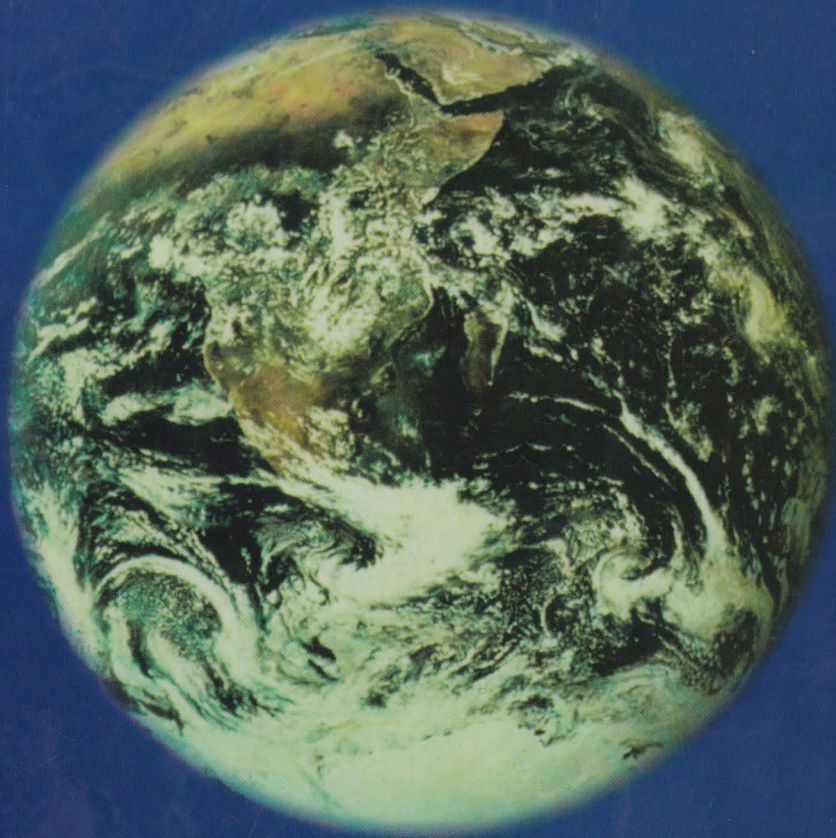


لوی پ. پویمان

اخلاق زیست محیطی

جلد اول



مترجمان :

محسن ثلاثی ، مژده دقیقی ، هادی غبرایی ، محمد قائد
عباس مخبر ، مصطفی ملکیان ، منصوره شجاعی

اخلاق زیست محیطی

این کتاب ترجمه‌ای است از:

Environmental Ethics, Louis P. Pojman, Reading in Theory and Application, Wadsworth Publishing Company, 1998

Pojman, Louis P.

پویمان، لوئی، ۱۹۳۵ -

اخلاق زیست محیطی / لوئی پ. پویمان؛ ترجمه محسن ثلاثی... [و دیگران]؛ -

زیر نظر منصوره شجاعی، - تهران: توسعه، ۱۳۸۲.

ج. جدول.

ISBN 964-6609-56-2

فهرست‌نویسی براساس اطلاعات فیا.

Environmental ethics:

عنوان اصلی:

readings in theory and application.

۱. اخلاق زیست محیطی. الف. ثلاثی، محسن ۱۳۲۴ - مترجم. ب. شجاعی،

منصوره، ۱۳۳۷، ج. عنوان.

۱۷۹/۱ ۳ الف ۹ پ / GE۴۲

۱۳۸۳

۳۱۵۴۲-۸۳م

کتابخانه ملی ایران

اخلاق زیست محیطی

لوئی پ. پویمان

ترجمه: گروه مترجمان

جلد اول

زیر نظر منصوره شجاعی

ویراستار: مهدی داودی

تهران - ایران

نشر توسعه

صندوق پستی : ۸۵۱-۱۴۳۳۵، تلفن و فکس : ۸۷۱۹۹۷۶

اخلاق زیست محیطی

جلد اول

لونی پ. پویمان - ترجمه گروه مترجمان

زیر نظر منصوره شجاعی

ویراستار: مهدی داودی

● چاپ اول ۱۳۸۴ ● شمارگان ۲۰۰۰ نسخه ●

● لیتوگرافی غزال ● چاپ و صحافی غزال ●

شابک : ۲-۵۶-۶۶۰۹-۹۶۴-964-6609-56-2

شابک دوره : ۰-۵۷-۶۶۰۹-۹۶۴-964-6609-57-0

رقمی - جلدی (توسعه) اخلاق زیست محیطی



9780000602688

۶۰۰,۰۰۰ ریال

۷۵۸۰۶

فهرست مطالب

پیش‌گفتار	۹
پیش‌درآمد / لویی پ. پویمان؛ ترجمه محسن ثلاثی	۱۵
اخلاق چیست؟ / لویی پ. پویمان ترجمه محسن ثلاثی	۲۵

فصل اول

فلسفه طبیعت	۴۷
فلسفه طبیعت از نظرگاه غریبان ریشه‌های وضع بوم‌شناختی ما	۴۹
سفر تکوین، باب‌های ۱-۳ / ترجمه مصطفی ملکیان	۵۵
ریشه‌های تاریخی بحران بوم‌شناختی ما / نوشته لین وایت - ترجمه مصطفی ملکیان	۶۵
بنیان فرهنگی بحران محیط زیست ما / لوئیس دبلیو. مانکریف - ترجمه مصطفی ملکیان	۹۳
طرز تلقی مبتنی بر خلافت یهودی - مسیحی... / پتریک دوبل - ترجمه مصطفی ملکیان	۱۱۳

فصل دوم

- ۱۳۳ حقوق حیوانات
- ۱۳۵ فقط موجودات عاقل صاحب ارزش اخلاقی اند / ایمانوئل کانت - ترجمه فاطمه ولیانی ...
- ۱۴۳ نی‌شعور بودن، معیار ارزش اخلاقی / برنارد رولین - ترجمه فاطمه ولیانی
- ۱۶۱ نقدی بر نظریه حقوق حیوانات «ریگان» / مری آن وارن - ترجمه فرخ مستوفی

فصل سوم

- ۱۸۱ آیا طبیعت از ارزش ذاتی برخوردار است؟
- ۱۸۳ اخلاق زیست‌مدار و زیست‌بوم‌مدار و بوم‌شناسی افراطی / ترجمه بهرام معلمی
- ۱۹۱ آیا طبیعت دارای ارزش ذاتی است؟ / نوشته هلمز رولستون - ترجمه بهرام معلمی
- ۲۴۱ ارزش‌های طبیعت: آیا کسی آن‌جا هست؟ / ارنست پارتریج - ترجمه نیره توکلی
- ۲۷۱ ارزش‌ها در معرض خطر: آیا اهمیتی هم دارد؟ / هلمز رولستون - ترجمه بهرام معلمی
- ۲۸۳ کشف دنیایی از ارزش‌ها / ارنست پارتریج - ترجمه بهرام معلمی

فصل چهارم

- ۲۹۳ اخلاق زیست‌بوم‌محور
- ۲۹۵ تکریم زندگی / آلبرت شوایتزر - ترجمه عباس مخبر
- ۳۱۹ برابری‌خواهی زیست‌محور / پل تیلور - ترجمه عباس زندیاف
- ۳۶۳ زیست‌بوم‌محوری: اخلاق زمین / آلدو لئوپولد - ترجمه محمد قاندر
- ۳۹۵ مبانی تعلقی اخلاق زمین / ج. برد کلیکات - ترجمه محمد قاندر

به خاطره زلال و جاری هادی غبرایی

به کهن ترین و بارورترین مادران

که باستان‌ها،

جریان رودها،

و چشمه‌ها

به فرزندان خود

غذا ارزانی می‌دارد چندان

که هم گیاهان سیراب شوند

هم تمامی جانوران از این نعمت بنوشند

“فرضیه گایا و اخلاق زیست‌کره‌ای”

به نام آنک شیره در آوند درختان جاری ساخت

پیش‌گفتار

گرایش‌ات بوم‌شناختی در تبیین جهان اجتماعی و دگرگونی و توسعه جوامع، سازنده تفکر نوینی است که مقدم بر هر چیز با نابرابری‌های میان انسان و طبیعت و پیامد این نابرابری‌ها در روندهای اجتماعی، اقتصادی، حقوقی، سیاسی و جنسیتی دست به گریبان است.

در میان پدیده‌هایی که از علوم طبیعی نشأت گرفته‌اند، محیط زیست‌گرایی جریانی است که به سرعت ابعادی اجتماعی یافته و به ویژه در مباحث مربوط به نقد جهان و تفکر مدرن که چالش صاحبان اندیشه در روزگار نوین است، تبدیل به نگرشی بحث‌انگیز شده است.

دیدگاه‌های گوناگونی که در تغییر عبارت علمی «بوم‌شناسی»^(۱) به

عبارت کاملاً اجتماعی «زیست بوم گرایی»^(۱) نقش داشته‌اند، هریک از خاستگاه ویژه خود، در این کتاب سخن آغاز کرده‌اند.

متن اصلی کتاب حاضر در سال ۲۰۰۰ از جانب دکتر ریچارد فولتز^(۲)، استاد محیط زیست دانشگاه کلمبیا در نیویورک، به رسم یادگار در همایش «محیط زیست و دریای خزر» به نگارنده اهدا شد.

ایشان با جدیت و شوقی وصف‌ناپذیر مسبب ایجاد انگیزه برای ترجمه و چاپ این اثر شدند و تاکنون نیز بارها پی‌گیری آن بوده‌اند.

در بازگشت از آن سفر، پیشنهاد ترجمه و چاپ کتاب به چند تشکل غیردولتی، سازمان و دانشگاه‌های مربوط ارائه شد که هر یک با ترسیم تلمباری از مشکلات و موانع، از پذیرفتن مسئولیت چاپ و نشر آن سرباز زدند. تا آنکه سرانجام نشر توسعه زحمت چاپ و نشر آن را به عهده گرفت.

سپس «جمعیت تلاشگران بقا» تشکل مستقلی که توسعه و ترویج مباحث نظری محیط زیست و زنان را سرلوحه فعالیت‌های خویش قرار داده، در بخش ارتباطات و سفارش مقالات فعالانه حضور یافت و بدین گونه روند ترجمه و تدوین اثر آغاز شد.



متن اصلی کتاب شامل هفده بخش است که در مجموع ۸۴ مقاله را در بر می گیرد. توضیحات کامل تر را در بخش مقدمه به قلم لوئی پ. پویمان سرویراستار اثر می خوانید. اما آنچه نهایتاً در اختیار خواننده فارسی زبان قرار خواهد گرفت بنا به ملاحظات با حذف و جابه جایی برخی از مقالات و با توجه به اولویت های روزآمد و بحث انگیز انتخاب شده است. گفتنی است آراء نویسندگان مقالات الزاماً مورد تایید مترجمان اثر نیست، این نکته به ویژه در مقاله «اخلاق چیست»، «اخلاق در مقایسه با موضوع های دستوری دیگر»؛ و نیز در «نگرش سده های میانه به انسان و طبیعت» به چشم می خورد.

بی تردید انتخاب مترجمانی برای اثری با طیفی چنین گسترده، خود کاری دشوار بود که با دقت نظر در انتخاب و نیز به لطف حضور مسئولان صاحب قلم علاقه مند به این حوزه، مجموعه ای منتخب و شایسته گرد هم آمد.

مطالعه دقیق مطالب ترجمه شده، مطابقت با متن اصلی، تصحیح و تغییرات احتمالی، یک دست کردن عبارات تخصصی و تعیین فرم نگارش تماماً به عهده آقای مهدی داودی بوده است که با نکته سنجی و سخت گیری های لازم، کار را به انجام رسانیده اند. بنا بر نظر ایشان، سلیقه مترجمان در انتخاب معادل ها و سبک نوشتاری آنها، به همان ترتیب حفظ شده، ولی بعضی از اصطلاحات عمومی (مانند بوم شناسی) یک دست گردیده است.

حروف نگاری متن، زیر نظر خانم ناهید جعفری تیرآبادی انجام

پذیرفته که دقت نظر ایشان شایسته سپاسگزاری است.



و اما، آن که پر شور و پر تلاش از ابتدا بود و تا میانه آمد و سرانجام
تنهایمان گذاشت، "هادی غبرایی" است که این مجموعه هدیه کوچکی است
به روح بزرگ او که آهنگ ضربان پر شور نبضش هم آوای نبض پر شور
طبیعت بود و سرانجام، اما نه به هنگام، جان به جان طبیعت سپرد.

منصوره شجاعی

پیش‌درآمد

دربارهٔ اخلاق و قضایای زیست محیطی^(۱)

نوشته لویی پ. پویمان

ترجمه محسن ثلاثی

نوع بشر حدود صد هزار سال است که روی زمین زندگی می‌کند. در مقایسه با عمر کیهان (۱۵ میلیارد سال) و یا حتی عمر سیارهٔ ما (۴/۶ میلیارد سال)، این زمان بسیار کوتاهی است. تمدن تنها ده هزار سال پیش تحول یافت و چرخ چهار هزار سال پیش اختراع شد. اگر تاریخ کره زمین را در فیلم یک ساله‌ای فشرده کنیم که هر ثانیه ۱۴۶ سال شود، مشاهده خواهیم

کرد که عمر حیات، ارگانیسم‌های چندسلولی، دایناسورها و پستانداران چند ماه و عمر انسان هوش‌مند (نوع ما) چند دقیقه و تمدن یک دقیقه بیشتر نبوده است. با این همه، در طول کمتر از ۲۰۰ سال گذشته، یعنی دوصدهزارم در صد عمر حیات بر روی زمین، انسان‌ها توانسته‌اند سراسر فضای زیست را به گونه‌ای جدی تغییر دهند. از برخی جهات، هم‌اکنون زمین را بسیار ژرف‌تر از میلیاردها سال گذشته تغییر داده‌ایم. به عبارت وینستون چرچیل که درباره‌ی نیروی هوایی بریتانیا در جنگ جهانی دوم گفت، «هرگز پیش نیامده که عده‌ای اندک این همه کار طی یک چنین مدت کوتاهی انجام داده باشند.» طی صدسال گذشته، برق، لامپ، تلفن، سینما، رادیو، تلویزیون، اتومبیل، هواپیما، فضاپیما، یخچال، دستگاه سردوگرم کننده، آسمان خراش، آن‌تی‌بیوتیک، دستگاه پیوند قلب، قرص ضدبارداری، اجاق مایکروویو، بمب اتمی، انرژی هسته‌ای و کامپیوتر دیجیتال را اختراع کرده‌ایم. از طریق اعجازهای علم و تکنولوژی به میلیون‌ها انسان در کره زمین اجازه داده‌ایم تا با آزادی، قدرت و دانشی بیشتر از آنچه که نیاکان ما می‌توانستند خوابش را ببینند، زندگی کنند. به شگفتی‌های زندگی نوین تنها در داستان‌های تخیلی علمی اشاره‌ای شده است.

ولی با این همه، این آزادی، قدرت و دانش نوپدید رویه‌ی سیاهی نیز پیدا کرده است. اتومبیل‌ها هر ساله صدها هزار انسان را در سراسر جهان می‌کشند (شمار آمریکاییانی که در تصادف‌های اتومبیل جان باخته‌اند، از شمار تلفات این ملت در همه‌ی جبهه‌های جنگ بیشتر بوده است) و باز

همین پیشرفت‌ها آلودگی‌هایی شیمیایی به بار می‌آورند که فضا را ناسالم می‌سازند، سرطان ایجاد می‌کنند و گرم شدن خطرناک جهانی یا همان اثر گلخانه‌ای را به ارمغان می‌آورند. یخچال‌ها و دستگاه‌های سردکننده هوا ما را قادر می‌سازند که از خوراک مان‌نگه‌داری کرده و در فصل‌ها و آب و هواهای گرم، آسوده زندگی کنیم ولی همین‌ها کلروفلوروکربن‌ها (گاز سی. اف. سی.) را نیز تولید می‌کنند که در فضا بالا می‌روند و لایهٔ اوزون نازکی را که از ما در برابر اشعهٔ ماوراءبنفش محافظت می‌کند، می‌کاهند. نتیجهٔ این وضع افزایش در شمار سرطان پوست و به ویژه میلانوما و تأثیرهای زیانبار بر پلانکتون است که پایهٔ زنجیرهٔ غذایی جانوران دریایی به شمار می‌آید. قدرت هسته‌ای می‌تواند انرژی سالم و ارزانی را برای جهانیان به ارمغان آورد، ولی در عوض برای نابود کردن شهرها به کار بسته شده و جهان را تهدید به مصیبتی جهانی می‌کند. مصایبی چون انفجار نیروگاه هسته‌ای در چرنوبیل واقع در شوروی سابق، تشعشعات زیانباری را در بیش از هزاران مایل مربع پراکنده و باعث بی‌اعتمادی همگانی به صنعت نیروی هسته‌ای شده است. زباله‌های هسته‌ای همچنان روی هم انباشته می‌شوند، بی‌آن که راه حلی برای آن پیدا شده باشد. ولی شیوهٔ نوین زندگی ما به انرژی، آن هم به مقدار زیاد، نیاز دارد. برای همین، ما از سوخت‌های فسیلی به ویژه زغال سنگ استفاده می‌کنیم، که هر چند بیشتر آدم‌ها از این قضیه اطلاع ندارند، ولی شاید خطرناک‌تر از انرژی هسته‌ای باشد، زیرا با سولفور دیوکسید هوا را آلوده می‌سازد و باران‌های اسیدی پخش می‌کند که رودخانه‌ها و دریاچه‌ها و درختان را نابود می‌کنند. علم

پزشکی راه درمان سیل و سیفیلیس را پیدا کرده و مرگ و میر کودکان را بسیار کاهش داده است، ولی از سوی دیگر باعث رشد تصاعدی جمعیت و شهرهای پرجمعیت شده و فشار سنگینی را بر منابع ما وارد کرده است. هر چه جمعیت آدم‌ها بیشتر باشد، به انرژی بیشتری نیز نیاز خواهیم داشت و تولید و انرژی بیشتر به آلودگی بیشتر منجر شده و آلودگی بیشتر زندگی ما را با تهدید بیشتر بیماری‌ها روبه‌رو خواهد ساخت.

این رشته سر دراز دارد. زیرا تکنولوژی نوین سکه‌ای است که در یک روی آن خیر و برکت و در روی دیگر آن مخاطره‌ای نو پدید نقش شده است. با هر اختراع تازه، مسئولیت هولناکی نیز همراه است. سروسامان دادن به این وضع، کار دشواری است. در پیش گرفتن یک زندگی میانه‌روانه، خردمندانه و صرفه‌جویانه، سخت است؛ حفاظت از منابع به اندازه‌ای که نسل‌های آینده نیز سهم عادلانه‌ای از آن داشته باشند، کار آسانی نیست.

اخلاق زیست محیطی با این قضایای جهانی سروکار دارد: رابطه انسان با محیط زیست، شناخت طبیعت از سوی انسان و احساس مسئولیت نسبت به آن و الزام انسان به کنار گذاشتن برخی از منابع طبیعی برای نسل‌های بعدی. آلودگی، نظارت بر جمعیت، کاربرد منابع، تولید و توزیع خوراک، تولید و مصرف انرژی، حفاظت از حیات وحش و تنوع انواع، همگی تحت پوشش این اخلاق قرار می‌گیرند. اخلاق زیست محیطی پرسش‌های فراگیر و جهانی را پیش می‌کشد، نظریه‌های مابعد طبیعی را مطرح می‌سازد و اصولش را در زندگی روزمره زنان و مردان در هر کجای

زمین به کار می‌بندد.

در این بررسی، نوشته‌های راجع به نظریه و عملکرد زیست محیطی را با هم در نظر می‌گیریم. نخست در بحث از "نظریه" (فصل ۱) به مباحث مربوط به علت‌های بحران زیست محیطی می‌پردازیم. سنت کلیمی - مسیحی ما در بحران کنونی تا چه اندازه دخیل بوده است؟ آیا میراث مذهبی ما با تأکید بر چیرگی انسان بر طبیعت، در ایجاد حس خطرناک از خود بیگانگی تأثیر داشته است؟ و یا تکنولوژی غربی در این قضیه مقصر اصلی است؟ فصل نخست این کتاب را با نخستین فصل‌های کتاب آفرینش آغاز می‌کنیم که سرچشمه رویکردهای کلیمی - مسیحی نسبت به آفرینش است. سپس وارد این بحث جدلی می‌شویم که آیا سنت مذهبی یا تکنولوژی ما باعث ناخوشی زیست محیطی ما شده است.

بعد در فصل ۲، به نظریه‌های رقیب درباره جایگاه ارزش ذاتی، به ویژه در ارتباط با قلمرو گسترده‌تر حیوانی، می‌پردازیم. آن چیست که چیزی را با ارزش و یا از جهت اخلاقی با اهمیت می‌سازد؟ آیا همچنان که کانت و بیشتر فیلسوفان "انسان‌مدار" غربی معتقد بودند، آن چیز همان انسان بودن یا از جهت عقلانی خودآگاه بودن است، و یا قدرت ادراک، یعنی همان توانایی تجربه داشتن و به ویژه رنج بردن است، که چیزها را ارزش‌مند می‌سازد؟ نسبت به جانورانی که مُدرک‌اند ولی (در بیشتر موارد) خودآگاهی عقلانی ندارند، چه وظایفی داریم؟

در فصل ۳ به فراسوی عقلانیت و ادراک می‌رویم تا بررسی کنیم که آیا خود طبیعت ارزش ذاتی دارد. آیا به نوعی اخلاق گسترده‌تر زیست

محیطی نیاز داریم که طبیعت را به عنوان خیری فی نفسه در نظر گیرد؟ در این جا به نظریه‌های گوناگون می‌پردازیم، مانند اخلاق زیست مدارانه، اخلاق بوم‌مدارانه و بوم‌شناسی عمیق.

در فصل ۴ فمینیسم بوم‌شناختی را بررسی می‌کنیم، یعنی همان نظریه‌ای که فمینیسم را با اخلاق غیر متعارف رادیکال مرتبط می‌سازد، اخلاقی که می‌گوید الگوی چیرگی مردسالارانه سرچشمه اصلی بیداد بر طبیعت و زنان است.

در فصل ۵ فرضیه گایا را (با تلفظ گوی‌اوه^(۱)) بررسی می‌کنیم که می‌گوید: زمین ارگانیک و واحد، هم‌کنشگر^(۲) و خود تنظیم کننده است. در فصل ۶ به بررسی ارزش انواع حیوانی در معرض خطر، حیات وحش و پدیده‌های طبیعی می‌پردازیم و قضیه به رسمیت شناختن اخلاقی، زیبایی شناختی و نهادی این پدیده‌ها (یعنی اعطای حقوق قانونی به درختان و نظام‌های زیستی) را بررسی می‌کنیم.

در فصل ۷ به فراسوی چشم‌اندازهای غربی می‌رویم و اخلاق زیست محیطی را از دیدگاه‌ها و نظریه‌های غیر غربی نگاه می‌کنیم. قضایای زیست محیطی قضایای جهانی‌اند و از همین روی باید یاد بگیریم که این قضایا را از چشم‌اندازهای گوناگون فرهنگی و ملی بنگریم. در این فصل دیدگاه‌هایی را از نیجریه، کنیا، سریلانکا، هند و جهان عرب نشان می‌دهیم. در فصل ۸ به قضیه فلسفی پیچیده مسئولیت در برابر نسل‌های آینده می‌پردازیم. برچه اساسی باید در برابر آدم‌هایی که هنوز زاده نشده‌اند،

احساس مسئولیت کنیم؟ بیشتر نظریه‌های اخلاقی بر پایه این عقیده‌اند که ما تنها در برابر افراد مجسم الزام اخلاقی داریم، زیرا چگونه می‌توان در برابر موجوداتی که هنوز وجود ندارند وظیفه اخلاقی داشت؟

در بخش ۲^(۱) این کتاب به «کاربردها» یا قضایای عملی روی می‌آوریم. نخست در فصل ۹، به رشد جمعیت می‌پردازیم. قضیه رشد جهانی و سریع جمعیت چقدر جدی است؟ فاجعه‌اندیشان مدعی‌اند که این مسئله اول ماست. هر چه آدم‌های بیشتری تولید کنیم، منابع بیشتری را نیز باید مصرف کنیم که نتیجه‌اش ایجاد آلودگی بیشتر است. فاجعه‌اندیشان پیش‌بینی می‌کنند که کاهش دادن منابع و افزودن آلودگی، زندگی را برای نسل‌های آینده تحمل‌ناپذیر خواهد ساخت. از سوی دیگر، هواداران خوشبین پایان‌ناپذیری منابع می‌گویند که رشد جمعیت در هیچ کجای جهان به یک مسئله جدی نزدیک نشده است. آنها بر این باورند که تنها اگر همگی ما اخلاقی زندگی کنیم، برای برآوردن نیازهای معقول‌مان منابع کافی خواهیم داشت. اگر منابع را منصفانه توزیع کنیم، منابع کافی و فراوان برای همگان و حتی بسی بیشتر از آن در اختیار خواهیم داشت.

بحث در باره جمعیت در فصل ۱۰ داغ می‌شود، زیرا در این جا موضوع تغذیه فقیران جهان مطرح می‌شود. فاجعه‌اندیشانی چون گرت هاردین^(۲) می‌گویند که تغذیه فقیران در جهانی بیش از اندازه پرجمعیت، مانند تغذیه سرطان است. اگر می‌خواهیم باقی بمانیم باید در مورد عشق سخت‌گیری

۱- فصل‌هایی از این بخش که در این قسمت به آن اشاره شده است در جلد‌های بعدی به چاپ خواهد رسید. "ویراستار"

کنیم، هر چقدر هم که این کار دشوار باشد. دیگران با این نظر مخالفاند و استدلال می‌کنند که ما هم می‌توانیم به گرسنگان کمک کنیم و هم مسائل جمعیتی را حل نماییم.

پس از یک بحث کوتاه دربارهٔ رابطهٔ میان جمعیت و آلودگی در فصل ۱۱، به خود مسئلهٔ آلودگی و علت‌ها، پیامدها و انواع آن می‌پردازیم. سه فصل بعدی به قضایای مربوط به آلودگی اختصاص دارند. آیا باید همچنان از حشره‌کش‌ها، علف‌کش‌ها و کودهای شیمیایی استفاده کنیم؟ از یک سوی، با استفاده از این مواد شیمیایی توانسته‌ایم تولید خوراک را به مقیاس عظیم افزایش دهیم؛ ولی از سوی دیگر، با چنین کاری آلودگی‌هایی را به بار آورده‌ایم که زندگی را در خطر انداخته‌اند. دربارهٔ باران اسیدی و تأثیر گلخانه‌ای نیز در همین جا بحث می‌کنیم.

در فصل ۱۵، به قضیه در دسرساز تخلیهٔ ضایعات خطرناک می‌پردازیم که به میزان هشدار دهنده‌ای انباشته می‌شود و خاک و آب و آدم‌هایی را که از آنها استفاده می‌کنند، تهدید می‌کند.

در فصل ۱۶ به بحث دربارهٔ انرژی هسته‌ای می‌پردازیم. هیچ کس نیست که به نیروگاه‌های ذغال سوزی که آلاینده‌های خطرناکی را پخش می‌کنند (مانند دیوکسید سولفور، دیوکسید کربن، متان و اکسید نیتروژن) به گونه‌ای جدی اعتراض کند؛ ولی چاره چیست؟ هر چند که فاجعهٔ چرنوبیل بحث در بارهٔ قدرت هسته‌ای را خوابانیده است، ولی بسیاری از دانشمندان معتقدند که این نیرو را می‌توان سالم ساخت و این نیرو می‌تواند در سیاست‌های انرژی آینده نقش تعیین‌کننده‌ای داشته باشد. ولی

دانشمندان و بوم‌شناسان دیگری هستند که می‌گویند نیروی هسته‌ای معامله‌ی شیطانی خطرناکی است که باید از آن پرهیز کرد.

در فصل ۱۷ به رابطه‌ی اقتصاد و محیط زیست می‌پردازیم. آیا می‌توانیم تمامی برآوردهای ارزشی‌مان را به تحلیل اقتصادی سود و زیان تقلیل دهیم؟ آیا نظر کلاسیک بازار آزاد درباره اقتصاد، راهنمای شایسته‌ای را برای حفاظت از محیط زیست به دست می‌دهد؟ و یا باید به رهیافت‌های نوین سوسیالیستی‌تر و یا طبیعت‌مدارانه‌تر روی آوریم؟

در فصل آخر به برخی از شیوه‌های عملی حفظ یک جامعه پایدار و مسئولانه و از جهت بوم‌شناختی می‌پردازیم. برای مثال، در ارتباط با ابزار نیرومند تبلیغاتی که به آتش جامعه مصرفی و زیانبار برای محیط زیست دامن می‌زند، چه باید کرد؟ آیا باید از مسافرت با اتومبیل شخصی خودداری کرد و به جای آن از وسایل نقلیه همگانی و دوچرخه پشتیبانی کرد؟ چگونه می‌توان به فراسوی جامعه ملیت‌گرای و ضایع‌کننده رفت و به یک جامعه باز یافت‌کننده، پایدار و جهانی رسید؟

در این کتاب ما نمی‌توانیم همه نظریه‌ها یا قضایای زیست‌محیطی را بگنجانیم، ولی شما می‌توانید بسیاری از قضایای حیاتی عقلی و عملی را در این جا پیدا کنید که دیرزمانی به آنها بیندیشید و عمل کنید. امیدوارم که این مباحث چالش برانگیز شما را به کسب اطلاعات بیشتر و تفکری عمیق‌تر و عملی اخلاقی‌تر در جهت دستیابی به محیط زیستی بهتر، برانگیزاند.

این جهان شما است، چه بخواهید آن را حفظ کنید و یا از دست بدهید.

اخلاق چیست؟

نوشته لویی پ. پویمان

ترجمه محسن ثلاثی

این بحث کوچکی نیست، چرا که صحبت از این است که چگونه باید زندگی کنیم.

سقراط در جمهور افلاطون

اخلاقی بودن به چه معناست؟ ماهیت اخلاق چیست و چرا به آن نیاز داریم؟ امر نیک چیست و چگونه می‌توان آن را دانست؟ آیا اصول اخلاقی مطلق‌اند و یا صرفاً به گروه‌های اجتماعی یا تصمیم فردی مربوط‌اند؟ آیا به مصلحت ماست که اخلاقی باشیم؟ آیا گاه نفع ما در این است که به گونه‌ای غیر اخلاقی عمل کنیم؟ رابطه اخلاق و دین چیست؟ رابطه اخلاق و قانون چیست؟ رابطه اخلاق و آداب معاشرت چیست؟

در این گفتار مقدماتی به برخی از این پرسش‌ها خواهیم پرداخت. در

این جا می‌خواهیم بنیاد و ساختار اخلاق را دریابیم. می‌خواهیم بدانیم که چگونه باید زندگی کنیم. اصطلاح‌های اخلاقی و اخلاق از مورس^(۱) و انوس^(۲) یونانی برمی‌خیزد و معنی‌شان از مفهوم رسم سرچشمه می‌گیرد. هر چند فیلسوفان گاه میان این اصطلاح‌ها تفاوت می‌نهند، ولی من آنها را به جای هم به کار می‌برم و می‌گذارم تا زمینه کاربرد، معانی گوناگون آنها را نشان دهد.

اخلاق یا فلسفه اخلاقی به کوشش منظم برای فهم مفاهیم اخلاقی و توجیه اصول و نظریه‌های اخلاقی اطلاق می‌شود. اخلاق است که مفاهیمی چون «درست»، «نادرست»، «جایز»، «بایست»، «خیر» و «شر» را در زمینه‌های اخلاقی‌شان تحلیل می‌کند. اخلاق می‌کوشد تا اصول رفتار درستی را که راهنمای کنش افراد و گروه‌ها را فراهم می‌کنند، تثبیت کند. اخلاق است که بررسی می‌کند کدام ارزش‌ها و فضیلت‌ها هم‌ارز زندگی یا جامعه ارزش‌مندند. اخلاق استدلال‌ها را در نظریه‌های اخلاقی می‌سازد و آنها را به دقت و ارسای می‌کند و می‌کوشد تا اصول معتبر (مانند «هرگز یک آدم بیگناه را نکش») و رابطه میان این اصول را کشف کند (مانند اینکه «آیا نجات جان یک انسان در برخی از موقعیت‌ها، دلیل درستی برای شکستن عهد است؟»)

اخلاق در مقایسه با موضوع‌های دستوری دیگر

فرایض اخلاقی با هنجارها سروکار دارند؛ به یک بیان کلی، این فرایض به

آنچه که هست کاری ندارند، بلکه به آنچه که باید باشد توجه دارند. ❖
 زندگی‌ام را چگونه باید بگذرانم؟ در این موقعیت انجام کدام کار درست است؟ آیا انسان همیشه باید راست بگوید؟ آیا من وظیفه دارم که به هم‌شاگردی‌هایم گزارش دهم که چه کسی را در حال تقلب کردن در کلاس دیدم؟ آیا باید به دوستم بگویم که همسرش با دیگری رابطه دارد؟ آیا رابطه جنسی پیش از ازدواج اخلاقاً جایز است؟ آیا یک زن می‌تواند سقط جنین کند؟ اخلاق راهنمای عملی مشخص یا جنبهٔ دستوری^(۱) را در بر دارد، جنبه‌ای که با نهادهای عملی دیگری چون دین، قانون و آداب معاشرت ارتباط متقابل دارد.

رفتار اخلاقی بدان‌سان که در دین معینی تعریف می‌شود، غالباً برای عملکرد آن دین ضروری تشخیص داده شده است، ولی عملکردها و نیز فرایض اخلاق را نباید با دین یکی گرفت. عملکرد اخلاق نیازی به این ندارد که با ملاحظات مذهبی برانگیخته شود. و لزومی ندارد که فرایض اخلاقی مبتنی بر وحی یا اقتدار الهی باشند، در حالی که آموزش‌های مذهبی همیشه چنین‌اند. چشم‌گیرترین ویژگی اخلاق این است که بر خرد و تجربهٔ بشری استوار است.

به تعبیری استعاری، اخلاق دنیوی افقی است و از بعد عمودی یا متعالی برخوردار نیست. ولی اخلاق مذهبی بُعدی عمودی دارد و بر وحی یا مرجعیت الهی استوار است، هرچند که از خرد به عنوان مکمل یا متمم

۱- اصطلاح دستوری (normative) به معنای کوشش برای تبدیل برخی از انواع رفتار به هنجار یا معیار در یک جامعهٔ معین است. در فرهنگ و بستر دانشگاهی، دستوری به معنای «مربوط یا مطابق با هنجارها یا معیارهای تجویز شده» است.

