

## اخلاق زیست‌محیطی<sup>۳</sup>

استیون کلارک<sup>۳</sup>

محمدحسن محمدی مظفر

### اشاره

اخلاق زیست‌محیطی از مباحث نسبتاً جدیدی است که در جهان غرب مطرح شده و اندیشمندانی را به خود مشغول کرده و کتاب‌ها و مقالاتی را پدید آورده است. به‌تازگی دو جلد کتاب با عنوان اخلاق زیست‌محیطی<sup>۱</sup> به فارسی ترجمه شده که سرآغاز و نویدبخش شکوفا شدن این مباحث در زبان فارسی است. اخلاق زیست‌محیطی با قضایای کلی دربارهٔ جنبه‌های مختلف رابطهٔ انسان با محیط‌زیست‌اش سروکار دارد. در ریشه‌یابی بنیان‌های فرهنگی بحران زیست‌محیطی کنونی، برخی<sup>۲</sup> نگرش انسان‌محورانه به طبیعت را مسئول دانسته‌اند، نگرشی که نخستین جلوه‌های آن به سفر پیدایش در کتاب مقدس می‌رسد. آرنولد توین‌بی نیز در گفتگو با دای‌ساتسو ایکه‌دا، دانشمند ژاپنی، به این نتیجه رسیده که دین مورد نیاز

---

۳: مشخصات کتاب‌شناختی اصل مقاله چنین است:

Stephen Clark, "Environmental ethics", in *Companion Encyclopedia of Theology*, Ed. Peter Byrne and Leslie Houlden, Routledge, 1995, PP.843-868.

۳: استاد فلسفه در دانشگاه لیورپول. آثار او عبارت‌اند از: انسان ارسطو، شأن اخلاقی حیوانات، ماهیت دجال، از آتن تا اورشلیم، اسرار دین، سه مجلد از محدودیت‌ها و از سرگیری‌ها: صلح مدنی و نظم مقدس. مجلسی از ارواح، جهان خدا و بیداری بزرگ، و دربارهٔ زمین چگونه می‌اندیشیم. او ویراستار مجموعهٔ بر کلی: ثروت، اطاعت و محبت، و همکار در ویرایش مجلهٔ فلسفه کاربردی است. - م.

۱. لویی ب. پوریمان (۱۳۸۴)، اخلاق زیست‌محیطی، ترجمه گروه مترجمان، ۲ مجلد، نشر توسعه. - م.

۲. نظیر لین وایت، بنگرید به منبع سابق، ج ۱، صص ۴۹-۹۱.

بشر کنونی همه خداگرایی که (panthism) است که احترام به منزلت و قداست کل طبیعت را تعلیم می‌دهد و یکتاپرستی یهودی [و نیز مسیحی و اسلامی] توجیه‌گر بهره‌برداری حریصانه بشر از طبیعت است، چیزی است که بشر کنونی به آن نیاز ندارد. استیون کلارک، نویسنده مقاله حاضر در پی آن است که چنین دیدگاه‌هایی را به نقد بکشد. به اعتقاد او، همه خداگرایی دقیقاً همان چیزی است که ما بدان نیاز نداریم و ایمان مسیحی همراه با دیگر ادیان بزرگ دارای کتاب مقدس احترام به منزلت و قداست مخلوقات خدا را تعلیم می‌دهند. مباحث مطرح‌شده در این مقاله به دلیل اختصار و عدم سابقه ممکن است تا حدی سنگین و دشواریاب به نظر آیند؛ از این رو، علاقه‌مندان به تفصیل بیشتر در این زمینه را به کتاب پیشگفته ارجاع می‌دهیم.

در همین موقع که بیشتر متفکران جدید متقاعد شده‌اند که طبیعت تمام آن چیزی است که ما باید آرزویش را داشته باشیم، طبیعت دیگر پایان‌ناپذیر به نظر نمی‌رسد. من قصد پرداختن به بحران اول را ندارم، فقط اشاره می‌کنم که شواهد بر ضد «فراطبیعت‌باوری»<sup>۱</sup> هنوز هم باید ارائه شوند. قضیه این نیست که ما برای اعتقاد به این که در ورای طبیعت چیزی وجود ندارد، دلیلی داریم، بلکه مطلب این است که «ما» تصمیم گرفته‌ایم که این احتمال را نادیده بگیریم. اما بحران دوم ظاهراً قطعی است.

در طی نسل‌ها، ما چنین می‌پنداشته‌ایم که تلاش‌های بشر توازن بنیادی فضا و ترتیبات جهان را پابرجا خواهد نهاد. اما احتمال دارد که با همه این تحولات عظیم [تحولات مربوط به جمعیت، کشاورزی و استفاده از سوخت‌های فسیلی] که در دوره زمانی کوتاهی حاصل شده‌اند، ما ناآگاهانه تجربه گسترده‌ای را با نظام خود این سیاره آغاز کرده باشیم.

اینها سخنان مارگارت تاچر<sup>۲</sup> در ۲۷ سپتامبر ۱۹۸۸ بود (Pearce 1989, 27). در واکنش به این بحران پاسخ‌هایی از «سطحی» تا «عمیق» ارائه شده که نخستین آنها پیشنهاد فیلسوف تروژی به نام آرنه نیس<sup>۳</sup> است. هواداران «سطحی‌نگر» حفظ محیط‌زیست صدمات وارده به منافع بشر را ناشی از برخوردی بسیار نسنجیده با ذخایر طبیعی

۱ supernaturalism برای آشنایی با این دیدگاه بنگرید به درآمدی به فلسفه، ترجمه امیرجلال‌الدین اعلم،

فصل ۱۳: «جهان‌بینی فراطبیعت‌باورانه». - م

2. Margaret Thatcher

3. Arne Naess

می‌دانند؛ اما «ژرفانگران» آنها با اصرار بر این‌که یکپارچگی کل منظومه زیستی<sup>۱</sup> کره زمین تنها دغدغه حقیقی همه مردم روشن بین است، از تجدیدنظر اساسی در اهداف ما در این جهان‌جانبداری می‌کنند.<sup>۲</sup> (Naess 1983) کسانی که چنین طرفداری عمیقی از حفظ محیط‌زیست را برابر با الحادی از نو جان‌گرفته می‌دانند، مایلند که «تفکر یهودی - مسیحی» (که خود ترکیبی آشفته از دو سنت کمابیش متفاوت است) را به خاطر برتری دادن انسان بر سایر مخلوقات مقصّر بدانند. اعتراضاتی که بر تقسیمات دوگانه‌انگارانه‌ای از این نوع شده، با ستایش کمابیش زبانی «ماده» موافق‌اند. در حالی که پیشینیان ما «ذهن» و «ماده»، «روح» و «جسم»، «انسان» و «طبیعت» (و حتی «مرد» و «زن») را از هم جدا می‌کردند، ما باید در عوض ارزشی را که زمانی از ماده سلب شده، به خود آن نسبت دهیم. به‌علاوه جریانی از اندیشه مدافع حفظ محیط‌زیست هم هست که واقعیت خارجی را مورد اعتراض قرار می‌دهد: در حالی که علم برای اشیایی که از تمامی ویژگی‌های نمادین یا ارزشی برهنه شده‌اند، اولیتی وجودشناختی قائل است، متفکران «عصر جدید» - با وام گرفتن از سنت پراگماتیستی - خود را به محیط‌زیست کاملاً مورد مشاهده که سرشار از چنین نمادهایی است، مشغول می‌کنند. سرانجام در فرهنگ اخلاقی عامیانه عنصری وجود دارد که «امور طبیعی» را بر اخلاقیات متعارف برتری می‌دهد.

این آموزه‌های مختلط به سرچشمه‌های دینی متمایز یعنی عریان‌گرایی<sup>۳</sup> می‌رسد، دینی که هیچ یک از پیامبران آن مورد پذیرش خرد انسانی و آزادمنش نیست، با این حال ممکن است چیزی برای عرضه کردن داشته باشد. برای الاهدانان و غیر آنان این نکته مهم است که گرایش‌های غلطی را که احساس دینی و دغدغه قابل‌تحسین حفظ محیط‌زیست ممکن است به وجود آورند، شناسایی کنند و برای زمین و ساکنان هم‌نوع ما در آن دینداری مناسبی را تدوین کنند. آرنولد توین‌بی،<sup>۴</sup> مورخ مشهور، در گفتگو با دای‌ساتسو ایکه‌دا<sup>۵</sup> در اوایل دهه ۱۹۷۰ چنین گفته است:

دین حق دینی است که احترام به منزلت و قداست کل طبیعت را تعلیم می‌دهد. دین باطل دینی است که ارضای حرص و آز بشر را به قیمت [هزینه کردن از]

1. ecosystem

۲. لویی پ. بویمان، اخلاق زیست‌محیطی، ترجمه گروه مترجمان، ج ۲، صص ۱۳-۲۴. م.

3. Naturism

4. Arnold Toynbee

5. Daisatsu Ikeda

طبیعت غیربشری جایز می‌داند. نتیجه آن‌که دینی که ما باید اکنون بپذیریم، همه‌خداگرایی<sup>۱</sup> است - بدان‌گونه که در آیین شینتو<sup>۲</sup> نشان داده شده است - و دینی که باید اکنون از آن دست برداریم، یکتاپرستی یهودی و ایمان غیرخداپوارانه<sup>۳</sup> پسامسیحیتی به پیشرفت علمی است، که این اعتقاد را که بشر اخلاقاً مجاز است برای ارضای حرص و آز خود از بقیه جهان بهره‌برداری کند، از مسیحیت به ارث برده است.<sup>۳</sup> (Toynbee and Ikeda 1976, 324)

من در این نکته با توین‌بی هم عقیده‌ام که ما با بحران فاصله‌ای نداریم، اما می‌خواهم بگویم که همه‌خداگرایی یا آنچه آن را «عریان‌گرایی» نامیده‌ام، در تمامی شکل‌هایش دقیقاً همان چیزی است که ما بدان نیازی نداریم و اینکه ایمان مسیحی، همراه با دیگر ادیان بزرگ دارای کتاب مقدس، همین حالا هم احترام به منزلت و قداستِ مخلوقات خدا را تعلیم می‌دهد. دیدگاه‌هایی را که او به نقد کشیده، حقیقتاً غیرمسیحی و غیریهودی‌اند. ما نباید از سر ترس عقل یا دین حقیقی را رها کنیم.

### حمایت سطحی و عمیق از حفظ محیط‌زیست

حتی سطحی‌نگرترین هواداران حفظ محیط‌زیست قبول دارند که ما وظایفی فراتر از آسایش کنونی مان داریم. کسانی که به آنچه برای کودکان و نوادگان ما روی خواهد داد، توجهی ندارند آشکارا انسان‌هایی پست‌فطرت‌اند.

همه می‌دانیم این‌که عده‌ای بگویند که پس از مرگ ما، چه باک از آن‌که حریقی جهانی روی دهد، غیرانسانی و رذیلانه است. حق آن است که ما بی‌تردید موظفیم که منافع نسل‌های آینده را نیز به خاطر خود آنها مراعات کنیم. (Cicero De Finibus 3.64)

ما نباید به گونه‌ای زندگی کنیم که باعث مشقت بیش از حد زندگی فرزندانمان شویم و نباید آنچه را که مورد نیاز آنان خواهد بود از بین ببریم یا همه‌اش را مصرف کنیم. همان‌طور که توماس جفرسون<sup>۴</sup> همصدا با حقوق عرفی انگلستان تأکید می‌کرد، ما بر

1. Panthism

2. Shinto

۳. مشروح این گفت‌وگو را بنگرید در: هفت آسمان، فصلنامه تخصصی ادیان و مذاهب، ش ۷، پاییز ۱۳۷۹، ص ۲۱-۴۴. م.

4. Thomas Jefferson

خود زمین حقی نداریم، بلکه تنها حق بهره‌برداری از مواهب قانونی آن را داریم (White: 1978, 223) ما زمین را از پدرانمان به ارث نمی‌بریم، بلکه آن را به امانت برای فرزندانمان نگه می‌داریم. لاک<sup>۱</sup> می‌گفت که هیچ چیزی به منظور خراب کردن یا از بین بردن در اختیار بشر قرار نگرفته است (Locke 1963, 332). البته لازمه این گفته آن نیست که ما هرگز نباید ذخایر غیرقابل بازیافت را مصرف کنیم به این دلیل که بهره‌برداری از آنها، چیزی را برای استفاده فرزندانمان باقی نخواهد گذاشت: اگر آنها حق استفاده از آن ذخایر را دارند، ما نیز چنین حقی داریم. اما توصیه‌های عادی آینده‌نگرانه (که دلوپسی برای هموعانِ پس از ما را دربردارند) حاکی از آنند که ما نباید بدون داشتن دلیلی موجه و بدون هیچ‌گونه کوششی برای استفاده از منابع دیگر، همه ذخایر طبیعی را مصرف کنیم. «بنابر دین زرتشت، کاشتن درخت، آماده کردن مزرعه، به دنیا آوردن بچه همگی اعمال ارزشمندند.» (Hume 1962, 180)

سوخت‌های فسیلی یکی از منابع انرژی‌اند که مصرف آنها طبیعتاً منجر به نابودی‌شان خواهد شد. تبدیل فلزات به ابزارآلات و سپس تبدیل آنها به زنگار و زباله‌های فلزی و گازهای فرار نیز می‌تواند یک وقتی به پایانی اجتناب‌ناپذیر ختم شود. به هیچ‌وجه آسان نیست که بگوییم چه زمانی تمامی سوخت‌های فسیلی و معادن فلز موجود به تفاله‌هایی غیرقابل استفاده تبدیل خواهند شد. روش‌های بازیابی بهبود می‌یابند و اگر چاه‌های نفت خشک شوند، منابعی که زمانی ارزش بهره‌برداری نداشتند، به منابعی ارزشمند تبدیل خواهند شد. وقتی که نرخ‌ها و روش‌های بازیابی متناسب باشند، حتی تفاله‌ها نیز ممکن است کاربرد داشته باشند. نتیجه آن‌که پیش‌بینی‌های مربوط به پایان قریب‌الوقوع «ذخایر اصلی زمین» احتمالاً غلط از آب درمی‌آید. بی‌تردید، پیش‌بینی‌های انجام‌شده در بیست یا سی سال گذشته با اوضاع مذکور تأیید نشده‌اند. تصور نسل‌های قدیم آن بود که سنگ‌های معدنی و قیمتی همانند موجودات زنده رشد می‌کنند و معدنی که همه‌اش استخراج شده می‌تواند به تدریج خود را بازسازی کند. نسل‌های جدید به درستی می‌دانند که چنین منابعی «غیرقابل بازیافت»<sup>۲</sup> اند، و تصویر معدنی که همه‌اش استخراج شده را برای اشاره به آینده‌ما مناسب می‌دانند. اما آینده‌مذکور ممکن است تا بدان حد دور باشد که روش‌های

زمین‌شناسی، که حتی بر روی زباله‌های سمی کار می‌کنند، واقعاً منابعی جدید برای اخلاف دور ما به وجود آورند. حتی قبل از آن‌که گذشت سال‌ها چنین سوخت‌های فسیلی جدیدی را فراهم آورند، ما از بازیافت ضایعات بهره اقتصادی خواهیم برد. برخلاف پندار برخی از هواداران حفظ محیط‌زیست، نه «ذخایر غیرقابل بازیافت» به اما آسانی قابل تعریف است و نه خلاقیت بشر محدود است. (see Simon 1981) می‌توان پذیرفت که در آینده نزدیک منابعی وجود خواهند داشت که نسبت به منابع دیگر احتمال بازیافت‌شان کمتر و از بین بردن‌شان آسان‌تر است. شگفت این‌که آنچه آسیب‌پذیرتر است محصولات بی‌جان دوره‌های زمین‌شناسی نیست، بلکه محصولات جاندار آن است. به یک معنا، درختان منابع قابل بازیافت‌اند به گونه‌ای که ذغال سنگ چنین نیست. مقدار ثابت و محدودی از ذغال سنگ در پوسته زمین وجود دارد ولو این‌که ما از آن اطلاع نداشته باشیم؛ مقدار توده‌های زنده که در قالب درختان زمین‌گنجانه شده نیز محدود است، اما تا مدت نامعلومی (دست کم تا زمانی که نور خورشید به پایان برسد) قابل بازیافت است. اما در حالی که انواع بسیاری از گیاهان و حیوانات وجود داشته که واقعاً منقرض شده‌اند، از گونه‌های غیرجاندار نمونه شناخته شده‌ای وجود ندارد که قطعاً از میان رفته باشد. یک نوع، مادام که افرادش باقی باشند، قابل بازیافت است؛ اما وقتی آنها از بین بروند، آن نوع برای همیشه منقرض خواهد شد. به نظر می‌رسد که لازمه این امر آن است که هر کس، که دلواپس حفظ جهانی قابل زیستن برای فرزندان خود است، باید از میان انواع زیست‌شناختی و انواع زمین‌شناختی، نسبت به عدم انقراض اولی عنایت بیشتری داشته باشد. این احتمال که ما روزی تمامی ذخایر موجود روی، آهن و آلومینیم را «مصرف کنیم»، بسیار ضعیف است، به ویژه اگر روش‌های جدید بازیافت این عناصر را از «ضایعات» در نظر بگیریم. ممکن است تمامی سوخت‌های فسیلی را که به آسانی در دسترس قرار دارند، مصرف کنیم، اما هیچ‌کس دقیقاً نمی‌تواند بگوید که پس از آن چه جایگزین‌هایی و در چه زمانی مقرون به صرفه خواهند بود. ما تاکنون تمامی دودوها<sup>۱</sup> و کبوتران رهرو<sup>۲</sup> و بسیاری از دیگر بومیان زیستگاه‌های ویران‌شده را که

۱. دودو، پرنده‌ای بزرگ و فاقد قدرت پرواز که نسل آن منقرض شده است (فرهنگ معاصر، محمدرضا باطنی،

ص ۲۴۸). م.

