مهدی کریم‌پور

ارتباط با ما

www.Fekrat.net

@didebane_andisheh

@fekrat_net

آدرس: خیابان بسیج، بعد از خیابان تراب نجف‌زاده،

پلاک ۲۴۵

تلفن تماس: ۰۲۵۳۷۸۳۰۱۱۴

موسسه شناخت‌پژوهان رسانه فعال
در زمینه رصد و تحلیل محتوای
اندیشه‌ای فضای مجازی و توسعه
علوم شناختی و سواد رسانه.

www.shenakht.net



مؤسسه
شناخت

نشریه الکترونیکی «دیده‌بان اندیشه»، ماهنامه‌ای است که از سال ۱۳۹۹ آغاز به کار کرده و در تلاش است تا پرونداد تقابل‌های اندیشه‌ای در فضای مجازی را به صورت تحلیلی بازتاب دهد. «ژورنالیسم اندیشه» در واقع با بسط فضای مجازی تحولات مهمی پیدا کرده و ظرفیت خوبی در عملیاتی‌سازی مفاهیم بنیادی، تغییر باورها و افکار ذهن جمعی دارد. از همین رو ضرورت توجه تحلیلی-انتقادی مضاعف به محتوای اندیشه‌ای موجود در فضای رسانه‌ای را مبرهن می‌سازد.

«دیده‌بان اندیشه» مبتنی بر تأکیدات مقام معظم رهبری (حفظه‌الله) برای جهاد تبیین، رسالت خود را تبیین و آگاه‌سازی نخبگان جامعه از جریان تحریف در حوزه اندیشه می‌داند؛ بر همین اساس با ارائه خطوط محوری جریان‌های مختلف فکری در حل و توضیح مسائل انضمامی، به نقد منصفانه و عالمانه پروژه‌های روشنفکرانه و خوانش‌های ناصواب می‌پردازد.

این نشریه با انجام رصد هوشمندانه و هدفمند از فضای مجازی، گزارشی از ایده‌ها و نظریات مختلف اندیشمندان حوزوی و دانشگاهی در مورد موضوعات پایه‌ای و اقتضائی ارائه داده و تحلیل خود را مبتنی بر محورهای گزارش، بیان می‌دارد. ارائه جریان‌شناسی کلان طیف‌های مختلف اندیشه‌ای به منظور تبیین تقابل‌های مبنایی و بنایی آنها، هدف دیگری است که تولیدکنندگان این نشریه دنبال می‌کنند.

مطلع هر شماره از دیده‌بان اندیشه، گزارشی است از تولیدات اندیشه‌ای موجود در فضای رسانه‌ای و علمی کشور که از دل آن، مهمترین محورهای مورد نیاز پژوهش، استخراج می‌گردد. هر کدام از این محورها، موضوع مقاله‌ای ویژه برای تکمیل بخش دوم نشریه یعنی بخش «تحلیل» خواهد بود؛ در نهایت نیز اگر راهکارهای نظری و اجرایی نسبت به آن محورها وجود داشته باشد، توسط نویسندگان مقالات به مخاطبین عرضه خواهد شد.

این نشریه محفلی برای تبادل اندیشه‌هاست و بدین منظور از همه اساتید، نخبگان و مخاطبین خود دعوت می‌کند تا با ارائه مباحث و دیدگاه‌های خود به غنای مطالب نشریه کمک کنند و با ایراد انتقادات و پیشنهادات خود در باب موضوعات مطرح شده در شماره‌های مختلف، بر ارتقای فضای اندیشه‌ای نشریه بیفزایند.

گزارش

بخش اول
گزارش رصد

- پیشگفتار ۱۳
۱. تعریف محیط زیست ۱۴
- الف) شمول نسبت به حیوانات و گیاهان ۱۴
- ب) شمول نسبت به ماسوی الله ۱۴
۲. اهداف و انواع تسخیر طبیعت ۱۴
۳. رویکردهای تسخیر طبیعت ۱۶
- الف) جواز مطلق تصرف در طبیعت ۱۶
- ب) ممنوعیت مطلق تصرف در طبیعت ۱۸
- ج) جواز تصرف و ممنوعیت سلطه بر طبیعت ۲۰
۴. هنجارهای دینی برای حفاظت از طبیعت ۲۶
- الف) هنجارهای اخلاقی ۲۷
- ب) هنجارهای حقوقی ۲۷
- مصاحبه: اجماع هم پوش دین و اخلاق محیط زیست ۲۹
- مصاحبه: دین؛ هدایتگر و حمایتگر اخلاق زیست محیطی ۳۶

مقاله

بخش دوم | رویکرد اول
جواز تثمیر و استثمار طبیعت

- مقدمه ۴۲
۱. مبنای انسان شناسی ۴۴
۲. مبنای معرفت شناسانه ۴۵
۳. مبنای ارزش شناسانه ۴۶
۴. مبنای هستی شناسانه ۴۶
۵. مبنای دین شناسانه ۴۷
۶. نقد رویکرد اول ۴۸

مقاله

بخش دوم | رویکرد دوم
عدم جواز تثمیر و استثمار طبیعت

۱. مبنای هستی شناسانه ۵۰
- الف) خیر مخصوص به هر موجود ۵۰
- ب) ارزش ذاتی داشتن ۵۰
۲. مبنای انسان شناسانه ۵۰
- الف) سلطه جو و طغیانگر ۵۱
- ب) نیازمندی فیزیکی و زیست محیطی ۵۱
- ج) تازه وارد بودن انسان در جهان هستی ۵۱
- د) عدم برتری انسان نسبت به موجودات دیگر ۵۱
۳. مبنای معرفت شناسانه ۵۱
۴. مبنای ارزش شناسانه ۵۱
۵. مبنای دین شناسانه ۵۲
۶. نقد رویکرد دوم ۵۲
- الف) ملازمه بین ارزش ذاتی طبیعت و عدم استفاده از آن ۵۳
- ب) نقد خلافت انسان ۵۳
- ج) نفی اشرافیت انسان نسبت به مخلوقات دیگر ۵۳

مقاله

بخش دوم | رویکرد سوم
جواز تثمیر و عدم استثمار طبیعت

۱. مبنای هستی شناسانه ۵۶
- الف) توازن، نظم و هدفمندی ۵۶
- ب) نعمت الهی بودن ۵۶
- ج) حیات و شعور داشتن ۵۶
- د) وجود آیه ای داشتن ۵۸
- ه) وسیله امتحان و رشد تمام مخلوقات ۵۸
۲. مبنای انسان شناسانه ۵۸
- الف) آزادی و اختیار ۵۸
- ب) خلافت الهی ۵۹
- ج) کرامت ۵۹
- د) امانتداری ۵۹
- ه) عدم محوریت در جهان ۶۰
۳. مبنای معرفت شناسانه ۶۰
۴. مبنای ارزش شناسانه ۶۱
- الف) ماهیت گزاره های اخلاقی ۶۱
- ب) رابطه دین و اخلاق ۶۱
- ج) منشا گزاره های اخلاقی ۶۳
۵. مبنای دین شناسانه ۶۳
- الف) اسلام؛ دین میانه رو ۶۳
- ب) الگوهای دینی صحیح بهره برداری از منابع محیط زیست ۶۴
- ج) الگوهای غیر صحیح بهره برداری از منابع محیط زیست ۶۷

وفات مدیر روزنامه اطلاعات



حجت الاسلام سید محمود دعایی از یاران امام خمینی(ره) و از مبارزان پیش از انقلاب، عصر ۱۵ خرداد در سن ۸۱ سالگی دار فانی را وداع گفت. دعایی نماینده شش دوره ابتدایی مجلس شورای اسلامی تا سال ۱۳۸۲ و نیز سرپرست مؤسسه اطلاعات از سال ۱۳۵۹ تاکنون بوده است.

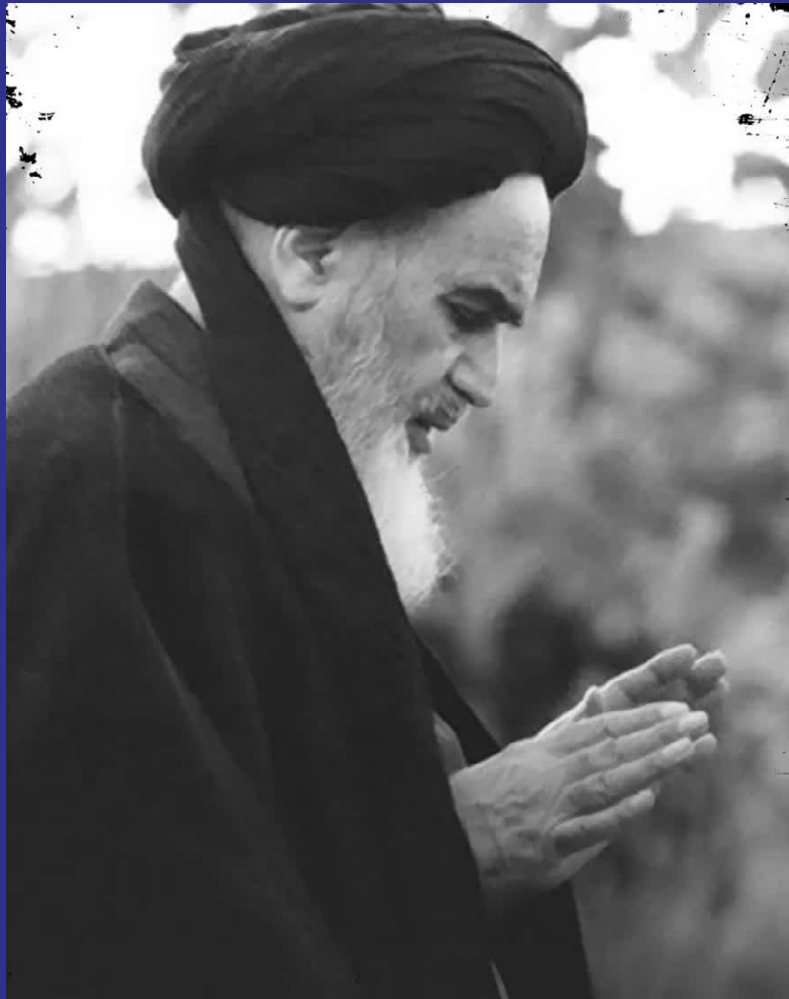
او صرف‌نظر از فعالیت در عرصه سیاسی، یکی از پر سابقه و تأثیرگذارترین مدیران رسانه و فرهنگ و اندیشه بود که همیشه فروتنی و ساده‌زیستی شناخته می‌شد.

حجت الاسلام والمسلمین دعایی همچنین از سوی انجمن دفاع از آزادی مطبوعات موفق به دریافت قلم طلایی به عنوان چهره شاخص فرهنگی شد که او این جایزه را به موزه حضرت علی بن ابیطالب(ع) در قم اهدا کرد.

دعایی به‌خاطر جایگاه ویژه‌ای که در حوزه رسانه و فرهنگ داشت از سوی بعضی اهل قلم و اساتید و روشنفکران مورد تمجید قرار گرفت و پیام‌های بسیاری در رابطه با اندیشه و منش و خصائص اخلاقی ایشان منتشر شد.

مهم‌ترین رویدادهای جهان اندیشه / خرداد ۱۴۰۱

سالگرد عروج امام خمینی(ره) و قیام مردم قم



۱۴ خرداد ماه تداعی کننده یک روز حزین و تلخ برای مردم ایران اسلامی است روزی که مردم ایران رهبر بزرگ و دوراندیش و حکیم خود را از دست دادند. رهبری ساده‌زیست و مردمی که به عنوان نه تنها یک سیاست‌مدار بلکه یک عالم بزرگ دینی و یک مجاهد خستگی‌ناپذیر، با ایمان و اعتقاد و آزادگی راه مبارزه بابتی عدالتی و ظلم را هموار و حکومت ستم‌شاهی را ویران کرد.

۱۴ خرداد ماه نه تنها یادآور سالروز ارتحال جانشوز رهبر کبیر انقلاب اسلامی است بلکه یادآور قیام خونین ۱۵ خرداد است که در شکل‌گیری انقلاب اسلامی نقش بسزایی داشت.

قیامی که از پایگاه انقلاب یعنی شهر قم آغاز و به سرعت به تمام کشور صادر شد. به همین مناسبت از سوی پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات، نشست مجازی با عنوان «الگوی امام خمینی در حکمرانی مردمی» برگزار شد که در آن نشست دکتر میثم ظهوریان دکتری مدیریت و معاون طرح و برنامه‌ریزی بنیاد کرامت رضوی و دکتر مصطفی اسدزاده، دکتری سیاست‌گذاری فرهنگی به طرح بحث پرداخته و نقش مردم را در حکمرانی مبتنی بر اندیشه امام خمینی(ره) توضیح دادند.

سالروز وفات دکتر شریعتی

۲۹ خرداد امسال چهل و چهارمین سالروز درگذشت علی شریعتی سردمدار جریان اندیشه‌ای چپ در ایران بود. هر ساله به همین مناسبت، بازنمایی اندیشه‌های شریعتی و گفتگو پیرامون تفکر ایشان نقل محافل رسانه‌ای و اندیشه‌ای می‌شود.

برنامه سوفیا که در حوزه علوم انسانی و فلسفه فعالیت وسیعی را در معاونت صدا ایجاد کرده است، امسال برنامه‌ای را با عنوان «شریعتی، گفتگو و آینده» با حضور اساتیدی چون سید جواد میری، بیژن عبدالکریمی و غلامرضا جمشیدپها روی آنتن برد که به بحث و گفتگو پیرامون اندیشه شریعتی و نسبت آن با آینده می‌پرداخت.

بنیاد شریعتی نیز یک کلاب سمپوزیوم درباره شریعتی با عنوان «چشم انداز شریعتی رویاروی بحران امروز» برگزار کرد که با حضور جمع کثیری از اساتید و علاقه‌مندان به شریعتی از جمله احسان شریعتی، جواد کاشی و آرمان ذاکری بود.

یکی از نشست‌های قابل توجه نیز، نشستی بود که از سوی دانشگاه الزهرا با عنوان «نشست شریعتی و مسائل امروز ما» با حضور حسن محدثی گیلوایی و حسین راغفر برگزار شد.



روزنامه‌ایران همچنین در میزگردی با حضور مهدی جمشیدی و سید جواد میری به این پرسش پرداخت که آیا با گفتمان شریعتی می‌توان در اکنون و امروز جامعه ایرانی «انقلابی» ماند؟ جمشیدی در این باره گفت: «شریعتی در جامعه دانشگاهی ما، یک شخص و خط محذوف است اما این حذف شدن متأسفانه به اسم نظام تمام شده است! در حالی که من در نظام موافقت و مخالفتی ندیدم و اتفاقاً واگرایی نسبت به اندیشه‌های شریعتی را در خود جریان‌های اپوزیسیون و دگراندیش و یک جریان خنثای دانشگاهی در علوم انسانی می‌بینم که چون نمی‌توانستند در عمل به اندیشه‌ها و خط فکری شریعتی پایبند باشند، بنابراین عاقدانه از او سخن نمی‌گویند.»

میری نیز بیان کرد: «به نظر من بازگشت به ایده‌های اصلی شریعتی نوعی خودآگاهی ساختارشکنانه برای فرد و جامعه ایجاد می‌کند و قدرت عصیان به او می‌دهد. اما اینکه آیا این خودآگاهی ساختارشکنانه در امروز جامعه و با این وضعیت کنونی مطلوب است؛ یا اینکه آیا ساختار می‌تواند چنین فهمی را درون خود بپذیرد و هضم کند؛ جای تأمل و مذاقه بیشتری دارد.»

فوت مسافر طوس



دکتر احمد مهدوی دامغانی، ادیب و پژوهشگر الهیات، متخصص در ادبیات عرب، استاد پیشین دانشگاه تهران و دانشگاه هاروارد آمریکا، در ۹۶ سالگی درگذشت.

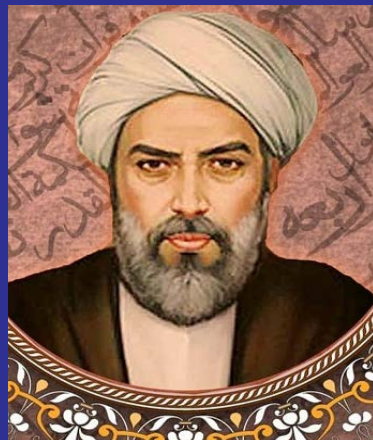
مهدوی فرزند مرحوم آیت‌الله محمدکاظم مهدوی دامغانی از خانواده‌ای متدین و اهل فضل بود. رشته‌های تدریس ایشان در آمریکا شامل معارف اسلامی، ادبیات عرب، متن‌های فارسی تصوف و فلسفه اسلامی بوده است.

در کنار تحصیلات دانشگاهی، تحصیلات حوزوی آن هم در سطح عالی داشتند.

در سال‌های غربت و دوری از وطن، که سی‌واندی سال به طول انجامید، همواره آرزو داشت به ایران بازگردد و به زیارت ضریح تابناک امام رئوف حضرت علی بن موسی الرضا(ع) مشرف شود و گرد حسرت و اندوه غربت را از جان و دل بزداید.

نفس حضور ایشان در آمریکا و فعالیت در قالب تدریس برای شماری از دانشجویان و همچنین ارائه سخنرانی‌های مذهبی بی‌تردید در ترویج فرهنگ و ادب و زبان فارسی در میان ایرانیان و علاقه‌مندان به فرهنگ ایران و اسلام در آمریکا و همچنین تبیین مبانی تشیع تأثیر تمام داشت.

سالروز بزرگداشت ملاصدرا



صدرالدین محمد بن ابراهیم قوام شیرازی معروف به ملاصدرا، حکیم نوآور و خلاق ایرانی است که اندیشه حکمی او جایگاه ویژه‌ای دارد.

ملاصدرا با مطالعه و تسلط بر منابع و مآخذ مهم عرفانی و پذیرش و پردازش بسیاری از نظرات و آراء عرفا و حکمای الهی توانست تلفیقی منطقی و معقول و مبتکرانه در یک نظام جامع فکری ارائه دهد.

اول خرداد به مناسب سالروز تولد صدرالمتألهین، هرساله بزرگداشت این شخصیت حکیم را گرامی می‌دارند. به همین مناسبت دکتر قاسم پورحسن در گفتگو با رادیو تهران از نظام فکری ملاصدرا سخن گفت و بیان کرد که ملاصدرا ما را به عقلانیت، خردورزی و اخلاق دعوت می‌کند، همان گونه که فردوسی ایرانیان را به خرد و اخلاق دعوت می‌کرد و هر چه بر سر این مردم و کشور آمده از بی‌خردی و دوری از عقلانیت و اخلاق بوده است.



همایش ملی فقه نظام‌ساز



نخستین همایش ملی «فقه نظام ساز» با حضور اندیشمندان و صاحب‌نظران حوزوی و دانشگاهی در موسسه آموزش عالی امام رضا (ع) قم برگزار شد.

حجت الاسلام والمسلمین احمد مبلغی، دبیر علمی این همایش با اشاره به پیچیدگی مسائل جامعه امروزی، گفت: «به دلیل ارتباطی که پدیده‌های اجتماعی با یکدیگر دارند، با فقهی که به مسائل جمعی توجهی نمی‌کند نمی‌شود، پاسخگوی مسائل و سوالات جامعه

بود.» وی با تشریح جزئیات همایش ملی فقه نظام‌ساز، ابراز کرد: «این همایش به سه هدف مهم نزدیک‌سازی افق‌های نگاه و نظریه‌ها در این حوزه، ایجاد بستر لازم برای آموزش و پژوهش مؤسسات و تقویت و توسعه گفتمان دامنه ادبیات در این حوزه می‌پردازد.»

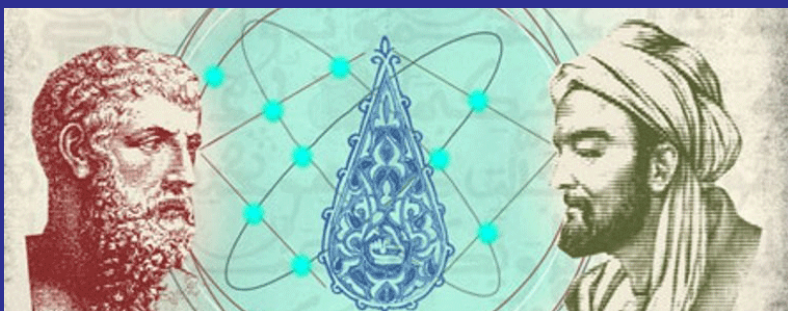
در ادامه آیت الله صادقی رشاد ضمن ارائه گزارشی از وضعیت دروس فقه نظام‌ساز در موسسه آموزش عالی حوزوی امام رضا (ع) خواستار مساعدت شورای عالی گسترش حوزه برای تصویب رشته‌هایی در همین زمینه شد.

آیت الله اراکی هم در سخنانی به تعریف فقه نظام پرداخت و گفت: «هنوز مفهوم «فقه نظام» برای عده‌ای مبهم است؛ این دسته افراد یا فقه را به خوبی نمی‌شناسند یا مفهوم نظام را متوجه نشده‌اند.»

استاد میرباقری هم بیان داشت: «فقه نظام ساز، درحقیقت «فقه حادثه ساز» است و مقدم بر زمان است که استراتژی حاکم بر جهان را تعیین می‌کند و سازوکارهای اجرایی فقه هم در ذیل آن ساخته می‌شود.

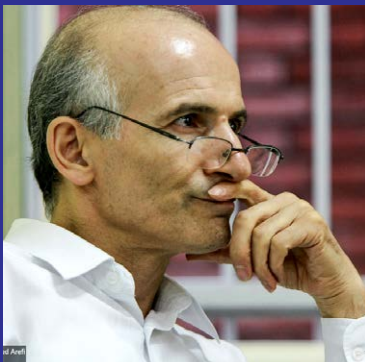


جهان فلسفه غرب و اسلامی



مؤسسه مطالعات فرهنگی و اجتماعی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری، سلسله نشست‌هایی با عنوان «لذت فلسفه» را ترتیب داده که در اولین نشست خود با عنوان «جهان فلسفه غرب و جهان فلسفه اسلامی» با حضور دکتر سید حمید طالب‌زاده، استاد دانشگاه تهران برگزار شد. ایشان در این سخنرانی به بحث از ماهیت علم مدرن پرداخته و تأکید کرد که علم در اندیشه فلسفه اسلامی، موضوع آن یک فاکت، امر واقعی، بی‌واسطه و مستقل از ماست، اما وقتی که در دوره مدرن از علم سخن می‌گوییم ابتدا درباره فکتی که خارج از ذهن است، نمی‌توان صحبت کرد. ما نمی‌توانیم درباره علم مدرن و موضوعی به نتیجه‌ای برسیم بدون اینکه مفهوم تئوری را درک کرده باشیم. او با بیان اینکه فلسفه اسلامی به اندیشیدنی توجه دارد که تئوری نیست، اضافه کرد که شما در اندیشه مدرن، با اندیشیدنی کار دارید که عمل است.

روز ملی توسعه



چهارمین نشست از سلسله گفت‌وگوهای انتقادی در باب علوم انسانی با عنوان «ارغنون خرد»، یازدهم خردادماه در موسسه مطالعات فرهنگی و اجتماعی وزارت علوم برگزار شد. فراستخواه در این نشست از جایگاه دانشگاه سخن گفت و افزود: «دانشگاه اگرچه عقل منفصل است اما باید به جامعه متصل باشد. دانشگاه باید دیده‌بانی برای همه جامعه باشد اما این دیده‌بانی ابزاری نیست و

صرف آگاهی بخشی هم دارد... ما الان دانشگاه و مرجعیت علمی را مبتذل کردیم!»

باقری نیز با توضیح اینکه مرجعیت، ویژگی ذاتی دانشگاه است و اگر دانشگاه مرجعیت نداشته باشد، یک جسد است، بیان داشت: «ما مرجعیت علوم انسانی را در ایران مخدوش کردیم یعنی گفتیم اینها غربی هستند. هنوز این زخم بر هم نیامده است. ما فقط می‌گوییم علوم انسانی غربی است اما ما چه داریم؟! دانشگاه فعلی ما ایده‌ال نیست اما باید از همین استفاده کنیم چون جایگزینی نداریم!»



ولادت استاد داوری اردکانی



داوری اردکانی، رئیس فرهنگستان علوم و یکی از متفکران تأثیرگذار در حوزه اندیشه، متولد خردادماه سال ۱۳۱۲ می‌باشد. این چهره ماندگار فلسفی که سال‌ها عمر خویش را در راه تولید فکر و اندیشه سپری کرده، امسال به سن ۸۹ سالگی قدم گذاشت. او همیشه پویا و فعال، نسبت به اوضاع و شرایط جامعه واقف است و نشان داده در مورد اتفاقات و مسائل جامعه بی‌تفاوت نیست و سعی دارد مبتنی بر تخصص و دانش خویش، اظهارنظر داشته باشد.

در تازه‌ترین مصاحبه این استاد وارسته با خبرگزاری مهر در موضوع فلسفه و روشنفکری، ایشان در پرسش به اینکه به آینده امیدوارید گفت: «مع‌هذا چشم امید از آینده بر نباید داشت. من با اینکه زمان را زمان خرد و خردمندی نمی‌دانم و معتقدم فقر خرد در جهان توسعه‌نیافته شدیدتر است، شاید بتوان با نظر به حدس فوکو فکر کرد که جهان توسعه نیافته اگر به بی‌نظمی و پریشانی و پراکنده کاری اش خودآگاهی یابد و نسبت و جایگاه خود را با جهان و در جهان دریابد رویی به فلسفه و خرد راهنما کرده است.»

سرمقاله

هر موجود زنده برای تغذیه، رشد و تولید مثل نیازمند دیگر موجودات زنده است. انسان نیز از این مساله مستثنی نبوده و دائماً با محیط زیست طبیعی خود در ارتباط دوسویه است؛ البته هرچند در این چرخه برخی از موجودات زنده وابستگی زیادی به انسان‌ها دارند، از آن جهت که عمرپیدایش انسان بر روی کره زمین کوتاه‌تر از سایر موجودات زنده است، می‌توان نتیجه گرفت که موجودات زنده غیرانسانی، زندگی کردن بدون انسان را تجربه کرده‌اند اما انسان چنین تجربه‌ای نداشته است. ارتباط انسان‌ها با طبیعت در طول تاریخ تحولاتی را از سر گذرانده است. از یک منظر، تاریخ این تحولات را به سه دوره می‌توان تقسیم کرد:

۱. دوره تسلط طبیعت بر انسان: در این دوره انسان‌ها ابزار لازم برای بهره‌کشی افراطی، فرساینده و جبران‌ناپذیر از طبیعت را در اختیار نداشته و استفاده‌شان بسیار محدود بوده است؛ لذا طبیعت در این دوره فرصت بازسازی خود را پیدا می‌کرده است. به عبارت دیگر در این دوره طبیعت بر انسان تسلط داشته و اجازه هرگونه استفاده‌ای از سوی انسان را نمی‌داد.

۲. دوره تسلط انسان بر طبیعت: با رشد بی‌رویه جمعیت و صنعتی شدن زندگی انسان‌ها، نحوه ارتباط انسان‌ها با محیط زیست دستخوش تغییرات بنیادین شده و نقش انسان از ساکن طبیعت به مالک طبیعت مبدل گشت. در این میان طبیعت به سرعت آلوده شده و تکبر یشر برای به‌زنجیر کشیدن پیرامون خود بر اثر پیشرفت‌های علمی و فناوریانه، افزایش پیدا کرد.

۳. دوره تعامل انسان با طبیعت: بعد از تخریب و آلودگی‌های گسترده زیست‌محیطی در سراسر جهان، انسان چاره‌ای جز تعامل پایدار با طبیعت پیرامون خود ندارد. هرچند از نظر عملی تارسییدن به تعامل و خروج کامل از دوره پیشین

راه درازی در پیش است، اما می‌توان گفت که از لحاظ نظری از میانه قرن بیستم میلادی، پژوهش‌های مختلفی در باب نحوه تحقق این تعامل انجام شده و تحلیل‌گران برای حل مشکلات بشر به تکاپو افتادند. یکی از اقدامات آنها، ابداع بحث تازه‌ای تحت عنوان اخلاق مواجهه با محیط زیست بود که ذیل شاخه‌های مختلف حوزه اخلاق کاربردی تعریف می‌شد. اخلاق زیست‌محیطی به بررسی ارزش در دل طبیعت و جایگاه انسان در آن و تنظیم رفتار و مناسبات انسان با عالم ناانسانی (حیوانات غیرناتق، گیاهان، و جمادات) می‌پردازد و می‌کوشد روابط انسان را با محیط پیرامون خود تبیین کند. در این حوزه، محیط زیست مفهوم عامی است که تمام چیزهای پیرامونی که روی زندگی انسان تاثیر می‌گذارند و از آن تاثیر می‌پذیرند را شامل می‌شود.

در چند سال اخیر، اندیشمندان در خردادماه به مناسبت روز جهان طبیعت، بحث‌های متعددی را در باب اخلاق مواجهه با محیط زیست مطرح کرده و حول آنها ایراد نظر می‌کنند. یکی از موضوعات مهمی که در این سالها بیشتر از بقیه مورد توجه قرار گرفته، مقوله تسخیر و بهره‌برداری از طبیعت توسط انسان است که می‌توان آن را پایه و محوری‌ترین موضوع در حیطه اخلاق زیست‌محیطی دانست. از گذشته تاکنون به طور کلی ۳ رویکرد در باب استفاده و بهره‌وری انسان از طبیعت در بین اندیشمندان وجود داشته که هرکدام مبانی معرفتی خاص خود را ترویج می‌کردند؛ نشریه دیده‌بان اندیشه به مقتضای رسالت تبیین‌گرایانه خود در این شماره به منظور ارائه فهمی عمیق از این سه رویکرد، به تحلیل و بررسی مهمترین مبانی آنها می‌پردازد. این ۳ رویکرد عبارتند از:

۱. رویکرد جواز تثمیر و استثمار طبیعت

اولین رویکرد در زمینه تسخیر طبیعت، دیدگاهی افراطی است که هرگونه بهره‌برداری از طبیعت را برای انسان مجاز شمرده و محدودیتی در این راه در نظر نمی‌گیرد. از منظر قائلین این رویکرد که آثار مخرب آن را امروزه در بستر منابع طبیعی در جهان شاهد هستیم، انسان صرفاً از آن جهت که انسان است، تافته‌ای جدا بافته است؛ تنها اوست که شأن اخلاقی و ارزش ذاتی دارد؛ لذا دیگر موجودات به میزانی که برای انسان فایده دارند، ارزشمندند.

این تفاوت جوهری به او اجازه می‌دهد تا در عالم هرگونه تصرفی بکند و پاسخ‌گوی رفتار خود نباشد. این رویکرد در عمل طبیعت را تحقیر کرده و به انسان اجازه می‌دهد تا هرگونه که می‌خواهد به چپاول و استثمار طبیعت بپردازد.

۲. رویکرد عدم جواز تثمیر و استثمار

دومین رویکرد، دیدگاهی تفریطی و رهیانیت‌گونه است که ارزش ذاتی تمام موجودات طبیعی را به رسمیت شناخته و از طرفی ذات انسان را ظالم و استثمارگر جلوه می‌دهد. قائلین این رویکرد سعی می‌کنند تا اشرافیت انسان را در بین موجودات زنده زیر سوال برده و احترام به طبیعت را در استفاده نکردن از آن جلوه دهند. به عبارت دیگر اینان بین ارزش ذاتی داشتن موجودات طبیعی، برتر نبودن انسان و عدم جواز بهره‌برداری از محیط زیست، تلازمی منطقی قائل شده و در مدل اخلاقی خود، انسان را خادم طبیعت معرفی می‌نمایند.

۳. رویکرد جواز تثمیر و عدم جواز استثمار

سومین رویکردی که در باب ارتباط انسان با طبیعت وجود دارد، رویکردی میانه است که تثمیر و بهره‌وری انسان از طبیعت را مجاز ولی استثمار و نابودی آن را ممنوع اعلام می‌کند. از منظر قائلین این رویکرد، طبیعت امانتی در دست انسان است که می‌تواند با اختیار خود، از آن به درستی بهره برده و خود را تعالی ببخشد و یا از آن به نادرستی بهره‌کشی کند و خودش را نیز نابود سازد. از این منظر، ملازمه‌ای بین ارزش ذاتی داشتن طبیعت و عدم استفاده از آن وجود نداشته و احترام به طبیعت در قالب بهره‌گیری درست از آن معنا می‌گردد. همچنین در این دیدگاه، قرائتی از اشرافیت انسان بیان می‌شود که حاوی دو جنبه حق و مسئولیت او نسبت به محیط زیست است و اجازه تخریب و ضرررسانی به موجودات طبیعی را به او نمی‌دهد.

بخش اول

گزارش رصد

مهمترین پیام‌های رسانه‌ای پیرامون موضوع اخلاق مواجهه با محیط زیست

قلمروی محیط زیست

حیوانات و گیاهان

ابراهیم چراغی
استادیار دانشگاه قممحمد رضا مصطفی پور
استاد دانشگاه خوارزمی

تسخیر طبیعت

انواع تسخیر طبیعت

محمد رضا نورمحمدی
دانشیار دانشگاه شهرکردمرتضی مطهری
فیلسوف و نظریه پرداز دینی

هنجارهای حفاظت از محیط زیست

محوریت هنجارهای اخلاقی

علیرضا انتظاری
رئیس دانشگاه آزاد نراق

محوریت هنجارهای حقوقی

ابوالقاسم نقیبی
هیات علمی دانشگاه شهید مطهری

محورهای کلی رصد شده در این شماره

تتمیر یا استثمار طبیعت

مولفه های جواز مطلق تصرف

علم زدگی مدرن

علی نجات غلامی
پژوهشگر فلسفه و علوم اجتماعی

بدفهمی اشرافیت انسان

ابوالقاسم فنایی
هیات علمی دانشگاه مفید قم

رتبه بندی شخص تا شیء

علی کریمی صیقلانی
هیات علمی دانشگاه گیلان

تاثیرپذیری از یهود

فاطمه لاجوردی
هیات علمی واحد علوم و تحقیقات

مولفه های ممنوعیت مطلق تصرف

نقد گفتمان سلطه مردانه

شکوفه دزفولی
پژوهشگر عرصه قمینیسم

نقد گفتمان سلطه ادیان

مسعود شاورانی
هیئت علمی دانشگاه مذاهب اسلامی

رویکردهای مصور در باب تسخیر طبیعت

مولفه های رویکرد میانه

تفاوت میان سلطه و تسخیر

عزیزالله فهیمی
هیات علمی دانشگاه قم

شکرگذاری در فرآیند تسخیر

ماجد عرسان کیلانی
تاریخدان اهل اردن

تفسیر صحیح اشرافیت انسان

محسن جوادی
هیات علمی دانشگاه قم

تاکید بر شعورمندی طبیعت

مهناز رحیم پور
پژوهشگر محیط زیست

پی ریزی اخلاق فضیلت مدار

سید حسن اسلامی
اردکانی
هیات علمی دانشگاه مفید قم

پیشگفتار

همه انسان ها در زندگی روزمره با طبیعت اطراف خود تعامل داشته و به طور مستقیم یا غیرمستقیم با آن برخورد خواهند داشت. در این ارتباط انسان همواره سعی دارد تا با تسخیر و به کارگیری موجودات دیگر، نیازهای خود را مرتفع ساخته و توانایی های خود را به شکوفایی برساند. این استخدام و چیرگی بر طبیعت مشکلاتی را برای زیست تمام موجودات زنده حتی خود انسان به وجود آورده و اختلالات جدی را در نظم آفرینش نظام هستی مستقر می سازد.

محدود شدن طبیعت و از طرفی افزایش روزانه نیازها و افراد بشر، باعث شده تا سلطه گران، سیاست هایی را در پیش بگیرند که نه به اصلاح رفتار با طبیعت بلکه به بازخوانی عواقب رشد جمعیت کشورهای درحال توسعه و تحدید نسل منجر می شود.

بحران محیط زیست در دو قرن اخیر از مهمترین مسائل مبتلا به جامعه بشری

است که خطر سلب و نابودی حیات انسانی را به دنبال دارد. بنابراین بشر باید دنبال راهی باشد که رفتارهای غیر اخلاقی خود در برخورد با محیط پیرامونی را کنترل و رفتارهای اخلاقی در این زمینه را تقویت کند و یا حداقل بتواند تقدس سنتی طبیعت و محیط زیست را به آن برگرداند تا بیشتر از این در چاهی که خود برای نوع خویش کنده است، فرو نرود. امروزه اثرات بهره برداری انسان ها از طبیعت، قابل توجه بوده و ضرورت تفکر، آینده نگری و برنامه ریزی را روشن تر کرده است؛ از این رو دولت ها، اندیشمندان و مجموعه های علمی را به تامل واداشته تا در مورد نحوه ارتباط انسان با محیط زیست و همچنین راه های محافظت از آن اظهار نظر نمایند.

در این بین سوالاتی از قبیل اینکه چه رویکردی باید نسبت به بهره برداری از طبیعت داشت؟ یا قلمروی تصرفات بشر باید تا کجا باشد؟ و یا اینکه چه سازو کارهایی باید برای کنترل بهره کشی انسان از طبیعت پیشنهاد داد؟ مطرح است.

به منظور پیدا کردن پاسخ این سوالات و در مقام دیده بانی برای این عرصه از حوزه اندیشه اخلاق کاربردی، نشست ها، یادداشت ها و سخنرانی های بازتابی در فضای مجازی و همچنین مقالات علمی منتشر شده در نشریات داخلی، مورد رصد قرار گرفته و نتیجه پایش آنها در قالب چند محور کلی ارائه می گردد:

۱. چستی و تعریف محیط زیست

۲. انواع و اهداف تسخیر طبیعت

۳. رویکردهای مختلف نسبت به تسخیر طبیعت

۴. هنجارهای دینی و اخلاقی برای حفاظت از طبیعت

۱. تعریف محیط زیست

در رابطه با تعریف محیط زیست، دو رویکرد کلی وجود دارد:

الف) شمول نسبت به حیوانات و گیاهان

عزیزالله فهیمی در رابطه با تعریف محیط زیست اینگونه می نویسد:^۱

کلمه محیط به معنی دور و بر و پیرامون است و به معنی احاطه کننده مکان زندگی آدمی و اقیانوس آمده است؛ واژه محیط زیست بیشتر به معنی فضایی است با تمام شرایط فیزیکی و بیولوژیکی، اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و غیره که همه موجودات زیست کننده در آن ها را شامل می شود؛ و مجموعه روابط آن ها را در بر می گیرد.

ابراهیم چراغی نیز معتقد است:^۲

مفهوم محیط زیست یا از علوم طبیعی نشئت می گیرد و یا از علوم معماری و شهرسازی؛ محیط زیست به مفهوم نخست آن مجموعه ای از پدیده های طبیعی و تعادل بین عناصر مؤثر در طبیعت است که حیات بیولوژیکی گیاهان و جانوران را تضمین می نماید و محیط زیست به مفهوم دوم رابطه تعاملی است که بین تأسیسات و محیطی که در آن ایجاد می شود، وجود دارد؛ بنابراین محیط زیست برای خاک، آب و هوا (منابع طبیعی) و انواع حیوانات و گیاهان و تعادل بیولوژیک بین آن ها (طبیعت)، شهر و مناظر آن به کار می رود.

ب) شمول نسبت به ماسوی الله

آقای محمدرضا مصطفی پور اینگونه می گوید:^۳

۱. عزیزالله فهیمی، مبانی نگاه فلسفی به طبیعت در غرب و اسلام، فصلنامه پژوهش تطبیقی حقوق اسلام و غرب، شماره هجدهم، پاییز ۱۳۹۸.

۲. ابراهیم چراغی، محیط زیست و حقوق آن از منظر قرآن کریم، بنیاد علوم و معارف اسلامی تدبیر، ۱۳ خرداد ۱۳۹۰.

۳. محمدرضا مصطفی پور، تسخیر؛ اصل حاکم بر روابط انسان و محیط زیست، وبسایت وسائل، ۴ مرداد ۱۳۹۵.

برخی محیط زیست را به محیط زندگانی بشر و محیط اطراف او در محل زندگی تعریف می کنند. به همین دلیل معمولاً مکان زندگی و کار انسان را محیط زیست انسان می دانند. اسلام اما نگاهی فراتر از این تعریف را دارد. وقتی ما صحبت از محیط زیست می کنیم معنایی عام را در نظر داریم که طبیعت را به معنای تمام و کامل مورد توجه قرار می دهیم که حداقل آن کل کره زمین است و در ادامه ستارگان و سیاره های موجود در جهان را شامل می شود. در یک کلام هر آنچه در جهان وجود دارد در کنار انسان باید در منظومه محیط زیست قرار گیرد.

۲. اهداف و انواع تسخیر طبیعت



انسان با انگیزه های گوناگونی به تسخیر و تصرف در طبیعت می پردازد؛ شهید مطهری این اهداف را اینگونه برمی شمرد:^۴

۱. تنوع طلبی: بشر موجودی است تنوع طلب. براساس این گرایش، معمولاً بشر حالتی دارد که از یک نواختی ملول می شود؛ طالب تجدد و تنوع است. تنوع طلبی ارتباط مستقیمی با رفع نیازهای حیاتی بشر ندارد؛ اما گاهی آدمی براساس همین گرایش است که درصدد تصرف در طبیعت برمی آید.

۲. میل به خلاقیت و نوآوری: از جمله ویژگی های انسان، توان خلاقیت و نوآوری است. غالباً از این توان شگفت انگیز در جهت رفع نیازهای زندگی استفاده می شود؛ اما این کاربرد، مانع مطلوبیت خود ابتکار و خلاقیت نیست. درست است که بشر برای رفع حوائج زندگی اش هم به کار صنعت و خلاقیت و ابداع پرداخته است، ولی همین طور که علم، هم وسیله ای بوده برای زندگی و هم خودش برای انسان هدف بوده است، خلاقیت نیز چنین بوده است.

۳. تلاش برای رفع نیازهای زندگی: بشر در جهان طبیعت چشم به جهان می گشاید و زندگی خود را آغاز می کند. هر انسانی برای ادامه حیات خود در بستر طبیعت نیازمندی هایی دارد که عدم دستیابی به آن ها به انقطاع زندگی منجر می گردد. این قبیل نیازها معمولاً با استفاده از موهبت های موجود در طبیعت رفع می گردند. نیازهایی چون رفع گرسنگی و تشنگی، رفع بیماری ها و دستیابی به ابزارهایی چون پوشاک و مسکن یا وسایل نقلیه، قرن هاست که از دل طبیعت و با بهره مندی از پدیده های در دسترس طبیعت رفع و دفع می گردند. رفع چنین نیازهایی آن هم در حد ضرورت، چندان متوقف بر تصرف و تغییر دادن چهره

۴. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، جلد ۴، انتشارات صدرا، ۱۳۹۳، ص ۶۵.

عموماً انسان ها با غفلت از «انسان آن گونه که هست و آن گونه که می تواند و باید باشد»، ریشه تلخ کامی هایشان را در کمبودها و نقص های طبیعت «آن گونه که هست» می دانند و در آرزوی طبیعت «آن گونه که باید باشد» بسر می برند.

معمول طبیعت نیست؛ اما بشر غربی در سال های پس از رنسانس، در خود نیازهای جدیدی احساس کرد و شکلی از زندگی را مطلوب داشت که برای رفع آن نیازها و دستیابی به آن شیوه زندگی، لازم بود تا دانش ها و ابزار جدیدی به وجود آیند. در این دوره انسان شأنی تازه یافت تا آنجا که خود را از طبیعت طلبکار دید و کوشید تا حق مسلم خویش را از آن بازستاند. این احقاق حق متوقف بود بر اعمال تغییراتی عمیق در جهان طبیعت تا آنجا که شایستگی مطابقت با نیازها و خواسته های بشر غربی را داشته باشد.