وحی استفاده می‌کند. این دو جهت‌گیری متفاوت، غالباً ولی نه لزوماً اصول اخلاقی و معیارهای ارزیابی متفاوتی را ایجاد می‌کنند. برخی از صورت‌های اخلاق مذهبی شهود الهی قانون اخلاقی را در طبیعت یا وجدان می‌نهند و می‌گویند که خرد می‌تواند حتی جدا از شهود الهی امر درست یا نادرست را کشف کند.

اخلاق رابطه تنگاتنگی نیز با قانون دارد و برخی از آدم‌ها این دو عملکرد را یکی می‌انگارند. بسیاری از قوانین همانند اخلاق برای پیشبرد بهروزی و رفع اختلاف منافع و یا هماهنگی اجتماعی نهاده می‌شوند، اما اخلاق می‌تواند برخی از قوانین را غیر اخلاقی نشان دهد، بی‌آنکه به عنوان قوانین معتبر آنها را انکار کند. برای مثال، قوانین می‌توانند بردگی یا تبعیض ناروا را بر پایه نژاد یا جنسیت روا دارند. فردی کاتولیک یا مخالف سقط جنین ممکن است باور داشته باشد که قوانینی که سقط جنین را مجاز می‌دارند، غیر اخلاقی‌اند.

در یک سریال تلویزیونی (پی. بی. اس، ۱۹۸۹) با عنوان اخلاق در آمریکا، از جیمز نیل، وکیل دادگستری پرسش شده بود که اگر پی‌بیرد که موکلش چند سال پیش مرتکب قتل شده و مرد دیگری به همین خاطر محکوم شده و به زودی اعدام خواهد شد، چه کار خواهد کرد. او در پاسخ گفت که تعهد قانونی دارد که این اطلاع را محرمانه نگه دارد و اگر آن را فاش سازد از وکالت محروم خواهد شد. ولی می‌توان این چنین استدلال کرد که او تعهدی اخلاقی دارد که بر تعهد قانونی‌اش می‌چربد و این تعهد او را منزم می‌سازد که برای نجات جان یک فرد بی‌گناه اقدام کند.

وانگهی، برخی از جنبه‌های اخلاق تحت پوشش قانون نیستند. برای نمونه، گرچه همگان توافق دارند که دروغ گفتن معمولاً غیر اخلاقی است، ولی هیچ قانون عامی علیه آن وجود ندارد (به جز در شرایط خاصی، مانند سوگند دروغ در دادگاه خوردن و یا تقلب در اعلام درآمدهای مشمول مالیات). گه‌گاه روزنامه‌های دانشگاهی آگهی‌های تبلیغاتی برای «همکاری تحقیقاتی» منتشر می‌کنند، در حالی که از قبل می‌دانند که شرکت‌ها از این تبلیغات سوءاستفاده خواهند کرد. انتشار یک چنین تبلیغاتی در مورد گزارش تحقیقاتی هر چند قانونی است، ولی با قوت نمی‌توان گفت که این کار از جهت اخلاقی درست است. در سال ۱۹۶۳، سی‌ونه تن در بخش کوینز^(۱) نیویورک از آپارتمان‌های‌شان به مدت چهل و پنج دقیقه شاهد کتک خوردن یک زن به نام کیتی گنوویس از دست یک مرد بودند، ولی هیچ دخالتی نکردند و حتی پلیس را خبر نکردند. این آدم‌ها هیچ قانونی را نقض نکردند، ولی به خاطر خبر نکردن پلیس و یا عدم اعتراض به مهاجم، به احتمال بسیار زیاد از جهت اخلاقی مقصر بودند.

تفاوت عمده دیگری نیز میان قانون و اخلاق وجود دارد. در سال ۱۳۵۱ پادشاه انگلستان، ادوارد، قانونی را علیه خیانت منتشر کرد که حتی فکر سوء قصد به شاه را جنایت به شمار می‌آورد. ولی خوشبختانه این قانون را نمی‌شد به اجرا گذاشت زیرا هیچ دادگاهی نیست که بتواند قلب آدم‌ها را بشکافد و نیت‌های ذهن انسان‌ها را کاوش کند. درست است که پس از ارتکاب یک عمل خلاف، سوء نیت قبلی در تشریفات حقوقی

جهت تعیین خصلت قانونیِ عمل نقش دارد، ولی مجازات پیش‌گیرانه در مورد آدم‌هایی که تصور می‌شود سوءنیت دارند، غیر قانونی است. اگر سوءنیت قبلی از جهت جنایی عملی غیر قانونی محسوب می‌شد آیا همه کس سزاوار زندان نمی‌شدند؟ حتی اگر بازرسی نیت‌ها امکان‌پذیر هم بود، مجازات را در چه زمانی باید به کار انداخت؟ به محض اینکه شخص نیت عمل خلاف را داشته باشد؟ از کجا می‌دانیم که او نیت خود را تغییر ندهد؟ آیا میان تصور صدمه زدن به دیگری، آرزوی صدمه زدن و قصد صدمه زدن به او، فاصله‌ای وجود ندارد؟

ولی هرچند که تصویب قوانین علیه سوء نیت قبلی امکان‌پذیر نیست، ولی باز این گونه نیت‌ها از جهت اخلاقی درست نیستند، فرض کنید اسلحه‌ای را به قصد کشتن کسی خریدید تا ثروت او را به چنگ آورید، ولی آن آدم به قصد اقامت به خارج از کشور رفت و در نتیجه شما نتوانستید فرصت شلیک اسلحه را پیدا کنید. در این صورت شما جنایتی را مرتکب نشدید، ولی از جهت اخلاقی خلاف کردید.

سرانجام، قانون از اخلاق از این جهت تفاوت می‌پذیرد که مجازات‌های جسمانی و مالی (یعنی زندان و جریمه) وسیلهٔ اعمال قانون‌اند، ولی اخلاق با مجازات وجدانی و حیثیتی اعمال می‌شود.

اخلاق با آداب معاشرت نیز تفاوت دارد، زیرا این آداب به صورت و سبک رفتار مربوط‌اند، حال آن‌که اخلاق با جوهر حیات اجتماعی سروکار دارد. آداب معاشرت تعیین می‌کند که رفتار مؤدبانه چیست ولی رفتار درست به معنای عمیق آن را تعیین نمی‌کند. این آداب تصمیم جامعه را در

این موارد باز می‌نماید که چگونه باید پوشید، چگونه باید به دیگری سلام کرد، چگونه باید خورد، چگونه باید جشن گرفت، چگونه باید مردگان را دفن کرد، چگونه باید قدردانی از دیگران را بیان کرد و در کل چگونه باید معاملات اجتماعی را انجام داد. اینکه آیا باید با دست دادن، تعظیم کردن، در آغوش کشیدن و یا بوسیدن به دیگران سلام کرد، در نظام‌های گوناگون اجتماعی تفاوت می‌پذیرد. اینکه در مکان‌های مقدس باید کلاه از سر برداشت (همچنان که مردها در کلیساهای مسیحی عمل می‌کنند) و یا کلاه بر سر گذاشت (همان‌کاری که خانم‌ها در کلیسای کاتولیک و مردها در کنیسه‌های کلیمی انجام می‌دهند)، هیچ‌کدام از این مناسک بر دیگری برتری اخلاقی ندارند.

مردم روسیه حلقه‌های ازدواج‌شان را در انگشت سوم دست راست‌شان قرار می‌دهند، حال آن‌که ما آن را در انگشت دست چپ‌مان می‌گذاریم. مردم انگلیس در هنگام غذاخوردن چنگال را با دست چپ می‌گیرند، در حالی که مردم بسیاری از کشورها چنگال را با هر دو دست می‌گیرند و مردم هند حتی بدون چنگال غذا می‌خورند و از انگشتان اشاره دست راست‌شان برای بردن غذا از بشقاب به دهان‌شان استفاده می‌کنند.

منش‌های مؤدبانه به وجود اجتماعی‌مان آراستگی می‌بخشند ولی این وجود اجتماعی برای آنها نیست. این منش‌ها به جریان یافتن هموار معاملات اجتماعی کمک می‌کنند، ولی جوهر این معاملات نیستند.

با این همه، ندیده گرفتن یا سرپیچی کردن از آداب معاشرت می‌تواند غیر اخلاقی باشد. تصمیم گرفتن در این باره که آیا برای سلام دادن به

دیگری در نخستین دیدار، باید با او دست داد و یا باید دست‌ها را روی هم گذاشت و تعظیم کرد، مانند همان کاری که مردم در هند انجام می‌دهند، تصمیمی فرهنگی است. به هر روی، همین که این رسم پذیرفته می‌شود، اهمیت قاعده‌ای اخلاقی را پیدا می‌کند و تحت اصل گسترده‌تر نشان دادن احترام به دیگران درمی‌آید. به همین سان، ضرورتی اخلاقی برای لباس پوشیدن وجود ندارد، ولی ما این رسم را پذیرفته‌ایم تا ما را در آب و هوای سرد، گرم نگه دارد ولی در ضمن با این کار می‌خواهیم حجب خود را نیز نشان دهیم...

هر چند آمریکاییان به رواداری، کثرت‌گرایی و هشیاری نسبت به فرهنگ‌های دیگر به خود می‌نازند، رسم و آداب معاشرت، حتی در میان مردمی وابسته به زمینه‌های همانند نیز می‌تواند مایهٔ اختلاف شود. یکی از دوستان‌هایم از تجربهٔ روزهای نخستین ازدواج خود برایم تعریف کرد. همسر او داشت نخستین غذای روز شکرگذاری را فراهم می‌کرد. خود او به جشن‌های کوچک به همراه خانوادهٔ نزدیک خود عادت داشت، ولی همسرش به جشن‌های بزرگ در این روز خو کرده بود. او می‌نویسد، «از من خواسته شده بود که بوقلمون را تکه تکه کنم، کاری که پیش از آن هرگز نکرده بودم ولی مشتاقش بودم. پیش‌بند را به کمر بستم و وارد آشپزخانه شدم. با چابکی هر چه بیشتر به بوقلمون حمله‌ور شدم. تصور کنید چه پاداشی از کار خود گرفتم! اشک از چشمان همسرم سرازیر شد. در خانوادهٔ او بوقلمون روی میز و جلوی پدر خانواده گذاشته می‌شد و او پس از شکرگذاری آن را می‌برید. بعد من با صدای بلند گفتم، خیلی خوب من

پدرسالاری را نمی‌فهمم، از من چه انتظاری داری؟»

قانون، آداب معاشرت و دین، همگی نهادهای مهم اجتماعی‌اند، ولی هر کدام محدودیت‌های ویژه خودش را دارد. محدودیت قانون این است که نمی‌توان بر ضد هر عمل ناپسند اجتماعی قانون وضع کرد و همه قوانین خوشایند را نیز نمی‌توان به اجرا گذاشت. محدودیت آداب معاشرت این است که نمی‌تواند اهمیت حیاتی برای وجود شخصی و اجتماعی افراد داشته باشد. در مقایسه با اهمیت شریف، قابل اعتماد و منصف بودن، غذا خوردن با دست چندان اهمیتی ندارد. آداب معاشرت اختراعی فرهنگی است، ولی اخلاق ادعا می‌کند که نوعی کشف است.

محدودیت حکم مذهبی این است که بر مرجعیت استوار است، ولی در مورد صلاحیت این مرجعیت و چگونگی حاکمیت این مرجعیت در موارد مبهم یا تازه، همیشه مطمئن نیستیم. در این جا باید بی‌درنگ این نکته را یادآور شوم که هنگام پیدا شدن اختلاف‌های اخلاقی ناشی از اصول اخلاقی بنیادی، بعید است که از دست استدلال فلسفی کاری برآید. غالباً پیش می‌آید که اختلاف‌های اخلاقی مان ریشه در جهان‌بینی‌ها دارند و نه اصول اخلاقی. برای نمونه، مخالفان سقط جنین و موافقان آزادی آن غالباً توافق دارند که کشتن اشخاص بی‌گناه خلاف است، ولی در مورد واقعیت‌های راجع به آن اختلاف نظر دارند. مخالف سقط ممکن است به این نظر مذهبی اعتقاد داشته باشد که جنین روحی سرمدی دارد و از همین روی از حق زندگی کردن برخوردار است، ولی موافق سقط می‌تواند این نظر را که هر کسی دارای روح است قبول نداشته و بر این باور باشد که تنها

موجودات خود آگاه و عقلانی حق زندگی کردن دارند.

جدول شماره ۱ رابطه میان اخلاق، دین، آداب معاشرت و قانون را مشخص می‌سازد.

سخن کوتاه، اخلاق با رفتن به ژرفای جوهر وجود عقلانی، خود را از قانون و آداب معاشرت جدا می‌سازد. اخلاق برای این از دین تفاوت دارد که برای توجیه اصول خود به دنبال دلایل است و نه مرجعیت. مقصود اصلی فلسفه اخلاقی فراهم آوردن اصول معتبر رفتار و ارزش‌هایی است که در راهنمایی کنش‌های انسانی و تولید شخصیت شایسته می‌توانند نقش تعیین‌کننده‌ای داشته باشند. بدین سان، اخلاق مهم‌ترین فعالیت شناخته شده برای انسان‌ها است، زیرا که با چگونه زیستن آدم‌ها سروکار دارد.

جدول شماره ۱، رابطه میان اخلاق، دین، آداب معاشرت و قانون

نوع	احکام دستوری	مجازات‌ها
علاق	درست، نادرست یا مجاز، بدان‌سان که وجدان یا خرد مشخص می‌سازد	وجدانی: تحسین یا بی‌آبرویی
دین	درست و نادرست (گناه)، یا مجاز به همان‌سان که مرجعیت مذهبی مشخص می‌کند	وجدانی: پاداش یا مجازات وسیله یک عامل یا نیروی
انون	قانونی و غیر قانونی به همان‌سان که قوه قضاییه مشخص می‌سازد	مجازات‌های تعیین شده از مقننه
معاشرت	رفتار شایسته یا ناشایسته به همان‌سان که فرهنگ معین می‌کند	تأیید یا عدم تأیید اجتماعی

پهنه‌های ارزیابی اخلاقی

در این جا چنین می‌نماید که اخلاق تنها با قواعد رفتاری سروکار دارد که فقط بر ارزیابی کنش‌ها استوارند. ولی قضیه پیچیده‌تر از این است. ارزیابی اخلاقی چهار قلمرو دارد:

اصطلاح‌های ارزیابی	قلمرو
درست، نادرست، الزامی و مجاز	۱- کنش
خوب، بد، بی تفاوت	۲- پیامدها
بافضیلت، فاسد و بی طرف	۳- شخصیت
بخشودنی، تقصیرکارانه و بی طرف	۴- انگیزه

حال بیایید این قلمروها را بررسی کنیم.

انواع کنش: رایج‌ترین تفکیک می‌تواند دسته‌بندی کنش‌ها به کنش‌های درست یا نادرست باشد، ولی اصطلاح درست ابهام دارد. گه گاه درست به معنای «الزامی» است (مانند امر «این عمل درست است»)، ولی گهگاه مجاز معنی می‌دهد (مانند امر «یک عمل درست»). فیلسوفان معمولاً عمل درست را به معنای مجاز تعریف می‌کنند و امر الزامی را نیز در این مقوله جای می‌دهند.

۱. «کنش درست» عملی است که انجام دادن آن برای شما مجاز باشد. این عمل می‌تواند (الف) اختیاری یا (ب) الزامی باشد.

الف) عمل اختیاری نه الزامی است و نه انجام دادنش خلاف به شمار

می آید. شما نه وظیفه دارید آن را انجام دهید و نه موظفاید که آن را انجام ندهید. انجام دادن و انجام ندادن این عمل، خلاف به شمار نمی آید.

ب) عمل الزامی کنشی است که اخلاق، شما را ملزم به انجام دادن آن می داند؛ سرپیچی از انجام دادن این عمل برای شما مجاز نیست. یعنی انجام ندادن این عمل، خلاف به شمار می آید.

۲. «کنش نادرست» عملی است که شما الزام یا وظیفه دارید از آن پرهیز کنید. این کنشی است که نباید آن را انجام داد. انجام دادن این عمل مجاز نیست.

حال بیاید این مفاهیم را به گونه ای فشرده توضیح دهیم. عمل دروغ گفتن معمولاً به عنوان نوع نادرست کنش (ممنوع) و راست گفتن عموماً به عنوان عملی الزامی انگاشته می شود. ولی برخی اعمال هستند که به نظر می رسد نه الزامی اند و نه نادرست. تصمیم گیری در این باره که آیا درس تاریخ هنر را باید بگیرید یا ادبیات انگلیسی و یا در این مورد که آیا باید با قلم بنویسید یا مداد، از جهت اخلاقی خنثی است. هر کدام از این موارد، مجاز است. اینکه آیا شما به موسیقی پاپ گوش می دهید یا کلاسیک، معمولاً از جهت اخلاقی مهم انگاشته نمی شود. گوش کردن به هر دو نوع موسیقی مجاز است و هیچ کدام الزامی نیست. تصمیم در مورد ازدواج کردن یا مجرد ماندن، اهمیت اخلاقی زیادی دارد (بالاخره این یک تصمیم مهم درباره چگونگی زندگی کردن است). با این همه، تصمیمی که شما در این باره می گیرید، معمولاً از جهت اخلاقی خنثی یا اختیاری دانسته می شود. در بیشتر شرایط، ازدواج کردن یا نکردن، الزامی یا نادرست

انگاشته نمی‌شود، بلکه مجاز به شمار می‌آید. کنش‌های از خود گذشتگی یا نوع دوستی شدید نیز از جمله کنش‌های مجاز به شمار می‌آیند. این کنش‌ها الزامی و اجباری نیستند، بلکه کنش‌هایی‌اند که از الزام اخلاقی فراتر رفته و به «فراسوی وظیفه اخلاقی» راه می‌برند. شما شاید الزام داشته باشید که به آدمی که نیاز شدید دارد کمک مالی کنید، ولی مجبور نیستید که اتومبیل‌تان را برای کمک به او بفروشید، تا چه رسد به آن که خود را برای او به تنگدستی بیندازید.

نظریه‌هایی که بر ماهیت کنش تأکید می‌ورزند وظیفه‌گرا^(۱) نامیده می‌شوند که از واژه یونانی «وظیفه» گرفته شده است. این نظریه‌ها می‌گویند که کنش‌هایی چون راست‌گویی و پای‌بندی به پیمان ذاتاً خوب و درست‌اند و کنش‌هایی چون دروغ‌گویی و پیمان‌شکنی ذاتاً بد و نادرست‌اند. نمونه‌های اخلاق تکلیف‌شناسانه عبارت‌اند از: ده فرمان، تورات، قوانین اخلاقی طبیعی مانند آنهایی که در کلیسای کاتولیک رم یافت می‌شوند و نظریه کانت درباره تکلیف مطلق کانت.

ایمانوئل کانت (۱۸۰۴-۱۷۲۴) می‌گفت که دو نوع فرمان یا تکلیف وجود دارند، یکی فرضی و دیگری مطلق. تکالیف فرضی مشروط‌اند و این صورت را دارند: «اگر "الف" را می‌خواهی عمل "ب" را انجام بده». برای مثال، اگر می‌خواهی این درس را بگذرانی باید تکالیف درسی‌ات را انجام دهی و این کتاب را بخوانی. ولی تکلیف‌های مطلق شرطی نیستند، بلکه کلی و عقلاً ضروری‌اند. نسخه اصلی کانت از تکلیف مطلق (او در واقع سه

نسخه معادل هم را پیشنهاد کرده بود) چنین می گوید: «تنها چنان عمل کن که تصور کنی که عمل تو می تواند به یک قانون کلی تبدیل گردد». مثال های چنین عملی از نظر او اینها بودند: «هرگز پیمانت را نشکن» و «هرگز خودکشی نکن». کانت گرایان معاصر تکلیف مطلق کانت را غالباً به گونه عملی تفسیر می کنند که اصول عینی و نه لزوماً مطلق را به دست می دهد. به این معنا که، پیمان شکنی و خودکشی عموماً نادرست اند، ولی گه گاه اصول اخلاقی دیگری ممکن است آنها را تحت الشعاع قرار دهند. در این جا قضیه پیامدها به میان کشیده می شود.

کانت صورت بندی دومی از تکلیف اخلاقی خود به دست داده بود که به عنوان اصل هدفها مطرح شده بود: «چنان عمل کن که انسانیت، چه در مورد شخص خودت و چه در مورد دیگران، هدف باشد و هرگز تنها یک وسیله نباشد». هر انسانی به عنوان عاملی عقلانی شأن و ارزش عمیق دارد و این الزام را ایجاد می کند که هرگز از او سوءاستفاده نشود و آلت دست قرار نگیرد و به عنوان وسیله ای برای آنچه که کلاً خوب تصور می کنیم و یا هر هدف دیگری به کار گرفته نشود. هر فردی مقدس است و کنش های ما باید چنین برداشتی را بازتاب کنند.

پیامدها. گفته ایم که دروغ گفتن عموماً نادرست و راست گویی کلاً درست انگاشته می شود. ولی حال بیابید این موقعیت را در نظر بگیرید. فرض کنید زن بی گناهی را که از دست گانگسترها گریخته است، در خانه پنهان کرده اید. گانگستری در خانه شما را می زند و وقتی در را باز کردید از شما

می‌پرسد که آیا زن مورد نظر در خانه است. در این موقعیت، شما چه کار خواهید کرد؟ آیا باید راست بگویید یا دروغ؟ آنهایی که می‌گویند اخلاق با پیامدهای کنش سروکار دارد، در این موقعیت، دروغ‌گویی را به عنوان عمل درست تجویز می‌کنند. آنهایی که این را نمی‌پذیرند که در بزنگاه چه باید کرده‌ها باید به پیامدهای عمل توجه داشت، می‌گویند که قاعدهٔ روشن و مطلق کنش ایجاب می‌کند که در این موقعیت یا باید ساکت بود و یا باید حقیقت را گفت. ولی البته اگر قاعده‌ای مطرح نباشد، اخلاق‌شناسان قانون‌مدار روا می‌دارند که پیامدهای قابل پیش‌بینی مسیر کنش را تعیین کنند. نظریه‌هایی که بیشتر بر پیامدهای کنش در تعیین درستی یا نادرستی اخلاقی تأکید می‌ورزند، **نظریه‌های اخلاقی غایت‌شناختی** نامیده می‌شوند (از واژهٔ یونانی **تِلوس** به معنای هدف‌مند). مشهورترین نظریهٔ غایت‌شناختی، **فایده‌گرایی** است که چرمی بتنام (۱۸۳۲-۱۷۸۴) و جان استوارت میل (۱۸۷۳-۱۸۰۶) مطرح کرده‌اند. این نظریه ما را به کنشی فرامی‌خواند که از همه بیشتر احتمال پیامدهای خوب دارد: کنشی را انجام بده که بیشترین خوشبختی را برای بیشترین مردم به بار آورد.

شخصیت. در حالی که برخی از نظریه‌های اخلاقی بر خودِ اصول کنش تأکید می‌ورزند و برخی دیگر بر اصول مبتنی بر پیامدهای کنش، نظریه‌های دیگری چون اخلاق ارسطویی نیز وجود دارند که بر شخصیت یا فضیلت تأکید می‌ورزند. به نظر ارسطو، پرورش شخصیت با فضیلت مهم است، زیرا تنها اگر آدم‌های خوب داشته باشیم می‌توانیم کنش عادتاً

درست را تضمین کنیم. هر چند که داشتن قواعد راهنمای کنش سودمند است، ولی آنچه تعیین کننده است، قدرت بخشیدن به شخصیت در جهت خوب عمل کردن است. بسیاری از آدم‌ها می‌دانند که تقلب، غیبت کردن، پرخوری یا مشروب‌خواری افراطی درست نیستند، ولی توانایی درست عمل کردن را ندارند. شخص با فضیلت وقتی که خوب یا درست عمل می‌کند، شاید آگاه نباشد که دارد از قانونی اخلاقی پیروی می‌کند. گرچه مفهوم فضیلت برای انواع دیگر نظریه اخلاقی چندان مهم نیست، ولی بیشتر نظریه‌های اخلاقی فضیلت را مهم می‌انگارند. بیشتر آدم‌های معقول با هر برداشت اخلاقی، داوری‌شان درباره شاهدان کتک خوردن آن زنی که پیش از این درباره‌اش گفتیم، این است که آنها شخصیت خوبی ندارند. نظام‌های اخلاقی گوناگون بر فضیلت‌های متفاوت با درجات متفاوت تأکید می‌ورزند.

انگیزه. سرانجام، تقریباً همه نظام‌های اخلاقی، به ویژه نظام کانت، اهمیت انگیزه را می‌پذیرند. برای ارزیابی کامل هر کنشی، در نظر گرفتن نیت عامل آن مهم است. دو عمل ممکن است یکی باشند، ولی یکی اخلاقاً تقصیرکارانه و دیگری بخشودنی انگاشته می‌شود. فرض کنید یکی دیگری را از بلندی به پایین هل داده و باعث شکستن پایش شده باشد. در موقعیت (الف) او عصبانی است و قصد دارد به دیگری صدمه زند؛ ولی در موقعیت (ب) او می‌بیند که چاقویی به سویش پرتاب شده و به قصد نجات جانش دیگری را سر راهش هل می‌دهد. شخص هل دهنده در موقعیت

(الف) نادرست عمل می‌کند ولی در موقعیت (ب) درست. از سوی دیگر، دو کنش ممکن است نتایج متضادی داشته باشند، ولی هر دو کنش ممکن است بر مبنای نیت به یکسان درست انگاشته شوند. برای مثال، دو سرباز ممکن است بخواهند از مرزهای دشمن عبور کنند تا به یک نیروی متفق ملحق شوند؛ در این میان یکی بدون آن که تقصیری داشته باشد دستگیر می‌شود ولی دیگری در کارش موفق می‌شود. در توصیف اخلاقی تام هر عمل، انگیزه به عنوان یک عامل مرتبط در نظر گرفته می‌شود.

مقاصد اخلاق

نقش اخلاق در وجود انسانی چیست؟ به عقیده من، اخلاق برای دوری از هرج و مرج اجتماعی ضروری است، همان که هابز «حالت طبیعی» نامیده است و در آن حالت زندگی «تک افتاده، بی‌مایه، کثیف، ددمنشانه و کوتاه» می‌شود. پیروی از یک رشته قواعد از سوی تقریباً همگان است که به شکوفایی تقریباً هر کسی کمک می‌کند. این قواعد آزادی‌مان را محدود می‌سازند، تنها برای آن که آزادی و بهروزی بیشتری را به ارمغان آورند. چنین می‌نماید که اخلاق به ویژه مقاصد زیر را در نظر دارد:

- ۱- جامعه را از تجزیه شدن نگه دارد؛
- ۲- رنج انسانی را تخفیف دهد؛
- ۳- به شکوفایی انسان کمک کند؛
- ۴- به شیوه‌هایی منصفانه و سامان‌مند اختلاف منافع را از میان بردارد؛
- ۵- باعث ستایش و سرزنش، پاداش و مجازات و تقصیر شود.

بیاید این مقصودها را روشن سازیم. تصور کنید اگر هر کس هر کاری دلش خواست بدون پیروی از قواعد اخلاقی انجام دهد، در آن صورت از جامعه چه چیز باقی خواهد ماند. برای مثال، من به شما قول می‌دهم که اگر اتومبیل را همین امروز تعمیر کنید، فردا به شما کمک خواهم کرد که تکلیف درس فلسفه‌تان را انجام دهید. شما حرفم را باور می‌کنید. ولی اگر شما امروز این کار را نکنید و من فردا به جای کمک درسی به شما پوزخند زنان سوار ماشینم شده و راهی ساحل شوم، شما به شدت عصبانی خواهید شد. یا اینکه شما پولی به من بدهکار باشید، ولی از دست من فرار کنید. هر گاه که به نفعم باشد به شما دروغ بگویم و یا در صورت ضرورت حتی شما را بکشم.

فرض کنید که والدین فرزندان‌شان را رها کنند و همسران هرگاه که مقتضی باشد به یکدیگر خیانت کنند. در چنین اوضاعی جامعه از هم گسیخته می‌شود؛ اگر به قاعده معامله به مثل که یک اصل اخلاقی است اعتنایی نشود، هیچ کس انگیزه کمک کردن به دیگری را نخواهد داشت. فرض کنید که رنج‌های بزرگ ولی بی‌دلیل همچنان تخفیف نیافته برجای مانند، در این صورت آدم‌ها بی‌گمان چندان خوشبخت نخواهند بود. در این شرایط، ما نمی‌توانیم شکوفا شویم و بیشترین استعدادمان را بروز دهیم.

من تازه از قزاقستان و روسیه برگشتم؛ کشورهایی که دشواری گذار از کمونیسم به دموکراسی را تجربه می‌کنند. در این موقعیت گذار (که امیدوارم به خیر و خوشی تمام شود) که از قدرت دولت به شدت کاسته

شده است، بزهکاری رو به افزایش گذاشته و بی‌اعتمادی رواج یافته است. شب هنگام هرگاه که می‌خواستم از پلکان بالا رفته و وارد آپارتمان بشوم، مجبور بودم که این کار را در تاریکی مطلق انجام دهم. از مردم سؤال کردم که چرا در راه پله‌ها لامپی برای روشنایی وجود ندارد، آنها در پاسخ گفتند که ساکنان لامپ‌ها را دزدیده‌اند با این اعتقاد که اگر آنها این کار را نکنند همسایگان دیگر لامپ‌ها را خواهند دزدید. در غیاب اقتداری مسلط، قرارداد اجتماعی قدرتش را از دست داده و هر کسی باید در تاریکی به تنهایی گلیم خود را از آب بیرون کشد.

برای آنکه راه‌های زندگی مان روشن باشند و رنج غیرضروری کاهش یابد (برخی از رنج‌ها وسیله‌ای ضروری برای رسیدن به یک هدف خوب‌اند، مانند دردی که در یک تمرین ورزشی تحمل می‌کنیم)، برای پیشبرد بهروزی انسان (و حیوان که به هم ارتباط دارد) و برای آنکه بتوانیم بر وفق قواعد منصفانه پذیرفته شده اختلاف منافع مان را از میان برداریم و احساس مسئولیت در برابر اعمال مان کنیم، چندان که بتوان بر پایه تطبیق کنش‌ها با اصول اخلاقی رفتار آدم‌ها را بستاییم و نکوهش و یا مجازات کنیم، به قواعدی اخلاقی نیاز داریم تا راهنمای کنش‌های مان باشند.

حتی با اینکه پنج مقصود یادشده به هم ارتباط دارند، ولی یکی نیستند و نظریه‌های متفاوت اخلاقی بر مقاصد متفاوت و به شیوه‌های گوناگون تأکید می‌ورزند. فایده‌گرایی به شکوفایی انسان و تخفیف رنج توجه دارد، حال آن که نظام‌های قراردادی که بر منفعت شخصی عقلانی مبتنی‌اند بر نقش رفع اختلاف منافع تأکید می‌کنند. نظریه اخلاقی کامل می‌تواند برای

هر یک از این مقاصد جایی داشته باشد. هدف چنین نظامی درونی ساختن قواعدی است که این اصول را در زندگی اخلاقی هر شخصی تقویت می‌کنند و آدم با فضیلت را پرورش می‌دهند، آدمی که به عبارت کانت، «جوهری است که بر نگین اخلاق می‌درخشد». هدف اخلاق پرورش آدم‌های خوشبخت و با فضیلت است، یعنی همان نوع انسان‌هایی که اجتماعات شکوفا را به بار می‌آورند. برای همین است که اخلاق مهم‌ترین موضوع در عالم به شمار می‌آید.

در این جا به پرسش‌هایی باز می‌گردیم که در آغاز مطرح کرده بودیم. اکنون شما می‌توانید به هر یک از این پرسش‌ها پاسخ گوید:

۱. ماهیت اخلاق چیست و چرا به آن نیاز داریم؟ اخلاق با کشف قواعدی سروکار دارد که به خیر انسان‌اند و پنج مقصود بحث شده در بالا را در نظر دارند. بدون اخلاق نمی‌توانیم این خیر را تقویت کنیم.

۲. خیر چیست و چگونه می‌توانیم آن را بدانیم؟ خیر همان خیر انسان است که با خوشبختی مشخص می‌شود، استعدادهای انسان را شکوفا می‌سازد و نظایر آن.

هر آنچه ما به عنوان نیازهای انسان تشخیص می‌دهیم و به ما کمک می‌کند تا عمیق‌ترین استعدادهای مان را تحول بخشیم، همان خیری است که اخلاق به دنبالش است.

۳. آیا اصول اخلاقی مطلق‌اند و یا تنها به گروه‌های اجتماعی یا تصمیم فردی ربط دارند؟

به نظر می‌رسد که اصول اخلاقی اعتبار جهانی و عینی دارند، چرا که در

همه فرهنگ‌های بشری قواعد همسانی برای پیشبرد شکوفایی انسان وجود دارند. پس، قواعد اخلاقی با پذیرش فرهنگی توجیه نمی‌شوند و خصلت نسبی ندارند. اما اگر مطلق به معنای آن باشد که هرگز نمی‌توان این قواعد را شکست و یا زیر پا گذاشت، این قواعد مطلق نیستند. بیشتر قواعد اخلاقی را می‌توان با ارجاع به قواعد اخلاقی دیگر در زمینه‌های متفاوت، ندیده گرفت. برای مثال، گه گاه دروغ گفتن برای نجات جان یک بی‌گناه، توجیه‌پذیر است.

۴. آیا به مصلحت من است که فردی اخلاقی باشم؟ عموماً و در دراز مدت اخلاقی بودن به مصلحت من است، زیرا قواعد اخلاقی به احتمال قریب به یقین همان‌هایی‌اند که تقریباً به همه ما کمک می‌کنند، اگر که تقریباً همه ما از آنها پیروی کنیم. امر خیر دست کم در بیشتر موارد برای شما هم خوب است. وانگهی، اگر ما به اهمیت برتر اخلاق اعتقاد داشته باشیم، فرزندان را تربیت خواهیم کرد که با شکستن قانون احساس خوشبختی نخواهند کرد، بلکه احساس می‌کنند که مقصرند. بدین معنا، پای‌بندی به اخلاق و ملکه ذهن کردن آن، تقریباً این را تضمین می‌کند که اگر قواعد اخلاقی را زیر پا گذارید، (به خاطر مجازات‌های بیرونی و درونی) احساس می‌کنید که اخلاقاً مقصرید.

۵. رابطه اخلاق و دین چیست؟ دیده‌ایم که دین بیشتر بر وحی اتکا دارد، در حالی که اخلاق بیشتر بر خرد و بازاندیشی عقلانی مبتنی است. ولی دین می‌تواند محرکی اضافی برای زندگی اخلاقی فراهم سازد و انسان را در رابطه با خدایی قرار دهد که ناظر و داور همه اعمالش است.