۲. passenger pigeon، از پرندگان بومی آمریکای شمالی که نسل آن منقرض شده است (فرهنگ پیشرو

آرمان‌پور، ج ۴، ص ۳۷۶). م.

هیچ‌کس از تعدادشان آگاه نیست، «منقرض کرده‌ایم» و از طریق حمله مستقیم و به طور مؤثرتر از طریق ویران کردن زیستگاه‌ها حقیقتاً به نابود کردن گونه‌های منحصر به فرد ادامه می‌دهیم.

بدون شک، پرسش این است که چرا ما باید نگران باشیم. هواداران سطحی نگر حفظ محیط‌زیست که خود را به نیازهای آیندگان و به‌ویژه نوع بشر مشغول می‌کنند، می‌توانند خاطر نشان کنند که منحصر به فرد بودن گونه‌ها ناشی از کارکرد ترکیب شیمیایی آنهاست. موجودات زنده موادی تولید می‌کنند که با پیچیدگی و همکنشی کمتر هرگز قابل تولید نیست. تولید عناصری از قبیل آهن یا کربن که زندگی ما به آنها بستگی دارد، به اندازه شکل‌گیری یک ابر نواختر<sup>۱</sup> طول کشیده است، اما این فرآیند به خوبی فهمیده می‌شود. برای پدید آوردن ویژگی‌های طبیعی ساختار زیست شیمیایی ما (و زیستگاه‌مان) چهار میلیارد سال تغییرات تکاملی لازم بوده است. ما نمی‌توانیم مراحلی را که به پدید آمدن آنها منجر شده، ردیابی کنیم بلکه صرفاً و خیلی به ندرت شیء را از روی اجزای اولیه‌اش بازسازی می‌کنیم. برخی از مواد احتمالاً در هر موجود زنده‌ای یافت می‌شوند؛ بسیاری از مواد تنها در یک گونه گیاهی یا حیوانی تولید می‌شوند. چه بسیار از این مواد مخصوص هستند که احتمالاً برای ما مهم بوده و ما آنها را نمی‌شناسیم و با توجه به پیشینه آنها می‌توانیم از مهم بودنشان برای ما مطمئن شویم. همه اقلام دارویی مندرج در راهنمای دارویی جدید نظیر مشابه‌شان در عطاری‌های قرون وسطی از کارگاه طبیعت اخذ شده‌اند. آسیب رساندن به این کارگاه زیست شیمیایی بسیار بدتر از آن است که یک آزمایشگاه چندین میلیون پوندی را بدون کمترین استفاده‌ای از آن منهدم کنیم. همیشه نمی‌توان خود را با این اندیشه تسلی داد که به آسانی می‌توان از انقراض یک گونه جلوگیری کرد: طبیعت عالم جانداران چنان است که با تغییر یک چیز همه چیز تغییر می‌کند. هر نوعی جزئی از محیط‌زیست انواع دیگر است، و زنجیره‌های علی‌ای که جهان را به هم پیوند داده‌اند، پیچیده‌تر از آن‌اند که بتوانیم از قبل دقیقاً آنها را نمونه‌سازی کنیم. آیا نتیجه این امر آن است که ما نباید دست به انجام کاری بزنیم؟ یا این که احتمالاً به جزایری هراس‌انگیز که از بقیه طبیعت جداست، عقب نشینی کنیم تا این‌که به آن جادوگر بزرگ اجازه دهیم که به تولید سریع داروها و فرصت‌های جدید ادامه دهد؟

پاسخ آشکارا منفی است، اگر تنها بدین علت باشد که ساختن چنین جزایری، احتمالاً در نقاط تروایی زمین،<sup>۱</sup> خارج از توان ما است. حتی اگر چنین نمی بود، باز هم این استدلال کافی نبود. اگر ارزش جهان طبیعت تنها همین باشد که جهان طبیعت کارگاه زیست شیمیایی فوق العاده پرثمری است که ما می توانیم از آن بهره ببریم، باید مراقب باشیم که به آن آسیب نرسانیم. اما به رغم بروز بلایای محلی و موقتی در طبیعت، می توان همچنان مطمئن بود که جهان طبیعت بسیار انعطاف پذیر است و به چالش های جدید واکنش نشان می دهد. همراه شدن با این عقیده که پیچیدگی «طبیعت» در دنیای پیشرفته به تدریج کاهش می یابد آسان است، عقیده ای که خاطرات شخصی و سرگذشت ها به راحتی آن را تصدیق می کنند. هر جا که گل های وحشی کمتر باشند، پروانه ها نیز کم ترند. ما فقط به چشم انداز دنیای جانداران اهلی نگاهی می کنیم، دنیایی که در آن تنها چند گونه رام شده در مکان های از پیش مشخص شده به سر می برند. اما هر چند روند تکامل ممکن است که در آثار کلان و قابل مشاهده اش<sup>۲</sup> نسبتاً کند به نظر آید، متوقف نشده است. گونه ها با موقعیت های جدید سازگار می شوند (یا نمی شوند) و این عمل در سطح باکتری ها یا ویروس ها سریع تر از همه است. نه شاهی بر کاهش یافتن کل توده زنده وجود دارد و نه حتی شاهی بر اینکه تنوع در عالم جانداران از آنچه قبلاً بوده، کمتر شده است. همچنان که بسیاری گفته اند، ما ممکن است از هنگام آخرین مرگ بزرگ یعنی زمان نابودی دایناسورها، دوره ای نامعلوم از انقراض گونه ها را از سرگذرانده باشیم. اما اگر ما نمی دانیم که هم اکنون چه مواد شیمیایی حیرت انگیزی وجود دارند (و ممکن است در صدد حفظ آنها باشیم) همچنین نمی دانیم که چه مواد شیمیایی شگفت انگیزی در حال به وجود آمدن اند (و ممکن است در صدد پدید آوردن آنها باشیم). این فرض که انقراض ها تنوع شیمیایی را کاهش می دهند، تاکنون اثبات نشده است.

این به معنای آن نیست که بگوییم این نظر که تنوع زیست شیمیایی خوب است، نتیجه ای به دنبال ندارد. اقدامات اداری برای کاستن از تنوع میوه ها و سبزیجات خوراکی فقط آنانی را که میوه های ممنوعه را دوست دارند، آزار نمی دهند. این اقدامات خود محصول برداشتی به غایت اشتباه از تندرستی اند: تلاش برای نگه داشتن اشیا در

۱ Trojan Points: ظاهراً اشاره است به شهر تروا در اسطوره های یونان. م.



حیطه‌ای محدود از احتمالات تنها زمانی معقول است که مجریان آن به جد معتقد باشند که انواع حقیقی باید از جهش و تغییر ناگهانی محافظت شوند و نمی‌توان به نتایج پیش‌بینی نشده و غیرمنتظره هزاران تأثیر متقابل اعتماد کرد. گاهی ممکن است که طرفداران حفظ محیط‌زیست و کارمندان دولتی همان کسانی باشند که به طور جدی به ممانعت از تغییر و محافظت از ارزش‌هایی که درک کرده‌اند، مشغول‌اند. مفهوم «تعادل» که برخی از هواداران حفظ محیط‌زیست (نه همه آنان) بدان استناد می‌کنند، احتمالاً چیزی بیش از یک خیالبافی خشک و مقرراتی نیست. تمایل به تمیز و مرتب نگاه داشتن اشیا و جلوگیری از «آلودگی» ممکن است به عمل‌گرایی زیست محیطی<sup>۱</sup> یا به علت این محافظه‌کاری اداری<sup>۲</sup> منجر شود. (see Douglas and Isher wood 1979) علت این اختلافات تردیدناپذیر چیست؟

نیازی‌هایی که هواداران «سطحی‌نگر» حفظ محیط‌زیست نیز متوجه آنها شده‌اند، خود یکسره «مادی» نیستند. نیازهای مادی همیشه مقتضی «مصرف‌کردن» ماده‌اند و به تدریج آن را از بین می‌برند تا حدی که نمی‌توان با آن کار دیگری انجام داد. نیازهای غیر مادی تنها زمانی واقعاً برآورده می‌شوند که شیء مصرف نشده باشد. بین خوردن این سیب و لذت بردن از آن تفاوتی واقعی وجود دارد.

ممکن است رذیلت، شرارت و جنایت تقریباً همیشه، و یا حتی شاید همیشه، در ذات خود، تلاش‌هایی باشند برای از بین بردن زیبایی و آنچه ما تنها باید به آن نگاه کنیم... اگر [حو]ا با خوردن آن میوه باعث خسران بشریت شد، رفتار مخالف آن یعنی نگاه کردن به آن میوه بدون خوردن آن، باید همان چیزی باشد که برای نجات بشر لازم است. (Weil 1959, 121)

کسی که فقط می‌خواهد از یک منظره، گیاه یا حیوان که به صرف وجودش شایسته تقدیر است، بهره‌بردار، فایده اصلی آن را از دست می‌دهد. حتی هواداران سطحی‌نگر حفظ محیط‌زیست هم قبول دارند که زیبایی مورد مشاهده جهان طبیعت (زیبایی‌ای که غالباً از راحتی بسیار دور است) نیازمند مراقبت ماست. ما می‌خواهیم جهان را برای فرزندانمان زیبا نگاه داریم نه این‌که فقط آنها را در کنار مواد مناسب برای زندگی شان رها

کنیم. اگر ما می‌توانستیم بقای آنها را با فراهم کردن عناصر کمینه<sup>۱</sup> و داروها از کارخانه‌های خودمان تضمین کنیم، حتماً تعجب می‌کردیم که آنها برای چه زنده مانده‌اند. آیا زندگی آنها بدون هیچ نشانی از زیبایی ارزش زندگی کردن را می‌داشت؟ شاید آنها خودشان می‌توانستند آن را به وجود آورند، اما اگر جهان طبیعتی که ما را به وجود آورده، خود معیار زیبایی نباشد، معیار آنها برای زیبایی چه می‌توانست باشد؟ آیا ما تصور می‌کنیم که با تزریق «خوشبختی» به آنها و واداشتن آنها به لذت بردن از چیزی که به هیچ وجه برای ما لذت بخش نیست، زندگی کردن را برایشان ارزشمند می‌کنیم؟ چرا ما باید مزاحم شادی‌های دیگران شویم؟ اگر ما به نسل‌های دورمان توجه کنیم، آنها [درمی‌یابیم که] نیز مخلوقاتی همانند ما هستند: از جمله اهداف ما باید این باشد که جهان را با زیبایی و با آنچه می‌توانیم آن را زیبا بدانیم، برای بهره بردن آنان حفظ کنیم. مسئله آن است که چه چیزی زیبایی محسوب می‌شود؟

این هواداری‌های سطحی‌نگرانه از حفظ محیط‌زیست بیش از جلب توجه به آثار گریزناپذیر و بعضاً جبران‌ناپذیری که کارهای ما بر زندگی انسان و موجودات ذی‌شعور دارد، کاری انجام نمی‌دهند. انسان‌مدارترین این اخلاق‌گرایان اصولاً آماده‌اند که جهان را برای استفادهٔ انحصاری نوع بشر از نو بسازند، اما می‌توان آنها را به پذیرش این عقیده واداشت که ما در چنان جایگاهی نیستیم که یک کارگاه فنی<sup>۲</sup> بشری را جایگزین طبیعت کنیم و مشاهدهٔ زیبایی طبیعت نیز از جملهٔ منافی است که انسان‌ها به دنبال آن هستند. گاهی اوقات گفته می‌شود که این تحولی جدید و محصول نارضایتی رمانتیک است. برنت<sup>۳</sup> در کتاب نظریهٔ مقدس<sup>۴</sup> (سال ۱۶۹۱) می‌گوید که زمین و ماه مثل هم «هر دو... تصویر یا عکس یک انفجار<sup>۵</sup> عظیم‌اند، و نمای حقیقی جهانی را که در ویرانه‌های آن قرار دارد، دارا هستند»: (Burnet 1965, 91) چند سال بعد حتی به ویرانه‌ها و زباله‌دان‌ها هم با احترام نگاه می‌شد. گفته شده که امر زیبا<sup>۶</sup> و امر متعالی<sup>۷</sup> از هم متفاوت‌اند: زیبایی در دنیای بشری و نظام انسانی قرار دارد و تعالی در بیشه‌ها و کوه‌های وحشی که رهین

۱. trace element: عنصری که مقدار کمی از آن برای رشد طبیعی موجودات زنده لازم است، مانند آهن.

(فرهنگ معاصر، محمدرضا باطنی، ص ۸۸۲) - م.

2. technosphere

3. Burnet

4. Sacred Theory

5. Ruine

6. the Beautiful

7. the Sublime

اطاعت ما نیستند. این‌که در داوری زیبایی‌شناختی روش‌های [مختلفی] وجود دارد، می‌تواند درست باشد: چندان روشن نیست که آنچه را که رماتیک‌ها «تعالی» می‌نامند همان چیزی نیست که نسل‌های قبلی و بعدی آن را صرفاً «زیبایی» نامیده‌اند. فلوپین، بزرگ‌ترین فیلسوف اواخر دوره باستان، زیبا را با رام و مرتب یکسان نمی‌دانست، بلکه آن را با صوری از حیات یکسان می‌انگاشت که هیچ‌یک از آنها برای نمایاندن خود زیبایی کافی نبود.

اخلاق‌گرایان «ژرف‌نگرتر»، که کمتر انسان‌مدارند، نیز مطالبات اخلاقی دیگر موجودات ذی‌شعوری را که ما هم اکنون می‌کشیم، اذیت می‌کنیم و به تملک می‌گیریم، قبول می‌کنند. زیبا نگه‌داشتن جهان برای فرزندانمان وظیفه‌ای است که به طور نامحسوسی با وظیفه‌ای دیگر پیوند می‌خورد: یعنی مراقبت از آن مخلوقاتی که هم اکنون در زمین با ما سهیم‌اند. تورات از مدت‌ها قبل دستور داده که ما نباید هر چیزی را چنان تصاحب کنیم که گویی تنها از آن ماست، بلکه باید ذخایر زمین را برای جانداران وحشی آن، که غذای خود را از خدا طلب می‌کنند، نیز باقی بگذاریم (بنگرید به لایوان ۶:۲۶ به بعد).<sup>۱</sup> ممکن است ما زمین را به امانت برای فرزندانمان نگه داریم؛ اما همچنین آن را همراه با دیگر مخلوقات خدا نگه می‌داریم. از اینجا نتیجه می‌شود که کافی نیست ما آن درختانی را بکاریم که احتمالاً فرزندان ما آنها را مفید می‌دانند؛ ما باید منافع حیوانات دیگر را که به درختان (وزیستگاه محافظشان) نیاز دارند، نیز ارزیابی کنیم. حداقل نیاکان قرون وسطایی ما بحث می‌کردند که آیا به منظور جا بازکردن برای یک صومعه یا مزرعه یا شهر باید جانداران وحشی را از قطعه‌ای از زمین اخراج کرد یا نه (وگاهی به نفع قدیس جانداران وحشی رأی می‌دادند). گفته شده (Waddell 1934, 136) کِوین<sup>۲</sup> پیشنهاد فرشته‌ای را در مورد ساختن صومعه‌ای با شکوه پذیرفت، با این عذر که نمی‌خواست به خاطر او جانداران وحشی آن کوه از آن محروم شوند. ما از انسان‌گرایی متأخر مطالب مسلّم بسیاری در دست داریم که درخواست‌ها برای غیر انسان باید با اصطلاحاتی دقیقاً «واقع‌بینانه» بیان می‌شد. درست به همین نحو استدلال علیه کشتن تمامی افراد ذکور بالغ در موتیلن<sup>۳</sup> باید صرفاً بر حسب مزایای گذشت و بخشش که برای آتنی‌ها قابل فهم

۱. در اینجا چنان مضمونی دیده نمی‌شود... م

باشد، در مجلس آتن<sup>۱</sup> مطرح می‌شد. کسی که در خودمداری قاطعیت کمتری دارد ممکن است با صراحت بیشتری تصدیق کند که این صدمه به اهالی موتیلن بود که چنان کشتاری را نادرست جلوه می‌داد، نه صرفاً لطمه به شهرت و اعتبار آتن<sup>۲</sup> (see Thucydides .History of the Peloponnesian War 3.42 ff). تعدیل کشتار نهنگ‌ها به منظور باقی‌گذاوردن تعدادی از آنها تا فرزندان ما آنها را بکشند، یک مطلب است؛ و کند کردن روند این کشتار به منظور باقی‌گذاوردن نهنگ‌ها تا فرزندان ما از آنها لذت ببرند مطلبی دیگر است، و توقف این کشتار صرفاً به خاطر صدمه‌ای که به نهنگ‌ها می‌زند، هم مطلبی دیگر.