۴. بدبینی نسبت به جهان: تفکر مادی، نگرش بشر را نسبت به جهان و پدیده های آن تار و بدبینانه می سازد و این درست برخلاف نگرش مؤمنانه به جهان است. آنگاه که تفکر مادی ذهن انسان را از مبادی عالیه هستی منصرف می سازد و به او می آموزد که زندگی تنازع بقا و به تعبیر رساتر، جنگ است و او در این میان موجودی تنها و به خود وانهاد است و هیچ مهر و محبتی در پس آفرینش وی وجود ندارد، طبیعی است که چنین انسانی خود را با همه چیز و چه بسا حتی با سایر انسان ها بیگانه می بیند و هر چیز در نگاه وی دشمنی بالقوه تلقی می شود و خواهد کوشید تا بر محیط پیرامون خود و پدیده های آن مسلط گردد. بدبینی حاصل از نگرش مادی نسبت به جهان طبیعت و پدیده های آن، یکی از عواملی است که سبب شده بشر غربی و پیروان شرقی وی، بی محابا در تصرف و اعمال تغییر در جهان طبیعت بکوشد.

۵. ایده آل گرایی خام اندیشانه: زندگی بشر با فراز و نشیب ها و پستی و بلندی ها همراه است. آشکار است که رفع یا دفع چنین ناکامی هایی جز با نوعی تغییر و تحول میسر نیست و این تغییرات شامل یکی از دو صورت زیر است:

۱. تغییر در پدیده های طبیعی، مانند تغییر در زمان یا مکان یا ویژگی های اشیاء طبیعی

۲. تغییر در پدیده های انسانی، مانند تغییر در اندیشه ها و رفتارهای فردی و اجتماعی.

عموماً انسان ها با غفلت از «انسان آن گونه که هست و آن گونه که می تواند و باید باشد»، ریشه تلخ کامی هایشان را در کمبودها و نقص های طبیعت «آن گونه که هست» می دانند و در آرزوی طبیعت «آن گونه که باید باشد» بسر می برند. در این میان دانشمندان بیش از هر کس دیگری خود را شایسته می بینند که فلک را سخت بشکافند و طرحی نو دراندازند. از همین روست که گمان می برند با تصرف در بنیان های طبیعت و طراحی عالمی جدید می توانند زندگی بهتری برای بشریت به ارمغان آورند.

بعد از آشنایی با انگیزه های بشری در تسخیر طبیعت، باید دانست که این تسخیر قلمرویی از مصادیق مختلف است که می تواند انواع زیادی را در بر بگیرد. محمدرضا نورمحمدی در مقاله اش انواع تسخیر را چنین می شمارد:^۱

۱. مدیریت روال معمول طبیعت. مثال روشن این مسئله تبدیل زمین های بایر به زمین کشاورزی است یا آباد کردن زمین. در این موارد، بشر جریان سازوکارهای معمول طبیعت را

۱. نوره محمدی، محمدرضا، ارزش شناسی تصرف در طبیعت در جهت تأسیس تمدن نوین اسلامی، دوفصلنامه مطالعات بنیادین تمدن نوین اسلامی، شماره ۳، تابستان ۱۳۹۸.

توسعه می بخشند و درواقع، انسان در نقش دستیار طبیعت ظاهر می شود.

۲. استخراج مواد معدنی و منابع زیرزمینی. کم نیستند موادی که در روال معمول طبیعت نقشی ندارند و معمولاً در ظاهر طبیعت به چشم نمی خورند، اما آدمیان آن ها را از دل طبیعت استخراج کرده و در زندگی به کار می گیرند. استفاده از سوخت های فسیلی نمونه ای از این مورد است.

۳. ترکیب یا تجزیه مواد طبیعی برای به دست آوردن موادی جدید با خواصی نو که در روال معمول طبیعت نقشی ندارند. این روش از قدیم الایام رواج داشته است و اکنون با فنون جدید، گستره شگرفی یافته است. از کیمیاگری در دوران باستان و داروسازی در طب قدیم گرفته تا محصولات شیمیایی پالایشگاه ها و آزمایشگاه های کنونی همگی نمونه هایی از این قسم اند.

۴. ساخت ابزار و وسایل جدید برای رفع نیازهای معمول بشر. ساخت مصنوعاتی مانند اتومبیل، راه-آهن و پالایشگاه هایی برای تولید مواد جدید و شیوه های مدرن برای دستیابی به مواد طبیعی مانند آب یا عسل و یا استفاده از مواد جدید برای مسکن سازی و... همه از این قبیل اند.

۵. دست کاری موردی نظم موجود در طبیعت مطابق با خواست آدمی. در مواردی بشر می کوشد تا فرایندهای موجود در طبیعت مانند وضعیت های آب و هوایی یا حتی فصول را در هم بشکند یا در قلمروی محدودی شبیه سازی کند تا مثلاً بتواند در سردترین ایام سال از میوه های گرمسیری استفاده کند یا روال تولید مثل و زاد و ولد حیوانی و انسانی در طبیعت را به نفع آدمی به هم بزند.

۶. دگرگون ساختن بنیاد پدیده ها از طریق فنونی چون دوخت و دوز ژنتیکی و پدید آوردن اشیائی نو. در این موارد، آدمی

سعی می‌کند تا طبیعت را از نو بازآفرینی کند و از اساس، جهانی مطابق با معیارهای خود پدید آورد. این پدیده، روالی نوظهور است که هنوز دستاوردهای آن چندان تأثیرات خود را در حیات بشر نشان نداده‌اند، گرچه بیم‌ها و امیدهای تأمل‌برانگیزی را برای دغدغه‌مندان ایجاد کرده‌اند.

۳. رویکردهای تسخیر طبیعت

موضوع‌گیری‌ها و رویکردهای مختلف در باب تسخیر طبیعت را می‌توان در سه رویکرد کلی دسته‌بندی کرد:

الف) جواز مطلق تصرف در طبیعت

این رویکرد اگرچه در گفتگوها و یادداشت‌های متفکران، به گروه‌های مختلفی نسبت داده شده اما همه آنها بر این مساله متفق‌القول هستند که اصلی‌ترین مبنا و منشأ این رویکرد، اعطای جایگاه محوری به انسان در عالم خلقت است. در مورد علل شکل‌گیری این مبنا نیز ۴ نظر وجود دارد:

یک: علم زدگی غربی و تکبر انسان مدرن
علی نجات‌غلامی در یادداشت خود اینگونه می‌گوید:

«مبنای این رویکرد، اومانیسم است؛ یعنی به‌موجب «محوریت» و «مرکزیتی» که به انسان در نسبت «انسان و طبیعت» داده می‌شود، منافع و شرایط او بر دیگر جانداران و حتی بر خود طبیعت، مقدم می‌شود؛ این امر انسان را مجاز به دخل و تصرف‌هایی می‌کند که در نهایت، «نظم کل» اکولوژیک طبیعی را به مخاطره انداخته و خود انسان و دیگر جانوران در معرض تهدید قرار می‌گیرند. این انسان محوری، ممکن است ناشی از نگرش‌های مادی و علم‌زدگی باشد؛ و ممکن است ناشی از نگرش‌های دینی باشد.»

دو: بدفهمی اشرفیت انسان در ادبیات دینی
حسن اسلامی اردکانی نسبت به برتری

انسان اینگونه می‌نویسد:

«مدعای اصلی انسان محوری، دست‌کم در شکل مسلط آن، این است که انسان صرفاً از آن جهت که انسان است، تافته‌ای جدا بافته است. از این منظر تنها انسان است که شأن اخلاقی و ارزش ذاتی دارد. در نتیجه دیگر موجودات به میزانی که برای انسان فایده دارند، ارزشمندند. این تفاوت جوهری به او اجازه می‌دهد تا در عالم هرگونه تصرفی بکند و پاسخ‌گوی رفتار خود نباشد. در عمل نیز شاهد تخریب گسترده‌ای هستیم که به نام برتری انسان صورت می‌گیرد. نمونه کلاسیک این نگرش را در نوشته‌های فرانسیس بیکن می‌بینیم که به صراحت خواستار اعمال قدرت در طبیعت و سیطره بر آن می‌شود؛ درحالی‌که از نظر قدما، شناخت عالم به خودی خود ارزشمند بود. بعدها آگوست کنت با همین نگرش انسان‌محورانه خواستار آن شد که همه انواع جانوران و گیاهان بی‌فایده از بین برده شود.



همچنین به نوشته راجر گاتلیب امروزه مدرنیته یک دین زمینی به ارمغان آورده است که هدف آن کنترل و تسخیر طبیعت است تا جایی که طبیعت را به شیء تبدیل کرده است و فردیت را در سراسر جهان براساس مصرف تعیین می‌کند. در سنت اسلامی نیز محسن جوادی در مقاله «انسان‌محوری در اخلاق زیست محیطی با تأکید بر نگرش اسلامی»، با مرور زمینه‌های پیدایش اخلاق زیست محیطی و مسائل محوری آن از جمله انسان‌محوری، می‌کوشد تفسیری از انسان محوری اسلامی به دست دهد که در عین حال، نافی مسئولیت وی در قبال طبیعت نباشد؛ بلکه آن را تقویت کند.

با این حال، کسانی در درون سنت دینی و فارغ از بحث‌های تازه در عرصه محیط زیست، این باور انسان‌محورانه را به جد به چالش گرفته و در اشرفیت انسان تردید کرده‌اند. صریح‌ترین بحث را در این میان در آثار امام خمینی می‌توان یافت. ایشان در درس‌های اسفار خود، به مناسبت بحث منازل نفس، برتری انسان را بر حیوان نقد و رد می‌کند. از نظر ایشان فاصله حیوانات با انسان‌ها متفاوت است و برخی نزدیک و برخی دورند؛ آنگاه از دو دلیل سخن می‌گوید که مایه توهم برتری نوع انسان بر دیگر انواع جانوری شده است:

نخست اینکه «مقتضای فطرت همه است که خودشان را بالاتر و برتر از دیگران می‌بینند»، دوم گشودن فصول متفاوتی تحت عنوان کتاب حیوان و کتاب انسان در آثار فلاسفه‌ای چون ابن‌سینا و همچنین تفکیک منطقی میان نباتات، حیوانات و انسان‌ها. حال آنکه نه نوع انسان، بلکه انسان‌هایی خاص از حیوانات برترند.

از این منظر، افراد خود ساخته و گُم‌لین، بر اثر عمل اختیاری از همگان متمایز شده‌اند؛

۲. سید حسن اسلامی اردکانی، اخلاق زیست محیطی فضیلت مدار، فصلنامه پژوهش‌نامه اخلاق، شماره ۱، پاییز ۱۳۸۷.

در دیدگاه یهودی انسان باید بر طبیعت چیره شود این نظر را در سفر پیدایش می‌توان ملاحظه نمود که می‌گوید: «ما انسان را شبیه خود آفریدیم و به او گفتیم بر ماهی و دریا و پرندگان و هوا و هر موجود زنده‌ای که بر روی زمین حرکت می‌کند حرکت کنيد.

هرچند آنان نیز از نظر سرشتی با همگان یکسانند. از این منظر، گیاه و حیوان و انسان همه حرکت جوهری دارند و به‌سوی کمال رهسپارند.

سه: رتبه‌بندی سنتی مفاهیم از شی تا شخص

یکی از علل توجیه رویکرد جواز مطلق تصرف در طبیعت، رتبه‌بندی سنتی مفاهیم از شی تا شخص است. علی کریمیان صیغلانی، ضمن تبیین مفاهیم شیء، شخص و شخصیت، ریشه این رویکرد را از این تحلیل مفهومی استخراج می‌کند:

«شاید اصلی‌ترین موضوع قابل بررسی در مطالعات اندیشمندان در جهان معاصر و در تعامل با طبیعت، از آنجا شروع شده است که آنان با مبانی گونه‌پرستانه، غالباً بشر را به‌خاطر برخورداری از عقل و خرد، یگانه موجود دارای «شخصیت» شناخته و موجودات دیگر را یا در حد «شیء» و یا نهایتاً در حد «شخص» و برخوردار از شأن اخلاقی، محترم شمرده‌اند. از دیرباز که شاید قدمت آن را بتوان به برخی اندیشمندان یونان باستان مانند ارسطو و جالینوس بازگرداند، مشهور بود که موجودات عالم در برخورداری از صفات وجودی کمالی مانند روح، حیات، عقل، اختیار، نماز، تکلیف، حشر، حس، احساس و عشق، به دو بخش عمده تقسیم می‌شدند: برخی واجد یک یا چند و یا همه صفات وجودی کمالی دانسته می‌شدند و برخی فاقد آن‌ها. البته این تقسیم‌بندی، با ادعای انسان محوری سنتی غربی بی‌ارتباط نبود. بزرگانی مانند ارسطو و جالینوس در تلاش برای رتبه‌بندی موجودات ناسوتی، هرمی را ترسیم کرده بودند که براساس آن، از پست‌ترین موجود هستی تا برترین و شریف‌ترین آن‌ها بدین شکل طبقه‌بندی می‌شدند: جماد (جسم)، گیاه (جسم + رشد)، حیوان (جسم + رشد + حرکت ارادی)، انسان (جسم + رشد + حرکت ارادی + عقل) اما با وجود اعتراف خود ارسطو و بسیاری از نظریه‌پردازان مبنی بر ناتوانی انسان در شناخت جوهر و ذات موجودات، این دیدگاه به‌عنوان دیدگاه علمی خیلی زود در جهان پذیرفته شد و حتی برخی و بلکه بسیاری از اندیشمندان مسلمان آن را پذیرفتند و براساس آن معتقد شدند که انسان اشرف همه موجودات است. نتیجه نامیمون این رتبه‌بندی، افزون بر پیدایش و تحکیم عقیده گونه‌پرستی درباره انسان، موجب بی‌حرمتی به طبیعت شد؛ چراکه لازمه قطعی چنین تفکری، شیء‌انگاری و ابزار انگاری طبیعت بود.

چهار: نگاه ادیان به انسان و طبیعت

تبیین‌های دیگری نیز از ریشه‌ها و دلایل شیوع رویکرد آزادانگاری در تصرف در طبیعت مطرح شده است. در این میان برخی نقش دین را پررنگ دانسته و بر مسیحیت و یهودیت تأکید می‌کنند. عزیرالله فهیمی اینگونه می‌نویسد:

«آنچه در رویارویی مسیحیت با طبیعت قابل ذکر است آن است که مسیحیت در مواجهه با تمدن رومی که به شدت به طبیعت اهمیت می‌داد، طبیعت‌گرایی و تجربه‌گرایی و عقل

۱. علی کریمیان صیغلانی، رتبه‌بندی شعور و شخصیت موجودات مادی، فصلنامه علمی پژوهشی پژوهشنامه اخلاق، شماره ۲۱.

۲. عزیرالله فهیمی، مبانی نگاه فلسفی به طبیعت در غرب و اسلام، فصلنامه پژوهش تطبیقی حقوق اسلام و غرب، شماره ۲۳، پاییز ۱۳۹۸.

باوری در آن بسیار رواج داشت و معرفت انسانی صورت الهی به خود گرفته بود؛ از نگاه مسیحی نگاه به طبیعت نوعی کفر و جسارت به مقدسات به نظر می‌آمد که چشم مردم را از شهود خداوند دور می‌ساخت. مسیحیت با تعیین مرز طبیعت و ماوراء طبیعت عکس‌العمل سختی نشان داد که نتیجه آن به محرومیت طبیعت از روح درونی آن که از دل همه اشیاء موجودات عالم دم می‌آورد، انجامید و لذا مسیحیت طبیعت را یا کلاً نادیده گرفت و یا آن را بسیار کوچک شمرد. بر همین اساس مطالعه طبیعت از یک نگاه یزدان‌شناسانه در مسیحیت غربی برخوردار نشد. ریشه فرهنگ مسیحی در این زمینه به دیدگاه ارسطو برمی‌گردد. با تولد ارسطو فلسفه غربی مطرح و فلسفه شرقی تعطیل گردید و پس از او عقل باوری (راسیونالیسم) آن‌گونه که در مکاتبی مثل رواقی و اپیکوری و دیگر مکاتب مؤخر رایج گردید که این عقل باوری به‌طور مستقیم سهم ناچیزی نسبت به علوم طبیعی ادا نمود.

اگر بتوان مباحثات کلامی درباره موضوعات معنوی و دنیوی را تشکیل‌دهنده نظریه اجتماعی بدانیم، می‌توان گفت دین مسیحی-یهودی تفکر محدودی میان انسان و محیط طبیعی ایجاد کرده و اگر نظریه غرب را با بررسی نظرات این ادیان شروع کنیم، بیراهه نرفته‌ایم.

در دیدگاه یهودی انسان باید بر طبیعت چیره شود این نظر را در سفر پیدایش می‌توان ملاحظه نمود که می‌گوید: «ما انسان را شبیه خود آفریدیم و به او گفتیم بر ماهی و دریا و پرندگان و هوا و هر موجود زنده‌ای که بر روی زمین حرکت می‌کند حرکت کنید» (سفر پیدایش، ۱/۹: ۲۶).

همچنین در یادداشت دیگری که در رابطه با دین یهود و مسائل زیست محیطی

می‌باشد نوشته شده، آمده است؛^۱

«در سال ۱۹۶۷ م، لین وایت استاد تاریخ دانشگاه کالیفرنیا، مقاله‌ای با عنوان «ریشه‌های تاریخی بحران بوم‌شناختی‌ما» نوشت و ادعا کرد که ریشه‌های این بحران در طرز تفکر یهودی-مسیحی است که بر طبق آن انسان حق حکومت بر طبیعت دارد. در این دیدگاه طبیعت، بیگانه و صرفاً منبعی برای بهره‌کشی است. پیشینه این نگرش انسان‌مدارانه و تحکم‌آمیز به «سفر تکوین» بازمی‌گردد. به‌ویژه به آیه ۲۸ از باب اول آن: «و خدا ایشان (آدم و حوا) را برکت داد و بدیشان گفت: بارور باشید و تکثیر شوید؛ زمین را پر سازید و بر آن تسلط یابید، بر ماهیان دریا، پرندگان آسمان و همه جانورانی که بر روی زمین زندگی می‌کنند سروری کنید».



وایت می‌نویسد که الگوی مالکیت، انسان‌ها را از طبیعت جدا کرده و آن‌ها را در شکل نوعی ثنویت به صورت روح-ماده، یا نفس- بدن قرار می‌دهد که بر این اساس روح باید بر ماده و انسان باید بر طبیعت حکومت کند. درحالی‌که مشرکان پیش از سنت یهودی-مسیحی در هماهنگی کامل با زمین بودند؛ زیرا فکر می‌کردند که ارواحی در حیوانات، درختان و جویبارها لانه دارد. به عقیده وایت در زمان فعلی، تحت تأثیر ثنویت مسیحی،

۱. معصومه انصاری و فاطمه لاجوردی، دین یهود و مسائل زیست‌محیطی، دوفصلنامه علمی پژوهشی پژوهشنامه ادیان، شماره یازدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۱.

حیوانات وحشی و هم‌عالم ارگانیک و نباتی، مرده در نظر گرفته شده‌اند.

وایت روانمندانگاری ادیان غیر ابراهیمی را در تقابل با انسان‌مدار انگاری مسیحیت می‌بیند. در جهان‌نگری ادیان غیر ابراهیمی آزار رساندن به درختان، گیاهان و حیوانات امری ناپسند است مگر اینکه دلیلی وجود داشته باشد و قبلاً آیین‌های خاصی به‌جا آورده شود چرا که آن‌ها حامل امر قدسی هستند؛ اما مسیحیت با از میان برداشتن جان‌باوری این ادیان باعث شد روحیه افراد به احساسات اشیاء طبیعی بی‌اعتنا باشد و از آن‌ها بهره‌کشی کنند. از سوی دیگر توماس بری و برخی دیگر از محققان مسیحی بحران زیست‌محیطی را متأثر از بحران‌های به وجود آمده در حوزه معنویت و اخلاق می‌دانند.

آنان معتقدند این ماده‌گرایی بی‌حد و مرز است که منجر به تجاوز و چپاول طبیعت شده و درواقع جدایی دین از زندگی عرفی ممکن است که یکی از دلایل این بحران باشد. از این رو، به‌باور این گروه ما به درکی فلسفی و دینی از خود به عنوان مخلوقات طبیعی نیازمندیم.»

ب) ممنوعیت مطلق تصرف در طبیعت

در مقابل افرادی که با استدلال‌های متنوع پیش‌گفته هرگونه تصرف در طبیعت را جایز می‌دانند، گروهی دیگر را می‌توان در رویکردی متقابل دسته‌بندی کرد؛ گروهی که هرگونه تصرف در طبیعت را ناصحیح و نابجا می‌دانند. این افراد در نقدهای خود نسبت به تصرفات بشری در طبیعت، دوگفتمان را هدف می‌گیرند:

یک: گفتمان سلطه مردانه

شکوفه دزفولی در یادداشتی تلگرافی، با بیانی جالب منشأ تفکر سلطه بر طبیعت را مطرح و آن را نقد می‌کند تا راه را بر دست‌اندازی به طبیعت بربندد. او می‌نویسد:^۲

«ساختارهای سلطه و تبعیض در تمام نظام‌های فکری سیاسی از جمله نظام مردسالاری از اساس در چارچوبی دوگانه‌گرایانه شکل می‌گیرند. در این نوع ساختارها، مرد در مقابل زن، ذهن در مقابل بدن، منطق در مقابل احساس و فرهنگ (تمدن) در مقابل طبیعت قرار می‌گیرد. گروه اول در تمام این دوگانه‌ها نه تنها به صورت ذاتی در مقابل و حتی برتر از گروه دوم در نظر گرفته می‌شوند بلکه اعضای هر گروه، تداعی‌گر و نماینده یکدیگر پنداشته می‌شوند، بدین معنی که مرد نماینده مفاهیمی چون ذهن، منطق و فرهنگ و زن نماینده مفاهیمی چون بدنمندی، احساس و طبیعت در نظر گرفته می‌شود.

قراردادن فرهنگ در موضع برتر و طبیعت در موضع پست‌تر، به انسان اجازه می‌دهد تا طبیعت را مستقل از خود و به عنوان ذخیره‌ای نامتناهی از منابع ببیند که انسان اجازه دارد به آن تجاوز کند، آن را استخراج کند و بر آن سلطه داشته باشد. همچون دوگانه عمومی-خصوصی، تقابل فرهنگ و طبیعت را می‌توان از زمان یونان باستان ردیابی کرد. تداعی مرد با فرهنگ و زن با طبیعت توسط فیلسوفان اوایل مدرنیته مانند هابز، دکارت و کانت ادامه پیدا می‌کند و پس از آن ظهور نظام سرمایه‌داری و سرعت گرفتن استعمار، به سلطه بیش از پیش بر طبیعت، مردمان بومی، زنان و گروه‌های اقلیت و دیگری‌سازی بیشتر این گروه‌ها می‌انجامد.

در این میان، یک رابطه تقاطعی و تنگاتنگ میان تبعیض‌های جنسی، جنسیتی، نژادی، اتنیک، طبقاتی و تخریب‌های محیط‌زیستی شکل می‌گیرد؛ بنابراین برای پرداختن و مقابله با هر کدام از انواع تبعیض‌ها و ناعدالتی‌های مایست رویکردی همه‌جانبه و فراگیر اتخاذ کرد.

۲. شکوفه دزفولی، جنسیت و فضای طبیعی، کانال تلگرافی جامعه‌شناسی زن روز، ۲۴ اسفند ۱۴۰۰.

در ادیان ابراهیمی و مزدیسنا و ادیان هندی و چینی و غیره جملات و گزاره‌های فراوانی درباره احترام به طبیعت وجود دارد و از سوی دیگر آموزه‌هایی دارند که کم‌وبیش می‌توانند از منظرگاهی امروزی مغل ابعادی از محیط‌زیست دیده شوند؛ اما چیزی که هست، این است که در اکثر این ادیان، گزاره پیچیده «انسان اشرف مخلوقات است» وجود دارد. این «اشرفیت» بسیار مفهوم حساس و «پیچیده‌ای» است.

یکی از این رویکردهای همه‌جانبه، تفکر اکوفمینیسم است، شاخه‌ای از فمینیسم که از دهه هفتاد میلادی به صورت نظری و عملی، مسائلی چون حق زنان به زمین و منابع طبیعی و همین‌طور نقش ایدئولوژی‌های پدرسالارانه در تخریب و استثمار محیط‌زیست را مورد بررسی قرار می‌دهد.»

دو: گفتمان سلطه ادیان

مسعود شاورانی، دیگر اندیشمند مطرح در این رویکرد، با تکیه بر ادیان به عنوان منشأ استفاده بی‌حد انسان از طبیعت، راه حل را در بازخوانی برخی از آموزه‌های دینی که اندیشه تسلط بر طبیعت را القامی‌کنند، می‌داند؛^۱

«مهم‌ترین راه حل برای جلوگیری از آسیب‌های زیست‌محیطی آموزش و تغییر رفتارهای انسان است، چون انسان است که موجب نابودی کره زمین می‌شود؛ بنابراین باید جایگاه انسان را در تعامل با محیط‌زیست روشن کرد. در سال ۱۹۹۶ یکی از اساتید تاریخ آمریکا به نام لین وایت روی موضوع تاریخ تکنولوژی و فن‌آوری کار می‌کرد، وی در یکی از سخنرانی‌هایش از دین مسیحی غربی و مسیحی شرقی سخن گفت و مطرح کرد که در دین مسیحیت غربی آموزه‌هایی وجود دارد که این آموزه‌ها موجب تخریب و آسیب‌های زیست‌محیطی شده است. برای مثال هم از آفرینش آدم و حوا و نقطه صفر پیدایش استفاده می‌کند و می‌گوید در کتاب آفرینش خدا خطاب به انسان می‌گوید: ما این زمین را برای تو آفریدیم و شما می‌توانید از آن به دلخواه خودتان بهره‌مند شوید. تأکید لین وایت روی این موضوع است که مسیحیت غرب قائل به راز آلودگی جهان است و مؤمنان غربی باید این راز آلودگی را کشف کنند، مثل راجر بیکن که در حوزه نورشناسی و رنگین‌کمان کار کرده و یک پدیده طبیعی و هنری را به یک مبحث علمی تبدیل می‌کند.

به همین ترتیب راهبان و کشیشان مسیحی شروع به تدوین الهیاتی به نام الهیات طبیعی می‌کنند که در آن به دنبال پیدا کردن برهان‌های نظم هستند و از طریق این نظم اثبات کنند که خدای عالم و قدرتمندی وجود دارد. لین وایت اشاره می‌کند که مسیحیت در دوره‌ای که قدرت گرفت انسان‌محوری را پایه‌ریزی کرد و بخش‌های مختلف طبیعت را از جاندارانگاری به حاشیه راند. حضرت عیسی مسیح خیلی روی موضوع انسان تأکید می‌کند و مسیحیت وقتی به مرور زمان امپراتوری روم را تسخیر می‌کند تا وقتی که امپراتوری روم رسماً مسیحی می‌شود و اعتقادات طبیعت‌محور در اروپا منسوخ می‌کند چون تا قبل از مسیحیت در اروپا، انگاره‌های روح‌انگاری حاکم بوده و افراد اعتقاد داشتند که مثلاً کوه، درخت و... روح دارند ولی مسیحیت قداست را از طبیعت گرفت و به انسان‌های مقدس داد و به عقیده لین وایت مجموعه این عوامل باعث شد که طبیعت از روح جدا شود و حالا این طبیعت خشک قابل دخل و تصرف است. در ادیان ابراهیمی ما بانبوت و وحی مواجه هستیم و چون انسان مورد خطاب خداوند قرار می‌گیرد، محور جهان است؛ اما در ادیان

۱. مسعود شاورانی، مسیحیت و قداست طبیعت، برنامه سوره، قسمت ۲۰۲۲، بهمن ۱۴۰۰.

شرقی ما با وحی و نبوت مواجه نیستیم.

در ادیان شرقی مثل هندوی و بودایی ما قانونی داریم که بر اساس آن به هیچ جاندارى نباید آزار برسانیم و منجر به زخمی کردن آن شویم. در بحث آموزه‌های دینی و محیط‌زیست بحث «خلیفه‌الله» یکی از مهم‌ترین بحث‌هاست و مجموعه‌ای از آیات وجود دارد که همگی مبنی بر محوریت انسان هستند ولی مهم‌ترینشان همین واژه «خلیفه‌الله» است و تاکنون همه الهی‌دانان اسلامی به‌جز برخی از استثنائات این آموزه را پذیرفتند و در حوزه محیط‌زیست با بحث مسئولیت‌پذیری و امانت‌داری انسان مرتبطش کردند و گفتند انسان چون جانشین خداوند است باید مسئولیت‌پذیر باشد. ما هرچقدر انسان را بزرگ‌تر و مهم‌تر بدانیم انگار داریم به طبیعت ضربه می‌زنیم در حالی که اگر تعریفمان از انسان محدود باشد معجز کمتری به‌او برای دست‌اندازی به طبیعت می‌دهیم.»

علی‌نجات غلامی نیز در موضع‌گیری‌ای مشابه، تفسیری از اشرفیت انسان ارائه می‌دهد تا جواز تصرف آزادانه را از او سلب کند:^۲

«در ادیان ابراهیمی و مزدیسنا و ادیان هندی و چینی و غیره جملات و گزاره‌های فراوانی درباره احترام به طبیعت وجود دارد و از سوی دیگر آموزه‌هایی دارند که کم‌وبیش می‌توانند از منظرگاهی امروزی مغل ابعادی از محیط‌زیست دیده شوند؛ اما چیزی که هست، این است که در اکثر این ادیان، گزاره پیچیده «انسان اشرف مخلوقات است» وجود دارد. این «اشرفیت» بسیار مفهوم حساس و «پیچیده‌ای» است.

باید پرسید این گزاره نظراً و عملاً

۲. علی، نجات غلامی، اومانيسم و محیط‌زیست، وسایات انسان‌شناسی و فرهنگ، ۸ بهمن ۱۳۹۸.

چقدر اومانیستی، خاصه به معنای انسان‌محوری، چقدر خودشناسانه و حتی چقدر «اگویستی [خودپرستانه]» است؟ انسان به چه معنا اشرف مخلوقات است؟ این شرف وی دقیقاً در چیست؟ آیا این حکم که زمین تسخیر شده او به مثابه خلیفه خدا روی زمین است به این معناست که او حق دارد در جهت رفاه خویش حیات «نوعی» دیگر گونه‌ها را به مخاطره بیندازد؟ یعنی اگر از یک گونه حیوان فقط یک جفت باقی مانده باشد و یکی از انسان‌ها از گرسنگی در حال مرگ باشد، آیا حق دارد آن حیوان را بخورد و گونه‌اش را منقرض کند تا خودش در مقام فردی از افراد انسانی زنده بماند؟!

حال اگر به فرض هم نخورد و فرد خودش را فدای بقاء «نوع» آن حیوان کند، چرا این کار را می‌کند؟ آیا به دلیل نفس این امر است که «جان دارد و جان شیرین خوش است» یا نه به این دلیل است که اگر نوع آن حیوان را به خاطر فرد خودش منقرض کند به نظم اکولوژیک لطمه وارده شده و ممکن است در یک چرخه‌ای از ویرانگری، «نوع انسان» نیز در مخاطره قرار گیرد؟

طبعاً نگاه عمومی انسان امروز میل دارد به پرسش اول پاسخ مثبت بدهد و بگوید بله حق دارد بخورد. چرا که «انسان‌محوری» ظاهراً هم در وجه سنتی و هم در وجه مدرن، از یک تقدم وجودی و فردی انسان بر دیگر حیوانات دفاع می‌کند. اگر هم پاسخ منفی بدهد و بگوید نباید بخورد، به این دلیل است که به وجه دوم پرسش دوم پاسخ مثبت می‌دهد و می‌گوید در نهایت برای حفظ «نوع» خودش از منقرض کردن آن نوع حیوان با فدا کردن فرد خودش پرهیز می‌کند؛ یعنی باز هم یک «انسان‌محوری» در اینجا مستتر است.

حال آیا نگاهی دیگر قابل تصور است؟ یعنی فهمی دیگر می‌توان از اشرفیت داشت؟ ما اگر به حاق گزاره‌های جهان‌بینی‌های ادبی و اخلاقی و

آیینی کهن در خصوص انسان برگردیم، متوجه نکته‌ای ظریف می‌شویم. خواهیم دید که این «اشرفیت»، «وجودی» نیست؛ یعنی نفس یک موجود طبیعی به نام انسان بودن، ما را اشرف مخلوقات نمی‌کند بلکه چیزی باید بر آن اضافه شود و آن «منش» و «بینش» و «شناخت» است که در صورت نداشتن آن، انسان می‌تواند «اسفل سافلین» تلقی شود. لذا صرفِ جان‌داری به نام «حیوان ناطق» بودن، شرفی برای او نمی‌آورد. بنابراین «آدمی را آدمیت لازم است». این آدمیت طبعاً مستلزم یک منش و بینش است که در آن به نحوی پیشینی نفس جان نیز محترم است و «جان دارد و جان شیرین خوش است». انسان اگر به مرحله «انسانیت» برسد، اشرفیت‌اش بنا به این است که چون آگاهی و تأمل دارد می‌تواند «مسئول» بقای زندگی در زمین باشد نه «صاحب آن». او به دلیل مسئولیت‌اش در قبال جهان است که مقدم است، مسئولیتی که حاصل از یک خودشناسی است که از خودشیفتگی و خودخواهی مبرا شود.

ج) جواز تصرف و ممنوعیت سلطه بر طبیعت

رویکرد سومی که در در تبیین رابطه تسخیر میان انسان و طبیعت وجود دارد، رویکرد میانه است که تصرف را مجاز ولی سلطه‌گری را ممنوع اعلام می‌دارد. تحلیل‌گران چند مقوله را در باب این رویکرد برجسته می‌سازند:

یک: تفاوت میان سلطه و تسخیر



عزیزالله فهیمی در تبیین این اصل می‌گوید:

«رابطه تسخیر، اصلی است که قرآن کریم برای رابطه انسان و طبیعت بنانهاده است ولی متأسفانه مورد توجه و مذاقه قرار نگرفته است. در قرآن بارها خداوند بیان نموده است که ما طبیعت را به تسخیر شما درآورده‌ایم مانند؛ «اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ وَ سَخَّرَ لَكُمُ الْفُلْكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَ سَخَّرَ لَكُمُ الْأَنْهَارَ» (ابراهیم/۳۲) «وَ سَخَّرَ لَكُمُ الشَّمْسُ وَالْقَمَرَ دَائِبَيْنِ وَ سَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ» (ابراهیم/۳۳) «وَ سَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرَ وَ التَّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ» (نحل/۱۲). اینکه خداوند طبیعت را در تسخیر انسان می‌داند نه تحت سلطه او، نشان می‌دهد میان نگاه اسلام و نگرش غربی سلطه بر طبیعت تفاوت عمیق وجود دارد. در نگاه تسلط و سلطه، انسان مختیر به استفاده از طبیعت

۱. عزیزالله فهیمی، مبانی نگاه فلسفی به طبیعت در غرب و اسلام، فصلنامه پژوهش تطبیقی حقوق اسلام و غرب، شماره هجدهم، پاییز ۱۳۹۸.

براساس میل و اراده خود است در حالی که اگر براساس تسخیر به رابطه انسان و طبیعت بنگریم، محدوده استفاده انسان از طبیعت محدودتر است. براساس این نگاه، بر طبیعت یک جریان و قانون طبیعی حاکم است و بایک هدفی در جهان وجود یافته است و انسان حق دارد در این مسیر طبیعی تا حدی که به اصل هدف و جریان طبیعی آسیب نرساند، از طبیعت بهره‌مند گردد. به عنوان مثال جریان طبیعی یک رودخانه براساس هدفی شکل گرفته است و انسان می‌تواند در مسیر این جریان طبیعی از آن بهره‌مند شود مانند اینکه بر رودخانه موجود توربین آبی تولید برق قرار دهد یا بخشی از آب را منتقل کند به زمین‌های زراعی یا درختان خود و تا حدی که منجر به نابودی اصل رودخانه نشود.

در واقع تسخیر به معنای هدایت و برنامه‌ریزی در استفاده متناسب و مبتنی بر نیاز انسان و طبیعت است. آنچه اکنون موجب بحران‌های زیست‌محیطی شده است نگاه سلطه‌گرانه و ظالمانه غرب به طبیعت است، چرا که این نگاه مالکانه و ابزاری طبیعت را فاقد شعور و هدف در نظر می‌گیرد و انسان را مجاز می‌داند هرگونه که خواست حتی برخلاف مصالح و اهداف خلقت طبیعت از محیط‌زیست بهره‌برد و آن را به نابودی بکشاند. اسلام طبیعت را به عنوان امانت الهی در اختیار انسان تعریف می‌کند و محدوده استفاده را اصل تسخیر می‌داند به همین دلیل انسان در نگاه‌داری از این امانت هم وظیفه دارد؛ یعنی حتی اگر به واسطه اموری خارج از رفتار انسان طبیعت به خطر بیافتد انسان وظیفه دارد به حمایت و مراقبت از طبیعت بپردازد.

براساس این نگاه محدوده مسئولیت انسان نه فقط در حد تصرفات او که فراتر از آن و در تمام ابعاد حیات زیست‌محیطی است؛ اما علاوه بر این انسان‌ها نسبت به نسل‌های آینده نیز در نگاه‌داری از محیط‌زیست مسئولیت دارند. انسان‌ها باید به‌گونه‌ای از طبیعت بهره‌برند که عدالت بین نسلی در بهره‌برداری از طبیعت و حقوق آیندگان از محیط‌زیست دچار خدشه نشود چرا که می‌لایاردها سال این طبیعت وجود داشته تا به دست ما رسیده و پس از ما نیز باید به دیگران برسد. این عنوان عدالت بین نسلی یک اصل مهم در استفاده از طبیعت است که باید سرلوحه بشر در بهره‌مندی از منابع طبیعی و طبیعت باشد. انسان در زمین نقش خلیفه الهی را بر عهده دارد و به همین دلیل باید هر آنچه خداوند می‌خواهد در زمین انجام شود را عملی کند. اگر خداوند در نسبت با جهان مادی سه وظیفه جهان‌دانی، جهان‌بانی و جهان‌آرایی را بر عهده دارد، انسان نیز باید همین وظیفه را سرلوحه کار خود قرار دهد. اگر این سه وظیفه را به درستی انسان انجام دهد درواقع توانسته مسئولیت جانشینی خداوند بر روی زمین را به خوبی انجام دهد و در قیامت نیز سربلند باشد».

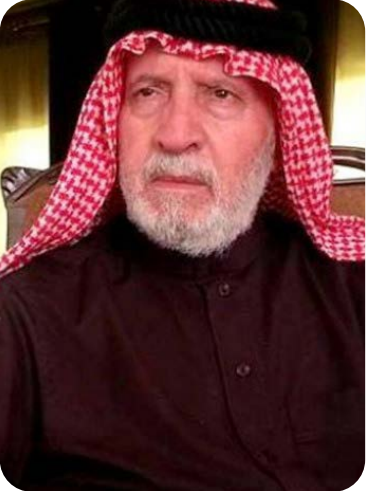
دو: شکرگزاری با تصرف در طبیعت

ماجد عرسان کیلانی، توضیحی تفصیلی از اصل تسخیر ارائه می‌دهد و جوانب مختلف آن را بررسی می‌کند؛ او در وبسایت تابش، چنین می‌نویسد:

«رابطه‌ای که فلسفه تربیت اسلامی می‌خواهد میان انسان و طبیعت برقرار کند، رابطه تسخیر است که از رابطه انسان با آفریدگار، یعنی رابطه عبودیت نشئت می‌گیرد. پس رابطه تسخیر عبارت است از عملی کردن نمودآفاتی عبادت که یکی از علل تحقق بخش نخست معنای عبادت، یعنی عشق کامل است که به اطاعت کامل خداوند می‌انجامد. تسخیر در لغت به معنای کار و خدمت رایگان است؛ اما در اصطلاح به این معناست که خداوند به انسان قدرت داده است پدیده‌های طبیعت را به خدمت گیرد و آن‌ها را بی‌آنکه بهایی به

۱. ماجد عرسان کیلانی، رابطه میان انسان و طبیعت؛ رابطه تسخیر، وبسایت تابش، ۶ بهمن ۱۴۰۰.

خداوند بپردازد، در راستای منافع انسانی در حوزه‌های گوناگون زندگی، به کار برد. البته طبیعت به انسان رایگان خدمت نمی‌کند، مگر هنگامی که آدمی دریابد دستورها را چگونه در پدیده‌های طبیعت و عناصر آن اجرا کند.



اجرای اوامر عبارت است از شناخت قوانینی که بر این عناصر و پدیده‌ها حاکم است. خداوند، طبیعت را برای خدمت به انسان آفریده است، اما بر طبیعت شرط کرده است از انسان پیروی نکند، مگر هنگامی که از روشی خاص آن را بخواند و چنانچه از راهی جز این روش آن را بخواند، طبیعت پاسخ نمی‌گوید و در برابر انسان، نافرمانی صامت خواهد بود. به این ترتیب، کسی از توانایی‌های طبیعت پیرامون خود بی‌بهره می‌ماند که با صدایی که طبیعت از رهگذر آن پاسخ می‌دهد ناآشنا باشد؛ این صدا همان قوانین طبیعی و به‌کارگیری آن‌هاست، پس همچنان که قفل از باز شدن با غیر از کلید خود سر باز می‌زند، طبیعت هم جز با قوانین خود پاسخ نمی‌گوید.

هدف‌های تسخیر را می‌توان در موارد سه‌گانه زیر خلاصه کرد:

هدف اول: هدفی معرفت‌شناختی است که غایت آن یقین یافتن انسان تربیت‌یافته به اموری است که آیات قرآن کریم درباره عظمت آفرینش خداوند در آفریدگان بیان می‌دارد و خود به یقین انسان به دانش و قدرت مطلق خداوند می‌انجامد و در نتیجه

به عبادت و اطاعت او روی می آورد.

هدف دوم: هدفی انسانی است که حاصل آن، بقای نوع بشر و بهره‌گیری از نعمت‌های الهی و مشاهده نعمت‌ها و گستره رحمت اوست تا در نتیجه، انسان به عشق به خداوند و شکرگزاری او روی می‌کند. برخی از آیات قرآن کریم به این دو هدف اشاره می‌کند: از آن‌هاست: «وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنَّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ * وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًا وَتَسْتَخْرِجُوا مِنْهُ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا وَتَرَى الْفُلْكَ مَوَاجِرَ فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلِعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ»

هدف سوم: هدفی اجتماعی و عبارت از این است که انسان در فهم قوانین روح و جامعه انسانی استاد شود و از خطر مخالفت با قوانین آگاهی یابد، به این امید که بپذیرد که مخالفت با قوانین الهی در مورد روح و جوامع، چونان مخالفت با قوانین او در طبیعت است و کسانی که قواعد ایمان به خدا و رستاخیز را پاس ندارند سقوط خواهند کرد و درهم خواهند شکست، همچنان که کسانی که بدون توجه به قانون جاذبه عمومی از بام یا هواپیمایی می‌پرند خرد می‌شوند. در جامعه هم اگر مردم، مسئولیت‌هایی را که خداوند در رفتار و روابط میان آن‌ها وضع کرده است پاس ندارند، به علت زیر پانهادن قوانین اخلاقی یا قوانین الهی درباره روح و جامعه انسانی، سقوط خواهند کرد.» در بیانی دیگر از سید حسن اسلامی اردکانی می‌خوانیم:^۱

«از منظر اسلامی، عالم، واحد به هم پیوسته است؛ همه موجودات در آن به تسبیح الهی مشغول‌اند؛ انسان خلیفه‌الله است و نباید برخلاف اراده مستخلف کاری کند. ما مجاز به تصرف در زمین هستیم اما حق اسراف و ناشکری نداریم. شکر، قناعت،

۱. سید حسن اسلامی اردکانی، اخلاق زیست محیطی فضیلت مدار، فصلنامه پژوهش نامه اخلاق، شماره ۱، پاییز ۱۳۸۷.