۶. رابطه اخلاق با قانون چیست؟ اخلاق و قانون می‌باید رابطه بسیار نزدیک با هم داشته باشند و اخلاق باید پایه قانون باشد، ولی قوانین غیر منصفانه و اعمالی غیر اخلاقی وجود دارند که نمی‌توان آنها را به گونه‌ای قانونی تحمیل کرد. قانون به اندازه اخلاق عمق ندارد و به دشواری می‌تواند از انگیزه‌ها و نیت‌های انسان سر درآورد. شما می‌توانید اخلاقاً شرور باشید و قصد کارهای شرورانه‌ای را داشته باشید، ولی تازمانی که فرصت ارتکاب این اعمال خلاف را پیدا نکرده باشید، از جهت قانونی بی‌گناهیید.

۷. رابطه اخلاق و آداب معاشرت چیست؟ آداب معاشرت رسوم یک فرهنگ را در برمی‌گیرد، ولی از آن‌جا که فرهنگ‌ها می‌توانند یک رشته رسوم متفاوت را رواج دهند، آداب معاشرت نوعاً از جهت اخلاقی خنثی است. در فرهنگ ما، غذا را با کارد و چنگال می‌خوریم، اما فرهنگی که استطاعت استفاده از این وسایل را ندارد و از چوب غذاخوری یا انگشتان دست برای غذا خوردن استفاده می‌کند، به همان اندازه ما اخلاقی است. در این کتاب شما با پرسش‌هایی درباره محیط زیست از چشم‌انداز اخلاقی برخورد خواهید کرد. در ارتباط با آلودگی، افزایش جمعیت، محدودیت منابع و خود طبیعت، چه رفتاری باید داشته باشیم؟ چگونه باید زندگی کنیم؟

فصل اول

فلسفه طبیعت

فلسفه طبیعت از نظرگاه غربیان : ریشه‌های وضع بوم‌شناختی ما^(۱)

ترجمه: مصطفی ملکیان

در ۱۹۶۷، لین وایت^(۲)، استاد تاریخ در دانشگاه کالیفرنیا، در لس آنجلس، مقاله‌ای نوشت و در آن مدعی شد که بحران زیست‌محیطی کنونی ما، در اصل، معلول «نخوت مسیحیت متعارف نسبت به طبیعت» است. این

1. Western Philosophy of Nature: The Roots of our Ecological situation

2. Lyne White

نخوت، به اعتقاد او، در نگرشی انسان‌مدارانه و تحکم‌آمیز ریشه دارد که سابقه‌اش به سیفرِ تکوین بازمی‌گردد (که، در این جا، به عنوان نخستین متن، تجرید چاپ شده است)، و مخصوصاً 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 [حکومت] کنید.» وایت همه روان‌مندانگاری^(۱) ادیان غیر ابراهیمی (یعنی عقیده به وجود روح در اشیاء طبیعی) را با انسان‌مدارانگاری^(۲) مسیحیت در تقابل می‌دید. در جهان‌نگری ادیان غیر ابراهیمی، جانوران، درختان، و نهرها برخوردار از امر قدسی تلقی می‌شوند و از این رو، آزار رساندن به آنها ناشایست است، مگر اینکه دلیل موجهی داشته باشیم و قبلاً آیین‌های دینی خاصی به جا آورده باشیم. گاهی از حیوان [ی که از آزار رساندن به او چاره‌ای نیست] طلب بخشایش می‌شود. به گفته وایت، در جهان‌نگری مسیحی، «آدمی، تا حد زیادی، در تعالی‌ای که خدا نسبت به طبیعت دارد شریک و سهیم است.... مسیحیت، با از میان برداشتن جاندارانگاری^(۳) ادیان غیر ابراهیمی، این امکان را فراهم آورد که، با روحیه‌ای که به احساسات اشیاء طبیعی بی‌اعتناست، از طبیعت بهره‌کشی کنیم.»

وایت، که خودش مسیحی است، در پایان مقاله‌اش، توصیه می‌کند که مسیحیان به قدیس فرانسیس آسیزی^(۴)، راهب سده‌های میانه

1. Panpsychicism

2. nuthyopocentrism

3. animism

4. st. Francis of Assisi

(۱۲۲۶-۱۱۸۱)، تأسی جویند که پرندگان را موعظه می‌کرد و باروباهان حشرونشر داشت و نظرش در باره «طبیعت و آدمی مبتنی بود بر نوع بی‌همتایی از همه روان‌مندانگاریِ جمیع موجودات، اعم از جاندار و بی‌جان، که غرض از آن حمد و ثنای خالق متعال آنها بود.» با پذیرش این نظر کل نگرانه‌تر و هم‌زیستانه‌تر در باب ارتباط بشر با طبیعت، برای نجات جهان خودمان مجهز تر می‌توانیم بود.

مقاله وایت، بی‌درنگ، غوغایی برانگیخت. به وایت تهمت‌ها زدند و حتی او را «دجالِ اصغر» نام دادند. [اما] طرفداران تندرو و حتی بعضاً معتدل محیط زیست موضع او را با جان و دل پذیرفتند. بعضی از مسیحیان با مقاله او تحریک شدند و عزم جزم کردند که به الاهیات ناظر به طبیعت بیشتر اعتنا کنند. دیگران، مانند پتریک دوبل^(۱) در متنی که خواهد آمد، قبول داشتند که در تحلیل وایت بصیرت فراوانی به چشم می‌خورد اما بر این عقیده بودند که تصویری که کتاب مقدس عرضه می‌کند آنقدرها هم که وایت مدعی است صریحاً تحکّم‌آمیز نیست. [به عقیده اینان] بنابراین بود که انسان‌ها به عنوان خلیفه [خدا در] زمین، که خدا به ما بخشیده بود تا از آن محتاطانه بهره‌برگیریم، خدمت کنند. با این همه، دیگرانی مانند لوئیس مانکریف^(۲) جامعه‌شناس در سومین متنی که خواهد آمد، قائل بودند که تحلیل وایت زیاده از حدّ ساده است و شبکه پیچیده‌ای از عوامل - از جمله مردسالاری، فناوری، شهرنشینی و نگرش تجاوزگرانه به طبیعت - مسئول آشفته‌گی زیست محیطی‌ای است که ما اکنون در آن گرفتار آمده‌ایم. اگر

مانند وایت گمان کنیم که مسیحیت یگانه علت بحران ماست مدّعایی را تأیید کرده‌ایم که شاهد و بینه‌ای ندارد.

موضوع علل اساسی بحران زیست محیطی ما در فصل‌های بعدی این اثر دوباره ظاهر خواهد شد. در چهار قسمتی که در پی خواهند آمد بحث بر سر این است که نظریهٔ صحیح در باب طبیعت و ارتباط ما با آن کدامست. در فصل هشتم اثرمان به نگرش‌های ادیان و فرهنگ‌های دیگر نظر خواهیم کرد...

در این جا، درنگی کنیم و پرسش‌های اصلی‌ای را که در این بخش نظری اثرمان طرح شده‌اند بررسی‌سیم.

۱. طرز تلقی صحیح نسبت به طبیعت چیست؟ آیا باید طبیعت را دارای قدرتی روحانی و معنوی بدانیم؟ دارای ارزش ذاتی یا فقط ارزش ابزاری؟ جایگاه خدا یا صرفاً نیرویی وحشی که باید رامش کرد؟

۲. از کجا بدانیم که طرز تلقی صحیح کدامست؟ فرض کنید که به این نتیجه برسیم که برای همهٔ ما بهتر بود که تقریباً همگی به جاندارانگاری ایمان می‌داشتیم (یعنی به این نگرش که در دل اشیاء طبیعی ارواحی جای گرفته‌اند)، اما به این نتیجه نیز برسیم که جاندارانگاری، در واقع، باطل است. آیا ما باید، صرفاً برای نجات خودمان و طبیعت، بکوشیم تا خود را به باور داشتن چیزی که هیچ بینه‌ای بر آن نداریم واداریم؟ اگر دریابیم که بهترین راه نجات محیط زیست این است که اسطورهٔ جدیدی جعل کنیم یا دین جدیدی ابداع کنیم (یا برای حصول همان نتیجه دینی را که بدان ایمان داریم تغییر دهیم) چه باید کرد؟ آیا باید این کار را بکنیم؟

۳. آیا فلسفه‌ای انسان‌مدار، که فقط برای انسان‌ها ارزش قائل است، می‌تواند برای نجات محیط زیست کافی و وافی باشد؟ آیا برای برطرف کردن نیازهای مربوط به محیط زیست، نفع شخصی روشن‌بینانه کفایت می‌کند؟

۴. تکلیف ما در قبال حیوانات، مخصوصاً حیوانات واقع در رده‌های بالاتر زیستی، چیست؟ آیا باید به همان اندازه که دغدغه آسایش انسان‌ها را داریم دغدغه آسایش اینها را نیز داشته باشیم؟ آیا حیوانات حقوقی دارند - حق دارند که جز به وقت ضرورت و به قدر ضرورت، آزار و آسیب نبینند، مورد آزمایش واقع نشوند، شکار نشوند، یا خورده نشوند؟

۵. تکلیف ما در باب حفظ سایر انواع حیوانات چیست؟ آیا کل‌نگری مقدّسی وجود دارد که اگر این انواع برای همیشه نابود شوند آسیب می‌بیند؟ آیا یک سلسله مراتب وجود در کار است که در تنوع این انواع محفوظ می‌ماند؟ چگونه منافع اقتصادی قطع جنگل‌های استوایی را، برای انسان، در مقایسه با از میان برداشتن انواع کمیاب اندازه می‌گیریم؟

۶. تکلیف ما در قبال انسان‌های آینده و دور از ما در خصوص محیط زیست چیست؟ آیا انسان‌های آینده حقوقی دارند تا ما مکلف باشیم که در باب منابع طبیعی صرفه‌جویی (و حتی ایثار) کنیم و از آلودگی گسترده جلوگیری کنیم؟ یا اینکه تصور حقوق نوعی نگرش اخلاقی بدون پشتوانه و ضمانت است؟ یا اینکه ما، حداکثر، نسبت به نسل بعدی وظایفی داریم - و آن اینکه برای آن نسل آن قدر منابع باقی بگذاریم که بتوانند با آنها زندگی کنند؟

اینها پاره‌ای از پرسش‌های اساسی‌ای‌اند که ما در این بخش این اثر بر خواهیم رسید. دیدگاه‌های متخالف را با بهترین ادلهٔ موجود عرضه خواهیم کرد. موضع خود شما، مادام که همهٔ جوانب یک مطلب را نقادانه ملاحظه نکرده باشید، نمی‌تواند موضع محکمی باشد. و تازمانی که بهترین دلیلی را که مخالف شما اقامه می‌تواند کرد تضعیف نکرده باشید، هرگز نمی‌توانید خاطر جمع باشید که دلیل او رد شده است. فلسفه طلب حقیقت است، و بهترین موضعی که عقل بدان می‌تواند رسید. عقلت را به کار انداز. جهان به داوری تو نیازمند است!

اکنون به نخستین متن، از سفرِ تکوینِ کتابِ مقدسِ یهودیان (عهد عتیق)، می‌پردازیم، که مقالهٔ مهمّ لین وایت در باب ریشه‌های تاریخی بحران زیست محیطی مادر پی آن خواهد آمد.

سفر تکوین، باب‌های ۱-۳

ترجمه: مصطفی ملکیان

بر طبق سنت باستانی یهود، موسی (در حدود ۱۴۵۰ پیش از میلاد) این روایت را دربارهٔ خلقت آسمان‌ها، زمین، و همهٔ موجوداتی که در آن سکنی دارند نگاشته است. محققان، در عین حال که در باب مصنف سفر تکوین و تاریخ تصنیف آن مناقشه‌ها دارند، می‌پذیرند که سفر تکوین روایت بسیار کهنی است و نظر یهودیان و مسیحیان را در خصوص خدای خالق که جهان را نیکو و مرد و زن را به صورت خود می‌آفریند به دست می‌دهد. این ابواب اُس و اساس نظر دینی غربیان دربارهٔ ارتباط بشر با طبیعت است.

نخستین روایت خلقت. باب اوّل: ۱. در آغاز، خدا آسمان‌ها و زمین را آفرید. ۲. و آن‌گاه زمین تهی و بی‌شکل بود، تاریکی بر روی لجه قرار داشت، و روح خدا سطح آب‌ها را فرو گرفته بود.

۳. خدا گفت: "روشنایی باشد" و روشنایی بوده شد. ۴. خدا دید که روشنایی نیکوست، و خدا روشنایی را از تاریکی جدا ساخت. ۵. خدا روشنایی را "روز" نامید، و تاریکی را "شب" نامید. شامگاهان شد و بامدادان شد: روز نخست.

۶. خدا گفت: "در میان آب‌ها فلکی باشد تا آب‌ها را به دونیم کند." و چنین شد. ۷. خدا فلک را ساخت و فلک، آب‌های بالای فلک را از آب‌های زیر فلک جدا کرد. ۸. خدا فلک را "آسمان" نامید. شامگاهان شد و بامدادان شد: روز دوم.

۹. خدا گفت: "آب‌های زیر آسمان در یک جا گرد آیند، و خشکی پدیدار گردد." و چنین شد. ۱۰. خدا خشکی را "زمین" نامید و توده آب‌ها را "دریاها"، و خدا دید که نیکوست.

۱۱. خدا گفت: "زمین نباتات به بار آورد: گیاهانی که تخم بیاورند، و درختان میوه‌ای که میوه‌ها آورند که تخمشان در آن باشد، بر روی زمین." و چنین شد. ۱۲. زمین نباتات به بار آورد: گیاهانی که بر حسب انواع گونه‌گون‌شان تخم می‌آورند، و درختانی که میوه‌ای می‌آورند که تخمشان بر حسب انواع گونه‌گون‌شان، در آن است. خدا دید که نیکوست. ۱۳. شامگاهان شد و بامدادان شد: روز سوم.

۱۴. خدا گفت: "روشنایی‌ها در فلک آسمان باشند تا روز را از شب جدا کنند، و نشانه اعیاد، روزها، و سال‌ها باشند. ۱۵. روشنایی‌هایی در فلک آسمان باشند تا بر زمین بتابند." و چنین شد. ۱۶. خدا دو روشنایی بزرگ را ساخت: روشنایی بزرگ‌تر را برای سلطنت بر روز، روشنایی کوچک‌تر را

برای سلطنت بر شب، و ستارگان را. ۱۷. خدا آنها را در فلک آسمان نهاد تا بر زمین بتابند، ۱۸. بر روز و شب سلطنت کنند، و روشنایی را از تاریکی جدا کنند. خدا دید که نیکوست. ۱۹. شامگاهان شد و بامدادان شد: روز چهارم.

۲۰. خدا گفت: "آب‌ها از موجودات زنده پر شوند، و پرندگان بر فراز زمین و در فلک آسمان پرواز کنند." و چنین شد. ۲۱. خدا نهنگ‌هایی بزرگ آفرید، و همهٔ انواع موجودات زنده را که آب‌ها از آنها پُرند، و همهٔ انواع موجودات بال‌دار را. خدا دید که نیکوست. ۲۲. خدا آنها را برکت داد و گفت: "بارور باشید و تکثیر شوید، و آب‌های دریاها را پر کنید، و پرندگان بر زمین تکثیر شوند." ۲۳. شامگاهان شد و بامدادان شد: روز پنجم.

۲۴. خدا گفت: "زمین هر نوع موجود زنده‌ای به بار آوَرَد: چهارپایان، خزندگان، و همهٔ انواع حیوانات صحرا" و چنین شد. ۲۵. خدا هر نوع حیوان صحرا، هر نوع چهارپا، و هر نوع خزندهٔ زمینی ساخت. خدا دید که نیکوست.

۲۶. خدا گفت: "انسان را به صورت خود و شبیه خود بسازیم، انسان‌ها بر ماهیان دریا، پرندگان آسمان، چهارپایان، همهٔ حیوانات صحرا و همهٔ خزندگان که بر زمین می‌خزند سروری کنند."

۲۷. خدا انسان را به صورت خود آفرید،

به صورت خدا آفریدش،

نر و ماده آفریدشان.

۲۸. خدا ایشان را برکت داد، و به ایشان گفت: "بارور باشید، تکثیر

شوید، زمین را پر کنید و بر آن تسلط یابید. بر ماهیان دریا، پرندگان آسمان، و همه حیواناتی که بر روی زمین زندگی می‌کنند سروری کنید." ۲۹. خدا گفت: "بنگرید، همه گیاهان تخم‌آوری را که در سرتاسر زمین هستند، و همه درختانی را که میوه‌ای تخم‌آور دارند، به شما می‌دهم، این خوراک شما خواهد بود. ۳۰. به همه حیوانات صحرا همه پرندگان آسمان، و همه خزندگان که بر روی زمین زندگی می‌کنند همه شاخ و برگ گیاهان را می‌دهم تا خوراکشان باشد." و چنین شد. ۳۱. خدا هرچه را ساخته بود دید، و راستی بسیار نیکو بود. شامگاهان آمد و بامدادان آمد: روز ششم.

باب دوم: ۱. و بدین‌سان آسمان و زمین، با همه لشکر آنها، به انجام رسیدند. ۲. در روز هفتم، کاری را که در حال انجام دادن آن بوده بود به انجام رساند. در روز هفتم، و پس از همه کارهایی که در حال انجام دادن آنها بوده بود، آرام گرفت. ۳. خدا روز هفتم را متبرک ساخت و آن را تقدیس کرد، زیرا که در این روز، پس از همه کار آفرینش، آرام گرفته بود.

۴. چنین بود پیدایش آسمان‌ها و زمین، به هنگامی که آفریده شدند.

روایت دوم خلقت. بهشت: ۵. در وقتی که یهوه خدا، زمین و آسمان را ساخت، تا آن وقت بر روی زمین هیچ بوته خودرویی نبود و هیچ گیاه صحرائی نرویده بود، زیرا خداوند خدا باران بر زمین نبارانیده بود و انسانی نیز نبود که زمین را آماده کشت کند. ۶. ولی، سیلابه‌ای از زمین بر می‌آمد و همه سطح زمین را سیراب می‌کرد. ۷. خداوند خدا مرد را از خاک

زمین سرشت. سپس در منخرین او دَمِ زندگی دمید، و بدین سان مرد موجودی زنده شد.

۸. خداوند خدا در عدن که در سمت شرق است باغی غرس کرد، و مردی را که سرشته بود در آن جا جای داد. ۹. خداوند خدا هر نوع درخت خوش‌نما و خوش‌خوراک را از زمین رویانید، و درخت زندگی را و درخت شناخت نیک و بد را در میانهٔ باغ. ۱۰. رودی از عدن بیرون آمد تا باغ را سیراب سازد، و از آن جا به چهار نهر منشعب شد. ۱۱. نام نهر اول فیثون است، که سرتاسرِ سرزمینِ خویله را، که در آن طلا هست، احاطه می‌کند. ۱۲. طلای این سرزمین طلای ناب است، و در آن جالعل سرخ و سنگ عقیق هست. ۱۳. نام نهر دوم جیحون است، که سرتاسرِ سرزمین کوش را احاطه می‌کند. ۱۴. نام نهر سوم دجله است، که به طرف شرق آشور جاریست. نهر چهارم فرات است. ۱۵. خداوند خدا مرد را برگرفت و او را در باغ عدن جای داد تا آن را آمادهٔ کشت کند و از آن مراقبت کند. ۱۶. آن‌گاه خداوند خدا به مرد چنین فرمان داد: "مسلماً" از همهٔ درختان باغ می‌توانی بخوری. ۱۷. اما از درخت شناخت نیک و بد نباید بخوری، زیرا روزی که از آن بخوری یقیناً خواهی مرد.

۱۸. خداوند خدا گفت: "خوب نیست که مرد تنها باشد. برایش یاری خواهم ساخت." ۱۹. پس، خداوند خدا از زمین همهٔ حیوانات صحرا و همهٔ پرندگان آسمان را سرشت، و آنها را به نزد مرد آورد تا ببیند که او آنها را چه نام خواهد داد، و هریک همان نام را یافت که مرد به او داد. ۲۰. مرد همهٔ چهارپایان، همهٔ پرندگان آسمان، و همهٔ حیوانات صحرا را نام داد. اما

یاری مناسب حال مرد برایش یافته نشد. ۲۱. پس خداوند خدا خوابی گران بر مرد مستولی گردانید. و چون وی به خواب رفت، خدا یکی از دنده‌هایش را برگرفت و آن را با گوشت پیوشانید. ۲۲. خداوند خدا دنده‌ای را که از مرد برگرفته بود به صورت زنی درآورد و او را به نزد مرد آورد. ۲۳. مرد فریاد برآورد:

”سرانجام، این است استخوانی از استخوان‌هایم،

و گوشتی از گوشتم!

این (زن) نامیده شود،

زیرا که از مرد برگرفته شده است.”

۲۴. بدین سبب مرد پدر و مادر خود را ترک می‌گوید و به همسر خود می‌پیوندد، و ایشان یک تن می‌شوند.

۲۵. و هر دوی ایشان برهنه بودند، مرد و همسرش، اما در جلوی یکدیگر شرمنده نبودند.

هبوط باب سوم: ۱. مار از همه حیوانات صحرا که خداوند خدا ساخته بود هوشیارتر بود. از زن پرسید: ”آیا واقعا“ خدا گفته است که شما از همه درختان باغ نخورید؟“ ۲. زن به مار پاسخ داد: ”می‌توانیم از میوه درختان باغ بخوریم.“ ۳. اما درباره میوه درختی که در میانه باغ است خدا گفته است: (نباید آن را بخورید و به آن دست زنید، مبدا بمیرید.“) ۴. آنگاه مار به زن گفت: ”نه! نخواهید مرد!“ ۵. خدا، درواقع، می‌داند که روزی که آن را بخورید چشمانتان باز خواهد شد و مانند خدایان خواهید بود و نیک و بد

را خواهید شناخت." ۶. زن دید که درخت خوش خوراک و خوش نما است، و به جهت شناختی که می تواند ببخشد دلپذیر است. پس، از میوه اش قدری برگرفت و خورد. قدری نیز به شوهر خود داد که با او بود، و وی نیز خورد. ۷. آن گاه چشمان هر دوی ایشان باز شد و فهمیدند که برهنه اند. پس برگ های انجیر به هم دوختند و برای خود ساتر ساختند.

۸. مرد و همسرش آوای خداوند خدا را شنیدند که در خُنکایِ روز در باغ می خرامید، و خود را در میان درختان باغ از خداوند خدا پنهان کردند. ۹. اما خداوند خدا مرد را ندا در داد، و پرسید: "کجایی؟" ۱۰. مرد پاسخ داد: "آوای تو را در باغ شنیدم، و ترسیدم زیرا برهنه ام، پس پنهان شدم." ۱۱. خدا پرسید: "که به تو گفت که برهنه ای؟ از درختی که منع کردم که از آن بخوری خوردی؟" ۱۲. مرد پاسخ داد: "زنی که هم نشین من کردی میوه را به من داد، و من خوردم." ۱۳. آن گاه خداوند خدا از زن پرسید: "این چه کار است که کردی؟" زن پاسخ داد: "مار مرا فریفت که خوردم."

۱۴. آن گاه خداوند خدا به مار گفت: "چون این کار را کردی.

ملعون تری از همه چهارپایان،

و همه حیوانات صحرا

بر شکمت خواهی خزید و خاک خواهی خورد

در همه ایام زندگیت.

۱۵. شما را دشمن یکدیگر خواهم کرد:

تو و زن،

ذریه تو و ذریه او.

او سر تو را خواهد کوفت

و تو پاشنه او را خواهی کوفت."

۱۶. و به زن گفت:

"در فرزندآوری دردهایت را افزون خواهم کرد،

با درد فرزندان را خواهی زایید.

اشتیاق به شوهرت خواهد بود،

و او بر تو سروری خواهد کرد."

۱۷. و مرد گفت: "چون به سخن همسرت گوش سپردی و از درختی

خوردی که منعت کرده بودم که از آن بخوری،

به سبب تو زمین ملعون باد.

بارنج خوراک خود را از آن به دست خواهی آورد

در همه ایام زندگیت.

۱۸. برایت خار و خس خواهد آورد،

و گیاهان صحرایی خواهی خورد.

۱۹. با عرق جبین

نان خواهی خورد،

تا زمانی که به زمین بازگردی،

که از آن برگرفته شدی.

زیرا خاکی تو

و به خاک باز خواهی گشت.

۲۰. مرد همسر خود را "حَوَا" نام داد، زیرا مادر همه کسانی بود که

حیات دارند.

۲۱. خداوند خدا از پوست برای مرد و همسرش جامه ساخت، و ایشان جامه پوشیدند. ۲. آن‌گاه خداوند خدا گفت: "اینک، مرد، با شناختی که از نیک و بد دارد، مانند یکی از ماشده است. مبادا که دست خود دراز کند و از درخت زندگی نیز برگیرد و قدری بخورد و تا ابد زنده ماند." ۳. پس خداوند خدا او را از باغ عدن بیرون کرد، تا زمینی را که از آن برگرفته شده بود برای کشت آماده کند. ۴. مرد را بیرون کرد، و در جلوی باغ عدن کزوبیان را گماشت، و زبانه شمشیری آتشبار را نصب کرد تا راهی را که به درخت زندگی می‌رفت محافظت کنند.

پرسش‌هایی برای مطالعه

۱. برحسب گزارش سفر تکوین، ارتباط درست میان بشر و طبیعت چه ارتباطی است؟ آیات ۲۶-۲۹ از باب اول سفر تکوین را مرور و با آیه ۵ از باب دوم مقایسه کنید.
۲. آیه ۲۹ از باب اول سفر تکوین به ما امر می‌کند که زمین را به انقیاد خود درآوریم و آن را با افراد نوع خودمان پر سازیم. این اوامر را تا چه حد باید به معنای حقیقی‌شان اخذ کنیم؟
۳. برای اطلاع بر بیانی صریح‌تر در باب ارزش والای انسان‌ها، باب هشتم مزامیر را ملاحظه کنید. آیا این باب تصویری را که گزارش سفر تکوین از سیطره انسان افاده می‌کند تأیید می‌کند؟

مزبور هشتم

ای خداوند، خداوند ما، چه مجید است نام تو در تمامی زمین!
 تو که جلالت را، بر فراز آسمان‌ها،
 کودکان و شیرخوارگان، مُدام می‌ستایند،
 به سبب دشمنانت، جان پناهی بنا نهاده‌ای،
 تا خصم را و انتقام‌گیرنده را ساکت گردانی.
 چون به آسمان‌های تو می‌نگرم، که صنعت انگشتان تواند،
 و به ماه و ستارگانی که تو برپا داشته‌ای،
 انسان چیست که تو به یادش آوری،
 و پسر انسان که تو دغدغه‌اش داشته باشی؟
 باین حال، او را از خدا اندکی کمتر ساختی،
 و تاج جلال و اکرام بر سر او نهادی.
 او را بر دست ساخته‌های خودت سیطره بخشیدی،
 و همه چیز را زیر پای‌های او نهادی،
 همه گوسفندان و گاووان را،
 و نیز چهارپایان صحرا را،
 و مرغان هوا و ماهیان دریا را،
 و هر آنچه را بر راه دریا سیر می‌کند.
 ای خداوند، خداوند ما
 چه مجید است نام تو در تمامی زمین.

ریشه‌های تاریخی بحران بوم‌شناختی ما^(۱)

نوشته لین وایت^(۲)

ترجمه: مصطفی ملکیان

لین وایت (۱۹۰۷-۱۹۸۷)، محقق که در زمینه سده‌های میانه شهرت عالم‌گیر دارد، در دانشگاه پرینستن، دانشگاه استنفرد، و دانشگاه کالیفرنیا در لُس‌انجلس، تاریخ تدریس می‌کرد. وایت این مدعا را پیش نهاد که ریشه‌های بحران بوم‌شناختی ما در این فکرت یهودی - مسیحی ماست که بشر باید بر طبیعت حکومت کند. طبیعت را بیگانه و صرفاً منبعی که باید از آن بهره‌کشی کرد تلقی کرده‌ایم و، با این طرز تلقی، در زمین ویرانی به بار آورده‌ایم و اکنون پیامدهای آن را می‌درویم. یا یک دین جدید. یا بازنگری در دین قدیم ما لازم است تا ما را از این آشفتگی رهایی دهد. وایت قدیس ایتالیایی سده‌های میانه، قدیس فرانسیس آسیزی (۱۱۸۲-۱۱۲۶) را به منزله نمونه حقیقی طرز تلقی مناسب از طبیعت پیش می‌نهد.

۱. The Historical Roots of our Ecological Crisis، این مقاله که تا اندازه‌ای یک اثر کلاسیک شده است، نخستین بار، در (10 March 1967) science, Vol. ISS. pp. 1203-1207 چاپ شده است.

2. Lynn White

گفت و گو با آلدوس هاکسلی^(۱)، غالباً، انسان را گرفتار پرحرفی‌ای فراموش ناشدنی می‌کرد. تقریباً یک سال پیش از درگذشت اسف‌انگیزش، در باب موضوع دلپذیری سخن می‌گفت: رفتار بی‌رحمانه آدمی با طبیعت و نتایج تأسف‌آور آن. برای ایضاح مطلب، نقل کرد که در تابستان گذشته به درّه کوچکی در انگلستان بازگشته بود که در ایام کودکی ماه‌های شاد بسیاری را در آن جا سپری کرده بود. روزگاری، این درّه چیزی نبود جز فضاهای باز پوشیده از علف و فرح‌بخش؛ اما حالا کم‌کم داشت از خار و خاشاک‌های زشت و بدنما پر می‌شد، و علتش هم این بود که خرگوش‌هایی که سابقاً جلوی رشد زیاده از حدّ علف‌ها را می‌گرفتند بیشترشان بر اثر بیماری خرگوش‌مرگی^(۲) از پا درآمده بودند، و این بیماری را کشاورزان محلّ عمداً وارد کرده بودند تا میزان نابودی محصولاتشان را به توسط خرگوش‌ها کاهش دهند. من، که رگه‌ای از بی‌فرهنگی در وجودم هست، برای خاطر یک حزّافی حسابی هم که شده دیگر نتوانستم ساکت بمانم. سخنش را قطع کردم و یادآور شدم که خود خرگوش را، به عنوان یک حیوان اهلی، در ۱۱۷۶ به انگلستان آوردند؛ از قرار معلوم برای اینکه غذای پروتئین‌دار کشاورزان را بیشتر کنند.

همه اشکال زندگی محیط‌های خود را تغییر می‌دهند؛ و چشم‌گیرترین و بی‌خطرترین مصداق این حکم، بی‌شک، پولیپ مرجانی^(۳) است که، با

۱- Aldous Huxley، رمان‌نویس و نقّاد انگلیسی (۱۸۶۳-۱۸۹۴)

2. myxomatosis

۳- Coral Polye: پولیپ حیوان کیسه‌تنی است که به حالت چسبیده به ته نهر یا دریا زندگی می‌کند. مراد از "پولیپ مرجانی" همان مرجان است که از پولیپ‌های مرکب محسوب می‌شود.

برآورده ساختن اهداف خود، دنیای وسیع زیر دریایی ای پدید آورده که مناسب حال هزاران نوع جانور و گیاه دیگر است. از زمانی که شمار افراد نوع بشر فزونی گرفت، این نوع بر محیط خود آثار چشم‌گیری به جانها ده است. این فرضیه که روش تخریب مدام بشر برای شکار، مراتع وسیع جهان را پدید آورده و به محو پستانداران عظیم‌الجثه دوران پلیستوسن^(۱) از بخش بزرگی از کره زمین کمک کرده است، اگر فرضیه اثبات شده‌ای نباشد، لااقل فرضیه محتملی هست. دست‌کم به مدت شش هزار سال، کناره‌های نیل سفلی از مصنوعات بشر بوده اما جنگل باتلاقی افریقا را طبیعت، با قطع نظر از بشر، ساخته است. سد آسوان^(۲)، که ۵۰۰۰ مایل مرتع را به زیر آب می‌برد، صرفاً "مرحله آخر یک جریان طولانی است. در بسیاری از مناطق، پلکانی کردن زمین یا آبیاری، چراندن بیش از حد چهارپایان، قطع جنگل‌ها به دست رومیان به منظور ساختن کشتی برای جنگ با کارتاژیان یا به دست صلیبیان به منظور حل مسائل تدارکاتی گروه‌های عازم جنگ، پاره‌ای از محیط‌های زیست را عمیقاً دگرگون ساخته‌اند. مشاهده اینکه چشم‌انداز فرانسه به دو بخش کاملاً متفاوت قابل تقسیم است، یکی مزارع باز شمال و دیگری بیشه‌های جنوب و غرب، به مارک بلوخ^(۳) الهام بخشید تا مطالعه کلاسیک خود را درباره

۱. The Pleistocene، یعنی آخرین دوران تقسیمات زمان‌های زمین‌شناختی (دوران چهارم)

که همان عصر یخ است و به جهت اینکه مقارن با تحول بشر بوده حائز اهمیت است.

۲. The Aswan Dam، سدی که در فاصله حدوداً ۵/۵ کیلومتری جنوب شهر آسوان، از شهرهای مصر علیا، بر روی رود نیل ساخته شده است.

۳. Marc Bloch، تاریخ‌نگار فرانسوی (۱۸۸۶-۱۹۴۴)

روش‌های کشاورزی در سده‌های میانه انجام دهد. بدون اینکه ذره‌ای عمَد در کار باشد، دگرگونی طرز رفتار انسان‌ها غالباً بر ساحت‌های دیگر طبیعت تأثیر می‌گذارد. مثلاً، کسانی تَقَطُن یافته‌اند به اینکه ظهور اتوموبیل سبب نابودی دسته‌های بزرگ گنجشک شد که روزگاری از کود اسب که در هر کوی و برزنی پراکنده بود، تغذیه می‌کردند.

تاریخ دگرگونی زیست محیطی، هنوز، به حدی ابتدایی است که در این باره که واقعاً چه پیش آمد یا نتایج آن چه بودند چندان چیزی نمی‌دانیم. ظاهراً انقراض گاومیش اروپایی تا ۱۶۲۷ نمونه ساده‌ای از شکار بی‌رویه بوده است. در باب امور پیچیده‌تر، کسب اطلاعات موثق غالباً امکان‌پذیر نیست. بیش از هزار سال است که فریزیائی^(۱) و هلندیان^(۲) به طرف دریای شمال عقب رانده می‌شوند و این جریان، در زمان خود ما، به احیاء زوئیدر زه^(۳) انجامیده است. در این جریان، اگر اصلاً انقراضی رخ داده باشد، کدام یک از انواع جانوران، پرندگان، ماهیان، دوزیستان یا گیاهان منقرض شده‌اند؟ آیا هلندیان، در نبرد حماسی شان با نپتون^(۴)، به نحوی به ارزش‌های زیست محیطی بی‌اعتنایی کرده‌اند که کیفیت زندگی انسانی در هلند آسیب دیده است؟ تاکنون بر نخورده‌ام به اینکه این پرسش‌ها طرح

۱- Frisians، ساکنان جزایر فریزیایی که رشته جزایری است در دریای شمال، نزدیک سواحل هلند، آلمان، دانمارک.