برخی از اخلاق‌گرایان، که این بینش را فراگرفته‌اند که درد یک شر است، بدون ملاحظه اینکه متحمل آن چه کسی یا چه چیزی است، پنداشته‌اند که نوعی «محاسبه علمی» از مطلوبیت کل<sup>۳</sup> می‌توان انجام داد. روایت‌های ساده و پیچیده‌ای از این نظریه وجود دارد که شاید بهترین آنها تحلیل هزینه و سود<sup>۴</sup> یا «ارزیابی جامع»<sup>۵</sup> است که به هر اکثریت گروه کاری سنت کراس<sup>۶</sup> آن را مطرح کرده‌اند. (Attfield and Dell, 1989) حال، من برای شرح و وصف این نظریه مجالی ندارم. به نظر من، تمامی چنین تحلیل‌های نهایتاً «علمی» ای بر فرمول‌ها و نمودارهای ظاهر فریبی تکیه می‌کنند که ریشه در باد دارند. ما نمی‌توانیم مطلوبیت کل هر فعالیت یا هر طرح سیاسی‌ای را توصیف کنیم، و همه مسائل اخلاقی حقیقتاً جالب را می‌توان با روش‌های دیگر پاسخ داد، حتی نزد کسانی که به چنین محاسبه فایده‌گرایانه‌ای تمسک می‌کنند. چه کسی هزینه‌ها را به دوش می‌گیرد؟ چه کسی سود می‌برد؟ حدّ مشترک چنین مذاکراتی چیست؟ آیا اصلاً قابل اجرا هستند؟ (Ibid:37) آیا همه چیزها «قابل مذاکره» اند (حتی زمانی که هیچ مذاکره واقعی‌ای آیا حقیقتاً نتواند رخ دهد)؟ همچنان‌که گزارش اکثریت مذکور تأکید می‌کند، چیزی وجود ندارد که «به معنای واقعی کلمه ذی‌قیمت» باشد؟ یقیناً ما نباید در برابر این نظریه که هر چیزی قیمت خاص خود را دارد، سر تسلیم فرود آوریم، زیرا بینش اخلاقی متکی بر

1. Athenian Assembly

۲. توکودیدس (توسیدید)، تاریخ جنگ پلوپونزی، ترجمه محمدحسن لطفی، انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۷، ص ۱۷۱-۱۸۱-م.

3. total utility

4. cost - benefit analysis

5. Comprehensive Weighing

6. St Cross working group

پذیرش آن است که برخی چیزها را نمی‌توان فروخت. و نباید دغدغه‌های واقعی فقرا را خرافات دانسته و کوچک بشمریم (زیرا عین همین جواب تند را می‌توان به هر اخلاق‌گرایی، حتی خودمدارترین اخلاق‌گرا، داد). با این حال اینها نتایج تحلیل هزینه و سود است که در اختیار حاکمانی است که در خفا زیردستان خود را تحقیر می‌کنند. اگر چنین محاسبه‌ای معنای قابل تشخیصی داشته باشد حتماً توجه اعدام به ناحق، تجاوز و تبهکاری و تبدیل صحرا به دیزنی‌لند<sup>۱</sup> است. اگر چنان پاسخ‌هایی را به وجود نیاورد (چنانکه البته در دست‌گروه سنت کراس مذکور به وجود نیاورده است) تنها به خاطر آن است که این اخلاق‌گرایان صلاح دانسته‌اند که به دلایل کاملاً غیرفایده‌گرایانه آنها را غیرقانونی اعلام کنند. همه این مطالب در دیگر حوزه‌های اخلاق عقلانی به اندازه کافی شناخته شده است و ظاهراً دلیلی وجود ندارد که پیامدهای زیست‌محیطی را بیش از این بررسی کنیم.

هواداران ژرف‌نگرتر حفظ محیط‌زیست حتی دم زدن از آزادسازی حیوانات را هم خودمدارانه می‌دانند: مادام که ما یک نوع از موجودات زنده را، خواه انسان باشد یا جاندار با شعور، به عنوان متعلق دغدغه اخلاقی مان برمی‌گزینیم، مرتکب تبعیض‌هایی بسیار بزرگ می‌شویم. به این دلیل لازم نیست درختان، رودخانه‌ها، جنگل‌ها و منظومه‌های زیستی باشعور باشند تا اخلاقاً درخور توجه شوند. ما نباید تنها به آسیب‌هایی که به انسان‌ها یا حیوانات وارد می‌کنیم، فکر کنیم بلکه باید به خساراتی که به یکپارچگی منظومه‌های زیستی محل زندگی مان وارد می‌کنیم، نیز بیندیشیم. در جهانی که فاقد هرگونه صورت باشعور و «برتر» حیات است، اگر آخرین انسان زنده بر آن باشد که آخرین جنگل‌های باقی‌مانده را ویران کند، یا به طرز جبران‌ناپذیری تمامی دریاها را مسموم کند، باز هم در اشتباه خواهد بود. اگرچه تاکنون هیچ موجود فضایی باشعوری این بنای یادبود حماقت بشر را مشاهده نکرده است، ولی چنین کاری انصافاً عملی شرارت‌آمیز است. هواداران ژرف‌نگر حفظ محیط‌زیست با چنین ادعایی دو پیش‌فرض اندیشه بسیار جدید را به کنار می‌گذارند: نخست این فرض که موجودات دارای احساس به لحاظ اخلاقی از ساختارهای فاقد حس مهم‌ترند؛ دوم این‌که تمامی ارزش‌ها

۱. Disneyland: پردیس تفریحی در نزدیکی شهر لوس‌آنجلس در ایالت کالیفرنیا (فونگک پیترو آربان‌پور، ج ۲،

ارزش‌های ذهنی‌اند و به لذت یا رنج ادراک‌شده آن موجودات دارای احساس بستگی دارند. می‌توان استدلال کرد که کنار نهادن این دو پیش‌فرض از سوی آن ژرف‌نگران کاری عاقلانه است: زیرا این دو واقعاً ناسازگارند. اگر همه ارزش‌ها ارزش‌های ذهنی‌اند، این فرض که موجودات دارای احساس به نحو عینی ارزشمندتر از موجودات فاقد حس‌اند، نمی‌تواند درست باشد. (برعکس) اگر آنها به طور عینی ارزشمندتر باشند، در این صورت چنان نیست که همه ارزش‌ها صرفاً ذهنی باشند. اما دانستن این هم دشوار است که چنین ارزش عینی‌ای از چه نوعی می‌تواند باشد: خدا باوران ممکن است آن را با تأیید خدا از هر مرتبه‌ای از خلقت یکسان بدانند؛ خدا ناباوران باید قواعد اخلاقی مطلقی فرض کنند که به تأیید هیچ‌کس وابسته نباشد.

اختلاف نظر دربارهٔ متافیزیک اخلاق با اختلاف نظر دربارهٔ دیگر موضوعات متافیزیکی پیوند دارد: آیا «افراد» (به ویژه افراد متوسط‌الحال در زندگی‌های معمولی ما) از ساختارهایی که به طور اجتناب‌ناپذیر جزئی از آنها هستند، واقعی‌ترند؟ اگرچه متفکران عصر روشنگری هم‌اکنون مرتباً به خاطر جدا کردن افراد از بافت اجتماعی و طبیعی‌شان مقصر دانسته می‌شوند، ولی در واقع می‌خواستند تأکید کنند که تنها جوهر حقیقی (یعنی تنها فرد موجود بذاته) خداست: ما و دیگر افراد عادی تنها حالت‌هایی از آن جوهر یگانه هستیم. به گفتهٔ دکارت، همو که هواداران جدید حفظ محیط‌زیست به کرات او را به خاطر ترویج فردگرایی سرزنش کرده‌اند:

اگرچه هر یک از ما فردی است متمایز از دیگران که بدین لحاظ علایقش از جهتی با علایق بقیهٔ مردم متفاوت است، با این حال باید فکر کنیم که هیچ‌یک از ما نمی‌تواند به تنهایی زنده بماند و هر یک از ما در واقع یکی از اجزای بسیار جهان و به ویژه جزئی از زمین، دولت، جامعه و خانواده‌ای هستیم که از طریق محل سکونت، سوگند وفاداری و به دنیا آمدن‌مان به آنها تعلق داریم.  
(Descartes 1970, 172)

دکارت در واقع هم فردگرایی و هم خودمداری<sup>۱</sup> را مورد حمله قرار می‌داد: او که از برتر نشانیدن عقل و ارادهٔ خود یا عقل و ارادهٔ هر فرد عاقلی بر حقیقت بسیار دوری می‌کرد، کل تلاش خود را بر این قرار می‌داد که ما را متوجه کند که ما خودمان شایستگی

ستایش خود را نداریم. متفکر حقیقتاً دکارتی خود را به عنوان موجودی وابسته، مواجه با و محصور در جهانی که ساخته او نیست، (see Clark 1992) [بلکه ساخته] تنها جوهر واحد حقیقی است، می شناسد.

اخیراً جیمز لاولاک<sup>۱</sup> با «فرضیه گایا»<sup>۲</sup>ی خود این یگانه‌انگاری را مورد تأیید روانشناختی (نه منطقی) قرار داده است. اگرچه خود لاولاک از هواداران نسبتاً «ژرف‌نگر» حفظ محیط‌زیست است، اما کاملاً روشن نیست که این فرضیه همان نتیجه اخلاقی‌ای را که برخی گفته‌اند، داشته باشد. بنا به این فرضیه، موجودات زنده همواره محیط‌زیست خود را تغییر می‌دهند تا مناسب حال آنها باشد. نیروهای بیرونی هر کاری بکنند، جمعیت باکتری‌های کره زمین، به طور خاص، آن دما و کیفیت شیمیایی‌ای را تأمین می‌کند که در طیف محدودی جای دارند. موجودات زنده دیگر یا فشار این باکتری‌ها را تقویت می‌کنند یا برای این جمعیت باکتری‌ها (یعنی تنها جمعیت کره زمین در طول بخش اعظم تاریخ آن) موقعیت‌های بیشتری پدید می‌آورند. هواداران بوم‌نمادانگار<sup>۳</sup> و بسیار ژرف‌نگر حفظ محیط‌زیست ترجیح می‌دهند که گایا را همچون موجودی یگانه، متفکر یا ظاهراً متفکر، تصور کنند یعنی همان الهه‌ای که زیبایی خود را حفظ خواهد کرد اگرچه این به معنای ابداع نوعی بیماری جدید برای از پا انداختن ما باشد. برخی، که به نقطه اول باز می‌گردند تا همانند اخلاق‌گرای سطحی نگر شوند، خیال می‌کنند که گایا ما را به صورت انسان‌هایی نهایتاً سیار در مکان طراحی کرده است تا تخم او را در اطراف عالم پراکنده سازیم. تعدادی با به اصطلاح «خشک‌نشین‌ها»<sup>۴</sup> هم‌پیمان شده‌اند یعنی همان افرادی که بیشترین آلودگی را در زمین پدید می‌آورند. ممکن است گایا - به خاطر منفعت آینده‌اش - ما را ملزم کند که آثار گلخانه‌ای ایجاد کنیم یا این‌که موتاجن<sup>۵</sup>‌هایی را پراکنده سازیم که میزان تغییر تکاملی را افزایش دهند. این استفاده‌های اخلاق‌زده از فرضیه علمی مقصود نظریه‌پردازی‌های نخست لاولاک نبودند، اما آشکارا

1. James Lovelock (1979, 1985)

۲. Gaia hypothesis: گایا (Gaia) نام الهه‌ای در اساطیر یونان باستان است. برای آشنایی بیشتر با این فرضیه بنگرید به اخلاق زیست محیطی، ج ۲، فصل هفتم - م.

3. Ecomystics

4. drylanders

۵. mutagen جهش‌زا (هر ماده‌ای مانند گاز خردل یا اشعه ایکس که امکان جهش را بیشتر می‌کند) (فرهنگ پیشرو آردیان پور، ج ۴/۳۴۳۵).

با دین‌مداری<sup>۱</sup> اواخر قرن بیستم جور می‌آیند. این موضوع اغلب به عنوان اعتقاد دوباره به ایزدی‌کامن و پرورش‌دهنده یعنی الهه و نه خدا، ابراز می‌شود. اما الهه ممکن است به آسانی همچون خدایی ترسیم شود که از و [ریختن] خون دشمنان خود لذت می‌برد (see Heine 1988, 46) و رشد سرطانی هوش صنعتی بشر را به محکومیتی فوری تهدید می‌کند (جز این‌که او این «سرطان» را نیز در نظر می‌گیرد).

شبه دانستن منظومهٔ زیستی کرهٔ زمین با ارگانسمی زنده ممکن است در واقع آن نوع محبتی را ایجاد کند که ما باید آن را احساس کنیم. شاید لازم باشد که ما در برابر زیبایی آن شگفت‌زده شویم و به تصاویر کل کرهٔ زمین که از فضا دیده شده (یعنی مهم‌ترین و تنها دلیل کل برنامه‌های فضایی) بها بدهیم. ما با احساس آن محبت ممکن است برای ترک مناطق وسیعی از کل زمین آمادگی بیشتری داشته باشیم. همچنین در حالی که می‌بینیم روابط میان ساختارهای زنده‌ای که در تکمیل گایا سهیم‌اند، تا چه اندازه پیچیده است، ممکن است نسبت به این اندیشه حساس باشیم که آنچه ما این‌جا و اکنون انجام می‌دهیم، می‌تواند در جایی دیگر نتایج پیش‌بینی نشده‌ای داشته باشد. به‌رغم ادبیات دههٔ قبل، گایا «فضایمایی به نام زمین»<sup>۲</sup> نیست؛ ما نقشه‌های ماشین‌ها را در اختیار داریم و می‌توانیم نتیجهٔ کاری را که با آنها انجام می‌دهیم، به خوبی حدس بزنیم. هر چند که ظهور سیستم‌های پیچیده رایانه‌ای قبلاً به ما نشان داده است که ما در مجموع نمی‌توانیم پیش‌بینی کنیم که هنگامی که آنها همراه با سیستم‌های کنونی روی سخت‌افزار خاصی نصب شوند، چه برنامه‌هایی اجرا خواهند شد. به همین علت است که مدیران و بازرگانان محتاط واقعاً مایل نیستند اولین کسانی باشند که از یک برنامه استفاده می‌کنند: چه کسی می‌داند آن برنامه چه عیب و نقص‌هایی دارد؟ ما هیچ نقشه‌ای از گایا در دست نداریم و با وجود این، باید محتاط‌تر باشیم. اما هر چند ما برای گایا آرزوی موفقیت می‌کنیم و «او» را آن‌چنان‌که هست، دوست می‌داریم، بالاخره توانایی و پیش‌بینی‌ناپذیری او احتمالاً آن چیزی نیست که هواداران حفظ محیط‌زیست خواهان شنیدن آن‌اند. بنابراین شواهد، مشکل آن است که ما تقریباً هیچ کاری نمی‌توانیم انجام دهیم که جداً «گایا» را خراب کند: نه حتی با یک زمستان اتمی. با این همه، همین دلیل آن است که چنین سیستم زنده‌ای [=گایا] وجود دارد: این سیستم در گذشته انقلاب‌های بسیاری را از سرگذرانده است و جمعیت باکتری‌ها که عمدتاً بدون تغییر مانده، شرایط



اقلیمی را حفظ کرده تا دیگر ارگانیسم‌های بزرگ‌تر دوباره جهان را پُر کنند. اگر سیستم‌های کوچک (جنگل‌ها یا زمین‌های باتلاقی، رودخانه‌ها و دشت‌ها) را در نظر بگیریم عمل کردن بدان‌گونه که «یکپارچگی» کل آن مجموعه حفظ شود، می‌تواند تا حدی مورد رضایت باشد، اما - برای گایا - کدام حالتِ گایا از حالت دیگر بهتر یا بدتر است؟ خود لاولاک می‌گوید که از طریق مقدار توده زنده می‌توان حدس زد که گایا در در طی عصر یخبندان<sup>۱</sup> در «سالم‌ترین» حالت بوده است (Lovelock 1985, 135 ff). در آن شرایط، یک زمستان اتمی برای او کاملاً مناسب می‌بود! اما در واقع این فرض که سلامتی از طریق مقدار توده زنده اندازه‌گیری می‌شود ظاهراً همانند هر فرض دیگری بی‌وجه است.

دوست داشتن کل جهان - یا به بیان دقیق‌تر آن بخش از کل جهان که ما آن را دنیای خاکی می‌دانیم - در هر نوع دینداری حقیقی‌ای جزئی اساسی به شمار می‌رود. مشکل آن است که با فقدان دلیلی روشن درباره اینکه زمین چگونه باید باشد، و اینکه واقعاً چه چیزی «سلامتی گایا» محسوب می‌شود، به نظر نمی‌رسد که ما - افزون بر این وظیفه که آنانی را که می‌توانیم به آنها آسیب برسانیم، نباید مورد سرقت قرار داده، شکنجه داده و یا به قتل برسانیم - بتوانیم نسبت به هیچ وظیفه خیرخواهانه‌ای رضایت چندانی نشان دهیم. اگر ما واقعاً می‌توانستیم گایا را نابود کنیم در آن صورت البته نباید چنین کاری می‌کردیم، بلکه حتی یک سیاره کوب<sup>۲</sup> از آن نوع که نویسندگان رمان‌های علمی تخیل می‌کنند (یعنی یک شبه ستاره بزرگ که شدیداً با زمین برخورد می‌کند) احتمالاً گایا را برای همیشه پایان نخواهد داد. در حال حاضر وظیفه شریب نبودن ما صرفاً ایجاب می‌کند که ما مخلوقات هم‌رتبه خود را از بین نبریم و زیستگاهشان را برای آنها چنان سخت و خشن نسازیم که قادر به تحمل آن نباشند. این می‌تواند وظیفه‌ای گسترده‌تر از صرفاً مهربان بودن با حیوانات باشد، اما نباید مستلزم بازسازی‌ای اساسی در اصول اخلاقی ما باشد.