مهربانی، احترام و محبت از فضایل اخلاق زیست محیطی در اسلام به شمار می‌رود. در منظومه فکری اسلامی، عالم وحدتی یکپارچه دارد و آفریده خالقی حکیم و مدبر است. این عالم نشانه و آیت او است و کمالاتی که در خالق آن وجود دارد، به درجاتی کمتر در همه سطوح عالم متجلی است. با این نگاه، عالم به عبث آفریده نشده است، حکمت در سراسر آن جاری است، همه موجودات باشعورند و تسبیح‌گوی خالقشان و حرکتی کمال جویانه دارند. انسان جانشین خداوند بر زمین است، اما این جانشینی در کنار اختیارات، به او مسئولیت می‌دهد تا همان رفتاری در پیش گیرد که آفریدگار عالم در قبال آفریدگان خود در پیش گرفته است. لذا از دل جانشینی انسان بر زمین، یا استخلاف، توجه و حمایت از محیط زیست زاده می‌شود، نه تخریب فزاینده آن.»

سه: تفسیر صحیح از اشرافیت انسان

از جمله مفاهیم نقش‌آفرین در بحث تصرف در طبیعت، واژه‌های «تسخیر»، «مالکیت» و «خلافت» است. ابوالقاسم نقیبی تلاش کرده است با تبیینی صحیح از این مفاهیم، راه برداشت سوء را ببندند:^۲

«خلافت: در قرآن کریم، خداوند انسان را خلیفه خویش در زمین معرفی نموده است: «...إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً...» (بقره، ۳۰) و سَرَّان را علم اسمائی دانسته است که به آدمیان آموخته است. «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا...» (بقره، ۳۱) خداوند با نهادینه‌سازی ظرفیت علمی برای انسان در سلطه بر طبیعت و زمین او را خلیفه خویش در آن قرار داده است تا به آبادانی و عمران آن همت گمارد؛ «...وَأَسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا...» (هود، ۶۱) و او را به بهره‌گیری از مواهب و فضل خود در زمین فرا خوانده است. «...وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ...» (جمعه، ۱۰) تا به اطراف واکناف آن قدم بردارد و از روزی آن بهره جوید... «هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذُلُولًا فَأَمْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ» (ملک، ۱۵)



انسان جانشین و خلیفه خداوند در استعمار، عمران و آبادانی زمین است؛ جانشینی و خلافت ایجاب می‌نماید که او امانت زمین را به نیکویی حفظ نموده و آن را از هرگونه تخریب و فساد مصون نگه دارد و با دانش و علم نسبت به بهره‌وری و عمران زمین بکوشد و فضای زیست محیطی موجودات دیگر را تضمین نماید و امکان بهره‌وری همگانی و همیشگی را برای همه موجودات در زمین فراهم آورد. همان‌گونه که خداوند حفیظ طبیعت و همه موجودات آن است، «...إِنَّ رَبِّي عَلَى كُلِّ شَيْءٍ حَفِيفٌ» (هود، ۵۷) خلیفه او نیز باید منابع و مواهب طبیعی اعم از گیاهان، حیوانات و... را از نابودی، تخریب و تلف شدن حفظ نماید. قانون‌گذار قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران با استفاده از آموزه‌های قرآن کریم و

۲. ابوالقاسم نقیبی، محیط زیست و حقوق آن از منظر قرآن کریم، مجموعه مقالات قرآن و حقوق، شماره ۳.

محیط‌زیست طبیعی در تسخیر آدمی است تا با تکیه به حق تسخیر، از موجودات بهره‌برند ولی بهره‌گیری که موجب از بین رفتن گونه‌های مختلف موجودات زنده گردد و بشر آینده را از استفاده از آن‌ها محروم کند، کفران نعمت الهی است و از مصادیق قطعی سوءاستفاده از حق، به شمار می‌آید.

سنت نبی اکرم (ص) در اصل پنجاهم در زمینه حفظ محیط‌زیست مقرر نموده است: «در جمهوری اسلامی حفظ محیط‌زیست که نسل امروز و نسل‌های بعد باید در آن حیات اجتماعی رو به رشدی داشته باشند وظیفه عمومی تلقی می‌گردد؛ از این رو فعالیت‌های اقتصادی و غیر آن که با آلودگی محیط‌زیست یا تخریب غیرقابل جبران آن ملازمه پیدا کند ممنوع است.

تسخیر: براساس آموزه‌های قرآن کریم طبیعت در تسخیر انسان است. راغب اصفهانی در مفردات، تسخیر را به معنای حرکت دادن و راندن قهری به‌سوی هدف معین دانسته است. طبرسی نیز در مجمع‌البیان آن را به رام کردن معنی کرده است. در قرآن کریم آیات فراوانی از تسخیر موجودات طبیعی برای انسان حکایت دارد، یعنی موجودات طبیعی برای هدف بهره‌وری انسان رام شده‌اند؛ چنانکه می‌فرماید: «خداوند نهرها را مسخر شما ساخت» (ابراهیم، ۳۲) و «کشتی را مسخر شما ساخت» (ابراهیم، ۳۳) و «شب و روز را برای شما تسخیر کرد» (نحل، ۱۲) «خورشید و ماه را مسخر شما ساخت» (ابراهیم، ۳۳) «دریا را به تسخیر شما درآورد تا از گوشت تازه آن استفاده کنید». (نحل، ۱۴) قرآن کریم در آیاتی بر تسخیر همه موجودات در زمین تأکید دارد: «آیا نمی‌بینی خداوند همه آنچه را روی زمین است مسخر شما گردانید» (حج، ۶۵) و در نهایت خداوند از تسخیر هر آنچه در زمین و آسمان است برای انسان خبر می‌دهد: «خداوند آنچه در زمین و آسمان است مسخر شما ساخت»؛ (جاثیه، ۱۳) «وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ...».

برخی از مفسران بر این باورند همه موجودات مسخر فرمان خدا در طریق سود انسان‌ها هستند، خواه مسخر فرمان انسان باشند یا نه و به این ترتیب «لام» در «لکم» به اصطلاح «لام» منفعت است. برخی دیگر در ذیل آیه شریفه «أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ...» بر این باورند که «لام» در «لکم» برای تعلیل غایی است، یعنی هدف از تسخیر، بهره‌وری انسان از آسمان‌ها و زمین است. بنابراین اعم از اینکه «لام»، «لام» منفعت یا غایت بدانیم تسخیر طبیعت برای نوع انسان در طول حیات پیش‌بینی شده است؛ لذا از واقعیتی مهم حقوقی حکایت دارد و آن اینکه بهره‌وری از آسمان‌ها و زمین و موجودات آن حق همه انسان‌هاست و هرگونه تصرف و بهره‌وری از طبیعت نباید با حق بهره‌وری دیگری منافات داشته باشد.

محیط‌زیست طبیعی در تسخیر آدمی است تا با تکیه به حق تسخیر، از موجودات بهره‌برند ولی بهره‌گیری که موجب از بین رفتن گونه‌های مختلف موجودات زنده گردد و بشر آینده را از استفاده از آن‌ها محروم کند، کفران نعمت الهی است و از مصادیق قطعی سوءاستفاده از حق، به شمار می‌آید.

مالکیت: مالکیت حقیقی همه موجودات آفرینش از جمله انسان و طبیعت از آن خداوند متعال است. «وَاللَّهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (آل عمران، ۱۸۹) و «...لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلُّ لُهُ قَائِثُونَ». (بقره، ۱۱۶) مالکیت حقیقی خداوند قابل واگذاری به انسان نیست. «... وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ...» (اسراء، ۱۱۱) لذا انسان نمی‌تواند نسبت به پدیده‌های طبیعی احساس مالکیتی حقیقتی نماید و هرگونه تصرف از جمله تصرف، زیان‌بار را در آن داشته باشد. آنچه در اختیار انسان با مالکیت اعتباری قرار گرفته است در حقیقت امانت الهی است و انسان امانت‌دار، مملوک خداوند است.

«ءَامِنُوا بِاللَّهِ وَ رَسُولِهِ وَ أَنْفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُم مُّسْتَخْلَفِينَ فِيهِ...» (حدید، ۷)

خداوند پس از آنکه انسان را بر جمیع مخلوقات خود برتری داد و کرامت بخشید او را خلیفه خود در زمین قرار داد، به همین اعتبار او را نسبت به تصرف کردن در اشیاء و موجودات مخلوق خود مأذون ساخت؛ لذا انسان به‌عنوان مالک غیرحقیقی مأذون، در حدود اذن خالق در محدوده احکام و مقررات وضع‌شده از ناحیه او حق تصرف دارد؛ بنابراین او نمی‌تواند تصرف ناروا در آن داشته باشد. تصرف ناروا همچون آلوده ساختن محیط‌زیست، ظلم است.

انسان برای برقراری ارتباط با خود، دیگران و دیگر موجودات و اشیاء باید مملوکیت خود و دیگر موجودات عالم را، نسبت به خدای سبحان در نظر داشته باشد و برای تحصیل اذن مالک مطلق عالم هستی، تلاش کند. اخذ اذن پروردگار، درگرو تبعیت از اوامر و نواهی اوست که توسط انبیا و رسولان الهی در قالب «دین» ارائه و تبیین شده است؛ لذا تصرف در طبیعت و محیط‌زیست در چارچوب آموزه‌های اخلاقی و حقوقی دین مشروع و جایز می‌باشد. تصرفات زیانباری که به آفریدگان و نظام آفرینش آن‌ها آسیب می‌رساند ظلم و در نتیجه حرام است و مرتکب آن مستوجب عقاب الهی است؛ زیرا خداوند ظلم نسبت به هیچ موجودی را بر نمی‌تابد؛ «...وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعَالَمِينَ». (آل عمران، ۱۰۸)

چهار: حیات و شعورمندی طبیعت

علاوه بر تبیین‌های پیش‌گفته، می‌توان یادداشت‌هایی را ذکر کرد که درصدد تبیین استدلالی رویکرد میانه هستند؛ مصطفی‌پور با اثبات حیات در تمام موجودات، مطلوب خود را اینگونه نتیجه‌می‌گیرد:

۱. محمدرضا مصطفی‌پور، تسخیر؛ اصل حاکم بر روابط انسان و محیط‌زیست، وبسایت وسائل، ۴ مرداد ۱۳۹۵.

«در نگاه عمومی واجد حیات به موجودی گفته می‌شود که سه شرط را دارا باشد: تغذیه کند، رشد داشته باشد، تولیدمثل داشته باشد. بنابر این شروط نمی‌توان به تمام اجزای طبیعت صفت حیات را نسبت داد و طبیعت به واجد حیات و فاقد حیات تقسیم می‌شود اما در نگاه اسلامی و فلسفه اسلامی تعریف و شروط حیات متفاوت است. در نگاه اسلامی مبتنی بر فلسفه صدرایی حیات یعنی داشتن درک از جهان و داشتن فعالیت در این جهان. علت این امر از باب رابطه خالق و مخلوق است. وقتی خالق واجد صفاتی است مخلوق تمام کمالات او را دارد. حیات نیز بخشی از کمالات واجب‌الوجود است که در تمامی موجودات هستی اعم از نباتات، جمادات و حیوانات جود دارد البته با مرتبه و درجه کمتر نسبت به خداوند. میان خودموجودات هم اتصاف به حیات و نوع حیات متفاوت و دارای درجه‌های متفاوت است اما در کل، تمامی دارای حیات هستند.

با این استدلال تمامی مخلوقات واجد حیات هستند و به همین دلیل نمی‌توان تفکیکی میان موجودات بر این اساس قرار داد. {از اینجاست می‌توان به مسئله ارزشمندی ذاتی طبیعت پرداخت؛ همواره یکی از نقدهایی که به اسلام می‌شود این است که نگاه اسلام به طبیعت مبتنی بر ارزش ذاتی نیست و اعتقاد دارند اسلام طبیعت را در خدمت انسان می‌داند و ارزش آن را مبتنی بر ارزش انسان قلمداد می‌کند که این یکی از اشتباهات رایج در مورد اسلام است. از نظر اسلام تمامی جهان هستی واجد ارزش است و این ارزش ذاتی است.

اثبات این امر را می‌توان از طریق بحث حیات داشتن طبیعت استفاده کرد چرا که هر چه واجد حیات است ارزشمند است. این ارزش از آن روست که حیات موجودات نشانه‌ای از حیات خداوند است و به هم

ین دلیل هر موجود واجد حیات ارزشمند است به ذاته، به دلیل اتصاف به حیات. این ارزش برای هر موجود ایجاد حق تداوم حیات می‌کند که هیچ موجود دیگری اجازه اخلال در آن را ندارد مگر آن‌که دلیلی برای این اخلال وجود داشته باشد و این دلیل شرعاً مورد پذیرش قرار گرفته باشد.

دلیل دیگر بر ارزشمند بودن حیات طبیعت در نگاه اسلام بر اساس محبت و علاقه خالق به مخلوق خود و همچنین علاقه و محبت مخلوق به خالق خود است. خداوند نسبت به آنچه خلق نموده است علاقه و محبت دارد چرا که نشانه و نمادی از او است و آینه‌ای است که بیانگر صفات خداوند در درجه‌ای پایین‌تر از خداوند است. این عشق خداوند به مخلوقات خود برای آن‌ها ایجاد ارزش می‌کند. موجودات نیز نسبت به کمال مطلق و خالق خود همین حالت و احساس عشق و علاقه را دارند که این رابطه عاشق و معشوق میان موجودات و خالق خود برای موجودات ایجاد ارزش می‌کند.

تفاوت میان نگاه ارزش ذاتی و غیر آن در نوع برخورد انسان با طبیعت و حدود دخالت در طبیعت برای انسان عیان می‌شود. وقتی طبیعت فاقد ارزش ذاتی باشد و به عنوان ابزار در اختیار انسان تلقی شود آنگاه ارزش او صرفاً به واسطه همین ابزار بودن تعریف می‌شود. این ارزش غیری به انسان اجازه می‌دهد از ابزار خود هرگونه که مایل است استفاده کند بدون اینکه مقتضیات و نیازهای ابزار را در نظر بگیرد.



در این نگاه رابطه انسان و طبیعت رابطه مالکانه و ابزار گونه است که نتیجه آن همین معضلات و مشکلات گسترده زیست محیطی عصر حاضر است. در نگاه اسلام اما به دلیل اینکه معتقد به ارزش ذاتی طبیعت هستیم نگاه ما ابزاری نیست بلکه در قالب عنوان قرآنی «تسخیر» معنا پیدا می‌کند و رابطه انسان با طبیعت در مجموعه امانت تعریف می‌شود.»

مهناز رحیم‌پور، این‌گونه برای تبیین شعورمندی نباتات تلاش می‌کند؛

«خداى سبحان مى‌فرماید: «إِنَّ مِنْ شَيْءٍ الْإِنْسَانِ بِحَمْدِهِ». (سوره اسراء، آیه ۴۴) «تسبیح و تحمید» موجودات به چه معناست؟ آیا موجودات جهان، غیر از انسان، دارای قدرت درک کردن می‌باشند؟ «تسبیح» و «تحمید» موجودات دیگر، با انسان متفاوت می‌باشد. انسان‌ها، موجوداتی صاحب اندیشه و خرد و دارای اختیارند، اما سایر موجودات، از سر اجبار و بدون هیچ اختیار و انتخابی به وظایفی که بر عهده آن‌ها گزارده شده است، عمل

۱. رحیم‌پور، مهناز، شعور گیاهان (آذر و دی ۱۳۹۶)، مجله بشارت، شماره ۶۲.

به اعتقاد برخی از نظریه‌پردازان اخلاق زیست محیطی، طبیعت به دلیل نداشتن شأن اخلاقی، دارای احترام اخلاقی نیست و اگر هم شأن اخلاقی داشته باشد، احترام به آن از نوع وابسته، ابزاری و دایرمدار منفعت است؛ اما برخی دیگر معتقدند طبیعت افزون از ادراک خود، بیرون خود را نیز درک می‌کند و نسبت به اطراف خود واکنش مناسب نشان می‌دهد و از برخی چیزها لذت می‌برند.

می‌کنند. از جمله این موجودات، گیاهان هستند. آیا گیاهان صاحب شعورند و به اندازه ظرفیت وجودی خود، می‌فهمند، می‌گیرند و فکر می‌کنند؟ آیا می‌توانند بفهمند که چگونه، آب بخورند و از نور، بهره‌مند شوند، آیا آن‌ها عاشق می‌شوند و موجب جذب گونه‌های مختلف خود می‌گردند. گیاهان می‌توانند، با محاسبه رطوبت هوا، شکل برگ‌های خویش را تغییر داده و آن‌ها را به صورت جمع یا کوچک و یا سوزنی شکل درآورند. گیاهان بزرگ، با تاج پوششی عظیم، موجب خنکی ساقه و تنه خویش و ایستادگی و تعادل بدنه خود می‌شوند.

درختانی همچون بلوط، برای رسیدن به آب، بدون کوچک‌ترین صدایی تا ۶ کیلومتر ریشه دوانی می‌کنند؛ تا بتوانند به آب برسند. گیاهان می‌دانند که باید برای بقای نسل تلاش کنند، آن‌ها، با پرندگان رفیق می‌شوند، بذرهايشان را، همراه باد، در فصل خاصی، به هوا می‌افشانند و با برقراری ارتباط، نسل خویش را سالم نگه می‌دارند. آن‌ها، در مقابل بیماری‌ها مقاومت می‌کنند و دوره نقاهت را می‌گذرانند. اگر مواد آلودکننده داشته باشند، با قطع مسیر حرکت‌های آوند آب‌کشی، از خشک شدن نشان جلوگیری می‌کنند. خم شدن گیاهانی همچون آفتابگردان، به سمت آسمان و گوشت خوار بودن برخی از انواع آنان که به شکار می‌پردازند و تفکیک «هورمون‌های» موجود و جذب به موقع «اکسن» و «جیبرلین» و همه از جمله مواردی است که در گیاهان وجود دارد و بیانگر شعور بالای آن‌ها و عکس‌العمل‌های مختلف آن‌هاست.

گیاهان، مانند انسان‌ها از آسیب رنج می‌برند و درد می‌کشند که می‌توان، آن‌ها را در حالت «خلسه» نگه داشت و با مواد مست‌کننده مست کرد؛ تا از خود بی‌خود شوند و احساس درد و رنج نکنند. با تأمل در قرآن کریم، دو نوع «شعور» و «تسبیح» را، برای موجودات می‌توان ترسیم کرد. «شعور و تسبیح عام و کلی» که شامل همه موجودات می‌شود و «شعور و تسبیح خاص» که مخصوص انسان بوده و از عقل و ارشاد و راهنمایی پیامبران برای اهل ایمان ناشی می‌شود.»

آقای کریمیان نیز با توضیح سه اصطلاح «شیء»، «شخص» و «شخصیت»، دیدگاه انسان محوری را که بر پایه انحصار شخصیت به انسان است، نقد می‌کند؛

وقتی ما درباره چیزی از واژه «شیء» استفاده می‌کنیم، مقصود ما این است که آن چیز هیچ‌گونه درک و اختیاری از خود و بیرون خود ندارد و هر شأنی می‌یابد، وابسته به بیرون از خود است. به بیانی دیگر، شیء ابزاری است در دست بیرون از خود که از آن هیچ عکس‌العملی که منبث از درک بیرون از خود باشد، صادر نمی‌شود. بر این اساس طبیعت، ابزار برای ما شمرده خواهد شد و این ما هستیم که آن‌ها را مدیریت می‌کنیم و خود آن‌ها نیز خواست یا درکی از خود و ما ندارند.

از این رو، به اعتقاد برخی از نظریه‌پردازان اخلاق زیست محیطی، طبیعت به دلیل نداشتن

۱. علی کریمیان صیغلانی، رتبه‌بندی شعور و شخصیت موجودات مادی، فصلنامه علمی پژوهشی پژوهشنامه اخلاق، شماره ۲۱.

شأن اخلاقی، دارای احترام اخلاقی نیست و اگر هم شأن اخلاقی داشته باشد، احترام به آن از نوع وابسته، ابزاری و دایرمدار منفعت است؛ اما وقتی بر چیزی عنوان «شخص» اطلاق می‌شود، مقصود این است که آن چیز، افزون از ادراک خود، بیرون خود را نیز درک می‌کند و نسبت به اطراف خود واکنش مناسب. که محصول درک بیرون است. نشان می‌دهد و از برخی چیزها لذت می‌برند.

برای نمونه، حیوانات را شاید بتوان شخص نامید؛ چرا که هم از خود درکی دارند و هم بیرون خود را به واسطه حواس پنج‌گانه درک کرده، نسبت به متغیرهای بیرونی، عکس‌العمل مقتضی نشان می‌دهند و حتی ممکن است احساسات و عواطفشان تحریک شود. اما وقتی بر چیزی واژه «شخصیت» اطلاق می‌شود، مراد این است که آن چیز نه تنها از خود و از بیرون خود درک مقتضی دارد، بلکه با قدرت تعقل و اختیار خود، هدف و کمالی را در نظر داشته، برای رسیدن به آن سیر استکمالی پیش می‌گیرد.

حال سخن این است که آیا این سیر استکمالی فقط مخصوص به انسان است، یا اینکه موجودات ناسوتی دیگر مانند حیوان، گیاه و جماد نیز از این سیر برخوردارند؟ با مطالعه مبانی گیتی‌شناختی قرآن انحصار سیر استکمالی به انسان. که به نوعی از اعتقاد به انحصار قدرت تعقل و اختیار او ناشی می‌شود. به شدت مورد نقد قرار می‌گیرد؛ آن‌گونه که شاید بتوان ادعا کرد قرآن و روایات اسلامی، این گفته را که ملاک برتری برخی موجودات بر دیگری برخورداری از عقل یا اختیار است، به رسمیت نمی‌شناسد و آن را باوری نادرست می‌شمارد.

بسیاری از اندیشمندان مسلمان با الهام از منابع درون دینی و حکمت ناب اسلامی معتقدند این باور که محیط زیست چیزی جز «ابزار و ماشین»

در دست انسان نیست، نادرست بوده و حتی به طور مشخص برخی باشندگان در محیط‌زیست غیرانسانی، دارای حواس توسعه‌یافته‌تری نسبت به انسان‌ها هستند.»

پنج: اخلاق مواجهه با امانات الهی

یکی از مسائل مهم در خلال رویکرد میانه، تبیین مدل اخلاقی خاص در برخورد با محیط زیست است که آقای اسلامی اردکانی آن را اخلاق فضیلت‌مدارانه می‌نامد. ایشان می‌نویسد:

«نظریات معروف تکلیف‌گرایانه و پیامدگرایانه در اخلاق، با همه اختلافات خویش، نقطه مشترکی دارند که آن‌ها را در برابر اخلاق فضیلت‌مدار قرار می‌دهد. مهم‌ترین مسئله این دو نظریه تبیین معیار درست برای رفتار است؛ درحالی‌که اخلاق بیش از آنکه ناظر به رفتار و «کنش» و تعیین اصل حاکم بر آن باشد، ناظر به «منش» است؛ زیرا هر رفتاری از شخصی صادر می‌شود و نمی‌توان «فاعل» را نادیده گرفت و عمده بحث اخلاق را بر «فعل» متمرکز ساخت. از این منظر، مدافعان اخلاق فضیلت‌مدار، مانند آنسکم، مک‌اینتایر، سلوت، هرستائوس، زگزبسکی و آناس، به نقد بنیادی نظریات «فعل‌محوری» چون تکلیف‌گرایی کانت و سودگرایی میل می‌پردازند و «در پی فضیلت» می‌روند و می‌کوشند اخلاق فضیلت‌رازنده کنند؛ اخلاقی‌که در دوران معاصر به دلیل وابستگی‌هایی که به دین داشت، کنار نهاده شده است.

حاصل آنکه از منظر اخلاق فضیلت‌مدار، محور و مدار اخلاق، فضیلت و رذیلت است و انسان خوب کسی است که آراسته به فضایل خاص و پیراسته از رذایل باشد. فضیلت نیز آن چیزی است

۱. سید حسن اسلامی اردکانی، اخلاق زیست‌محیطی فضیلت‌مدار، فصلنامه پژوهش‌نامه اخلاق، شماره ۱، پاییز ۱۳۸۷.

۲. همان.

که انسان را انسان‌تر می‌کند و به کمال نزدیک‌تر می‌سازد و درعین حال زندگی اجتماعی را برای او آسان‌تر می‌کند.

نظریه اخلاق فضیلت‌مدار زیست‌محیطی در دهه ۱۹۸۰ میلادی شکل گرفت و کوشید از منظر فضیلت و رذیلت به این چالش‌ها بنگرد و پاسخ دهد. شاید بتوان پیشگام این نگرش را در غرب، توماس هیل جونیور دانست. حاصل دیدگاه وی آن بود که به جای استدلال برای حفظ طبیعت از راه‌هایی چون تأکید بر فایده داشتن طبیعت بی‌جان، زیبا بودن طبیعت و حق داشتن طبیعت و ارزش ذاتی آن، راه دیگری در پیش بگیریم و بگوییم توجه به طبیعت لازمه و ضرورت انسان دارای فضاییلی چون تواضع، فهم، حق‌شناسی و حساسیت به دیگران است.

از نظروى، کسی که به محیط‌زیست بی‌اعتنا است و آن را تخریب می‌کند، حتی اگر این کارش زیان به شمار نرود و حتی اگر محیط‌زیست را دارای حق ندانیم، اصولاً رفتار وی نوعی نقص اخلاقی و رذیلت به شمار می‌رود. از این منظر، رفتار انسان‌ها در برابر محیط‌زیست، احترام به طبیعت و حیوانات یا اتلاف آن‌ها نیز جدا از بحث سود و زیان و تکلیف که امروزه در مباحث زیست‌محیطی مطرح است، از منظر فضیلت و رذیلت نیز قابل فهم است.»

آقای اسلامی اخلاق فضیلت‌مدار را متناسب با رویکرد میانه که منطق اسلام است، می‌داند. براساس تحلیل او، طبیعت در آموزه‌های اسلام ویژگی‌هایی دارد که از تحلیل این ویژگی‌ها و دستورات دینی مرتبط، فضیلت‌های محیط‌زیستی اسلام روشن و آشکار می‌شود.

ایشان بعد از اشاره به برخی از مهم‌ترین ویژگی‌های عالم مثل حیات، توازن، حشر عام و کمال‌محوری، فضایل اخلاقی برآمده از این ویژگی‌ها را اینگونه برمی‌شمرد:



۱. شفقت: از این منظر شخص بافضیلت همه آفریدگان را به سهم خود مشمول شفقت خود می‌سازد و این فضیلت را مختص انسان‌های پیرامون خود نمی‌داند. نمونه آشکار این نگرش را در سیره پیامبر اکرم (ص) می‌تواند دید.

۲. میانه‌روی: اعتدال یا میانه‌روی در عرصه زیست‌محیطی به این معنا است که به میزانی که نیاز داریم از مواهب طبیعی بهره بگیریم، نه بیشتر. همان‌گونه که هیچ مسلمانی نباید خودش را از نعمات الهی محروم کند و حلالی را حرام بشمارد نباید در استفاده از مواهب طبیعی بیش از نیاز خودش بهره‌برداری کند.

بنابر نظریه مشهور فقیهان در حقوق اسلامی، آب‌های عمومی، هوا و خاک و نور آفتاب، یعنی عناصر فراگیر طبیعت و محیط‌زیست، از مشترکاتی تلقی شده است که در قلمرو مالکیت هیچ شخص حقیقی یا حقوقی قرار نمی‌گیرد و همگان حق دارند از آن‌ها به نحو صحیح استفاده نمایند و هیچ‌کس نمی‌تواند با آلوده کردن و سوءاستفاده از آن‌ها، زندگی دیگران را به خطر اندازد.

۳. تواضع: تواضع فضیلت آشکار مؤمنان است و درست همان‌گونه که تکبر و استکبار نشانه کفر است، این صفت نشان ایمان است. آرام بر زمین گام‌نهادن و خود را برتر از دیگر مخلوقات ندیدن، گوهر تواضع است. کسی که کل طبیعت را بی‌جان می‌داند و زمین را جایی برای لذت‌طلبی خود می‌شمارد، ممکن است متکبرانه از آن‌ها بهره‌کشی کند؛ اما کسی که عالم را غرض‌مند و زمین را زنده و جاندار و تسبیح‌گوی خداوند می‌داند، متواضعانه با آن برخورد می‌کند.

۴. فعالیت زیست‌محیطی: از منظر اسلامی، مؤمنان نه تنها به طبیعت احترام می‌گذارند، بلکه افزون بر آن نگاه مشفقانه آنان به طبیعت موجب می‌شود تا دست به اقداماتی در جهت حفظ محیط‌زیست و افزایش سرزندگی و شادابی آن زنند. از این منظر، آب دادن به درختان، حتی فاقد برگ و بار، فضیلتی است ایمانی. هر اقدامی که برای حفظ محیط‌زیست و پیشگیری از تخریب آن صورت گیرد، ستوده و مشمول ثواب است تا جایی که آب دادن به درختان سدر که فاقد میوه بوده‌اند، همسنگ آب دادن به مؤمنان تشنه شمرده شده است.

۴. هنجارهای دینی برای حفاظت از طبیعت

از دیگر محورهای پربسامد در بحث اخلاق محیط‌زیست، بررسی هنجارهایی است که در قالب متون دینی برای حفاظت از طبیعت توسط انسان‌ها ارائه کرده‌اند. در این بین تحلیل‌گران دو نوع هنجار را برجسته می‌سازند:

الف) هنجارهای اخلاقی

آقای علیرضا انتظارى در این باره اینگونه می‌نویسد:

«بسیاری، بحران زیست‌محیطی را در واقع یک بحران معنوی و دینی می‌دانند و بر این باورند که جدایی دین از زندگی دنیوی می‌تواند مهم‌ترین عامل بروز بحران‌های زیست‌محیطی باشد؛ زیرا بوم‌شناسی انسانی به شدت تحت تأثیر باورهای انسان نسبت به ماهیت و طبیعت انسان، یعنی دین قرار دارد. با اهمیت یافتن تأثیر باورهای اخلاقی و ارزش‌های مذهبی بر رفتار نسبت به دیگران و از جمله رابطه با سایر موجودات و گیاهان، تأکید بر این است که راه حل بحران‌های زیست‌محیطی در بازگشت مجدد به سنت ادیان در حوزه اخلاق جست‌وجو شود.

در این رابطه می‌توان به گفتگوهای زیست‌محیطی در بین ادیان اشاره کرد. برای مثال، گردهمایی بین‌المللی رهبران روحانی و پارلمانی در سال ۱۹۸۸ در آکسفورد، ۱۹۹۰ در مسکو، ۱۹۹۲ در ریو و ۱۹۹۳ در کیوتو که در آن‌ها رهبران ادیان جهان، سیاستمداران و سران کشورها حضور داشتند. در این گردهمایی‌ها حل بحران‌های زیست‌محیطی از طریق پیوند علم و دین مطرح گردید و دو نکته اساسی، یکی ارائه تعریفی مجدد از علم و تکنولوژی و دیگری نیاز به برخورداری از یک پایه مذهبی برای فعالیت‌های اخلاقی انسان در مورد

۱. علیرضا انتظارى، بررسی مبانی و حیانی حفظ محیط‌زیست، فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های اعتقادی کلامی، شماره ۷، پاییز ۱۳۹۱.

زمین مورد تأکید قرار گرفت. بدین ترتیب باید تعامل مناسب انسان با محیط‌زیست و راه حل بحران‌های زیست‌محیطی را در بازگشت به مبانی دینی و مدل اخلاقی نهفته در آنها جستجو کرد.»

ب) هنجارهای حقوقی

ابوالقاسم نقیبی، با تبیین چند مفهوم عمده مرتبط با محیط‌زیست بر اساس اندیشه اسلامی، سازوکار حقوقی اسلام برای حفاظت از محیط‌زیست را این‌چنین بیان می‌کند:

«در زمینه محیط‌زیست قرآن کریم مهم‌ترین و کامل‌ترین کتاب الهی، متضمن واژگان کلیدی است که در شناسایی محیط‌زیست و عناصر شکل‌دهنده آن و ارشادات اخلاقی و الزامات حقوقی مربوط به آن مؤثر است؛ واژه‌های خلقت، رحمت، آیه، خلافت، مالکیت از جمله کلماتی هستند که موضع قرآن کریم در این زمینه را نشان می‌دهند. این کتاب آسمانی بر اساس این واژه‌ها و معانی آنها، سازوکارهای حقوقی مختلفی را برای حفاظت از محیط زیست بیان می‌دارد:

یک: اعطای انفال به حکومت اسلامی

انفال ثروت‌های طبیعی چون زمین‌های موات یا رهاشده، معادن، دریاها، دریاچه‌ها، رودخانه‌ها و سایر آب‌های عمومی، کوه‌ها، دره‌ها، جنگل‌ها، نیزارها، بیشه‌های طبیعی، مرتعی که حریم اشخاص نمی‌باشد را شامل می‌شود و در اختیار حکومت اسلامی است تا بر اساس مصالح عامه نسبت به آن‌ها عمل کند. این امر در حفظ تعادل زیست‌محیط نیز مؤثر است؛ زیرا حکومت با وضع مقررات و اعمال آن‌ها در زمینه منابع طبیعی و موجودات زیست‌محیطی می‌تواند از تجاوز به حریم طبیعت جلوگیری کند و با برنامه‌ریزی همه‌جانبه به توسعه محیط‌زیست مبادرت ورزد. لذا طراحی انفال در نظام اقتصادی اسلام

برای حکومت اسلامی یک روش بنیادی برای حفظ محیط زیست قبل از آلودگی و تخریب تلقی می شود.

دو: تاکید بر مُشاع بودن منابع طبیعی

بنابر نظریه مشهور فقیهان در حقوق اسلامی، آب های عمومی، هوا و خاک و نور آفتاب، یعنی عناصر فراگیر طبیعت و محیط زیست، از مشترکاتی تلقی شده است که در قلمرو مالکیت هیچ شخص حقیقی یا حقوقی قرار نمی گیرد و همگان حق دارند از آن ها به نحو صحیح استفاده نمایند و هیچ کس نمی تواند با آلوده کردن و سوء استفاده از آن ها، زندگی دیگران را به خطر اندازد. پیش بینی مشترکات و سلب صلاحیت تملک خصوصی از این دسته از منابع و مواهب، روشی است که می تواند به حفظ محیط زیست کمک نماید.

سه: مبانی فقهی خاص در باب محیط زیست

علاوه بر دو قانون فوق، حقوق اسلامی دارای مبانی فقهی خاصی است که در حفظ محیط زیست نقش اساسی دارند:

۱. قاعده لاضرر: این قاعده از بنیادی ترین قواعد فقهی است که با پذیرش نقش اثباتی آن در احکام شرعی می توان به جبران خسارت ناشی از تجاوز به سرمایه های زیست محیطی به آن استناد نمود؛ زیرا همان گونه که ایراد زیان به سرمایه های مادی و معنوی خصوص بدون جبران نمی ماند، ایراد خسارت به مهم ترین سرمایه طبیعی بشر چگونه می تواند نادیده گرفته شود.

منطق حقوق اسلامی به ما می آموزد تا با قیاس اولویت به ضرورت جبران خسارت ناشی از تجاوز به حقوق محیط زیست حکم نماییم. حتی در صورت تعارض قاعده لاضرر با قاعده سلطنت «الناس مسلطون علی اموالهم»، قاعده لاضرر به جهت تقدم حقوق جامعه و حقوق نوعی

با دقت در اظهارنظرها در باب محیط زیست و انسان، این نکته روشن می شود که اندیشمندان عمدتاً حق انسان در تصرف در طبیعت را به رسمیت می شناسند؛ اما آنچه مورد اختلاف است، اولاً منشأ و دلیل وجود این حق است؛ و ثانياً در میزان جواز تصرف است.

بشر، بر حق فرد، بر قاعده سلطنت رجحان دارد.

۲. قاعده نفی عسر و حرج: عسر و حرجی که از به هم خوردن تعادل اکولوژیک طبیعت برای موجودات زنده و بشر پدید می آید چه بسیار مهم تر از عسر و حرجی باشد که از ناحیه افراد ایجاد می گردد؛ بنابراین اگر رفع یا کاهش عسر و حرج با جبران خسارت ممکن باشد متجاوز به حقوق محیط زیست به جبران خسارت آن ملزم می گردد.

۳. ملازمه عقل و شرع: عقل حفاظت از محیط زیست و جبران خسارت ناشی از تجاوز به آن را امری ممدوح و پسندیده می شمرد. به ضمیمه قاعده ملازمه هر امری را که عقل به آن حکم نماید، شرع نیز به آن حکم می کند، می توان اذعان نمود که شناسایی حقوق محیط زیست و جبران خسارت ناشی از تجاوز به آن از جمله احکام شرع نیز می باشد.

۴. جواز صدور حکم مصلحتی: علاوه بر احکام اولی مذکور، از آن جهت که حفظ نظام اجتماعی و مصالح عمومی و نوعی حیات زیستی بشر، بر شناسایی و حفاظت از حقوق محیط زیست مبتنی است، فقیه حاکم می تواند به استناد حکم حکومتی، با وضع قوانین و مقررات، ضمن حفاظت از حقوق محیط زیست، برای متجاوزین به آن مسئولیت مدنی یا کیفری مناسب را پیش بینی نماید.

نتیجه گیری

با دقت در اظهارنظرها در باب محیط زیست و انسان، این نکته روشن می شود که اندیشمندان عمدتاً حق انسان در تصرف در طبیعت را به رسمیت می شناسند؛ اما آنچه مورد اختلاف است، اولاً منشأ و دلیل وجود این حق است؛ یعنی پاسخ به این سؤال که چه چیزی جواز تصرف در طبیعت را توجیه می کند؟ تسلط و برتری تکوینی انسان بر طبیعت؟ یا اعتبار حق تصرف از جانب خدا و دین؟ یا ضرورت و نیاز به طبیعت برای بقا؟ و یا دانش عمیق انسان که او را شایسته مدیریت جهان می کند؟

مسئله دوم مورد اختلاف که ناشی از پاسخ به مسئله اول است، در میزان جواز تصرف است؛ آیا انسان تنها مجاز است به اندازه رفع ضرورت بقاء از طبیعت برداشت کند؟ یا می تواند راحتی خود را نیز از طبیعت بهره ببرد؟ آیا نمی توان با تصرف بیش از حد نیاز، علاوه بر تأمین آرامش و آسایش انسان، موجب تکامل و ارزش افزوده در طبیعت شد؟

پاسخ ها در این مسائل، دیدگاه های مختلف درباره محیط زیست و بهره مندی از آن را تشکیل می دهد. تبیین های علمی متعددی از اندیشه اسلام درباره طبیعت ارائه شده است؛ برخی تلاش کرده اند آموزه هایی مانند تسخیر و خلیفه الله بودن انسان را به نفع دیدگاه خود بازتعریف کنند؛ و افرادی نیز بر آن شده اند تا بر اساس دیگر آیات و روایات، معنای صحیح این آموزه ها را دریابند.

بر همین اساس و به منظور روشن تر شدن مساله، دیده بان اندیشه دو مصاحبه اختصاصی با اساتید حوزه فلسفه اخلاق و در مورد هنجارهای اخلاقی مواجهه انسان با محیط زیست را ترتیب داده که در ادامه متن آنها را ملاحظه می فرمایید.

مصاحبه

اجماع هم پوش دین و اخلاق محیط زیست

ابوالقاسم فنایی و سجاد بهروزی

همت آقای سجاد بهروزی دانشجوی ارشد فلسفه دانشگاه مفید و توسط انتشارات این دانشگاه، به چاپ رسیده است. این کتاب در هفت فصل به تبیین و بررسی نظریات مختلف در باب مدل اخلاق مواجهه با محیط زیست پرداخته و در نهایت روش «اجماع هم پوش» را به عنوان روش مختار در جمع بین نظریات متکثر، به مخاطبین ارائه می دهد. هدف نویسندگان از نگارش این کتاب، نشان دادن اجماع هم پوش میان اخلاق دینی و فرادینی در حوزه محیط زیست بوده است.

ایده اجماع هم پوش که به گفته آنان، روشی ملهم از جان رالز در حوزه عدالت و اخلاق سیاسی است، جهت ایجاد توافق بر سروظایف اخلاقی در یک جامعه متکثر صادر شده تا امکان هم فکری و هم اندیشی میان نظام های فلسفی و دینی و توافق عملی درباره مسائل مختلف زیست محیطی را فراهم سازد.

اگرچه مبنای دکتر فنایی در فرادینی دانستن اخلاق از سوی متفکرین اسلامی مورد انتقاد قرار گرفته (به دلیل شمول بر نوعی سکولاریسم معرفت شناختی)؛ اما به دلیل ضرورت آشنایی با دیدگاه های نوآورانه و جدید در حوزه اخلاق زیست محیطی، به مقتضای موضوع این شماره از نشریه دیده بان، مصاحبه اختصاصی با دکتر فنایی و آقای سجاد بهروزی درباره کتاب اخیر صورت گرفته که در ادامه متن آن را ملاحظه می کنید.

دکتر ابوالقاسم فنایی استادیار دانشگاه مفید و رئیس دپارتمان فلسفه این دانشگاه، پژوهش های زیادی را در باب اخلاق و فلسفه اخلاق انجام داده که عمده آنها ناظر به مبنای اصلی ایشان در بحث «فرادینی بودن ماهیت اخلاق» است؛ از این رو منظومه فکری ایشان را در غیریت با رویکرد جامع نگر نسبت به دین، تفسیر می کنند. ایشان از روشنفکران دینی به شمار می روند که سعی دارند با طرح دوگانه فقه و اخلاق، قرائتی عقل محور، مردم سالار (دموکراتیک) و مبتنی بر حقوق بشر از دین به دست دهند.

جدیدترین اثر پژوهشی این استاد با عنوان «دین و اخلاق محیط زیست؛ از تعارض تا اجماع هم پوش» در خردادماه امسال به

سؤال: جناب دکتر اصولاً طرح مسائل مربوط به اخلاق زیست محیطی در زمان حاضر از سوی فرهیختگان چه ضرورتی دارد؟

ابوالقاسم فنائی: بسم الله الرحمن الرحيم. این پرسش را می‌توان در دو سطح مطرح کرد یکی در سطح اخلاق کاربردی به طور کلی و دیگری در خصوص اخلاق محیط زیست. بنده به پرسش اول پاسخ خواهم داد و جناب آقای بهروزی به پرسش دوم خواهند پرداخت. یکی از دلایلی که می‌توان برای درک ضرورت اخلاق کاربردی ذکر کرد، این است که بین قدرت تصرف انسان‌ها در جهان درون خود و در جهان طبیعت و بین نیاز آنان به اخلاق کاربردی نوعی نسبت معکوس وجود دارد؛ بدین معنا که هرچقدر که قدرت تصرف انسان در خود و در جهان بیرون از خود بیشتر شود، نیاز او به ارزش‌ها و هنجارهایی که بتوانند او را در مقام عمل راهنمایی کنند، نیز بیشتر می‌شود، زیرا سوء استفاده از این قدرت آسیب‌های عمیق‌تر، گسترده‌تر و چه بسا جبران‌ناپذیری در پی خواهد داشت.

طبیعتاً بخش مهمی از این هنجارها باید از جانب اخلاق تأمین شود و این امر موجب شده که خیلی از فیلسوفان اخلاق به مباحث اخلاق کاربردی بپردازند. البته درک این ضرورت به فیلسوفان اخلاق اختصاص ندارد، بلکه نهادهای سیاست‌گذار و کسانی که در قلمرو علوم دیگر کار می‌کنند نیز آسیب‌های وارد شده بر محیط زیست و پیامدهای آن را پیش‌بینی کنند، ضرورت مهار و کنترل قدرت تصرف را به خوبی درک می‌کنند.

سؤال: یعنی فیلسوفان دین نیز با این مسأله درگیر نخواهند بود؟

ابوالقاسم فنائی: فیلسوفان دین به خودی خود با این مسأله سر و کار ندارند؛ اما اگر پای دین و مبانی فلسفی دین به میان بیاید، ناچارند در این زمینه به بحث و بررسی بپردازند و موضع‌گیری کنند.