2. Hollanders

۳- The Zuider Zee، شاخه کم‌عمق سابق دریای شمال، به طول حدوداً ۱۳۰ کیلومتر، در شمال و مرکز هلند.

۴- Neptune، در اساطیر رومی، نپتون خدای دریاهاست که با پوسیدون (Poseidon) خدای یونانی، یکی شمرده می‌شود.

شده باشند، چه رسد به اینکه پاسخی یافته باشند.

پس، آدمیان، غالباً^۱ در محیط خودشان عامل فعالی بوده‌اند اما در وضع کنونی تحقیقات تاریخی، ما معمولاً^۲ نمی‌دانیم که دگرگونی‌های بشر - ساخته، دقیقاً کی، کجا، یا همراه با چه آثاری پدید آمده‌اند. ولی، به محض اینکه به ثلث آخر سده بیستم وارد می‌شویم دغدغه و اکنش زیست محیطی افزایش شتابناکی می‌یابد. علوم طبیعی، که کوشش برای فهم طبیعت اشیا تلقی می‌شدند، در چندین دوره و در میان چندین قوم شکوفا شده بودند. به همین قیاس، از روزگار کهن، انباشت مهارت‌های فناوریانه در کار بوده است که گاه رشد سریع داشته است و گاه رشد بسطی. اما فقط در حدود چهار نسل قبل بود که اروپای غربی و امریکای شمالی ترتیب ازدواج علم و فناوری را دادند و این اتحاد دو رویکرد نظری و تجربی نسبت به محیط طبیعی ما بود. سابقه ظهور گسترده عملی این اعتقاد بیکن^(۱) را که معرفت علمی به معنای سلطه فناوریانه بر طبیعت است مسلماً نمی‌توان به پیش از حدود ۱۸۵۰ بازگرداند، جز در مورد صنایع شیمیایی که این سابقه به سده هجدهم باز می‌گردد. پذیرش این اعتقاد، به عنوان یک الگوی عملی متعارف، می‌تواند حاکی از بزرگ‌ترین رویداد تاریخ بشری، از زمان ابداع کشاورزی به بعد، و نیز شاید بزرگ‌ترین رویداد سایر ساحت‌های تاریخ کره زمین [غیر از ساحت بشری آن]، باشد.

تقریباً بی‌درنگ، وضع جدید موجب تبلور سریع مفهوم نوپدید بوم‌شناسی شد؛ در واقع، واژه بوم‌شناسی، نخستین بار، در زبان انگلیسی و

در ۱۸۷۳ پدیدار شد. امروزه، که کمتر از یک سده از آن زمان می‌گذرد^(۱)، قوّت تأثیر نوع بشر در محیط به حدّی افزایش یافته که دگرگونی ماهوی پیدا کرده است: وقتی که، در اوایل سده چهاردهم، نخستین توپ‌ها شلیک شدند از این طریق در محیط زیست تأثیر گذاشتند که کارگران را راهی جنگل‌ها و کوه‌ها کردند تا تفلّاکند و پُتاس، گوگرد، کانه‌ی آهن، و زغال چوبِ بیشتری فراهم آورند که نتیجه‌اش قدری فرسایش زمین و جنگل‌زدایی بود. اما بمب‌های نیدروژنی از قماشِ دیگرند: جنگی که در آن این بمب‌ها به کار گرفته شود ممکن است وضع ژنتیک همهٔ موجودات زیستی این سیّاره را تغییر دهد. در ۱۲۸۵، لندن مشکل مِه‌دود داشت که ناشی از سوختن زغال‌سنگ قیری بود، اما امروزه ما سوخت‌های فسیلی مصرف می‌کنیم و این امر ما را در معرضِ خطرِ تغییرِ شیمیِ کُلِّ جوّ کرهٔ زمین قرار می‌دهد، و این تغییر پیامدهایی دارد که ما تازه شروع به گمانه‌زنی دربارهٔ آنها کرده‌ایم. با انفجار جمعیت، رشد سرطانی شهرنشینی بی‌برنامه، و ته‌نشست‌های فاضلاب‌ها و زباله‌ها، که اکنون به صورت لایه‌های زمین‌شناختی درآمده‌اند، یقیناً هیچ موجودی غیر از انسان تاکنون نتوانسته است به این سرعت خانهٔ خود را آلوده کند.

خیلی‌ها ما را به عمل فرامی‌خوانند، اما به نظر می‌رسد که پیشنهادهای موردی هرچه قدر تک‌تک ارزش‌مند باشند، بیش از حدّ جزئی، تخفیف‌دهنده و موقت، و سلبی‌اند: استفاده از بمب را ممنوع کنید، تابلوهای آگهی را پایین بکشید، به هندوان قرص ضدّ بارداری بدهید و به

آنان بگویند که گاوهای مقدسشان را بخورند. ساده‌ترین راه‌حل برای هرگونه دگرگونی‌ای که نسبت به آن بدگمانیم، البته متوقف کردن آن یا، باز هم بهتر، بازگشتن به گذشته‌ای است که در باب خوبی و زیبایی اش غلو می‌کنیم: کاری کنید که این پمپ بنزین‌های زشت و بی‌قواره مثل خانه ییلاقی آن هتاوی^(۱) یا (در غرب دور^(۲)) سالن‌های عمومی شهر اشباح به نظر آیند. نگرش "پهنه‌برهوت"، همیشه، مدافع منجمد کردن زیست محیط است، خواه سان جیمینیانو^(۳) باشد و خواه بلندی‌های سییرا^(۴)، به صورتی که پیش از اینکه نخستین کلینکس^(۵) فروافتد بود. اما نه نیاماندی [بروز مجدد ویژگی‌های ارثی اجدادی]^(۶) حریف بحران زیست محیطی روزگار ما می‌شود، و نه بزک کردن.

چه کنیم؟ هنوز کسی نمی‌داند. تا زمانی که درباره مبانی نیندیشیم، اقدامات موردی ما چه بسا واکنش‌های جدیدی پدید آورند خطرتر از واکنش‌هایی که غرض از این اقدامات جبران و اصلاح آنهاست.

در آغاز، باید بکشیم تا به پیش فرض‌هایی که اس و اساس فناوری و علم جدیداند نظری بیفکنیم که از عمق تاریخی بی‌بهره نباشد و، از این رهگذر، طرز تفکر خود را روشن سازیم. علم به طور سنتی، هدفی

۱- Anne Hathaway، زنی که شکپیر در ۱۵۸۲ با او ازدواج کرد.

۲- The far west، در تاریخ ایالات متحده آمریکا این نام، مخصوصاً در سده نوزدهم بر دشت‌هایی اطلاق می‌شد که از میسی‌سی‌پی به طرف غرب تا کوه‌های روشوز امتداد داشت.

۳- San Gimignano، شهری در توسکان، ایتالای مرکزی، که دارای باروها و کاخ‌ها و ۱۳ برج است و جنبه قرون وسطایی خود را بیش از سایر شهرهای ایتالیا حفظ کرده است.

4. The High Sierra

5. Kleenex

6. Atavism

آشرافی، نظری، و فکری داشته است؛ [و حال آنکه] فنّاوری با طبقه پایین سروکار داشته و تجربی و معطوف به عمل بوده است. آمیزش کاملاً ناگهانی این دو، در میانه سده نوزدهم، یقیناً به انقلاب‌های مردم‌سالارانه‌ای ربط دارد که در آن زمان و اندکی پیش از آن رخ دادند و با کاستن از موانع اجتماعی، معمولاً بر وحدت کارکرد مغز و دست پای می‌فشردند. بحران زیست محیطی ما حاصل فرهنگ مردم‌سالارانه نوظهور و کاملاً بدیعی است. سخن بر سر این است که آیا جهانی که صبغه مردم‌سالارانه یافته است می‌تواند از چنگِ لوازمِ نظرگاهِ خود جان به سلامت در بَرَد یانه. احتمالاً نتوانیم، مگر اینکه در باب اصول موضوعه خود بازبینیدیشیم.

سنت‌های غربی فنّاوری و علم

مطلبی هست که آن قدر قطعی است که بیان آن کاری ابلهانه به نظر می‌آید، و آن اینکه هم فنّاوری جدید و هم علم جدید به نحو بارزی غربی‌اند. فنّاوری ما اجزا و عناصری از سرتاسر جهان، و به ویژه چین، را در خود مستحیل کرده است؛ با این همه، امروزه در هر جا، چه در ژاپن و چه در نیجریه، فنّاوری غربی است. علم ما وارث همه علوم گذشته است، و شاید مخصوصاً وارث آثار عالمان بزرگ مسلمان سده‌های میانه که در اغلب موارد در کاردانی و هوش‌مندی گوی سبقت را از یونانیان باستان ربودند: مثلاً، رازی در طب؛ یا ابن هیثم^(۱) در مناظر و مرایا [= نورشناسی]؛ یا عمر

۱- ابوعلی حسن بن حسن (یا حسین) ابن‌الهیثم بصری منجم، ریاضیدان، طبیب و بزرگ‌ترین فیزیکدان دوره اسلامی و از بزرگ‌ترین محققان علم نورشناسی (۳۵۴-۴۳۰).

خیام در ریاضیات. ظاهراً اصل عربی بسیاری از آثار این نوابغ از میان رفته و فقط ترجمه‌های لاتینی قرون وسطایی آنها باقی مانده‌اند که به پایه‌ریزی تحولات بعدی غرب کمک کرده است. امروزه، در اطراف و اکناف عالم، هر علم مهمی اسلوب و روش غربی دارد، فارغ از اینکه زبان یا رنگ پوست عالمان چه باشد.

دو واقعیت دیگر نیز وجود دارند که، چون حاصل تحقیقات تاریخی کاملاً متأخراند، کمتر شناخته شده‌اند. رهبری غرب، هم در فناوری و هم در علم، از به اصطلاح انقلاب علمی سده هفدهم یا به اصطلاح انقلاب صنعتی سده هیجدهم سابقه بسیار بیشتری دارد. این دو اصطلاح در واقع منسوخ و مهجوراند و ماهیت واقعی چیزی را که در صدد توصیف آن‌اند - یعنی مراحل مهم دو تحول دیرپا و جداگانه را - در پرده ابهام فرو می‌برند. حداکثر تا سال ۱۰۰۰ میلادی - و به احتمال ضعیف، ۲۰۰ سال قبل از آن نیز - غرب استفاده از نیروی آب را در فرایندهای صنعتی غیر از آسیا کردن غلات، آغاز کرده بود. در پی آن و در اواخر سده دوازدهم، نیروی باد را مهار کرد. غرب که کار را از جاهای ساده‌ای آغاز کرده بود اما در طرز کار خود ثبات چشم‌گیری داشت مهارت‌های خود را در ایجاد تحول در ماشین نیرو، وسایل کار اندوز، و خودکاری، به سرعت افزایش داد. کسانی که شک دارند، در باب عظیم‌ترین دستاورد تاریخ خودکاری یعنی ساعت مکانیکی آونگ‌دار که در اوایل سده چهاردهم به دو شکل پدید آمد، تأمل کنند. غرب لاتینی اواخر سده‌های میانه، نه از لحاظ صنعت‌گری بلکه از لحاظ اصل استعداد فناوری از دو خواهر فرهنگی خود یعنی بیزانس و

اسلام که فرهنگ‌هایی پر طمطراق، پیشرفته و از حیث زیبایی شناختی، باشکوه بودند بسیار جلو افتاده بود. در ۱۴۴۴، بساریون، از اعظم روحانیان یونانی که به ایتالیا رفته بود، به یکی از اشراف یونان نامه‌ای نوشت. [برحسب مفاد این نامه] او از برتری کشتی‌ها، اسلحه و مهمات، منسوجات، ظروف بلورین غرب در حیرت است؛ اما بیش از هر چیز، از این صحنه تماشایی شگفت‌زده است که چرخ‌های آبی چوب‌ها را از می‌کنند و در کوره‌ها می‌دمند. روشن است که چیزی از این دست در خاور نزدیک ندیده بوده است.

در پایان سده پانزدهم برتری فناوری اروپا به حدی رسیده بود که ملت‌های کوچک این قاره که با یکدیگر نیز تخاصم داشتند می‌توانستند به بقیه نقاط جهان سرازیر شوند، دست به فتوحات بزنند، چپاول و تاراج کنند، و دیگران را استعمار کنند. نماد این برتری فناوریانه این است که پرتغال، که یکی از ضعیف‌ترین دولت‌های غرب بود، می‌توانست سرور هند شرقی شود و یک سده این سروری را حفظ کند. و باید به خاطر داشته باشیم که قوام فناوری واسکوداگاما^(۱) و آلبوکرک^(۲) به تخصّص عملی صرف بود، و این فناوری تقریباً هیچ الهام یا تأییدی از جانب علم نمی‌گرفت.

در فاصله امروزیان، تصوّر بر این است که علم جدید در ۱۵۴۳، که

۱- Wasco da Gama، دریانورد پرتغالی که نخستین اروپایی بود که با کشتی به هند سفر کرد. (۱۴۶۹-۱۵۳۴).

۲- Albuquerque، دریاسالار و سردار پرتغالی و فاتح جزیره مرمر.

کوپرنیکوس^(۱) و وسالیوس^(۲) آثار عظیم خود را نشر دادند، آغاز شده است. ولی، تخفیف قدر دستاوردهای این دو عالم نیست اگر خاطر نشان کنیم که عماراتی مانند فابریکا [= ساختمان]^(۳) و دورولوسینیوس^(۴) [= گردش] یک‌شنبه برپا نمی‌شوند، سنت متمایز غربیان در علم، در واقع، در اواخر سده یازدهم با نهضتی فراگیر برای ترجمه آثار علمی عربی [= اسلامی] و یونانی به زبان لاتینی آغاز شد. معدودی کتاب در خور توجه - مثلاً [آثار] تئوفراستوس^(۵) - از تیررس گرایش مشتاقانه‌ی جدید غربیان به علم دور ماندند، اما، در کمتر از ۲۰۰ سال، عملاً کل مجموعه آثار علمی یونانیان و مسلمانان به زبان لاتینی در دسترس بود و در دانشگاه‌های جدید اروپا مشتاقانه مطالعه و نقد می‌شد. این نقدها خاستگاه اظهارنظرها و نظرپردازی‌های جدید و بدگمانی فزاینده به مراجع و اکابر قدیم شدند. تا اواخر سده سیزدهم، اروپا رهبری علمی جهان را از دست‌های لرزان اسلام بیرون کشیده بود. انکار اصالت عمیق نیوتن، گالیله، یا کوپرنیکوس همان قدر نامعقول است که انکار اصالت عمیق آن گروه از عالمان مَدْرَسِی سده چهاردهم، مانند بوریدان^(۶) و اورم^(۷)، که آنان مطالعات و تحقیقات

۱- Copernicus، ستاره‌شناس لهستانی (۱۴۷۳-۱۵۴۳) (۱۴۵۳-۱۵۱۵).

۲- Vesalius، کالبدشناس بلژیکی (۱۵۱۴-۱۵۶۴)

۳- صورت مختصر De human corporis fabrica [= ساختمان بدن انسان] نام اثر مهم وسالیوس.

۴- صورت مختصر De revolutionibus orbium coelestium [= گردش افلاک آسمانی] نام اثر مهم کوپرنیکوس.

۵- Theophrastus، فیلسوف و دانشمند علوم طبیعی یونانی (۲۸۷؟-۳۷۲؟ ق.م).

۶- Buridan، فیلسوف مَدْرَسِی فرانسوی (۱۳۰۰-۱۳۵۸).

۷- Oresme، اسقف اعظم فرانسوی (۱۳۲۵-۱۳۸۲).

خود را بر آثارشان مبتنی ساخته بودند. پیش از سده یازدهم، در غرب لاتینی حتی در روزگار رومیان، علمی وجود نداشت. از سده یازدهم به بعد، بخش علمی فرهنگ غرب با شتاب ثابتی گسترش یافته است.

چون هم نهضت‌های فناورانه و هم نهضت‌های علمی در سده‌های میانه آغاز شدند، ویژگی‌های خود را یافتند و بر جهان سیطره پیدا کردند به نظر می‌رسد که، بدون بررسی مفروضات و تحولات سده‌های میانه، فهم ماهیت این نهضت‌ها یا تأثیر کنونی آنها در زیست محیط امکان‌پذیر نیست.

نگرش سده‌های میانه به انسان و طبیعت

تا همین اواخر، کشاورزی حتی در جوامع "پیشرفته"، کار و پیشه اصلی بوده است؛ و از این رو، هرگونه دگرگونی در روش‌های کشت و زرع اهمیت وافر دارد. گاوآهن‌های ابتدایی که با دو گاو نر کشیده می‌شدند، معمولاً خاک را زیرورو نمی‌کردند بلکه صرفاً به آن پنجه می‌کشیدند و خراش می‌دادند. به همین جهت، شخم زدن چلیپایی لازم بود و مزارع معمولاً مرتع شکل بودند. در خاک‌های کاملاً نرم و سست و اوضاع و احوال اقلیمی نیمه خشک خاور نزدیک و دریای مدیترانه این روش کارایی خوبی داشت. اما این گاوآهن برای اقلیم بارانی و خاک‌های غالباً چسبناک شمال اروپا مناسب نبود. ولی در نیمه دوم سده هفتم میلادی بعضی از کشاورزان شمالی به تبعیت از ابداع گرانی که معلوم نیست که چه کسانی بوده‌اند، از یک نوع گاوآهن کاملاً جدید استفاده می‌کردند که مجهز

بود به یک تیغه عمودی برای قطع خط شیار، یک تیغه افقی گاواهن برای شکافتن زیر خاک و یک صفحه آهنی خمیده برای برگرداندن خاک. اصطکاک این گاواهن با خاک به حدی زیاد بود که معمولاً، نه دو بلکه هشت گاو نر لازم داشت. با چنان شدت و حدتی به جان زمین می افتاد که شخم زدن چلیپایی لازم نبود و مزارع معمولاً به صورت باریکه های طولانی شکل می یافتند.

در روزگار خراش گاواهن، مزارع عموماً به صورت واحدهایی تقسیم می شدند که هریک از آنها می توانست فقط یک خانواده را تأمین کند. کشاورزی معیشتی و مصرفی پیش فرض بود. اما هیچ کشاورزی صاحب هشت گاو نر نبود؛ [و در نتیجه] کشاورزان برای استفاده از گاواهن جدید و کارآمدتر گاوهای نر خود را روی هم می گذاشتند و گروه های بزرگ شخم زن تشکیل می دادند و (ظاهراً) باریکه های شخم خورده را، در اصل، متناسب با سهمشان دریافت می کردند. بنابراین، تقسیم زمین، دیگر براساس نیازهای یک خانواده انجام نمی گرفت بلکه بر اساس توانایی یک دستگاه نیرو برای آماده کشت کردن زمین صورت می گرفت. ارتباط انسان با خاک دگرگونی ژرفی یافته بود. سابقاً، انسان جزو طبیعت بوده بود؛ حالا استثمارگر طبیعت شده بود. در هیچ جای دیگر جهان، کشاورزان ابزار کشاورزی ای مشابه این ابداع نکردند. آیا صرف تصادف است که فناوری جدید را، بابی رحمی ای که نسبت به طبیعت دارد، در اکثریت قریب به اتفاق موارد، اعقاب همین کشاورزان شمال اروپا پدید آورده اند؟

همین طرز تلقی استثمارگرانه اندکی پیش از ۸۳۰ میلادی در

تقویم‌های مصوّر غرب دیده می‌شود. در تقویم‌های قدیمی‌تر، ماه‌ها به صورت مظاهر امور انفعالی نشان داده می‌شدند. [اما] تقویم‌های جدید فرانک‌ها^(۱)، که الگوی سده‌های میانه شدند، بسیار متفاوت‌اند؛ یعنی انسان‌هایی را نشان می‌دهند که بر جهان پیرامون خود اِعمالِ زور می‌کنند - شخم می‌زنند، درو می‌کنند، درختان را قطع می‌کنند و خوک‌ها را قصابی می‌کنند. انسان و طبیعت دو چیزند، و انسان سروری دارد.

به نظر می‌رسد که این چیزهای نوظهور با الگوهای فکری عظیم‌تر هماهنگی دارند. کاری که آدمیان دربارهٔ محیط زیست خود می‌کنند بستگی به تصوّری دارد که از خودشان، در ارتباط با چیزهای پیرامون خود، دارند. محیط زیست انسان‌ها تحت تأثیر عمیق باورهایی است که دربارهٔ سرشت و سرنوشت خود دارند - یعنی تحت تأثیر دین. به چشم غربیان این نکته در مورد مثلاً هند یا سیلان بسیار واضح است. [اما] در مورد خود ما [غربیان] و نیاکان قرون وسطایی ما نیز به همان اندازه صادق است.

غلبهٔ مسیحیت بر ادیان غیرابراهیمی بزرگ‌ترین انقلاب روانی در تاریخ فرهنگ ما بود. این قول، امروزه شایع و رایج شده است که ما، بخوایم یا نخواستیم، در "عصر پسامسیحی" زندگی می‌کنیم. قطعاً صورت ظاهر تفکر و زبان ما عمدتاً دیگر مسیحیانه نیست، اما به نظر من، ماده و باطن و گوهر غالباً، به طرز حیرت‌آوری، همچنان شبیه گذشته است. عادات رفتاری هر روزه ما، مثلاً، تحت سیطرهٔ ایمانی مضمّر به پیشرفت

۱ - Frankish، فرانک‌ها یک دسته از مهاجمان ژرمنی بودند که در سرزمین کل (نام قدیم فرانسه) سکنی گزیدند.

مدام اند، و حال آنکه این ایمان نه برای عهد باستان یونانی - رومی معهود و مألوف بود، و نه برای شرق؛ در الاهیّات یهودی - مسیحی ریشه دارد و با قطع نظر از این الاهیّات قابل دفاع نیست.. این واقعیت که کمونیست‌ها نیز در این ایمان شریک‌اند صرفاً به اثبات مطلبی کمک می‌کند که به استناد ادلهٔ عدیده دیگری نیز قابل اثبات است؛ و آن مطلب اینکه آیین مارکس بدعتی است در دین یهودی - مسیحی. ما امروز، مانند تقریباً ۱۷۰۰ سال گذشته، همچنان به صورت بسیار گسترده‌ای در متن اصول موضوعهٔ مسیحی زندگی می‌کنیم.

مسیحیت به انسان‌ها، دربارهٔ ربط و نسبت‌شان با محیط، چه گفت؟

- بسیاری از اساطیر جهان داستان‌هایی دربارهٔ آفرینش به دست می‌دهند؛ در عین حال، اسطورهٔ یونانی - رومی از این حیث آشفتگی چشم‌گیری داشت. متفکران غرب باستان، همچون ارسطو، منکر این مطلب بودند که جهان مرئی آغازی داشته باشد. در واقع، فکر وجود یک آغاز، در چارچوب تصوّر چرخه‌ای که از زمان داشتند، امکان تحقیق نداشت. دقیقاً برخلاف اینان، مسیحیت از یهودیت نه فقط تصوّر زمان تکرار ناشونده و خطّی را، بلکه داستانی جالب دربارهٔ آفرینش را نیز به ارث برد. [بر طبق این داستان] خدایی مهربان و همه - توان، در طیّ مراحل تدریجی، روشنایی و تاریکی، اجرام آسمانی، زمین و همهٔ گیاهان، جانوران، پرندگان، ماهیان آن را و سرانجام، آدم و برادر یک فکر بعدی، حوّا را برای رها کردن مرد از تنهایی آفریده است. مرد بر همهٔ جانوران نام نهاد و بدین طریق، سلطهٔ خود را بر آنها تثبیت کرد. خدا همهٔ اینها را

صریحاً برای نفع و حکومت مرد طرح ریزی کرد؛ یعنی هیچ چیز در عالم طبیعت هدفی جز برآوردن اهداف مرد نداشت. و مرد هرچند بدنش از خاک رس ساخته شده است صرفاً جزو طبیعت نیست؛ بر صورت خدا ساخته شده است.

مسیحیت، مخصوصاً در شکل غربی اش، انسان‌مدارترین دینی است که چشم جهان دیده است. در همان اوائل سده دوم، ترتولیان^(۱) و قدیس ایرنایوس لیونی^(۲) پای می‌فشرده‌اند بر اینکه خدا وقتی که آدم را می‌ساخت صورت مسیح متجسد، یعنی آدم ثانی را در نظر داشت. آدمی، تا حد زیادی در تعالی‌ای که خدا نسبت به طبیعت دارد شریک و سهیم است. مسیحیت در تقابل مطلق با ادیان غیرابراهیمی عرب باستان و ادیان آسیا (احتمالاً به جز آیین زرتشت)، نه فقط ثنویتی را میان انسان و طبیعت بنیاد نهاد و تثبیت کرد بلکه بر این مطلب نیز اصرار ورزید که خدا اراده کرده که آدمی طبیعت را به مقتضای غایات خاص خود استثمار کند.

در سطح عوام الناس، این آموزه به صورتی جالب از کار درآمد. در عهد باستان، هر درخت، هر چشمه، هر نهر، هر تپه، روح محافظ^(۳)، خاص خود را داشت. این ارواح در دسترس آدمیان بودند، اما عدم شباهتشان با آدمیان بسیار بود؛ قنطورس‌ها^(۴)، فون‌ها^(۵)، و پریان دریایی^(۶) حاکی از

۱- Tertullian، از آباء کلیسای لاتینی که در کارناژ زاده شد (۱۶۰-۲۳۰).

۲- Irenaeus of Lyons، اسقف اعظم یونانی (حدود ۲۰۰ تا ۲۰۳ - حدود ۱۲۰ تا ۱۴۰).

3. Geniues loci

۴- Centaurs، در اساطیر یونان، موجودی خیالی است، نیم انسان و نیم اسب.

۵- Fauns، در اساطیر روم، ایزد جنگل و کشتزارهاست، نیم انسان و نیم بز.

۶- Mermaids، در افسانه‌ها، پریان دریایی‌اند، نیم زن و نیم ماهی.

ناهم خوانی ارواح و آدمیان‌اند. پیش از قطع درختی، کندن کوهی یا سد بستن روی نه‌ری، مهم بود که روحی را که مسؤول آن وضع و حال خاص بود راضی کنند و راضی نگه دارند. مسیحیت با از میان برداشتن جاندارانگاریِ ادیانِ غیرابراهیمی، این امکان را فراهم آورد که با روحیه‌ای که به احساسات اشیاء طبیعی بی‌اعتناست از طبیعت بهره‌کشی کنیم.

غالباً گفته می‌شود که کلیسا به جای جاندارانگاری، آیین پرستش قدیسان را نشانده. درست است؛ اما آیین پرستش قدیسان کارکردی یک‌سره متفاوت با کارکرد جاندارانگاری دارد. قدیس در اشیاء طبیعی قرار ندارد؛ ممکن است زیارتگاه‌های خاصی داشته باشد اما در آسمان وطن دارد. وانگهی، قدیس کاملاً انسان است؛ و می‌توان به لحاظ انسانی به او نزدیک شد. البته مسیحیت، افزون بر قدیسان از دین یهود و احتمالاً با یک واسطه از آیین زرتشت، فرشتگان و شیاطینی نیز به ارث برده است. اما اینها همه به اندازه خود قدیسان متحرک بودند. ارواح مستقر در اشیاء طبیعی، که سابقاً از طبیعت در برابر انسان حفاظت کرده بودند، دود شدند و به هوا رفتند. تأیید شد که در این جهان فقط انسان این حق ممتاز را واجد است که روح داشته باشد؛ و موانع باطنی‌ای که در قدیم سدّ راه استثمار طبیعت می‌شدند فرو ریختند.

وقتی سخن تاب‌دین حدّ کلی‌گویانه باشد، به جاست که رگه‌ای از احتیاط نیز در آن وجود داشته باشد. مسیحیت دین پیچیده و تو‌بر‌تویی است، و پیامدهای آن در محیط‌های متفاوت با هم تفاوت دارد. آنچه گفتم چه‌بسا در مورد غرب سده‌های میانه که در آن فناوری، در واقع، پیشرفت‌های

نمایانی داشت کاملاً صدق کند. اما شرق یونانی، که قلمرو بسیار متمدنی است که به اندازه غرب سده‌های میانه به مسیحیت دلبستگی و پای‌بندی دارد، ظاهراً پس از اواخر سده هفتم، که آتش یونانی^(۱) اختراع شد، نوآوری فناوریانه برجسته‌ای نداشته است. رمز این تفاوت را شاید بتوان در اختلافی در رنگ و بوی دین‌داری و تفکر یافت که محققان الاهیات تطبیقی در مقایسه کلیسای یونانی و کلیسای لاتینی بدان تفتن می‌یابند. پیروان کلیسای یونانی معتقد بودند که گناه چیزی نیست جز کوری عقلانی و فکری، و نجات در روشنی‌یافتگی و راست‌اندیشی - یعنی روشن‌اندیشی - است. از سوی دیگر، پیروان کلیسای لاتینی بر این بودند که گناه عبارتست از شرّ اخلاقی و نجات را باید در کردار درست جست‌وجو کرد. الاهیات شرقی [=یونانی] عقل‌گرایانه بوده است؛ و الاهیات غربی [=لاتینی] اراده‌گرایانه. قدیس یونانی به نظر و تأمل می‌پردازد؛ و قدیس غربی به عمل و فعالیت. دلالت‌های ضمنی مسیحیت در باره غلبه بر طبیعت، در حال و هوای غربی با سرعت و سهولت بیشتری به منصه ظهور می‌رسید.

عقیده مسیحیت در باب خلقت، که در بند اول همه اعتقاداتها آمده است، برای فهم ما از بحران زیست‌محیطی امروز معنای دیگری دارد. خدا از طریق وحی و انکشاف الاهی، کتاب مقدس را به بشر ارزانی داشت. اما چون خدا طبیعت را ساخته است طبیعت نیز لابد نگرش خدا را مکشوف

۱- مراد جسم قابل اشتعالی است که آتش "مایع" بوده و یونانیان اختراعش کرده‌اند و برای آتش زدن به کشتی‌های دشمن به کار می‌برده‌اند.

می‌سازد. مطالعه طبیعت از منظر دینی برای فهم بهتر خدا به الاهیّات طبیعی مشهور بود. در کلیسای اوّلیه، و در شرق یونانی همیشه، طبیعت را اساساً یک نظام نمادین تلقی می‌کردند که از طریق آن خدا با آدمیان سخن می‌گوید: مورچه موعظه‌ای است خطاب به تنبلان؛ و شعله‌های بالارونده نماد اشتیاق جان آدمی‌اند. این نگرش به طبیعت ذاتاً نگرشی هنری بوده نه علمی. در عین حال که بیزانس شمار انبوهی از متون علمی یونان باستان را حفظ و استنساخ می‌کرد، علم، با تصویری که ما از آن داریم، نمی‌توانست در چنین حال و هوایی شکوفا شود.

ولی در غرب لاتینی، از اوایل سده سیزدهم، الاهیّات طبیعی گرایش بسیار متفاوتی را دنبال می‌کرد؛ و نرم نرمک از رمزگشایی نمادی طبیعی گفت‌وگوی خدا و انسان دست می‌کشید و تبدیل به کوششی می‌شد در جهت فهم علم و حکمت الاهی از طریق کشف اینکه مخلوقات او چه عملکردی دارند. رنگین‌کمان، دیگر صرفاً نماد امیدی نبود که نخستین بار پس از طوفان نوح برای نوح فرستاده باشند^(۱). رابرت گروسستست^(۲)، راجر بیکن^(۳) راهب، و تشودوریک فرایبرگی^(۴)، در باب نورشناسی رنگین‌کمان، آثاری پدید آوردند که پیچیدگی و موشکافی خیره‌کننده‌ای داشتند، اما این آثار را به عنوان کاری در جهت فهم دینی پدید می‌آوردند.

۱- اشاره است به آیات ۸-۱۷ از باب نهم سفر تکوین، که در آنها رنگین‌کمان، کمان خدا معرفی می‌شود که خدا به نشان عهدی که با زمینیان بسته است در ابرها نهاده است.

۲- Robert Grosseteste، الاهی‌دان و اسقف اعظم انگلیسی (حدود ۱۱۷۵-۱۲۵۳).

۳- Roger Bacon، فیلسوف و عالم انگلیسی (۱۲۱۴؟-۱۲۹۴).

از سده سیزدهم به بعد، تالایب نیتس^(۱) و نیوتن و از جمله خود این دو، هر عالم بزرگی، عملاً، انگیزه‌های خود را ایضاح و تبیین دینی می‌کرد. در واقع، اگر گالیله الهی‌دانی غیر حرفه‌ای ولی بسیار متبحر نمی‌بود خیلی کمتر به دردرس می‌افتاد: الهی‌دانان حرفه‌ای از فضولی و مداخله او آزرده و خشمگین بودند، و نیوتن، ظاهراً خود را بیشتر الهی‌دان می‌دانسته است نه عالم. تا اواخر سده هیجدهم، هنوز فرضیه خدا برای بسیاری از عالمان تبدیل به چیزی غیر لازم و زائد نشده بود.

غالباً برای تاریخ‌نگاران دشوار است که داوری کنند که آیا انسان‌ها وقتی که توضیح می‌دهند که چرا آنچه را می‌خواهند بکنند می‌کنند، ادله واقعی کارهایشان را عرضه می‌کنند یا صرفاً ادله‌ای را که مورد قبول فرهنگشان است. در طی سده‌های طولانی تکون علم غربی، عالمان مدام و بی‌وقفه می‌گفتند که وظیفه و پاداش عالمان این است که «همان افکاری را که قبلاً خدا داشته است پیدا کنند»، و این ثبات قول ما را به این عقیده شوق می‌دهد که انگیزه واقعی آنان همین بوده است. اگر چنین باشد، آن‌گاه باید گفت که علم جدید غربی در قالب الاهیات مسیحی ریخته شده است؛ و پویایی دلبستگی و پای‌بندی دینی، که اصل عقیدتی یهودی - مسیحی راجع به خلقت بدان شکل داده، به آن تحرک بخشیده است.

یک نگرش مسیحی دیگر

به نظر می‌رسد که به سوی نتایجی شوق داده شده‌ایم که به مذاق بسیاری از

مسیحیان ناگوار می آیند. چون هم علم و هم فناوری در واژگان روزگار ما واژه‌هایی مقدس‌اند، ممکن است کسانی را دو عقیده خوش آید: یکی این عقیده که علم جدید، از منظر تاریخی، از نتایج الاهیات طبیعی است؛ و دیگری اینکه فناوری جدید را باید، لااقل تا اندازه‌ای، به عنوان تحقق غربی و اراده‌گرایانه این اصل عقیدتی مسیحیت که آدمی بر طبیعت برتری و بر آن به حق سلطه دارد ایضاح و تبیین کرد. اما چنان‌که اکنون می‌دانیم، تقریباً بیش از یک سده پیش، علم و فناوری - که تا آن زمان دو فعالیت کاملاً مجزا بودند - به هم پیوستند و به بشر قدرت‌هایی بخشیدند که اگر بر اساس بسیاری از آثار زیست‌محیطی حکم کنیم، قدرت‌هایی عنان‌گسیخته‌اند. اگر چنین باشد مسیحیت بار گرانی از گناه بردوش دارد.