روان‌ها، ماده و افراد

هواداران حفظ محیط‌زیست مایلند که در مردود شمردن دوگانه‌انگاری با متفکرانِ امروزی فلسفه و علوم زیستی موافقت کنند.

از آن‌جا که دکارت، یا آگوستین یا افلاطون بدن و روان را جدا کرده و خود واقعی را با روان یکی دانسته‌اند، ما به لحاظ فرهنگی مبتلا به خوارشماری محیط‌زیست مادی هستیم. آنچه ما بدان می‌اندیشیم واقعی و آنچه ما آن را احساس کرده و در دست می‌گیریم غیرواقعی یا بی‌اهمیت است. برای دور شدن از این فاجعه اخلاقی باید بپذیریم که توانایی‌های روحی ما از آن کالبدی مادی است، و ما به شدت، به ناگزیر و به راستی در جهان مادی درگیر شده‌ایم و برای زندگی درست لازم نیست خود را از ماده جدا کنیم، بلکه باید از آن بهره‌مند شویم.

به گفته متیو فاکس،<sup>۱</sup> شخصیتی کاتولیک که واتیکان او را با خشونت به سکوت کشاند، «عالم آفرینش به لحاظ معنوی تقریباً در برابر همه اصول دکارتی موضعی در مخالف اتخاذ می‌کند» (Fox 1991, 102). در واقع فاکس آن اصول را وارونه جلوه می‌دهد، مواردی که فراتر از دغدغه‌های کنونی من است. چنان‌که قبلاً گفته‌ام، دکارت تأکید می‌کرد که ما موجوداتی وابسته‌ایم و «در بدن‌های مان»، نه همانند فرشته‌ها (یا ارواح) در یک ماشین، بلکه نظیر اشخاص زنده هستیم. «اگر فرشته‌ای در کالبد انسانی می‌بود، آن احساساتی را که ما داریم، نداشت، بلکه صرفاً حرکاتی را که اشیای خارجی به وجود می‌آوردند، درک می‌کرد و از این جهت با انسانی حقیقی تفاوت می‌داشت» (Descartes 1970, 128). حتی (یا مخصوصاً) آگوستین هم خوارشماری امور مادی را که در آن وقت مرسوم بود، به عنوان بدعت محکوم می‌کرد و حتی افلاطون نیز از امور مادی «روی گردانید» تنها به این جهت که او واحد را در کثیر مشاهده می‌کرد و به جای آن‌که به زیبایی‌های خاص و زودگذر مشغول شود، در جستجوی زیبایی [مطلق] بود. اگر زیبایی صرفاً عبارت بود از آنچه ما تاکنون آن را به عنوان زیبا مشاهده کرده‌ایم، چنین ستایشی از نوع حفاظتی می‌بود که مورد علاقه مأموران دولتی است: که نباید به هیچ چیز اجازه تغییر داد. از آن‌جا که مکتب افلاطون زیبایی را با زیبایی‌های خاص یکی نمی‌داند، ما می‌توانیم دوباره اطمینان خاطر پیدا کنیم: تغییر ضرورتاً شرّ نیست، زیرا زیبایی به طرق متعدد نامعلومی (بی‌نهایتی؟) محقق می‌شود.

همه چیزها با هم در تقابلی‌اند، اصلی، اضافی، عجیب؛

هر چه چیزها متغیر و متلون باشند، و گوناگون، (که می‌داند چطور؟)

تند و کند؛ ترش و شیرین؛ تیره و شفاف؛  
 او باعث می‌شود که زیبایی آنها از تغییر در امان ماند  
 ستایشش کنید. (Hopkins 1970, 70)

اگر دوگانه‌انگاری غربی و طرد ارزش‌های مادی ریشه بحران بوم‌شناختی ما هستند، دست کم عجیب است که دیگر فرهنگ‌هایی که ظاهراً کمتر دوگانه‌انگارند، کار بهتری انجام نداده‌اند و در غرب است که تاکنون بزرگ‌ترین کاوش‌های جهان مادی رخ داده است. در گذشته گفته شده بود که ما با امور مادی بیشتر سروکار داریم نه کمتر.

حقیقت دعاوی تاریخی درباره ریشه‌های بحران ما هرگونه باشد، می‌توان گفت که دوگانه‌انگاری متافیزیکی غلط است و دوگانه‌انگاری اخلاقی نیز باید کنار گذاشته شود هر چند بدان اندازه که برخی گفته‌اند، مخرب یا مؤثر نباشد. ادعای متافیزیکی مورد نظر آن است که ما نباید برای توضیح دادن خود آگاهی یا تجربه کیفی چیزی متفاوت از امور مادی صرف را فرض کنیم. اشیای مادی می‌توانند بیندیشند و بنابراین ما برای توضیح دادن این‌که چگونه می‌توانیم بیندیشیم، به هیچ «روانی» که به امور مادی ضمیمه شود، نیاز نداریم. در عین حال، می‌توان پذیرفت که دوگانه‌انگاری دکارتی، که حتی منکر آن است که شمایانه‌ها دارای روان باشند، شدیداً غیر قابل قبول است (هر چند بسیاری از زیست‌شناسان و روان‌شناسان هنوز چنان عمل می‌کنند که گویی این نظریه درست بوده است). اما درخصوص یگانه‌انگاری ماده‌گرایانه<sup>۱</sup> هم مشکلاتی بیش از آنچه امروزه پذیرفته شده، وجود دارد: یا چنان است که ما هنگامی که ماده را با اصطلاحات برگرفته از علوم طبیعی متعارف توصیف می‌کنیم، آن را به درستی نمی‌شناسیم، یا این‌که باید (به طور نامفهومی) سخن گفتن از تجارب آگاهانه را به عنوان این‌که صرفاً خرافه است، به کلی رها کنیم یا اینکه باید وجود پیوندهای به کلی تبیین‌ناپذیر را در جهان قبول کنیم (زیرا ممکن است هیچ دلیل مادی وجود نداشته باشد که چرا اشیا باید از نظر کیفی آگاه باشند). نامیدن این احتمال اخیر به «حدوث»<sup>۲</sup> چنان‌که گویی این واژه هر چیزی را توضیح می‌دهد به منزله اعتماد کردن بر جادوگری است (see Nagel 1979; Clark 1984: 21 ff).

شکل گرفته همواره باید اذهان را در باشد، نامعقول است، چنانکه دکارت و ویلیام جیمز هم بدان معتقد بودند. نکته این نیست که ما (تاکنون) سازوکار نهفته در تبدیل «ماده» به «روان» را نشناخته‌ایم، بلکه آن است که چنین تبدیلاتی اصلاً معنا ندارد.

جوزف گلتویل<sup>۱</sup>، یکی از متفکران پرشور دکارتی، در کتاب خود به نام بیهودگی اصول جزمی<sup>۲</sup> در ضمن شمارش محدودیت‌های معرفت بشری، این مسئله را به طرز قابل تحسینی بیان می‌کند. او می‌نویسد: «این‌که چگونه آن روح ناب با این کالبد خاکی وحدت می‌یابد معضلی است که حل آن برای انسان هبوط کرده بسیار سخت است. چگونه ممکن است اندیشه با هیكلی مرمین و یا شعاع آفتاب با قطعه‌ای سفالین وحدت یابد! چنین اتحاد غریبی همانقدر باور کردنی است که یخ بستن کلمات در هوای سرزمین‌های شمالی... و آویزان کردن وزنه‌ها بر بال‌های باد [از چنین اتحادی] بسیار پذیرفتنی‌تر به نظر می‌رسد. (Willey 1934: 84, quoting Glanvill 1661: 20)

چنانکه برخی پنداشته‌اند، مسئله این نیست که دکارت خودسرانه روانی جدا از ماده را اختراع می‌کند. نکته آن است که علم مبتنی است بر طرح (فرضیه) جهانی که در آن آرزوها برآورده نشده نیستند و در آن اشیا صرفاً بدان خاطر که ما می‌گوییم آنها هستند، چنان نیستند. همان‌طور که گلتویل می‌نویسد، پذیرفتن این‌که آنها گاهی هستند، به منزله پذیرش آن است که «آرزویی پوچ کوه‌ها را جابه‌جا کند.» انکار این‌که آنها همواره هستند ظاهراً جایی برای اراده مؤثر باقی نمی‌گذارد. هواداران ژرف‌نگر حفظ محیط‌زیست که دوگانه‌انگاری را نمی‌پذیرند، باید ماده‌گرایی را نیز رد کنند، وگرنه اصلاً دلیلی برای نگرانی‌شان در مورد زندگی یا وجود مستمر ماده باقی نمی‌ماند.

طرد دوگانه‌انگاری اخلاقی احتمالاً آسان‌تر است: منظور آن است که آنچه می‌بایست برای ما مهم باشد تحقق‌انگیزه‌های جسمانی‌تر ما نیست، بلکه گذر عقلی یا روحی از جهان حس به جهان عقل یا روح است (اینها ضرورتاً عین هم نیستند). حیوانات، درختان و منظومه‌های زیستی نباید برای ما خیلی مهم باشند (ما همه آنها را پشت سر خواهیم گذاشت یا این‌که هم‌اکنون با اندیشیدن به حقیقت ازلی بر آنها برتری داریم) و علایقی (البته اگر چنین علایقی در کار باشد) هم که زمانی با آنها در آن سهیم هستیم، نباید

1. Joseph Glanvill

2. *Vanity of Dogmatizing*

برایمان مهم باشد. کسانی که به حیوانات اهمیت می‌دهند، بارها به خاطر اهمیت دادن به چیزهایی که برای خود همان حیوانات هم مهم است (یعنی غذا و نیاز جنسی و خواب) تقبیح شده‌اند. از آن‌جا که انسان‌ها می‌بایست به چیزهای دیگری اهمیت دهند، نباید خود را برای آنهایی که صرفاً به مسایل مادی اهمیت می‌دهند، به زحمت بیندازند. بنابراین عجیب است که همین امر توجیهی شده است برای استفاده از حیوانات، درختان و منظومه‌های زیستی فقط در جهت ارضای نیازهای مادی‌ای که گفته بودیم نباید به آنها اهمیت دهیم. تقریباً به همان اندازه عجیب است که هواداران حفظ محیط‌زیست، که دوگانه‌انگاری اخلاقی را مردود می‌شمارند، همانند اخلاق‌گرایان پیشین واقعاً از ما می‌خواهند که از ارضای نیازهای مادی و عاجل چشم‌پوشیم تا از زندگی جاری عالم غیر انسانی لذت ببریم. در عوض به نظر می‌رسد که این امر به آسانی به لذت‌گرایی مادی و استفاده‌ما از ماده به خاطر لذت خودمان، منتهی می‌شود. اگر ما در عوض باید اعتراف می‌کردیم که آنچه را که به صرف ماده بودن طردش کرده بودیم به اندازه هر یک از رؤیاهای بهشت باارزش است، در این صورت شاید به ناچار باید مقرراتی زاهدانه اعمال می‌کردیم که به اندازه هر مقرراتی در گذشته‌ما، دوگانه‌انگارانه بود. بهره‌مندی کنونی باید در برابر رواداشتن زیبایی در جهان سرفرود آورد. ما به عنوان موجودات مادی هم‌ردیف تمساح‌ها یا جانوران مرجانی هر چه بیشتر درگیر جهان شویم، بیشتر آن را برای استفاده‌کنونی مان به خدمت خواهیم گرفت؛ اگر قرار است که ما از آن دام اجتناب کنیم، باید خود را دور نگه داریم و صرفاً «حیوان» نباشیم.

آیا این امر لزوماً ما را به تغییر موضع از «فردگرایی» وادار می‌کند؟ و آیا ما توانایی این تغییر موضع را داریم؟ مادام که کاملاً درک نکرده‌ایم که ما اجزایی از «طبیعت» هستیم، ممکن است خیال کنیم که منافع ما در تضاد با «منافع طبیعت» است. هنگامی که درک کنیم که ما در همه چیز به «طبیعت» وابسته‌ایم، الزاماً به «آن» احترام خواهیم گذاشت، در حالی که در همان لحظه از تمامی آنچه طبیعت با ما انجام می‌دهد، اندکی کناره می‌گیریم. «اگر انسان‌ها بر زمین تُف کنند، بر خودشان تف می‌کنند. انسان شبکه‌ی حیات را به هم نبافته است، او صرفاً رشته‌ای از آن است. هر چه او با این شبکه انجام دهد، با خودش انجام می‌دهد» - چنان‌که رئیس سیاتل<sup>۱</sup> در ایالت واشنگتن<sup>۲</sup> در سال ۱۸۵۴ چیزی نگفته

بود (زیرا سخنرانی متناسب به او توسط یکی از اعضای گروه تدپری<sup>۳</sup> به عنوان فیلمنامه برای فیلمی به نام «خانه» که مجمع باپتیست‌های جنوب<sup>۴</sup> در سال ۱۹۷۱-۲ آن را ساخت، نوشته شد) (Callicott 1989: 204). تمساح‌ها باتلاق‌های فلوریدا را ایجاد می‌کنند و به آنها وابسته‌اند، اما - ما تصور می‌کنیم که - نمی‌دانند که آنها این کار را انجام می‌دهند. عقلا می‌دانند که هیچ‌گیزی از طبیعت وجود ندارد و ما عامل‌هایی مستقل نیستیم تا در رها کردن گذشته‌مان آزاد باشیم. در واقع، عقلا در فهمیدن این‌که آنان هیچ‌گاه افرادی خشک و خشن نبوده‌اند، منفردند. این اندیشه اندیشه‌ای تازه نیست: در واقع این اندیشه دقیقاً همان چیزی است که رواقیان می‌گفتند، همان‌ها که در پی احترام نهادن به «خدا و طبیعت» بودند، از این طریق که خودشان را به منزله رشته‌هایی در درون آن مجموعه بزرگ‌تر و اعمالشان را همچون امواج اقیانوس، مشخص می‌دانستند. بارها گفته شده که مشکل آنها آن بود که نظام اخلاقی‌شان جایی برای آزادی اخلاقی نمی‌گذاشت: جرم صرفاً عملی بود که عموماً به بدبختی شخصی منجر می‌شد، اما هیچ‌کس عقلاً نمی‌توانست به خاطر آن سرزنش شود و نه هیچ عمل دیگری به خاطر آن مطلوب بود. اگر ما عامل‌هایی منفرد نیستیم بلکه صرفاً اجزایی از جهانی هستیم که باید بدان احترام بگذاریم، در برابر «فساد زیست‌محیطی ناشی از عمل بشر» بیش از فساد ناشی از توفان‌های تندری یا تمساح‌ها رنجیده خاطر نمی‌شویم.

با این حال توجه به این نکته هشداردهنده‌تر است که ما با طرد دوگانه‌انگاری و فردگرایی در خطر از دست دادن تمام چیزهایی هستیم که برای هواداران حفظ محیط‌زیست مهم‌اند. الاهدان معتبر دیگری به نام تیارد دو شاردن<sup>۵</sup> را در نظر بگیرید که تصور عمومی آن است که جهان مادی را ستایش کرده و با مشقت‌های آن یکی شده است. در واقع، علایق او کاملاً انسان‌محورانه بودند و او برای «گونه‌های پست‌تر»<sup>۶</sup> می‌که ممکن بود جلوی «پیشرفت» را بگیرند اشکی نمی‌ریخت. «بخش پیشرفته بشر باید در برابر گروه‌های نژادی بی‌تحرک و آشکارا فاقد پیشرفت چه موضعی اتخاذ کنند؟» (Teilhard, writing in 1937; Speaight 1967: 234) در عین حال، ستایش او از ماده جایی برای فرق‌گذاری‌هایی که در یک اخلاق مبتنی بر حفظ محیط‌زیست لازم است،

2. Washington State.

3. Ted parry.

4. Southern Baptist Convention.

5. Teilhard de Chardin.

6. Lesser tribes.

باقی نمی‌گذارد. ماده به معنای دقیق کلمه از هر انقلاب و فسادى که ما بتوانیم تصور کنیم، حتى محکم‌تر از گایا، جان بدر خواهد برد. ویرانهٔ مقابل موردور<sup>۱</sup> و، سرزمینی آلوده و چنان آفت‌زده که قابل اصلاح نیست - مگر اینکه دریای بزرگ در آن سرازیر شده و آن را با فراموشی بشوید،<sup>۲</sup> (Tolkien 1966: II, 251) همان قدر مادی است که لوتلورین.<sup>۳</sup> اگر ماده تمام آنچه که اهمیت داشت می‌بود، ما مشکلی نمی‌داشتیم. مشکل در صورت‌هایی نهفته است که ماده ترغیب یا وادار به اخذ آنها می‌شود یعنی همان روشی که در آن ماده به این یا آن شیئی مادی تبدیل می‌شود. ماده‌گرایی‌ای که صرفاً تحویل‌گراست و تأکید دارد که «در واقعیت تنها اتم‌ها و خلأ وجود دارند» (چنان‌که دموکریتوس اظهار می‌داشت) (Kirk et al. 1983: 410) نمی‌تواند برای مفاهیمی از قبیل «نابودی» یا «آلودگی» جایی باز کند. تاکنون هیچ واقعیتی نتوانسته نابود یا آلوده شود. چنین مفاهیمی تنها به شرطی معنا دارند که انواع واقعی و معیارهای واقعی تندرستی وجود داشته باشند و اینها به نوبهٔ خود به نظر می‌رسد که نیازمند وجود واقعی روان‌هایی برای تشخیص دادنشان هستند.