سجاد بهروزی: بسم الله الرحمن والرحيم. در رابطه با پرسش قبلی باید اشاره کرد که حدود هفتاد سال است که فیلسوفان اخلاق قلمرو بحث از وظایف اخلاقی را گسترش داده و نظریات قابل تأملی در زمینه اخلاق محیط زیست مطرح کرده‌اند؛ اما آنچه به عنوان نظریه محیط زیستی مطرح است، از اواخر قرن نوزدهم تحت عنوان نظریه «حفاظت‌گرایی و حراست‌گرایی» با دغدغه حفاظت از محیط زیست در واکنش به تدابیر سیاسی دولت آمریکا شکل گرفته است.

در هر صورت دوره‌های تعامل انسان با محیط زیست سه دوره است که اکنون ما در دوره‌ی سوم قرار داریم:

دوره اول: دوره تسلط طبیعت بر انسان است. در این دوره ابزارهای تأمین معاش انسان‌ها محدود بوده و انسان‌ها توانایی تولید محصولات مورد نیاز خود را نداشتند و از فرآورده‌هایی که به خودی خود در طبیعت تولید می‌شده استفاده می‌کردند.

در این دوره ارتباط انسان با طبیعت بسیار قوی بوده و از آنجا که طبیعت موجودی ناشناخته بوده است، انسان‌ها به مرور زمان راه‌های مختلفی را برای ایجاد ارتباط با آن می‌آموذند تا اینکه به مرور زمان با سازوکارهای طبیعت آشنا شدند و از جهل خود نسبت به فرآیندهای طبیعی کاستند.

به عنوان نمونه وقتی به مناسک دینی پیروان ادیان ابتدایی نگاه می‌کنیم ارتباط بسیار قوی آنها با طبیعت را ملاحظه می‌کنیم. مثلاً اسکیموها هنگام شکار به عبادت می‌پردازند و به درگاه خدای طبیعت راز و نیاز می‌کنند. در واقع از آنجا که آنها شکار را نوعی دخالت و تصرف در طبیعت می‌دانند، از نظر آنان این عبادت نوعی سپاسگزاری و تشکر و کسب اجازه از خدای طبیعت است.

دوره دوم: دوره دوم از سیصد یا چهارصد سال پیش شروع شده و با انقلاب صنعتی رونق

پیدا کرده است. اصطلاحاً این دوره را عصر مدرنیته نامیده‌اند. پس از انقلاب صنعتی و با ساخت ماشین‌آلات گوناگون استفاده بی‌رویه انسان از محیط زیست شدت گرفت، منابع طبیعی به سرعت مصرف شد و فرصت بازسازی از طبیعت گرفته شد. در این دوره تعادل بوم‌سازه‌ها به هم خورد، طبیعت به سرعت آلوده شد و نقش انسان از «ساکن زمین» به «مالک زمین» تغییر پیدا کرد.

به صورت کلی فرمول تأثیر انسان بر محیط زیست وابسته به سه متغیر افزایش جمعیت، الگوی مصرف و تکنولوژی است. در این دوره این سه متغیر به صورت فرآیندهای رشد کرده و منجر به تخریب روزافزون محیط زیست شده است.

دوره سوم: این دوره، دوره تعامل انسان با محیط زیست است. هرچند از نظر عملی برای خروج کامل انسان از دوره تسلط بر طبیعت راه دور و درازی در پیش است، اما به لحاظ نظری از میانه قرن بیستم میلادی به بعد ارتباط انسان با محیط زیست طبیعی وارد مرحله جدیدی شده است. در این دوره تلاش بر این است که از تخریب و تصرف‌های بی‌رویه در محیط زیست جلوگیری شود.

تلاش‌های مهمی در زمینه «اخلاق محیط زیست»، «حقوق محیط زیست» و «آموزش‌های همگانی زیست محیطی» شده است و کتاب‌ها، مقالات و یادداشت‌های متعددی درباره محیط زیست نوشته شده و جنبش‌های مردمی و سازمان‌های دولتی و غیر دولتی فراوانی برای حفاظت از محیط زیست شکل گرفته است. این‌ها همه در کنار هم می‌تواند کمک کند تا ما با محیط زیست تعامل بهتری داشته باشیم.

نکته دیگر در رابطه با نقش بهداشت در کنترل جمعیت است. یکی از مباحثی که در شرایط کرونا به صورت جدی مطرح شد، مسأله بهداشت بود. بهداشت از یک طرف می‌تواند تخریب‌های ما در محیط زیست را کاهش دهد و از طرف دیگر می‌تواند افزایش جمعیت را به دنبال داشته باشد. این افزایش جمعیت می‌تواند منجر به فاصله گرفتن انسان از زیست طبیعی خود شود.

سؤال: شما در کتاب خود سه رویکرد (زیست محوری، بوم‌محوری و انسان‌محوری) را مطرح کرده‌اید؛ نظر شخصی شما در مورد کانون ارزش در اخلاق محیط زیست، کدام یک از این سه رویکرد است؟

ابوالقاسم فنائی: هدف ما در این کتاب صرفاً این بود که نشان دهیم میان اخلاق دینی و اخلاق فرادینی درباره هنجارهای مطلوب در اخلاق محیط زیست اجماع هم‌پوش وجود دارد. به همین خاطر نیازی به اعلام موضع در قبال این سه رویکرد ندیدیم. موضع‌گیری در قبال این رویکردها درباره کانون ارزش نیازمند پرداختن به مباحثی در فرااخلاق و اخلاق هنجاری بود که ما را از هدف خود دور می‌کرد. زیرا درست است که بحث از کانون ارزش در اخلاق محیط زیست به عنوان یک پرسش در رابطه با نوع نگاه و تعامل انسان با محیط زیست مطرح می‌شود، اما این پرسش در واقع پرسشی است مربوط به اخلاق هنجاری و فرااخلاق. به تعبیر دیگر، پاسخی که فیلسوفان اخلاق محیط زیست به این پرسش می‌دهند، در حقیقت پیش‌فرضی است که از فرااخلاق یا اخلاق هنجاری وام می‌گیرند و بر اساس آن در اخلاق محیط زیست نظریه‌پردازی می‌کنند.

اما موضع خود من درباره این پرسش چنین است: اگر پرسش از کانون ارزش پرسشی درباره منشأ ارزش باشد، این پرسش یا درباره «چیستی» ارزش‌هاست یا درباره «هستی» ارزش‌ها. بنابراین، اگر منظور از خدامحوری، که یکی از پاسخ‌های داده شده به این پرسش است این باشد که ارزش بودن ارزش‌ها به اراده تشریعی خدا برمی‌گردد (همانطور که اشاعره اعتقاد دارند)، باید بگویم که چنین نیست.

در واقع کانون ارزش به این معنا فراتر از خدا است، و چون فراتر از خداست، می‌توان ارزش اخلاقی را به خدا نیز نسبت داد و گفت: خداوند از نظر اخلاقی خوب است، بلکه عین خوبی و سرچشمه همه خوبی‌هاست. اما اگر پرسش از کانون ارزش درباره وجود و عدم ارزش باشد، و ارزش اخلاقی را یک وصف وجودی بدانیم، من خدامحورم، زیرا در چارچوب جهان‌بینی الهی پیدایش این وصف در هر موجودی به اراده تکوینی خداوند برمی‌گردد؛ یعنی ارزش‌هایی که در عالم خارج وجود دارند به اراده‌ی تکوینی خداوند برمی‌گردند.

از این حیث ما می‌توانیم خداوند را منبع «وجود» ارزش‌ها بدانیم. خداوند منبع تمام کمالات و خوبیهاست و هر خوبی‌ای در موجودات دیگر دیده می‌شود، تجلی خوبی خداوند است. اما اگر پرسش از کانون ارزش پرسشی درباره محل ارزش‌ها باشد، در این صورت من به زیست‌محوری تمایل دارم، یعنی معتقدم همه موجودات زنده با ارزش‌اند، هرچند این ارزش در اصل از وجود خدا سرچشمه می‌گیرد.

تفکیک پرسش از چیستی ارزش‌ها از پرسش از هستی آنها از این نظر اهمیت دارد که در مقام شناخت مصادیق این ارزش‌ها مسیر ما را از مسیر کسانی که قائل هستند ارزش‌های اخلاقی تابع اراده

تشریعی خداوند هستند، جدا می‌کند. اگر ما چیستی ارزش‌ها را تابع اراده تشریعی خداوند بدانیم (حسن و قبح شرعی)، یگانه راه تشخیص خوبی‌ها این خواهد بود که به متون دینی مراجعه کنیم، زیرا در این فرض اراده خداوند بی‌ضابطه خواهد شد و هیچ معیاری برای تشخیص اراده او و به تبع آن هیچ معیاری برای اراده او برای تشخیص خوبی و بدی وجود نخواهد داشت. اما اگر دیدگاه مقابل (حسن و قبح عقلی) را بپذیریم، اراده خداوند ضابطه‌مند می‌شود؛ یعنی معیاری مستقل و پیش از اراده خداوند وجود خواهد داشت که از طریق آن معیار حتی می‌توانیم اراده تشریعی خداوند را کشف کنیم.

بنابراین، اگر پرسش از کانون ارزش دربارهٔ سرشت و ماهیت ارزش باشد، موضع بنده این است که سرشت ارزش مستقل از ذات، اوصاف، اراده و فعل خداوند است؛ اما اگر این پرسش دربارهٔ وجود ارزش باشد، موضع بنده خدامحوری است، یعنی کانون اصلی ارزش را خدا می‌دانیم، هرچند این ارزش در اثر تجلی خداوند از او به همهٔ هستی سرریز می‌شود، و به یک معنا همه موجودات یا دست‌کم همهٔ موجودات زنده می‌شوند کانون ارزش. **سجاد بهروزی:** مادر کتاب خود خوانش‌ها و نظریات دینی و فرادینی از محیط زیست را در کنار هم قرار دادیم. هدف ما نشان‌دادن این مطلب بود که خوانش‌های دینی و فرادینی از اخلاق محیط زیست می‌توانند بر سر مجموعه‌ای از وظایف اخلاقی معقولی که از نظریه‌ای اخلاقی تحت عنوان نظریه «احترام به طبیعت» به دست می‌آید، توافق کنند.

از آنجا که برخی متفکران ادیان ابراهیمی را عامل ایجاد بحران محیط زیست تلقی می‌کنند، کوشیدیم نشان دهیم که چنین نیست، و در متون مقدس ادیان ابراهیمی می‌توان شواهد و دلایلی برای توجیه وظایف مطرح شده در نظریهٔ احترام به طبیعت پیدا کرد. بنابراین، هرچند ما در این کتاب از نظریه احترام به طبیعت به عنوان نظریه‌ای معقول در اخلاق محیط زیست فرادینی دفاع کرده‌ایم، قصد نداشتیم از نظریهٔ خاصی دربارهٔ کانون ارزش دفاع کنیم.

از اواخر قرن نوزدهم، متفکران انسان‌محور ایدهٔ حفاظت از محیط زیست را در جهت حفظ منابع طبیعی برای همه انسان‌ها مطرح کردند. بعد از جنگ جهانی دوم و استفاده از سلاح‌های جنگی، محیط زیست به‌طور جدی به‌خطر افتاد. به همین دلیل بحث حفاظت از محیط زیست جدی‌تر شد. در این دوره بود که کم‌کم انسان به‌عنوان بخشی از محیط زیست (یعنی یکی از ساکنان زمین و نه مالک آن) تلقی شد. به همین سبب

دیدگاه‌های دیگری دربارهٔ کانون ارزش در اخلاق محیط زیست مطرح شد، از جمله جانورمحوری، زیست‌محوری، و بوم‌محوری. در ایران نیز به تأسی از نهضت‌های زیست‌محیطی اروپا و آمریکا برخی از این نظریه‌های جدید رواج پیدا کرد. هر چند در ایران نظریهٔ خدامحوری همواره طرفدارانی داشته و خواهد داشت.

در هر صورت در پاسخ به پرسش شما می‌توان گفت که از منظر ادیان ابراهیمی خوانش‌های متکی بر خدامحوری در اخلاق محیط زیست از قوت بیشتری برخوردارند، هر چند ما در کتاب نشان داده‌ایم که این خوانش‌ها با خوانش‌های متکی بر زیست‌محوری در اخلاق محیط زیست سازگارند؛ و اختلاف دربارهٔ کانون ارزش مانع اجماع همپوش در اخلاق محیط زیست نخواه شد.

سؤال: آیا عقل و تجربه بشری برای دریافت ارزش‌ها کافی است یا نیاز به متون وحیانی داریم؟

ابوالقاسم فنائی: به نظر من تفکیک قاطع میان دلایل درون‌دینی و برون‌دینی، که مبتنی بر مبنای گروهی کلاسیک در معرفت‌شناسی است قابل دفاع نیست، و روش درست در اینجا «روش تعادل اندیشه» است. در چارچوب این روش اگر بخواهیم ارزش‌های اخلاقی را کشف کنیم باید همه شواهد و قرائن مربوط را کنار یکدیگر قرار دهیم و بکوشیم آنها را سازگار و نظام‌مند کنیم و ببینیم که مجموعه آنها چه اقتضائی دارد.

در این جا با مجموعه‌ای از دلایل دورن دینی و دلایل برون‌دینی سروکار داریم که بخشی از آنها عقل و تجربه به دست می‌آید و بخشی دیگر از متون دینی. اما باید به این نکته توجه کنیم که این بخش از متون دینی ارشاد به حکم عقل و تجربه است، که مورد پذیرش و تأیید دین و اولیای دین واقع شده.

به بیان دیگر، خدا، پیامبر و امام علاوه بر حیثیات و شئونات دیگری که دارند، معلم و مربی اخلاق نیز هستند. بنابراین، برخورد ما با آیات و روایاتی که متضمن ارزش‌ها و هنجارهای اخلاقی هستند، برخورد تعبدی نیست؛ بلکه آنها را ارشاد به حکم عقل و/یا تجربه و بیانگر واقعیتی می‌بینیم که به ارادهٔ تشریعی خداوند وابسته نیست. دلیل آن هم همان پیش‌فرضی است که به لحاظ ثبوتی در باب رابطه دین و اخلاق داریم. در واقع اینگونه نیست که متون دینی همواره بیانگر هنجارهای اخلاقی، سروکار داریم، بلکه در این متون با انواع گوناگونی از هنجارها، از جمله هنجارهای اخلاقی، سروکار داریم، که غیر از هنجارهای شرعی‌اند. این هنجارها ذاتاً فرادینی‌اند؛ و صرف مطرح‌شدن آنها در متون دینی آنها را به هنجارهای دینی بدل نمی‌کند، بلکه فقط نشان می‌دهد که این هنجارها مورد پذیرش و تأیید دین نیز هست. در عین حال، بسیاری از نویسندگان غربی وقتی از اخلاق اسلامی سخن می‌گویند مقصودشان مجموعهٔ هنجارهای شرعی است، یا دست‌کم هنجارهای شرعی را هم بیانگر اخلاق اسلامی قلمداد می‌کنند. براین اساس، احکام شرعی ناظر به محیط زیست می‌شود «اخلاق محیط زیست اسلامی» و در اینجا است که ما به «اجماع هم‌پوش» میان این اخلاق و اخلاق محیط زیست فرادینی نیاز داریم.

سوال: چه رابطه‌ای بین اخلاق محیط زیست و فقه مربوط به آن وجود دارد؟

ابوالقاسم فنائی: خیلی از کسانی که به فقه محیط زیست می‌پردازند، پیش‌فرض‌شان این است که در اخلاق هنجار نداریم، بلکه اخلاق صرفاً متکفل بیان فضیلت و رذیلت است، و فقه متکفل بیان هنجارهای الزامی و غیر الزامی (= احکام خمسه). بر این اساس هنجارهای مربوط به تعامل انسان با محیط زیست مختص قلمرو فقه محیط زیست خواهد بود.

این یک نوع نگاه به رابطهٔ شریعت و اخلاق و به تبع آن رابطهٔ فقه و اخلاق و تفکیک قلمرو



این دو علم به طور کلی است که وقتی بر محیط زیست تطبیق می‌شود، رابطهٔ فقه محیط زیست و اخلاق محیط زیست را هم مشخص می‌کند.

به نظر بنده تفکیک قلمرو فقه و اخلاق به این شکل قابل دفاع نیست، زیرا در اخلاق نیز هنجارهای الزامی و غیر الزامی داریم که بیانگر وظایف اخلاقی و مستحبات و مکروهات و مباحات اخلاقی‌اند. به طور کلی هنجارها انواع گوناگونی دارند که قابل فروکاهش به یکدیگر نیستند. بر این اساس هنجارهای اخلاقی غیر از هنجارهای شرعی و فقهی‌اند.

بر این اساس رابطه‌ی فقه محیط زیست با اخلاق محیط زیست شکل و شمایل دیگری به خود خواهد گرفت. یعنی در این قلمرو نیز با دو دسته متفاوت از هنجار سروکار خواهیم داشت که برای تعیین رابطهٔ آنها و تقدم و تأخر آنها نخست باید رابطهٔ دین و اخلاق را در سطح کلی بررسی کنیم.

اگر در اینجا نظریهٔ تقدم اخلاق بر دین را بپذیریم، ابتدا باید نظر خود دربارهٔ اخلاق زیست را منقح کنیم و سپس به سراغ فقه محیط زیست برویم. در بحث از رابطه دین و اخلاق من قائل به «شریعت در چارچوب اخلاق» و «فقه در چارچوب اخلاق» هستم، تطبیق آن نظریه بر خصوص رابطه فقه و اخلاق در محیط زیست، می‌شود «فقه محیط زیست در چارچوب اخلاق محیط زیست». یعنی فقه محیط زیست باید با اخلاق محیط زیست سازگار باشد. به تعبیر دیگر، نمی‌توان در فقه محیط زیست حکمی را به شارع نسبت داد که ناقض یکی از هنجارهای اخلاق فرادینی است.

سؤال: آیا در اخلاق مانند عرفان و فلسفه، مبانی‌ای برای شعورمندی طبیعت وجود دارد و آیا اساساً طرح این مسأله برای بحث از اخلاق محیط زیست ضرورت دارد؟

سجاد بهروزی: در گام اول باید منظور از «شعور» در «شعورمندی طبیعت» را مشخص کنیم. براساس متون دینی ما طبیعت آیه‌ای از آیات خداوند است. پس اگر طبیعت را به معنای

آیه و تجلی خداوند تلقی کنیم و قائل باشیم که خداوند به عنوان خیر محض شعوری به طبیعت اعطا کرده که در هر حال در اتصال و ارتباط با اوست (نه شعور به معنای داشتن قوه عاقله و استعداد اندیشیدن)، در این صورت می‌توانیم شعور طبیعت را ارزشمند بدانیم و طبیعت را مشمول ملاحظات اخلاقی بدانیم.

نتیجه این می‌شود که همه آنچه در طبیعت وجود دارد به واسطه خداوند ارزشمند است. سپس در گام دوم با اتکا به نظریهٔ خدامحوری دربارهٔ کانون ارزش در اخلاق محیط زیست از منظر دینی، وظایف اخلاقی در قبال طبیعت را توجیه می‌کنیم. **ابوالقاسم فنائی:** اخلاق پیش‌فرض‌های متنوعی دارد. طبیعتاً اخلاق محیط زیست هم علاوه بر پیش‌فرض‌های عام اخلاق، دارای پیش‌فرض‌های خاصی است.

پیش‌فرض‌های اخلاق محیط زیست در فرااخلاق و اخلاق هنجاری مورد بحث و بررسی قرار گیرند. یکی از این پیش‌فرض‌ها این است که ملاحظات اخلاقی شامل چه موجوداتی می‌شود. یعنی آیا این ملاحظات فقط شامل بعضی از انسان‌ها می‌شود؛ یا شامل همهٔ انسان‌ها می‌شود؛ یا شامل همهٔ موجودات زنده می‌شود؛

برای مثال، پیتل سینگر و بسیاری از فایده‌گرایان بر این باورند که تنها چیزی که از نظر اخلاق مهم است خوشبختی و بدبختی یا لذت و رنج است. بنابراین، همهٔ موجوداتی که استعداد رنج کشیدن و لذت بردن دارند مشمول ملاحظهٔ اخلاقی واقع می‌شوند. یعنی از نظر اینان موضوع ملاحظهٔ اخلاقی موجودی است که بتواند درکی از لذت و رنج داشته باشد. آن وقت اگر شما بتوانید نشان دهید که همهٔ موجودات عالم شعور دارند، می‌توانید قائل به وجود الزام اخلاقی در قبال آنها شوید. زیرا این شعور باعث می‌شود که برخی از رفتارهای انسان در موجودات دارای شعور تولید درد و رنج یا تولید لذت کند، و لذا این رفتارها مشمول امر و نهی اخلاقی می‌شود.

این نشان می‌دهد که پیش‌فرض‌های متافیزیکی و جهان‌شناسانه در اخلاق محیط زیست اثرگذار خواهد بود.

سؤال: بر اساس نظریه احترام به طبیعت، انسان اشرفیت خود را از دست می‌دهد؛ در این صورت تسخیر طبیعت توسط او چگونه توجیه‌پیدامی‌کند؟

ابوالقاسم فنائی: یکی از اتهاماتی که طرفداران محیط زیست به پیروان ادیان ابراهیمی وارد می‌کنند این است که جهان‌شناسی و انسان‌شناسی این ادیان حاوی باورها و هنجارهایی است که پذیرش و پیروی از آنها موجب تخریب محیط زیست می‌شود. دو مورد از این باورها عبارتند از: اشرفیت انسان و خلافت انسان. اگر اشرفیت و خلافت انسان را به این معنا بگیریم که کل طبیعت و موجودات طبیعی به‌خاطر انسان آفریده شده‌اند و لذا صرفاً ارزش ابزاری دارند و حق و اختیار اختصاصی بهره‌برداری از طبیعت به انسان داده شده است، در این صورت به نظر می‌رسد که این اشکال وارد است.

ما در این کتاب سعی کردیم ضمن پذیرش خلافت و اشرفیت انسان تفسیر جدیدی از این دو ویژگی ارائه کنیم. کسانی مانند آقای قابل از اساس اشرفیت و خلافت انسان را انکار می‌کنند و معتقدند که انسان نه خلیفه الهی است و نه اشرف مخلوقات! اما بر این باوریم که اشرفیت و خلافت انسان به معنای داشتن حق بیشتر نیست؛ بلکه به معنای داشتن تکلیف بیشتر است.

همان‌طور که در جامعه انسانی، انسان عاقل‌تر و داناتر یا داراتر به جهت داشتن عقل و آگاهی و دارایی بیشتر نسبت به سایر انسان‌ها از حق و حقوق بیشتری برخوردار نیست، بلکه دارای تکلیف و مسئولیت بیشتر است، و نسبت به سرنوشت سایر انسان‌ها، برطرف کردن نیاز آنها و رفع موانع شکوفایی و کمال آنها مسئولیت بیشتری دارد (هرکه بامش بیش



برفش بیشتر)، کل انسان‌ها نیز به‌خاطر برخورداری از عقل و علم و قدرت بیشتر نسبت به سرنوشت سایر موجودات طبیعی تکلیف و مسئولیت بیشتری دارند. به بیان دیگر، خلیفه بودن انسان به این معنا است که بخشی از مسئولیت خداوند در قبال محیط زیست و برآوردن نیازهای سایر موجودات طبیعی بر دوش انسان نهاده شده است. بنابراین، همان‌طور که ما حق داریم از محیط زیست استفاده کنیم، موجودات زنده دیگر نیز چنین حقی را دارند. اما وقتی می‌خواهیم این حق را استیفا کنیم، بحث تعارض حقوق و منافع پیش می‌آید. برای این تعارض باید راه‌حلی ارائه کنیم. ما دو نوع حقوق و منافع داریم: یکی بنیادین و اساسی و دیگری غیر بنیادین و غیر اساسی؛ و لذا با انواعی از تعارض سروکار داریم که هر کدام از آنها در چارچوب نظریه «احترام به طبیعت» راه‌حل خاصی پیدامی‌کند. بنابراین وقتی می‌گوییم همه‌ی موجودات زنده شایسته احترام هستند به این معنا نیست که انسان نمی‌تواند برای رفع نیازهای خود از سایر موجودات مانند گیاهان و حیوانات استفاده کند؛ بلکه به این معنا است که طبیعت ملک مشاع همه‌ی موجودات زنده است، و همه‌ی موجودات زنده حق دارند از طبیعت استفاده کنند. البته بهره‌برداری مالکان مشاع از طبیعت باید بر اساس هنجارهای منصفانه تنظیم شود.

سؤال: کارآمدی نظریه اجماع هم‌پوش که در کتاب جدید خود به آن پرداخته‌اید را در چه می‌بینید؟

ابوالقاسم فنائی: اجماع هم‌پوش روشی است که برای رسیدن به مبنایی مشترک در مقام عمل و همکاری جمعی. این روش می‌گوید: برای همکاری جمعی در راستای حل مشکلات جمعی، خواه سیاسی، خواه زیست‌محیطی و غیره، لزومی ندارد درگیر بحث‌های تئوریک ناظر بر پیش‌فرض‌ها بشویم.

مثلاً اگر بخواهیم بر سر این موضوع توافق کنیم که چگونه مانع تخریب محیط زیست بشویم، لزومی ندارد جهان‌بینی‌های یکدیگر را نقد کنیم و در مورد وجود یا عدم وجود خداوند یا حدوث و قدم عالم یا حقانیت اسلام یا مسیحیت بحث کنیم؛ بلکه با صرف‌نظر از اختلاف جهان‌بینی‌های دینی و غیر دینی می‌توان بر سر مجموعه‌ای از اصول هنجاری به توافق رسید و مشکلات جمعی را حل کرد. در قرآن کریم هم می‌توان آیاتی در تأیید این نظریه پیدا کرد. در این روش هر گروهی می‌کوشد بر اساس جهان‌بینی و نظام ارزشی مورد پذیرش خود پذیرش این مجموعه از هنجارها را برای خود توجیه کند و توافق بر سر این توجیهات لازم نیست؛ آنچه مهم است توافق بر سر خود هنجارهاست.

سؤال: آیا این نظریه در عرض سایر نظریات اخلاقی است؟

سجاد بهروزی: ایده اجماع هم‌پوش که نخست در آثار جان رالز تبیین شده، نظریه‌ای در عرض سایر نظریه‌های اخلاقی نیست، بلکه راهکاری است که زمینه را برای توافق شهروندان جوامع دموکراتیک بر سر برداشت سیاسی از عدالت فراهم می‌کند. ما در کتاب خود کوشیدیم ایده اجماع هم‌پوش را از اخلاق سیاسی رالز الهام گرفته و آن را بر قلمرو اخلاق محیط زیست تطبیق کنیم.

از آنجا که مشکل مشابهی در قلمرو اخلاق سیاسی و اخلاق محیط زیست وجود دارد، که عبارت است از نحوه تعامل پیروان نظریه‌های جامع و ناسازگار و چگونگی توافق میان پیروان این نظریه‌ها بر سر وظایف اخلاقی خاص، می‌توان گفت تلاش برای یافتن راه‌حلی برای این مشکل مشابه، مسئله مهم جهان امروز است. ما در کتاب خود کوشیدیم نشان دهیم که در اخلاق محیط زیست نیز می‌توان بر سر وظایفی خاص به اجماعی هم‌پوش میان پیروان نظریه‌های جامع و ناسازگار دست یافت. بنابراین، اجماع هم‌پوش روشی برای رسیدن به توافق بر سر وظایف اخلاقی در یک جامعه متکثر است؛ و این امکان را برای هم‌اندیشی، هم‌فکری و همکاری پیروان ادیان، فرهنگ‌ها، نظام‌های فلسفی و اخلاقی مختلف فراهم می‌کند تا بر سر حل و فصل مسائل مهم به اتفاق نظر برسند.

بنابراین، این روش در عرض روش‌های دیگر (از جمله حاکمیت مستبدانه یک نظریه خاص در عرصه سیاسی یا گفتگوی نافرجام بر سر توافق بر س‌ریک نظریه خاص در اخلاق محیط زیست) است، نه هم‌عرض نظریات اخلاقی در قلمروی اخلاق محیط زیست. در این روش تکثر نظریات اخلاقی دینی و فرادینی پیش‌فرض گرفته می‌شود، اما اعتقاد بر این است که این تکثر نمی‌تواند مانع همکاری عملی پیروان آن نظریات بر سر وظایف اخلاقی معقول در عرصه اجتماع شود.

سؤال: در کتاب خود به ربط اخلاق محیط زیست با برخی از مسائل جهانی مانند صلح و تقریرهای فمینیستی از محیط زیست، اشاره نکردید.

ابوالقاسم فنائی: سپاسگزارم از این‌که تذکر دادید. بنده معتقدم هر دو مطلب از اهم مطالب در زمینه اخلاق زیست‌محیطی هستند، که متأسفانه در این کتاب به آنها پرداخته نشده است و انشاءالله در پژوهش‌های آتی خود حتماً به این مباحث نیز خواهیم پرداخت. این عناوین حتی ظرفیت تبدیل شدن به یک پروژه مستقل را دارند.

در عین حال به این نکته توجه کنید که مقصود ما در کتابی با حجم محدود کنونی این نبود که امکان اجماع هم‌پوش میان همه‌ی نظریه‌های مطرح در اخلاق محیط زیست را نشان دهیم. بلکه قصد ما این بود که به نحوی عمیق و ریشه‌ای فقط به یک نمونه خاص بپردازیم. به گمان ما علی‌الاصول این روش را برای نشان دادن اجماع هم‌پوش میان سایر نظریه‌های مطرح نیز می‌توان به کار بست.

سؤال: آیا از سوی اندیشمندان نظریه‌ای سازگار با دین اسلام در زمینه محیط زیست ارائه شده است؟

سجاد بهروزی: من تقریباً تمام کتاب‌ها و مقالات فارسی در زمینه اخلاق محیط زیست را مطالعه کرده‌ام. با اینکه تلاش‌های مفیدی در این زمینه صورت گرفته، تا آنجا که من می‌دانم تاکنون نظریه جامعی در زمینه اخلاق محیط زیست از منظر اسلام ارائه نشده است. ما در کتاب خود به عمده این تلاش‌ها اشاره کردیم و طرح بررسی نقادانه برخی از پیش‌فرض‌های تأثیرگذار در اخلاق محیط زیست از منظر دینی، از جمله پیش‌فرض شرافت و خلافت انسان، را که آقای احمد قابل به آنها اشاره کرده است، پسندیدیم؛ هر چند ایشان اشاره مستقیمی به نظریه خاصی در باب اخلاق محیط زیست نکرده است.

در هر صورت به نظر بنده متون دینی ما قابلیت فراوانی برای طرح نظریه‌ای جامع در قلمروی اخلاق محیط زیست دارد. امید است در آینده‌ای نزدیک به این مهم دست یابیم.

سؤال: اگر منابع موجود خوبی در زمینه اخلاق محیط زیست می‌شناسید، معرفی کنید

سجاد بهروزی: به نظر برای آشنایی با نظریات و مبانی اخلاق محیط زیست از منظر دینی، کتاب مبانی و رهیافت‌های اخلاق زیست‌محیطی از آقایان عابدی سروستانی، شاه‌ولی و محقق داماد، کتاب اخلاق زیست‌محیطی در حکمت اسلامی از کریمیان صیقلانی، کتاب اخلاق محیط زیست: درآمدی بر فلسفه محیط زیست از دژاردن (ترجمه کلاهی)، اخلاق زیست‌محیطی از بنسِن (ترجمه وهاب‌زاده) و همچنین مجموعه مقالات اخلاق زیست‌محیطی به سرویراستاری پویمان کتاب‌های مفیدی هستند.

دکتر محمدجواد فلاح، فارغ‌التحصیل دانشگاه تهران و دانشیار رشته اخلاق اسلامی در دانشگاه معارف، یکی از اساتید حاذقی است که در عرصه اخلاق کاربردی و مخصوصاً اخلاق شهری و شهروندی، پژوهش‌های زیادی انجام داده است. ایشان از شاگردان استاد احد فرامرزقوام‌ملکی بوده و تأثیرات زیادی را از این استاد در حوزه اندیشه اخلاقی و اجتماعی‌پذیرفته است.

از مهمترین آثار ایشان می‌توان به عناوینی همچون تبیین نظام‌مند «زهد» در بستر اخلاق نقلی، نقش انگاره‌ها در درونی‌سازی اخلاق زیست محیطی و اخلاق همسایه‌داری و آپارتمان‌نشینی اشاره کرد.

در ادامه مصاحبه اختصاصی دیده‌بان اندیشه با این استاد دانشگاه را ملاحظه می‌فرمایید.

سؤال: ورود به هر بحثی قطعاً از دایره ضرورت آن است و ما می‌دانیم که اوضاع طبیعت و مواجهه ما با آن قطعاً از ابتدای مدرنیته نبوده اما سوالی که اینجا وجود دارد این است که چرا بحث اخلاق محیط زیست در این دوران بیشتر از دوران مدرنیته قابل طرح است و اندیشمندان در مورد آن صحبت می‌کنند؟ چه ضرورتی دارد که امروز بشر به این بحث رسیده؟

محمدجواد فلاح: به نظرم امروز فضای محیط زیست و اخلاق محیط زیست و نگاه مسئولانه به فضای محیط زیست مرهون اتفاقاتی است که در دنیای معاصر ما در حال اتفاق افتادن است. شاید زیاده‌خواهی انسان از یک‌سو، فعالیت‌های جنگ طلبانه، تعارض منافع و خیلی از فضاهایی که مورد دغدغه انسان هست، مخصوصاً نگاه سودمحور و منفعت طلب او، اقتضای این را دارد که مانسبت به فضای محیط زیست را بیشتر مورد دغدغه قرار بدهیم.

به دو جهت پرداختن به بحث محیط زیست و نگاه مسئولانه و به‌ویژه بحث

مصاحبه

دین؛ هدایت‌گر و حمایت‌گر اخلاق زیست محیطی

محمد جواد فلاح

اخلاق زیستی و نگاه به اخلاق محیط زیست مهم است:

یکی از این جهت که خود محیط زیست با یک چالش اساسی مواجه شده است؛ یعنی این‌که بخشی از نظام هستی و محیط زیستی ما را به هر حال فضای محیط زیست به معنای عام آن (آب، هوا، گیاهان، حیوانات و...) تشکیل می‌دهند.

جهت دیگر، جنبه‌های تخریبی و تأثیرات سوء آن بر محیط زندگی انسان است؛ یعنی یک بار این‌که ما به خود فضای زیست محیطی نگاه مستقل داریم و این نگاه مسئولانه را می‌طلبد و جهت دوم این‌که اساساً محیط زیست چون جنبه خدمت برای بشر دارد و حتی براساس تعالیم دینی متعلق تسخیر آدمی است (سخر لکم ما فی الارض جمیعاً)، باید معقول و مبتنی بر منافع عموم مردم باشد و ما باید نگاهی استاندارد و سالم به این تسخیر داشته باشیم که در عین حال مبتنی بر منافع جمعی و همگانی باشد و در راستای سعادت

و کمال انسان باشد. یعنی ما به‌رغم رویکردی که یک نگاه کاملاً سودگرایانه و منفعت طلبانه به محیط زیست دارد و محیط زیست را در خدمت انسان می‌داند (به جهت این‌که انسان باید به منافع و سود برسد)، می‌گوییم: بله، این تسخیر و بهره‌ای که انسان می‌برد، یک نگاه به کمال و سعادت انسان هم دارد و بهره‌مندی انسان باید مبتنی بر سعادت، کمال و اهداف خلقت او سامان پیدا کند. ما نگاه مستقل این چنینی نداریم که صرفاً انسان از محیط زیست به منفعتی برسد. این جایگاه نگاه واسطه‌ای وجود دارد که هرگونه بهره‌مندی و هر نوع بهره‌کشی از این فضای زیست محیطی را تعدیل می‌کند.

بنابراین از نظر بنده از این جهت، نگاه به محیط زیست و اخلاق زیست محیطی اهمیت دارد؛ به‌ویژه این‌که بشریت امروزی و انسان معاصر برای رسیدن به منافع، سود، قدرت و مطامع مادی خود به شدت مسابقه گذاشته است و هر چقدر این نگاه منفعت طلبانه قوت بیشتری پیدا کند، حواس افراد از این‌که محیط زیست حقی دارد و باید نگاهی مسئولانه به آن داشت، متأسفانه به محاق می‌رود.

سؤال: یکی از مهمترین مبانی نگاه مسئولانه نسبت به طبیعت قطعاً شعورمندی طبیعت باید باشد و ما هم در عرفان، فلسفه و ادبیات راجع به شعورمندی طبیعت شنیده‌ایم؛ اما اگر ما بخواهیم در اخلاق از شعورمندی طبیعت حرف بزنیم باید چه چیزی را ملاک شعورمندی و حیات بدانیم؟ و اینکه آیا واقعاً ضرورت دارد که ما برای داشتن اخلاق محیط‌زیستی از شعورمندی محیط زیست صحبت کنیم؟ یعنی آیا الزاماً محیط زیست باید شعورمند باشد تا ما موظف به رفتار اخلاقی در قبال آن باشیم؟

محمدجواد فلاح: بحثی تحت عنوان «شأن اخلاقی» مطرح می‌شود؛ یعنی آیا محیط زیست، حیوانات، گیاهان و موجودات زنده غیر از انسان، شأن اخلاقی دارند یا خیر؟؛ چون اگر ما قائل به شأن اخلاقی شویم آنگاه ملزم به رعایت حقوق اخلاقی طرف مقابل خواهیم شد؛ منتها این‌که شأن اخلاقی چه باشد و ما براساس چه فضایی به سمت شأن اخلاقی برویم، خیلی مهم است یا این‌که شاخص‌ها و ملاک‌های برخورداری از شأن اخلاقی چیستند؟ اختیارمندی، شعورمندی، یا عالمیت و دانشمندی در بحث شأن اخلاقی مهم است منتها درباره محیط زیست دو نکته وجود دارد:

الف: اگرچه که بر اساس آیاتی همچون آیه یسبح الله ما فی السموات و ما فی الارض، باید کل هستی و عالم را دارای فهم و شعور بدانیم، اما باید توجه داشت که از نگاه فلسفی، عالم جمادی واجد حداقلی از فهم و درک است و بین این عالم و عوالم نباتی، حیوانی، انسانی و الهی، رابطه‌ای طولی وجود دارد. در تفاسیر قرآنی بارها به این فهم اشاره شده است؛ گاهی خداوند برای مثال زدن می‌فرماید: انسان در عدم فهم و جهل از سنگ هم پست‌تر می‌شود؛ گویی در این جا برای عالم جماد و سنگ نوعی ادراک قائل شده است. درباره عالم حیوانی هم همین‌طور است.

در قرآن آمده است که سگ اصحاب کهف دارای نوعی از شعور و آگاهی بوده است و خداوند به نوعی با او گفت‌وگو می‌کند. در جای دیگری قرآن برای مثال زدن جهل انسان می‌فرماید: گاهی انسان‌ها از حیوان پست‌تر می‌شوند. این آیات در کنار آیاتی که تسبیح در عالم جمادات را مطرح می‌کنند، نشان می‌دهند که مبانی دینی ما قائل به نوعی شعورمندی برای عالم هستی هستند و این به معنای آن است که عالم هستی اعمال ما را دریافت می‌کند و بازخورد و بازتاب آن را نشان خواهد داد. وقتی ما قائل به درک و شعور در طبیعت باشیم، ملزم به رعایت اصول اخلاقی هستیم. در اینجا من یاد شعری افتادم:

هر صبح سپیده دم خروس سحری / دانی که چراکنه همی نوحه‌گری

یعنی که نمودند در آینه‌ی صبح / از عمر شبی گذشت و توبی خبری

یعنی این نظام هستی درست است که در خدمت انسان است؛ اما کارکردی دارد و کارکرد

آن همراه با شعور، آگاهی و فهم است و بازخوردی را به ما خواهد داد. پذیرش این مبنا بر سلوک ما در قبال هستی تأثیرگذار است. این‌که من بدانم که عالم به اعمال من بازخورد نشان خواهد داد و نسبت به نوع سلوک من واکنش نشان خواهد داد، بسیار متفاوت خواهد بود با این‌که من عالم را فاقد هرگونه فهم و شعور تصور کنم. این رویکرد در مبانی فلسفی ما هم بحث شده است؛ در فلسفه ما هستی را یک وجود یک‌پارچه می‌دانند (نگاه صدرایی) که دارای تشکیک است و حداقل وجود بهره‌ای از فهم و شعور و درک دارد تا حداقل اثر آن که به مرتبه لایتناهی خداوند می‌رسد؛ یعنی در عین حال این یک‌پارچگی حقیقت و وجود اقتضای این را دارد که عالم هستی درک و فهمی داشته باشد.

بر همین مبنا ما قائل به تأثیر این فهم و درک در زندگی خویش هستیم؛ مثلاً معتقدیم اگر لگدی به درخت بزنیم باید بدانیم که این عمل ممکن است به واسطه شعورمندی درخت بازخوردی داشته باشد و نسبت به نوع ارتباط ما عکس‌العملی نشان دهد. به نظر می‌رسد که این رویکرد می‌تواند در حفاظت از محیط زیست بسیار کمک‌کننده باشد.

بعد دیگر مسأله این است که گاهی اوقات ما به این سمت می‌رویم که این شعورمندی را به سمت انسان سوق دهیم؛ یعنی اساساً فارغ از این‌که عالم داری شعور هست یا خیر، انسان واجد فهم، شعور و شأن اخلاقی است که در مواجهه با پدیده‌های عالم عاقلانه و در عین حال مبتنی بر منطقی درست رفتار کند و این مسئولیت متوجه خود انسان است.

لذا فارغ از این‌که عالم را شعورمند یا فاقد شعور بدانیم، انسان به واسطه مسئولیت اخلاقی، فهم، شعور و آگاهی خود این مسئولیت را دارد. بنابراین این می‌تواند بازتاب نوع عملکرد انسان به نوع فعالیت و در عین حال مسئولانه و غیرمسئولانه بودن آن در قبال محیط زیست باشد. لذا امیرالمؤمنین (ع) می‌فرمایند: فانکم

مستولون حتی ان البقاء و البهاء؛ یعنی شما مسئولیت اخلاقی دارید حتی نسبت به بقاع و حیوانات، یعنی در قبال عالم جمادی و حیوانی مسئولیت دارید.

سؤال: یکی از نقدهای جدی که دوست‌داران طبیعت دارند این است که انسان چون براساس مبانی دینی خود را اشرف مخلوقات می‌داند، این حق را برای خویش قائل است که طبیعت را تسخیر کند. با توجه به این‌که در دین ضمن اعتقاد به اشرفیت انسان، مخلوقات آیه و تجلی الهی دانسته می‌شوند، بین این‌دو دیدگاه چطور باید جمع کرد که انسان هم اشرف مخلوقات باشد و هم بتواند شأن و احترام این آیات الهی را رعایت کند و ضرری به آیات الهی وارد نکند؟ نکته دیگر اینکه این اشرفیت ناظر به حقی است که انسان در طبیعت دارد یا ناظر به مسئولیت اوست؟

محمد جواد فلاح: نکته مهمی که باید در این‌جا مورد توجه قرار گیرد این است که دو نوع نگاه می‌تواند در این‌جا اتفاق بیفتد. یکی نگاه کاملاً خودگرایانه است؛ این همان بحث خودگرایی اخلاقی است که به خودگرایی روان‌شناختی برمی‌گردد. کسانی که قائل به خودگرایی اخلاقی هستند، معتقدند که بشر خودگرا بوده و حب‌ذات دارد. نگاه دوم این است که افراد زمانی اخلاقی رفتار کرده‌اند که دیگرگرا باشند؛ یعنی به‌خاطر دیگران فعالیت‌کنند.