من شخصاً شک دارم که بتوان صرفاً با به کارگیری علم بیشتر و فناوری بیشتر در مورد مشکلاتی که داریم، از واکنش ویرانگر زیست‌محیطی اجتناب کرد. علم و فناوری، از طرز تلقی‌های مسیحیانه‌ای نسبت به ربط و نسبت انسان با طبیعت ناشی شده‌اند که تقریباً همه به آنها قائل‌اند: نه فقط مسیحیان و نو‌مسیحیان، بلکه کسانی که خوش‌باورانه خود را پسا مسیحی می‌دانند. علی‌رغم سخن کوپرنیکوس، کیهان یکسره بر گرد کره کوچک می‌چرخد و علی‌رغم سخن داروین، ما در ته دل خود جزو فرایند طبیعی نیستیم؛ برتر از طبیعت‌ایم، تحقیرکننده‌ایم، و خواهان آنیم که از آن برای حقیرترین هوس‌های خود بهره‌جوییم. فرماندار تازه برگزیده کالیفرنیا، که مانند خود من عضو کلیسا است اما کمتر از من نگران و مضطرب است، وقتی که (چنان‌که ادعا شده است) گفته: «اگر یک درخت سرخ‌چوب دیده

باشید همه درختان سرخ چوب را دیده‌اید» به نمایندگی از سنت مسیحی سخن گفته است. به نظر یک مسیحی، یک درخت نمی‌تواند چیزی بیش از واقعیتی فیزیکی باشد. کل مفهوم بیشه‌زار مقدس برای مسیحیت و برای فرهنگ غرب بیگانه است. به مدت تقریباً دو هزاره مبلغان مسیحی به قطع بیشه‌زارهای مقدس، که بت پرستانه‌اند چون روح را در طبیعت می‌انگارند مشغول بوده‌اند.

کاری که ما درباره محیط زیست انجام می‌دهیم بستگی به افکار ما درباره ارتباط انسان و طبیعت دارد. علم بیشتر و فناوری بیشتر ما را از بحران زیست محیطی کنونی نجات نخواهد داد، مگر اینکه دین جدیدی پیدا کنیم یا دین قدیممان را بازاندیشی کنیم. هیپی‌ها، که انقلابیان اصلی زمانه ما‌اند، شم درستی دارند که به آیین بودایی ذن گرایش و کشش پیدا کرده‌اند که تصوّرش از ارتباط انسان و طبیعت تقریباً، بلکه تحقیقاً، عکس نگرش مسیحیت است. ولی آیین ذن به همان شدت و حدّتی تحت تأثیر تاریخ آسیا است که مسیحیت تحت تأثیر تجربه غرب است، و من شک دارم که بتواند برای ما کارایی و قابلیت اجرا داشته باشد.

احتمالاً ما باید درباره بزرگترین بنیاد ستیز تاریخ مسیحیت، از زمان مسیح بدین سو، تأمل کنیم؛ یعنی درباره قدیس فرانسیس آسیزی. معجزه طراز اول قدیس فرانسیس این واقعیت است که او، مانند بسیاری از پیروان دست چپی خود، بر سر دار و چوبه مرگ جان نداد. بدعت آوری او به حدّی واضح بود که یکی از رؤسای فرقه فرانسیسیان، یعنی قدیس بوناونتورا^(۱)،

که مسیحی‌ای عظیم‌الشأن و تیزبین بود، کوشید تا روایت‌های نخستینِ مسلکِ فرانسیس را پنهان دارد. کلید فهمِ فرانسیس ایمان اوست به فضیلتِ فروتنی - نه صرفاً فروتنی فرد، بلکه فروتنی نوع بشر. فرانسیس می‌کوشید تا انسان را از مقام سلطنت بر عالم به زیر کشد و نظامی تأسیس کند که در آن همه مخلوقات خدا با هم برابر باشند. در نظر او، دیگر، مورچه صرفاً موعظه‌ای برای تنبلان، و شعله نشانه‌تک‌وپوی جان آدمی برای رسیدن به وصال خدا نیست؛ حالا اینها برادرِ مورچه و خواهرِ شعله‌اند که، به همان نحوی که برادرِ انسان به شیوه خاص خود ستاینده خالق هستی است به شیوه‌هایی خاص خود خالق هستی را می‌ستایند.

بعدها، شارحان و مفسران گفتند که فرانسیس برای اینکه انسان‌هایی را که به مواعظ او گوش نمی‌سپردند توبیخ کرده باشد، برای پرندگان موعظه می‌کرد. [اما] روایت‌ها با این شرح و تفسیرها نمی‌خوانند: او از پرندگان کوچک مصرانه می‌خواست که خدا را بستایند، و آنها در جذبه‌های روحانی‌شان بال‌های خود را بر هم می‌زدند و شادمانه جیک‌جیک می‌کردند. دیربست که قصه‌های قدیسان، بویژه قدیسان ایرلندی، از رفتار آنان با حیوانات حکایت می‌کند اما به گمان من، همیشه به این قصد که سیطره انسانی قدیسان را بر این زبان بسته‌ها نشان دهد. [اما] وضع فرانسیس فرق می‌کند. گرگ درنده‌ای به زمین اطراف گوئیو^(۱) در آپنن^(۲) زیان می‌رساند. به نقل این قصه، قدیس فرانسیس با گرگ گفت‌وگو کرد و او را به خطا بودنِ راه و رسمی که در پیش گرفته است متقاعد کرد. گرگ

توبه کرد، قدیس وار از دنیا رفت و در زمینی تبرک یافته مدفون شد.

چیزی که سِر استیون رانسیمن^(۱) آن را "آموزه فرانسسی نَفِس حیوانی" می خواند به سرعت سرکوفته شد. به احتمال قوی، این آموزه، چه آگاهانه و چه ناآگاهانه، تا حدی مُلْهَم بود از ایمان به تناسخ که مورد اعتقاد کاتار^(۲) های بدعت گزار بود که در آن زمان در ایتالیا و جنوب فرانسه فراوان بودند و احتمالاً آن را در اصل از هند اخذ کرده بودند. شایان توجه است که درست در همان زمان، در حدود ۱۲۰۰، رگه هایی از تناسخ در یهودیت غربی یعنی در آیین قباله^(۳) ی پرووانسی^(۴) نیز به چشم می خورد. اما فرانسس نه به تناسخ نفوس قائل بود و نه به همه خدایی [وحدت وجود]. نظرش درباره طبیعت و آدمی مبتنی بود بر نوع بی همتایی از همه روان‌مندانگاریِ جمیع موجودات، اعم از جاندار و بیجان، که غرض از آن حمد و ثنای خالق متعال آنها بود که در عالی ترین حالت فروتنی کیهانی، قالب جسمانی پذیرفت، در حال ناتوانی در آخور خفت، و به دار آویخته شد و جان داد.

نمی‌خواهم بگویم که بسیاری از امریکاییان این روزگار که دغدغه

1. sir Steven Runciman

۲-Cathar، کاتارها نام پیروان نهضتی است دینی که در سده های میانه شایع و معتقد به ثنویت بود و از شبه جزیره بالکان به اروپای غربی راه یافت و در سده های یازدهم و دوازدهم تا انگلستان گسترده شد.

۳-Gobbala، یعنی تفسیر کتاب مقدس در میان علمای یهود و بعضی از مسیحیان سده های میانه که در سده هفتم ظهور کرده و تا سده هیجدهم رونق داشته و در سده دوازدهم به اوج رواج خود رسیده است.

۴-Provençal، پرووانس از مناطق واقع در جنوب شرقی فرانسه و بر ساحل دریای مدیترانه است.

بحران زیست‌محیطی ما را دارند می‌توانند یا می‌خواهند با گرگ‌ها رازنی کنند یا پرندگان را نصیحت کنند. ولی، بی‌نظمی فزاینده کنونی محیط کره زمین فراورده فناوری و علم پویایی است که از همان جهان غرب سده‌های میانه نشأت می‌پذیرفتند و قدیس فرانسیس به آن شیوه بدیع بر ضد آن می‌شورید. با قطع نظر از طرز تلقی‌های خاصی نسبت به طبیعت که عمیقاً در اصول اعتقادی مسیحیت ریشه دارند، نمی‌توان رشد این فناوری و علم را از لحاظ تاریخی فهم کرد. این واقعیت که اکثر مردم این طرز تلقی‌ها را مسیحیانه نمی‌دانند ربطی به موضوع ندارد. هیچ مجموعه جدیدی از ارزش‌های اساسی در جامعه ما مقبول نیفتاده است که بتواند جای ارزش‌های اساسی مسیحیت را بگیرد. از این رو، ما تا زمانی که این اصل موضوع مسیحیت را که طبیعت هیچ فلسفه وجودی‌ای جز خدمت به انسان ندارد طرد و رد نکنیم، کمافی‌السابق با بحران بوم‌شناختی رو به  وخامت می‌رویم مواجه خواهیم بود.

بزرگترین انقلابی معنوی تاریخ غرب، قدیس فرانسیس، چیزی را که به گمان خودش نگرش مسیحی بدیلی به طبیعت و ربط و نسبت انسان با آن بود پیش نهاد: کوشید تا فکرت برابری همه مخلوقات، از جمله انسان را جانشین فکرت حاکمیت بی‌حد و مرز انسان بر عالم کند. و شکست خورد. علم کنونی ما و فناوری کنونی ما به حدی رنگ نخوت مسیحیت راست‌اندیشانه نسبت به طبیعت را دارند که از این دو، به تنهایی، هیچ راه حلی برای بحران بوم‌شناختی ما انتظار نمی‌توان داشت. از آن‌جا که ریشه‌های گرفتاری ما تا حد فراوانی دینی‌اند راه علاج نیز باید ذاتاً دینی

باشد، چه آن را دینی بنامیم و چه ننماییم. باید سرشت و سرنوشت خود را بازاندیشی و از نو فهم کنیم. این حس عمیقاً دینی، و البته بدعت آمیزانه فرانسسیان اولیه که همه اجزای طبیعت استقلال معنوی و روحانی دارند چه بسا راهی به ما نشان دهد. من پیشنهاد می‌کنم که فرانسسیس را قدیس محافظ طرفداران محیط زیست تلقی کنیم.

پرسش‌هایی برای مطالعه

۱. آیا با ارزیابی وایت موافقید که می‌گوید که الگوی سیطره‌ای که ما از یهودیت و مسیحیت برگرفته‌ایم موجب بحران بوم‌شناختی ما شده است؟ باب‌های ۳-۱ سفر تکوین را از نو مرور و آنها را با تحلیل وایت مقایسه کنید. آیا گزارش او تفسیر صحیحی از متن [سفر تکوین] هست یا نه؟
۲. جاذبه فرانسسیس قدیس در چیست؟ این قطعه بخشی است از "سرود برادر خورشید" فرانسسیس قدیس.

سپاس تورا است خداوند، و همه آفریدگان تو را،

خاصه، جناب برادر خورشید را

که روز است و از رهگذر او به ما روشنی ارزانی می‌داری.

سپاس تورا است خداوند، به پاس خواهر ماه و ستارگان،

که در آسمان، آنها را روشن، دوست داشتنی و زیبا ساختی.

سپاس تورا است خداوند، به پاس برادر باد،

و به پاسبانِ هوای ابری و صاف، و هرگونه آب و هوا
که از رهگذر آنها به آفریدگانت قوت می‌بخشی.
سپاس تو راست خداوندا، به پاسبانِ خواهر آب،
که بسی سودمند، فروتن، دوست داشتنی، پاکدامن و بی‌پیرایه است.
سپاس تو راست خداوندا، به پاسبانِ زمین، که خواهر و مادر ماست،
که ما را زنده می‌دارد و بر ما فرمان می‌راند،
و میوه‌هایی گونه‌گون و گل‌ها و سبزه‌هایی رنگارنگ به بار می‌آورد.

شعر فرانسیس قدیس تجسم چه طرز تلقی‌ای نسبت به محیط زیست
است؟ آیا سودمند است؟ آیا حقیقت دارد؟ داوری خود را توضیح دهید.

بنیان فرهنگی بحران محیط زیست ما^(۱)

نوشته لوئیس دابلیو. مانکریف^(۲)

ترجمه مصطفی ملکیان

لوئیس دابلیو. مانکریف جامعه‌شناسی است که سالیان دراز در گروه "پارک و امکانات تفریحی" دانشگاه ایالتی میشیگان تدریس کرد.

مانکریف، در این جوابیه به مقاله لین وایت (متن ۲)، استدلال می‌کند که تحلیل وایت از این نکته اساسی غفلت می‌ورزد که انسان‌ها از آغاز دست اندرکار تغییر محیط خود بوده‌اند؛ و می‌پرسد: "اگر بحران محیط زیست ما یک (مشکل دینی) است چرا دیگر بخش‌های جهان نیز با همان مشکلات محیط زیستی مواجهند که ما، در جهان غرب، با آنها آشنایی بسیار داریم؟" شرح موجه‌تری از علل بحرانی که ما با آن روبروایم پیچیده است و با ماهیت سرمایه‌داری، فناوری، مردم‌سالارسازی^(۳)، شهرنشینی، و فردگرایی سروکار می‌یابد.

1. The cultural Basic of our Environmental crisis

2. Lewis w. Moncrief

3. Democratization

صد سال پیش، در تقریباً هر جایی از ایالات متّحدهٔ امریکا، آب آشامیدنی از نزدیک‌ترین جویبار یا نهر دورتر نبود. امروزه در ایالات متّحده، به استثنای معدودی آبشخور که در کوه‌های مرتفع قرار دارند نهری وجود ندارد که بتواند بدون اینکه مواد شیمیایی به آن بیفزایند تشنگی انسان را بدون هیچ خطری فرو بنشانند. یکی از موجبات رضایت در زندگی شهرنشینان، در ایام گذشته، که مدام ذکرش می‌رفت - این بود که عصرگاهان آرام و با تأنی به گشت و گذار می‌پرداختند تا در باغ ملّی‌ای که در همان حوالی بود یا در طول خیابانی خلوت و بی‌سر و صدا، هوای تازه‌ای تنفس کنند. امروزه، در بسیاری از نواحی بزرگِ مادرشهری، پیدا کردن یک جای خلوت و بی‌سروصدا و امن برای گشت و گذاری آرام و با تأنی مشکل است و گاهی تنفس هوای تازه محال است. این تفاوت‌ها از تغییرات شگرفی پرده برمی‌دارند که در کیفیت محیط زیست، حاصل آمده‌اند.

ولی، قصد من در این مقاله این نیست که بر وجود بحران محیط زیست ارائهٔ سند کنم، بلکه این است که دربارهٔ بنیان فرهنگی چنین بحرانی بحثی داشته باشم. به ساختارهای نهادی، به مثابه جلوه‌های فرهنگ خودمان، توجّه خاص خواهم کرد.

سازمان اجتماعی

جی. او. هر تسلر^(۱)، در کتابش با عنوان *نهادهای اجتماعی*، همهٔ نهادهای

اجتماعی را در نه مقوله کارکردی دسته‌بندی کرده است: (۱) اقتصادی و صنعتی، (۲) مربوط به زناشویی و خانواده، (۳) سیاسی، (۴) دینی و مذهبی، (۵) اخلاقی، (۶) مربوط به تعلیم و تربیت، (۷) ارتباطات، (۸) هنری، و (۹) بهداشت. فلسفه وجودی نهادها این است که هریک از این کارکردها را در همه فرهنگ‌ها، فارغ از مکان یا پیچیدگی نسبی آنها به انجام رسانند. از این رو، جای تعجب نیست که یکی از ملاک‌های تحلیلی‌ای که انسان‌شناسان در مقام مطالعه فرهنگ‌های گوناگون به کار می‌گیرند تشابه و تفاوت نهادهای اجتماعی گوناگون از حیث شکل و اهمیت نسبی است.

کوشش‌هایی انجام گرفته‌اند برای توضیح طرز تلقی‌ها و رفتاری که معمولاً با کارکردی نهادی پیوند دارند و این پیوند نتیجه‌ی تأثیر عامل نهادی احتمالاً مستقلی است. نمونه‌ماندگار چنین تحلیلی کتاب اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری^(۱) نوشته ماکس وبر^(۲) است. در این اثر مهم، وبر بخش عظیمی از رشد اقتصادی و صنعتی اروپای غربی و امریکای شمالی را به سرمایه‌داری منسوب می‌دارد که به عقیده او، شکل اقتصادی‌ای بود که در نتیجه تعالیم دینی کالون^(۳)، و به‌ویژه جبرانگاری روحانی و معنوی او ظهور کرد.

دانشمندان علوم اجتماعی، در سعی به خاطر ارزیابی تأثیر تعلیمات و اعمال دینی و انگیزش اقتصادی بر یکدیگر و بر سایر رفتارها و اشکال نهادی، بسیار فعال بوده‌اند. در این باب، ال. وایت نظر داده است که طرز

1. Die Protestantische Ethik und der Geist Kapitalismus

۲- Max Weber، جامعه‌شناس آلمانی (۱۸۶۴-۱۹۲۰).

۳- Calvin، اصلاح‌گر دینی پروتستان مذهب فرانسوی (۱۵۰۹-۱۵۶۴).

تلقی بهره‌کشانه‌ای که باعث بخش عظیمی از بحران محیط زیست در اروپای غربی و امریکای شمالی شده است نتیجه تعالیم سنت یهودی - مسیحی است که آدمی را برتر از همه مخلوقات دیگر تصور می‌کند و خلقت هر چیز دیگر را برای خاطر استفاده و التذاذ آدمی می‌داند. وایت تا بدانجا پیش می‌رود که ادعا می‌کند که یگانه راه کاستن از بحران بوم‌شناختی‌ای که اکنون با آن مواجهیم این است که "این اصل موضوع مسیحیت را که طبیعت هیچ فلسفه وجودی‌ای جز خدمت به انسان ندارد طرد و رد کنیم. اظهارات استاد وایت، مانند افکار دیگری که جدید و بدیع می‌نمایند، آهسته آهسته در محافل علمی انتشار و مقبولیت گسترده‌ای یافته‌اند، و شاهدش مقاله‌ایست که همین امسال در نیویورک تایمز به قلم ای. بی. فیسک^(۱)، که نویسنده‌ای دینی است، انتشار یافته است. در این مقاله، به این واقعیت توجه شده است که چندین الاهی‌دان و گروه الاهیاتی بارز این مقدمه اساسی را پذیرفته‌اند که آموزه یهودی - مسیحی در خصوص ربط و نسبت آدمی با بقیه عالم ریشه بحران محیط زیست غرب است. نظر من این است که قبول عام چنین تبیین ساده‌انگارانه‌ای، در این جا، بیشتر براساس هوا و هوس است تا براساس واقعیت.

قطعاً، از این بیان وایت ایرادی نمی‌توان گرفت که "محیط زیست انسان‌ها تحت تأثیر عمیق باورهای است که درباره سرشت و سرنوشت خود دارند - یعنی تحت تأثیر دین". ولی، قائل شدن به اینکه دین مهم‌ترین عامل مؤثر در رفتار آدمی با محیط زیست است بسی فراتر از مفاد

داده‌هایی است که او برای اثبات این حکم بدانها استشهد می‌کند. مثلاً خود وایت در همان اوائل مقاله‌اش خاطر نشان می‌کند که قرائن و شواهدی داریم دالّ بر این رأی که انسان از قدیم الأیام در کار ایجاد دگرگونی‌های شگرفی در محیط زیست خود بوده است. اگر این سخن درست باشد، و قرائن و شواهدی داریم بر اینکه درست است، نافی این رأی خواهد بود که فقط دین یهودی - مسیحی، فرهنگ‌هایی را که در آنها شکوفا می‌شود مستعدّ می‌کند که با بی‌مُبالاتی از منابع طبیعی خود بهره‌کشی کنند. مثال‌هایی که خود وایت می‌آورد قول او را به طرز چشم‌گیری تضعیف می‌کنند. او خاطر نشان می‌سازد که احتمالاً هم مداخله انسان‌ها در طغیان ادواری آبریز رود نیل و هم روش تخریبِ مدامِ انسان پیشاتاریخی در شکار موجبِ دگرگونی‌های "بی‌رحمانه" مهمّی در محیط زیست آدمی شده‌اند. و عدم تأثیر دین یهودی - مسیحی در این موارد آشکار است.

به نظر معقول می‌رسد که تصدیق کنیم که نقشی که دین در ارتباطات انسان با انسان و انسان با محیط زیست ایفا می‌کند این است که نظام بسیار وسیعی از باورها و رفتار مُجاز تأسیس می‌کند و نظامی از پاداش‌های اجتماعی و معنوی برای کسانی که همساز باشند و نیز نظامی از ضمانت‌های اجرایی منفی برای افراد یا گروه‌هایی که به حریم اموری که از لحاظ دینی ناپذیرفتنی‌اند نزدیک شوند یا از آن در گذرند تنظیم می‌کند و بدان متوسّل می‌شود. به تعبیر دیگر، زمین بیس‌بالی را که در آن این بازی باید انجام گیرد تعیین می‌کند و به اقتضای خود طبیعت این زمین، پاره‌ای از انواع بازی‌ها نمی‌توانند در آن انجام گیرند. ولی، خودِ آن قسم بازی‌ای را

که بالمال شکل می‌گیرد زمین بیس‌بال تعیین نمی‌کند. مثلاً، در هر جا که جاندارانگاری مبنای عمل باشد احتمال نمی‌رود که معتقدان به این عقیده، اشیاء طبیعی را بی‌جهت و یکی پس از دیگری نابود کنند زیرا چنین کاری به معنای به جان خریدن خطر مجازات‌های معنوی و اجتماعی خواهد بود. ولی این واقعیت که فرهنگی دیگر موجودات روحانی را به اشیاء طبیعی پیوند نمی‌دهد بدین معنا نیست که چنین فرهنگی بدون استثناء به خشونت از منابع خود بهره‌کشی خواهد کرد؛ بلکه فقط بدین معناست که محدودیت‌های اجتماعی و روان‌شناختی کمتری بر ضد چنین عملی وجود دارند.

در باقی این مقاله، مجموعه دیگری از فرضیه‌ها را عرضه می‌دارم که مبتنی بر متغیرهای فرهنگی‌اند و به نظر من، از بحران محیط زیستی که ما الآن با آن روبه‌رویم تبیین موثرتر و قابل دفاع‌تری ارائه می‌کنند.

هیچ فرهنگی نتوانسته است از گرایش‌های خودمدارانه انسان‌ها یکسره جلوگیری کند. از این گذشته، در همه فرهنگ‌ها سلسله‌مراتبی از شأن و منزلت مناصب و ارزش‌ها وجود دارد که در آن گروه‌های خاصی تا اندازه‌ای یا یکسره از دسترسی به این اهدافی که مطلوبیت‌های هنجاری دارند محروم می‌مانند. از لحاظ تاریخی، در بیشتر فرهنگ‌ها، اختلاف و تفاوت میان "اغنیاء و فقراء" عظیم بوده است. خیل عظیم انسان‌های بسیار فقیر غالباً ثروت آن معدود انسان‌هایی را که وسائل تولید را در اختیار داشته‌اند پدید می‌آورده‌اند؛ و در جاهایی که کمبود عرضه و برآورده نشدن تقاضا از واقعیت‌های اقتصادی بوده‌اند چه‌بسا از این وضع گریز و گزیری هم نبوده

است. با این همه، اشتیاق به "زندگی بهتر" اشتیاقی است که همه انسان‌ها دارند؛ یعنی اشتیاق به نیل به مناصبی که شأن و منزلت والاتری دارند و حصول اهداف مطلوبی که فرهنگ جامعه مشخصشان کرده است، در میان همه جوامع مشترک است.

تجربه جهان غرب

در غرب، دو انقلاب مهمی که در سده‌های هیجدهم و نوزدهم به وقوع پیوستند سرنوشت سیاسی، اجتماعی، و اقتصادی غرب را به کلی تغییر جهت دادند. تا همین اواخر، این دو نوع انقلاب به غرب اختصاص داشتند. انقلاب فرانسه آغاز ایجاد مردم‌سالاری در سطحی گسترده بود. به تعبیر دقیق‌تر و روشن‌تر، این انقلاب توزیع مجدد وسایل تولید و تقسیم جدید منابع طبیعی و انسانی‌ای را که جزء لازم فرایند تولیدند در پی داشت. در نتیجه، برای پویایی اجتماعی راه‌های تازه‌ای گشوده شد، و این امر نظراً امکان دسترسی انسان‌های بیشتری را به ثروت بیشتری فراهم آورد. اگرچه این انقلاب، تا اندازه‌ای، در هیأت سرنگون کردن نظارت و هدایت نهادهای قاعدتاً مسیحی و نابود ساختن سیطره خدا بر اذهان و نفوس انسان‌ها انجام گرفت، با این همه، سطحی‌نگری خواهد بود اگر قائل شویم که مسیحیت در این انقلاب تأثیری نداشت. از هرچه بگذریم، بالاخره تعلیمات کتاب مقدس یکی از نافذترین اقوال در باب کرامت انسان و ارزش فرد است.

در تقریباً همان زمان، اما در دوره‌ای گسترده‌تر، یک نوع انقلاب دیگر،

عمدتاً در انگلستان، در حال وقوع بود. چنان‌که وایت به وجهی بسیار نیکو خاطر نشان می‌کند، این پدیده، که با شماری از نوآوری‌های فناوریانه آغاز گشت، سرانجام با علوم طبیعی پیوند یافت و نرم‌نرمک و ویژگی‌هایی پیدا کرد که تا امروزه حفظ کرده است. با این انقلاب، توانایی تولید هر کارگر چندین برابر توانایی قبل از انقلاب او شد. وانگهی، تولید کالاهایی که سابقاً در سطح تجاری قابل تولید نبودند امکان‌پذیر شد.

بعدها، با درهم‌آمیختگی آرمان‌های مردم سالارانه و فناوریانه، ثروتی که افزایش یافته بود به تدریج به صورتی منصفانه‌تر در میان مردم توزیع شد. افزون بر این، وقتی که در فرایند تولید، نسبت سرمایه به زمین افزایش یافت و تقاضای کارگران برای کار در کارخانه‌ها بیشتر شد، ساکنان پر شمار مناطق دورافتاده کشاورزی آهسته آهسته در شهرهای صنعتی در حال شکل‌گیری تجمع یافتند. صحنه برای ظهور اوضاع و احوالی که اکنون در جهان غرب وجود دارد آماده شد.

مقارن با افزایش ثروت بخش عظیمی از جمعیت، که تعدادشان دم به دم بیشتر می‌شود، عموماً افزایش تقاضا برای کالاهای خدمات پدید می‌آید. پیامد فرعی و متعارف این وفور نعمت ضایعات و زواید فرایندهای تولید و مصرف است. از بین بردن این ضایعات و زواید را تجمع عظیم تولیدکنندگان زباله‌های فراوان در مناطق شهری پیچیده‌تر کرده است. در این اوضاع و احوال، این شعار که "رقیق‌شدگی راه حل آلودگی است"^(۱) از محک زمانه سرفراز بیرون نمی‌آید، زیرا حجم این

۱. لطف ادبی این اشعار در اصل انگلیسی آن حس می‌شود: Dillution is the solution to Pollution.

زباله‌ها بیش از آن است که خود نظام بتواند از طریق طبیعی آنها را در خود مستحیل کند و بپالاید. با افزایش جمعیت، افزایش تولید، افزایش تجمعات شهری و افزایش متوسط درآمدهای واقعی در مدتی بیش از صد سال، جای تعجب نیست که محیط زیست ما، در مستحیل ساختن آشغال‌ها و فضولات ما، شکست فاحشی متحمل شده است.

وضع و حال امریکا

مهاجرنشین‌های انگلستان و فرانسه در امریکای شمالی در اخذ و اقتباس نوآوری‌های فنی و اجتماعی‌ای که در سرزمین‌های آباء و اجدادی خودشان به وقوع می‌پیوست پُخت و چابک بودند. از این رو، جای تعجب نیست که در این مهاجرنشین‌ها از همان اوائل، گرایش به ایجاد یک پایگاه صنعتی و تولیدی مشهود است. گرایشی شدید به ایجاد مردم‌سالاری نیز، بسیار زود، در جریان نبرد برای ملیت جلوه‌گر شد. درواقع، تیسل ویت^(۱) به اهمیت مفهوم مردم‌سالاری، به صورتی که در تفکر فرانسویان شکل یافته بود، برای بنیان حکومت مشروطه در این مهاجرنشین‌ها اشاره می‌کند.

از زمان فروپاشی امپراتوری روم، مالکیت منابع و ذخائر در جهان غرب دراصل به خانواده سلطنتی یا کلیسای کاتولیک رومی تفویض شد که به نوبه خود، اختیار منابع و ذخائر ارضی را به باج‌گزارانی واگذار می‌کردند که با سلطان پیمان وفاداری بسته بودند. مفهوم مالکیت خصوصی باکندی

بسیار و در طی سده‌های میانه در اروپا ظهور کرد و سرانجام به مفهوم مِلْکِ
طلق تبدل یافت.

ولی در امریکا، غرض از سیاست ملی، از همان آغاز، این بود که
مالکیت زمین و سایر منابع و ذخائر طبیعی به شهروندان منتقل شود. تامس
جفرسن، احتمالاً، در متبلور کردن این فلسفه در دل مِلْتِ جدید [امریکا]
بیش از هرکس دیگری تأثیر داشته است. او براین عقیده بود که جامعه‌ای
کشاورزی که از زمین‌داران کوچک فراهم آمده باشد استوارترین شالوده
را برای بنای یک مِلْتِ تدارک می‌بیند. این مفهوم تا زمان حاضر مورد تأیید
بوده است و علی‌رغم فشارهای اقتصادی فزاینده سال‌های اخیر،
برنامه‌های دولتی‌ای که مزارع خانوادگی سنتی را تشویق کرده‌اند مؤید آن
بوده‌اند. این نکته با موضوع این مقاله ربط واضحی دارد، زیرا توضیح
می‌دهد که چگونه منابع و ذخائر طبیعی مِلْتِ به تدریج از حیطه اختیار
معدودی اشراف‌زاده بیرون رفتند و در اختیار شهروندان بسیاری قرار
گرفتند؛ و چگونه تصمیماتی را که بالمال موجب فساد و تباهی محیط
زیست می‌شوند فقط اعضای انجمن شهر و مهندسان شهرسازی
نمی‌گیرند، بلکه میلیون‌ها انسانی می‌گیرند که مالک منابع و ذخائر طبیعی
مایند، این مصداق مردم‌سالاری است!

هماوردجویی مرزها

شاید مهم‌ترین تفسیر از تاریخ امریکا مدّعی فردریک جکسن ترنر^(۱)

بوده که مورد نقدهای فراوان واقع شده و حاکی از آن است که مرز غرب مهم‌ترین عامل در شکل‌گیری جوامع ما [غربیان] بوده است. به عین تعبیر خود او:

“اگر کسی بخواهد بفهمد که چرا ما امروزه یک ملت‌ایم، نه مجموعه‌ای از ایالت‌های مجزا از هم، باید این ثبات و استحکام اقتصادی و اجتماعی مملکت را مورد مطالعه قرار دهد. ... تأثیر مرز سرخپوست‌ها، به عنوان عاملی ثبات‌آور و استحکام‌بخش، در تاریخ ما اهمیّت دارد.”

او همچنین مسلم فرض می‌کند که این ملت مجموعه‌ای از هم‌آوردجویی‌های مرزی را تجربه کرده که به صورت امواج پیاپی این قاره را درنور دیده‌اند؛ و عبارت بوده‌اند از مرز سیاحان و تاجران، مرز سرخ‌پوستان، مرز رمه‌های گاو، و سه مرز کشاورزی مجزا. مدعای او را می‌توان چنان گسترده کرد که بتواند دوره گسترش طلبی تاریخ ما [امریکاییان] در پاناما، کوبا و فیلیپین را، به عنوان نیاز به استمرار هم‌آوردجویی مرزها تفسیر کند.

اخگرهای فکری ترنر نقطه عزیمتی فراهم می‌آورند برای پیشنهاد دومین متغیری که در تحلیل بنیان فرهنگی بحران محیط زیست ایالات متحد به کار می‌آید. به محض اینکه این ملت شروع به پیشروی در جهت غرب کرد مهاجران با موانع بسیاری مواجه شدند، از جمله: نظام حمل و نقلی ابتدایی، سرخ‌پوستان متخاصم، و فقدان امنیت جسمانی و اجتماعی.

بسیاری از مرزنشینان، بخصوص کشاورزان خرده‌پا، خیلی از منابع و ذخائر طبیعی‌ای را که الآن دارای ارزش فراوان تلقی می‌شوند، دراصل، بیشتر مانع قلمداد می‌کردند تا مال و نعمت. جنگل‌ها را می‌بایست زدود و از میان برداشت تا کشاورزی امکان‌پذیر شود. باتلاق‌ها می‌بایست خشک شوند. رودها می‌بایست مهار شوند. حیات وحش غالباً، افزون بر اینکه منبع تغذیه بود، تهدیدی ر قابت جویانه بود. علوفزار مایه دردسر تلقی می‌شد. و باید به آتش کشیده می‌شد، شخم زده می‌شد، یا به هر نحو دیگری نابود می‌شد تا استحصاده "مطلوب" از زمین امکان‌پذیر شود.

شک نیست که بخشی از این طرز تلقی حاصل پایان‌ناپذیر دانستن این منابع و ذخائر بود. از هر چه بگذریم، بالاخره، اگر بخشی از جنگل به آتش کشیده می‌شد تا برای کشت و رزی آماده شود وضع چندان فرقی نمی‌کرد، زیرا باز هم جنگل‌های فراوانی وجود داشت که به سهولت بسیار می‌شد در اختیار گرفت. تصادفی نیست که "نخستین جنبش حفاظت محیط زیست" در حدود ۱۸۹۰ کم ظهور کرد. در این زمان، استقرار در مرز تقریباً کامل شده بود. با گذشت دوران مرز در تاریخ امریکا، کم‌کم در ذهن مردم این اندیشه جوانه زد که منابع و ذخائر ما، در واقع پایان‌پذیرند. این نکته، نخستین بار، در فلسفه جدید حکومت ملی ما در قبال منابع و ذخائر طبیعی، تحت هدایت تئودور روزولت و گifford Pinchot، نمایان شد. سمیوئل هیز^(۱) ابن جنبش را با عنوان ظهور یک "ا...

۱- Gifford Pinchot، رجل سیاست، محافظه کار امریکایی (۱۸۶۵-۱۹۴۶).

کارایی "جدید در مدیریت و به کارگیری منابع و ذخائر طبیعی ما وصف کرده است.