اگر روانی جدا (حتی در قوهٔ فکر) از ماده وجود نداشته باشد، در این صورت وجود افراد دارای قدرت ادراک مورد تردید قرار می‌گیرد. هر مجموعهٔ مادی مرزهای نامشخصی دارد، و هر نوعی هم نامشخص است. زبان متعارف ما شامل باوری عمیقاً پذیرفته شده می‌شود مبنی بر این‌که در واقع افراد واقعی (که واقعاً غیر قابل تقسیم‌اند) و انواع واقعی وجود دارند، اما نباید با تکیه بر این «زبان متعارف» به «مرزهای بیوند جهان حمله‌ور شویم.» آیا با نبود روان‌های واقعی، افراد یا انواع واقعی می‌توانند وجود داشته باشند؟ با تحول حکم سیاسی، یک ناحیه از زمین بوسنی می‌شود و ناحیهٔ دیگر کرواسی. در خود زمین هیچ عاملی وجود ندارد که تعیین کند آن‌جا جای کدام یک از ملت‌های معهود است. همین‌طور نوزاد انسان جزئی از مادر، پدر و خانواده‌اش است و یا این‌که با تحول روال اخلاقی و حقوقی خودش به تنهایی انسانی است. کلماتی که از دهانی خارج می‌شوند ممکن است زمانی سخن روانی واقعی تلقی شده باشند. در نبود

1. Mordor

۲. جی. آر. آر. نالکین، ارباب حلقه‌ها، ترجمهٔ رضا علیزاده، انتشارات روزنه، ۱۳۸۱-۱۳۸۲، ج ۳، مجلد ۲، ص ۴۶۱-م.

۳. Lothlorien نام بیشه‌های زیبا در رمان نالکین (بنگرید به ارباب حلقه‌ها، ج ۱، ص ۶۵۷) -م.

روان‌ها، این کلمات محصول وضعیتی گسترده‌تر یعنی مجموعه‌ای زیستی‌اند. کلمات «من» به «من» تعلق ندارند؛ زیرا چیز متمایزی وجود ندارد که واقعاً «من» دانسته شود؛ بدن من که آواها یا صداهای اصلی‌اش همان کلمات است، بخشی از یک واقعیت چهاربُعدی بزرگ‌تر است که به طور تصنعی انتزاع شده است.

در آن صورت، اگر اصلاً موجوداتی که به لحاظ اخلاقی اهمیت دارند، وجود داشته باشند، لازم نیست که فکر کنیم آنها تنها موجودات «دارای روان»‌اند. هر بخش کارآمدی از این جهان مادی، خواه جسمی منفرد باشد یا یک گروه یا یک دسته زنبور یا منظومه زیستی، همگی با جدیتی مثل هم مدعی‌اند که جزئی مهم از این مجموعه‌اند. بنابراین هوادار سطحی نگر حفظ محیط زیست، که تنها به نیازهای موجودات «دارای روان» یا با احساس می‌پردازد، جای خود را به هوادار ژرف‌نگر که به ادامه وجود هر بخش کارآمدی علاقه‌مند است، می‌دهد. نه تنها انسان‌ها و نه تنها حیوانات برتر، بلکه صخره‌ها و رود - دره‌ها، زمین‌های باتلاقی، گله‌ها و گونه‌ها نیز بخشی غیر قابل تفکیک از کل زمین‌اند. مراقبت از چنین مجموعه‌های موجودی در درون آن مجموعه بزرگ‌تر عملاً سازگار است با آنچه اخلاق‌گرایان سطحی نگر آن را نگرشی با کمال تأسف بی‌رحمانه نسبت به فتنابذیری افراد ملاحظه خواهند کرد - زیرا افراد مهمی وجود ندارند خواه «کیفیات روانی واقعی»‌ای که در قوه تفکر از کیفیات «مادی»‌تر جدایند، وجود داشته باشند یا وجود نداشته باشند.

البته در این رویکرد تناقض مشخصی وجود دارد. تنها اگر روان و آگاهی اخلاقی وجود داشته باشند، معنا دارد که ما را وادار کنند به اعمال توجه اخلاقی برای مطلق اشیا حتی درختان و رود - دره‌ها. اگر روان‌های منفردی برای توجه کردن به<sup>۱</sup> وجود نداشته باشند، روان‌های منفردی برای توجه کردن<sup>۲</sup> نیز وجود ندارند. هواداری یگانه‌انگارانه از حفظ محیط زیست از جانب «برهان لیزی»<sup>۳</sup> که در مقابل روایان به کار گرفته شد، در خطر است: هر چه که فکر شود ما انجامش می‌دهیم واقعاً بخشی از هستی در حال جریان کل مجموعه‌هاست و مطالبه هر بخشی از این مجموعه برای تجدیدنظر کردن در جایگاه تخصیص داده‌شده به آن احمقانه است. این ادعا که دوگانه‌انگاری عصر

1. to mind about.

2. to mind.

3. Lazy Argument.



روشنگری غده‌ای سرطانی و فریبی عمیقاً قابل درک است، تنها نزد کسانی که از آن متأثر شده‌اند، معنا دارد. هواداری از حفظ محیط‌زیست خود ممکن است بخشی از همین بیماری عجیب باشد. ظاهراً آسان‌تر آن است که بگوییم افراد واقعی‌ای وجود دارند با قابلیت‌های مختلفی برای این‌که خود را جدای از هر مجموعه مادی‌ای که از جهتی جزئی از آن هستند، ملاحظه کنند. تنها از چنین افرادی می‌توان انتظار داشت که از آنچه انجام می‌دهند، مراقبت کنند. بنابراین آنها باید خود را چنین افرادی تصور کنند نه فقط اجزای مادی مجموعه‌ای که رفتارشان از یک سنخ است. به عبارت دیگر، ما هم بدن (جزئی گسترش یافته از یک کل بی‌اندازه تمییزپذیر) هستیم و هم روح (وابستگی اخلاقی و متافیزیکی به یک حقیقت بزرگ‌تر) - چنانکه دکارت می‌گفت.

### عینیت و قواعد عقل

غرابت‌های افراط‌گری «عصر جدید» درباره محیط‌زیست را می‌توان با ملاحظه مجدد آن مرحله‌ای که نهضت روشنگری و علوم جدید را پدید آورد، به بحث کشید. علم در قرن هفدهم با قدری خویشتن‌داری آغاز شد، یعنی تصمیم به موعظه نکردن جهان. متفکران دارای ذهنیت علمی به جای آن‌که اشیا را بر حسب (یا دست کم مرتبط با) عمل هدفمند انسان توصیف کنند، بر آن شدند که آنها را تا آن‌جا که ممکن است «به طور عینی» توصیف کنند. علل غایی، صور جوهری و احساس آگاهانه نباید به عنوان تبیین‌های حقیقی آنچه روی می‌داده، عرضه می‌شدند. در عوض، جهان باید از طریق اندازه‌گیری کردن آن تغییراتی که می‌توانند بدون کمک گرفتن از هم‌فکری یا داوری اخلاقی نتیجه شوند، توصیف شود. این تصویر از جهان که در خلال چند قرن اخیر ایجاد شده برای قوه تخیل بشر یک پیروزی است - اما البته این تصویر تصویری است که در آن اصلاً جایی برای آفریننده جهان وجود ندارد. جهانی که بناست صرفاً بدان لحاظ که وابسته به حضور آگاهی انسان، داوری اخلاقی یا احساس بی‌واسطه نیست، توصیف شود، آشکارا نمی‌تواند ویژگی‌های جهان زنده و بالفعل ما را توضیح داده یا حتی به حساب آورد. با رهانیدن جهان از هر ویژگی‌ای که مستلزم وجود احساسات خاص یا درستی اعمال خاص است، ما ساده‌لوحانه از کشف این نکته متحیر می‌شویم که نمی‌توانیم از این حقیقی که پذیرفته‌ایم وجود چنین احساساتی یا درستی (و حتی

وجود) چنین اعمالی را ثابت کنیم. با این حال ما ساده‌لوحانه‌تر نتیجه می‌گیریم از آن‌جا که ما نمی‌توانیم اثبات کنیم که (مثلاً) شمپانزه‌ها دارای احساس‌اند یا این‌که اگر آنها دارای احساس‌اند امر مهمی است، حق داریم که معتقد باشیم آنها دارای احساس نیستند و اگر هستند، چیز مهمی نیست (نتایجی از آن نوع که گفتیم در توان ما نیست، از همین جا ناشی می‌شود)!

عینیت‌گرایی‌ای از این نوع ممکن است عمیقاً خدشه‌دار به نظر برسد. چه چیزی بدتر از آن است که عقل عینی جهان بی‌روح و مکانیکی را آشکار کرده یا پدید آورده باشد؟ بهتر است که به احساسات به‌ویژه آن احساسات یگانگی و مشارکتی که نهضت روشنگری نادیده گرفت، اعتماد کنیم. در آن شرایط، «طبیعت غیر آلی وجود ندارد، زمین بی‌روح و مکانیکی وجود ندارد؛ مادر بزرگ دوباره زندگی را به دست آورده بود.» این کلمات از آن ارنست کریک،<sup>۱</sup> یکی از نظریه‌پردازان نازی، در سال ۱۹۳۶ است و پویس<sup>۲</sup> آنها را نقل کرده است. (Pois 1986, 117) زیرا مشکل آن است که تنها حزب «هوادر حفظ محیط‌زیست» که در این قرن به قدرت رسید حزب نازی بود و لفاظی‌هایش به قدر کافی نظیر لفاظی‌های حزب جدید «سبزها» بود، برای هشدار دادن به آلمانی‌های مسن‌تر که آن را به خاطر دارند. (see Bramwell 1985 Spretnak and Capra 1985)

تلاش برای فهمیدن ایدئولوژی نازی احتمالاً تلاش بی‌حاصلی است: از آنانی که فایده عقل (از جمله هر تعهدی نسبت به قوانین عدم تناقض و طرد شقّ میانه<sup>۳</sup>) را رها می‌کنند، به طور معقول نمی‌توان انتظار داشت که منطقی باشند. هایدگر<sup>۴</sup> آشکارا عقیده داشت که ناسیونال سوسیالیسم<sup>۵</sup> افزارانگاری<sup>۶</sup> بشر را معالجه می‌کند یعنی این اعتقاد را که اشیا تنها عبارت‌اند از ابزارهایی برای استفاده انسان‌ها. او به ناچار پذیرفت که ناسیونال سوسیالیسم خود نه یک دارو، بلکه نشانه بیماری است و به تبدیل انسان‌ها به ابزار یا بدتر از آن انجامیده است. نازی‌ها رؤیای نظارت فن‌سالارانه را به نمایش درآوردند؛ در حالی که چنان سخن می‌گفتند که گویی به «طبیعت» احترام می‌گذارند. اردوگاه‌های مرگ و دامداری ماشینی هر دو به یک اندازه بر تلاشی دقیق در جهت تهی

1. Ernst Krieck

2. Pois

3. excluded middle

4. Heidegger

5. National Socialism

6. technologism

کردن مخلوقات زیر ستم آنان از تمامی مقاصد تحسین برانگیز مبتنی بودند. این که امروزه معمولاً اظهار نظر هایدگر در باب همانندی اردوگاه و مزرعه را به عنوان شاهدهی بر اینکه هایدگر غول اخلاق<sup>۱</sup> بود، نقل می‌کنند، احتمالاً نشانه‌کوته‌بینی اخلاقی است. اگر منظور او آن می‌بود که جرم نازی‌ها را کاهش دهد، من نمی‌توانستم با کسانی که اظهار نظر مذکور را علیه او نقل می‌کنند هیچ مخالفتی داشته باشم. در عوض اگر اظهار نظر مذکور تصدیقی دیر هنگام از این می‌بود که نازی‌ها به اندازه‌دامداران ماشینی یا برخی از آزمایش‌باوران جهان را از معنا تهی کردند و اینکه بنابراین آنان دقیقاً نسبت به همان نابسامانی‌ای مقصر بودند که آنان و هایدگر تمدن انسان‌مدار و مبتنی بر تکنولوژی را بدان متهم می‌کردند، او ممکن بود مورد بخشش قرار گیرد.

کسانی که گمان می‌کنند جهان (جدای از مقاصد خاص آنها) باید «به طور عینی» فهمیده شود و حال آن‌که نه مقاصد را پاس می‌دارند و نه «ارزش‌های عینی» را، آن را برای هر استفاده‌ای که دوست دارند، آماده می‌کنند. اگر قرار است این درخت انداخته شود - یا به هر حال بدون توجیه انداخته شود - باید فرشته‌های نگهبان آن و یا هر گونه خیالی را که ملهم از عاطفه و احساسات است، از آن دور کرد. اگر قرار است این سگ «به خاطر علم» بدون داروی بیهوشی پاره‌پاره شود، مسموم شود، سوزانده شود یا در آب خفه شود، باید به عنوان «فرآورده‌ای حیوانی» تصور شود «که با وضعیتش به عنوان موجودی زنده تفاوت دارد»، نه به عنوان «سگ شکاری باوفا» یا «پستانداری بامحبت» یا دوست فیثاغورس.<sup>۲</sup> اگر قرار است یهودیان یا کولی‌ها به عنوان دشمنان توده‌های حقیقی و منسجم از بین برده شوند، باید به عنوان مواد زاید و آلودگی‌های باکتریایی ملاحظه شوند و از بین بردنشان کاری دشوار است. هر چه به موجودات هم‌نوع ما نزدیک‌تر می‌شویم، این «عینیت بخشیدن» ضروری، دشوارتر خواهد بود، و محتمل‌تر خواهد بود که برخی از آنان که این وظیفه به آنها واگذار شده از تحمیل آنچه درد به نظر می‌رسد لذت ببرند؛ حتی آن زمان که انکار می‌کنند که هیچ درد واقعی‌ای به وجود آمده باشد. اما سادیسم تقریباً ردیلتی انسانی و تشخیص دردی است که ممکن است مشارکتی وارونه‌شده را در پی داشته باشد: سادیست‌ها واقعاً می‌خواهند که قربانیانشان

1. moral monster

۲. Pythagoras' friend: نقل شده که فیثاغورس می‌بند کسی سگی را می‌زند. به او می‌گوید «او را مرن. من صدای یکی از دوستانم را در صدای او شناختم.» (کایلستون، تاریخ فلسفه، ۱۶، ترجمه محسن، ص ۱۴۲)

موجودات زنده دارای احساس و باارزش باشند. «عینیت‌بخشان»<sup>۱</sup> تنها خواهان نتایج‌اند و دیگر فکر نمی‌کنند که عاقلانه‌تر آن است که قربانیان خود را شکنجه کنند (هنگامی که هیچ منفعت بالفعلی وجود ندارد) تا این‌که در همان فضولاتی دست و پا بزنند که در حال دورکردنشان از جلو چشم هستند.

آنچه من تاکنون وصف کرده‌ام که عینیت‌گرایان شیاداند، دقیقاً بدان علت است که آنان در مورد مقاصد خاص خود بی طرف نیستند و نابخردانه «بی ارزش عینی» را با آنچه ارزشی ندارد، برابر می‌دانند. آنچه صرفاً بالفعل است را با آنچه غیر ضروری یا تفرانگیز است. نقطه قوت عینیت‌گرایی نهضت روشنگری و به عبارت دیگر نقطه قوت اخلاقی آن مبتنی بر درک این نکته بود که تنها ارزش‌های متعارف ممکن است تعالی یابند. «اگر آدم بیل می‌زد و حوا نخ می‌رسید پس چه کسی آقا زاده بود؟ ما به جای آنکه اشیا (همنوعان، حیوانات، درختان، رودخانه‌ها) را از درون غباری از عقاید نابجا، خاطرات نامربوط و نمادهای منسوخ‌شده مشاهده کنیم، باید با آنچه «واقعاً» وجود دارد، هدایت شویم. انسانی که پیوندهای صرفاً ذهنی را به در آورده می‌توانست مورد مواجهه قرار گیرد؛ حیوانی (مثلاً گرگ) که به عنوان نمادی از موجود شریر چپاولگر دانسته نمی‌شد، ممکن بود موجودی مهربان و دوست‌داشتنی باشد و حتی اگر خطرناک هم می‌بود، شایسته تفرق نبود. سرزمینی که اصالتاً فرانسوی یا انگلیسی، «آن من» یا «آن تو» نبود، می‌توانست مورد چانه‌زنی قرار گیرد نه اینکه کاملاً سروکیده شود. عینیت‌گرایی فریب کارانه فراموش می‌کند که نسبت به مقاصد بالفعل ما بی طرف باشد و صرفاً انکار می‌کند که هر چیزی که ما با آن سروکار داریم مقاصد یا ارزش‌های خاص خود را دارد که مزاحم [ما] می‌شوند. این شیادان با تظاهر به عینیت در واقع جهان را ذهنی می‌کنند: هر چیزی برای اهداف آنان مهم است زیرا آنان منکر آن‌اند که اصلاً هدفی وجود داشته باشد. ما در صرف دانستن اشیا تنها به این نیست که منکر شویم آنها ارزش عینی دارند، بلکه با ادعای این‌که آنها ارزش منفی دارند نیز ممکن است.