حالا در این‌جا این سؤال مطرح می‌شود که براساس مبانی معرفت‌شناسی (یعنی آیات و روایات) ما به نوعی خودگرایی اخلاقی دست می‌یابیم یا دیگرگرایی اخلاقی؟ من براساس مبانی به این نتیجه رسیدم که انسان می‌تواند خودگرا باشد؛ اما بستگی دارد که ما از این «خود» چه تفسیری داشته باشیم.

آیا این گوهری که ما به نام «خود» تعریف می‌کنیم، گوهری مستقل از جهان هستی است؟ آیا وجودی مستقل از خداوند است؟ آیا این خود را ما در رابطه با خدا و ابدیت تفسیر می‌کنیم؟ در این‌صورت

است که ما می‌گوییم اگر خودگرایی را مبتنی بر خود متعالی و خودی که از او و متوسل بر اوست، آن‌وقت اشرفیتی که در دین به انسان نسبت داده شده، معنای متفاوتی پیدا می‌کند. اساساً چون این خود متصل به خدا است و سعادت و ابدیتی دارد، از این جهت می‌گوییم اشرفیت دارد؛ یعنی اگر ما بخواهیم این توحیدمحور، خدامحور بودن و متأله بودن را از انسان بگیریم، آن‌وقت دیگر نمی‌توانیم اشرف مخلوقات بودن را قبول کنیم؛ زیرا این سؤال پیش خواهد آمد که اشرف مخلوقات است چون خود اراده کرده که اشرف باشد؟ یا این‌که اساساً این اشرفیت اقتضاء می‌کند که انسان در تعامل با موجودات دیگر نیکوترین روش را انتخاب کند؟ اشرف بودن به نوع سلوک و نوع ویژگی‌های تکوینی است که این موجود دارد. این موجود چون می‌فهمد؛ چون درست انتخاب می‌کند و تصمیم‌های درست می‌گیرد و در تعارض‌ها و چالش‌ها بهترین مورد را انتخاب می‌کند، اشرف‌بودنش به‌واسطه این ویژگی‌ها محقق می‌شود. لذا ما باید حواسمان باشد، وقتی که می‌گوییم انسان اشرف مخلوقات است باید نسبت او را هم با سایر موجودات روشن کنیم و یا اگر می‌گوییم عالم در استخدام این موجود است، باید درنظر بگیریم که نوع بهره‌مندی انسان با مسئولیت اخلاقی‌ای که اتفاقاً در ذات اشرف بودن آن نهفته است، همراه است. او اشرف مخلوقات است چون توانایی بالایی دارد؛ چون آگاهی بالایی دارد.

این آگاهی در کنار این قدرت انتخاب چیزی به نام مسئولیت را پدید می‌آورد که باید در قبال همه موجودات اعم از انسان‌های دیگر، نباتات، حیوانات و جمادات این مسئولیت را رعایت کند و جدّیت به خرج دهد. لذا اگر ما بخواهیم حتی خودگرایی را براساس آن خود عالی و متعالی انسان و خودی که گوهر آن به خداشناسی وصل می‌شود، تفسیر کنیم، این خداشناسی اقتضاء می‌کند که موجودات را نشانه‌های الهی بدانند. قرآن دائماً از طبیعت به‌عنوان پلی که ما را به حقیقت می‌رساند سخن می‌گوید و معنای آیه بودن همین است. وقتی انسان هنگامی که به طبیعت نگاه کند گویی دارد حقیقت الهی را می‌بیند، دیگر هر رفتاری را از خود صادر نمی‌کند و به‌خاطر منافع خود به محیط زیست آسیب نمی‌زند. بنابراین می‌توان این‌گونه بین دو نگاه (آیه بودن عالم و اشرفیت انسان) جمع کرد. اساساً چون انسان اشرف مخلوقات است به عالم نگاه آیه‌ای دارد و الا اگر قرار بود نگاه او نگاه آیه‌ای نباشد، این شریف بودن معنایی نداشت.

سؤال: ما دستورات زیادی در دین در مورد طبیعت داریم که و اخلاق زیست‌محیطی هم به دنبال رسیدن به آنهاست؛ آیا ما می‌توانیم همین دستورات را از دین بگیریم و به نام اخلاق زیست‌محیطی صادر کنیم؟ یا اینکه نباید اخلاق را محدود به تعالیم دینی دانست و باید از تجربیات و عقلانیت بشر نیز در ترسیم مدل صحیح اخلاق زیست‌محیطی استفاده کرد؟

محمد جواد فلاح: در بحث رابطه دین و اخلاق ما بیشتر قائل به تعامل و خدمات متقابل دین و اخلاق هستیم. از رابطه متقابل اخلاق و دین می‌توانیم برای بهبود شرایط زندگی مادی خویش گفت‌وگو کنیم. قطعاً در ارتباط با محیط زیست یک سری مسائل و باید و نبایدهایی را عقل بشر درک می‌کند؛ اما دین از چند جهت کمک‌کننده است:

یکی این‌که حدود و ثغور بعضی از مسائل زیست‌محیطی را ارائه کند؛ مثلاً برخی مسائل اخلاقی مربوط به حیوانات بارکش و یا کاشت درخت؛ یعنی دین گاهی اوقات وارد جزئیات می‌شود و حدود و ثغور مسائل اخلاقی را بیان می‌کند و این می‌تواند در باب محیط زیست کمک‌کننده باشد. به‌نظم از این جهت نگاه اخلاق دینی می‌تواند یک نگاه متفاوتی باشد و برخی از الزاماتی را ایجاد کند.

نکته دوم در این زمینه ضمانت اجراست؛ یعنی دین از این جهت که نوع اعمال انسان را به پاداش و عقاب وصل می‌کند و نوع عملکرد انسان را براساس ابدیت و عالم دیگری به نام عالم آخرت تفسیر می‌کند، می‌تواند کمک‌کننده باشد.



برای مثال دین بعضی از ویژگی‌ها و رفتارهای انسان را برخوردار از آثار وضعی می‌داند؛ یعنی اگر شما نیکی کنید (هر نوع حسنه‌ای) دارای آثار وضعی است؛ منتها برخی از این آثار وضعی در دنیا اتفاق می‌افتد و برخی از آنها در آخرت و ابدیت. به هر حال ما هستیم و نوع عملکردمان. انسان مسئولیت‌گرای همراه با ابدیت و آخرت یک تفسیری از تعامل خود با نظام هستی دارد.

دین که در این‌جا حدود و ثغور و باید و نبایدهای اخلاقی را ترسیم می‌کند و کدهای اخلاقی را وضع می‌کند یا اصول اخلاقی کلان ارتباط با محیط زیست را بیان می‌کند؛ در کنار این کارکرد ما با نوعی ضمانت اجرا مواجه هستیم؛ چون ممکن است در فرآیندهای مختلف بشری خیلی وقت‌ها منافع گروهی، دسته‌ای یا قومی اقتضاء کند که ضمانت اجرا کنار گذاشته شود؛ اما اگر پشت این داستان یک نظام پاداش و عقوبتی باشد، آن‌وقت مراقبت ما بیشتر خواهد شد؛ دین مسائل اخلاقی (باید و نبایدها) را تضمین می‌کند.

این تضمین باعث می‌شود که ما از جهت عاطفی، نگرشی، معرفتی و عملکردی در سه حوزه بینشی، گرایشی و کنشی نسبت به محیط زیست رعایت کنیم؛ زیرا در این صورت است که شخص باور دارد که این تأثیر وضعی دارای یک نظام پاداش و عقابی در پشت خود است. پس مراقبت شخص را بیشتر خواهد کرد.

پس دین ابتداء در جنبه هدایت‌گری و سپس جنبه حمایت‌گری حامی خوبی برای طبیعت و محیط زیست است. کما این‌که اخلاق به دین کمک می‌کند؛ یعنی منویات دین در حوزه زیست‌محیطی و خدماتی که می‌خواهد داشته باشد در گرو اخلاق است. اما این‌که

عده‌ای گفتند اگر دین نباشد چه لطمه‌ای به مباحث اخلاقی ما وارد می‌شود؟ من معتقدم که هم در جنبه حمایت‌گری و هم در جنبه ضمانت اجرا و هدایت‌گری اخلاق زیست‌محیطی دین می‌تواند بسیار کمک‌کننده باشد.

سؤال: شما در زمینه اخلاق زیست‌محیطی چه کتابی را توصیه می‌کنید و نظرات کدام اندیشمند را راهگشامی دانید؟

محمد جواد فلاح: برخی سعی کرده‌اند که از نگاه صدرايي و یک‌پارچه‌دانستن وجود، به طبیعت نگاه کنند و در واقع سعی کرده‌اند که وجود جماد، نبات و سایر موجودات را از آن وجود متعالی جدا نکنند و براساس این نگاه فضایی را برای اخلاق زیست‌محیطی ایجاد کرده‌اند؛ یعنی چون این عالم بهره‌ای از وجود دارد، ما در مقابل آن مسئول هستیم؛ همان‌طور که در مقابل خداوند مسئول هستیم.

دکتر احد فرامرز قراملکی در این زمینه مقاله‌ای با این نگاه نوشته‌اند یا آقای دکتر سیدحسن اسلامی در این حوزه کار کرده‌اند و با استدلال، گوشت‌خواری را نقد کرده‌اند و توصیه کرده‌اند که ما با گیاه‌خواری به نوعی مراعات حیوانات را بکنیم. البته این مطالعات کافی نیست؛ بلکه نیازمند توسعه بیشتری مبتنی بر نظام اخلاقی ما هستیم؛ چون در حوزه اخلاق کاربردی نگاه ترجمه‌ای بر آثار ما غلبه دارد، در این حوزه خیلی به مبانی اخلاق اسلامی توجه نشده است.

سؤال: نظریه پردازان اخلاق زیست‌محیطی، سعی دارند تا با استفاده ابزاری از مولفه‌های این عرصه، در مسائلی همچون توسعه، صلح جهانی و حتی تفاوت‌های جنسیتی، اظهار نظر کنند؛ نظر شما در این باب چیست؟

محمد جواد فلاح: به نظرم فمینیست‌ها و کلاً کسانی که به اعمال اخلاق‌های زنانه در حوزه محیط زیست باور دارند، به نوعی مبنای خود را نقض می‌کنند؛

چون فمینیست‌ها تمام تلاش خود را به کار می‌بندند تا زن را هم‌ردیف مرد تلقی کرده و تفاوت‌های موجود در فرهنگ جوامع مختلف را کنار بزنند؛ حال چطور می‌خواهند در مساله اخلاق، قائل به دوگانگی شوند؟

شاید بخاطر همین است که بحثی را تحت عنوان طبیعت دو جنسیتی مطرح می‌کنند؛ معتقدند که ما باید مرد و زن را طوری تربیت کنیم که هر دو بتوانند از اخلاق زنانه و مردانه بهره‌مند باشند؛ یعنی جایی که اقتضاء می‌کند ما به اخلاق زنانه رو بیاوریم، مرد بتواند زنانه عمل بکند و یک زن هم در موقعیت‌هایی بتواند مردانه عمل بکند. این‌که زنان به واسطه برخورداری از ویژگی‌های زنانه خود دارای یک سری خصوصیات و ویژگی‌های اخلاقی هستند، امر مسلمی است؛ مثلاً مهربانی در زنان توسعه بیشتری دارد؛ اما معتقدم که خیلی نمی‌توان این فضا را مردانه و زنانه کرد. اگر ما بخواهیم معقول به موضوع نگاه کنیم، اقتضای رشد انسانی، اقتضای اخلاق بشری، اقتضای مدیریت سالم، اقتضای رسیدن به اهداف و توسعه و اقتضای بهبود شرایط زیست محیطی ایجاب می‌کند که ارتباط ما با طبیعت ارتباط سالمی باشد.

لذا حتی اگر سخن فمینیست‌ها را بپذیریم در این زمینه، به نوعی این علیه خود فمینیست است که باور دارند ما نباید اخلاق را برای مردان انحصاری کنیم. این خود به نوعی می‌گوید که مردان اخلاق ویژه‌ای دارند و همین‌طور زنان هم اخلاق ویژه‌ای دارند که اقتضای روحیات زنانه این است که به محیط زیست توجه بیشتری می‌کنند و این ایده اتفاقاً اشکال به فمینیست‌ها را تقویت می‌کند؛ اما به هر حال به نظر برخی از مسائل اخلاقی و جنبه‌های عقلانی و حتی نگاه سودانگاران و منفعت‌طلبانه در هر دو جنس وجود دارد.

در مورد رابطه اخلاق زیست محیطی و صلح جهانی نیز من معتقدم امروز به خاطر بی‌اعتمادی که نسبت به انسان‌ها به وجود

آمده و فضای جنگ و جنگ‌طلبی، شاید کسانی که فضای اخلاق زیست محیطی را محملی برای صلح‌طلبی مطرح می‌کنند، می‌خواهند از این ابزار استفاده‌ای کنند که انسان‌ها حواسشان را به محیط زیست که محیطی خنثی است، معطوف دارند و شاید از این طریق عواطف انسانی کمی تحریک شود. یعنی با سوق دادن عاطفه انسان به سمت محیط زیستی که با ما سر جنگ ندارد و منافع ما را تهدید نمی‌کند.

پس با این روش می‌توانیم به سمت برخی از مفاهیم اخلاقی که مورد غفلت واقع شده‌اند مثل صلح، مهربانی، دوست داشتن و عطفوت برویم. چون محیط زیست به ما آسیبی نمی‌زند و ما به این بهانه به سمت صلحی جهانی گام برداریم. یکی از مسائل مهمی که در دین مورد توجه قرار گرفته است، مراعات محیط زیست در جنگ است؛ یعنی نسبت به آب‌ها، درختان و گیاهان توصیه‌های خاصی دارند.

حتی دین ما در این زمینه احکام فقهی دارد. به نظر می‌رسد این فضا، این ترحم و این لطف می‌تواند انسان‌ها را از جنگ‌افروزی بازدارد. ما به خاطر رعایت این فضا به سمت نوعی عطفوت جمعی سوق داده می‌شویم و به نظر من دیدگاه بدی نیست؛ اما مسأله این است: انسانی که به انسان دیگر رحم نمی‌کند و ظلم را به هم‌نوع خویش روا می‌دارد، این‌که ما بتوانیم او را وارد یک منطقه معرفتی-عاطفی کنیم، کار دشواری است و هیچ چیز مثل نظام توحیدی و نظام عقاب و پاداش و ابدیت نمی‌تواند انسان را به این فضای مدیریتی برساند. در رابطه با توسعه هم ما گاهی نگاه موقتی، مقطعی و تنزل یافته به توسعه داریم و گاهی نگاهی آینده‌نگارانه و تمدنی؛ توسعه موقتی و تک‌بعدی اقتضای آن همین توسعه جزئی است؛ ولی در نگاه جامع ما باید به محیط زیست هم توجه کنیم؛ زیرا این محیط آورده‌ای را برای ما تأمین می‌کند و آینده‌ای را برای من تضمین خواهد کرد؛ اگر من آب را حفظ کنم و به توسعه گردشگری توجه داشته باشم، این خود یک صنعت است که منجر به توسعه همه جانبه خواهد شد.

پس نگاه کوتاه‌مدت مقطعی تک‌بعدی این است که ما بخواهیم موارد را توسعه دهیم؛ ولی نگاه طولانی مدت این است که نسبت توسعه را با محیط زیست روشن کنیم و در پرتو توسعه به محیط زیست نگاه کنیم؛ لذا اگر ما به فضای محیط زیست توجه کنیم، تعریف توسعه معنایی عام، جامع، کامل، چندبعدی، عمیق و آینده‌نگرانه پیدا می‌کند.

سؤال: در آخر اگر نکته‌ای یا پیشنهادی در این زمینه دارید، بفرمایید.

محمد جواد فلاح: به نظر امروزه رسانه، فضای مجازی، ابزارهای فرهنگی، محیط‌های فرهنگی، عوامل فرهنگی و نهادهای فرهنگی باید دست به آموزش بزنند؛ یعنی تا در زمینه اخلاق زیست محیطی آموزش اتفاق نیفتد، ما نمی‌توانیم توقع داشته باشیم که رفتار افراد تغییر کند. ما چند فیلم و سریال با نگاه زیست محیطی تهیه کردیم؟ ما چقدر در شهرداری‌ها کارگاه‌ها و کلاس‌های آموزشی برگزار کردیم؟ چقدر کتاب نوشتیم در این حوزه؟ به نظرم وزارت علوم، وزارت ارشاد، نهادهای فرهنگی و آموزش و پرورش باید در امر آموزش شهروندی اقدام کنند و در کنار این نهادهای آموزشی، نهادهای ارتباطی مانند صدا و سیما، انجیوها، سایت‌ها و شبکه‌های اجتماعی نیز وظیفه خطیری دارند.

مقدمه

از بررسی مقالات و پیام‌های اندیشه‌ای موجود در فضای مجازی می‌توان نتیجه گرفت که مساله «تسخیر» مهمترین مساله در حوزه اخلاق محیط زیست است. راغب اصفهانی در مفردات، تسخیر را به معنای حرکت دادن و راندن قهری به سوی هدف معین دانسته و طبرسی آن را به رام کردن معنی کرده است.

در قرآن کریم آیات فراوانی از تسخیر موجودات طبیعی برای انسان حکایت دارد، یعنی موجودات طبیعی به هدف بهره‌وری انسان رام شده‌اند اما باید توجه داشت که این بهره‌وری بین تمام انسان‌ها یکسان بوده و کسی نباید حق دیگران را در این مسیر سلب یا ضایع نماید. از طرف دیگر این رام شدن به هدف ظهور هرچه بیشتر تجلیات خداوند و رشد و تعالی نوع بشر تنظیم شده لذا اگر موجب از بین رفتن گونه‌های مختلف موجودات زنده گردد و بشر آینده را از استفاده از آنها محروم کند، کفران نعمت الهی است و از مصادیق قطعی سوءاستفاده از حق، به شمار می‌آید.

مقاله

یکی از جلوه‌های تسخیر موجودات برای انسان، تسخیر علمی آنهاست؛ یعنی آدمی از چنان ظرفیت و استعداد علمی برخوردار است که می‌تواند به سنت‌ها و قوانین حاکم بر موجودات طبیعی علم پیدا کرده؛ ضمن شناخت ویژگی‌های جمادی، نباتی و حیوانی آنها برای حفظ موجودیت هر یک تدبیر و نسبت به توسعه حیات موجودات زنده با روش‌های علمی اقدام نماید. اما متأسفانه بشر با سوءاستفاده از ظرفیت علمی خود، به ساختمان آفرینشی موجودات زنده به شدت آسیب می‌رساند. این نحوه رفتار با موجودات زنده، با هدف تسخیر موجودات برای انسان منافات دارد؛ زیرا این ظرفیت علمی برای شکوفایی طبیعت و توسعه حداکثری آن پیش‌بینی شده است. بدیهی است امت و جامعه اسلامی که قرآن مهمترین مشخصه آن را امر به معروف و نهی از منکر دانسته، با نهادینه‌سازی فرهنگ امر به حفظ محیط زیست و نهی از تخریب آن، پرچم‌دار نهضت حفظ محیط زیست و توسعه آن در سطح جهان خواهد بود و کارگزاران حکومت اسلامی نیز از اقتدار خویش در جهت توسعه معروف محیط زیست و مقابله با منکر تخریب آن بهره خواهد جست.

همانطور که بیان شد می‌توان اذعان کرد که در باب اصل جواز و قلمروی مجاز برای تسخیر طبیعت توسط انسان، اختلاف نظرهای زیادی وجود دارد. از آنجا که نحوه برخورد با طبیعت و به طور کلی کنش‌های انسان در عالم خارج، ریشه در جهان‌بینی او نسبت به عالم پیرامونی دارد، میزان دخل و تصرف انسان در طبیعت و محیط پیرامونی خود بستگی کامل به نوع نگاه او به طبیعت دارد. بنابراین هر کدام از مکاتب فلسفی و همین‌طور ادیان، موضع‌گیری خاصی را در قبال طبیعت اتخاذ کردند که در نهایت می‌توان آنها را در یکی از سه رویکرد زیر گنجانید:

۱. جواز تسخیر و تصاحب طبیعت

۲. عدم جواز تسخیر و تصاحب طبیعت

۳. جواز تسخیر و عدم جواز تصاحب طبیعت

فصل اول

جواز تثمیر و استثمار طبیعت

نویسنده: عیسی معلم



اولین رویکرد موجود در بحث رابطه انسان و طبیعت، رویکردی است که مدرنیته آن را به عالم بشری هدیه داده و انسان‌ها امروز شاهد آسیب‌های جبران‌ناپذیر آن مانند از بین رفتن گونه‌های زیستی، نابودی زیستگاه‌های جانوری و گیاهی، نابودی جنگل‌ها و مراتع و بیابانی‌شدن آنها، آلودگی آب‌ها، آلودگی هوا، گرم‌شدن کره زمین، تخریب لایه اوزون و ... هستند که در صورت ادامه یافتن آن، حیات روی کره زمین، ناممکن خواهد شد.

برای فهم نگاه جهان و انسان مدرن به طبیعت باید در ابتدا مبانی آن و سپس تعریفی که از ماهیت طبیعت و محیط زیست ارائه می‌دهد را کشف کرد. باید‌ها و نبایدهای مربوط به طبیعت که عموماً آن را با تعبیر اخلاق محیط زیست بیان می‌کنند، از طرفی وابسته به نگاه هستی‌شناختی و انسان‌شناختی است و از طرف دیگر وابسته به این است که اساساً ماهیت طبیعت و محیط زیست را چه بدانیم. برای فهم عمیق‌تر رویکرد «جواز تئمر و استثمار» می‌بایست به مهمترین مبانی آن اشاره کرد:

۱. مبناى انسان‌شناسانه

در گفتمان مدرنیته، «انسان» مهم‌ترین موضوعی است که در طول تاریخ کانون



توجه و بحث و بررسی قرار گرفته است. در برخی از اندیشه‌ها، انسان در جایگاهی ایستاده که هیچ موجودی کامل‌تر و بالاتر از او قابل فرض نیست و در برخی رویکردهای واقع‌نگر، با توجه به وجود ضعف‌های گوناگون در ابعاد معرفتی و غیرمعرفتی انسان، ارزش و توانایی انسان، محدود و نیازمند به هدایت موجود کامل‌تر دانسته شده است.

البته این نکته روشن است که انسان، در میان بیشتر مکاتب و جهان‌بینی‌های رایج میان بشر، مقامی رفیع دارد و به ویژه جهان‌بینی‌ها و ادیان توحیدی، برای انسان جایگاهی ویژه و ممتاز در میان موجودات عالم در نظر گرفته‌اند؛ برای نمونه، بنابر آموزه‌های دین اسلام، همه موجودات در زمین برای انسان آفریده شده‌اند: هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعا. با این وصف، این سخن که «انسان محوری» از مؤلفه‌های بنیادین جهان‌بینی مدرن است، نیاز به توضیح واژه «اومانیسیم» دارد.

اصطلاح «اومانیسیم» بنا به دلالاتی که پسوند «ایسم» در آن می‌تواند در زمینه‌های مختلف داشته باشد، ترجمه‌های گوناگونی دارد: از جمله انسان‌دوستی، انسان‌گرایی و انسان‌محوری. اگرچه این معانی به هم مربوط هستند، اما نظر به زمینه محیط‌زیست، در اینجا بیشتر معنای «انسان‌محوری» مدنظر ماست. یعنی «محوریت» و «مرکزیتی» که به انسان در نسبت «انسان و طبیعت» داده می‌شود که به موجب آن منافع و شرایط او بر دیگر جانداران و حتی بر خود طبیعت، مقدم می‌شود که این امر انسان را مجاز به دخل و تصرف‌هایی می‌کند که در نهایت، «نظم کل» اکولوژیک طبیعی را به مخاطره انداخته و خود انسان و دیگر جانوران را در معرض تهدید قرار می‌دهد.^۱

در طول تاریخ، واژه اومانیسیم در معانی مختلفی به کار برده شده است. در نگاهی اجمالی، اومانیسیم مدرن عبارت است از: «نظام هماهنگ و مشخص فکری که ادعاهای مستقل هستی‌شناسانه، معرفت‌شناسانه، انسان‌شناسانه، اخلاقی، سیاسی و آموزشی را مطرح می‌سازد. مهم‌ترین چیزی که در اومانیسیم اصالت دارد، انسان است؛ به گونه‌ای که همه اندیشه‌های نظری و عملی در اومانیسیم، بر محور انسان دور می‌زند.

در نظام هستی نیز هیچ موجودی کامل‌تر و شریف‌تر از انسان یافت نمی‌شود. به همین جهت، همه موجودات باید به گونه‌ای در خدمت انسان باشند؛ ولی انسان، خادم هیچ موجودی نیست. به دیگر سخن، انسان خود هم آغازگر است هم هدف.

۱. سید محمود نبویان، جستارهایی در باب دین و دنیای مدرن، انتشارات پرتو ولایت، ۱۳۸۸، ص ۴۷.

غلیظ‌ترین و ثابت‌ترین ویژگی عقلانیت مدرن، اصرار آن بر این مسئله است که هر ادعایی را می‌توان رد و ابطال کرد و هیچ‌کس به سبب قدرتی که دارد، دارای جایگاه ممتازی در تعیین حقیقت نیست. عقل شکاک انسان‌گرای دوران روشنگری، این مسئله را مسلم می‌داند که هر ادعای معرفتی به طور عمومی آزمون‌پذیر است و هیچ شخص یا مؤسسه‌ای نمی‌تواند ادعای خطاناپذیری کند.

با تلاش فیلسوف برجسته فرانسوی، رنه دکارت (۱۵۹۶ – ۱۶۵۰) که پدر فلسفه جدید نام گرفته است، برای تفکر اومانیستی و محوریت انسان در اندیشه جدید غربی و جهان‌بینی مدرن، مبنا و توجیه فلسفی ارائه شد. پیش از دکارت، هستی مطلق، وجود خداوند بود؛ انسان و دیگر موجودات وجود تبعی داشتند؛ معرفت انسان تابع افاضه الهی بود و انسان در سایه الهام الهی معرفت یقینی می‌یافت.

با زوال و افول قرون وسطی و تشکیک در باورهای دینی مسیحیت، در وجود خداوند نیز تردید روا داشته شد. به همین دلیل دیگر خداوند نمی‌توانست منبع معرفت بخش برای بشر باشد و معرفت‌های یقینی بشر با اعتقاد و رجوع به خداوند و الهام او امکان تبیین نداشت.

از این رو دکارت کوشید برای معرفت یقینی بنیانی دیگر به پا کند.

ایده بنیادین دکارت، مبنا قرار دادن خود انسان و محتوای آگاهی او برای اشیای دیگر است. بنابر این دیدگاه، انسان و محتوای اندیشه و آگاهی او، محور همه حقایق و معرفت‌های یقینی به وجود اشیا و صفات آنهاست. دکارت با بیان این اصل که «من می‌اندیشم، پس هستم»، وجود، آگاهی و درک شخصی محدود خود را ملاک وجود اشیای دیگر و همه حقایق قرار داد.

در حقیقت، دکارت با پایه قرار دادن وجود انسان به منزله محور معرفت‌های یقینی، کوشید تبیین جدیدی از انسان ارائه کند. این تبیین موجب پدید آمدن تفکر جدید و مدرنی شد که در آن، انسان مدرن با محور قرار دادن خویش، هر اصلی به جز خود را رد کرد. به دیگر سخن، در این تفکر، محوریت هر امر دیگری بیرون از انسان، مانند دین، سنت‌های دیگر و قدرت‌های سیاسی، در زمینه‌های معرفتی و ارزشی طرد شد. انسان، تجربیات این جهانی و خردورزی او، محور همه قلمروهای معرفتی و ارزشی بشر شد.

در این رویکرد، سخن هیچ‌کس، جز دستاورد خود انسان، حجیتی ندارد، و به جای اینکه بر پایه تفکر سنتی، انسان خود را در زمینه معرفتی و امور ارزشی، مطابق و سازگار با معرفت‌ها و ارزش‌های ارائه‌شده از سوی منابع دینی و سنتی کند، خود محور هر چیز دیگر شد و همه منابع دیگر، می‌بایست درستی خود را از راه انطباق با انسان، دستاوردها، تجربیات و خردورزی او تأمین کنند.

بر این اساس، هرگز هدف و معنای انسان از جایگاه او در یک برنامه از پیش تعیین شده در جهان به دست نمی‌آید؛ بلکه تعریف انسان و هدف او از درون او پیدا می‌شود و در واقع، انسان باید خود-تعریف شود. در حقیقت انسان به گونه کامل و بدون دخالت خدا یا موجودات دیگر، خود را می‌شناسد و ملاک حقیقت را در می‌یابد.^۱

پس از دکارت، فیلسوفان برجسته دیگر دنیای غرب و به ویژه فیلسوف نامدار آلمانی، ایمانوئل کانت (۱۷۲۴–۱۸۰۴)، در محور قرار دادن انسان نقشی بسیار داشته‌اند. در واقع، فلسفه انتقادی کانت، راه را بر بینش انسان‌مدار تازه‌ای گشود که انسان را در کانون همه امور قرار می‌دهد. در نتیجه، انسان در تفکر اومانیستی، تعریفی جدید یافته و ارزش او نه به سبب ریشه الهی داشتن او، بلکه پیرو ایجاد نظم و امکانات عقلانی و زندگی دنیوی اوست.

۱. دان کیوپیت، دریای ایمان، ترجمه حسن کامشاد، انتشارات طرح نو، سال ۱۳۸۹، ص ۱۶۲.

غایت انسان نه پرستش خدا و عشق‌ورزیدن بی‌واسطه به اوست و نه شهر ملکوتی بهشتیان؛ بلکه به بیان دقیق‌تر، عملی کردن برنامه‌هایی است که با دو عنصر عقل و تخیل فراهم آمده و ویژه این جهان است. محوریت تمام عیار و همه‌جانبه انسان در تفکر اومانیستی و در حقیقت خدایگان شدن او و طرد خدای متعالی دینی و سنتی، در حدی است که می‌توان گفت: «فیلسوفان مدرن برای رهایی از چنگ خداپرستی، تصور نوعی وجود متعالی را کنار نگذاشتند؛ بلکه تنها نام آن را تغییر دادند».

۲. مبناى معرفت‌شناسانه

در دوران روشنگری، علم و معرفت از «من می‌اندیشم» دکارتی شروع شده و سوژه آگاه، نقطه شروع معرفت‌شناختی دانسته شد. در واقع در جهت رسیدن به یک علم یقینی و بی‌چون و چرا، ایده باستانی «خودت را بشناس» احیاء شد که انسان با درنگ و تأمل در شرایط امکان شناخت خودش، شروع کند و اول ببیند چقدر و تا کجا می‌تواند بشناسد و بعد به شناخت هستی بپردازد.^۲

اعتماد بیش از اندازه به عقل بشر در تبیین جهان، تشکیک در هر چیز و قابل رد و ابطال دانستن هر مطلب، از اجزای اصلی معرفت‌شناسی مدرن است. البته مقصود از عقل، عقلی است که براساس آن، مواد معرفتی بشر تنها از طبیعت به دست می‌آید. به دیگر سخن، تنها عالم ماده و طبیعت، منبع معرفت بخش برای بشر است و منابع دینی و سنتی نمی‌توانند هیچ‌گونه معرفت قابل اعتمادی به انسان بدهند.

غلیظ‌ترین و ثابت‌ترین ویژگی عقلانیت مدرن، اصرار آن بر این مسئله است که هر ادعایی را می‌توان رد و ابطال کرد و هیچ‌کس به سبب قدرتی که دارد، دارای جایگاه ممتازی در تعیین حقیقت نیست. عقل شکاک انسان‌گرای دوران روشنگری،

۲. علی، نجات غلامی، اومانیسیم و محیط‌زیست، ویسایت انسان‌شناسی و فرهنگ، ۸ بهمن ۱۳۹۸.

این مسئله را مسلم می‌داند که هر ادعای معرفتی به طور عمومی آزمون‌پذیر است و هیچ شخص یا مؤسسه‌ای نمی‌تواند ادعای خطاناپذیری کند.

همچنین برای معرفت به هر ادعایی، باید بتوان به صورت باز و معتبر، مبانی و علل آن ادعا را بررسی، و درباره آن تحقیق کرد؛ از این رو اگر ادعایی مبتنی بر امور غیبی و مستند به آنها باشد، هیچ‌گونه اعتباری ندارد. براساس چنین تفکری، اومانیسیم ادعای کند که انسان خود می‌تواند جهان را بشناسد و در این باره نیازی به منابع دینی یا وحیانی ندارد.

البته در این زمینه، پیشرفت‌های علوم تجربی نیز خودباوری و اعتماد به نفس انسان در شناخت جهان طبیعت و عدم نیاز به انطباق دریافت‌ها و معرفت‌هایش با منابع دینی را بیشتر کرد. افزون بر این، هدف معرفت نیز، رمزگشایی از معانی موجود در بافت و ساختمان جهان نیست تا از این راه بخواهیم بنا بر طرح و هدف خداوند عمل کنیم؛ بلکه معرفت عبارت است از هر آنچه در ما قدرت پیش‌بینی، ضبط و مهار طبیعت را ایجاد کند، تا از این رهگذر بتوانیم زندگی مطمئن‌تر و آسوده‌تری داشته باشیم.

۳. مبنای ارزش‌شناسانه

در فرهنگ مدرن، ارزش‌های اخلاقی هیچ منشأ فراطبیعی ندارند؛ تنها برخاسته از تجربه‌های انسانی‌اند و با قطع نظر از تجربه‌های انسانی، هیچ ارزش اخلاقی‌ای معنا نخواهد داشت. از این رو همه نظام‌های الهیاتی که در پی به‌دست‌آوردن فرمان‌های اخلاقی مطلق از منابع خدا باورانه‌اند، تأییدناپذیرند؛ چه این فرمان‌ها را موسی، عیسی، محمد اعلام کرده باشند، چه دیگر رهبران الهی. البته از آنجا که این ادیان به فرهنگ و تمدن کشاورزی و چادرنشینی تعلق دارند، ممکن است برای آن مردم، بصیرت‌هایی اخلاقی را فراهم سازند؛ اما در دنیای مدرن، نمی‌توان تصور کرد که ارزش‌های اخلاقی از مبانی

از منظر این رویکرد، انسان بعد مجردی به نام «روح» ندارد؛ بلکه او بخشی از طبیعت است و هیچ شکاف میان ذهن و فکر انسان از سویی، و بدن او از سوی دیگر نیست. بنابراین هر ادعایی درباره فناپذیری انسان یا نظریه‌های معادشناختی، توصیفی از پرادعا و پرتمنابودن انسان و فهم مغرورانه‌ای درباره ماهیت امید و تخیل انسانی است.

فلسفی مبتنی بر الهیات ناشی شوند. بنابراین ارزش‌های اخلاقی، تنها برخاسته از خود انسان و اموری است که انسان هادر تجربه‌های خود سودمند یافته‌اند. به همین دلیل اخلاق را باید در درون زندگی انسانی یافت، نه بیرون از آن؛ در حقیقت، بنا بر دیدگاه اومانستی مدرن، منشأ اخلاق، امیال، عواطف و احساسات انسانی است؛ یعنی هر چه که انسان بنا بر امیال خود آن را بخواهد، خوب است، و از هر چه که متنفر باشد، آن امر بد است.

بنتام در این باره می‌گوید: «خوب یعنی خواستنی، و بد یعنی نخواستنی». از سوی دیگر، از آنجا که بنابر تفکر مدرن هیچ ارزش و معیار کامل و مطلق اخلاقی‌ای، مستقل از آنچه انسان به طور فردی یا اجتماعی برمی‌گزیند، وجود ندارد، ارزش‌ها متکثر و نسبی خواهد شد. به اعتقاد انسان‌گرایان، اصول اخلاقی مطلق انگارانه و توحیدی، به دلیل اینکه پراز امیدهای

بیهوده و خیالات باطل‌اند و بر مبنای عقلی و برهانی تکیه نداشته و مردود و باطل‌اند. به دیگر سخن، اعتقاد به خدایی که مرده است و نیز اعتقاد به معاد و پارادوکس وجود شر در جهانی که آفریده خداست، به سختی می‌تواند مبنایی عقلانی برای اخلاق باشد؛ زیرا این مسائل نزد فرد انسان‌گرا، پوچ و بی‌معناست. از منظر مدرنیته، تنها معنایی که انسان می‌تواند برای اخلاق بیابد، همان معنایی است که خودش برای خود ایجاد کرده است. بنابراین تفکر، نگاه سکولار و انسان‌گرایانه به عالم، دست کم بسیار واقعی‌تر بوده، از نیرنگ، حيله و امید کاذب به دور است. اما بیشتر ادیان توحیدی فریب‌کارند و دیدگاه نادرستی درباره انسان و حقوق آن دارند. اصل اخلاقی بنیادی دیگر مدرنیته، دفاع از مقوله آزادی است. اساسی‌ترین آزادی، آزادی تحقیق و پژوهش است.

معنای واضح آزادی در تحقیق و پژوهش نزد طرفداران این گفتمان، آزادی از وجدان مذهبی و نیز آزادی از بی‌دینی است. آزادی تحقیق همچنین، در بردارنده حق بدعت‌گذاری، مخالفت، آزادی بی‌قیدوبند بیان و نیز آزادی هنری است؛ یعنی افراد حق دارند تا نظرات هنری خود را آن‌گونه که می‌اندیشند و بدون سانسور، بیان کنند. اینان معتقدند در برهه‌ای از تاریخ، با بدعت‌گذاران و آزاداندیشان برخورد شده است. از این جهت، برای دفاع از آزادی، امروزه نیازمند آنیم در هرجایی که بدعت، مخالفت و سرپیچی رخ می‌دهد، از آن دفاع کنیم. نوع دیگر آزادی که مدرنیته آن را لازم می‌داند، آزادی اخلاقی است. این‌گونه آزادی، انواع پرشماری از آزادی‌ها را در بر می‌گیرد، که برخی از آنها عبارت‌اند از: «آزادی رازداری، آزادی جنسی و جنسیتی، کنترل مولید و حق سقط جنین».

اهمیت محوری ارج‌گذاری به کثرت‌گرایی و نیاز به تساهل، در اندیشه مدرن درباره آزادی اخلاقی، امری تردیدناپذیر است؛ یعنی جامعه نباید در پی تحمیل گونه‌ای اخلاق انعطاف‌ناپذیر بر شهروندان باشد. جامعه باید به گونه‌های دیگر زندگی افراد و گروه‌ها توجه کند؛ به گونه‌ای که هر فردی از افراد جامعه باید مجاز باشد تا بدون هیچ مانعی از سوی جامعه، به همان شیوه‌ای که خود می‌پسندد، زندگی کند؛ هرچند این شیوه غیرعادی باشد.

۴. مبنای هستی‌شناسانه

فلاسفه عصر روشنگری معتقدند که هرگونه تصور ماورای طبیعی درباره جهان، باطل و مردود است و فرض هدف برای جهان و نیز باور به اینکه هر شیئی در طبیعت جایگاهی معین دارد، پوچ و ناپذیرفتنی است.



نمی‌توان پذیرفت که در عالم، نقطه افتراقی میان طبیعت و ماورای طبیعت که منشأ همه موجودات و ارزش‌هاست، باشد. از این رو تلاش‌هایی که برای اثبات خدا صورت گرفته، نامعقول، تصدیق‌ناپذیر و حتی بی‌معنایند. از سوی دیگر، از راه وحی یا معجزه نیز نمی‌توان وجود خداوند را اثبات کرد؛ زیرا دانش علمی اثبات کرده که کتاب‌های مقدس، اسنادی انسانی بوده و بیانگر دیدگاهی مربوط به جامعه‌ای کشاورزی و چادرنشین است؛ نه اینکه از جانب خداوند الهام شده باشد.

در نتیجه، نقدهای علمی به قرآن، آثار مقدس دین هندو، بودا و دیگر ادیان سنتی وارد نیست و بدین جهت، هیچ یک از اینها نمی‌تواند وجود واقعیت و هستی‌ای فراطبیعی را اثبات کنند. بنابراین واژه «خدای متعالی» اغلب نامفهوم، آشفته و تهی از هرگونه محتوای مفهومی واضح است. در حقیقت، واژه خدا نه واژه‌ای توصیفی، بلکه تنها دارای نقش‌های ظریف روان‌شناسانه، اخلاقی، اجتماعی و وجودی در تجربه انسانی است.

از سوی دیگر، انسان بعد مجردی به نام «روح» ندارد؛ بلکه او بخشی از طبیعت است و هیچ شکاف میان ذهن و فکر انسان از سویی، و بدن او از سوی دیگر نیست. بنابراین هر ادعایی درباره فناپذیری انسان یا نظریه‌های معادشناختی، توصیفی از پرادعا و پرتمنابودن انسان و فهم مغرورانه‌ای درباره ماهیت امید و تخیل انسانی است.

۵. مبنای دین‌شناسانه

برخی از تحلیلگران بر این عقیده هستند که نگاه انسان مدرن به هستی و انسان و طبیعت، تا حد زیادی برگرفته از تعالیم دین یهود است.^۱ در تعالیم یهودیان درباره انسان اینگونه آمده که خداوند انسان را به صورت خود خلق کرده است.^۲ در بعضی تعابیر، انسان برتر از حیوانات و حیوانات برتر از گیاهان و گیاهان برتر از بی‌جانها در نظر گرفته شده‌اند.

این سلسله مراتب دو نتیجه دارد: مسئولیت رتبه‌های بالاتر نسبت به رتبه‌های پایین‌تر و حق تقدم رتبه‌های بالاتر نسبت به پایین‌تر. پس آدمی در میان همه مخلوقات اهمیت محوری دارد و آفریده شدن آدم به صورت خدا، فرمان به انسان برای پرکردن زمین، تسلط بر آن و فرمانروایی بر همه مخلوقات، ساختاری انسان‌محور را به ذهن متبادر می‌کند.

۱. معصومه انصاری و فاطمه لاجوردی، دین یهود و مسائل زیست‌محیطی، دوفصلنامه علمی پژوهشی پژوهشنامه ادیان، شماره یازدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۱.

۲. «سفر پیدایش» (۲۷: ۱)

برای تحقق غایت آفرینش همکاری انسان ضرورت دارد و خداوند او را به عنوان شریک خود آفریده است. انسان عاملی ویژه است تا اهدافی را که فراتر از مرزهای عالم طبیعی است، از طریق عالم طبیعی تحقق یخشد.

بر طبق کتاب مقدس، فرآیند آفرینش با خلق انسان و جهان تمام نشده است بلکه این وظیفه به عهده انسان گذاشته شد تا زمینه تکامل آن چه که آفریده شده را ایجاد کند. خداوند آفریننده است پس انسان هم باید آفریننده باشد و مبنای همکاری او با خداوند، در اطاعت از اوست؛ آفرینش جهان به دست خداوند انجام گرفته و اختیار آن به انسان وانهاده شده است؛ از این رو خیر و شر موجود در جهان نیز حاصل عملکرد خودبشراست.

کتاب مقدس به طور آشکارا، طبیعت را کار دست خداوند دانسته و به هیچ‌وجه آن را بخشی از خداوند نمی‌داند. انسان برای استفاده از آفرینش ماذون خداوند است و به اذن اوست که می‌تواند از محصولات زمین بهره‌بگیرد.^۳ البته باید خاطرنشان کرد که در احکام یهودیت فعلی مطالبی نیز در دفاع از طبیعت و لزوم نگهداری از آن مانند

۳. لاویان ۲۵: ۲۳

ممنوعیت قطع کردن درختان به چشم می‌خورد تا جایی که هرساله هر یهودی باید در جشن ایلاتوت، درخت یا گلدانی را به نام خود بکارد.