وضع کنونی امریکا

امریکا مصداق اتم و اکمل چیزی است که وقتی مردم سالاری، فنآوری، شهرنشینی، رسالت سرمایه دارانه، و دشمنی (یابی تفاوتی) نسبت به محیط زیست طبیعی با هم بیامیزند روی می دهد. خصیصه وضع کنونی سه ویژگی بارز است که نافی وجود راه حل سریعی برای این بحران قریب الوقوع اند: (الف) فقدان جهت یابی اخلاقی شخصی در باب سلوک ما با منابع و ذخائر طبیعی مان، (ب) ناتوانی نهادهای اجتماعی ما در تعدیل این فشار، و (ج) ایمان پایدار به فنآوری.

نخستین ویژگی، فقدان جهت یابی اخلاقی شخصی است. وقتی که ممکن است مدیر یک شرکت به جهت اختلاس محکوم به حبس شود اما جهت اینکه بایی اعتنائی به قوانین مربوط به کاهش آلودگی سود شرکت افزایش داده است تبریک و تهنیت بشنود، معلوم می شود که اختلاف ما، اخلاقی در کار است. اینکه ممکن است، روی هم رفته، زیان عمل دوم، این جامعه بی نهایت بیش از عمل اول باشد غالباً حتی مورد توجه قرار نگیرد.

این اصل اخلاقی که ما باید با دیگران چنان رفتار کنیم که خوش داریم ما رفتار کنند، در این جانیز مثل همیشه دستورالعمل مناسبی به نظر می آید. اینکه این تعلیم به ندرت به گوش می خورد و اینکه مصادیق عملی

شدنش باز هم نادر ترند به ما در ایضاح این مطلب کمک می‌کنند که چگونه یک شهر می‌تواند، بدون اینکه ذره‌ای عذاب وجدان احساس کند، فاضلاب خود را به یک نهر بریزد، ولو این کار خسارات جبران‌ناپذیری به این منبع وارد کند و بر هزینه شهرهای فرودست این نهر که از آب آن استفاده می‌کنند به شدت بیفزاید. چنین طرز تلقی‌هایی به هیچ فرهنگ واحدی منحصر نیستند. به نظر می‌رسد که گرایشی تقریباً جهان‌شمول به بیشینه‌سازی منافع شخصی و اشتیاقی گسترده به انتقال هزینه‌های تولید به جامعه برای پیشبرد غایات فردی در کار است.

بی‌شک، بخش عظیمی از این رفتار نتیجه جهل و غفلت است. اگر دستگاه‌های حسابداری ما در محاسبه و برآورد زیان این‌گونه بی‌مسئولیتی‌ها، هم برای نسل کنونی هم برای کسانی که محیط زیستی را که ما پدید می‌آوریم به ارث خواهند برد کارآیی بیشتری می‌داشتند، بدون شک، در جهت اجبار به پیروی از موازینی که غرض از آنها حراست از منابع و ذخائر و حفظ محیط زیست است گام‌هایی برداشته می‌شد. و شاید اگر هزینه‌های کل معلوم می‌شد، ما می‌توانستیم خوش‌بینانه حدس بزنیم که مردم داوطلبانه تراز آن موازین پیروی خواهند کرد.

دومین ویژگی وضع کنونی ما همان ناکارایی‌های نهادی است. نقلی است که "آنچه به همه کس تعلق دارد به هیچ‌کس تعلق ندارد." به نظر می‌رسد که این ضرب‌المثل با مسئله‌ای که ما در حال بحث از آنیم مناسبت خاصی داشته باشد. چون بخش بسیار بزرگی از محیط زیست ما به وضوح هرچه تمام‌تر به وفور یافت می‌شود، این محیط زیست کالایی رایگان

تصوّر می‌شود. هوا و آب نمونه‌های بسیار خوبی‌اند. لااقل به دو دلیل، در مورد استفاده و سوء استفاده از این دو منبع آزادی‌های فراوانی داده شده است. دلیل اوّل اینکه معمولاً این دو منبع را، در قیاس با سایر منابع طبیعی، دارای ارزش اقتصادی کمتری دانسته‌اند مگر در مواردی که کمیابی فوق‌العاده آنها عوامل محدودکننده‌ای را الزام کرده باشد. و دلیل دوم اینکه در مورد منابعی که [مانند هوا و آب] با مکان ثابتی پیوند ندارند تثبیت حق استفاده مشکل‌تر است.

دولت، به عنوان نهادی که نماینده منافع مشترک همه شهروندان خود است تاکنون با ده‌ها مصوبه قانونی و احکام قضایی عدید شده که به او اختیار می‌دهند که استفاده از منابع و ذخائر طبیعی را سروسامان بخشد، به این وضع واکنش نشان داده است. ولی قاطعیت در عمل، تاکنون، عموماً در کار نبوده است. این عدم قاطعیت را نمی‌توان فهم کرد مگر اینکه دریابیم که الگوهای ساده‌انگارانه‌ای که تعارض را تعارض میان معدودی ذی‌نفوذ قدرت‌مند و "خلقی" تصویر می‌کنند یکسره ناکارآمدند. بخش بسیار بزرگی از کل شهروندان در فساد و تباهی محیط زیست دخیل و مقصّرند. مسئولیت طیف وسیعی دارد و از هیأت رئیسه و مدیران شرکتی سودآور که ممکن است بخواهند بدون اینکه مجازات شوند در رودخانه‌ای آلودگی حرارتی^(۱) پدید آورند گرفته تا شهروند عادی که، برای اینکه جلوی افزایش مالیات‌های خود را بگیرد برضد انتشار اوراق قرضه‌ای که برای

۱- مراد از "آلودگی حرارتی" این است که مایعات یا هوای گرم را یک نیروگاه صنعتی یا هسته‌ای در دریاچه یا رودخانه یا امثال اینها تخلیه کند و این کار دمای آب را به حدی بالا برد که بر چرخه‌های زندگی در آب اثر گذارد و تعادل زیست محیطی را بر هم زند.

بهبود کارآیی نظام بهداشت شهر منتشر می‌شوند رأی می‌دهد، همه را شامل می‌شود. وسعت بی‌مسئولیتی در میان افراد و نهادها را می‌توان نوعی مردود شدن در طیفی که از افراد بسیار بی‌مسئولیت شروع و به افراد تلویحاً مسؤول ختم می‌شود، تلقی کرد. وقتی که با هر دگرگونی‌ای در جهت خطّ مشی مربوط به منابع و ذخائر، پایگاهی چنین وسیع از منافع مورد تهدید واقع می‌شود جای تعجب نیست، اگرچه جای تأسف هست، که دولت تاب‌دین حدّ دودل و غیر قاطع بوده است.

سومین ویژگی وضع کنونی در امریکا ایمان پایدار به فنّاوری است. فراگیری این تفکر در جامعه غرب که فنّاوری می‌تواند تقریباً بر هر مشکلی فائق آید، امری بسیار واضح است. این خوش‌بینی، علی‌رغم وجود قرائن و شواهد محکم بر اینکه بخش بزرگی از فنّاوری بشر، وقتی که مورد سوءاستفاده واقع شده، نتایج زیان‌باری مخصوصاً در دراز مدت به بار آورده است، همچنان برقرار است. استدلال [این خوش‌بینان] قریب به این مضمون است که: "بالاخره، ما به ماه سفر کرده‌ایم. کلّ کاری که باید بکنیم تخصیص پول و نیروی فکری کافی است و، در این صورت، هر مسئله‌ای را می‌توانیم حلّ کنیم."

هم جالب نظر و هم هشداردهنده است که بسیاری از مردم فنّاوری را تقریباً چیزی خارج از ضبط و مهار انسانی می‌دانند. ریکوور^(۱) این نکته را بدین صورت بیان کرده است:

نگرانم از اینکه ما را تهیه‌کنندگان فنّاوری، به این سرعت و سهولت،

و اداری کرده‌اند که اجازه دهیم تا به اصطلاح "پیشرفت"، زندگی‌هایمان را دگرگون سازد، بدون اینکه بکشیم تا آن را تحت ضبط و مهار آوریم - گویی فناوری از نیروهای مقاومت‌ناپذیر طبیعت است که ما باید بره‌وار رام و مطیع او باشیم.

و در ادامه می‌افزاید:

مهم است که طرز تلقی انسان‌گرایانه‌ای نسبت به فناوری داشته باشیم؛ به وضوح دریابیم که فناوری، چون فرآورده کوشش انسان‌هاست، جز خدمت به انسان هدف مجاز و مشروع دیگری نمی‌تواند داشت: آن هم عموم انسان‌ها، نه صرفاً بعضی از انسان‌ها؛ نسل‌های آینده، نه صرفاً کسانی که فعلاً می‌خواهند کسب منفعت و مزیت کنند: انسان از حیث تمامیت انسانیتش که همه منافع و نیازهای تو بر توی او را دربر می‌گیرد، نه صرفاً یک علقه خاص او را. فناوری را، اگر از نظرگاه انسان‌گرایانه بنگریم، غایت فی‌نفسه نمی‌بینیم، بلکه آلتی می‌بینیم برای نیل به غایتی که آن غایت را خود آدمی، بر وفق قوانینی که در جامعه‌اش حاکم‌اند، تعیین می‌کند.

کوتاه سخن آنکه ارزش فناوری را درک کردن یک چیز است، و آن را منجی محیط زیست خود دیدن - که ما را علی‌رغم خواست خودمان نجات خواهد داد - چیزی یکسره متفاوت است.

نتیجه‌گیری

به نظر می‌رسد که مردم سالاری، فناوری، شهرنشینی، افزایش ثروت

فردی، و طرز تلقی تجاوزگرانه نسبت به طبیعت عواملی اند که با بحران محیط زیست که اکنون جهان غرب با آن مواجه است ربط و نسبت مستقیم دارند. احتمالاً سنت یهودی - مسیحی در سرشت هر یک از این عوامل تأثیر داشته است. ولی، سنت دینی را مؤلفه فرهنگی مجزایی دانستن و بر این عقیده رفتن که این سنت یگانه «ریشه تاریخی بحران بوم‌شناختی ما» است قول گستاخانه‌ای است که مؤید تاریخی یا علمی چندانی ندارد.

این سخن که یگانه وضع و حال فرهنگی عمده‌ای که بحران محیط زیست ما را پدید آورده است تعالیم یهودی - مسیحی است از پاسخ‌گویی به چند پرسش دشوار پرهیز می‌کند، مثلاً: آیا کسانی که منابع و ذخائر فرهنگ‌های غیر مسیحی را در اختیار خود دارند [در قیاس با مسیحیان] کمتر گرایش دارند به اینکه در وفور نعمتی بی‌حد و حصر با مراتب بالایی از اسراف‌کاری و ضایعات و فضولات و مصرف بی‌رویه و بد ملزومه دارد، زندگی کنند؟ اگر فرهنگ‌های غیر از فرهنگ یهودی - مسیحی همین مراتب از بهره‌وری اقتصادی، شهرنشینی، و میانگین بالای درآمد خانوار را می‌داشتند، شاهد و قرینه‌ای هست که دلالت کند که این فرهنگ‌ها، به صورتی که فرهنگ ما طبیعت را مورد استثمار یا بی‌اعتنایی قرار داده است عمل نمی‌کردند؟

اگر بحران محیط زیست ما یک "مشکل دینی" است، چرا دیگر بخش‌های جهان نیز، به درجات مختلف، با همان مشکلات محیط زیستی مواجهند که ما در جهان غرب با آنها آشنایی بسیار داریم؟ به آسانی می‌توان دید که علم و فناوری‌ای که نخستین بار در غرب به مقیاس وسیع رشد

یافتند در جاهای دیگر نیز اخذ و اقتباس شده‌اند. [اما] سنّت یهودی - مسیحی، به منزله [به عقیده وایت] نیای پدیدآورنده علم و فناوری، به همان حدّ اخذ و اقتباس نشده است. پس، همه سخنی که وایت به نحو قابل دفاعی می‌تواند گفت این است که غرب نخستین بار علم و فناوری جدید را پدید آورد؛ و این سخن درباره منشأ یا وجود یک نظام اخلاقی خاص در قبال محیط زیست ساکت است.

جان کلام اینکه وایت این الگوی ساده را پیش نهاده است:

I	II	III
سنّت یهودی - مسیحی	علم و فناوری	فساد و تباهی محیط زیست

نظر من، در این مقاله، این بوده است که تعالیم یهودی - مسیحی، حدّا کثر، فقط تأثیری غیرمستقیم بر طرز تلقّی و رفتار ما نسبت به محیط زیست داشته‌اند. الگو را می‌توان بدین صورت ترسیم کرد:

۱

I	II	III	IV
سنّت یهودی - مسیحی	۱. سرمایه‌داری (همراه با رشد علم و فناوری که ملازم آن است) ۲. ایجاد مردم‌سالاری	۱. شهرنشینی ۲. افزایش ثروت ۳. افزایش جمعیت ۴. مالکیت فردی منابع و ذخائر	فساد و تباهی محیط زیست

حتی در این الگو، پیوند میان سنت یهودی - مسیحی و متغیرهای وابسته پیشنهاد، قطعاً از کمترین پشتوانه تجربی برخوردار است. کافی است به انبوهی از نقدهای تمام و کمالی که بر نتیجه گیری های ویر در اخلاق پروتستانی و روح سرمایه داری وارد آورده اند نظری بیفکنیم تا سستی این پیوند را دریابیم. مراحل دوم و سوم این الگو در میان بسیاری از بخش های جهان مشترک اند؛ اما مرحله اول چنین نیست.

جین میر^(۱)، دانشمند برجسته علوم تغذیه، درباره بنیان فرهنگی بحران محیط زیست ما نتیجه گیری درخوری عرضه کرده است:

در چین، با ۷۰۰ میلیون انسان فقیر، محیط زیست چه بسا وضع بدی داشته باشد اما ۷۰۰ میلیون چینی ثروت مند، به چشم برهم زدنی، چین را به ویرانی خواهند کشاند.... ثروت مندان اند که محیط زیست را ویران می کنند... جای بسیار بیشتری می گیرند، از هر یک از منابع و ذخائر طبیعی بیشتر مصرف می کنند، محیط زیست را بیشتر می آشوبند، چشم انداز را ریخته پاشیده می کنند... و آلودگی بیشتر به بار می آورند.

پرسش هایی برای مطالعه

۱. نظر مانکریف درباره بحران محیط زیست ما چیست؟
۲. نظر مانکریف درباره موضع وایت چیست؟ با نقد او بر موضع وایت موافق اید؟
۳. می توانید تصوّر کنید که وایت چه جوابی به مانکریف خواهد داد؟

طرز تلقی مبتنی بر خلافت یهودی - مسیحی نسبت به طبیعت^(۱)

نوشته پتریک دوپل^(۲)
ترجمه مصطفی ملکیان

پتریک دوپل دانشیار و سرپرست "گروه تحصیلات تکمیلی مسائل عمومی" در دانشگاه واشینگتن در سیاتل است.

دوپل با این مدعای وایت موافق نیست که طرز تلقی مسیحیت نسبت به طبیعت از مقولهٔ نخوت و حکومت (حاکمیت بی حد و مرز بر عالم) است؛ و قائل است که طرز تلقی یهودی - مسیحی نوعی اخلاق خلافت است و میراث دینی ما در باب طبیعت، به فروتنی نسبت به خدا و نه نخوت، حکم می‌کند.

اخیراً، در یکی از کتاب‌فروشی‌های محلّه‌مان گشتی زدم و از قفسهٔ "بوم‌شناختی"، چند تا از کتاب‌های عمومی‌تر را برداشتم؛ و با نگاهی

1. The Judeo - Christian Stewardship Attitude to Nature

2. Patrick Dobel

اجمالی به فهرست مطالب و نمایه سیزده کتاب، دیدم که نه تا از آنها به "مسیحیت"، "کتاب مقدس" یا "سنت یهودی - مسیحی" اشاره دارند. با بررسی دقیق تر مطالب این کتاب‌ها، متوجه شدم که هفت تا از آنها ارزش‌های خاص مسیحی یا مبتنی بر کتاب مقدس را "علل" مهم بحران محیط زیست می‌دانند و بدین سبب مورد انتقاد قرار می‌دهند.

بیش از نیمی از این کتاب‌ها به مقاله‌ای ارجاع می‌دادند، به قلم لین وایت پسر، و با عنوان "ریشه‌های تاریخی بحران بوم‌شناختی ما". وایت، در این مقاله موجز، بی‌سند و مدرک و ساده‌انگارانه می‌گوید که ریشه کل این مشکل در "این اصل موضوع مسیحیت که طبیعت هیچ فلسفه و جودای جز خدمت به انسان ندارد"^(۱) نهفته است. به گفته وایت، مسیحیت، از میل وافر مسیحیان به قطع بیشه‌زارهای مقدس دروئیدیان^(۲) گرفته تا برآمدن "علم جدید از الاهیات طبیعی"، "نخوت نسبت به طبیعت" و "حاکمیت بی‌حد و مرز بر عالم" را در غرب پی ریخت.

تقریباً همه بیانات شبیه این وام‌دار وایت‌اند؛ و حتی همان مثال‌ها را ذکر می‌کنند: اندوه بر نابودی بیشه‌زارهای مقدس؛ احترام برای قدیس فرانسیس آسیزی. اگرچه معدودی از این نویسندگان درباره قدیس فرانسیس آسیزی جز این چیزی خوانده‌اند که با پرندگان سخن می‌گفته است، جملگی فرانسیس بیچاره را به مقام نخستین "قدیس محیط زیست"

۱- خود وایت تعبیر axiom (= اصل موضوع) را به کار برده است، ولی دویل اشتباهاً، به نقل از او، تعبیر maxim (= ضرب‌المثل) را می‌آورد. مترجم صورت صحیح را ترجمه کرده است.

۲- Druidic، مراد از "دروئیدها" (= Druids)، کاهنان بریتانیای کبیر و کل در دوره سلت‌ها و احتمالاً همه طوائف قدیم سلت.

ارتقا داده‌اند، و از هشدارهای بی‌شمار او درباره زهد و مالکیت جمعی اموال به سهولت تغافل ورزیده‌اند.

سلطه بر زمین

کیفرخواست بوم‌شناختی برضد مسیحیت به دو مطلب تا اندازه‌ای ناسازگار باهم خلاصه می‌شود: یکی اینکه برتری و سیطره مفروض بشر نسبت به طبیعت بهره‌کشی بی‌رویه از زمین را تشویق می‌کند، و دیگر اینکه جهت‌گیری اخروی مسیحیت موجب تشویق تحقیر زمین و بی‌اعتنائی به آن می‌شود. نویسندگان، در مقام ارائه سند و مدرک برای ادعای نامۀ اول، غالباً به آیه ۲۶ از باب اول سفر تکوین استناد می‌کنند: "انسان را به صورت خود و شبیه خود بسازیم؛ و انسان‌ها بر ماهیان دریا، بر پرندگان آسمان، بر چهارپایان و بر همه خزندگانی که بر زمین می‌خزند سروری کنند." بعضی آیه ۲۹ از باب اول سفر تکوین را نیز نقل می‌کنند: "بارور باشید و تکثیر شوید، و زمین را پر کنید و بر آن تسلط یابید. بر ماهیان دریا و بر پرندگان آسمان و بر همه حیواناتی که بر روی زمین زندگی می‌کنند سروری کنید." این متون به این نتیجه رهنمون می‌شوند که کتاب مقدس بر برتری مطلق بشر بر بقیه مخلوقات تأکید دارد. و این ربط و نسبت علی‌القاعده باید عمدتاً از مقوله دشمنی و بیگانگی باشد، زیرا "به سبب تو زمین ملعون باد.. بارنج خوراک خود را از آن به دست خواهی آورد، در همه ایام زندگیت.... با عرق جبین نان خواهی خورد" (سفر تکوین، باب سوم، آیه ۷)

پس، مسیحیت هم بشر و هم خدا را از زمین جدا می‌کند و قداست ذاتی

زمین را از میان می برد. این بیگانگی با برتری ذاتی بشر بر طبیعت و حکم الهی به بهره کشی بی حد و مرز از طبیعت برای حصول غایات انسانی - حکمی که در محیط خصمانه و با این احتمال که با زمین باید به خشونت رفتار کرد تا بقاء بشر را تأمین کند به مرحله اجرا در می آید - پیوند می یابد. این تصوّرات، مجموعاً، موجب شده اند که فرهنگ غرب زمین را تاراج و تخریب کند.

منتقدان، در مقام ارائه ادعای نامۀ دوم، خاطر نشان می کنند که دل مشغولی آخری مسیحیت نیز به سوء استفاده انسان از محیط زیست کمک کرده است. به مسیحیان توصیه شده است که "بکشید هر چیزی را که در شما فقط به زندگی زمینی تعلّق دارد" و "افکارتان را به چیزهای آسمانی معطوف دارید، نه به چیزهایی که بر روی زمین اند" (رسالۀ پولس رسول به کولسیان، باب سوم، آیات ۲-۵). بر انتظار "آسمانی جدید و زمینی جدید که در آنها عدالت ساکن خواهد بود" (رسالۀ دوم پطرس رسول، باب سوم، آیه ۱۳) تأکید می رود. از بعضی جهات، این تأکید احکام راجع به برتری و حاکمیت را نسخ می کند، زیرا مستلزم این است که بشر بر چیزی جز یک کُره فرو افتاده و پست حاکمیت نداشته باشد. ولی این حقارت، اگر بانوعی سیطرۀ انسانی خصمانه و نیاز انسان ها به اینکه از طریق کار، بدن سرکش خود را تحت انضباط آورند پیوند یابد می تواند چارچوبی اخلاقی برای تأیید بهره کشی بی رویه و نخوت آمیزی که جزو بحران بوم شناختی است فراهم آورد. مدّعیانی که آیین کالون را با ظهور صنعتی شدن پیوند می دهد نشان دهنده این طرز تلقی دووجهی است، که هم از دنیا متنفر است و هم

خودبینانه و استثمارگرانه است.

منتقدان علم و فناوری جدید را با تصوّراتی از استثمار و پیشرفت افسارگسیخته که از دل این چارچوب یهودی - مسیحی برمی آیند همسو می بینند؛ و نتیجه می گیرند که مسیحیت باید بیشتر "بار گناه" نظرگاه‌های منحصر به فرد "غربی" را که به وضع و حال کنونی انجامیده‌اند به گردن بگیرد. این "بار گناه"، وقتی که دانشمندان بوم‌شناسی این پیوند را تالوازم فناوری غیردینی و نگرش آزاداندیشانه به پیشرفت بشر نیز گسترش می دهند، به نظر به نحوی نادرست می آید.

جست و جوی ریشه‌ها

سعی در جهت کشف ریشه‌های تاریخی، در بهترین حالت، کاری قابل تردید است، و در این مورد به کارهای مضحک شباهت دارد. منتقدان زیست‌محیطی مسیحیت مدام عوامل اقتصادی، اجتماعی و سیاسی مؤثر در علم و اقتصاد جدید را دست کم می گیرند. رویکرد اینان به جدل خوب، اما تاریخ بد، رهنمون می شود؛ و مدّعیان فاقد تحلیل تاریخی دقیقی است از طرز تلقی‌های فکری و عملی نسبت به زمین و استفاده از آن در سده‌های میانه، که آگاهانه مسیحی بودند. اینان به آرمان‌های زمین - مدارانه نوزایی مسیحی و دل‌مشغولی این نوزایی به محدودیت‌های ظریف و لطیف سلسله عظیم وجود اعتنائی ندارند، و به ظهور نوعی خداشناسی طبیعی و خداپرستی علی‌الخصوص غیرمسیحی که در سده‌های هفدهم و هیجدهم خدا را چنان تعریف می‌کرد که با طبیعتی که به تازگی غیردینی

شده بود و نیز با تحولات جدید در علم و بازرگانی سازگار باشد، کم توجهی می‌کنند. این منتقدان از ذکر ممنوعیت‌های به‌ویژه مسیحی‌ای که غالباً دین را مضر به حال رشد اقتصادی و علمی می‌ساختند غفلت می‌ورزند.

از ظهور دولت ملی غیردینی بر اثر اضمحلال "جهان مسیحی" نیز تغافل می‌ورزند؛ با این‌همه، همین نظام‌های حکومتی جدید بخش عظیم انگیزه برای بیشینه‌سازی بهره‌برداری از منابع و ذخائر و کشف سرزمین‌های جدید را فراهم آوردند. بیشتر "ریشه‌ها"ی مؤثر بحران کنونی را باید در دنیای بسیار غیردینی‌تر و غیرمسیحی‌تر ملی‌گرایی، علم، و لیبرالیسم در سده‌های شانزدهم تا نوزدهم سراغ گرفت.

با توجه به عدم صحت نظریه‌ای که مسیحیت را برای خاطر بحران محیط زیست مورد انتقاد قرار می‌دهد، جای تعجب است که این نظریه چنین مقبولیت چشم‌گیری به دست آورده است. با نظر به این واقعیت، دو تکلیف متمایز بر عهده امت مسیحی است. اول اینکه به این مدعا باید به تفصیل پرداخت، نه فقط برای نشان دادن عیوب و نقائص آن، بلکه برای فهم اینکه سنت، برای کمک به یک برنامه بوم‌شناختی محسوس و ملموس، چه افکار و اعمالی در اختیار دارد. دوم اینکه ما باید از منابع و ذخائر وسیع اخلاقی و نظری سنت یهودی-مسیحی استفاده کنیم و اخلاق زیست محیطی خدامدارانه‌ای ابداع کنیم که قداست زمین را تبیین کند و در عین حال، عدالت و ارزش انسانی را از نظر دور ندارد. من با پرداختن به این کار دوم، سعی می‌کنم تا از طریق تفسیر متون کتاب مقدس، پاسخ‌های

درخوری به پرسش‌های زیر فراهم آورم: زمین، به عنوان یکی از موجودات عالم، چه شأن و منزلت اخلاقی‌ای دارد؟ ربط و نسبت صحیح بشر با زمین و منابع و ذخائر آن چیست؟

منتقدان طرفدار محیط زیست، با آسف و حسرت، برای افول "طبیعت پرستی" ماتم گرفته‌اند و با درد و دریغ، از نیاز به وارد کردن مفاهیم "شرقی" همه‌خدانگاری^(۱) یا احترام توکل‌گرایانه^(۲) به "برابری همه موجودات زیستی" دم زده‌اند. حتی بعضی از غیردینی‌ترین طرفداران محیط زیست به کشف مجدد "قداست" طبیعت دعوتان می‌کنند.

اگرچه کشف قداست پایدار چیزی در جهانی که یکسره غیردینی شده است مشکل است، درباره این دعوت‌ها باید چند نکته را به ذهن بسپاریم. اول اینکه همه فرهنگ‌ها، فارغ از دین، مناطق وسیعی از جهان را، یا به سبب فشارهای اقتصادی یا جمعیتی یا از سر جهل و غفلت محض، مورد سوءاستفاده قرار داده یا نابود ساخته‌اند. دوم اینکه پیامدهای اخلاقی طبیعت پرستی جدید، همه‌خدانگاری نوین، و تأکید بلیغ بر برابری همه مخلوقات، بر سر راه به کرسی نشاندن هرگونه حق تقدم برای انسان‌ها، در زمینه کرامت ذاتی یا ارزش، مشکلات مهمی به وجود می‌آورند. هرچه خدا و جهان یکپارچه‌تر و نامتمایزتر شوند دشوارتر می‌توان یکایک انسان‌ها را ارزشمند و واجد حقوق خاصی نسبت به مراقبت و عدالت اجتماعی دانست. سوم اینکه نوعی وظیفه یکنواخت بوم‌شناختی که مبتنی بر چنین تصوّراتی باشد، بالمآل، مسیحیت‌ستیزانه و نیز واپس‌گرایانه و

انسان ستیزانه است. میان گیاهان و جانوران و میان جانوران و انسان‌ها تفاوت‌های اخلاقی اساسی‌ای هست. اینکه ساده‌انگارانه به مواضعی که سرسختانه از زمین طرفداری و با پیشرفت ستیزه می‌کنند متوسل شویم به معنای غفلت از این نکته مهم مسیحیانه و انسان‌گرایانه است که اقامت مادر زمین هنوز به اتمام نرسیده است و ما باید، به قوت تمام، فعالیت در جهت تحقق عدالت اجتماعی و رفاه همه انسان‌ها را ادامه دهیم.

خدمت منحصر به فردی که بوم‌شناسی مسیحی به زمین می‌تواند کرد تأکید بر این نکته است که ما می‌توانیم بر هماهنگی‌ای معقول با جهان خودمان پای بفشریم و در عین حال از تعهدمان نسبت به عدالت اجتماعی برای همه افراد نوع یگانه خودمان، که خود آگاهانه بیگانه و بی‌اعتنا شده است، دست نشویم. ما می‌توانیم محیط زیست خود را دوست بداریم و حرمت نهیم، بدون اینکه همه تمایزات اخلاقی و فتاورانه را از میان برداریم و انکار کنیم که باید، به نفع کل بشریت، از زمین محتاطانه اما بی‌وقفه استفاده کنیم.

نخستین مسئله‌ای که باید به آن پرداخت شأن و منزلت زمین و منابع و ذخائر آن است. به بیان دیگر، به این پرسش که "مالک زمین کیست؟" پاسخ کل سنت یهودی - مسیحی روشن است: خدا. "در آغاز، خدا آسمان‌ها و زمین را آفرید" (سفر تکوین، باب اول، آیه ۱)^(۱). به تعبیر صریح اخلاقی، خدا زمین را آفرید و به تعبیری ناظر به عدالت توزیعی، زمین متعلق به اوست: "زمین و پری آن از آن خداوند است" (مزامیر، باب بیست و چهارم،

۱- نویسنده اشتباه‌آیه مذکور را آیه ۳ قلمداد کرده است.

آیه ۱). به عنوان فعلی که ناشی از عشق محض بود، خدا جهانی آفرید و "زمین را بنیان نهاد تا پایدار بماند" (مزامیر، باب صد و نوزدهم، آیه ۹۰)^(۱). خدا چه نوع جهانی آفرید؟ پاسخ این پرسش دو بُعد دارد: بُعد طبیعی یا توصیفی و بُعد اخلاقی. جهان، به منزله یکی از فراورده های طبیعت، موجودی تخته بند قانون آفریده شد. قوانین از اراده خدا برای همه مخلوقات، به عنوان موجوداتی که "با احکام تو پایدار مانده اند" (مزامیر، باب صد و نوزدهم، آیات ۹۰-۹۱)، منبعث می شوند. اشیا، در هماهنگی ای ظریف و به سامان، هم زیستی دارند. و این اصل موضوع اساسی علم، اسطوره ها و عقل است. اگرچه ما جهانی دارای قوانین داریم، این جهان جهان بخشنده و هماهنگی هم هست. زیرا وعده داده شده است که "مادام که زمین باقی است، موسم بذرافشانی و درو متوقف نخواهد شد" (سفر تکوین، باب هشتم، آیه ۲۲). جهان "در حکمت" نظم یافت، به طوری که در توازن طبیعت "همه مخلوقات به تو وابسته اند تا خوراکشان دهی... تو با دستی سخاوت مند خوراک را فراهم می آوری." حضور خدا، بالمآل "همه چیز را در یگانگی نگه می دارد" (رساله پولس رسول به کولسیان، باب اول، آیات ۱۶-۲۰)^(۲) و مدام جهان را "تازه می کند" (مزامیر، باب صد و

۱- نویسنده اشتباهاً آیات ۹۰-۹۱ را آورده است.

۲- نویسنده در ذکر منابع و مأخذ، در این جا، به آشفتگی و خطا در افتاده است. تعبیر "در حکمت" نزدیک به تعبیری است که در آیه ۲۴ از مزمو ر صد و چهارم آمده و تعبیر "همه مخلوقات... فراهم می آوری" نزدیک به تعبیری است که در آیات ۲۷-۲۸ از مزمو ر صد و چهارم آمده است؛ و هیچ یک در رساله پولس رسول به کولسیان نیامده است. فقط تعبیر "همه چیز... نگه می دارد" نزدیک به تعبیر مذکور در آیه ۱۷ از باب اول رساله پولس است.

چهارم، آیات ۲۴ - ۳۰^(۱). این جهان سرشار از زندگی است و در شبکه‌ای یک‌دست و به هم پیوسته که قوانین خدا - خواسته آن را محفوظ و باقی می‌دارند، اتحاد می‌یابد.

به بیان اخلاقی، خدا دید که جهان "بسیار نیکو" است (سفر تکوین، باب اول، آیه ۳۱). جهان را آزادانه و از سر عشق آفرید و آن را نیکو ارزیابی کرد. همه موجودات این جهان نیز در این نیکویی سهیم‌اند (رساله اول پولس رسول به تیموتائوس، باب چهارم، آیه ۴). این بدین معنا نیست که جهان "برای" هدفی "خوب" است یا صرفاً برای بشر ارزش فایده‌رسانی دارد. جهان، با بخشندگی و کثرت حیات خود، خوبی استقلالی دارد و باید بدین اعتبار مورد احترام باشد.

زمین، به عنوان موجودی که خوبی استقلالی دارد، به مثابه هویتی اخلاقی و متعهد، واجد شأن و منزلت مستقلی است. در آیات ۸ - ۱۷ از باب نهم سفر تکوین، خدا صریحاً زمین و همه حیوانات را در زمره شرکت‌کنندگان در عهد و میثاق می‌آورد و از حیوانات مُصْرَانه می‌خواهد که "بارور باشید و تکثیر شوید." پیش از این، در آیه ۳۰ از باب اول سفر تکوین، به خصوص مراقب است که به مخلوقاتی که "دَم حیات" دارند گیاهان زمین را ارزانی دارد. در عهد عظیمی که با نوح و همه انسان‌ها دارد، صریحاً زمین و همه مخلوقات دیگر را نیز وارد می‌کند.

و خدا گفت: "این است نشان عهدی که من می‌بندم در میان خود و شما و همه موجودات زنده‌ای که با شمایند، نسلاً بعد نسل تا به ابد: کمان خود را در

۱- این مضمون فقط در آیه ۳۰ از باب صد و چهارم مزامیر آمده است.

آسمان می‌گذارم و آن نشان عهدی خواهد بود که در میان من و زمین است" [تأکید افزوده من است]^(۱)

انبیا، به خصوص اشعیا، مدام زمین را مورد خطاب قرار می‌دهند و مشقّت و مصیبت مستقلّ او را وصف می‌کنند. پولس رسول شکنجه و عذاب و مشقّت و مصیبت زمین را، به عنوان قابله همه موجوداتی که خلقت و نجات می‌یابند، وصف می‌کند (رساله به رومیان، باب هشتم، آیات ۱۸ - ۲۲). زمین را باید موجود اخلاقی مستقلّی تلقی کرد که نه فقط تخته‌بند محدودیت‌های قانون طبیعی است، بلکه در قید و بند احترام به خوبی ذاتی خود و محدودیت‌های تعهد شده‌ای که بر اقامت ما وضع شده است نیز هست. چه بسا مجبور باشیم که به تعریف مقوله "گناهانی که بر ضدّ زمین انجام می‌گیرند" بجدّ بیندیشیم.