یکی از پاسخ‌ها به عینیت‌گرایی فریب کارانه‌ای از این قبیل تأکید بر آن است که راهی بهتر برای راست‌گوبودن وجود دارد. عینیت‌گرایان تأکید می‌کنند که راه درست کشف حقیقت عبارت است از کنار گذاشتن کامل همدلی، پیش‌بینی و مشارکت در زندگی یا

هستی اشیا. گاهی اوقات انجام چنین کاری ریاضتی ضروری است، زیرا همه ما بسیار آماده‌ایم که صفاتی را به دیگران نسبت دهیم که دوست داریم آنان واجدشان باشند. جوانی عاشق‌پیشه که می‌خواهد با دختری آشنا شود ممکن است کاملاً به کنار گذاشتن تخیلات شهوانی و اندیشیدن بی‌طرفانه‌تر توصیه شود. مطمئناً این امر مستلزم آن نیست که او باید مردم را همچون مواد بدانند - و هر تلاشی در جهت انجام چنین کاری به همان عینیت‌گرایی فریب‌کارانه‌ای می‌انجامد که من قبلاً آن را وصف کرده‌ام. او به جای آن‌که دختر مورد علاقه‌اش را آن‌چنان‌که هست، بشناسد، صرفاً او را به عنوان موضوعی شهوانی می‌نگرد در حالی که پیش خود ادعا می‌کند که او را «به طور عینی و بی‌طرفانه» می‌نگرد. (مسلماً) بهتر آن است که بر احساسی پرورش‌یافته تکیه کنیم که پاسخی صادقانه به دیگران را از طریق گشوده بودنش به روی چنان پاسخ‌هایی، برملا می‌کند. به جای آن‌که وانمود کنیم که تنها هنگامی که جهان را بدون انفعال (و بنابراین در دسترس پیش‌پاافتاده‌ترین امیال‌مان) می‌نگریم آن را می‌شناسیم، بهتر آن است که فکر کنیم هنگامی که آن را صمیمانه می‌نگریم، آن را بهتر می‌شناسیم. حقیقت به عنوان چیزی که ما باید آن را تصدیق کنیم، به ما نشان داده می‌شود: شناسایی نوعی رضایت اخلاقی است. گاهی اوقات فهم صمیمانه یا دوستانه با حالت‌های «زنانه» شناخت پیوند می‌یابد. گفته می‌شود که فهم «مردانه» به طور هم‌زمان هم انتزاعی و هم عینیت‌بخش است. مردها (به لحاظ فرهنگی یا زیست‌شناختی) چنان تربیت می‌شوند که واکنش‌های عاطفی بی‌واسطه‌شان به یک موقعیت را نادیده می‌گیرند و آن را آنچنان در نظر می‌گیرند که هر ناظر بی‌طرفی ممکن است از عهده آن برآید؛ یعنی به عنوان نمونه‌ای از اصلی بسیار انتزاعی و کلی. آنچه برای عقل «مردانه» اهمیت دارد عبارت است از سازگاری شرافتمندانه و (همینطور) موضوعی که از همه خصایص صرفاً ذهنی، فرعی و تاریخی پالوده شده باشد. شناخت، به عنوان شناخت انتزاعی یا کارشناسانه فهمیده می‌شود که بهترین بیانش عبارت است از نظامی از قضایای به هم پیوسته، به طوری که کسی که دارای شناخت است، می‌تواند با شرح دادن دقیق این‌که چرا اشیا باید آن‌چنان‌که مورد اعتقادند، باشند، شناخت خود را «توجیه کند». حکایت ذیل این نکته را بیان می‌دارد: تحقیق گرینج<sup>۱</sup> در سال ۱۹۸۴ درباره مرگ تعدادی از نوزادان در بیمارستانی در تورنتو،<sup>۲</sup>

هنگامی که وکلای مدافع، که بیشترشان مرد بودند، از پزشکان سؤال می‌کردند، سئوالات بر حسب آنچه آنها می‌دانستند، جمله‌بندی می‌شدند. زمانی که پرستاران در جایگاه شهود قرار گرفتند شکل سؤال چنین بود. «بر اساس تجربه شما...» در جامعه ما تجربه<sup>۳</sup> در مقایسه با دانسته<sup>۴</sup> درجه دو محسوب می‌شود. پرستاران نباید می‌دانستند. (Code 1988, 64)

ما نباید بدون تبیین صحیح به چیزی معتقد شویم، و در وضع ایده‌آل همه رشته‌های تبیین باید از اصول بدیهی آغاز شوند که یا عبارت‌اند از اصول موضوعه منطقی، یا گزارش‌های تجربه حسی بی‌واسطه و بی‌تعصب‌اند. طرح‌های دوگانه تجربه‌گرایی و عقل‌گرایی (یعنی گزارش‌های حسی یا اصول موضوعه منطقی را به عنوان مبنا اتخاذ کردن) تا اندازه‌ای آشفته‌اند خصوصاً بدین علت که اصل موضوع معرفت‌شناختی‌ای که همین الان ذکر شد، در عمل خود ابطال‌گراست (یعنی نه اصل موضوع منطقی یا گزارش حسی است و نه قابل استنتاج از چیز دیگری که بدانگونه باشد)، اما معرفت‌شناسی «مردگرایانه» هنوز هم در میان آموزگاران شیو مرجح است. بدیل مهم آن یعنی شیوه «زنانه» در حمایت از روش‌های شخصی‌تر باید معرفت‌شناسی میناگرایانه، انتزاعی و نظام‌مند را طرد کند. تجربه، دانش فنی و احساس تربیت‌یافته همگی در واقع حتی در رشته‌های علمی خود آگاهانه مهم و ضروری‌اند. شناخت ما از زندگی و مقاصد یکدیگر همیشه از همین نوع است. ما بدون «در خطر» (یا آنچه خطر به نظر می‌رسد) انداختن خودمان در مواجهه‌ای شخصی نمی‌توانیم بدانیم. ما بدون این‌که موقعیت غیر مستقل خودمان را به عنوان وارثان سنت و مواجه شدگان با حقایقی که باید تصدیقشان کنیم، بپذیریم، نمی‌توانیم بدانیم.

بنا به دو دلیل، شناخت «زنانه» یا «تلویحی» ممکن است با هواداری از حفظ محیط‌زیست ربطی ویژه پیدا کند. دلیل نخست مربوط است به موضوعاتی که قبلاً مورد بحث بود: در حالی که نوع انتزاعی و عینیت‌بخش شناخت مایل است به عینیت‌بخشیدن به متعلق خود به عنوان ارزش ثانوی یا حتی (به گونه‌ای ظاهر فریب) بدون ارزش، شیوه‌های فردی‌تر شناختن نمی‌توانند مرتکب این خطا شوند. ما هنگامی کسی یا چیزی

2. Toronto.

3. experience.

4. Knowledge.

را بهتر می‌شناسیم که بتوانیم به راحتی با او بسازیم. این شیوه شناخت خواهان آن نیست که اشیا را بدان‌گونه که هستند، رها کنیم چنان‌که گویی ما تنها می‌توانیم چیزی را که از شناختن ما متأثر نمی‌شود، بشناسیم. شناختن طرحی است در حال اجرا، رقصی است با موافقت دوجانبه، نه تفکیک ادعایی ذهن و عین که به طرز سحرآمیزی از طریق قدرت ذهن تعالی یابد. آن الگوی شناخت، نامعقول و بی‌معناست. بی‌معناست که جهانی از «ماده صرف» فرض کنیم که هیچ ارزش یا کیفیت ضروری‌ای ندارد و سپس از این‌که کیفیات و ارزش‌ها نمی‌توانند با اصطلاحاتی که فقط به آن «ماده صرف» مربوط‌اند، توضیح داده شوند، اظهار شگفتی کنیم. دقیقاً به همین نحو بی‌معناست که ذهنی را فرض کنیم که از هر عینی جدا شده و سپس ادعا کنیم که این ذهن هنوز هم می‌تواند تصویری دقیق از اعیان داشته باشد. ماده‌ای که هیچ جنبه ذهنی ندارد نمی‌تواند ذهن را توضیح دهد؛ ذهنی که با عین خود متحد نباشد نمی‌تواند پی‌ببرد که آنچه را که داراست، شناخت است. شناخت حقیقی باید از اتحاد پدید آید همچنانکه اذهان از جهانی پدید می‌آیند که هیچ‌گاه «ماده صرف» نبوده است. نتیجه آنکه الگوی زمین و ساکنانش که از پاسخ شخصی ما به این جهان اندام وار انتزاع شده، نوعی بُت است. «مادر بزرگ زندگی را باز یافته است.»

مشخصه دوم این روش نوعی بی‌اعتمادی به تقاضای دلیل و اثبات است. آنچه را نتوان از طریق قواعد انتزاعی تر «اثبات» کرد، نباید بدان اعتقاد ورزید: که از آن عملاً نتیجه می‌شود که آنچه نتواند اثبات شود باور نکردنی است، هر چند که نقیض آن نیز غیر قابل اثبات است. اگر نتوانیم «اثبات کنیم» که سگ‌های بیهوش نشده «احساس درد می‌کنند» مجازیم که فرض کنیم آنها احساس درد نمی‌کنند، هر چند این امر دقیقاً به همان اندازه اثبات‌ناپذیر است. روشن است که ما نمی‌توانیم اثبات کنیم که آنها احساس درد می‌کنند اگر «اثبات» ما را وادارد به اینکه از اصول موضوعه منطبق، معادلات ریاضی، قوانین فیزیک و گزارش‌های حواس که تمامی شان دقیقاً برای طرد هرگونه ارجاع به زندگی درونی «ناشناخته» سگ‌ها یا هر موجود دیگری ترتیب داده شده‌اند، استنتاج کنیم که آنها باید احساس درد بکنند. اما «اثبات» به جهت دیگری مورد تردید است. برخی اوقات ممکن است تقاضای نوع خاصی از «اثبات» درست باشد. در دادگاهی قانونی آنچه محکمه‌پسند است غالباً بر تجربه ما از خطاها مبتنی است؛ شاهدان عینی و

شاهدان خُبره به‌ویژه هنگامی که به تعصّب یا خشم اخلاقی‌شان مجال داده‌اند که آنچه را آنان گزارش می‌کنند، دیکته کند، مرتکب اشتباه شده‌اند. اما برخی از قوانین شهادت ممکن است - کاملاً به روشنی - از یک طرف یا طرف دیگر حمایت کنند. اگر تجاوز جنسی را نتوان بدون وجود شاهدی مستقل «اثبات کرد»، معدودی از متجاوزان جنسی محکوم خواهند شد. اگر نتوان «اثبات کرد» که علّت سرطان خونِ کودکان در نزدیکی تأسیساتی اتمی یا علّت یک حادثه خاص وجود تشعشع در اطراف آن منطقه است مگر اینکه همه توجیهاات دیگر ردّ شوند، در این صورت هیچ‌کس برای آنچه که - عرفاً - باید زیان و خسارت باشد غرامتی دریافت نخواهد کرد. «اثبات» کردن عبارت است از واداشتن افراد خاصّ به عمل کردن مطابق نظریه‌ای خاصّ و ابزار اثبات و اجباری این چنین در دست مقامات (عمدتاً مذکر) است. مادام که مقامات شوروی کاملاً دست خود را رو نمی‌کردند، «اثبات» این‌که آنها چه خساراتی به بار می‌آوردند، ممکن نبود: هیچ چیزی نمی‌توانست به عنوان «اثبات» این‌که آنها پست فطرتانی دروغگو بودند، به شمار آید. حتّی پرشورترین افراطیان می‌توانند (و باید) بپذیرند که کشورهای غربی به اندازه آن تجربه هفتاد و پنج ساله شرور و آسیب رسان نیستند. اما با این‌که [اعمال] آن رژیم از هر آنچه کشورهای غربی انجام داده‌اند، بدتر بود، ظنّین‌نشدن به این‌که تا وقتی قدرت سیاسی و اقتصادی از همسانی بیشتری برخوردارند اثبات‌های حقیقی نمی‌توانند وجود داشته باشند، دشوار است. تا آن موقع «اثبات کردن» همیشه نوعی اعمال قدرت است، و هر چه اعمال قدرت برای «اثبات» یک نظریه سخت‌تر باشد، چنان تغییراتی کمتر رخ خواهند داد. روشی که حقیقتاً عقل‌گراست در مورد نظریه‌هایی که امروزه تأیید شده‌اند، همانند نظریه‌های افراطی ضابطه‌ای سخت وضع می‌کند: کسی که از «اثبات» مطلب خود ناکام مانده است به طور منطقی ممکن است بپرسد که آیا این نظریه رسمی را می‌توان اثبات کرد. در حال حاضر در مورد آنچه «بزرگان و خوبان» تأیید می‌کنند معیارهای به مراتب کمتر دقیقی وضع می‌شود، هر چند که ما خطاهای بسیاری را در آنچه که چنین مراجعی گفته‌اند، تجربه می‌کنیم.

این قبیل از هواداران حفظ محیط‌زیست به گزارش‌های کسانی که مستقیماً با جهان زنده سروکار دارند، از پیش‌بینی‌های نظریه‌پردازان صرف بیشتر اعتماد می‌کنند. شهادت و نگرانی‌های افراد بومی، درک همدلانه (برخی از) زنان، هنرمندان، و استادکاران، تردیدهای کسانی که برای تحمّل نتایج طرح‌های مهندسی جدید مناسب‌ترین افراداند -



همگی از روشی بیش از آنچه با ملاک‌های رایج‌تر خواهند داشت، یافته‌اند. کافی نیست که با گفتن اینکه الگوهای تکاملی و هوشناختی کنونی ما هنوز هم برای اثبات هر نوع پیش‌بینی معینی بسیار خام هستند، (و بنابراین ما مجازیم بدون دلیل به چیزی اعتقاد داشته باشیم که اعتقاد همه ما به آن برای ثروتمندان خوب است) به نگرانی‌های هواداران حفظ محیط‌زیست پاسخ دهیم. کافی نیست که آن نگرانی‌ها را با گفتن این‌که آنها پیش‌بینی نارسایی‌های شخصی یا اجتماعی‌اند (که سخنگویان حامی ثروتمندان از آنها آزاد و فارغ‌اند) کوچک جلوه دهیم. یقیناً کافی نیست که بگوییم سلامتی و خوشبختی کنونی ما، که به مراتب از همه نسل‌هایی که تاکنون وجود داشته‌اند، بیشتر است، باید «اثبات کند» که ما کار درستی می‌کنیم (و باید ادامه دهیم). ما باید حداقل نسبت به حامیان استفاده از قدرت به همان اندازه بدگمان باشیم که نسبت به حمله‌کنندگان به آنها بدگمان‌ایم. ما باید حداقل نسبت به کسانی که خواهان دلیل و «اثبات»‌اند در حالی‌که ارائه چنین دلیلی را ناممکن می‌کنند، به همان اندازه بدگمان باشیم که نسبت به کسانی که خواهان آن‌اند که محکومیت لزوماً قبل از محاکمه باشد، بدگمان هستیم. آنچه در شناخت، مثل هر سیاست پر مسئولیت دیگری، به حساب آورده می‌شود، تلاش در جهت ساختن فرهنگی حقیقتاً پرنشاط است که تجربه هیچ‌کس از زندگی را غیرقانونی اعلام نکند. نظام و عینیت هر یک نقشی دارند: هیچ‌کدام در نبود آن دانش شخصی، غیر روشمند و گرانبار از ارزش، که اگر نه بنیاد ما، دست‌کم تکیه‌گاه ماست، نه می‌توانند برای مدتی طولانی باقی بمانند و نه می‌ارزد که آنها را داشته باشیم.