۶. نقد رویکرد اول

آثار این رویکرد افراطی نسبت به انسان و طبیعت، آنقدر مخرب و نمایان است که اکثر تحلیلگران غربی و اسلامی نسبت به آن انتقاد کرده و امروزه طرفدار جدی در بین نظریه‌پردازان ندارد. طرفداران این رویکرد با نفی خدا، موجودات مجرد، ملائکه، معاد و روح مجرد انسانی، منکر وجود هر نوع موجود مجرد شده و انسان را منحصر در بدن، هوا و هوس، امیال، عواطف و احساسات او می‌دانند؛ بدین دلیل، ملاک ارزش اخلاقی را امیال انسان، و خوش آمدن و تنفرداشتن او تلقی کرده و ورای انسان و درک و فهم برآمده از حواس او، که منحصر به عالم مادی و طبیعی است، به هیچ امر دیگری باور و اعتقاد ندارند و ادیان توحیدی و کتاب مقدس آنها را موهوم، پوچ، بی‌معنا، باطل، غیرواقعی و فریبنده می‌دانند.

اومانیسم و انسان‌گرایی مهمترین و جدی‌ترین موضوعی است که نقدهای زیادی را علیه طرفداران این رویکرد روانه کرده است. مدعای اصلی انسان‌محوری، دست‌کم در شکل مسلط آن، این است که انسان صرفاً از آن جهت که انسان است، تافته‌ای جداافتاده است. از این منظر تنها انسان است که شأن اخلاقی و ارزش ذاتی دارد. در نتیجه دیگر موجودات به میزانی که برای انسان فایده دارند، ارزشمندند. این تفاوت جوهری به‌واسطه می‌دهد تا در عالم هرگونه تصرفی بکند و پاسخ‌گوی رفتار خود نباشد. این رویکرد در عمل طبیعت را تحقیر کرده و به انسان اجازه می‌دهد تا هرگونه که می‌خواهد به چپاول و استثمار طبیعت بپردازد.^۱

۱. سید حسن اسلامی اردکانی، اخلاق زیست‌محیطی فضیلت‌مدار، فصلنامه پژوهش‌نامه اخلاق، شماره ۱، پاییز ۱۳۸۷.

موضوعی دومی که به نقد جدی این رویکرد منجر می‌شود، نفی متافیزیک و معارف غیرتجربی توسط طرفداران آن است. در این رویکرد تمام معارف و حقایق حول تجربه بشری گشته و نمی‌توان از حقایق عقلی، کلی و ثابت فلسفی سخن به میان آورد. این در حالی است که علاوه بر پارادوکسیکال بودن این دیدگاه، تجربه بشر، ناتوانی او را در فهم حقایق توسط عقل و تجربه شخصی به اثبات رسانده و آثار مخربی را درباره رابطه آن با دیگر موجودات به ارمغان آورده است.

موضوع دیگری که در مورد این رویکرد، در بحث فلسفه اخلاق مورد نقد قرار می‌گیرد، اعتقاد به نسبیت ارزشی در ساحت زیست بشری است. طرفداران این رویکرد از آنجایی که خوبی و بدی اخلاقی را بر محور خواست و علاقه انسان تفسیر می‌کنند، نمی‌توانند از قواعد مطلق اخلاقی برای جامعه سخن گفته و از این‌رو توانایی مقابله با هرج و مرج به وجود آمده ناشی از آن در اجتماعات را ندارند.

عدم تعیین معیار ثابت و مطلق برای قضاوت بین برخوردهای مختلف انسان‌ها با طبیعت پیرامون، قطعاً مشکلاتی را برای آنها فراهم خواهد آورد که تضییع حق و رواج ناهنجاری‌های اخلاقی، گوشه‌ای از آن است.

در آخر نیز باید گفت که پیامدهای گسترده این رویکرد در نیمه دوم قرن بیستم به تردید در درستی نگرش انسان‌محورانه و شکل‌گیری نظریات تازه‌ای چون زیست‌محوری یا بوم‌محوری انجامید. کسانی کوشیده‌اند «خدا‌محوری» را جایگزین انسان‌محوری کنند؛ حال آنکه مدافعان انسان‌محوری لزوماً با حضور خدا در هستی مخالفتی ندارند و حتی برخی از آنان به استناد متون مقدس و دینی از انسان‌محوری دفاع می‌کنند. در برابر این نگرش‌های افراطی، کسانی کوشیده‌اند تصویری از انسان‌محوری به دست دهند که با مسئولیت و توجه به محیط زیست سازگارتر باشد.^۲

منابع

۱. اسلامی اردکانی، سید حسن، اخلاق زیست‌محیطی فضیلت‌مدار، فصلنامه پژوهش‌نامه اخلاق، شماره ۱، پاییز ۱۳۸۷.
۲. انصاری و لاجوردی، معصومه و فاطمه، دین یهود و مسائل زیست‌محیطی، دوفصلنامه علمی پژوهشی پژوهشنامه ادیان، شماره یازدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۱.
۳. دان کیوپیت، دریای ایمان، ترجمه حسن کامشاد، انتشارات طرح نو، سال ۱۳۸۹.
۴. مصباح یزدی و عزیزی‌کیا، محمدتقی و غلامعلی، طوفان فتنه و کشتی بصیرت، موسسه آموزشی امام خمینی، بی‌تا.
۵. نیویان، سید محمود، جستارهایی در باب دین و دنیای مدرن، انتشارات پرتو ولایت، ۱۳۸۸.
۶. -----، «اومانیسم و اسلام»، رواق اندیشه، شماره ۱۵ (۱۳۸۱).
۷. نجات‌غلامی، علی، اومانیسم و محیط‌زیست، ویسایت انسان‌شناسی و فرهنگ، ۸ بهمن ۱۳۹۸.
۸. یخکشی، علی، شناخت، حفاظت و بهسازی محیط زیست، تهران: موسسه آموزش عالی علمی-کاربردی جهاد کشاورزی، ۱۳۸۱.

مقاله

فصل دوم

عدم جواز تئمیر و استثمار طبیعت

نویسندگان: محمد مهدی کریم‌پور
سید محمد مهدی شرف‌الدین

۲. همان.

دومین رویکرد در بحث تسخیر طبیعت توسط انسان، رویکردی سلبی است که هرگونه استفاده و تسلط بر محیط زیست توسط انسان را ممنوع می‌داند. طرفداران این رویکرد تفریطی معتقدند که بهره‌وری انسان از محیط زیست علاوه بر توجیه اخلاقی‌نداشتن، آسیب‌های جبران‌ناپذیری را به بار خواهد آورد. به طور خلاصه می‌توان ادعا کرد که دو گروه به عنوان طرفداران این دیدگاه معرفی می‌شوند: گروه اول فلاسفه و اندیشمندان بدبین و ناامیدی که از سبک زندگی مدرن آزرده شده و آن را همانند قفسی برای بشر توصیف می‌کنند.

گروه دوم نیز دینداران رهبانیت‌گزینی که سعی دارند تا خود و نوع انسان را پست‌تر از باقی مخلوقات خداوند بدانند. برای فهم عمیق‌تر این رویکرد، می‌بایست به مهمترین مبانی آن اشاره کرد:

۱. مبناي هستی‌شناسانه

برخلاف رویکرد افراطی اول که اومانیسم را محور نظرات خود قرار می‌داد، مهمترین مبناي موجود در رویکرد دوم، ارزش ذاتی و مستقل قائل شدن برای محیط زیست و موجودات غیرانسانی است.^۱ رابین اتفیلد در کتاب «اخلاق محیط زیست جهانی» به طور جدی از ارزش و شان اخلاقی‌داشتن موجودات طبیعی غیر از انسان دفاع کرده و سعی می‌کند تا تعالیم کتاب مقدس را نیز با آن منطبق سازد. از این بالاتر پاول تیلور در نظریه احترام به طبیعت، حتی موجودات مصنوعی را هم دارای ذات و ارزش اخلاقی دانسته و به انسان اجازه برخورد‌های نامتعارف را نمی‌دهد. این رویکرد که از آن باعنوان زیست‌محوری درمباحث اخلاقی یاد می‌شود، چهار مولفه را در دل خود نهفته دارد: اول آنکه انسان را صرفاً به منزله یکی از اعضای جامعه زیستی به شمار می‌آورد نه برترین عضو آن؛

۱. سجاد بهروزی و ابوالقاسم فنایی، ارزیابی نظریه احترام به طبیعت در اخلاق محیط زیست، دوفصلنامه هستی و شناخت، شماره ۱۱، ص ۱۲۴.



دوم اینکه جهان طبیعت را همچون یک سیستم به هم پیوسته در نظر می‌گیرد؛ سوم اینکه تمام موجودات زنده را به عنوان غایت وجود و بقای این جهان معرفی می‌کند.^۲ طبق رویکرد «عدم جواز تئمیر و استثمار» هر موجود زنده دارای دو ویژگی مهم است:^۳

الف) خیر مخصوص به هر موجود

به نظر قائلین این رویکرد، تمام موجودات زنده، فارغ از ارجاع به دیگر موجودات، دارای خیر مخصوص به خود هستند. مقصود از خیر مخصوص، خیری عینی و حقیقی است که ممکن است خود آن موجود زنده، التقاط یا حتی میلی به آن نداشته باشد. شناخت این خیر در موجودات زنده از راه شناخت ویژگی‌های برجسته گونه آن موجود ممکن است. این ویژگی‌ها عبارتند از ساختار سلولی ارگانیزم، فعالیت مستمر و منظم، ارتباط بیرونی با سایر موجودات و شرایط شیمیایی و فیزیکی محیط زیست آن موجود. بر این اساس می‌توان گفت که خیر گیاهان و جانوران، شکوفایی همه توانایی‌های زیستی آنهاست تا بتوانند بیشترین سازگاری را با محیط زیست خود برقرار کنند.

ب) ارزش ذاتی‌داشتن

ارزش ذاتی موجودات زنده از آن دسته ویژگی‌های عینی‌ای نیست که با مشاهده تجربی یا پژوهش علمی قابل کشف باشد. همچنین میان خیر مخصوص موجودات زنده و ارزش ذاتی آنها ضرورت منطقی وجود ندارد؛ اما ارزش ذاتی فقط به موجوداتی تعلق می‌گیرد که خیر مخصوص به خود دارند. از این رو همانگونه که ارزش ذاتی انسان با ویژگی‌هایی همچون عقلانیت و استعداد دآوری ارزشی پیوند دارد، در این رویکرد، ارزش ذاتی سایر موجودات طبیعی نیز با خیر مخصوص آن موجودات پیوند می‌خورد.

۲. مبناي انسان‌شناسانه

مهمترین درگیری طرفداران این رویکرد، با مقوله انسان‌محوری اندیشمندان مدرن است. اینان معتقدند که اگر انسان را اشرف مخلوقات بدانیم، در حقیقت ارزش دیگر موجودات و طبیعت را انکار کرده‌ایم.^۴ لذا در غالب آثاری که دربارهٔ محیط زیست نوشته‌اند، به انسان‌محوری و اثر مخرب آن در طبیعت اشاره شده است. از همین بابت برخی مانند لین وایت، ادیان ابراهیمی به خصوص آیین یهود را مسئول ویرانی موجود محیط زیست می‌دانند؛ زیرا این ادیان مروج نگرش انسان‌محورانه و مبلغ چیرگی انسان بر طبیعت و اشرفیت انسان

۲. ابوالقاسم فنایی و سجاد بهروزی، دین و اخلاق محیط زیست، انتشارات دانشگاه مفید، ۱۴۰۱، ص ۱۷۸.

۳. همان، ص ۹۸.

۴. سجاد بهروزی و ابوالقاسم فنایی، وظایف انسان‌ها در قبال محیط زیست از نظر اخلاق و اسلام، دوفصلنامه هستی و شناخت، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۶ ص ۴۷.

مهمترین ویژگی که طرفداران این رویکرد برای انسان در نظر می‌گیرند، عدم برتری و اشرفیت آن نسبت به بقیه موجودات زنده است. اینان معتقدند که اولاً ارزش ذاتی‌داشتن مختص به انسان نبوده و حتی نمی‌توان آن را دارای مراتب مختلف دانست؛ ثانیاً شایستگی هر موجود باید بر اساس خیرمخصوص به خود او سنجیده شود و با این اوصاف نمی‌توان یکی از موجودات را برتر و اشرف بر بقیه دانست.

هستند.^۱ برخی از ویژگی‌هایی که طرفداران این رویکرد برای انسان برمی‌شمرند عبارتند از:^۲

الف) سلطه‌جو و طغیانگر

توماس هابز به عنوان یکی از فلاسفه و روانشناسان مطرح غربی، به صراحت نسبت به خلق و خوی نامتوازن انسان اذعان کرده و اینگونه وانمود می‌کند که اگر انسان در کنش خود آزاد باشد و او را محدود نکنند، نه تنها طبیعت بلکه خودش را نیز نابود می‌سازد. او با طرح نظریه انسان گرگ انسان، به دنبال آن بود تا نشان دهد که رفتار انسان نه بر اساس خیر یا فطرت الهی بلکه بر اساس سود و ضرر مادی است؛ از این رو نمی‌توان توقع داشت که طبیعت و هر موجود زنده و غیرزنده‌ای را برای رفع نیازهای خود به خدمت نگیرد بدون آنکه به نابودی یا حفظ آنان بیندیشد. بر این اساس طرفداران رویکرد «عدم جواز تئمیر و استثمار» باالگوگیری از این مبنا، انسان را موجودی طغیانگر و سلطه طلب معرفی می‌کنند که همواره به دنبال استثمار و حکمرانی بر طبیعت است.

ب) نیازمندی فیزیکی و زیست محیطی

انسان و سایر موجودات زنده برای بقاء و رفاه خود به ظرفیتی نیاز دارند که در پرتو آن با سایر موجودات در ارتباط باشند و با شرایط پیرامون خود تطبیق پیدا کنند. از این رو اگرچه انسان در انتخاب روش بهره‌برداری از محیط زیست و تطبیق خود با شرایط محیطی آزاد است، اما از آنجایی که قوانین وراثت، انتخاب طبیعی و سازواری با شرایط زیست محیطی برای همه موجودات زنده برقرار است، این آزادی هیچ خللی به هماهنگ بودن این سیستم وارد نساخته و انسان به ناچار باید خود را با شرایط تطبیق دهد. به عبارت دیگر آزادی انسان در عمل بخاطر نیازمندی که به دیگر اجزای این سیستم دارد، محدود خواهد بود.

ج) تازه وارد بودن انسان در جهان هستی

انسان تقریباً از آخرین موجودات زنده‌ای است که به این کره خاکی پا نهاده و قواعد زندگی پیشین گیاهان و جانوران را به هم ریخته است. او سلامتی و تندرستی جسمی‌اش را به طور کامل مدیون طبیعت است و بدون آن، در تحقق خیر خود ناتوان خواهد بود. در عوض اگر انسانی روی زمین وجود نداشته باشد، نه تنها سایر موجودات نابود نخواهند شد، بلکه به مرور زمان می‌توانند خیر مخصوص خود را به فعلیت برسانند.

د) عدم برتری انسان نسبت به موجودات دیگر

مهمترین ویژگی که طرفداران این رویکرد برای انسان در نظر می‌گیرند، عدم برتری و اشرفیت آن نسبت به بقیه موجودات زنده است. اینان معتقدند که اولاً ارزش ذاتی‌داشتن مختص به انسان نبوده و حتی نمی‌توان آن را دارای مراتب مختلف دانست؛

ثانیاً شایستگی هر موجود باید بر اساس خیرمخصوص به خود او سنجیده شود و با این

1. Lynn White, (1967 The Historical Roots of Our Ecologic Crisis, SCIENCE, Vol 155, pp. 1203-1207.

۲. ابوالقاسم فنایی و سجاد بهروزی، دین و اخلاق محیط زیست، انتشارات دانشگاه مفید، ۱۴۰۱، ص ۱۰۳ تا ۱۱۴.

اوصاف نمی‌توان یکی از موجودات را برتر و اشرف بر بقیه دانست.

۳. مبناي معرفت‌شناسانه

پیش‌فرض ارزش ذاتی‌داشتن موجودات که از مهمترین مبانی رویکرد عدم جواز تئمیر و استثمار است، دیدگاه غایت‌شناسانه به آنهاست؛ به این بیان که بر مبنای این رویکرد، هر موجود زنده‌ای، بخشی از غایت این عالم خلقت را تأمین کرده و در وجود خود کانون غایی دارد که با فعال‌کردن خیر مخصوص به آن موجود، کارکردهای آن را نمایان می‌سازد.

ماحصل این دیدگاه این است که انسان هیچ تأثیری در ایجاد این خیر یا به فعلیت رساندن آن نداشته و حتی گاهی از وجود آن نیز بی‌خبر است؛ از این رو نمی‌توان تمام حقایق موجود را در کانتکس ذهن بشری و ساخته آن تصور کرد و باید به این مساله اعتراف کرد که معارفی و رای فهم و تعقل انسان در این جهان وجود دارند که انسان می‌تواند با تحقیق و تفحص به درک آنان رسیده و به غایت اصلی خلقت پی ببرد؛ البته در این راه خود خداوند نیز از طریق وحی، راه را برای انسان کوتاه کرده و هدف از خلقت بسیاری از موجودات را به او القاء می‌کند.^۳

۴. مبناي ارزش‌شناسانه

بر اساس مبناي معرفت‌شناسی پیشین، ارزش اخلاقی فعل انسان نه صرفاً برخواسته از تجربه و کنش او، بلکه به خیر موجود در مخلوقات دیگر نیز بستگی دارد. به بیان دیگر فعل انسان زمانی اخلاقی خواهد بود که اولاً ارزش ذاتی موجودات طبیعی در آن لحاظ شده و منافاتی با خیر مخصوص به آنها نباشد.

از این رو می‌توان ادعا کرد که اگر برخورد انسان با طبیعت به نابودی و از کار افتادگی خیر و کانون غایی آنان بینجامد، نمی‌توان

۳. ابوالقاسم فنایی و سجاد بهروزی، دین و اخلاق محیط زیست، انتشارات دانشگاه مفید، ۱۴۰۱، ص ۱۴۳.

از ارزشمندی اخلاقی این عمل سخن گفت. این مبنا چند نتیجه ارزشی به همراه خواهد داشت:

اول اینکه منشا اخلاق و فعل اخلاقی به عواطف و احساسات بشری برگشته و باید در بیرون از او به دنبال آنها گشت.

دوم اینکه ارزش های اخلاقی از نسبیت دور شده و می توان از نسخه مطلق اخلاق محیط زیستی سخن گفت و برای آن برهان اقامه کرد. سوم اینکه عدم به فعلیت رسیدن خیر مخصوص به موجودات زنده و وقوع شرور در عالم، به غضب طبیعت یا خدای آن نسبت به انسان تفسیر می گردد.

چهارم اینکه مقوله آزادی در عمل اخلاقی انسان جایگاه پرزنگی نداشته و بشر نمی تواند بدون محدودیت و بدون توجه به ذات موجودات دیگر، با آنان تعامل و برخورد نماید.

۵. مبنای دین‌شناسانه

برخی بر این عقیده اند که رویکرد عدم جواز تمیز و استثمار، تا حد زیادی از مبانی مسیحیت برخاسته و طرفدارانی را در بین مسیحیان پیدا کرده است.^۱ به منظور فهم این ادعا لازم است تا آشنایی اجمالی با رهبانیت دینی موجود در مسیحیت پیدا کنیم. «رهبانیت» واژه‌ای عربی است و اغلب لغت‌نویسان عرب این واژه را معادل «رهب» به معنای خوف و ترس دانسته و آن را به کسانی اطلاق می‌کنند که از خوف خداوند، مدام به عبادت می پردازند.^۲

رهبانیت به معنای کناره‌گیری و انزوا از صحنه اجتماع و پرداختن به عبادت‌ها و ریاضت‌های طاقت‌فرسا، در آیین مسیحیت دارای سابقه‌ای بس طولانی است، به گونه‌ای که این پدیده در شکل رسمی خود از قرن سوم میلادی آغاز شد و تا عصر حاضر ادامه دارد.

فرقه‌های رهبانی برای حضور افراد در

اجتماع، شرایط ویژه‌ای را وضع نموده و اعمال بسیار سخت و خشنی را بر نوآموزان خود تحمیل می‌کنند. رهبانیت نه تنها موفقیت قابل توجهی به دست نیاورد، بلکه بر اثر زیاده‌روی در ریاضت بر نفس، مبتلا به ناهنجاری‌های اجتماعی و حتی اخلاقی نیز شد.

از این‌رو، در برهه‌ای از زمان، کلیسای مسیحیت نیز به مخالفت با چنین فرقه‌هایی برخاست. دلایل بسیاری برای پیدایش رهبانیت ذکر شده که می‌توان آنها را بدین شکل خلاصه کرد:

۱. تمایل پیروان حضرت مسیح علیه‌السلام به داشتن یک زندگی کاملاً روحانی مجزای از جامعه مادی که هدف آن رسیدن به درجات بالای تقوا از طریق تعهد به نذر و عهد، فقر، عفت و اطاعت بود. چنین تمایلی خود ریشه در تعالیم حضرت مسیح علیه‌السلام داشت.^۳ انجیل متی در این باره چنین گزارش می‌دهد: عیسی بدو گفت: اگر بخواهی کامل شوی، رفته و مایملک خود را بفروش و به فقرا بده که در آسمان گنجی خواهی داشت. عیسی به شاگردان خود گفت: هر آینه شما را می‌گویم که شخص دولت‌مند به ملکوت آسمان به دشواری داخل شود. با استناد به همین مطالب کتاب مقدس بود که اوریجن. یکی از راهبان مسیحی. همچون برخی دیگر در جوانی خود را مقلوع النسل کرد.

۲. دنیاگرایی روزافزون کلیسا و روحانیان: رهبران دینی در هر جامعه‌ای به عنوان اسوه و الگوهای رفتاری دیگرانسان‌ها شناخته می‌شوند. با بالا گرفتن فساد و دنیا‌گروی میان رهبران دینی مسیحیت، برخی از مسیحیان که دغدغه دست‌یابی به نجات داشتند، با مشاهده چنین اوضاعی به این نتیجه رسیدند که ماندن در چنین جامعه‌ای نتیجه‌ای جز آلودگی ندارد و راه نجات، ترک جامعه و عزلت در بیابان است.^۴

۳. آزار و اذیت مسیحیان: در قرون نخستین میلادی، پس از آنکه امپراتور روم در مبارزه و مقابله با مسیحیان آنها را شکست داد، موجی از فشار و آزارهای طاقت‌فرسا بر مسیحیان شروع شد. با وجود این، زمانی هم که در زمان قسطنتین، دین مسیحیت بر آن دیار حاکم شد، برخی از مردم با پذیرش این مسئله که سطح دین‌داری مردم رو به پستی و دوری از تعالیم حضرت عیسی علیه‌السلام است، روانه بیابان شدند تا زندگی خود را به دور از مردم و بر اساس عقاید و باورهای راستین حضرت مسیح علیه‌السلام بنیان نهند.^۵

۴. نگرش دوگانه به جسم و روح و شر پنداشتن جسم و نیک انگاشتن روح: از دیگر علل ظهور رهبانیت در برخی جوامع مسیحی، نگرش منفی نسبت به جسم در مقابل نگرش مثبت نسبت به روح بود. در پی این نگرش، فعالیت‌های مادی و جسمی با بی‌اعتنایی مواجه شدند و در مقابل، فعالیت‌های روحانی و تلاش برای تعالی روح، فزونی یافت.^۶

۵. بروز اختلاف شدید عقیدتی در عمده‌ترین مسائل دینی: در پی ابراز مخالفت با عقاید معروف و حاکم بر جامعه دینی روز، مخالفان از سوی جناح حاکم مورد شکنجه قرار گرفتند و عده‌ای از آنها به بیابان‌ها پناه بردند.

برای نمونه، می‌توان از ماجرای نزاع آریوس. که معتقد به توحید و مخالف تثلیث بود. با کلیسای حاکم یاد نمود که تعداد زیادی از طرف‌داران وی را راهبان تشکیل می‌دادند.^۷

۶. نقد رویکرد دوم

به همان اندازه که رویکرد اول از افراط در تفسیر رابطه انسان با طبیعت رنج می‌برد، رویکرد دوم

۳. ریچارد بوش، جهان مذهبی: ادیان در جهان امروز، ترجمه عبدالرحیم گواهی، نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۸، ص ۳ و ۷۵۲.

۴. عبدالرحیم سلیمانی اردستانی، مسیحیت، نشر طه، ۱۳۹۹، ص ۲ و ۱۴۱.

۵. توماس میشل، کلام مسیحی، ترجمه حسین توفیقی، دانشگاه ادیان مذاهب، ۱۳۹۶، ص ۱۴۲.

۶. محمد حسین فاریاب، رهبانیت در آیین مسیحیت، ماهنامه معرفت، شماره ۱۳۳، دی ۱۳۸۷.

۷. توماس میشل، کلام مسیحی، ترجمه حسین توفیقی، دانشگاه ادیان مذاهب، ۱۳۹۶، ص ۱۴۲.



نگاهی تفریطی نسبت به این مساله دارد. به طور کلی می‌توان چند مورد از مبانی این رویکرد را مورد نقد قرار داد:

الف) ملازمه بین ارزش ذاتی‌داشتن طبیعت و عدم استفاده از آن

عقل و تعالیم دینی ارزش ذاتی‌داشتن تمام موجودات زنده را تایید می‌کنند اما سوالی که در اینجا باقی می‌ماند این است که ملازمه‌ای بین این ارزش و عدم استفاده انسان از آن موجودات وجود دارد یا نه؟ به بیان دیگر آیا بهره‌وری انسان از طبیعت به معنای اهانت به ارزش ذاتی آن است؟ در نگاه «جسمانیه‌الحدوث و روحانیه‌البقاء» طبیعت خاستگاه انسان و محلی برای توسعه و تمدن‌یابی آن است؛ لذا ارزشمند بوده و بالاتر از حفظ، باید حرمت آن را نگه داشت. از سوی دیگر خداوند در قرآن زمین و طبیعت را در تملک انسان می‌داند. انسان می‌تواند از عالم ملکوت بهره‌برداری و استفاده کند و به مقتضای قانون خلقت و قضای الهی حتی از آن سوءاستفاده هم بکند. وجه جمع این دو مساله به این است که معتقد باشیم حفظ حرمت محیط‌زیست به بهره‌برداری بهینه از آن است و این نه تنها طبیعت را حفظ می‌کند بلکه به خود انسان رشد و تعالی می‌بخشد. مطابق آیه شریفه «لَئِنْ شَکَرْتُمْ لَازِیْدَنَّکُمْ لَئِنْ کَفَرْتُمْ اِنَّ عَذَابِی لَشَدِیْدٌ» اگر انسان از طبیعت درست استفاده کند، تنها به ارتقای طبیعت منجر نمی‌شود بلکه اصلاً خود انسان ارتقاء می‌یابد. یعنی حفظ محیط‌زیست، حرمت‌نهادن به آن، بلکه سجده به محیط‌زیست، نعمت انسان را ارتقاء می‌دهد؛ اما اگر سوءاستفاده کرد، طبیعی است که منتهی به تخریب محیط و در نهایت نابودی خودش خواهد شد. بنابراین ظلم و تعدی به طبیعت، ظلم به انسان هم هست.

ب) نقد خلافت انسان

خلافت انسان نسبت به خداوند، به معنای آن است که انسان نیز همچون خداوند که طبیعت را خلق کرده، باید به بازآفرینی طبیعت پردازد.^۲ ما باید طبیعت را علاوه بر حفظ کردن، اصلاح و به کمال برسانیم. در این نگاه متعالی و برخورد فعال با طبیعت، نه تنها محیط‌زیست تخریب نمی‌شود بلکه بسیار فراتر از حفظ محیط‌زیست، ارتقا و تعالی آن تأمین می‌شود.^۳

برای مثال انسان با کار بدنی خود، حیوانات را اهلی و تربیت کرده و سپس به پرورش آنها مشغول شده است. همچنین با تصرف در طبیعت پیرامونی خود تمدن‌سازی کرده است. از این‌رو می‌توان گفت که خلافت و رشد انسان در سایه استفاده و البته احترام به طبیعت است که محقق می‌شود.^۴

۱. محمدرضا مصطفی پور، ارزش ذاتی طبیعت در نگاه صدر المتألهین شیرازی، فصلنامه اسراء، شماره ۴، تابستان ۱۳۹۱.

۲. صدرالدین شیرازی، مفاتیح‌الغیب، صص ۱۱۴-۱۱۳.

۳. علیرضا صدرا، طبیعت را تمیز کنیم نه استثمار، روزنامه فرهیختگان، ۲۹ فروردین ۱۴۰۱.

4. O'Neill, J. (1993), Ecology, Policy and Politics Human Well-Being and the Natural World, Routledge.

ج) نفی اشرفیت انسان نسبت به مخلوقات دیگر

برخی از متفکرین دینی بر این باورند که آموزه اشرفیت انسان پیامدهای نامطلوبی را در پی داشته و باید در معنای آن تجدید نظر کرد. احمد قابل از آن دسته متفکرانی است که درباره جایگاه انسان در هستی در کتاب مبانی شریعت سخن می‌گوید. او در این کتاب پس از نقد دیدگاه رایج مبنی بر اینکه انسان اشرف مخلوقات و خلیفه خدا در زمین است، «تساوی ذاتی مخلوقات الهی» را اثبات می‌کند.

قابل می‌گوید: «دیدگاه رایج انسان‌مدارانه و یک‌جانبه‌نگرانه است و معقول نیست که با معیارهای خاص حاکم بر زندگی انسان، زندگی سایر موجودات را تبیین و تفسیر کرد؛ هر اظهار نظر شخصی آدمیان در این مورد در معرض اتهام تا آگاهی از توانایی‌های سایر موجودات و جانب‌داری از انسان قرار می‌گیرد، زیرا شاکله وجود انسان و آگاهی‌های او برای درک مصالح و مفساد زندگی غیرانسان‌ها ساخته نشده است و جز اطلاعات اندکی، در مورد زندگی سایر موجودات چیزی نمی‌داند.

براین اساس، تعیین جایگاه انسان و سایر موجودات در جهان و نسبت انسان با آن موجودات، باید از جانب کسی صورت بگیرد که اولاً، به توانایی همه موجودات آگاهی دارد و ثانیاً، نسبت به آنها بی‌طرف باشد. مصداق بارز چنین کسی خداوند است. بنابراین، تفسیر آیات الهی در کتاب مقدس ادیان، بهترین راه برای حل این مسئله است.»^۵

در برابر این دیدگاه باید گفت که حشر تمام موجودات و آگاهی‌داشتن سراسر عالم هستی، تساوی ذاتی همه موجودات را ثابت نمی‌کند بلکه سخن از سریان وجود در تمام مراتب تشکیکی هستی دارد. انسان براساس برخی ادله دارای شأنیت

۵. احمد قابل، مبانی شریعت، ویراست محسن کدیور، ۱۳۹۶، ص ۸ تا ۱۰.

و قوه رسیدن به مقامی است که اُحدی را امکان رسیدن به آن نیست و روشن است که این نکته به معنای برتری بالفعل انسان‌ها بر حیوانات و حتی جمادات نیست.

براساس برخی آیات انسان می‌تواند به مرتبه‌ای برسد که از لحاظ مرتبه وجودی هیچ کمالی نداشته و لستم علی‌شیء باشد؛ اما در عین حال نوع انسان است که می‌تواند حامل امانتی باشد که هیچ موجودی را امکان تحمل آن نیست.

به نظر می‌رسد ورای بحث از اشرف مخلوق بودن انسان و مفاد ادله دینی در این باب که به نظر اثبات‌کننده اشرف مخلوقات بودن انسان است^۱، باید از این نکته سخن گفت که تلازمی میان نفی احترام به طبیعت براساس اشرف مخلوقات دانستن انسان نیست؛ بلکه اساساً تولی انسان بر طبیعت از زمینه‌های مهم تکامل خود انسان است که در صورت عدم احترام به طبیعت و سوء استفاده از آن، محرومیت وجودی خود انسان را در پی دارد. درحقیقت نحوه مواجهه انسان با طبیعت از مراحل انسانیت است.

مطابق آیه شریفه «لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ لَئِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ» اگر انسان از طبیعت درست استفاده کند، تنها به ارتقای طبیعت منجر نمی‌شود بلکه اصلاً خود انسان افزایش و ارتقاء می‌یابد. و گذشت که خلیفگی انسان اقتضاء تصرفات درست در راستای تمدن‌سازی را دارد. از این رو باید اذعان کرد که علیرغم اشرفیت، اسلام نسبت به تصرف انسان در طبیعت، او را مطلق العنان قرار نداده بلکه او را نسبت به محیط زیست، زمین، دریا، معادن، جنگل‌ها و حیوانات مسئولیت ویژه‌ای بخشیده است. امام علی علیه السلام می‌فرماید: «اتَّقُوا اللَّهَ فِي عِبَادِهِ وَ بِلَادِهِ فَإِنَّكُمْ مَسْئُولُونَ حَتَّى عَنِ الْبِقَاعِ وَ الْبَهَائِمِ»^۲ شما حتی نسبت به بقعه‌ها و

۱. در باب نقد ادله احمد قابل به بحث‌های محمدتقی مصباح یزدی در کتاب انسان‌شناسی در قرآن ذیل سرفصل‌های مرتبط رجوع شود.
۲. نهج البلاغه؛ ص: ۱۹۹، خطبه ۱۶۶.

به نظر می‌رسد ورای بحث از اشرف مخلوق بودن انسان و مفاد ادله دینی در این باب، باید از این نکته سخن گفت که تلازمی میان نفی احترام به طبیعت براساس اشرف مخلوقات دانستن انسان نیست؛ بلکه اساساً تولی انسان بر طبیعت از زمینه‌های مهم تکامل خود انسان است که در صورت عدم احترام به طبیعت و سوء استفاده از آن، محرومیت وجودی خود انسان را در پی دارد.

سرزمین‌ها و بهائم و حیوانات، مسئولیت و وظیفه دارید. برای مثال در فقه حقوقی را در مورد حیوانات بر گردن انسان قرار می‌دهد که قابل اسقاط نبوده و گاهی با حق الله برابری می‌کند. در کتاب الودیعیه صاحب جواهر مطرح می‌کنند که اگر انسان حیوانی را از کسی به ودیعه گرفت، صاحب حیوان گفت «لا تعلقها ولا تسقها» (آب و علف به او نده) صاحب جواهر می‌فرماید نباید به حرفش گوش داد و باید آب و غذای حیوان را تامین نمود.^۳ گاهی در فقه می‌بینیم بین بعضی از حق الله مهم و حق حیوانات تراحم به وجود می‌آید و فقه، حق حیوانات را بر حق الله مهم ترجیح می‌دهد. در باب وضو اگر کسی احتمال عقلائی می‌داد اگر بایان آب وضو بگیرد بعداً تشنه می‌شود و آب ندارد، حکم می‌کنند اینجا تیمم کند و آب را برای رفع تشنگی نگه دارد. صاحب جواهر می‌فرماید «و كذا الحيوان إذا كان كذلك» حیوان هم همین‌گونه است.^۴

لذا از یک نگاه سه حق برای حیوانات در فقه قابل احصاء است:^۵

حق اول: حق حیوان بر مالک خودش که شامل پرداخت نفقه (تامین آب و علوفه)^۶ و نگهداری از جان خود و فرزندان اوست.^۷

حق دوم: حق حیوان بر عموم مردم است که گاهی عینی است مثل حرمت ایذاء حیوان و گاهی کفایی است مثل کمک به حیوان در حین تولد فرزندش.

حق سوم: حق حیوان است بر حاکمیت، نظام و دولت است مثل آنکه باید راه‌های عبور حیوانات و همچنین محیط زیست آنان، دارای امنیت و سلامت باشد.^۸

منابع

۱. بوش، ریچارد، جهان مذهبی: ادیان در جهان امروز، ترجمه عبدالرحیم گواهی، نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۸.
۲. توماس، میشل، کلام مسیحی، ترجمه حسین توفیقی، دانشگاه ادیان مذاهب، ۱۳۹۶.
۳. سلیمانی اردستانی، عبدالرحیم، مسیحیت، نشر طه، ۱۳۹۹.
۴. صدرا، علیرضا، طبیعت را تئمیر کنیم نه استثمار، روزنامه فرهیختگان، ۲۹ فورردین ۱۴۰۱.
۵. فاریاب، محمدحسین، رهبانیت در آیین مسیحیت، ماهنامه معرفت، شماره ۱۳۳، دی ۱۳۸۷.
۶. فنایی و بهروزی، ابوالقاسم و سجاد، ارزیابی نظریه احترام به طبیعت در اخلاق محیط زیست، دوفصلنامه هستی و شناخت، شماره ۱۱.
۷. -----، دین و اخلاق محیط زیست، انتشارات دانشگاه مفید، ۱۴۰۱.
۸. -----، وظایف انسان‌ها در قبال محیط زیست از نظر اخلاق و اسلام، دوفصلنامه هستی و شناخت، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۶.
۹. قابل، احمد، مبانی شریعت، ویراست محسن کدیور، ۱۳۹۶.
۱۰. مصطفی پور، محمدرضا، ارزش ذاتی طبیعت در نگاه صدرالمتألهین شیرازی، فصلنامه اسراء، شماره ۴، تابستان ۱۳۹۱.

۳. جواهرالکلام فی شرح شرائع الإسلام؛ ج ۲۷، ص: ۱۱۱.

۴. همان، ج ۵، ص ۱۱۴.

۵. این قسمت از دروس استاد جواد مروی در دروس خارج فقه مکاسب استفاده شده و حاصل تحقیقات ایشان است.

۶. المبسوط فی فقه الإمامیة؛ ج ۶، ص: ۴۷.

۷. جواهرالکلام فی شرح شرائع الإسلام، ج ۳۱، ص: ۳۹۶.

۸. همان، ص ۳۹۴ به بعد.

مقاله



فصل سوم

جواز تئمیر و عدم جواز استثمار طبیعت

نویسندگان: حامد اسماعیلی مهر
لیلانیکوئی نژاد

سومین رویکردی که در باب ارتباط انسان با طبیعت وجود دارد، رویکردی میانه است که تثمیر و بهره‌وری انسان از طبیعت را مجاز ولی استعمار و نابودی آن را ممنوع اعلام می‌کند. برای آشنایی بیشتر با این رویکرد، باید مبانی آن را از نظر گذراند:

۱. مبای هستی‌شناسانه

این رویکرد ویژگی‌های متعددی را برای هستی و موجودات حاضر در جهان طبیعت در نظر می‌گیرد:

الف) توازن، نظم و هدفمندی

در نگاه طرفداران این رویکرد همه اجزای این عالم زنده، موزون و متوازن است و آشفستگی، بی‌نظمی، یا حتی «تفاوتی» که بیانگر دوگانگی خلقت باشد، در آن به چشم نمی‌خورد.

ریش باران از آسمان، رویدن گیاهان از زمین، زاد و مرگ و خورد و خوراک همه تابع نظم است و اگر کسی در آن خلل، دوگانگی یا ناهماهنگی دید، به دلیل نگرش شتابزده اوست.^۱ در همه عالم وجود-

چه در موجودات جاندار و چه در موجودات بی‌جان- يك نظم و حساب و تألیف و هماهنگی بین موجودات هست که تمام

۱. سید حسن اسلامی اردکانی، اخلاق زیست‌محیطی فضیلت مدار، فصلنامه پژوهش‌نامه اخلاق، شماره ۱، پاییز ۱۳۸۷.



عالم را به منزله يك پیکر نمایان می‌کند.

بین اجزا و اعضای این پیکر ارتباط و اتصال و هماهنگی است و نمودار می‌سازد که يك مشیت و يك تدبیر کلی در همه عالم هست که به عالم وحدت و هماهنگی می‌دهد؛ می‌نمایاند که اجزای این عالم به خود واگذاشته نیست که هر جزئی و هر ذره‌ای بدون آنکه هدفی در ضمن این مجموعه و وظیفه‌ای در داخل این دستگاه داشته باشد، کاری انجام دهد؛ بلکه به عکس، وضع عالم و جهان دلالت دارد که هر ذره‌ای و هر جزئی مانند يك پیچ یا مهره یا چرخ یا میله یا لوله‌ای است که در يك کارخانه گذاشته شده که در عین اینکه يك کاری به تنهایی انجام می‌دهد، کار او با کار سایر اجزای این کارخانه مربوط و وابسته است.

این همان راهی است که معمولاً از راه نظم و انتظامی که در کار عالم هست به وجود ناظم و نظم دهنده اعتراف می‌کنند؛ انسان از این راه خداوند را در جلوه نظم و صنع و اتقان می‌بیند.^۲

ب) نعمت الهی بودن

طبیعت و آنچه در آن است از مصادیق نعمت‌های الهی برای بشر است. خداوند نعمت را در اختیار انسان قرار داده است تا شکرگزار باشد یعنی از آن به نحو مطلوب استفاده نماید و در صورتی که از آن به نحو مطلوب استفاده نماید، زیادت نعمت به شکل تداوم آن نعمت یا اختصاص نعمت دیگر به عنوان پاداش عملکرد صحیح در بهره‌وری از نعمت، بهره‌مند می‌گردد؛ ولی اگر با بهره‌برداری خود، طبیعت و محیط زیست را آلوده و تخریب نماید، نسبت به نعمت بزرگ طبیعت کفر ورزیده و مستحق عقاب دنیوی، محرومیت از این نعمت و موهبت الهی می‌شود. «...وَلَئِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ»^۳

ج) حیات و شعور داشتن

در نگاه عمومی واجد حیات به موجودی گفته می‌شود که سه شرط را دارا باشد:

۱- تغذیه کند؛

۲- رشد داشته باشد؛

۳- تولید مثل داشته باشد.

۲. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، انتشارات صدرا، ۱۳۷۷، ج ۳، ۳۷۷.

۳. ابوالقاسم نقیبی، «محیط زیست و حقوق آن از منظر قرآن کریم»، مجموعه مقالات قرآن و حقوق شماره ۳، بی‌تا.

بنابر این شروط نمی‌توان به تمام اجزای طبیعت صفت حیات را نسبت داد و طبیعت به واجد حیات و فاقد حیات تقسیم می‌شود؛ اما در نگاه طرفداران رویکرد میانه تعریف و شروط حیات متفاوت است.

در نگاه اینان مبتنی حیات یعنی داشتن درک از جهان و داشتن فعالیت در این جهان. علت این امر از باب رابطه خالق و مخلوق است؛ وقتی خالق واجد صفاتی است، مخلوق تمام کمالات او را دارد؛ حیات نیز بخشی از کمالات واجب‌الوجود است که در تمامی موجودات هستی اعم از نباتات، جمادات و حیوانات جود دارد؛ البته با مرتبه و درجه کمتر نسبت به خداوند.

میان خود موجودات هم اتصاف به حیات و نوع حیات متفاوت و دارای درجه‌های متفاوت است، اما در کل تمامی دارای حیات هستند. با این استدلال تمامی مخلوقات واجد حیات هستند و به همین دلیل نمی‌توان تفکیکی میان موجودات بر این اساس قرار داد. طرفداران رویکرد میانه، معتقدند که حیوانات نیز همچون انسان در عالم خود دارای شعور و ادراک هستند، دارای تکالیفی هستند، خدا را می‌شناسند، اگر چه فکر آنها در سطحی پائین‌تر از فکر و فهم انسان قرار دارد.^۲

از منظر ایشان حیوانات از گونه‌ای فهم و شعور درونی برخوردارند، این شعور درونی به اندازه‌ای است که می‌توان بر اساس آن برای حیوانات اراده و اختیار، حق حیات و آزادی و حتی تکلیف را ثابت کرد. از طرف دیگر این افراد با استناد به مولفه تسبیح موجودات در تعالیم دینی، شعور و حیات را حتی برای موجودات دیگر مثل گیاهان و جمادات هم به اثبات می‌رسانند.^۳

البته آنها نسبت به این نکته غافل نیستند که حیات و شعور هر یک از موجودات به نسبت خود آن است و نمی‌توان حیات جمادات را در رتبه حیات گیاهان یا حیوانات دانست.