ربط و نسبت صحیح بشر با زمین بخشنده پیچیده‌تر است. واقعیتی با بحث ما ارتباط اخلاقی شاخصی دارد؛ و آن اینکه زمین متعلّق به بشر نیست؛ متعلّق به خداست. ارمیا این نکته را به ایجاز هرچه تمام‌تر تلخیص می‌کند: "من زمین، خشکی، و حیواناتی را که بر روی زمین‌اند به قوّت عظیم و بازوی افراشته خود آفریدم و می‌توانم آنها را به هرکس که خوش داشته باشم ببخشم" (ارمیا نبی، باب بیست و هفتم، آیه ۵) برای اخلاقی زیست محیطی، نمی‌توان از این واقعیت غفلت ورزید. منابع و ذخائر و محیط زیست زمین، به هیچ معنای مطلق یا نامحدودی از آن‌ها نیستند، به کس دیگری تعلّق دارند.

امانتی برای نسل های آینده

رابط و نسبت بشر با زمین، تحت سیطره این واقعیت است که خدا زمین را به همه انسان ها "عطا می کند" (مزامیر، باب صد و پانزدهم، آیه ۱۶). ولی، این عطیه [به انسان ها] اختیار و سرپرستی مطلق نمی بخشد. انبیا مدام به ما گوشزد می کنند که خدا هنوز هم همان "پادشاه" و حاکم/مالک است که زمین به او باز می گردد. هیچ نسل واحدی از انسان ها مالک زمین نیست. زمین آفریده شد "تا پاید" و به همه نسل های آینده ارزانی شد. در نتیجه، متون [دینی] دائماً از نو تأکید می کنند که این عطیه تحت شمول شرائط تعهد شده ای است، و عهد "برای همیشه" بسته شده است. در سرتاسر کتاب مقدس دغدغه و مراقبتی به چشم می خورد در این باب که "خشکی" و "زمین"، همچون "میراثی توزیع شده"، حفظ شود (مزامیر، باب دوم، آیات ۱۲-۷).

این نکته برای واکنش یهودی - مسیحی به جهان حائز اهمیت فراوان است. جهان را به همه بخشیده اند. به ارث گذاشتن جهان چیزی است که ارزش پایدار دارد و غرض از آن انتفاع همه نسل های آینده است. کسانی که چنین عطیه ای را دریافت می کنند و از آن منتفع می شوند موظف اند که منابع و ذخائر را حفظ و حراست کنند و آنها را برای تمتع نسل های آینده به آنان واگذارند. "زمین دارای وفور نعمت" (سفر داوران، باب هیجدهم، آیه ۱۰) نیازها و بقای بشر را تأمین می کند (سفر تکوین، باب اول، آیات ۲۶-۲۸ و باب نهم، آیات ۲-۵). اما این حکم که "به عهد عمل کنید" (کتاب اول تواریخ ایام، باب شانزدهم، آیات ۱۴-۱۸) ملازم این عطیه است.

چند اصل کاملاً روشن مسؤولیت‌های تعهد شده ما را در قبال زمین هدایت می‌کند. هر نسلی فقط همچون "مُقیمِ موقت" یا "زائر" زندگی می‌کند. ما منابع و ذخائر و زمین را به منزله "امانت"ی برای نسل‌های آینده در اختیار گرفته‌ایم. ارتباطات تعهد شده ما با زمین - و در واقع با همه انسان‌ها - باید منوط به این باشند که محدودیت‌های عالم واقع را تشخیص دهیم و قبول کنیم. زیرا "برای هر کمالی حدّی هست (مزامیر، باب صد و نوزدهم، آیه ۹۶)، و ما باید محدودیت‌هایی را که برای خودمان، استفاده‌مان از منابع و ذخائر، مصرف‌مان، رفتارمان با دیگران و محیط زیست، و زیست - نظام ظریف و لطیف آن، وجود دارد کشف کنیم و حرمت نهیم. التزام به عهد به معنای التزام به قوانین طبیعت، اعم از علمی و اخلاقی است. به تعبیر بوم‌شناختی، تعادل طبیعت تجسم طرح و تدبیر دقیق خداست برای اینکه زمین و عطایای آن نیازها و بقای همه نسل‌های بشر را تأمین کند.

تلفیق تأکید بر مالکیت خدا، تأکید بر خلافت ما انسان‌ها، و تأکید بر محدودیت‌های حیات با یکدیگر مقتضی آن است که در معامله‌ای که با جهان داریم طرز تلقی‌ای فروتنانه و محتاطانه داشته باشیم. فقط "فروتنان وارث زمین خواهند شد تا از آرامش بی‌دغدغه لذت برند" (مزامیر، باب سی و هفتم، آیه ۱۱). با علم به محدودیت‌ها و مخصوصاً علم به ظرافت و لطافت زیست - نظام‌ها، می‌فهمیم که فروتنی و احتیاط، واکنش بسیار طبیعی‌تری [به محیط زیست] است. تجاوز از حدود، معمولاً پیامدهای ناشناخته یا به وضوح خطرناک به بار می‌آورد و علی‌القاعده سبب می‌شود

که همهٔ اعمال را با نوعی احتیاط کاری غیر عادی به انجام رسانیم. فروتنی و احترام به معنای صِرَفِ ترس آمیخته با احترام یا متوقّف ساختن هرگونه کوششی برای استفاده از عطیّه‌ای که به ما ارزانی شده یا اصلاح آن عطیّه نیست. لااقل، موجبِ از میان برخاستن جهل و غفلت نخوت‌آمیزی می‌شوند که ما را به تعقیب خطّ مشی‌هایی وامی‌دارد که با محدودیت‌ها و قوانین آشکار طبیعت و زیست - نظام‌های خاصّ ناسازگارند.

وظیفهٔ خلافت

عهد جدید این اندیشه‌ها را تلخیص می‌کند و با شرح و تفسیری که از خلافت به دست می‌دهد، وظیفهٔ عمل‌گرایانهٔ خطیری را بدانها می‌افزاید. این مؤلفهٔ عمل‌گرایانه بدیل مهمّی است برای پاره‌ای از مواضع اخلاقی افراطی‌تر در اخلاق واپس‌گرایانهٔ زیست محیطی. تمثیل ناظر و پیشکار این در آیات ۴۱ - ۴۸ از باب دوازدهم انجیل لوقا و تمثیل قناطر در آیات ۱۴ - ۳۰ از باب بیست و پنجم انجیل متّی این مفهوم را به صورتی مختصر بیان می‌کنند. حفظ و حراست از چیزی که "به امانت" داده شده است مقتضی تصدیق اوامری است که مالک در مورد منابع و ذخائر صادر می‌کند. باید به محدودیت‌ها و قوانین جهان علم پیدا کنیم تا بتوانیم از آنها بهره‌برداری حکیمانه داشته باشیم. اعمال ما باید، تا اندازه‌ای، تحت هدایت دغدغه‌های ما برای نسل‌های آینده باشند. و از همه مهم‌تر، هرگز نباید آنچه را به ما داده شده است عالماً عامداً به پایان برسانیم یا به تباهی بکشیم. اگر این کار برای حفظ و ادامهٔ حیات ضرورت مطلق داشته باشد،

انصاف اقتضا می‌کند که به جای آنچه به پایان رسانده‌ایم، میراثی که به همان اندازه دست یافتنی و سودمند باشد بر جای گذاریم.

اما برای اینکه "ناظر و پیشکار امین و دانا"یی باشیم^(۱)، بیش از اینها لازم است. حتی محافظه کارترین بانکدار چاره‌ای ندارد جز اینکه به نفع و رَئِه سرمایه را افزایش دهد. تمثیل قناطر این نکته را و وضوح بسیار می‌بخشد که از ماکه امانت‌داران اموال او شده‌ایم خواهند خواست که در باب تکلیفی که نسبت به بهبود بخشیدن به زمین داریم حساب پس بدهیم. وظیفه خلافت می‌پذیرد که محدودیت‌های اخلاقی و زیست محیطی رعایت شوند و تکلیف توزیع عادلانه منافع را نیز بر آن می‌افزاید. ناظر و پیشکار باید "سهم غذای آنان را در وقت مقرر بدهد."^(۲) خوب عمل نکردن به وظایف خود، باز یاده روی در مصرف منابع، و ذخائر را تا خرخره خوردن، و دغدغه منابع و ذخائر را نداشتن، همه این امور سبب می‌شوند که ناظر و پیشکار "دوپاره شود"^(۳) خلافت واقعی هم مستلزم این است که پاس تولیت و وکالت و وظایف تعهد شده را بدارند، و هم مستلزم اینکه کوشش فعالانه‌ای کنند برای اینکه زمین را برای آینده بهبود بخشند و از آن به نحوی بهره جویند که به نفع دیگران باشد. نسبت سنجی اخلاقی شامل حال همه کسانی می‌شود که مسئولیت زمین را بر عهده‌شان نهاده‌اند، زیرا "وقتی که به کسی امانت فراوان داده باشند، از او توقع بیشتر خواهند

۱- اشاره است به آیه ۴۲ از باب دوازدهم انجیل لوقا

۲- از باب دوازدهم انجیل لوقا

۳- اشاره است به آیه ۴۶ از باب دوازدهم انجیل لوقا.

داشت" (انجیل لوقا، باب دوازدهم، آیه ۴۸)^(۱)

فروتنی آگاهانه

درس‌هایی که باید بیاموزیم واضح‌اند. هرگونه اخلاق زیست محیطی‌ای که هم خدا را پاس دارد و هم بشر را و این هر دو را به نوعی ادامه طبیعت یکدست و نامتمایز تنزل ندهد باید کار خود را با نفی سلطه افسارگسیخته بشر بر زمین آغاز کند. لازمه این نفی تصدیق این مطلب است که هرگونه کاری بر روی زمین باید تحت تأثیر فهمی روشن از زمین، به منزله موجودی مستقل و ارزشمند، و قوانین طبیعت که عطایای زمین مبتنی بر آنهاست و نیز تحت تأثیر پاس‌داشت زمین و قوانین طبیعت باشد.

در چارچوب سنت یهودی - مسیحی، اینها لازم‌اند اما به هیچ‌روی کافی نیستند. زیرا زمین، در عین حال که استقلال اخلاقی خود را دارد، خدا نیست و نباید با خدا خلط شود. ربط و نسبت خود ما با آن باید منوط به فهم دقیق این نکته باشد که زمین و منابع و ذخائر آن، برای هر نسلی، عطیه‌ای محدود است که برای نسل‌های آینده به امانت نگهداشته می‌شود. هرگز نباید از این واقعیت غافل شویم که فروتنی به جا و آگاهانه چارچوب ارتباطی کارآمد با زمین فراهم می‌آورد.

در باب "اخلاق خلافت" بسا کارهای دیگری هست که باید انجام گیرد. من فقط چند نکته اخلاقی ذکر کردم: تکلیف به پایان نرساندن منابع و ذخائری که نو شدنی نیستند، وظیفه‌ی فراهم آوردن جایگزین‌های

۱- نویسنده اشتباهات آیات ۴۸-۴۹ را آورده است.

دسترس پذیر، ضرورتِ بهبود بخشیدنِ فروتنانه و محتاطانه به میراث خودمان، مسؤولیتِ بزرگ‌ترِ مُرَفَّهان برای بهتر ساختن آنچه وجود دارد و سهم شدن آن با دیگران، و تکلیفِ خودداری از اسراف و تبذیر. "هریک از شما عطیه‌ای مخصوص دریافت کرده است؛ پس، مانند ناظران و پیشکاران امین که مسؤول همه عطایای گونه‌گون خدایند، خود را در معرض خدمت به دیگران آورید" (رسالهٔ اوّل پطرس رسول، باب چهارم، آیات ۱۰-۱۱)

پرسش‌هایی برای مطالعه

۱. روایت دوبل را با نقد وایت مقایسه کنید. کدام روایت به حقیقت نزدیک‌تر است؟ پاسختان را توضیح دهید.
۲. اگر انسان‌ها مالک زمین نیستند، برطبق گفتهٔ دوبل، نقش و سهم ما چیست؟ موافق‌اید؟ پاسختان را توضیح دهید.
۳. اگر تقریر خدا باورانه از آفرینش را نپذیریم، آیا الگوی خلافت معنای محصلی دارد؟ ناظر و پیشکار کسی است که امور خانوادهٔ شخص دیگری را اداره و تدبیر می‌کند. اگر خدایی در کار نباشد، زمین خانهٔ خدا نیست. اما، در آن صورت، زمین مال کیست؟ ما ناظر و پیشکار و خلیفهٔ چه کسی ایم؟

برای مطالعه بیشتر

- Armstrong, Susan, and Richard Botzler, eds. **Environmental Ethics**. New York: Mc Graw _ Hill, 1993.
- Attfield, Robin. **The Ethics of Environmental Concern**. New York: Colombia University Press, 1983.
- Barbour, Ian G., ed. **Western Man and Environmental Ethics**. Menlo Park, CA: Addison _ Wesley, 1973.
- Bratton, Susan Power. "Christian Ecotheology and the old Testament." **Environmental Ethics** 6 (1984).
- _____. "The Original Desert Solitaire: Early Christian Monasticism and Wilderness." **Environmental Ethics** 10, 1988.
- DesJardins, Joseph. **Environmental Ethics**. Belmont, CA: Wadsworth, 1993.
- Glacken, Clarence J. **Traces on the Rhodian Shore: Nature and Culture in Western Thought from Ancient Times to the End of the Eighteenth Century**. Berkeley: University of California Press, 1967.

Gruen, Lori, and Dale Jamieson, eds. **Reflecting on Nature**. New York: Oxford University Press, 1994.

Hargrove, Eugene. **Foundation of Environmental Ethics**. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1989.

Nash, Roderick. **The Rights of Nature**. Madison: University of Wisconsin Press, 1989.

Passmore, John. **Man's Responsibility for Nature**. New York: Scribner, 1974.

Rolston, Holmes, III. **Philosophy Gone Wild: Essays in Environmental Ethics**: Buffalo, NY: Prometheus Press, 1986.

_____. **Environmental Ethics**. Philadelphia: Temple University Press, 1988.

Sharder_Frechette, Kristine. **Environmental Ethics**. Pacific Grove, CA: Boxwood Press, 1981.

Sterba, James p., ed. **Earth Ethics**. Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall, 1994.

Taylor, Paul. **Respect for Nature**, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1986.

VanDeVeer, Donald, and Christine Pierce, eds. **The Environmental Ethics and Policy Book**. Belmont, CA: Wadsworth, 1993.

Wenz, Peter. **Environmental Justice**. Albany. NY: SUNY Press, 1988.

Westra, laura. **An Environmental Proposal for Ethics: The Principle of**

Integrity. Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 1994.

Wilkerson, Loren, ed. Earthkeeping in the '90s: Stewardship of Creation.

Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1991.

فصل دوم

حقوق حیوانات

100

101

حقوق حیوانات

فقط موجودات عاقل صاحب ارزش اخلاقی اند^(۱)

نوشته ایمانوئل کانت^(۲)

ترجمه فاطمه ولیانی

ایمانوئل کانت (۱۷۲۴ - ۱۸۰۴) در خانواده‌ای پیر و "لوتر" و به شدت دین‌دار، در شهر کونیگزبرگ آلمان زاده شد. استاد فلسفه در دانشگاه کونیگزبرگ بود. کانت از فلاسفه درجه اول غرب به شمار می‌رود و آثارش در متافیزیک، فلسفه دین و اخلاق از مهم‌ترین آثار فلسفی است.

-
1. Rational Beings Alone Have Moral
 2. Immanuel Kant

در این نوشته، کانت ابتدا استدلال می‌کند که موجودات عاقل غایت فی‌نفسه‌اند و هیچ‌گاه نباید به منزله وسیله صرف از آنها استفاده شود. فقط آنها ارزش اخلاقی ذاتی دارند. حیوانات شخص محسوب نمی‌شوند زیرا موجوداتی عاقل و خودآگاه نیستند که قادر به درک قانون اخلاق باشند. آنها ساکن قلمرو واضعان قانون اخلاق نیستند، به همین دلیل ما که تبعه آن "قلمرو"یم، هیچ حقی به گردن آنها نداریم. اما باید با آنها مهربان باشیم، زیرا این امر به ما کمک می‌کند خصوصیات خوب را در خود پرورش دهیم و نسبت به هم‌نوعان خویش با ملاحظه و توجه بیشتر رفتار کنیم. یعنی، وظایف ما نسبت به حیوانات، صرفاً وظایف غیرمستقیم ما نسبت به انسان‌های دیگر است.

۱

۱. دومین صورت بیان الزام مطلق^(۱): انسانیت، فی‌نفسه غایت است. اراده، قوه‌ای است که به موجب آن شخص مصمم می‌شود مطابق با فهم و درک خود از بعضی قوانین، دست به عمل زند. چنین قوه‌ای فقط در موجودات عاقل وجود دارد. مبنای عینی آزادی^(۲) اراده، غایت است و اگر بپذیریم که تنها عقل چنین مبنایی را اعطا می‌کند، این امر باید در باره همه موجودات عاقل صادق باشد. از طرف دیگر، آنچه صرفاً زمینه تحقق عملی را که نتیجه آن غایت است فراهم می‌سازد، وسیله نام دارد. زمینه ذهنی میل، سرچشمه است و زمینه عینی اراده، انگیزه؛ بنابراین تمایز میان اهداف ذهنی که مبتنی بر سرچشمه‌هاست و اهداف عینی که وابسته به انگیزه‌هاست، در مورد هر موجود عاقلی صدق می‌کند. اصول عملی هنگامی که از غایات ذهنی منتزع گردند صوری‌اند؛ و هنگامی که عهده‌دار

تحقق این غایات شوند، مادی و بنابراین سرچشمه‌های جزئی و منفرد عمل‌اند. غایت‌هایی که یک موجود عاقل، به میل خود و به منزله نتیجه عمل خود در نظر می‌گیرد (غایت مادی) صرفاً نسبی‌اند، زیرا فقط نسبت به امیال جزئی فاعل امر (سوژه) ارزش دارند و بنابراین نمی‌توانند برای همه موجودات عاقل و همه اراده‌ها اصولی کلی و ضروری فراهم آورند، یعنی نمی‌توانند قوانینی عملی باشند. بنابراین همه این غایات نسبی تنها به الزام‌های مشروط^(۱) منجر می‌شوند.

با این حال، تصور کنیم که چیزی باشد که وجودش فی‌نفسه ارزشی مطلق داشته باشد، چیزی که فی‌نفسه غایت است و از این حیث می‌تواند سرچشمه قوانین قطعی باشد. فقط چنین چیزی منشأ الزام مطلق، یعنی قانون عملی است.

حال می‌گوییم: انسان و به‌طور کلی هر موجود عاقلی، خود فی‌نفسه غایت است نه صرفاً وسیله‌ای که این یا آن اراده به دلخواه خود از آن استفاده کند. موجود عاقل در همه اعمال خود، اعم از آن که مربوط به خود او باشند یا موجود عاقل دیگری را شامل شوند، همواره باید در عین حال نوعی غایت تلقی شود. موضوع‌های تمایلات ما فقط ارزش مشروط دارند، زیرا اگر تمایلات و خواسته‌های مبتنی بر آنها وجود نداشته باشند، موضوع آنها فاقد ارزش خواهد بود. اما تمایلات که خود سرچشمه خواست‌اند، به هیچ وجه ارزش مطلق ندارند که به جهت آن خواسته شوند، بلکه بر عکس، خواست و نیت هر موجود عاقلی باید آن باشد که

کاملاً از آنها آزاد شود. بنابراین ارزش هر موضوعی که با عمل ما به دست آید، همواره مشروط است. موجوداتی که وجود آنها به اراده ما بستگی ندارد بلکه وابسته به اراده طبیعت است، اگر غیر عاقل باشند تنها وسیله‌اند و ارزشی نسبی دارند، بنابراین آنها را شیئی می‌نامیم؛ در حالی که موجودات عاقل، شخص نام دارند زیرا بنا بر ذات و طبیعت خود فی‌نفسه هدف‌اند، یعنی چیزی که نباید صرفاً از آن به منزله وسیله استفاده کرد و از این حیث آزادی عمل را محدود می‌کند (و مشمول احترام است). بنابراین، اینها صرفاً غایاتی ذهنی نیستند که وجودشان به منزله نتیجه عمل ما، برای ما ارزش داشته باشد، بلکه غایاتی عینی‌اند، یعنی چیزهایی‌اند که وجودشان فی‌نفسه غایت است، به علاوه غایاتی‌اند که هیچ غایت دیگری نمی‌تواند جایگزین آنها شود به طوری که آنها صرفاً وسیله‌ای برای تحقق آن باشند، زیرا در این صورت هیچ چیز ارزش مطلق نخواهد داشت؛ اگر همه ارزش‌ها مشروط و در نتیجه حادث باشند، عقل هیچ اصل عملی اعلایی نخواهد داشت.

پس اگر یک اصل عملی عالی، یا در مورد اراده انسانی، یک الزام مطلق وجود داشته باشد، این اصل یا الزام، چون مبتنی بر آن چیزی است که ضرورتاً برای همگان غایت است، زیرا خود فی‌نفسه غایت است، اصل عینی اراده است و بنابراین حکم قانون عملی کلی را دارد. مبنای این اصل چنین است: طبیعت عقلایی فی‌نفسه غایت است. انسان ضرورتاً وجود خود را این چنین می‌بیند، از این حیث، این اصل ذهنی اعمال انسانی است. اما هر موجود عاقل دیگری نیز بر مبنای همان اصل عقلانی که در باره من

صادق است، وجود خود را چنین می‌بیند، پس این امر در عین حال اصلی عینی است، اصلی که قانون عملی عالی محسوب می‌شود و دیگر قوانین اراده را باید از آن استنتاج کرد. بر این مبنا الزام عملی چنین خواهد بود: در برخورد با نوع بشر، نسبت به خود یا دیگری، چنان رفتار کن که در هر حال آن را غایت نیز بدانی، نه وسیله صرف. حال خواهیم دید که آیا این اصل در عمل قابل اجراست یا خیر.

۲

باثومگارتن^(۱) از وظایف ما در قبال موجودات پست‌تر و بالاتر از ما سخن گفته است. ما نسبت به حیوانات وظیفه مستقیمی نداریم. حیوانات خود آگاه نیستند و صرفاً وسیله‌ای در جهت تحقق یک غایت‌اند. آن غایت انسان است. می‌توان پرسید: "چرا حیوانات وجود دارند؟" اما پرسش: "چرا انسان وجود دارد؟" بی‌معناست. وظایف ما نسبت به حیوانات هیچ نیست جز وظایف غیر مستقیم ما نسبت به بشر. طبیعت حیوانی شباهت‌هایی به طبیعت انسانی دارد و با ما با در نظر گرفتن این امر که حیوانات نیز نمودی از طبیعت بشری‌اند، با انجام وظایف خود نسبت به حیوانات، به طور غیر مستقیم وظیفه خود را در قبال بشریت ادا می‌کنیم. بنابراین، اگر سگی به صاحبش مدتی طولانی و با وفاداری خدمت کند، خدمت آن، همچون خدمتی که انسان انجام می‌دهد، مستحق پاداش است؛ و اگر سگ به دلیل پیری دیگر قادر به خدمت به صاحب خود نباشد، او وظیفه دارد از سگ تا

زمان مرگش نگه‌داری کند. چنین اعمالی ما را در ادای وظایف اجباری خود نسبت به انسان‌ها یاری می‌کند. پس اگر اعمال حیوانات مشابه اعمال انسان‌اند و از اصل واحدی نشأت می‌گیرند، ما نسبت به حیوانات وظایفی داریم، زیرا [ادای وظایف نسبت به حیوانات] تمرینی است برای انجام وظایف مشابه نسبت به انسان. اگر شخصی سگ خود را به این دلیل که دیگر قادر به خدمت نیست به قتل رساند، در ادای وظیفه خود نسبت به سگ قصوری نداشته است زیرا سگ قادر به قضاوت نیست. اما عمل او غیر انسانی است و به انسانیتی که او وظیفه دارد نسبت به نوع بشر نشان دهد لطمه می‌زند. اگر شخص نخواهد احساسات انسانی را در خود سرکوب کند، باید نسبت به حیوانات مهربان باشد، زیرا کسی که نسبت به حیوانات بی‌رحم باشد در برخورد با انسان‌ها نیز سنگدل خواهد بود. می‌توان در باره قلب هر فرد با توجه به رفتار او نسبت به حیوانات قضاوت کرد. هوگارت در حکاک‌های خود این گفته را به تصویر کشیده و نشان داده است که بی‌رحمی چگونه رشد می‌کند. او از توصیف قساوت کودکی که دم سگ یا گربه‌ای را می‌کشد آغاز می‌کند، آنگاه انسان بالغی را که با کالسکه خود کودکی را به زیر می‌گیرد به تصویر می‌کشد و در نهایت اوج سنگدلی را در قتل نفس، نشان می‌دهد. به این ترتیب، او به شیوه‌ای وحشتناک عواقب سنگدلی را به ما تفهیم می‌کند، و این باید برای کودکان درسی تأثیرگذار باشد. هرچه بیشتر به حیوانات نزدیک شویم و به رفتارشان دقت کنیم، آنها را بیشتر دوست خواهیم داشت، زیرا خواهیم دید که نسبت به کوچک‌ترهای خود چه مراقبت و توجهی دارند. در این

صورت فکر سنگدلی، حتی نسبت به گرگ برای ما دشوار خواهد بود. لایب‌نیتس کرم کوچکی را که برای آزمایش به کار برده بود، به دقت با برگش دوباره بر روی درخت جای داد تا کرم از عمل او صدمه‌ای نبیند. اگر چنین موجودی را بی دلیل از بین می برد، متأسف می شد، احساسی که برای هر انسان با عطفی طبیعی است. عطف نسبت به حیوانات بی زبان، احساسات انسانی را نسبت به بشر رشد می دهد. در انگلستان قصاب‌ها و دکترها نمی توانند عضو هیأت منصفه شوند، زیرا به دیدن مرگ عادت کرده اند و سنگدل شده اند. دانشمندانی که حیوانات زنده را برای آزمایش‌های خود کالبدشکافی می کنند، قطعاً عملی سنگدلانه انجام می دهند، گرچه هدف آنها شایسته تحسین است و می توانند سنگدلی خود را توجیه کنند، زیرا حیوانات ابزاری در دست انسان اند. اما چنان قساوتی برای سرگرمی و تفریح قابل توجیه نیست. کسی که الاغ یا سگ خود را به این دلیل که دیگر کاری از آن نمی آید بیرون می اندازد، تنگ نظری و پستی خود را عیان می کند. افکار یونانیان در این زمینه بلند منشانه بود؛ قصه الاغ و زنگوله ناسپاسی، گواه این امر است. پس وظایف ما نسبت به حیوانات، وظایف غیر مستقیم ما نسبت به نوع بشر است.

پرسش‌هایی برای مطالعه

۱. آیا به نظر کانت، حیوانات صاحب حق‌اند؟ فقدان کدام قابلیت آنها را از حقوق بی بهره می سازد؟

۲. چرا باید نسبت به حیوانات مهربان باشیم؟ آیا شما با نظر کانت موافقید؟
کسی که با نظر او مخالف است، چگونه می تواند به استدلال های او پاسخ
دهد؟

ذی‌شعور بودن، معیار ارزش اخلاقی^(۱)

نوشته برنارد رولین^(۲)

ترجمه فاطمه ولیانی

برنارد رولین استاد و سرپرست برنامه ریزی اخلاق زیست محیطی در دانشگاه ایالتی کلرادوست. حقوق حیوانات و اخلاق بشری به قلم او در سال ۱۹۸۱ انتشار یافته است. رالین در این مقاله ذی‌شعور بودن را مبنای ارزش اخلاقی می‌داند، نظری که در تقابل با انسان‌مداری^(۳) محکم‌کانت قرار دارد. انسان‌ها و حیوانات هر دو موجوداتی ذی‌شعورند که می‌توان به آنها صدمه زد، از این رواز حقوقی اخلاقی برخوردارند. اما اشیاء و نظام‌های طبیعی، مثلاً نظام‌های زیستی، فقط ارزشی ابزاری دارند. بر اساس ذی‌شعوری موجودات، می‌توان نظریه‌ای کامل در باب محیط‌زیست ارائه کرد.

1. sentience as the criterion for moral worth

2. Bernard Rollin

3. Anthropocentrism

در دو دهه گذشته شاهد جهشی انقلابی در آگاهی اخلاقی اجتماعی بوده‌ایم، جهشی که در جریان غالب در تفکر اخلاقی مغرب زمین عملاً ناشناخته بود، گرچه فرهنگ‌های دیگر به وجود آن اذعان داشتند، مثلاً فرهنگ ناواجو^(۱) که زبان توصیفی آنها برای طبیعت و حیوانات آکنده از تفاوت‌های ظریف اخلاقی است، فرهنگ بومی‌های استرالیا و نیز ایرانیان باستان. این جهش، به رسمیت شناختن و اذعان به این امر است که موجودات غیر انسانی منزلتی اخلاقی دارند و می‌توانند موضوع توجه و تعمق اخلاقی قرار گیرند. تحقیق درباره منزلت اخلاقی موجودات غیر انسانی گاه ذیل مقوله عام اخلاق محیط زیست قرار می‌گیرد، اما باید گفت چنان اصطلاح عامی حق مطلب را درباره تفاوت‌های مفهومی اساسی میان اجزای آن ادا نمی‌کند.

منزلت اخلاقی چیزهای غیر انسانی

اخلاق زیست محیطی را می‌توان در دو گرایش بنیادین خلاصه کرد، گرایشی که تک تک جانوران غیر انسان را موضوع مستقیم اخلاق می‌داند، و گرایشی که گونه‌های زیستی، نظام‌های زیستی، محیط زیست‌ها، مناطق وحش، جنگل‌ها، زیست کره و دیگر اشیاء فاقد شعور را اعم از طبیعی و حتی انتزاعی، موضوع مستقیم اخلاق می‌پندارد. معمولاً، آنهایی که اولویت را به حیوانات می‌دهند به نفی اهمیت اخلاقی محیط‌های زیست و گونه‌های زیستی تمایل دارند و آنها را موضوع مستقیم اخلاق نمی‌دانند،

هر چند استثناهای عمده‌ای هم در این باره وجود دارد؛ در حالی که کسانی که اولویت اخلاقی را به مسائل زیست‌محیطی می‌دهند، تمایل دارند اهمیت اخلاقی جانوران منفرد را نفی کنند یا دست کم کوچک شمرند. هرچند این تفاوت‌ها مهم است، با این حال نباید این تلاش مشترک چشم‌گیر را برای گریز از سنتی اخلاقی که فقط انسان و به تبع آن نهادهای بشری را کانون ارزش می‌پندارد، خدشه‌دار سازند.

از آن جا که این تلاش‌ها ماهیتی انقلابی دارند، تا حدی خام و ابتدایی نیز هستند...

قابل قبول‌ترین راهکار برای اصلاح نظریه و عمل اخلاقی سنتی آن است که نشان دهیم بذر مفاهیم جدید یا بسط و گسترش مفاهیم قدیمی اخلاقی، در واقع، در خود دستگاه قدیمی اخلاقی که برای قضاوت و برخورد با مباحث و مسائل دیگری ساخته و پرداخته شده، نهفته است. تنها هنگامی که چنین راه‌هایی را تا پایان طی کردیم، می‌توانیم تجدید ساخت عمده‌ای را در آن دستگاه توصیه کنیم تا آن را در معرض استفاده‌های جدید قرار دهیم. مصادیق شناخته شده بسط و گسترش مفاهیم اخلاقی قدیمی را می‌توان به نحوی بارز در گسترش دستگاه اخلاقی / حقوقی دموکراسی‌های غربی یافت. این دستگاه طوری بسط یافته که بتواند گروه‌هایی که به طور سنتی محروم از حقوق‌اند مانند زنان و اقلیت‌ها را نیز مشمول خود سازد. شمول این گروه‌ها در دستگاه، جریانی نسبتاً روان داشته است، این روانی تا حد زیادی ناشی از قابل قبول بودن استدلال‌های ساده‌ای از این نوع است:

اصول اخلاقی رایج باید شامل همه انسان‌ها باشد.

زنان انسان‌اند.

پس: اصول اخلاقی رایج باید شامل زنان باشد.

از طرف دیگر، نظرهای تندی که از سنت فاصله گرفته‌اند پذیرای یک چنین بازسازی عقلایی‌ای نیستند. به همین دلیل، مثلاً، اصل جانبداری از اعضای گروه‌هایی که به طور سنتی محروم از حقوق‌اند به بهای تزییع حقوق اعضای بی‌گناه گروه‌های بهره‌مند از آن با هدف اصلاح بی‌عدالتی تاریخی، بسی بیشتر از اعطای صرف حقوق به این گروه‌ها، از لحاظ اخلاقی معضل‌آفرین و مبهم به نظر می‌رسد. از این رو، به سختی می‌توان در دفاع از چنین عملی قیاسی منطقی طرح کرد که به راحتی قیاس پیشین با پذیرش عمومی روبه‌رو شود.

بنابراین، لازم است میان جهش‌های اخلاقی انقلابی که ظاهراً با عرف و عمل متعارف منافات دارند، زیرا در مقیاسی وسیع به آنها بی‌توجه بوده‌ایم اما در واقع مصادیق منطقی اخلاق رایج‌اند، و جهش‌های انقلابی‌ای که واقعاً با تفکر و عمل اخلاقی پیش از خود در تضادند زیرا در آنها مستتر نیستند، تمایز قائل شد. جهش اخلاقی جدید به دلیل آن که واقعاً با تفکر موجود در تضاد است بی‌اعتبار نمی‌شود، اما هواداران آن را موظف می‌کند دلیل و برهان بیشتری در تأیید نظر خود ارائه کنند. فیلسوفانی همچون من، که مدافع منزلت اخلاقی تک تک حیوانات و حقوق و اعتبار قانونی منبعث از آنها، تلاش می‌کنند خود را در مقوله نخست جای دهند. ما معتقدیم که جامعه‌ای که میلیارد‌ها حیوان را می‌کشد و می‌خورد، میلیون‌ها حیوان را

در تحقیقات علمی از میان می‌برد و میلیون‌ها حیوان دیگر را به دلایل نسبتاً احمقانه نابود می‌کند، جامعه‌ای که از لحاظ اقتصادی به بهره‌کشی از حیوانات متکی است و این امر بخش عمده ثروت اجتماعی آن را تشکیل می‌دهد، صحبت از ارتقای منزلت اخلاقی حیوانات را ناممکن و مخالف با عقل سلیم تلقی می‌کند. اما این به آن معنا نیست که آن اصول اخلاقی که همه ما به آنها پایبندیم، ارتقای منزلت اخلاقی حیوانات را تأیید نمی‌کند. الغای بردگی یا اعطای آزادی به زنان نیز مخالف عقل سلیم و از لحاظ اقتصادی ناممکن می‌نمود، اما هر دو اقدام به مرور اخلاقاً ضروری به نظر رسیدند، تا حدی به این دلیل که مفروضات و اصول پذیرفته شده پیشین، آنها را در خود مستتر داشت، هرچند به رسمیت نمی‌شناخت.