### طبیعت و قرارداد

اما تکیه‌گاه چیست؟ اینکه آنچه «طبیعی» است خوب است و چیز قراردادی (یا صرفاً قراردادی) بد است موضوعی قدیمی است، زیرا ما نخست متوجه شدیم که سنت‌ها تفاوت دارند. در حالت دودلی چه چیزی ما را بهتر از آنچه طبیعت یا خدایان همگی ما یا همگی «مخلوقات سقوط‌نکرده» را به انجامش واداشته‌اند، راهنمایی می‌کند؟ آنچه به طور طبیعی رخ داده یا می‌دهد، چیزی است که رخ دادش «قصد شده» بود تا وقتی که انسان‌ها تصمیم گرفتند که آنها می‌توانند بهتر عمل کنند. آنچه ما «حیوانات» را به خاطر انجام آن محکوم نمی‌کنیم نباید در مورد «انسان‌ها» محکوم کنیم؛ آنچه را ما در مورد انسان‌ها محکوم می‌کنیم مشاهده‌اش را در طبیعت انکار می‌کنیم (مثلاً در ارتباط با مثل

مشهور سراب). جریان غالب فیلسوفان اخلاق مرتباً تأکید می‌کنند که «طبیعی» ضرورتاً به معنای «خوب» نیست: ممکن است تصور کنیم (زیرا بسیاری چنین فکر می‌کنند) که وجود اخلاق و قانون برای نفی کردن یا تغییر دادن طبیعت است. آنچه به طور طبیعی رخ می‌دهد لازم نیست به طور منطقی خوب باشد. اما بر همین اساس آنچه طبیعی است می‌تواند به عنوان معیار رفتار درست لحاظ شود و بسیاری از اخلاق‌گرایان چنین می‌کنند. یقیناً دریغ کردن تمامی ارزش‌ها از طبیعت بسیار عجیب خواهد بود: چنان‌که فلوپین در ردّ بر گنوسی‌ها که جهان مادی را خوار می‌شمردند، خاطر نشان کرده است: «اگر خدا از این جهان دور بود، ناچار از شما نیز دور بود.»<sup>۱</sup> (Enneads 2.9.16) در اصطلاح عام، طبیعی در مقابل قراردادی، مصنوعی، بدلی یا تقلبی است. بازگشت به طبیعت یا راهنمایی شدن از طریق طبیعت هدفی است با ویژگی‌های جذاب بسیار. آنچه به طور طبیعی رخ می‌دهد به ما متکی نیست و از تمامی مشاجرات اخلاقی دوری می‌کند. امر قراردادی بحث‌انگیز است و به توانایی ما در حمایت از آن متکی است. همچنین امر قراردادی مشکوک است به این معنا که نفوس طبیعی ما ممکن نیست که کاملاً با جهان مصنوعی دارای رفتار تأیید شده یا مواد شیمیایی مصنوعی انطباق یابند. ما می‌بایم که «تمدن» شدیداً محدودکننده است و محصولاتش احتمالاً زیان‌آورند. آیا بهتر نیست که به خانه بازگردیم؟

تاکنون تنها معدودی از اخلاق‌گرایان واقعاً ادای بازگشت به طبیعت را درآورده‌اند و بر آن شده‌اند که همانند آدم‌نمایی برهنه زندگی کنند. تنها معدودی، زیرا - عجیب این‌که - ما با زندگی «در طبیعت»، بدون پوشاک، خوراک یا آداب اجتماعی به شدت ناسازگاریم. آداب و رسوم طبیعت دوم ماست، و سرپیچی از فرمان آن در یک مورد همان قدر غیرطبیعی است که سرپیچی در تمام موارد. اما کناره‌گیری‌های کمتر افراطی به کار بسته شده‌اند: ظاهراً سرخپوستان توپو - گوارانی<sup>۲</sup> نوع اقتدار حکومتی که در میان اینکاها<sup>۳</sup> یا آرتک‌ها<sup>۴</sup> شکوفا شد، را نپذیرفتند و ترجیح دادند که در میان درختان و همانند آنها زندگی کنند (see clastres 1977). کلبی‌های<sup>۵</sup> منزوی با سیاسی‌های<sup>۶</sup> هندو در پی

۱. دوره آثار فلوپین، ترجمه محمدحسن لطفی، انتشارات خوارزمی، انناد ۲، رساله ۹، فصل ۱۶، ص ۲۸۱ از جلد اول. - م

2. Tupi - Guarani Indians.

3. Incas

4. Aztecs

5. Cynics

۶. Sannyasin. جمع Sannyāsi به معنی «تارک دنیا». ر.ک: ویمن، سیمن (۱۳۸۲)، آیین هندو، ترجمه علی

آن بودند که از تعلقات صرف نظر کنند، چنان‌که راهبان مسیحی چنین می‌کردند. همواره بدین خاطر که از سوی کسانی مسخره شوند که نمی‌توانستند تصور کنند که هیچ انسان «معمولی» و «طبیعی» بتواند از لذت‌های دارندگی چشم‌پوشی کند. به عبارت دیگر، هم صرف‌نظرکنندگان و هم مسخره‌کنندگان بیانی را به کار می‌گرفتند که بر ارزش آنچه به طور طبیعی اتفاق می‌افتاد، مبتنی بود.

در فضایی که هوادار حفظ محیط‌زیست است، ستایش طبیعت و امور طبیعی حکم می‌کند که ما «به یکپارچگی نظام‌های موجود ارج نهیم» و در پی ابداع روش‌های جدید بودن نباشیم و بیش از آنچه که این‌جا و اکنون بدان نیاز داریم، ادعا نکنیم. بی‌درنگ این تناقض مطرح می‌شود که کسانی که می‌خواهند «به طور طبیعی» زندگی کنند اغلب در همه‌ی جوامع پیشرفته باید از کسانی که راضی به موافقت با طبیعت دوم یعنی آداب و رسوم هستند، برای آب و غذایشان زحمت بیشتری بکشند. گریز از کمک‌دهنده‌های غذای طبیعی، اکتفا به زنجیره‌ی غذایی طبیعی، پوشیدن الیاف مصنوعی (که از منابع تجدیدنشدنی جهان بافته شده‌اند) همگی وقت و انرژی بَرند: آنها به یک معنا غیر طبیعی‌اند زیرا آسان‌ترین راه را در پیش نمی‌گیرند و از مزایایی که ما می‌توانیم به دست آوریم، پرهیز می‌کنند. موجود زنده با موجود زنده تغذیه می‌کند، این جواب تند باید داده شود: موجودات زنده همگی در پی حفاظت از خود و کسب منافع‌اند، که معمولاً با دنبال کردن مسیر آسان‌تر و مستقیم‌تر حاصل می‌شوند. به هر حال طبیعی رفتار کردن می‌تواند همان رفتاری باشد که کسانی که «ضد هواداران حفظ محیط‌زیست» نامیده می‌شوند، انجام می‌دهند. البته بیشتر ما به طور عاقلانه می‌توانیم ارضای شهوت را به منظور نیل به آن به تأخیر بیندازیم، اما صرفه‌جویی تنها زمانی فضیلت است که ما سرانجام بخواهیم مصرف کنیم. کسانی که در واقع در مقایسه با شهری‌ها فقط اندکی «نزدیک‌تر به طبیعت» زندگی می‌کنند، به ندرت صرفه‌جویی‌اند: در عوض آنها به آنچه به see) آسانی می‌توانند از محیط اطراف خود به دست آورند، اعتماد می‌کنند بدون این‌که بخواهند برای روز مبادا کنار بگذارند (see Sahlins 1972).

در دعایی که مسیحیان به کودکانشان یاد می‌دهند، از خدا درخواست می‌شود که نان کافی برای امروز به ما عطا کند، و نقل شده که مسیح به شاگردانش گفته بود که برای فردا

چیزی تدارک نبینید، بلکه به خدا توکل کنید (بنگرید به لوقا ۱۲/۲۲ به بعد). طبیعی است که ما این گفته را جدی نمی‌گیریم. کسانی که منتظر بازگشت سریع مسیح بودند و تصمیم گرفتند که محصولاتشان را کشت یا ذخیره نکنند، به سرعت تویخ می‌شدند: «اگر کسی خواهد کار نکند خوراک هم نخورد» (تسالونیکیان دوم ۳/۱۰). بر عهده ماست که وظیفه خود را در جهان، زمانی که روشن است، انجام دهیم و روی نجات حساب نکنیم. اظهار نظر مشهور جیمز وات،<sup>۱</sup> که در زمان ریاست جمهوری ریگان<sup>۲</sup> مدتی وزیر محیط‌زیست بود، مبنی بر این که به حفظ کردن منابع زمین نیازی نیست چون که عیسی مسیح به زودی باز خواهد گشت از این هم بی‌معنا تر بود. از این رو، آنچه او از آن حمایت می‌کرد، چشم‌پوشی از سود مادی نبود، بلکه تجویز استفاده از منابع زمین بود. اگر ما در این جا روی زمین نباید هیچ گنجی را اندوخته کنیم این دلیل خوبی نمی‌شود که از جنگل‌ها به خاطر منفعت کنونی بکاهیم. چنین منفعت‌هایی گذرا هستند و ما تصور نمی‌کنیم که خدا از نابودی جنگل‌ها لذت ببرد. «یهوه»<sup>۳</sup> می‌گوید: قربانی‌های پایان‌ناپذیر شما برای من چیستند؟ من از سوزاندن قوچ‌ها و گوساله‌های پروراری متنفرم. خون بزها و گاوهای نر مرا منزجر می‌کند: این تویخ خداوند است از طریق پیامبران نسبت به کسانی که می‌پنداشتند که او از ما خواسته مخلوقات خدا را نابود کنیم (صحیفه اشعیا ۱/۱۱ به بعد).

«بازگشت به طبیعت» که در واقع مستلزم چیزی است که سهلین<sup>۴</sup> آن را «راه حلّ ذن» برای مشکل کمبود منابع (یعنی محدود کردن خواسته‌هایمان) نامیده است، دارای مزایا و محاسنی است. مسلماً خیلی راحت است که خواسته‌های کاذبی را که جامعه بازاری پدید آورده، مورد تمسخر قرار دهیم و «شهر خوک‌ها»ی افلاطون را بر آن کشور پراشتهاب و مرفه‌ی که برای حکومتش به نخبه‌ای فیلسوف نیاز داشت، ترجیح دهیم. اما بسیار کم‌اند کسانی از ما که به این معنا مشتاقانه «به طبیعت باز خواهند گشت». بیشتر آنانی که در این جهت در تلاش‌اند، در واقع تنها یک دسته از تجملاتی را کنار خواهند گذاشت که اتفاقاً برایشان اهمیتی ندارد، در حالی که با آسودگی خاطر سرگرمی‌های خاص خود را با «زندگی ساده» یکی می‌انگارند. در هر حال، احتمالاً صرف محدود کردن خواسته‌هایمان برای بدتر کردن این وضع کافی است. در باب امور اقتصادی نه

1. James Watt

2. Reagan.

3. Yahweh.

4. Sahlins.

حقایقِ عموماً پذیرفته شده‌ای وجود دارد و نه علمِ پیش بینی اقتصادی. اما احتمالاً کافی به نظر می‌رسد که راه حلّ ذن در واقع تنها در دسترس شکارچیان اولیه‌ای است که به زندگی کردن همانند یک نوع در میان انواع بسیار قانع‌اند. از وقتی که ما فنون کشاورزی و صنعتی را برگزیدیم، الزاماً حرکت اقتصاد را ادامه داده‌ایم. اگر ما کالاهای یکدیگر را نخریم دیگر چیزی برای فروختن نخواهیم داشت. اگر ما چیزی برای فروختن نداشته باشیم دیگر درآمد مازادی نخواهیم داشت که با آن جیبمان را پر کنیم - و فرض اینکه صنعت یا کشاورزی ابتدایی غیر متجاوز، غیر آلوده‌کننده و دوست محیط‌زیست است، صرفاً فرضی رؤیایی است. کهن‌ترین تمدن‌های خاور میانه اکنون ویرانه‌اند.

چرا ما باید طور دیگری فرض کنیم؟ چرا ما آماده‌انیم که تصور کنیم زمان گذشته پاسخ این را در بردارد و ما می‌توانیم صرفاً با رها کردن تعدادی دلبخواهی از دستاوردهای اخیرمان به شکلی از زندگی که «با محیط‌زیست آن سازگار است، بازگردیم؟» تاریخ آن دنیای گم شده مختلف است: سنت‌گراترین محافظه‌کاران آن را با دوره‌ شکوفایی معاصر ادوارد هفتم یا دوره‌ آرامش اولیه در عصر ویکتوریا یکی می‌دانند؛ اصلاح‌گرایان افراطی‌تر به پیش از جنگ‌های داخلی آمریکا یعنی به دوره‌ انزجار از رم، استیلای نورمان‌ها یا دوره‌ مسیحی رجوع می‌کنند. هر زمانی که ما به عیوب دوره‌ ترجیحی مان (و اینکه چرا به آن متقاعد شدیم) پی ببریم، باز هم بیشتر به عقب باز می‌گردیم، نظیر کمونیست‌های آرمان‌گرا که همین که می‌فهمیدند انقلاب‌ها چگونه‌اند، دلبستگی خود را از یک انقلاب شکست خورده به انقلابی دیگر منتقل می‌کردند. بدون شک، مطمئن‌ترین شرط‌بندی تصور یک آرمان شهر ما قبل تاریخ یا یک دهر گم شده است. هواداری افراطی از حفظ محیط‌زیست، زیست‌بوم‌گرایی عمیق یا عربان‌گرایی پیدا نظامی دینی است که تا کنون برای آن یوحنایی انجیل‌نویس<sup>۲</sup> یا یک محمد[ص] نشده است، چه رسد به جانشینان مدرسی آنان. یعنی نه بینش ایده‌آلی از این‌که اشیا چگونه‌اند و چگونه باید باشند، وجود دارد، نه متن مقدس، نه اصول اعتقادات، نه روحانیت و نه عصر آرمانی مورد توافقی. نهرهای گوناگون بسیاری در کنار هم در جریان‌اند اما بدون هیچ‌گونه اطمینانی به این‌که آنها روزی به یک رود تبدیل شوند و به جانب دریا برانند.

1. hunter - gatherers.

2. John Evangelist.

برخی از «اکوفمینیست‌ها»<sup>۱</sup> خود را ساحره نامیده‌اند (e.g. Starhawk 1990) و از نظریه‌های تخیلی مربوط به آن الهه‌هایی که ادعا می‌شود زمانی از سوی کسانی که «به طبیعت نزدیک بودند» پرستش می‌شدند، کمک گرفته‌اند. همین طور تصورات رؤیایی مردم را ترغیب می‌کند به اعتقاد به این‌که بومیان آمریکا، بومیان استرالیا، اقوام سیلت یا هر قومی که شما در نظر بگیرید، علاقه‌ای واقعی به مادر زمینی مان را در خاطر نگه می‌دارند. کسانی که چنین می‌گویند، به ندرت توجه می‌کنند به این‌که آنها چقدر از خود راضی‌اند و چقدر تحت تأثیر داستان‌های بسیار مشهور دربارهٔ اقوام شکست خورده‌اند. اقوام مهاجم همیشه قربانیان خود را با جهان طبیعت همانند می‌کنند و برخی از آن قربانیان اظهار می‌کنند که به آنها اعتقاد دارند: در جزایر بریتانیا هم اهالی ویلز<sup>۲</sup> و هم هایلندی‌های اسکاتلند<sup>۳</sup> هر دو از این نظریه که آنان «طبیعی» اند، رنج برده‌اند. ادعای اینکه این امر حقیقت دارد در واقع همان قدر توهین آمیز است که ادعای مشابهش مبنی بر اینکه «زنان» به طبیعت نزدیک‌اند. هر دو ادعا برابرند با پذیرش انشعابی که فرهنگ سلطنتی آن را به وجود آورده تا بازنده‌ها را طرد کند.

اما نقادی منطقی و منصفانهٔ این تخیلات تاریخی کافی نیست. این‌که اگر ما در پی حفاظت از زمین‌های باتلاقی و درنای آمریکایی<sup>۴</sup> یا کلیسای جامع ایللی<sup>۵</sup> و ساختمان‌های اطراف آن باشیم، چه اهمیتی دارد، حیطة گستردهٔ گذشتهٔ مجسم ما و تعهداتی است که به آینده می‌دهد. دلمشغولی ما نه تنها به موجودات حاضر و «بالفعل» و منافع یا خوشی‌هایی که در اختیار ما می‌گذارند یا حتی آنچه در اختیار خودشان می‌نهند، است، بلکه به معنای آنها و پندارهایی که دربارهٔ آنها و خودمان می‌سازیم، نیز هست. راه حل این نیست که بگوییم اشیا هرگز بدان گونه که ما با مسامحه می‌گوییم، راحت و بی‌دردسر نبودند و این‌که آثار یا یادآورهای تخیل گذشته شایستهٔ نگهداری نیستند. تصاویر گذشته حتی اگر واقعاً اشتباه باشند، نویدهایی برای آینده‌اند. اینکه کلیساهای جامع بزرگ واقعاً دلیل «انگستان شاد» نیستند (بیش از آنکه اهرام دلیل «مصر شاد» اند) نشان نمی‌دهد که، اگر درست فهمیده شود، آنها نویدهای چنان آینده‌ای نیستند. در واقع، هیچ‌گاه نبوده است که مردم «در توافق» با یکدیگر و جهان زندگی کنند اما این خاطرهٔ موهوم که آنان

1. ecotemninists.

2. Welsh.

3. Scottish Highlander.

4. whooping crane.

5. Ely cathedral.

زمانی چنان زندگی کرده‌اند، هنوز از نیروی پیشگویی برخوردار است.