به منظور فهم بهتر این رویکرد، لازم است تا به نظرات دو تن از مهمترین فیلسوفان جهان اشاره شود:

یک: ابن سینا

ابن سینا در فصل پنجم از مقاله اول از فن اول بخش طبیعیات کتاب «الشفاء» تحت عنوان «فی تعریف الطبیعه»^۴ به این مساله می‌پردازد. او در تعریف طبیعت می‌گوید: طبیعت مبدء حرکت و سکون شی‌ای است که این مبدء در آن شی‌ء است به صورت بالذات و نه بالعرض. مبدء بودن طبیعت برای حرکت یعنی این که طبیعت بدون دخالت نیروی خارجی و به صورت بالذات باعث تحریک حرکت می‌شود.

به تعبیر خود ابن سینا «می‌توان گفت اجسامی که پیرامون ما هستند همواره آمادگی آن را دارند که فعلی انجام داده و پذیرای انفعالی باشند».^۵

ابن سینا از این قوه عاملیت طبیعت به فاعلیت بالتسخیر (تحت عوامل مافوق) تعبیر می‌کند.^۶ از نظر او هر چند طبیعت فاعل و عامل است؛ اما فاعل مختار نیست بلکه فاعل مسخری است که به تسخیر مبادی مافوق خود عمل می‌کند.

از طرف دیگر او معتقد است که اشیاء موجود در طبیعت در همدیگر تأثیر و تأثر داشته و به

۱. محمد رضا مصطفی پور، تسخیر؛ اصل حاکم بر روابط انسان و محیط زیست، پایگاه تخصصی فقه حکومتی وسائل، ۴ مرداد ۱۳۹۵.

۲. محمد حسین طباطبایی، ترجمه تفسیر المیزان، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۴، ج ۷، ۱۰۴-۱۰۷.

۳. برگرفته از مجموعه آثار مرتضی مطهری، ج ۲۶، ۵۰۷-۵۱۸.

۴. در اینجا منظور ابن سینا از طبیعت، طبیعت پیرامونی نیست؛ بلکه منظور همان طبع اجسام است. منظور مجموع خصوصیات است که باعث می‌شوند ذات شی‌ء دارای یک سری آثار باشد.

۵. الاشارات والتنبیها، ۱۳۷۵، انتشارات البلاغه، ص ۷۴.

۶. طبیعیات (الشفاء)، ج ۳، مکتبه آیه الله المرعشی، ص ۳۲.

سمت اجسامی که ملائم با طبع آنهاست، حرکت می‌کنند. از این منظر می‌توان گفت که ابن سینا برای طبیعت نوعی کنش و واکنش قائل است.

وقتی ما برای طبیعت قائل به کنش و واکنش شدید، دلالت‌هایی به دنبال خواهد داشت از جمله این که اولاً طبیعت هوشمند است. ثانیاً طبیعت در مقابل افعال ما واکنش نشان خواهد داد. ثالثاً با طبیعت باید تعامل داشت نه تحمیل و تخریب.

بیان چنین ویژگی‌هایی از طبیعت بیانگر این است که طبیعت آن جسم بی‌جان و فاقد شعور و آگاهی مطرح شده در فلسفه دکارت نیست؛ بلکه ما با شی‌ء‌ای مواجه هستیم که دارای نوعی از کنش‌ها است که بیانگر درجه‌ای از شعور و علم و حتی قدرت است.

دو: ملاصدرا

برای فهم رویکرد ملاصدرا نسبت به محیط زیست باید نگرش او به جسم و جایگاه آن در سیستم فلسفی او مورد تبیین قرار گیرد. در فلسفه ملاصدرا آنچه اصیل است وجود است.^۷ این اصل اصیل دارای تشکیک و مراتب بی‌نهایت است.

در ابتدای این هرم هستی که هویت آن تماماً از جنس وجود است، واجب‌الوجود و در انتهای آن هیولی قرار دارد. اختلاف این مراتب که ترتب رتبی و علی و معلولی با هم دارند، صرفاً در شدت و ضعف و کمال و نقص است؛^۸ یعنی علت همان معلول است که در مرتبه‌ای بالاتر و دارای درجه کمال بیشتری است.

وجود علاوه بر اصالت و تشکیک دارای بساطت نیز هست و این مهمترین ویژگی این حقیقت اصیل مشکک است.^۹ بنابراین در صورت اضافه کردن اصل

۷. الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ۱۹۸۱، ج ۱، دار احیاء التراث، ص ۳۹.

۸. همان، ص ۴۵-۴۴.

۹. همان، ص ۱۵-۱۴.

بساطت به دو اصل قبل یعنی اصالت و تشکیک وجود، به این تفسیر می‌رسیم که چون وجود بسیط و نامرکب است، هیچ جزئی ندارد.

پس هر کمالی که برای یک مرتبه از وجود (مثلاً مرتبه حق تعالی) اثبات شود، به دلیل بساطت وجود، برای سایر مراتب این هرم هستی نیز اثبات می‌شود؛ فقط به‌صورت اختلاف در شدت و ضعف.

پس تمام صفاتی کمالی که برای حق تعالی اثبات شود، برای هیولی اولی که در انتهای این هرم هستی قرار دارد نیز اثبات می‌شود. بااین تفاوت که درنهایت ضعف. بنابراین صفاتی مانند قدرت، اراده، اختیار، تکلم، حیات، علم، شعور و سایر صفات کمال بخش برای جسم و طبیعت قابل اثبات‌است.

ملاصدرا بر مبنای اصول اصالت، تشکیک و بساطت، وجود عالم طبیعت را تجلی‌گاه و مظهر اوصاف کمالی حق می‌داند. او معتقد است که تمام صفات علت در معلول تجلی یافته منتها در مرتبه‌ای پایین‌تر وضعیف‌تر.

عالم طبیعت و اشیاء مادی را عین ربط و تعلق به مبداء خود می‌داند که هیچی از خود ندارند و صرفاً‌تطور و تجلی اویند.^۱

بنابراین هم چنان‌که‌برای تمام‌اشیاءمرتبه‌ای از وجود و بروز، وجود دارد، برای هر یک از اشیاء و تمام موجودات مرتبه‌ای از علم، اراده، قدرت، شعور و ادراک و سایر صفات کمالی؛هرچندضعیف،ثابت‌می‌شود.

با توجه به چنین نگاهی به جسم و عالم طبیعت، نمی‌توان جواز تخریب آن را صادر کرد. در این رویکرد بر خلاف رویکرد دکارتی «طبیعت مادر بشر» است که باید مورد احترام و تقدس باشد نه آن طفل یتیم رها شده دکارتی که ریشه‌اش از همه جا قطع شده و مبنای رفتار نوع بشر با آن سود بیشتر است.^۲

د) وجود آیه‌ای داشتن

طبیعت آفریده خداوند و یکی از مظاهر شکوهمند حکمت و قدرت و تدبیر الوهی است. ترغیب آدمی به تأمل در جلوه‌های مختلف طبیعت اعم از حیوانات، گیاهان و یا جمادات، برای شناخت قدرت و صنع الهی از اهم آموزه‌های رویکرد میانه است.^۳ پرسش مهم این است که اینها نشانه چه چیزی‌اند؟ در وهله اول باید گفت که اینها نشانه خداوند هستند و بسان کلماتی نمادین به معنایی در ورای آن عبارت‌ها دلالت دارند و هدف اساسی از فراخواندن انسان به تأمل عمیق در طبیعت، دیدن چیزی است که طبیعت، نماد آن است. در قدم بعدی اینها نشانه‌ای برای فهم غایت و غرض خلقت آفرینش خواهند بود.

ه) وسیله امتحان و رشد تمام مخلوقات

آفرینش دارای اهداف طولی است که یکی پس از دیگری قرار می‌گیرد؛ به این بیان که آفرینش یک هدف نهایی و چندین هدف متوسط و میانی در راه رسیدن به آن هدف نهایی دارد. از یک سو، هدف از آفرینش آسمان و زمین و سایر مخلوقات الهی، آزمایش انسان است؛ به عبارت دیگر آفرینش آسمان و زمین و سایر مخلوقات الهی مقدمه آفرینش انسان، و آفرینش انسان، مقدمه آزمایش انسان، و آزمایش انسان جهت انتخاب راه درست بندگی و عبادت الهی، و عبادت و بندگی خدا جهت رسیدن به رحمت و قرب الهی است.^۴ آزمایش آدمی یعنی آنکه انسان استعدادهای خدادادی خود را به فعلیت رسانده و به کمال برسد.^۵ انسان از نظر حالات روحی، درست حالت نوزادی را دارد که از نظر جسمی استعداد این را دارد که یک جوان برومند بشود و باید تدریجا رشد کند تا یک جوان برومند بشود.

بر اساس داشتن شعور و آگاهی و اختیار و حشر برای دیگر موجودات به خصوص حیوانات، ممکن است گفته شود که آزمایش انسان، فقط یکی از اهداف آفرینش دیگر موجودات زمینی است و خود آنها هم اهداف خاص خود را دارند و در مجموع هدف کلی از خلقت همه موجودات زمینی، رسیدن به تکامل بیشتر است که در این میان برخی از موجودات مایه آزمایش برخی دیگر قرار می‌گیرند و مقدمات و زمینه رسیدن آنها به رشد و تکامل را فراهم می‌کنند.

۲. مبنای انسان‌شناسانه

برخی از مهمترین ویژگی‌هایی که قائلین این رویکرد برای انسان در نظر می‌گیرند، عبارتند از:

الف) آزادی و اختیار

آزادی و اختیار دو مفهوم نزدیک به هم دارند که گاهی به جای همدیگر هم به کار می‌روند. از یک جهت می‌توان گفت آزادی حداقل دو قسم دارد: ۱) آزادی تکوینی که همان اختیار است؛ یعنی انسان به صورت تکوینی به گونه‌ای آفریده شده که از قدرت انتخاب و اختیار برخوردار است که بر سر دو راهی‌ها یا چندراهی‌ها قرار می‌گیرد و هر کدام را که بخواهد می‌تواند اختیار کند.

آنچه در زمینه آزادی تکوینی یا اختیار قابل گفتن است این است که اختیار انسان، مفهومی ناظر به هدف و مسؤولانه است، به این معنا که خداوند قدرت اختیار و انتخاب را به انسان داده است که با آن به کمال و سعادت خویش برسد و اگر کاری کند که به کمال و سعادت

^[3] محسن جوادی، «انسان محوری در اخلاق زیست محیطی با تأکید بر نگرش اسلامی»، مقالات و بررسی‌ها، ش. دفتر ۹۰ (۱۳۸۷): ۴۷–۶۶.

^[4] محمدتقی مصباح یزدی، معارف قرآن، موسسه در راه حق، ۱۳۶۷، ص ۱۳۶

^[5] محمدتقی مصباح یزدی و غلامعلی عزیزی کیا، طوفان فتنه و کشتی بصیرت، موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، بی‌تا، ۱۷ به بعد.

از یک سو، هدف از آفرینش آسمان و زمین و سایر مخلوقات الهی، آزمایش انسان است؛ به عبارت دیگر آفرینش آسمان و زمین و سایر مخلوقات الهی مقدمه آفرینش انسان، و آفرینش انسان، مقدمه آزمایش انسان، و آزمایش انسان جهت انتخاب راه درست بندگی و عبادت الهی، و عبادت و بندگی خدا جهت رسیدن به رحمت و قرب الهی است.

خویش ضرر برساند، به نتایج اعمال خود در دنیا و آخرت خواهد رسید و چنین نیست. انسان با وجود اینکه حاکم بر سرنوشت خویش است و اختیار آن را دارد، مسؤول سرنوشت خویش هم خواهد بود.

۲) آزادی تشریعی یا تحت حاکمیت امر و نهی دیگران نبودن: این معنا از آزادی در حقوق و سیاست رایج است و به این معناست که انسان خود، مسیر زندگی و منش و روش خویش را تعیین کند و به لحاظ حقوقی، قانونی و یا شرعی در گزینش راه و روش زندگی آزاد باشد و انجام یا ترک کار یا کارهایی برای او مجاز باشد و ممنوع نباشد.

مثلاً انسان در انتخاب شغل برای تأمین معاش خویش آزاد است که زراعت، صناعت یا تجارت را انتخاب کند. در آزادی تشریعی و قانونی، آزادی در گزینش به معنای مشروعیت همه گزینه‌ها است؛ آزادی تشریعی و قانونی، یک اصل مطلق نیست؛ بلکه در هر مورد، قلمرو خاص خود را دارد و فراتر از آن قلمرو، نامشروع است.

در دموکراسی لیبرال، معمولاً تنها یک اصل را برای بیان قلمرو و محدودیت حقوق و آزادی‌های افراد اعلام می‌کنند و آن اینکه «به حقوق و آزادی‌های دیگران صدمه وارد نشود»، که طبق آن، اولاً عنصر محدودکننده آزای انسان، آزادی دیگران است، نه انسانیت او.

ثانیاً طبیعت به خودی خود هیچ حقی بر دوش انسان ندارد که بتواند محدودکننده آزادی او باشد و اگر در مورد طبیعت قوانینی هست به خاطر محیط زیست انسان بودن است، نه به خاطر خود طبیعت.^۱

در اعلامیه حقوق بشر علاوه بر آزادی دیگران، از مقتضیات صحیح اخلاقی، نظم عمومی و رفاه همگانی البته در شرایط یک جامعه دموکراتیک، هم به عنوان محدود کننده آزادی مطرح شده است.

از نظر قائلین رویکرد میانه، حقوق و آزادی‌های هر فرد، به رعایت مصالح واقعی-مادی و معنوی فرد و جامعه که در ضمن احکام متافیزیکی بیان شده، محدودیت می‌یابد.

انسان هر چند به لحاظ تکوینی می‌تواند در هر چهار عرصه ارتباط خود با خود، خدا، دیگران و محیط زیست، از اختیار و آزادی خود سوء استفاده کند، اما هم در آخرت مسؤول انتخاب‌های خود خواهد بود و هم در دنیا، حاکمیت می‌تواند دایره اختیار او را تا حدودی محدود کند که به اختیار دیگران، نظم عمومی، اصول اخلاقی و طبیعت و محیط زیست انسان صدمه وارد نکند.

ب) خلافت الهی

دایره خلافت الهی نه منحصر به حضرت آدم (ع) است و نه شامل همه انسان‌ها می‌شود؛ اما زمینه و شأن و استعداد و قابلیت رسیدن به این مقام در فطرت همه انسان‌ها قرار داده شده است. برخی با مدیریت خود و استفاده از ظرفیت‌ها و نیز با پیروی از اولیای الهی به این مقام می‌رسند.^۲ خلافت به معنای پشتِ سر آمدن و لازمه آن، جانشین شدن است.

غرض اصلی آفرینش انسان، تحقق خلافت الهی روی زمین بوده و معیار این جانشینی علم

^[۱] رجوع شود به سخنرانی حسین سوزنجی در نشست‌های بینش مظهر درباره «آزادی انسان».

^[۲] محمدتقی مصباح، معارف قرآن: خداشناسی - کیهان‌شناسی - انسان‌شناسی، مؤسسه در راه حق، بی‌تا، ۳۵۵-۶۰.

به اسماء و صفات الهی و علم و آگاهی به مخلوقات، و انجام وظیفه در قبال خدا و مخلوقات خدا است. هر انسانی به هر میزانی که معیار و صلاحیت خلافت و جانشینی خدا را داشته باشد در همان حد، جانشین خدا خواهد بود.

تا پایان خلقت انسان، خلیفه خدا بر زمین، وجود خواهد داشت زیرا، چنانکه گفتیم، غرض اصلی همین است و اگر این موضوع، منتهی گردد، نقض غرض خواهد شد.

ج) کرامت

یکی از ویژگی‌ها و صفات انسان، «کرامت» است یعنی از قابلیت‌ها و نعمت‌های ویژه‌ای برخوردار است که به وسیله آنها می‌تواند به کمالاتی دست یابد. کرامت به معنای «دوری از پستی و فرومایگی» است و روح بزرگوar و منزه از هر پستی را کریم می‌گویند.

کرامت به معنای برخورداری انسان از قابلیت‌ها و نعمت‌های بی‌بدیل و دارا بودن موقعیت ممتاز در عالم خلقت را که از جانب آفریدگار عالم به وی عطا شده و امر غیر اختیاری است، کرامت تکوینی نام دارد؛ اما دستیابی به کمالات انسانی و مقام قرب الهی را که با تلاش‌ها و رعایت تقوای الهی به دست می‌آید و اختیاری است، کرامت اکتسابی است.^۳

د) امانتداری

ادیان ابراهیمی انسان را خلیفه کریم و امانتدار خداوند می‌دانند و زمین را امانتی الهی در دست انسان می‌شمارند که باید آن را آباد کند؛ اینان هرگونه تخریب محیط زیست را به معنای فساد در ارض تلقی کرده و از آن نهی می‌کنند چراکه طبیعت را تجلی الهی دانسته و تجاوز به امانت خداوند را موجب غضب خدا می‌دانند.^۴

^[۳] رضائی بیرجندی، «الهیات محیط زیست در اندیشه علامه طباطبایی»، ارائه شده در همایش ملی اندیشه‌های فلسفی علامه طباطبایی، ۱۳۹۸، ص ۲۲۳.

^[۴] همان.

ه) عدم محوریت در جهان

یکی از مهم‌ترین اصول این رویکرد، «خدامحوری» است. براساس این اصل، کل نظام هستی از وجود هستی محض و یکتای الهی منشعب شده است. «انسان خدامحور انسانی است که در عقاید، اخلاق، حقوق و دیگر شئون خود موخّذانه بیندیشد و موحدانه عمل کند؛ در غیر این صورت، از حقیقت حیات انسانی بهره‌ندارد.

از این رو، تمام انتخاب‌ها و گزینش‌ها باید به گونه‌ای صورت پذیرد که رضایت خداوند در آن لحاظ شود، تا جایی که فرد بدون کسب رضایت الهی به هیچ عملی اقدام نکند.

بر اساس جهان‌بینی توحیدی، جهان بر اساس یک مشیت حکیمانه پدید آمده است و نظام هستی بر اساس خیربودن وجود و رسانیدن موجودات به کمالات شایسته آن‌ها استوار است.^۱

برخی از تفاوت‌های این نوع نگاه به انسان و رویکرد اولی(اومانیست) بدین قرار است:^۲

یک: در دیدگاه اومانیستی، رابطه انسان و نیز تمام موجودات جهان از دو سو قطع شده است؛ یعنی انسان نه رابطه‌ای با خداوند دارد و نه رابطه‌ای با معاد. در نتیجه به خودش وانهاده شده است.

اومانیست‌ها بادیگاه سکولاریستی خود، یا وجود خداوند و معاد را منکرند و یا این که بر فرض قبول، برای خداوند و معاد هیچ نقشی در شُؤون مختلف حیات انسانی قایل نیستند، بلکه معتقدند اوامر و نواهی الهی باید خود را مطابق با خواست‌های انسان نمایند و اگر در موردی دین و آموزه‌های آن با خواسته‌های انسان، مخالفت نماید محکوم به شکست می‌باشد.

- منصور پهلوان، عبدالهادی فقهی‌زاده و روح‌الله محمدی، «مؤلفه‌های «خدامحوری» و آثار آن در زندگی از دیدگاه قرآن»، فصلنامه تخصصی اسلام و مطالعات اجتماعی، شماره دوم (پاییز ۹۳).
- محمود نبویان، «اومانیسم و اسلام»، رواق اندیشه، شماره ۱۵ (۱۳۸۱).

ولی از دیدگاه رویکرد میانه، تساوی وجود با ماده باطل بوده و با وجود خداوند و جهان آخرت، انسان باید از تکبر و متابعت هوی و هوس خود دوری گزیند و برای وصول به هدف والای خود، خویشتن را با آموزه‌های دینی منطبق نماید. به سخن دیگر، خدای حکیم و علیم نباید خود را تابع انسان غیر مصون از خطا و تبعیت کننده از هوی و هوس نماید بلکه انسان خطاکار باید تابع خداوند و اوامر و نواهی او شود.

دو: با نفی خداوند در دیدگاه اومانیستی، تنها موجودی که مالک این جهان است، انسان می‌باشد. و چون انسان مالک است حق هرگونه تصرفی در عالم را دارد؛ یعنی همانطوری که دین باید انسانی شود و موظف به انطباق خود با خواسته‌های انسان است، جهان موجودات نیز باید تابع اراده و خواست انسان شوند و بدین جهت انسان چون صاحب‌خانه جهان است، می‌تواند جهان را مطابق میل خودش بسازد و حق دارد جهت تأمین خواست خویش، ابزارها و فناوری‌های سهمگینی را پدید آورد.

ولی مطابق دیدگاه میانه، خدای متعال چون خالق کل هستی می‌باشد، مالک همه هستی و از جمله انسان است و در حقیقت انسان، میهمان خانه جهان است؛ بدین جهت، تصرفات او در جهان فقط باید برای رسیدن به هدف نهایی و حقیقی اش باشد، و چون تعیین و تنظیم کیفیت و کمیت تصرف انسان به صورت تفصیلی و متناسب با هدف نهایی اش، در حدود عقل بشر نیست، باید هدایت حکیمانه الهی را گوش سپارد و تا مقداری که دین و آموزه‌های الهی اجازه تصرف داده‌اند، تصرف نماید و الا هرگونه تصرفی از ناحیه انسان در جهان، بیش از محدوده تعیین شده در دین، سبب فساد انسان و جهان خواهد بود.

۳. مبنای معرفت‌شناسانه

به طور کلی می‌توان چند مورد از مبانی معرفت‌شناسانه رویکرد میانه را در تقابل با دورویکرد قبل، اینگونه بیان کرد:

الف) انسان مدرن، رابطه خود را با خداوند و دین و آموزه‌های آن قطع نموده و هیچ‌گاه معرفت خود را از منابع دینی اخذ نمی‌نماید، بلکه صرفاً به داده‌های ابزارهای معرفتی خود - یعنی حواس و عقل ابزاری - تکیه می‌کند و هر ادعای معرفتی را که قابل تجزیه و تحلیل با عقل مدرن نباشد مردود می‌انگارد.

ولی بر اساس رویکرد میانه، منابع و حیانی مهم‌ترین منبع معرفتی است که انسان در کشف طریق هدایت و وصول به کمال حقیقی خویش باید به آنها مراجعه نماید چرا که هم از مبدا متعالی به دست بشر رسیده و هم نمایانگر نقص عقل و اطلاعات اوست.

ب) طرفداران رویکرد میانه هیچگاه تکثر در حق را نپذیرفته و نمی‌توانند تمام معارف هم عرض را صادق و صحیح تلقی کنند. آنها با رد نسبیت در فهم و حقیقت، علیرغم پذیرش محدودیت‌های معرفت‌شناختی انسان، حقیقت را دارای ثبات و وحدت دانسته و معیارهایی را برای جستجوی تطابق فهم بشر با واقعیت عالم هستی، پیشنهاد می‌کنند که برهان عقلی مبتنی بر بدیهیات، یکی از آنهاست.

ج) رویکرد میانه همچون رویکرد دوم، وجود حقایق و معارف خارج از کانتکس ذهن بشر را پذیرفته و در جایگاه رئالیستی بالاتری تنفس می‌کند. قائلین این رویکرد، علم را ابزار کاشفیت و انسان را کشف و تحلیل‌کننده حقایق موجود در عالم می‌دانند نه سازنده آنها.

البته فرق عمده این نگاه با قائلین دیدگاه دوم در این است که از نظر رویکرد میانه، انسان می‌تواند با رشد علمی و اخلاقی خود، در سیر مراتب وجودی به جایی برسد که خود واهب صور شده و معارف را به جهان تزریق کند؛ هرچند که این مخصوص عده قلیلی از انسان‌هاست.

د) انسان مدرن چون خویش را مالک جهان و مجاز به هرگونه تصرف در جهان می‌داند، به دنبال معرفتی است که او را در این هدف قادر سازد، به همین جهت، هدف علوم تجربی

۱. مبانی معرفت‌شناسانه

از نظر اینان در عالم واقع هر یک از افعال ما دارای ارزشی اخلاق اعمّ از مثبت و یا منفی است؛ اما جدا از ارزش واقعی افعال، علم ما به ارزش افعال و آگاهی ما از حسن و قبح آنها مسئله دیگری است که لزوماً مطابق با ارزش واقعی آن نیست چرا که دست ما از واقع کوتاه است و ارزش حقیقی افعال از ما مخفی است.

در دنیای جدید، کسب قدرت هر چه بیشتر برای تسلط بر جهان می‌باشد.

ولی مطابق رویکرد میانه، گرچه موجودات جهان مسخر انسان هستند، ولی هدف علوم صرفاً تسلط بر جهان نیست بلکه توجه به آیه و نشانه‌بودن جهان و منتقل شدن به خدای متعال، هدف اصلی معرفت بشر می‌باشد. در حقیقت انسان باید ضمن بهره‌جستن از موجودات جهان، به بعد نشانه و مرآت‌بودن موجودات جهان توجهی عارفانه و عالمانه نماید تا به هدف والای خود دست یابد.

۴. مبنای ارزش‌شناسانه

در این حوزه از مبانی، می‌توان چند مساله را بر اساس رویکرد «جواز تهمیر و عدم جواز است شمار» تبیین نمود:

الف) ماهیت گزاره‌های اخلاقی

دو سؤال عمده درباره گزاره‌های اخلاقی وجود دارد، یکی چپستی مفاهیم به کار رفته در گزاره‌های اخلاقی است که «خوبی، بدی، حسن، قبح، درست، نادرست» که در گزاره‌های اخلاقی به کار می‌روند، به چه معنا هستند؟

دیگری اینکه ملاک و معیار این احکام گزاره‌های اخلاقی چیست و بر چه اساسی می‌گوییم مثلاً «راستگویی خوب است» و «دروغ‌گویی بد است»؟ این ارزش‌گذاری هابر چه اساسی انجام می‌گیرد؟ آیا سلیقه‌ای، یا دستوری یا قراردادی است یا اینکه بر اساس یک واقعیتی است؟. در پاسخ به این پرسش دوم، مکاتب اخلاقی به دو دسته واقع‌گرا و غیرواقع‌گرا تقسیم می‌شوند که دسته دوم معتقدند ارزش‌های اخلاقی از چیزی جز سلیقه، دستور، قرارداد تبعیت می‌کنند و با صرف نظر از سلیقه، دستور، قرارداد، هیچ واقعیتی پشت آنها نیست. مکاتب غیرواقع‌گرا بر اساس اینکه ارزش‌های اخلاقی از سلیقه یا دستور یا قرارداد تبعیت می‌کنند، با همدیگر اختلاف دارند و به چندین مکتب تقسیم شده‌اند.

اما در نقطه مقابل، مکاتب واقع‌گرا معتقدند که ارزش‌های اخلاقی با صرف نظر از سلیقه، دستور، قرارداد، از یک واقعیت عینی تبعیت می‌کنند، مکاتب واقع‌گرا هم در اینکه آن واقعیت عینی‌ای که ارزش‌های اخلاقی از آن تبعیت می‌کند، چیست با هم اختلاف دارند، که بر اساس آن به لذت‌گرایی، سودگرایی، هماهنگی عقلانی و ... تقسیم شده‌اند.

رویکرد میانه به این معتقد است که ارزش‌های اخلاقی از واقعیت عینی تبعیت کرده و بر اساس همان واقعیت عینی تعیین و مشخص می‌گردند. از اینجاست که بحث دیگری به میان می‌آید و آن رابطه دین و اخلاق است؛ به نظر طرفداران این رویکرد اخلاق بر دین توقفی ندارد؛ یعنی هرکس می‌تواند بدون پایبندی به اعتقادات یا دستورات دینی، این نظریه را بپذیرد؛ ولی شناخت کمال نهایی انسان و کشف رابطه میان افعال اختیاری با کمال نهایی به شدت به دین نیازمند است.

پس اخلاق نیز به اصول و اعتقادات دینی و محتوای نبوت روحی نیاز دارد؛ زیرا هر شخصی ممکن است از کمال نهایی انسان تحلیلی ارائه نماید.»^۱

^[1] عبدالحسین خسروپناه، «ترابط اخلاق و دین از دیدگاه استاد مصباح»، کتاب نقد، شماره ۳۰ (۱۳۸۳).

ب) رابطه دین و اخلاق

سه دیدگاه عمده راجع به رابطه دین و اخلاق وجود دارد:^۲

۱) تباین دین و اخلاق: برخی قائل به تباین دین و اخلاق هستند به این نحو که دین و اخلاق هیچ یک جزء دیگری نیستند و با هم تعاملی هم نخواهند داشت.

مدعیان این نظر به دو استدلال مهم اشاره می‌کنند:

استدلال اول: از نظر آنان عرصه دین با عرصه اخلاق متفاوت است و دین منحصر به رابطه انسان با خدا است و اخلاق به رابطه انسان‌ها با همدیگر می‌پردازد، بنابراین عرصه آن دو متفاوت است و با هم متباین هستند.

این استدلال قابل پذیرش نیست، چرا که هیچ‌کدام از دو مقدمه استدلال فوق، درست نیستند؛ زیرا هم دین منحصر به رابطه انسان با خدا نیست و دین از رابطه انسان با خود، خدا و دیگران و محیط زیست سخن می‌گوید و هم اخلاق صرفاً از روابط انسان‌ها بحث نمی‌کند، بلکه اخلاق جامع، همه انواع روابط انسان را در بر می‌گیرد چه رابطه انسان با خود یا خدا یا انسان‌های دیگر و یا حتی محیط زندگی.

استدلال دوم: دین و اخلاق از جهت هدف فاقد وجه اشتراک هستند، هدف دین، خداگونه‌کردن آدمیان و تعالی‌بخشیدن به روح آن‌ها است؛ ولی هدف اخلاق، ارائه دستورالعمل‌هایی برای تصحیح روابط اجتماعی انسان‌ها است. این دلیل نیز مخدوش است؛ زیرا خداگونه‌کردن آدمیان و تعالی‌بخشیدن به آن‌ها از راه‌های گوناگونی از جمله تصحیح روابط اجتماعی انسان‌ها به دست می‌آید، پس هدف اخلاق به عنوان هدف متوسط دین تلقی می‌گردد.

۲) تعامل دین و اخلاق: دین و اخلاق هر دو از هم مستقلند اما با هم تعامل و همکاری دارند و در برخی از موارد اخلاق

^[2] بخش زیادی از آن برگرفته از: خسروپناه، «ترابط اخلاق و دین از دیدگاه استاد مصباح».



به کمک دین می‌آید و در برخی از موارد دین به کمک اخلاق. بنابراین علیرغم داشتن هویت مستقل، در عرصه‌هایی به همدیگر محتاج خواهند بود.

۳) تداخل دین و اخلاق: به این معنا که اخلاق جزء دین است. قائلین به رویکرد میانه این نظر را در باب ارتباط دین و اخلاق پذیرفته‌اند.

از نظر اینان در عالم واقع هر یک از افعال ما دارای ارزشی اخلاق اعمّ از مثبت و یا منفی است؛ اما جدا از ارزش واقعی افعال، علم ما به ارزش افعال و آگاهی ما از حسن و قبح آنها مسئله دیگری است که لزوماً مطابق با ارزش واقعی آن نیست چراکه دست ما از واقع کوتاه است و ارزش حقیقی افعال از ما مخفی است.

از این رو باید تلاش کنیم تا از طریقی به آن احکام آگاهی حاصل کنیم. با این توضیح میتوان از دو عالم صحبت کرد. یکی عالم ثبوت و یا نفس الامری که جایگاه احکام واقعیّه اخلاقی است و دیگری عالم اثبات که عالم کشف و تحقیق اصول اخلاقی است.

ارزش واقعی افعال در عالم ثبوت مضبوط است اما آنچه از اخلاق عیان است و آنچه از حسن و قبح اخلاق در بین ما دانسته می‌شود مربوط به عالم اثبات است.

از سویی دیگر تحقیق اهداف اخلاق و اخلاق شدن فرد و جامعه به صرف

دانستن اصول اخلاقی و بازشناسی فضائل از ذائل ختم نمی‌شود بلکه برای تحقق جامعه آرمانی مد نظر اخلاق، و تقویت پایندی به این اصول به عنصر دیگری نیز نیازمندیم و آن ضمانت اجرای این اصول است.

یک: رابطه اخلاق و دین در عالم ثبوت

آیا با صرف نظر از دین، ارزش‌های اخلاقی از واقعیتی برخوردار هستند یا خیر؟ آیا دین به ارزش‌های اخلاقی وجود می‌دهد به گونه‌ای که اگر دین نباشد، ارزش‌های اخلاقی وجود ندارند؟ به تعبیر مرسوم آیا دین و شرع باعث می‌شود که فعلی دارای صفت «حسن و خوبی» و فعل دیگری دارای صفت «قبح و بدی» گردد؟

یا اینکه دین از این خوبی و بدی‌ها پرده بر می‌دارد؟ آیا یک فعل به خاطر اینکه دین به آن دستور داده یا از آن نهی کرده، دارای صفت خوب و بد شده است یا اینکه چون در واقع از صفت خوب یا بد برخوردار بوده است، دین به آن دستور یا نهی کرده است؟.

این مسأله‌ای است که اولین بار افلاطون در رساله اوئیفرون به زبان سقراط از آن سخن گفته است و در سنت کلامی اسلامی هم تحت عنوان «حسن و قبح عقلی یا شرعی» مورد بحث و گفتگو قرار گرفته است. در این میان اشاعره، معتقد بودند که این دین است که به افعال ارزش می‌دهد و افعال با صرف نظر از امر و نهی شرعی، از هیچ ارزشی برخوردار نیستند، که طبق این نگاه، اخلاق حتی در مقام ثبوت هم محتاج دین خواهد بود.

اما این نگاه از نظر شیعه و معتزله باطل است و ارزش افعال، ارزشی واقعی و عقلی است. فرقه‌های دیگر اسلامی مانند معتزله و شیعه به حسن و قبح ذاتی و عقلی افعال معتقد هستند؛ یعنی افعال و اعمال، ذاتاً حسن و قبح بردارند و کلیات آن‌ها مانند حسن عدالت و قبح ظلم به وسیله عقل بشر درک می‌گردند؛ براساس این دیدگاه، نقش دین تنها در کشف ارزش‌های جزیی ظاهر می‌شود.

دو: رابطه اخلاق و دین در عالم اثبات

بنابر واقع‌گرایی اخلاقی و واقعی بودن ارزش افعال و خوبی و بدی آنها، آیا قوای شناختی عمومی انسان یعنی عقل و تجربه و ... با صرف نظر از راه وحی و دین، می‌تواند ارزش همه افعال اخلاقی را مشخص کند و تشخیص بدهد؟ آیا کشف ارزش‌های اخلاقی به تنهایی از عهده عقل و تجربه بشری ممکن است یا اینکه ابزارهای شناختی بشر به تنهایی برای کشف و تشخیص این ارزش‌ها کافی نیست و بشر نیازمند راه دیگری است که ارزش‌های

اخلاقی و خوبی و بدی افعال و رفتارهای او را به وی بنمایاند؟. به بیانی دیگر «آیا انسان با اتکا بر قوای عام شناختاری خود و مشخصاً عقل، قادر است تا به ارزش حقیقی افعال و حسن و قبح نهفته در آنها پی ببرد؟. به تعبیر دیگر آیا افق درک و شناخت وی تا بدانجا میرسد که به تنهایی تشخیص دهد که کدام فعل تأمین‌کننده‌ی سعادت واقعی انسان است و کدام نیست؟».

به نظر می‌رسد که با وجود اینکه عقل بشر در تشخیص بخشی از اصول ارزش‌های اخلاقی کارایی زیادی دارد، اما از عهده تشخیص ارزش همه افعال اختیاری بر نمی‌آید و به تنهایی قادر به تشخیص ارزش همه افعال اختیاری نیست، بلکه حتی در تشخیص مصداق آن اصول اخلاقی که خودش تشخیص داده بود، کارایی چندانی نخواهد داشت، از اینجا است که خود عقل بعد از اثبات آفریننده‌ای حکیم برای جهان آفرینش و هدف کلی از آفرینش انسان، می‌گوید که باید آن آفریننده حکیم، راه دیگری برای معرفت بشر به راه رسیدن به هدف آفرینش بیان کند که این راه، همان راه وحی و دین است.

این استدلال یکی از مهم‌ترین استدلال‌های ضرورت نیاز به وحی و دین است. شناخت دقیق و همجانبه‌ی یک شیئی نیازمند احاطه‌ی کامل بر آن است. از این رور شناخت دقیق ارزش حقیقی افعال مستلزم احاطه کامل بر جهان هستی و پیامدهای آن است؛ چراکه همانگونه که در قسمت قبل اشاره شد ارزش حقیقی یک فعل در سایه‌ی میزان ظرفیت آن فعل در زمینه‌سازی قرب به خداوند رقم می‌خورد.

اما از آنجا که ما به عنوان جزئی از عالم [فالق] فاقد چنین احاطه شاملی می‌باشیم لذا انتظار کشف ارزش همه افعال و در پی آن بازشناسی فضائل از ذائل، از عقل آدمی انتظار بیهوده‌ایست و تنها این امر از مقامی ساخته است که محیط بر عالم برآدم بوده و از حقایق امور و بواطن افعال اطلاع کامل داشته باشد.^۱

سه: رابطه اخلاق و دین در تحقق ارزش‌های اخلاقی

یکی دیگر از عرصه‌هایی که در مورد اخلاق باید از آن سخن گفت این است که حالا ارزش‌های اخلاقی را از هر راهی تشخیص دادیم، چه ضمانتی هست که بشر بعد از تشخیص ارزش‌ها در مقام عمل به آنها پایبند باشد؟. به تعبیری از آنجا که شکاف میان نظر و عمل ممکن است و چه بسیار انسان‌هایی که ارزش‌های اخلاقی را تشخیص می‌دهند اما به آنها پایبند نیستند، چه راهی و چه ضمانتی برای عمل کردن و محقق شدن این ارزش‌ها وجود دارد؟.

قوانین و قواعد حقوقی از پشتوانه و ضمانت اجرای بیرونی و دولتی برخوردار هستند، اما ارزش‌های اخلاقی از چنین پشتوانه‌ای برخوردار نیستند، و ضمانت اجرایی که برای ارزش‌های اخلاقی وجود دارد، ضمانت اجرای بیرونی نیست بلکه ضمانت اجرای درونی است که از آن به وجدان یا فطرت تعبیر می‌شود.

علاوه بر اینکه وجدان و فطرت، در حقیقت با تحلیل مشخص می‌شود که مبتنی بر خداشناسی و خداگرایی فطری انسان‌ها است، این وجدان و فطرت، گاهی آنچنان ضعیف است و زنگار می‌گیرد که در عرصه عمل کار چندانی از پیش نخواهد برد.

اینجاست که بدون دین ضمانت اجرایی کارساز برای ارزش‌های اخلاقی یافت نخواهد شد و دین، پشتوانه قوی‌ای به نام ایمان، یک ضمانت اجرای قوی و مؤثر و کارساز برای اخلاق و ارزش‌های اخلاقی فراهم می‌آورد به گونه‌ای که بدون این ضمانت اجرا، ارزش‌های اخلاقی جامه عمل نپوشند.^۲

۱. طاهره نجمه، «نگاهی به رابطه دین و اخلاق»، بی‌تا.

۲. عبدالحسین خسروپناه، «ترابط اخلاق و دین از دیدگاه استاد مصباح»، کتاب نقد، شماره ۳۰ (۱۳۸۳).

ج) منشا گزاره‌های اخلاقی

منشا اخلاق در دیدگاه اومانیسم، امیال انسان است. ولی در دیدگاه اسلامی ارزش‌های اخلاقی تابع رابطه انسان با موجودات دیگر و نیز رابطه انسان با معاد که از ناحیه خدای متعال بیان گردیده است، می‌باشد.

۵. مبنای دین‌شناسانه

الف) اسلام؛ دین میانه‌رو

به وضوح می‌توان ادعا کرد که رویکرد میانه در میان تفکرات اسلامی و نظریه‌پردازان مسلمان، مورد توجه جدی بوده و شواهد زیادی را می‌توان برای آن از آیات و روایات استخراج کرد.

قرآن شیوه‌ها و الگوهایی از تصرفات و دخالت‌های بشر را که موجب تخریب محیط زیست، تباهی و هلاکت حیات نباتی و حیوانی و نابودی حرث و نسل شود «فساد فی الأرض» خوانده است.^۳

امام صادق (ع) به یکی از اصحابش فرمود: «ای عیسی! ثروت و دارایی از آن خداوند است و او این دارایی‌ها را به عنوان امانت و ودیعه به خلق سپرد و به آنها فرمان داد در مصرف و بهره‌برداری مقتصد و میانه‌رو باشند، و آنچه زیادتز از نیاز متعادل‌شان اضافه آمد به فقرا بدهند و اگر زیاده‌روی کنند مصارفشان حرام است.»^۴

دیدگاه اسلامی نسبت به چگونگی ارزش‌گذاری طبیعت و اجزای آن یک جهان‌بینی کل‌نگر را ارائه می‌دهد که می‌توان پاسخ‌گوی نیاز امروز بشر در تعریف یک رهیافت مناسب برای اخلاق زیست محیطی باشد. در تعالیم اسلامی با اینکه انسان خلیفه خدا و دارای اختیار است و طبیعت در تسخیر او است؛ اما این اختیار و آزادی انسان در این عالم، یک اختیار و آزادی مسئولانه و امانت‌دانه و جهت‌دار

۳. بقره/ ۲۰۵

۴. حسین بن محمد تقی نوری، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل (بیروت: مؤسسة آل البيت (علیهم السلام)، لإحياء التراث، بی‌تا)، ج ۱۳، ص ۵۲.

و به هدف رشد و تعالی است. مفهوم مسخر بودن طبیعت برای آدمی اگر در کنار مفهوم بنیادی خلیفه الهی بودن انسان در نظر گرفته شود، به درستی روشن می‌گردد. طبیعت در تسخیر انسان است؛ زیرا انسان جانشین خداوند در زمین است؛ اما معنای جانشین بودن انسان رهایی وی از هرگونه حد و مرزی در مواجهه با طبیعت نیست. انسان آمده است تا طبیعت خداوند را حفظ و آباد سازد [و استعمرکم فیها] و نیامده است تا آن را ویران کند [لا تفسدوا فی الأرض] زیرا چنین چیزی با جانشینی انسان برای خداوند منافات دارد.

آری طبق تعالیم اسلامی طبیعت رام آدمی است اما معنای رام بودن طبیعت، مجاز دانستن هر نوع مواجهه و برخوردی با آن نیست بلکه به معنای فراهم بودن امکان بهره‌برداری از آن در جهت مطلوب و به شیوه‌ای مطلوب است.

اما همانطور که خود خداوند به استناد به حکمت بالغه خویش در هر چیزی اندازه‌ای قرار داده و کلاً نظام طبیعت را با عدل و انصاف و احسان می‌گرداند، خلیفه او در زمین وی هم باید رویکرد عادلانه و توأم با احسان در قبال حیوانات و کلاً دیگر عناصر طبیعت داشته باشد.

انسان مسلمان خود را در برابر هر نوع عملکردی در طبیعت مسئول می‌داند زیرا آن را امانت خداوند در دست خود می‌داند، به علاوه از آنجا که زندگی خود را در درون آن، چند لحظه‌ای بیش نمی‌داند هرگز خود را غرق در بهره‌کشی از طبیعت نخواهد کرد.

موجودات طبیعت، تجلی خداوند بوده و از این روی همه آنها ارزشمندند ولی در میان آنها نوعی درجه‌بندی و سلسله مراتب دیده می‌شود که انسان اشرف آنها است اما معنای شرافت و برتری او نادیده‌گرفتن شرافت و شأن آینه‌ای موجودات دیگر نیست.

انسان برای عمران و آبادانی زمین و نگه‌داشتن ساختار منظم آن که جام جهان بین الهی است، وظیفه‌ای بزرگ

عدالت ابعاد حقوقی، فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی دارد که یکی از آنها عدالت در توزیع و بهره‌برداری منابع طبیعی و مواهب الهی، برای نسل فعلی، نسل‌های آینده و به خصوص اقشار آسیب‌پذیر است. توزیع عادلانه منابع و درآمدهای حاصل از استخراج و بهره‌برداری منابع یکی از مهم‌ترین الگوهای مصرف است.

و همیشگی دارد و هرگز بیماری و مرگ طبیعت را بر نمی‌تابد؛ زیرا آن را مرگ نشانه‌های الوهیت و در نهایت زوالِ کرامت انسانی خود می‌داند.^۱

ب) الگوهای دینی صحیح بهره‌برداری از منابع محیط زیست^۲

آیات قرآنی و روایات اهل بیت (ع) منابع سرشار شناخت و معرفت و تنها آموزه‌های درست زیست هستند. تلاش‌های فراوان و قابل ستایشی تاکنون برای درک صحیح این منابع انجام شده است، اما آن‌چه که مورد غفلت قرار گرفته پژوهش‌های نظام‌مند همراه با دسته‌بندی و به خصوص رتبه‌بندی این معارف در حوزه‌های مختلف نظری و عملی است. مطالعه جامع، دسته‌بندی دقیق و قراردادن هر کدام از موضوعات این معارف و آموزه‌ها در جای خود، ضمن رعایت اولویت و تقدم و تأخر آن‌ها، کاری بس دشوار و جسورانه است. در این بخش ابتدا به الگوهای درست و بعد الگوهای نادرست بهره‌برداری خواهیم پرداخت.

یک: اصل بهره‌برداری حافظانه و عالمانه

اگر چه در طول تاریخ نقش مدیریت کلان جوامع به دلیل آن که قدرت، اختیارات، منابع و دارایی‌های ملی را در اختیار داشته است، از اهمیت برخوردار بوده، اما در شرایط کنونی با وجود علم و فناوری‌های نوین نقش مدیران و تصمیم‌سازان جامعه بیش از گذشته حساس و سرنوشت‌ساز شده است.

قرآن صریحاً تأکید کرده که «اموال و دارایی‌هایتان را که پایداری جامعه به آن وابسته است به نادانان نسپارید» (نساء / ۵: ولا تؤتوا السفهاء أموالکم التي جعل الله لکم قیاماً) در همین راستا روایتی با تأکید بیان کرده که «پایداری اسلام و جامعه اسلامی تنها در صورتی تضمین می‌شود که داری‌ها نزد کسانی که حق را می‌شناسند به گردش درآید.^۳

مفهوم مخالف این فرمایش این است که چنانچه ثروت و دارایی جامعه به دست نادانان بیفتد، حیات، عزت و استقلال جامعه و اسلام در معرض تهدید قرار می‌گیرد. اقدامات بدون مطالعه و برنامه‌ریزی، مصرف و بهره‌برداری‌های نادرست از منابع تأثیرات نامطلوب و خطرناکی را بر جا خواهد گذاشت.

امام علی (ع) فرموده‌اند: دنیایی که تدبیر در آن نباشد، سعادت و خوشبختی نخواهد داشت.^۴ در موقعیتی دیگر درباره اهمیت تصمیم‌سازی آگاهانه و عالمانه ضمن جملات کوتاهی فرموده‌اند: قبل از بُرش، اندازه بگیر، فکر کن سپس سخن بگو و پیش از اقدام، به دقت (امور را) بررسی و مطالعه کن.^۵ چرا که اندیشیدن قبل از اقدام انسان را از پشیمانی مصون می‌دارد.^۶

- محسن جوادی، «انسان محوری در اخلاق زیست محیطی با تأکید بر نگرش اسلامی»، مقالات و بررسی‌ها، ش. دفتر ۹۰ (۱۳۸۷): ۴۷–۶۶.
- محمد حسن مظفری، «اصول بهره‌برداری پایدار از منابع محیط‌زیست از دیدگاه قرآن»، وبسایت راسخون، ۲۷ مهر ۱۳۹۳.
- محمد بن علی ابن بابویه، من لایحضره الفقیه مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۳۶۳، ج ۲، ۴۰۲.
- محمد باقر مجلسی، بحار الأنوار، دار احیاء التراث العربی، ۱۳۶۵، ج ۷، ص ۷۰۸.
- عبد الواحد بن محمد آمدی، غرر الحکم و درر الکلم، دار الکتاب الاسلامی، بی‌تا، ص ۳۴۲.
- حسن بن علی ابن شعبه، تحف العقول، جماعة المدرسين في الحوزة العلمية، ۱۳۶۲، ص ۱۷۰.

دو: اصل بهره‌برداری عادلانه

رعایت عدل و انصاف نسبت به هم‌نوعان و نسل حاضر، رعایت مصلحت نسل‌های آینده بشری، جانوران و محیط زیست و حتی احسان نسبت به جانوران نکات مهمی هستند که مدیریت جامعه نباید از آن‌ها غفلت کند.

رعایت این امور سعادت دنیوی و اخروی جامعه و محیط زیست را تضمین خواهد کرد. قرآن در آیات مختلف بر عدالت تأکید کرده و یکی از اهداف خداوند از ارسال انبیا را برقراری عدالت و اقامه قسط توسط مردم یعنی توجه به سهم همه طرف‌های ذی‌نفع و ذی‌حق دانسته (لقد أرسلنا رسلنا بالبینات و أنزلنا معهم الکتاب و المیزان ليقوم الناس بالقسط) است.

«به راستی ما پیامبران خود را با دلایل آشکار فرستادیم و با آنها کتاب و میزان [حق و باطل] نازل نمودیم تا مردم عدل و انصاف را اقامه کنند» (حدید / ۲۵) «به راستی خداوند به عل و نیکوکاری فرمان می‌دهد» (نحل / ۹۰: إن الله یأمر بالعدل و الإحسان) «عدالت را مراعات کنید، عدالت به تقوی و پرهیزکاری نزدیک‌تر است» (مائده / ۸: اعدلوا هو أقرب للتقوی) «ای پیامبر بگو! خدای من به قسط فرمان داده است» (اعراف / ۲۹: قل أمر ربّی بالقسط) نکته ظریفی که در این آیات نباید مورد غفلت قرار بگیرد، این است که خداوند اقامه قسط و اجرای عدالت را به عهده مردم گذاشته و تأکید کرده که بدون مشارکت فعالانه آنان، عدالت در جامعه اقامه نخواهد شد.

در جمله «لیقوم الناس بالقسط» و همچنین در آیه «ای کسانی که ایمان آورده‌اید مجریان و اقامه‌کنندگان به قسط و عدالت باشید» (نساء / ۱۳۵: یاأیها الذین آمنوا کونوا قوامین بالقسط) بر این نکته تصریح شده است.

عدالت ابعاد حقوقی، فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی دارد که یکی از آنها عدالت در توزیع و بهره‌برداری منابع طبیعی و مواهب الهی، برای نسل فعلی، نسل‌های آینده و به خصوص اقشار آسیب‌پذیر است. توزیع عدلانه منابع و درآمدهای حاصل از استخراج و بهره‌برداری منابع یکی از مهم‌ترین الگوهای مصرف است.

الگوی سرمایه‌داری با توجهی‌ها فراوانی تحت عنوان جلوگیری از افزایش تورم، ایجاد اشتغال و طرح‌های توسعه، درآمدهای حاصل از منابع طبیعی یعنی اعتبارت کلان ملی را در نقطه آغازین ظالمانه تقسیم و در واقع فقر را در بخش عظیمی از مردم توزیع می‌کند و جامعه را طبقاتی می‌سازد.

الگوی کلان بهره‌بداری و مصرف در نظام سرمایه‌داری به گونه‌ای است که سرمایه‌ها، به خصوص سرمایه‌هایی که مشترک هستند را در دستان اقلیت سرمایه‌دار و طبقه حاکم به چرخش در می‌آورد.

قرآن در چندین آیه این الگو را صریحاً مردود دانسته است: «تا (اموال) میان ثروتمندان شما به گردش در نیاید» (حشر / ۷: کی لایکون دُوله بین الأغنایء منکم) «و اموال یک‌دیگر را ناروا تصرف نکنید و به باطل به دولت مردان نرسانید تا گروهی اموال مردم را بخورند» (بقره / ۱۸۸: ولا تأکلوأموالکم بینکم بالباطل و تُدلو بهاإلی الحکّام لتأکلوافریقاًمن أموال الناس بالإثم و أنتم تعلمون).

در همین راستا حضرت علی (ع) درباره تفاوت شیوه حکمرانی‌اش با حکام پیشین فرمودند: «من بیت المال و دارایی‌های عمومی را مانند حضرت رسول اکرم (ص) به تساوی تقسیم کردم و آن را در دستان طبقه ثروتمند به چرخش در نیاوردم»^۱

متأسفانه نظام‌های اقتصادی فعلی در سطح ملی و بین‌المللی به شکل‌های مختلف از جمله تحت عنوان اعتبارات، ثروت را فقط در میان ثروتمندان به گردش در آورده و منابع

۱. کلینی، کافی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۵۸.

طبیعی و دارایی‌های مشترک را از ابتدا ظالمانه توزیع می‌کنند.

بهره‌برداری از منابع طبیعی و توزیع درآمدهای حاصله از این منابع در سطح ملی و بین‌المللی عادلانه نیست و نه تنها طبقات محروم و همچنین ملت‌های در حال توسعه، سهم چندانی در برداشت و استخراج منابع طبیعی ندارند، بلکه از پیامد دخالت‌های ناروا و حریصانه طبقات مرفه و کشورهای صنعتی در طبیعت و آلودگی‌هایی که آنها ایجاد می‌کنند، به شدت رنج می‌برند.

کشورهای صنعتی هر روز با اعمال تدابیر حقوقی و انعقاد قراردادهای ظالمانه سعی بر صدور صنایع آلوده‌ساز و حتی زباله‌های خطرناک صنعتی به کشورهای فقیر دارند و وضعیت زندگی را به ویژه برای مستضعفان بحرانی‌تری می‌سازند.

بنابراین آنچه در این میان نصیب اکثریت بشر می‌شود، بدبختی، فقر و محرومیت بیشتر است.

صاحبان ثروت‌های باد آورده، در کنار دست‌های نزدیک‌تر به منابع قدرت و تصمیم‌سازان صندوق‌های پولی و بانک‌ها در سطح ملی و جهانی، به برکت دستاوردهای علوم و فناوری، توانایی گسترده‌ای برای تخلیه منابع یافته‌اند.

آنان با این توجیه و استدلال که نسل فعلی نیازهای آیندگان را به خوبی نمی‌شناسد و فقط باید به فکر خودش باشد، در حد انقراض گونه‌ها، تخلیه منابع و رهاسازی آلودگی‌های مختلف، از جمله آلودگی‌های شیمیایی، در حق نسل‌های حاضر و آیندگان ظلم و نابرابری اعمال می‌کنند.

بهره‌برداری‌ها به اندازه‌ای بی‌رحمانه و نابودکننده است که گویی نسل‌های آینده حتی گونه‌های گیاهان و جانوران را نیز باید خودشان خلق کنند.

شکی نیست که ثروت و قدرت میزان دسترسی افراد به منابع طبیعی و میراث مشترک را افزایش می‌دهد.

در حالی که طبقات محروم امکانات و نفوذ لزم برای دریافت مجوزهای

بهره‌برداری از این منابع را ندارند، عده‌ای به راحتی هر مجوزی را که بخواهند به سهولت به دست می‌آورند؛ در صورتی که این موضوع نباید منجر به حرص، تکاثر و زیاده‌خواهی یک طبقه و محرومیت و فرودست شدن سایر طبقات بشود. قرآن کریم و فقه مبتنی بر این مساله، فقرا و محرومان را شریک در اموال توانمندان می‌داند: «آن‌ان که در اموالشان حقی معین برای فقراء و محرومین است» (معارج/۲۴) در آیه‌ای دیگر فرموده: «و حق خویشاوند و تنگدست و در راه مانده را بده» (اسراء/۲۶). چنین تدابیری روش‌هایی برای حمایت از افشار آسیب‌پذیر و توزیع ثروت هستند. بنابر نظر قرآن، جامعه‌ای که نسبت به افشار آسیب‌پذیر بی‌تفاوت و دارایی‌ها ثروتش فقط در دست یک طبقه باشد، به سعادت نخواهد رسید.

سه: اصل بهره‌برداری شاکرانه

خدا آنچه را در آسمان و زمین است، برای بشر خلق کرده و استعداد، قدرت و اجازه تصرف‌کردن در منابع محیط زیست را نیز به او داده است «ای پیامبر (ص) بگو چه کسی نعمت‌های خداوندی را که برای بندگانش خلق کرده، ممنوع ساخته؟!» (اعراف/ ۳۲) یعنی دلیلی ندارد خداوند این همه نعمت را برای بشر خلق کند و مصرف و بهره‌برداری از این مواهب را بر آن‌ها حرام کند.

خدا اجازه استفاده و مصرف را در چارچوب مقررات خاصی داده است. انسان آزاد است تا در بهره‌برداری‌هایش از مواهب طبیعی از شیوه‌ها و الگوهای درست یا نادرست استفاده کند، اما در صورت پیروی از خواسته‌های شیطانی‌اش باید مطمئن باشد که هزینه‌های این ناسپاسی رنج‌های فراوان دنیوی و ناخشنودی خداوند است.

مصرف و بهره‌برداری از نعمت‌های الهی مطابق معیارها و استانداردهای صحیح و توسعه دادن و بارورکردن منابع، حیوانات و منابع تجدیدشونده و استفاده از آن‌ها در

جهت رشد و تعالی مادی و معنوی «شکر» محسوب می‌شود.

سپاسگزاری دارای مراتب و درجاتی (قلبی، زبانی و عملی) است و خداوند از مؤمنان خواسته است تا در استفاده و بهره‌برداری از نعمت‌های الهی سپاسگزار باشند. (بقره/۱۷۱۲) آنان که با مصرف‌کردنشان موجب ناپایداری نمی‌شوند، استعداد زایش و خلاقیت را از نعمت‌ها نمی‌ستانند و در جهت رشد خویش، سایرین و حتی نعمت‌ها بهره‌برداری می‌کنند، از نظر قرآن نیکوکار، سپاسگزار و «شکور» هستند.

دست‌یابی به مقام سپاسگزاری آرزو و آرمان بسیاری از انبیا، انسان‌های مؤمن و وارسته بوده است. قرآن با جمله «و قلیل من عبادی الشکور» (سبأ/ ۳۴) از اکثریت مصرف‌کنندگان به دلیل ناسپاسانه‌بودن شیوه و عملکردهایشان ابراز نارضایتی کرده است. نسل فعلی این ناسپاسی و سوء استفاده از مواهب و نعمات الهی را به نهایت رسانده است.

بشر امروز برای کانال‌های آب، رودخانه‌های بزرگ، دریاها و اقیانوس‌ها کارکردهای نوین و مخربی را تعریف کرده است؛ کانال‌های آب درون شهری و رودخانه‌ها، بیشتر مجرا و محل دفع فاضلاب‌ها و پساب‌های خانگی و صنعتی و حمل‌انواع زباله‌های خانگی و صنعتی شده و در واقع جاده‌ها و شاهراه‌های ترددی و ترافیکی بین شهری شناورها و کشتی‌های مختلف و محل تجمع همه‌آلودگی‌ها هستند.

این الگوی مصرف و بهره‌برداری نسل متمدن، مدرن و پر ادعای کنونی است و در عصر حاضر گویی وعده عذاب الهی به ناسپاسان «ان عذابی لشدید» باید به دست خود ناسپاسان تحقق یابد. قرآن عاقبت مصرف‌کنندگان ناسپاس را این‌گونه بیان فرموده است «روزی که کافران را به سوی عذاب می‌رانند (به آنها گفته می‌شود) شما نعمت‌های خداوند را در دنیا تباه کردید و لذت‌های خود را در زندگی در دنیا بردید پس امروز در قبال استکبار ورزیدن به ناحق در زمین و ارتکاب تبه‌کاری، به عذاب و خواری مجازت می‌شوید» (احقاف/ ۲۰)

چهار: اصل بهره‌برداری میانه‌رو

اگر چه بهترین الگوی مصرف و بهره‌برداری «الگوی مصرف شاکرانه» است، ممکن است همگان نتوانند به این مرتبه از رشد برسند؛ اما بر اساس بعضی از آیات و روایات الگوی مصرف میانه‌رو، یعنی استفاده و بهره‌برداری متعادل و به دور از افراط و تفریط نیز الگوی قابل قبولی است. این الگو به لحاظ ارزشی در درجه پایین‌تری از الگوی مصرف سپاسگزارانه قرار دارد. مطابق این الگو فرد و جامعه نه خود را به توجیهات ایده‌آلیستی و تخیلی از مصرف مرحوم می‌سازند و نه از حد و مرز تعادل خارج می‌شوند. شاید چنین به نظر بیاید که واژه قرآنی «قوام» نزدیک‌ترین معنا به مصرف پایدار است؛ ولی با کمی دقت می‌توان متوجه تفاوت میان آن دو شد. چون مصرف پایدار به این معنا است که نسل فعلی به اندازه و به گونه‌ای از منابع استفاده کند که ضمن رفع نیازهایش، منابع کافی را برای نیازهای نسل‌های آینده به میراث بگذارد.

این الگو در واقع پیشنهاد رعایت حقوق همه مصرف‌کنندگان فعلی و آتلی را داده است. در این نظریه فقط پایداری اهمیت دارد و اگر بر پرهیز از افراط و تفریط در مصرف تأکید شده، به خاطر پیامدهای نامطلوب زیست محیطی آن است؛ اما قرآن در عین دست‌ور دادن به رعایت مصلحت محیط زیست سایر جانوران، با هرگونه افراط و تفریط در بهره‌برداری نیز مخالف است؛ ضمن این‌که رعایت عدالت و حمایت از افشار آسیب‌پذیر در متن چنین الگویی قرار دارد.

امام صادق (ع) به یکی از اصحابش فرمود: «ای عیسی! ثروت و دارایی از آن خداوند است و او این دارایی‌ها را به عنوان امانت و ودیعه به خلق سپرد و به آنها فرمان داد در مصرف و بهره‌برداری مقتصد و میانه‌رو باشند، و آنچه زیاده‌تر از نیاز متعادل‌شان اضافه آمد به فقرا بدهند و اگر زیاده‌روی کنند مصارفشان حرام است.»



این الگو با سخت‌گیری، تحریم و محدودیت غیر ضروری و غیر منطقی مصرف نیز مخالف است. درباره محکومیت تفریط و محروم‌کردن خویش از نعمت‌ها تحت عنوان دنیا‌گریزی و به بهانه رشد معنوی داستان جالبی از امیرالمؤمنین (ع) روایت شده است. شخصی به نام ربیع خدمت حضرت آمد و از برادرش عاصم بن زید شکایت کرد که برادرم لباس ساده‌ای پوشیده، از خانه، خانواده و جامعه بریده و گوشه گیر شده است.

همسر و فرزندانش از این موضوع بسیار ناراحت هستند. حضرت دستور داد تا عاصم را آورند؛ وقتی او نزد حضرت رسید، در حالی که ناراحتی در چهره حضرت موج می‌زد، به عاصم فرمودند: عاصم! تو را چه شده؟ فکر می‌کنی خداوند (از روی رودریاستی) خوشی‌ها و لذات را برای تو مباح و حلال کرده ولی دوست ندارد تو از آنها استفاده کنی؟ حضرت به آیات زیادی از جمله به روایتی از پیامبر مبنی بر لزوم بهره‌برداری از نعمت‌های الهی استدلال کردند و از او خواستند این شیوه غلط را کنار بگذارد.

عاصم از حضرت پرسید: پس چرا خودتان لباس خشن می‌پوشید و نان خشک می‌خورید؟ حضرت پاسخ داد: خداوند بر دولت مردان عادل این شیوه زندگی را واجب کرده تا تحمل فقر و تنگدستی بر فقرا آسان‌تر باشد. عاصم سخنان حضرت را پذیرفت و زندگی عادی را آغاز کرد.^۱

ج) الگوهای غیر صحیح بهره‌برداری از منابع محیط زیست

بهره‌بردار نادرست از منابع، مانند مصارف مسرفانه و بیش از حد، میزان و نوع ریخت و پاش و شدت صدمه و یا تباه‌ساختن منابع، شکل‌ها و الگوهای متفاوتی دارد. قرآن بهره‌برداری نادرست و ناسپاسانه را به مسرفانه، مبذرانه و تبه‌کارانه (مُهلکانه) دسته‌بندی و همه را به شدت ممنوع کرده است.

یک: اصل منع بهره‌برداری مسرفانه

خداوند به «میانه‌روی» در بهره‌برداری و مصرف منطقی نعمت‌های الهی فرمان داده، اسراف یعنی مصرف بیش از اندازه و زیاده‌خواهی و تکاثر طلبی (حدید/۲۰) را تخلفی بزرگ خوانده و مراتب نارضایتی خویش را به انسان اعلان کرده است (اسراء/ ۲۶-۲۷). اسراف در واقع عبور از مرز الگوی بهره‌برداری میانه‌رو و متعادل است. (طه/۸۱).

بهره‌برداری‌ها و مصارف غلط در واقع «کفران نعمت» است و مصرف‌زدگانی که بر خلاف

۱. مجلسی، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، ج ۶۲، ۹۴.

معیارها و استانداردهای معقول و معروف از نعمت‌های الهی استفاده می‌کنند و الگوی مصرف آن‌ها استعداد زایش و خلاقیت را از نعمت‌های ستاند، از مصادیق انسان‌های ناسپاس و «کفور» هستند.

بهره‌برداری‌های افراطی، نابودکردن منابع مورد نیاز جانداران و نباتات و خروج از حد اعتدال از مصادیق منکرات، خسران و زیانکاری است که موجب خشم الهی می‌شود. قرآن کریم در همین راستا فرموده است: «خداوند جامعه‌ای امن و در نهایت آرامش را مثال می‌زند که روزی آن به وفور از هر جایی سرازیر می‌شود، تا آن‌که (ناسپاسی کرده) به نعمت‌های الهی کفر ورزیدند؛ آنگاه خداوند لباس گرسنگی و ترس (نامنی) را بر آن پوشانید» (نحل/۱۱۲).

جالب توجه است که بهره‌برداری با شیوه‌های نادرست و حریصانه، بر خلاف رفاه‌آنی فوری که نصیب انسان می‌کند، نتیجه دراز مدتش گرسنگی و ترس است. کلمه «اسراف» بر خلاف «تبذیر» تنها یک واژه اقتصادی نبوده و کاربرد آن منحصر به امور مالی نیست؛ بلکه این واژه قبل از آنکه نشانه جرمی در امور اقتصادی باشد، بیانگر وضعیت نامناسب و غیر معتدل اخلاقی و فرهنگی شخص و یا جامعه مسرف است و آن حالت تجاوزگری و بی‌اعتنایی به قوانین و حدود

شناخته‌شده شرعی وانسانی است.

بر این اساس به‌کارگیری این واژه در قرآن و دعا‌های رسیده از امامان معصوم(ع) در مورد تجاوز از مرز شرع و خصلت‌های انسانی و گام‌نهادن در وادی گناه و معصیت بسیار است.

برای نمونه قرآن می‌فرماید «پروردگارا! گناهان و تجاوزگری ما در کارمان را ببخش»(آل عمران/۱۴۷).

از این رو کاربرد اقتصادی آن نیز، با توجه به معنای اخلاقی آن که «تجاوز از حد» است، قابل توضیح و تفسیر است و تمام معناهای ذکر شده برای آن از فروغ و مصداق‌های همین معنی محسوب می‌شود؛ پس معنای کلی اسراف، «خروج از حد» است.

فقهاء و اندیشمندان دینی بر پایه معارف قرآنی و روایی دوگونه شاخص و معیار «شرعی» (حلال و حرام) و عرفی (شأن و شئون اجتماعی) را برای مصرف تعیین کرده‌اند:

۱) معیار شرعی: مرحوم نراقی (ره) از علامه حلی (ره) نقل می‌کند که علمای اسلام اجماع و اتفاق دارند که مصرف مال در راه گناه اسراف و حرام است.

۲) معیار تجاوز از حد عرفی: در یک روایت معتبر، عبدالله بن ابان می‌گوید: از امام موسی بن جعفر(ع) درباره نفقه بر همسر پرسیدم؛ حضرت فرمود: مرز نفقه مجاز بین دو امر زشت است: یکی از آن دو اسراف (هزینه‌های بیش از حد) و دیگری سخت‌گیری (بر خانواده) است.

در روایتی امیر المؤمنین(ع) فرمود: ای انسان! اگر از دنیا به اندازه رفع نیاز بخواهی، کمترین درآمد هم تو را بس است و اگر طالب زندگی مسرفانه و بیش از حدّ کفایت باشی، تمام درآمد دنیا هم تو را کافی نخواهد بود.^۱

در همین راستا بند ۶ اصل چهل و سوم قانون اساسی جمهوری اسلامی نیز اسراف و تبذیر در همه شئون مربوط به

۱. حرعاملی، وسائل‌الشیعه، ۱۳۷۳، ج ۵، ص ۲۴۱.

عدالت ابعاد حقوقی، فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی دارد که یکی از آنها عدالت در توزیع و بهره‌برداری منابع طبیعی و مواهب الهی، برای نسل فعلی، نسل‌های آینده و به خصوص اقشار آسیب‌پذیر است.توزیع عدلانه منابع و درآمدهای حاصل از استخراج و بهره‌برداری منابع یکی از مهم‌ترین الگوهای مصرف است.

اقتصاد اعم از مصرف، سرمایه‌گذاری، تولید، توزیع و خدمات را منع کرده است.

اما به نظر می‌رسد دولت و دستگاه قانون‌گذاری برای روشن‌کردن ابعاد گسترده اسراف در مصرف، سرمایه‌گذاری، تولید، توزیع و خدمات و پیشنهاد و وضع قوانین عادی از ظرفیت این اصل برای ممنوع کردن و جلوگیری از زیاده‌روی‌ها در عرصه خصوصی و عمومی استفاده نکرده‌اند.

دو: اصل منع بهره‌برداری مبدّرانه

تبذیر از ریشه «بذر» است. هنگامی که این واژه در کنار اسراف قرار می‌گیرد، نوعی مصرف افراطی که بیش از حد اسراف است را تداعی می‌کند. کاربرد این کلمه برای حوزه ادبیات کشت و کار و کشاورزی مناسب‌تر است؛ اما چرا قرآن چنین کلمه‌ای را در ادبیات بهره‌برداری و مصرف به کار گرفته است؟

شاید قرآن خواسته به شیوه‌ای خاص از مصرف افراطی و در حد ریخت و پاش (مانند بذریاشی) اشاره کند. بر خلاف اسراف که دارای معنایی فرهنگی، اخلاقی و اقتصادی است، تبذیر واژه‌ای است که تنها کاربرد در معانی مالی و اقتصادی دارد.

«حق خویشان، نیازمند و در راه مانده را بپرداز و تبذیر نکن؛ زیرا تبذیرکنندگان برادران شیطان هستند و شیطان به پروردگار خویش بسیار کفرورزنده است»(اسراء/۲۶–۲۷) قرآن کریم در کمتر موردی این گونه بالحن تند و شدید از عملی نهی کرده است.

اکنون الگوهای مصرف جامعه از حد اسراف گذشته و به تبذیر و حتی به الگوهای تباهی و نابود کردن شبیه‌تر است. برای نشان دادن عمق فاجعه، شایسته است به نحوه مصرف و بهره‌برداری‌هایی که در این قسمت بیان شده توجه شود:

۱. آلودگی آب

آلودگی‌های ناشی از مواد آلی موجود در فاضلاب‌های شهری و صنایع غذایی که در رشد خزه‌ها و جلبک‌ها نقش دارند و باکتری‌های روده‌ای «کلی فرم» که به مقدار زیاد در روده جانوران خون گرم و در مدفوع آن‌ها وجود دارد، علاوه بر اینکه موجب بیماری آبزیان می‌شوند، اختلالات بوم‌شناسی فوق‌العاده‌ای را نیز ایجاد می‌کنند.

پساب‌های شهری، صنعتی و کشتارگاه‌های آلوده‌ساز در مجاورت سواحل رودخانه‌ها و دریاچه‌ها وضعیت منابع آب را به طور نگران‌کننده‌ای به خطر انداخته است. مصرف مواد شیمیایی، سمی و کودهای شیمیایی، مخصوصاً در شالیزارهای گیلان و مازندران منابع آب و خاک را آلوده می‌کند.

صنایع غذایی، کارخانه‌های کنسروسازی به دلیل نداشتن سیستم دفع فاضلاب، فاضلاب را در جوی‌ها، رودخانه‌ها و سواحل، تخلیه می‌کنند و آب و خاک را آلوده می‌کنند. صنایع شیمیایی و کارخانه‌ها انواع اسیدها، قلیاها و املاح، ترکیب‌های فلزات سنگین و مواد سمی مثل سیانور را در منابع آب تخلیه می‌کنند، خبر مرگ هزاران ماهی و پرندگان آبری بارها زنگ خطر را به صدا درآورده است.

۲.آلودگی هوا

هرچند نوع، کمیت و کیفیت آلودگی هوا بستگی به وضعیت فرهنگی، اجتماعی و

اقتصادی هر شهر یا کشور تفاوت می‌کند، اما در تمام شهرهای بزرگ و کوچکی که در مجاورت فعالیت‌های صنعتی و معدنی قرار دارند، این نوع آلودگی احساس می‌شود.

آلودگی هوا در شهرهای بزرگ از عواملی چون گرد و غبار حاصل از بیابان و بیابان‌زایی، [تمرکز جمعیت] ترافیک سنگین، نبود یا کمبود مترو و کافی نبودن شبکه اتوبوسرانی و استفاده شهروندان از خودروهای شخصی، فعالیت پالایشگاه‌ها، کوره‌ها و کارخانه‌های آجرسازی، گچ‌سازی و سیمان، شوفاژها و بخاری‌ها، کارگاه‌های کوچک، نانوائی‌ها و امثال اینها ناشی می‌شود.

در حالی که کشور ما یکی از مهم‌ترین تولید و صادرکنندگان گاز با وسیع‌ترین شبکه گاز رسانی سراسری است، هنوز تا جایگزینی کامل الگوی مصرف گاز به جای سایر سوخت‌های آلوده‌کننده تر فاصله فراوان دارد.

۳. بیابان‌زایی

تخریب سرزمین نتیجه کاهش تولید بیولوژیک اراضی در مناطق خشک، نیمه خشک و خشک نیمه مرطوب و در واقع نابودشدن استعدادهای زایش و رویش زمین است. باعث تأسف است که عامل انسانی، از جمله مدیریت‌های نادرست، در کنار عوامل غیر انسانی دیگری چون محیط، زمان، میزان نامناسب بارندگی، تبخیر بالا، فراوانی و سرعت نسبتاً زیاد باد، شوری و سیل، نقش برجسته‌ای در تخریب و نابودی محیط دارد.

بهره‌برداری بیش از حد از سفره‌های آب زیرزمینی و افت سطح آنها، شور شدن و آلودگی آب‌های زیرزمینی از طریق پساب‌های صنعتی و کشاورزی آلوده به کودهای شیمیایی، آفت‌کش‌ها و علف کش‌ها شیوه‌های نادرست شخم در جهت شیب، بوته‌کنی، تغییر کاربری جنگل‌ها و مراتع، عدم تعادل بین تعداد دام و ظرفیت مراتع، تخریب ناشی از برداشت غیر اصولی از معادن سطحی، از الگوهای غلط مصرف و از مهم‌ترین عوامل بیابان‌زایی هستند.

۴. از بین بردن پوشش گیاهی

پوشش متنوع گیاهی در منابع خشک و نیمه خشک زمین به‌طور طبیعی حتی بدون دخالت بشر در معرض خطر قرار دارد. ایران به لحاظ جغرافیای طبیعی دارای سرزمینی خشک و نیمه خشک است. مدیران شهروندان به خاطر منافع کوتاه‌مدت و به جای حمایت و حفاظت از منابع محیط زیست، با تصمیمات نسنجیده و به‌کارگیری شیوه‌ها و الگوهای نادرست مصرف، این منابع را به گونه مضاعفی تحت فشار و تهدید قرار داده‌اند.

چرای بی‌رویه دام‌ها، به زیرکشت‌بردن مراتع و از بین بردن پوشش گیاهی طبیعی، طرح‌های توسعه شهری، صنعت و معدن و راه‌ها مهم‌ترین عوامل مخرب و نابودنده طبیعی و بشری هستند

این منابع در حالی تحت فشار قرار دارند که هنوز مطالعه جامع و کاملی از تعیین نوع اجتماع گیاهی، مراتع، درختچه‌ها، جنگل‌ها و توزیع پوشش گیاهی و همچنین وضعیت رطوبت سطحی خاک و آب‌های زیر زمینی در همه نواحی و مناطق وجود ندارد.

۵. نابودی نسل و منابع جانوری

نسل بعضی از حیوانات ایران مانند ببر مازنداران منقرض شده و نسل بسیاری از اجتماع‌های جانوری به شدت کاهش یافته و برخی نیز رو به انقراض هستند. استقرار انسانی و توسعه شهرها، شکار بی‌رویه، از بین بردن جنگل‌ها، پوشش گیاهی، مراتع و زیستگاه‌ها، قاقاق و خروج بسیاری از گونه‌های نادر برای باغ وحش‌های سایر کشورها یا صدور قانونی و غیر قانونی پرندگان شکاری به شیخ‌نشین‌های خلیج فارس و در مقاطعی ایجاد شکارگاه‌های شخصی از الگوهای مصرف نادرست منابع و نابودی حرث و نسل است.

سه: اصل منع بهره‌برداری تبهکارانه

قرآن شیوه‌ها و الگوهایی از تصرفات و دخالت‌های بشر را که موجب تخریب محیط زیست، تباهی و هلاکت حیات نباتی و حیوانی و نابودی حرث و نسل شود «فساد فی الأرض» خوانده است. (بقره/۲۰۵).

در ادبیات قرآنی عنوان «فساد فی الأرض» اصولاً درباره جرایم سنگین به کار می‌رود و کیفری سخت برای این نوع جرایم و جنایات پیش‌بینی شده است.

جای تعجب نیست که هلاک حرث و نسل «فساد فی الأرض» به شمار آید؛ چرا که تغذیه بشر از دو منبع بزرگ حیوانات و نباتات است.

زندگی حیوانات و نباتات مجموعاً یک زنجیره غذایی را تشکیل می‌دهند؛ حذف یک حلقه از زنجیره غذایی سبب هلاکت حلقه‌ها و گونه‌های دیگر می‌شود و به این ترتیب نسل و حرث به گونه‌های مختلف روی کره زمین به خطر می‌افتد.

البته اساس نظام طبیعت بر «کون و فساد» بنا شده و گریزی از فساد و نابودی نسبی و طبیعی نیست؛ زیرا پیوسته موجودی فعالیت و هستی خود را باخته و موجود دیگری جایگزین آن می‌شود.

همواره هستی و نیستی، کون و فساد، در این عالم توأم هستند و چون نظام عالم و قوانینی که در آن جاری است به قضا و قدر الهی و تحت تدبیر پروردگار است، فسادهایی که در این نشئه روی می‌دهد، از عوارض و لوازم وجود طبیعی به شمار می‌آید و مغضوب خداوند نخواهد بود.

منظور از فساد در آیه این‌گونه فسادهایی که مربوط به امور تکوینی است، نیست، بلکه منظور از آن فساد است که در نتیجه دخالت‌ها و بهره‌برداری‌ها و مصرف نادرست و لجام‌گسیخته بشر روی می‌دهد و سبب مغضویت آن نیز روشن است.

علامه طباطبایی در تفسیر هلاک حرث و نسل فرموده‌اند که آیه مورد بحث «قانون

تنازع بقاء» و هلاکت‌های ناشی از عمل طبیعت که برای ایجاد توازن در محیط زیست ضروری است را شامل شود؛ آن چه فساد فی‌الأرض و جرم شمرده شده نابودی گسترده نباتات(حرث) و کشتار دسته جمعی انسان‌ها و حیوانات است

* نتیجه آنکه

از میان سه رویکرد مذکور، نگاه فلاسفه و اندیشمندان مسلمان با رویکرد سوم سازگارتر است. ویژگی این نوع نگاه به طبیعت دارای این حسن است که بشر می‌تواند به دخل و تصرف در طبیعت بپردازد اما حق تخریب و نابودی آن را ندارد. این دیدگاه، حد تعادل دو دیدگاه دیگر است که به نوعی به افراط و تفریط در این زمینه دچار هستند.

بنابراین بشر نه تنها مجاز به تغییر این قوانین نیست؛ بلکه حق دخل و تصرف نامتعادل و بیش از حد در آنها را ندارد؛ زیرا همان‌طور که تغییر یکی از این قوانین نظم بنیادین با سایر قوانین رابه هم می‌زند، دخل و تصرف بیش از حد در قوانین طبیعت نیز همین نتیجه را به دنبال خواهد داشت.

نتیجه قطعی این رویکرد، تقدس و گرامیداشت جسم و محیط است؛ زیرا اگر بین افراد انسانی و محیط زیست با این ویژگی‌ها تعامل دو سویه نباشد، طبیعت نیز به اعمال خصمانه ما واکنش نشان خواهد داد و این آن چیزی است که در حال حاضر بشر با آن مواجه شده است. باران‌های اسیدی، خشک سالی، سیل‌های ناگهانی در تابستان و هزاران موارد دیگر همه واکنش هوشمندانه طبیعت به اعمال خصمانه بشر است.

تبحر و شناخت اندیشمندان مسلمان مثل ابن سینا در علوم تجربی به خصوص طب بیانگر جواز دخل و تصرف در طبیعت است؛ اگر مشغولیت ابن سینا به طبابت و نقل خاطرات او از آزمایش‌های تجربی که انجام داده را نگاه کنیم، به این نتیجه می‌رسیم که دخل و تصرف و کشف و شناخت طبیعت نه تنها مذموم

از میان سه رویکرد مذکور، نگاه فلاسفه و اندیشمندان مسلمان با رویکرد سوم سازگارتر است. ویژگی این نوع نگاه به طبیعت دارای این حسن است که بشر می‌تواند به دخل و تصرف در طبیعت بپردازد اما حق تخریب و نابودی آن را ندارد. این دیدگاه، حد تعادل دو دیدگاه دیگر است که به نوعی به افراط و تفریط در این زمینه دچار هستند.

نیست بلکه مقدمه‌ای برای خداشناسی است و از طرف دیگر می‌بینیم که او طبیعت را در راستای یک نظام کلی به هم پیوسته می‌بیند که از ماده و صورت تشکیل شده است؛ یعنی دارای بعدی فرا زمینی و حاصل فیض واهب‌الصور است؛ قطعاً به دلیل همین نظم سیستماتیک و بعد مقدس نمی‌توان آن را نابود کرد. پس ما مجازیم قوانین طبیعت را کشف کنیم اما مجاز به تغییر آنها نیستیم زیرا سیستم دچار بی‌نظمی خواهد شد.

منابع

۱. پهلوان و فقهی‌زاده، منصور و عبدالهادی، «مؤلفه‌های «خدامحوری» و آثار آن در زندگی از دیدگاه قرآن»، فصلنامه تخصصی اسلام و مطالعات اجتماعی، شماره دوم (پاییز ۹۳).
۲. جوادی، محسن، «انسان محوری در اخلاق زیست محیطی با تأکید بر نگرش اسلامی»، مقالات و بررسی‌ها، ش. دفتر ۹۰ (۱۳۸۷).
۳. خسروپناه، عبدالحسین، «ترباط اخلاق و دین از دیدگاه استاد مصباح»، کتاب نقد، شماره ۳۰ (۱۳۸۳).
۴. رضائی بیرجندی، «الهیات محیط زیست در اندیشه علامه طباطبایی»، ارائه شده در همایش ملی اندیشه‌های فلسفی علامه طباطبایی، ۱۳۹۸.
۵. صدرالمتهالین، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ۱۹۸۱، ج ۱، دار احیاء تراث.
۶. طباطبایی، محمدحسین، ترجمه تفسیر المیزان، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۴، ج ۷.
۷. عابدی سروستانی و شاه‌ولی، احمد و منصور، «جهت‌گیری ارزشی و اخلاق زیست محیطی اسلامی: ماهیت و پیامدها». در اخلاق و محیط زیست (رهیافتی اسلامی). تهران: دانشگاه امام صادق علیه السلام، ۱۳۸۹.
۸. مصباح یزدی، محمدتقی، معارف قرآن، موسسه در راه حق، ۱۳۶۷.
۹. مصطفی پور، محمدرضا، تسخیر؛ اصل حاکم بر روابط انسان و محیط زیست، پایگاه تخصصی فقه حکومتی وسائل ۴، مرداد ۱۳۹۵.
۱۰. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، انتشارات صدرا، ۱۳۷۷، ج ۳.
۱۱. مظفری، محمدحسن، «اصول بهره برداری پایدار از منابع محیط زیست از دیدگاه قرآن»، وisanیت راسخون، ۲۷ مهر ۱۳۹۳.
۱۲. نقیبی، ابوالقاسم، «محیط زیست و حقوق آن از منظر قرآن کریم»، مجموعه مقالات قرآن و حقوق شماره ۳، بی‌تا.

۱... الشفاء (الطبیعیات)، ۱۴۰۴، ج ۱ السماع الطبیعی، به تحقیق سعید زاید، مکتبة آية الله المرعشی، ص ۱۵.

۳۸

شماره پیشین نشریه:

تجدد و تحجر در احیای دینی شهید مطهری

- اصلاح دین یا احیای تفکر دینی
- مقدمات احیای دینی شهید مطهری
- مدل احیای دینی شهید مطهری
- تفاوت مدل شهید با روشنفکران



نشریه صدی_تحلیلی دیده‌بان اندیشه در نظر دارد به منظور تکمیل کادر پژوهشی و هیأت تحریریه خود، از پژوهشگران حوزوی و دانشگاهی دعوت به همکاری بنماید.

شرایط همکاری

- دارا بودن مدرک تحصیلی ارشد یا دکتری (سطح ۳ و ۴ حوزوی)
- تسلط بر امر پژوهش و مقاله‌نویسی علمی
- آشنایی با ملزومات پژوهشی از قبیل تایپ و ویراستاری

مزایا

- انتشار تولیدات پژوهشی در ماهنامه دیده‌بان اندیشه
- پرداخت حقوق و حق الزحمه مکفی
- معرفی به کتابخانه‌های مختلف جهت تکمیل پژوهش

علاقه مندان می‌توانند جهت کسب اطلاعات بیشتر و ارسال رزومه، با نشانی کاربری [@danial_basir](https://t.me/danial_basir) درایتاد ارتباط باشند.

فراخوان



DIDEBANE ANDISHEH

39

Specialized Monthly of Observation
and Analysis of Intellectual Events

Year 3 / Volume 3 / Issue 39 / June 2022



اخلاق فاطمی...

آیت الله سید عبدالله فاطمی نیا از خطبای شهیر، استاد برجسته اخلاق، مورخ اسلامی و کتاب‌شناس، در سال ۱۳۲۵ در خانواده‌ای روحانی و اهل علم در تبریز دیده به جهان گشود و از همان کودکی تحت تربیت دینی پدر بزرگوار خود قرار گرفت. ایشان در عمر تحصیلی خود نزدیک به ۴۰ سال از شاگردان سرّ آیت الله قاضی همچون علامه طباطبائی و آیت الله بهجت کسب فیض نمود. بسیاری ایشان را یک خطیب توانا و استاد برجسته اخلاق می‌دانند ولی باید دانست که ایشان از مفسران معروف و زبردست صحیفه سجادیه و نهج البلاغه به‌شمار رفته و جلسات متعددی در این موارد به سخنرانی پرداخته‌اند. ایشان همواره در سخنرانی‌های خود بر لزوم ولایت‌پذیری تأکید کرده و تضعیف نظام اسلامی و ولایت فقیه را جزو بالاترین گناه‌های اخلاقی به‌شمار می‌آورد. این استاد وارسته در نهایت پس از تحمل دوره‌ای طولانی بیماری، بامداد ۲۶ اردیبهشت ۱۴۰۱ در سن ۷۶ سالگی دعوت حق را لبیک گفت و پیکرش در جوار حرم حضرت فاطمه معصومه سلام الله علیها به خاک سپرده شد.