زمین‌دار ویگ<sup>۱</sup> قرن هیجدهمی انگلستان که گنجینه خود را صرف تشکیل خانواده‌ای می‌کرد، گذرگاه‌هایی را ایجاد می‌کرد که حتی نوه‌اش زنده نمی‌ماند تا با همین چشمان خاکی آنها را به عظمت قامت بلند درختان جنگلی تماشا کند. وزارت کشاورزی قرن بیستمی درختان نرم‌چوب را برای جایگزین ساختن درختان سخت‌چوبی که قطع کرده بود، کاشت؛ و با این حرص به اعاده سریع بی‌اعتقادی خود به فناپذیری‌اش را اعلان می‌کرد. (Toynbee 1954, 518)

این موضوع که جهانی هماهنگ وجود نداشت، دقیقاً نظیر این‌که «دودمان‌های قدیمی» بیشترشان قلبی یا بدنام‌اند، درست است. اما اگر وقتی قرار باشد که ما درحالی نزدیک به هماهنگی زندگی کنیم، بهتر است که سعی کنیم چگونگی‌اش را «به یاد آوریم». بهترین راه مطمئن شدن از این‌که اشیا دوام دارند آن است که وانمود کنیم آنها قبلاً دوام آورده‌اند. اسطوره گایا و اسطوره توافقی ازلی با جهان احتمالاً همان چیزی است که ما برای کمک به پدیدآوردن صلحی آینده و ناشناخته به آن بیشترین نیاز را داریم. در نظریه سیاسی رایج، «قرارداد اجتماعی» ای که به گمان برخی از فیلسوفان در همان آغاز انجام شده بود، به راهنمایی مردم ما به سمت توافقی که در واقع هیچکس قبلاً انجام نداده، کمک کرده است. سرچشمه‌های واقعی جامعه مدنی در راهزنی و (گاهی) پارسایی نهفته است: تصور اینکه هر شهروندی مشتاقانه صلح و امنیت را حفظ می‌کند، امیدی واهی است. همچنین است تصور اینکه ما می‌توانیم در «سفر پر ماجرای تکامل» با تمامی هم سفران خود در صلح و آشتی زندگی کنیم (Leopold 1968, 109).

### نتیجه‌گیری

هواداران حفظ محیط‌زیست اغلب - با حمایت از کسانی نظیر وات - خواهند گفت که مسیحیان، محض رضای خدا، ادعای سیطره بر کل زمین را دارند و از این‌رو به هر تخریبی جواز می‌دهند. گفته شده که طبیعت «ویرانه‌ای بزرگ» است که اجزای آن باید در ساختن شهر ملکوتی مورد استفاده مجدد قرار گیرند. ارزش در قدرت مسلط یعنی

۱. Whig: نام حزب اصلاح‌طلب قرن‌های ۱۸ و ۱۹ انگلستان و نیز نام اعضای آن (فرهنگ معاصر باطنی، ص ۹۵۹) - م.

پیمانی که ما با خدا داشتیم، قرار دارد. خدا تنها به این شرط که او را بندگی کنیم، زمین را به ما عطا کرد و همه مخلوقات جهان در اختیار ما هستند. این عقیده، یعنی عقیده به سلطه‌ای مطلق بر مخلوقاتی که هیچ ارزشی در خود جای نمی‌دهند، فساد محیط‌زیست را برای ما به ارمغان آورده است. درختان و حیواناتی که عینی‌گرای شیاد بر آن بودند که آنها را از هر ارزشی تهی سازد و به عنوان مواد ننگه دارد، قبلاً برای استفادهٔ مبلغان مسیحی‌ای که از بتها، دیوها و نمونه‌های حیوانی برحذر می‌داشتند، تدارک دیده شده بودند. البته در قرون وسطا این پیام کاملاً شنیده نشد. پذیرفته شده بود که جهان مادی تصاویری از خدا را دربردارد، و این‌که بسیاری از اشیا چنان‌اند، زیرا باید چنان باشند، و اینکه «طبیعی» در واقع خداداد است. بسیاری از شعارهایی که اکنون در میان هواداران به حفظ محیط‌زیست رایج‌اند (نظیر اینکه: بولدوزرها را علیه مادر بشر هم [= زمین] کار نبرید) از بیانات قرون وسطا ناشی می‌شوند (see Merchant 1982, 29 ff). آنان که بر آزادی خدا در آفرینش هر چه که دلخواه اوست تأکید داشتند، انکار کردند که طبیعت حاوی هیچ چیز باارزشی باشد و به طور عجیبی به ما اجازه دادند که به نوبهٔ خود آن‌چنان‌که دلخواهمان است عمل کنیم. «الاهیات طبیعی» که با مطالعهٔ جهان طبیعت در پی شناسایی اهداف خدا بود، خواستار آن بود که ما به این دست نوشته احترام بگذاریم. اگر نتوان از این دست‌نوشته چیزی یاد گرفت (زیرا تصمیم خدا خودسرانه بود) در این صورت لازم نیست ما به آن احترام بگذاریم. تمام آنچه اهمیت داشت، عبارت بود از آن قرارداد و پیمانی که با خدا بسته شده بود، و محتوای این توافق تنها عبارت بود از اجرا کردن دستوراتی که تنها می‌توانستیم از طریق کتاب‌ها و از طریق کلیسا از آنها با خبر شویم. بدین گونه بود که گرایش دیرینه به بی‌دینی و نافرمانی آغاز شد.

این گزارش آنقدر حقیقت دارد که آزار دهنده باشد. مسلماً یافتن دلایلی در [آثار] آباء کلیسا برای بی‌توجهی به مخلوقات طبیعی که منطقی‌مکن است مقصّر بی‌تفاوتی ما در صدمه زدن به آنها شناخته شوند، اشکالی به وجود نمی‌آورد. پولس می‌پرسید که آیا می‌توان فرض کرد که خدا مراقب گاوهاست؟ آگوستین می‌پرسید که آیا عیسی با استفاده از خوک‌ها به عنوان مکانی برای دیوها، بی‌اهمیتی آنها را نشان نمی‌داد؟ آکویناس (به شیوهٔ رواقیان) می‌گفت که با مخلوقات غیرعاقل نمی‌توان پیمانی بست. هر چه باشد مقاصد انسان‌ها باید اولویت داشته باشند و هیچ چیزی صرفاً به این عنوان که مضر به



مقاصد غیر انسان‌ها است، غیرقانونی اعلام نمی‌شود. بیانات دینی جدیدتر (به استثنای جیمز وات) ترجیح داده‌اند که تأکید کنند بر این‌که هرگونه «سلطه» ای که به ما داده شود باید از نوع سلطه یک مباشر باشد، و این‌که ما برای مراقبت از باغ خدا و هم‌نوعان خود مسئولیتی داریم. «مباشرت» عبارت است از توجه و مراقبت نه خودکامگی. بی‌تردید این نوعی پیشرفت است. اما حتماً باید توجه کنیم که «مباشرت» و «نگهبان» همان نقشی است که راهزنان همیشه هنگامی که دلیلی برای اقامت در میان قربانیانشان داشته‌اند، مدعی آن می‌شوند. بالاخره هر قبیله مهاجمی در تاریخ مدعی است که دوست مردم است. معمولاً از مردم سؤال نمی‌شود که آیا آنها چنین محافظانی را می‌خواهند یا نه. احتمالاً آنها ترجیح می‌دهند که به حال خود رها شوند - و جهان طبیعت نیز چنین است. انگاره مباشرت ممکن است در «حفظ کردن» منابع به ما کمک کند، درست نظیر اینکه راهزنان ممکن است کاملاً - در مورد منافع خاص خودشان - توصیه شوند که شکارهای خود رانکشند بلکه آنها را پرورش دهند. چنین راهزنانی به راحتی خود را متقاعد می‌کنند که قربانیانشان بدون دستان هدایتگر آنها نمی‌توانستند گذران کنند. اما این ادعا چندان پذیرفتنی نیست، بویژه هنگامی که «مباشرت» ظاهراً، مادام که ما آن را با لبخندی دوستانه انجام دهیم، بیشتر همان رفتارهایی را که زمانی خودکامگی انجام می‌داده، روا می‌دارد.

این ادعای تاریخی یا جامعه‌شناختی که سلت‌ها<sup>۱</sup> و دیگر اقوام در مقایسه با فاتحان خود «نزدیک‌تر به طبیعت» یا «مهربان‌تر با طبیعت»‌اند، ادعایی متکبرانه و غیر قابل اطمینان است. اما احتمالاً چنین است که تجربه شکست، تجربه‌ای است که ما گاهی از آن درس می‌گیریم. «مباشرت» تخیل نوع دوستانه‌تری از حاکم مطلق است که به قدرت و دانش برتر خود اطمینان خاطر دارد. حقیقت تلخ آن است که جهان بدون ما می‌تواند خیلی خوب پیشرفت کند و بهترین کاری که ما می‌توانیم برای آن انجام دهیم، معمولاً عبارت است از اینکه آن را به حال خودش رها کنیم. ما باغبانان خدا نیستیم و آنانی که باید در میان این ویرانی‌ها گذران کنند احتمالاً برای درک وابستگی مطلق خود و ما، در وضعیت بهتری قرار دارند. این یک دین جدید نیست. در کتاب ایوب «خداوند خود را به عنوان عقلی که موجب بقای خر وحشی، موش، عقاب، شتر مرغ و همه طبیعت جاندار

است و عقلی که کوه‌ها را از ریشه می‌کند و فرشتگان را از میان می‌برد، توصیف می‌کند. (Kallen 1969) این بینش دربارهٔ اشیا که ایوب سرانجام در مقابل آن سر فرود آورد و ب-خواری و شرمساری توبه نمود، نوعی دموکراسی کیهانی بود که در آن هر مخلوقی گردش خود را می‌کند و کمال خاص او امکانپذیر می‌شود. کتاب مقدس که از حکم کردن به این‌که ما انسان‌ها باید همهٔ طبیعت را در خدمت خود بدانیم بسیار دور است، مداه تأکید می‌کند که بشر تنها نیست و بر دیگر موجودات امتیازی ندارد و نظیر خدا نیست هنگامی که بابل بزرگ سرانجام سقوط کرد،

اعراب در آن‌جا خیمه نخواهند زد و شبانان گله‌ها را در آن‌جا نخواهند خوابانید بلکه وحوش صحرا در آنجا خواهند خوابید و خانه‌های ایشان از بوم‌ها پر خواهد شد؛ شتر مرغ در آنجا ساکن خواهد شد و غولان در آنجا رقص خواهند کرد و شغال‌ها در قصرهای ایشان و گرگ‌ها در گوشک‌های خوشنما صدا خواهند زد (صحیفهٔ اشعیا، ۱۳:۲۰ به بعد)

تمامی زمین آرام شده و ساکت گردیده‌اند و به آواز بلند ترم می‌نمایند. صنوبره نیز و سروهای آزاد لبنان دربارهٔ توشادمان شده می‌گویند: از زمانی که تو خوابیده‌ای قطع‌کننده‌ای بر ما برنیامده است. (صحیفهٔ اشعیا، ۱۴:۷ به بعد)

«وای بر آنانی که خانه را به خانه ملحق و مزرعه را به مزرعه ملصق سازند تا مکانی باقی نماند و آنان تنها ساکنان زمین شوند» (صحیفه اشعیا ۸/۵).<sup>۱</sup> اگر ما به زمین رحم نکنیم، از آن رانده خواهیم شد و «زمین از سبت‌های خود به تمام و کمال تمتع خواهد برد» (لاویان ۲۶/۳۴). این داوری به نوبهٔ خود در دهان هوشع به پیش‌بینی یک آرزو تبدیل می‌شود: اسرائیل که برهنه و آوارهٔ صحرا شده دوباره به سوی خدا باز خواهد گشت و او «به جهت ایشان با حیوانات صحرا و مرغان هوا و حشرات زمین عهد خواهد بست و کمان و شمشیر و جنگ را از زمین خواهد شکست و ایشان را به امنیت خواهد خوابانید» (کتاب هوشع نبی ۲/۲۰).<sup>۲</sup>

۱. ترجمهٔ فارسی کتاب مقدس در اینجا با آنچه در متن انگلیسی آمده، اختلاف دارد. - م.

۲. در ترجمهٔ فارسی شماره ۱۸/۲ صحیح است. - م.

## کتابنامه

- Attfield, R. and Dell, K. (1989) (eds) *Values, Conflict and the Environment*, Oxford: Ian Ramsey Centre.
- Bramwell, A. (1985) *Blood and Soil: Richard Walter Darré and Hitler's Green Party*, Abbots Brook: Kensal Press.
- Burnet, T. (1965) *The Sacred Theory of the Earth*, intr. B. Willey, Fontwell: Centaur Press.
- Callicott, J. B. (1989) *In Defense of the Land Ethic*, Albany: State University of New York Press.
- Clark, S. R. L. (1984) *From Athens to Jerusalem*, Oxford: Clarendon Press.
- (1992) "Descartes' debt to Augustine", in M. McGhee (ed.) *Philosophy, Religion and the Spiritual Life*, Cambridge: Cambridge University Press, 73-88.
- Clastres, P. (1977) *Society against the State*, trans. R. Hurley, New York: Urizen Books.
- Code, L. (1988) "Credibility: a double standard", in L. Code, S. Mullett and C. Overall (eds) *Feminist Perspectives: Philosophical Essays on Method and Morals*, Toronto: University of Toronto Press, 64-88.
- Descartes, R. (1970) *Philosophical Letters*, ed. A. J. P. Kenny, Oxford: Clarendon Press.
- Douglas, M. and Isherwood, C. (1979) *The World of Goods: Towards an Anthropology of Consumption*, London: Lane.
- Fox, M. (1991) *Creation Spirituality*, San Francisco: Harper.
- Glanvill, J. (1661) *The Vanity of Dogmatizing*.
- Heine, S. (1988) *Christianity and the Goddesses*, trans. J. Bowker, London: SCM Press.
- Hopkins, G. M. (1970) "Pied Beauty", in W. H. Gardner and N. H. Mackenzie (eds) *Poems of Gerard Manley Hopkins* (4th edn), London: Oxford University Press, 69-70.
- Hume, D. (1962) *Enquiries* (2nd edn), ed. L. A. Selby - Bigge, Oxford: Clarendon Press.
- Kallen, H. (1969) "The Book of Job", in N. N. Glatzer (ed.) *The Dimensions of Job*,

- New York, Schocken Books, 17ff.
- Kirk, G., Raven, J. E. and Schofield, M. (eds) (1983) *The Presocratic Philosophers*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Leopold, A. (1968) *A Sand County Almanac*, New York: Oxford University Press.
- Locke, J. (1963) *Two Treatises of Government*, ed. P. Laslett, New York: Cambridge University Press.
- Lovelock, J. (1979) *Gaia: A New Look at the Earth*, New York: Oxford University Press.
- (1985) *The Ages of Gaia*, Oxford: Oxford University Press.
- Merchant, C. (1982) *The Death of Nature*, London: Wildwood House.
- Naess, A. (1983) "The Shallow and the Deep, Long Range Ecology Movement", *Inquiry* 16:95-100.
- Nagel, T. (1979) *Mortal Questions*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Pearce, D., Markandya, A. and Barbier, E. B. (1989) *Blueprint for a Green Economy*, London: Earthscan Publications.
- Pois, R. (1986) *National Socialism and the Religion of Nature*, New York: St Martin's Press.
- Sahlins, M. (1972) *Stone Age Economics*, London: Tavistock.
- Simon, J. L. (1981) *The Ultimate Resource*, Oxford: Robertson & Co.
- Speaight, R. (1967) *Teilhard de Chardin: A Biography*, London: Collins.
- Spretnak, C. and Capra, F. (1985) *Green Politics*, London: Paladin.
- Starhawk (1990) *Dreaming the Dark*, London: Unwin Hyman.
- Tolkien, J. R. R. (1966) *The Lord of the Rings* (2nd edn), London: Allen & Unwin.
- Toynbee, A. (1954) *A Study of History*, vol.VII, *Universal States, Universal Churches*, London: Oxford University Press.
- Toynbee, A. and Ikeda, D. (1976) *Choose Life*, London: Oxford University Press.
- Waddell, H. (1934) *Beasts and Saints*, London: Constable.
- Weil, S. (1959) *Waiting for God*, trans. E. Crawford, London: Collins.

White, M. (1978) *The Philosophy of the American Revolution*, New York: Oxford University Press.

Willey, B. (1934) *The Seventeenth Century Background*, London: Chatto and Windus.

### برای مطالعات بیشتر

Attfield, R. (1983) *The Ethics of Environmental Concern*, Oxford: Basil Blackwell.

Berry, W. (1990) *What Are People For?*, London: Rider Books.

Clark, S. R. L. (1989) *Civil Peace and Sacred Order*, Oxford: Clarendon Press.

----- (1994) *How to Think About the Earth*, London: Mowbrays.

Cobb, J. B. (1972) *Is It too late? A Theology of Ecology*, Beverley Hills: Bruce.

Elliot, R. (ed.) (1995) *Environmental Ethics*, Oxford: Clarendon Press.

Kohak, E. (1984) *The Embers and the Stars*, Chicago: University of Chicago Press.

McDaniel, J. B. (1989) *of God and Pelicans*, Louisville: Westminster/John Knox Press.

McKibben, D. (1990) *The End of Nature*, Harmondsworth: Penguin.

Passmore, J. (1974) *Man's Responsibility for Nature*, London: Duckworth.

Primavesi, A. (1991) *From Apocalypse to Genesis*, Tunbridge Wells: Burns & Oates.

Rolston, H. (1986) *Philosophy Gone Wild*, Buffalo: Prometheus Books.

Seed, J. Fleming, P., Macy, J. and Naess, A. (1988) *Thinking like a Mountain: Towards a Council of All Beings*, London: Heretic Books.

See also Chapters 24, 33, 47.