استدلال شخصی من برای ارتقای منزلت حیوانات، استنتاجی نسبتاً صریح از معانی ضمنی و مستتر اخلاق سنتی است که به آنها بی‌توجه بوده‌ایم. من سعی کرده‌ام نشان دهم که هیچ دلیل اخلاقاً موجهی برای طرد حیوانات از دامنه شمول دستگاه اخلاقی ما، در برابر بررسی عقلانی و منطقی تاب نخواهد آورد. ادعاهای سنتی مبتنی بر مفاهیم و تصوراتی مانند اینکه حیوانات فاقد روح‌اند، از لحاظ قدرت یا هوش یا درجه تکامل فروتر از انسان‌اند، عامل اخلاقی نیستند، عاقل نیستند، فاقد اراده آزادند، از زبان بی‌بهره‌اند، قرارداد اجتماعی میان آنها و انسان‌ها وابستگی و تعهد ایجاد نکرده، و نظیر آن، دلایل موجهی برای طرد حیوانات و علایق آنها از عرصه اخلاق نیستند.

به علاوه، می‌توان گفت که شباهت‌هایی اخلاقی میان ما و حیوانات

"عالی تر" وجود دارد. به قول جرمی بنتام^(۱)، حیوانات قادر به رنج بردن اند؛ علایقی دارند؛ رفتار ما برایشان اهمیت دارد؛ درد، ترس، اضطراب، تنهایی، لذت، کسالت و نظایر آن را حس می کنند. به واقع، سادگی و قدرت این استدلال که توجه را به شباهت های اخلاقی ما با حیوانات جلب می کند، فیزیولوژیست های دکارتی را، از دکارت تا زمان حاضر، که مخالف اعطای منزلت اخلاقی به حیوانات اند، بر آن داشته که ادعا کنند حیوانات ماشین اند و از آگاهی اخلاقی بی بهره، نکته ای که اغلب در مخالفت با ادعاهای اخلاقی ای نظیر آنچه من مطرح کرده ام، ابراز شده است. در حقیقت، چنان ادعاهایی هسته آن چیزی است که من در جایی دیگر "عرف عام علم" نامیده ام. کسی که خواهان اعطای منزلت اخلاقی به حیوانات بر پایه استدلال و حجت است، لازم می داند که اعتقادی را که عرف عام بدیهی تلقی می کند، یعنی اینکه "حیوانات آگاه اند"، از لحاظ فلسفی و علمی به اثبات رساند. اغلب مردم که عقل سلیم شان پاک و دست نخورده است، دکارتی نیستند و تشخیص می دهند که نمی توان حیوانات و رفتار با آنها را از دایره بحث اخلاقی بیرون راند.

من در پژوهش های خود، که همواره با استناد به عمل اخلاقی رایج انجام یافته است، بر این نکته تأکید کرده ام که تصور نیمه اخلاقی - نیمه حقوقی جامعه ما از حقوق، بازتاب اعتقاد ما به اولویت اخلاقی فرد نسبت به دولت است. حقوق، علایق و مصالحی را که برای بشر اساسی و بنیادی فرض می شود از گزند تعدی خودپسندانه خیر همگانی مصون نگه

می‌دارد، علایقی چون سخن‌گویی، گردهم‌آیی، اعتقاد، مالکیت، حریم شخصی، رهایی از شکنجه و مانند آن. اما حیوانات آگاه هم علایقی بنیادی دارند که از طبیعت زیستی آنها (تلوی)^(۱) برمی‌خیزد، تخطی و تجاوز نسبت به آن علایق، بی‌اندازه برایشان مهم است و تحقق آن برایشان جنبه حیاتی دارد. بنابراین، من مفهوم حقوق حیوانات را از نظریه و عمل اخلاقی رایج استنتاج می‌کنم و تلاشم بر آن است که نشان دهم که دست کم از لحاظ مفهومی و نظری، این استنتاج مبتنی بر چارچوب اخلاقی فعلی و موجود است نه بر اساس تجدید نظر در آن. توجه اخلاقی به تک تک حیوانات از وجود ویژگی‌های اخلاقی، و در وهله اول ذی‌شعور بودن آنها، نتیجه می‌شود، امری که تاکنون از آن غافل مانده بودیم. در نتیجه، من معتقدم حیوانات فقط ارزش مصرفی ندارند، اگر ما آن "ارزش ذاتی" را که کانت از آن سخن می‌گفت به انسان‌ها نسبت دهیم، باید آن را از آن حیوانات نیز بدانیم.

تحقق این هدف برای آنهایی که تلاش می‌کنند اشیای طبیعی فاقد شعور همچون رودخانه‌ها و کوه‌ها، یا بدتر از آن، وجودهای تقریباً انتزاعی مانند گونه‌های زیستی و نظام‌های زیستی را موضوع مستقیم اخلاق سازند، بسیار دشوارتر است. طرفه آن که برخلاف تلاش‌هایی که برای حمایت اخلاقی از حیوانات انجام می‌شود، چنین حرکت‌هایی در نگاه نخست برای اخلاق رایج قابل قبول می‌نماید، اخلاقی که مدت‌ها نگران ارزش و حفظ بعضی اشیای طبیعی بود در حالی که بهره‌کشی از

دیگر موجودات طبیعی را می پذیرفت. به همین طریق، عمل رایج اغلب به بعضی از انواع حیوانات توجه افراطی ابراز می دارد، در حالی که از دیگر انواع به نحوی نظام یافته بهره کشی می کند. از این رو، بسیاری از مردم در ایالات متحد با استفاده از سگ و گربه در تحقیقات علمی شدیداً مخالف اند، اما نسبت به چنان استفاده ای از جوندگان یا خوک حساسیتی نشان نمی دهند. اما در این مورد، برخلاف آنچه در مورد حیوانات صادق است، امری که به طور سطحی قابل قبول می نماید، در سازوکار دستگاه اخلاقی سنتی، به امری عمیقاً مخالف عقل سلیم تبدیل می شود.

بسیاری از عالمان اخلاق محیط زیست تلاش کرده اند برای اشیای طبیعی فاقد شعور و اشیای انتزاعی همان کاری را انجام دهند که من سعی کرده ام برای حیوانات انجام دهم، یعنی ارتقای جایگاه آنها به سطح موضوعی که خود دارای ارزش ذاتی است، موجودی که غایت فی نفسه است و ارزش آن فقط وابسته به نسبت و فایده اش برای موجودات ذی شعور نیست، بلکه در نفس خود صاحب ارزش است. تا آن جا که می دانم، هیچ یک از این نظریه پردازان استدلالی را که من در مورد حیوانات مطرح کردم به کار بسته و ادعا نکرده است که چنین ارزشی از این واقعیت نشأت می گیرد که رفتار ما نسبت به این موجودات برای آنها اهمیت دارد. هیچ کس استدلال نکرده است که ما می توانیم به رودخانه ها، گونه های زیستی و نظام های زیستی طوری آسیب رسانیم که برای آنها اهمیت داشته باشد.

حال این نظریه پردازان ارزش ذاتی این اشیا را در کجا می خواهند قرار

دهند؟ پاسخ این پرسش در نوشته‌ها اصلاً روشن نیست، اما ظاهراً می‌توان آن را در یکی از این حرکت‌های مشکوک جای داد:

۱. حرکت از این واقعیت که عوامل زیست‌محیطی برای رفاه یا بقای موجوداتی که خود جایگاه ارزش ذاتی‌اند کاملاً حیاتی است، و رسیدن به این نتیجه که این عوامل از منزلت اخلاقی یکسان یا حتی بالاتری برخوردارند. چنین حرکتی آشکاراً سفسطه‌آمیز است. نمی‌توان گفت که چون من بدون انسولین قادر به ادامه حیات نیستم، و خود واجد ارزش ذاتی‌ام، پس انسولین هم واجد ارزش ذاتی است. در واقع، انسولین نمونه کامل ارزش ابزاری است.

۲. حرکت از این واقعیت که محیط‌زیست، همه موجودات ذی‌شعور را "خلق می‌کند"، و رسیدن به این نتیجه که آسایش آن از آسایش آن موجودات مهم‌تر است. این حرکت گونه دیگری از حرکت نخستین است و همان انتقاد، یعنی سفسطه‌آمیزی، به آن وارد است. علت یک چیز ارزش‌مند لازم نیست خود نیز ارزش‌مند باشد و در ارزش‌مندتر بودن آن نسبت به معلول خود نیز بی‌تردید هیچ ضرورتی وجود ندارد - ارزش آن را باید مستقل از ارزش محصولش تعیین کرد. شاید کشتار یهودیان منجر به تشکیل دولت اسرائیل شده باشد؛ این امر دلیل آن نیست که ارزش یهودکشی را بیش از ارزش دولت اسرائیل بدانیم.

۳. مشتبه کردن ارزش زیباشناختی یا ابزاری موجودات ذی‌شعور، مخصوصاً انسان‌ها، با ارزش ذاتی و کوچک شمردن مقوله ارزش زیباشناختی. این مبحث را بعداً به اختصار بررسی خواهیم کرد، زیرا به

زعم من، همه کسانی که تلاش می‌کنند طبیعت فاقد شعور را صاحب ارزش ذاتی تلقی کنند، دچار این اشتباه و اغتشاش بنیادین اند.

۴. لفاظی را جانشین منطق ساختن در جاهای حساس مباحثه و به کار بردن زبانی شاعرانه (توصیف اشیای طبیعی با کلماتی چون "عظمت"، "شکوه"، "تازگی"، "تنوع") که مبنایی نامدلل و ناموجه برای اعطای "ارزش ذاتی" به آنهاست.

۵. حرکت از این استعاره که تجاوز به حریم اشیای طبیعی برای آنان "اهمیت دارد"، در این معنا که چون آنها خاصیت خودگردانی و خودساماندهی دارند، آشفتن آنها سبب می‌شود که مجبور به تنظیم و تطبیق خود با وضعیت جدید شوند، و رسیدن به این نتیجه خطا که این خودسامانی شبیه به تقلید آگاهانه در حیوانات است و بنابراین آنها نیز بی‌واسطه از منزلت اخلاقی بهره‌مندند.

خلاصه، اخلاق سنتی و نظریه آن راه و روشی کارآمد و مؤثر برای ارتقای منزلت اشیای طبیعی فاقد شعور و اشیای انتزاعی عرضه نمی‌کند، به طوری که بتوان به این نتیجه رسید که آنها در حد موجودات ذی‌شعور یا حتی بالاتر از آنها موضوع بی‌واسطه اخلاق‌اند. کانون توجه اخلاق و دلمشغولی اخلاقی رایج، نتایج اعمال بر موجوداتی است که می‌توان به آنها کمک کرد یا صدمه زد به نحوی که مستقیماً یا به طور ضمنی بر آنها تأثیر بگذارد. اگر ویران کردن ملک کسی غیر اخلاقی است، دلیل آن این است که متعلق به کسی است؛ اگر ترویج نابود ساختن گونه‌های زیستی غیر اخلاقی است، دلیل آن این است که این نابودی سبب صدمه زیباشناختی یا

عملی نسبت به انسان یا حیوانات می‌شود، یا اینکه هرگونه زیستی مآلاً مجموعی از موجودات منفرد صدمه‌پذیر است.

بی‌تردید هیچ چیز نظریه پردازان اخلاق زیست محیطی را از توصیه به تجدیدنظر اساسی در اخلاق رایج و ملی باز نمی‌دارد. اما چنین توصیه‌هایی در معرض آن است که نادیده گرفته یا با نسخه اخلاقی تیغ اکم^(۱)، مثله شوند: چرا باید به حیوانات حقوق اعطا کرد و ارزش ذاتی برای آنها قائل شد؟ به این دلیل که آگاه‌اند و رفتار ما بر آنها تأثیر می‌گذارد؟ چرا باید به صخره و درخت و گونه زیستی و نظام زیستی حقوق اعطا کرد؟ به این دلیل که این اشیاء ارزش زیبایی شناختی دارند، یا وجودشان برای ما مهم است یا برای بقای ما ضروری‌اند؟ اما اینها نمونه محض ارزش ابزاری‌اند. هدف والا دلیلی بر نادیده گرفتن اغتشاش نظری نیست.

تلاش برای ارتقای منزلت اخلاقی اشیا طبیعی فاقد شعور به سطح موجودات ذی‌شعور، حاصلی برای ما نخواهد داشت. می‌توان ارزش اشیا طبیعی فاقد شعور را در مناسبات آنها با موجودات ذی‌شعور قرار داد و از این طریق به اخلاق زیست محیطی غنی‌ای دست یافت. می‌توان برای حفظ زیستگاه‌های طبیعی چنین استدلال کرد که انهدام آنها به حیوانات صدمه می‌زند؛ می‌توان برای حفظ نظام‌های زیستی چنین استدلال کرد که نابودی آنها عواقب زیان‌بار پیش‌بینی نشده‌ای دارد، ادعایی که شواهد تجربی فراوانی در تأیید آن وجود دارد. می‌توان برای حفظ گونه‌های زیستی جانوری چنین استدلال کرد که این گونه‌ها

مجموعی از حیوانات منفردند که انهدام آن گونه به آنها صدمه می زند. می توان برای حفظ کوه ها، حلزون ها، نهرها و سوسک ها دلایلی زیباشناختی ارائه کرد. بسیاری از فلاسفه، قدرت اخلاقی ادعاهای زیبایی شناختی را نادیده می گیرند و دلایل زیبایی شناختی را مبنایی ضعیف برای حفظ اشیای طبیعی تلقی می کنند. در حالی که الزام اخلاقی نبود نکردن اشیای زیبای استثنایی و حتی غیر استثنایی، وظیفه ای شاق است که در عمل کاملاً جا افتاده و ریشه دار شده است، گواه این مدعا ایجاد و حفظ پارک های ملی، مناطق حفاظت شده، جنگل ها و مناطق وحش در سراسر جهان است.

به جای آنکه تلاش کنیم نظرگاه هایی را که از اشیای طبیعی برداشتی ابزاری دارند با اعطای ارزش ذاتی اسرار آمیزی به طبیعت، تعالی بخشیم، ارزشی که تنها با لفاظی شاعرانه قادر به دفاع از آن خواهیم بود، بسی بهتر است که درک ارزش ابزاری ظریف، به خصوص ارزش زیباشناختی را در میان عموم پرورش دهیم. مردم می توانند یاد بگیرند زیبایی بی همتای یک کویر، یا نظام زیستی ای شکننده، یا حتی موجود زیان باری چون کنه را دریابند و از آن لذت ببرند، به شرطی که پیچیدگی و تاریخچه آن را درک کنند و قادر شوند حکایتی را که هر موجود زنده در درون خود نهان دارد بخوانند. این گفته مرا به یاد یکی از همکاران انگل شناسم می اندازد که اکراه داشت کرم ها را پس از آن که تحقیقش پایان یافت از بین ببرد، زیرا با دیدی زیباشناختی آموخته بود که پیچیدگی ساختار، کارکرد و تاریخچه تکامل و نقش آنها را تحسین کند.

لازم است اشاره کنیم که اعتقاد به اینکه ارزش اشیای فاقد شعور، جنبه نسبی دارد و از تأثیر آنها در حیات موجودات ذی شعور نشأت می گیرد (مستقل از آن که به این تأثیر اذعان شود یا نه)، از ارزش اشیای طبیعی نمی کاهد. به واقع، چنین اعتقادی حتی متضمن آن نیست که علایق یا امیال تک تک موجودات ذی شعور، همواره توجه و دلمشغولی به اشیای فاقد شعور را تحت الشعاع خود قرار می دهد. می توان نظام حقوقی مان را مثال زد که متضمن قوانین مالکیت ارزنده و جایگزین ناپذیری است که مالکان اشیای زیبا و هنری را از انهدام دلبخواهی آنها منع می کنند، و بر آن اساس، فرضاً مالک مجموعه ای از نقاشی های ونسان ون گوگ حق ندارد آنها را جزو تل هیزمی قرار دهد که برای سوزاندن جسدش استفاده می شود. شک نیست که این محدودیت بر حق استفاده از ملک خود، از به رسمیت شناختن ارزش این اشیا برای دیگر انسان ها نشأت می گیرد، اما بی تردید این امر کاملاً معقول است. در غیر این صورت چگونه می توان چنین محدودیتی را توجیه کرد؟ همانطور که پیشتر گفتیم، نیازی هم نیست که ارزش اشیای طبیعی را به ارتباطشان با انسان ها محدود کنیم. از لحاظ فلسفی، می توان مثلاً در ضدیت با تبدیل مراتع به زمین گلف، به طرزی معقول (و در عین حال مبتنی بر عرف عام) چنین استدلال کرد که این عمل به معنای نابود کردن زیستگاه هزاران موجود ذی شعور است و تجاوزی عمده به علایق آنها محسوب می شود، در حالی که ایجاد زمین گلف پاسخ به علایق خاص و غیر ضروری گروهی اندک است.

بنابراین، به گمان من، اشیای طبیعی را می توان به انحاء مختلف و بر

حسب خصوصیات شیء مورد نظر، موضوع اخلاق قرار داد. منزلت اخلاقی حیوانات منفرد، از ذی شعوری آنها نشأت می گیرد. منزلت اخلاقی گونه های زیستی و حفاظت از آنها در برابر انسان ها ناشی از این واقعیت است که هر گونه زیستی مجموعه ای از حیوانات منفرد است که خود موضوع اخلاق اند؛ این منزلت از این واقعیت نیز سرچشمه می گیرد که انسان ها از لحاظ زیبایی شناسی وظیفه دارند نگذارند یک شیء زیبای بی همتا و جانشین ناپذیر (یا گروهی از اشیا) تا ابد از محیط زیست^(۱) ما ناپدید شود. وظیفه نسبت به مناطق وحش، کوه ها، صحراها و نظایر آنها از ارزش آنها برای حفظ حیوانات ذی شعور و نیز ارزش زیباشناختی شان برای انسان ها ناشی می شود. (به اعتقاد بعضی از مؤلفان، این ارزش زیباشناختی آن چنان مهم است که برای سلامت روحی / جسمی انسان ضروری است، نظری که کاملاً با موضع من سازگار است).

آنچه تاکنون گفتم، از چگونگی ارزیابی علایق متضاد، اعم از آن که بین انسان ها و دیگر موجودات ذی شعور باشد یا بین امیال انسان و ضرورت حفاظت محیط زیست، سخن نمی گفت. چگونه می توان ارزیابی کرد که دلمشغولی زیباشناختی کسانی که مخالف نابود کردن بخشی از یک صخره اند برحق است یا هدف پراگماتیستی آنانی که در صدد بنای ساختمانی در کناره صخره اند؟ اما مسئله ارزیابی در اخلاق سنتی نیز از مباحث دشوار و معضل آفرین است، گواه این مدعا مباحث مربوط به قایق نجات یا تخصیص امکانات محدود پزشکی است. رویکرد مبتنی بر ارزش

ذاتی کمکی به حل و فصل این معضلات نمی‌کند. چگونه می‌توان ارزش ذات‌ای را که به کناره صخره نسبت داده می‌شود و منافع و علایق خانه‌سازان را (که خود حامل ارزش ذاتی‌اند) نسبت به یکدیگر ارزیابی کرد و یکی را به دیگری برتری داد؟

به علاوه، بینش مبتنی بر ارزش ذاتی ممکن است به نتایجی منجر شود که برای عرف عام و وجدان اخلاقی متعارف مشمئز کننده باشد. مثلاً، بر مبنای اعتقادات نظریه‌پردازان ارزش ذاتی، اگر یک گله مهاجر گوزن الک^(۱) از منطقه‌ای گذر کند که در آن یک گونه زیستی خزه در خطر زوال باشد، نه تنها مجاز بلکه لازم است الک‌ها را از میان برد تا خزه‌ها را از نابودی حفظ کرد، زیرا با نابود شدن خزه‌ها ما یک گونه زیستی را از دست می‌دهیم، در حالی که با کشتن الک‌ها "فقط" چند جانور منفرد از میان می‌روند. به اعتقاد من، برای چنین قضیه‌ای می‌توان راه حلی یافت که کمتر تضادمند باشد. نابودی خزه برای آن اهمیتی ندارد، در حالی که زنده بودن یا صدمه دیدن احتمالاً برای الک مهم است. بنابراین، در برخورد اول اولویت را به الک می‌دهیم. اما فرض کنیم خزه‌ها منبع تأمین ماده‌ای باشند که برای مبارزه با یک بیماری همه‌گیر مهلک انسانی یا حیوانی به کار می‌رود، در این صورت حکم ما احتمالاً تغییر خواهد کرد. چنین نمونه‌ای و کلاً اکثر مواردی را که در آنها تضاد منافع و علایق در میان است، باید بر حسب واقعیت زنده و حاضر قضاوت کنیم و پس از بررسی دقیق داده‌های واقعی آن موقعیت تصمیم بگیریم. پایه و مبنای پیشنهادی ما برای اخلاق

زیست محیطی با تفکر اخلاقی متعارف و رایج تفاوت کیفی ندارد، در حالی که اعطای ارزش ذاتی به اشیای طبیعی ما را وارد یک "توپ بازی کاملاً جدید" می‌کند که قواعدش را نمی‌شناسیم.

به طور خلاصه می‌توان گفت که اخلاق محیط زیست... باید در دو جزء مجزا تحلیل شود. جزء نخست شامل مسائلی است که به موضوع‌های مستقیم اخلاق (جانوران غیر انسان، که حق داریم در ذی‌شعوری آنها تردید کنیم) مربوط می‌شوند؛ دخول این مباحث به حیطه اخلاق مستلزم آن است که مفاهیم سنتی اخلاق را در مواردی به کار ببریم که تاکنون موضوع اخلاق نبوده‌اند. جزء دوم مسائلی را در بر می‌گیرد که به اشیای طبیعی یا اشیای انتزاعی طبیعی مربوط است. اگرچه انتساب ارزش ذاتی یا مستقیم به این اشیای معناست، لازم است به هنگام تعمق و تأمل در اخلاق اجتماعی، جای اصلی را به آنها اختصاص دهیم (که در واقع نیز به‌طور روزافزون چنین می‌شود). چنین جایگاهی از به رسمیت شناخته شدن فزاینده ارزش ابزاری وسیع و گاه ظریف و پیچیده این اشیای انسان‌ها و حیوانات است. دانستن این امر که انتشار آلاینده‌ها در صحرا و کویر دوردست ممکن است پوشش‌های گیاهی با زیبایی نادر را نابود کند، یا اینکه ریختن زباله در اقیانوس ممکن است یک منبع بالقوه آنتی‌بیوتیک را از میان ببرد، یا اینکه احداث خط لوله پیامدهای زیان‌بار غیر قابل تصور خواهد داشت، ما را وامی‌دارد درباره این اعمال بیشتر فکر کنیم. تأثیر این آگاهی بسی بیش از اعطای منزلتی شبه عرفانی و لفاظانه به این اشیاست، تلاشی که در معرض (و گویی خودخواهان) آن است که پوزیتیویسم،

خشتی و بی اعتبارش سازد...

پرسش‌هایی برای مطالعه

۱. آیا شما با نظر رولین موافقید که همه موجودات ذی‌شعور، و تنها آنها، ارزش ذاتی دارند؟ استدلال‌های او را نقادانه با موضع کانت مقایسه کنید.
۲. آیا ذی‌شعوری موجودات مبنایی کافی برای اخلاق زیست‌محیطی است؟

آیا بهتر نیست که نظام‌های زیستی، جنگل‌های استوایی و درختان را نیز دارای ارزش ذاتی تلقی کنیم؟

نقدی بر نظریه حقوق حیوانات^(۱) «ریگان»^(۲)

نوشته مری آن وارن^(۳)

ترجمه فرخ مستوفی

مری آن وارن استاد فلسفه در دانشگاه ایالتی سن فرانسیسکو است و مقالاتی چند در مورد فلسفه اخلاق از او انتشار یافته است.

وارن به بازسازی مباحث ریگان در مورد حقوق حیوانات پرداخته و آنگاه به علت وابستگی آن به مفهوم مبهم «ارزش ذاتی» انتقاد می‌کند و سپس به این بحث می‌پردازد که تمام انسان‌های عاقل به طور یکسان اعضای «جامعه اخلاقی» به حساب می‌آیند. چراکه با یکدیگر درباره رفتارشان می‌توانند گفتگو کنند در حالی که با حیوانات نمی‌توانند. وی «نظریه ضعیف حقوق حیوانات» را که براساس آن ما نباید در حق حیوانات ظلم کرده و یا آنها را بدون دلیل منطقی نابود کنیم، مطرح می‌سازد.

1. A Critique of Regan's Animal Rights Theory

۲- Tom Regan، استاد فلسفه دانشگاه دولتی کالیفرنیا شمالی و از بنیان‌گذاران حمایت از حقوق حیوانات امریکا، وی نویسنده مقالات و کتاب‌های متعددی درباره فلسفه اخلاق و حقوق حیوانات است.

3. Mary Anne Warren

تام ریگان به دفاع مشخص در مورد حقوق اخلاقی بعضی از جانوران (غیر از انسان) پرداخته و این حقوق را به هیچ وجه از حقوق انسانی کم تر نمی داند. در مقاله «مبحث حقوق حیوانات» به این بحث می پردازد که تمام پستانداران بالاتر از یکسال از حقوق مشابه و پستانداران غیر انسان از همان حقوق اولیه برخوردارند که ما انسان ها داریم به این معنی که نباید مورد آزار قرار گرفته یا به قتل برسند. من این را «موضع قوی در حمایت از حقوق حیوانات»، می نامم. هرچند باید اذعان کنم که به دلیل آنکه این مبحث فقط برای بعضی از حیوانات صاحب ادراک، حقوقی قائل شده است از آنچه بعضی از طرفداران آزادی حیوانات بدان معتقدند ضعیف تر می نماید.

من ادعا می کنم که آنچه ریگان در موضع قوی حمایت از حقوق حیوانات بدان معتقد است تشویق کننده نیست و چنین دیدگاهی دارای نقائصی است که برای انسانی منطقی قابل قبول نخواهد بود. من منکر این نیستم که بعضی از حیوانات دارای حقوق اخلاقی اند؛ از طرفی من این حقوق را به تمام موجوداتی که به نحوی دارای قوه ادراک اند، و به این معنی تمام حیواناتی که قادرند لذت یا رضایت، درد و رنج یا ناامیدی را تجربه کنند، تعمیم می دهم. با این وجود بر این باور نیستم که حقوق اخلاقی بسیاری از حیوانات برابر با همین حقوق در انسان ها باشد. حقوق بسیاری از حیوانات ممکن است در شرایطی پایمال شود که در همان شرایط، تزییع همان حقوق در مورد افراد انسانی قابل توجیه نخواهد بود. به عنوان مثال در بعضی موارد واقعیت های متقاعد کننده ای وجود دارند که ما

حیوانات را به دلایلی می‌کشیم در حالی که بر همین اساس قتل انسان‌ها قابل توجیه نیست. من این را «موضع‌گیری ضعیف دفاع از حقوق حیوانات» می‌نامم. هرچند باید در نظر داشت که در مقام مقایسه با «موضع‌گیری قوی حمایت از حقوق حیوانات» این موضع‌گیری طیف وسیع‌تری از حیوانات را دربر می‌گیرد.

نخست به تلخیص مبحث ریگان در دفاع قوی از حقوق حیوانات و به طرح دو اشکال در این موضع‌گیری و سپس به بعضی از نتایج غیر قابل قبول حاصل از آن خواهیم پرداخت و در خاتمه مبحث دفاع ضعیف از حقوق حیوانات را روشن خواهیم کرد.

مبحث ریگان

مبحث ریگان از سه مرحله عبور می‌کند. در مرحله اول، او این مسئله را مطرح می‌کند که پستانداران بالغ و طبیعی نه تنها مدرک‌اند بلکه دارای ظرفیت‌های روحی نیز هستند؛ که این ظرفیت‌ها شامل: احساسات، حافظه، اعتقاد، میل، استعاره از برداشت کلی، اعمال عمدی، حس آینده، و تادرجاتی خودآگاهی است. موجوداتی که این ظرفیت‌ها را دارند «مستعد زندگی» می‌نامند. آنها نه تنها از لحاظ زیست‌شناختی زنده محسوب می‌شوند بلکه دارای هویت روانی و موجوداتی‌اند که در طول زمان دستخوش تحول می‌شوند. به این ترتیب هم می‌توانند فایده ببرند و هم اینکه مورد آزار قرار بگیرند. این ادعا همه قابل ستایش و کاملاً قابل

دفاع‌اند. قوی‌ترین بخش کتاب مربوط به فلاسفه‌ای چون ار. جی. فری^(۱)، است که مخالف کاربرد چنین اصطلاحات فکری برای موجوداتی است که از زبانی شبیه آنچه انسان‌ها دارند استفاده نمی‌کنند. دومین و سومین مرحله این استدلال بیشتر سنوال برانگیزند.

در مرحله دوم، ریگان چنین استدلال می‌کند که موجودات مستعد زندگی دارای ارزش ذاتی‌اند که این اعتقاد در مخالفت با مطلوبیت‌طلبی شکل گرفته است. به باور ریگان نظریه مطلوبیت‌طلبی اخلاقی افراد را صرفاً^۲ به عنوان «ظروفی» که دارای ارزش‌های اخلاقی‌اند مطرح می‌کند. براساس این برداشت صدمه به یک فرد را می‌توان در تولید منفعت خالص بیشتر برای سایر افراد توجیه کرد. در مخالفت با این نظریه وی چنین استدلال می‌کند که «مستعد زندگی» دارای ارزشی مستقل از ارزشی است که دیگران برای زندگی او قائل‌اند.

بنابراین استدلال، ارزش ذاتی دارای درجه‌بندی نیست. اینکه بعضی از موجودات دارای ارزش ذاتی بیشتری نسبت به دیگران‌اند در واقع قبول فرضیه «کمال‌گرایی» است به این معنی که فرد می‌تواند ارزش اخلاقی متفاوتی را به افراد براساس اینکه تا چه حد می‌توان آنها را صاحب فضایی چون هوش یا ظرفیت‌های اخلاقی دانست نسبت دهد. فرضیه‌های کمال‌گرایی حداقل از زمان ارسطو تاکنون برای توجیه ناعدالتی‌هایی مانند بردگی و برتری نژادی یا جنسی یا استثمار حیوانات به کار گرفته شده‌اند. ریگان معتقد است که اگر این نابرابری‌ها و بی‌عدالتی‌ها را قبول نداشته

باشیم پس باید کمال‌گرایی را نیز رد کنیم و نتیجه بگیریم که تمام موجودات مستعد زندگی دارای ارزش ذاتی یکسان‌اند. کارگزاران اخلاق دارای ارزش ذاتی بیشتری نسبت به بیماران اخلاقی، یعنی موجودات مستعد زندگی‌ای که اخلاقاً مسئول اعمالشان نخواهند بود، نیستند.

در سومین بخش، ریگان از فرضیه ارزش ذاتی برابر برای حقوق اخلاقی مساوی برای موجودات مستعد زندگی استفاده می‌کند. این فرضیه بر اصل که ما را از اینکه موجوداتی را که دارای ارزش ذاتی هستند صرفاً به عنوان «حاوی» مورد قضاوت قرار دهیم برحذر می‌دارد. این اصل به نوبه خود متضمن «اصل صدمه» است که می‌گوید ما مستقیماً وظیفه داریم به موجوداتی که دارای ارزش‌اند صدمه وارد نیاوریم. اصول ذکر شده به همراه هم حقوق اخلاقی را ارتقاء می‌بخشند. حقوق به معنای مطالبات موجه است، مطالبه برای بعضی نیکی‌ها و بر علیه بعضی اشخاص، یعنی کارگزاران اخلاق. حقوق اخلاقی در مورد موجوداتی که دارای ارزش ذاتی‌اند ایجاد وظیفه می‌کند تا به آنان آسیب وارد نیاوریم و در مقابل «کارگزاران اخلاق» از آنها دفاع کنیم. حقوق، امری مطلق نیست بلکه در بعضی موارد قابل تضییع است. اینکه در چه مواردی می‌توان حقوق را تضییع کرد بحثی است که بعداً به آن خواهیم پرداخت. اما در این جا به مشکلات این فرضیه خواهیم پرداخت.

در فرضیه ریگان ارزش ذاتی موضوع اصلی را تشکیل می‌دهد و پلی است بین این ادعا که تمام پستانداران بالغ - انسان و غیر انسان - لایق یا مستعد زندگی‌اند و ادعای قابل بحث دیگری که همه آنها از حقوق با قدرت مساوی برخوردارند. اما این برداشت بسیار مبهم بوده و همین ابهام آن را از ایفای این نقش مهم محروم می‌کند.

ارزش ذاتی به طور کامل به صورت منفی تعریف شده است و به ارزشی که موجود صاحب ارزش ذاتی داراست یا هر ارزشی را که هر کس دیگری به آن فرد یا موجود منتسب می‌کند مربوط نیست. همچنین لزوماً "محصول عملکرد ادراک یا هر ظرفیت فکری دیگری هم نیست؛ براساس تفکر ریگان، آنچه صاحب ادراک نیست (مثلاً درختان، رودخانه‌ها، یا صخره و سنگ) صاحب ارزش ذاتی هم نیست. ارزش را تنها مرتبط با فرد می‌داند و برای گونه‌ها یا "نظام زیستی" و شبیه آن ارزش ذاتی قائل نیست. نمونه‌های مورد اشاره ارزش ذاتی نیستند و متأسفانه معلوم نیست مقصود از ارزش ذاتی چیست؟ در واقع آن چنان این ارزش در هاله‌ای از رمز و راز پنهان است که ما فقط باید آن را باور داشته باشیم. به نظر ریگان شرط لازم مستعد زندگی بودن داشتن ارزش ذاتی است. و این شرط لازم را با توجه به این حقیقت که با اعتقاد به آن از تبعات نامعقول فرضیه مطلوبیت اجتناب می‌توان کرد توجیه می‌کند. ولی چرا باید شرط لازم مستعد زندگی بودن را ارزش ذاتی قرار دهیم. اگر ارزش ذاتی موجودی کاملاً مستقل از ارزشی باشد که خود یا دیگری براساس تجربه‌اش به او منتسب می‌کند پس چرا صرف این واقعیت که او دارای بعضی از این

تجربیات است دلیل آن می‌شود که می‌تواند دارای ارزش ذاتی نیز باشد؟ اگر چنین استدلال کنیم که موجود مستعد زندگی دارای وجودی است که می‌تواند ارتقاء یابد، پس چرا نباید نتیجه بگیریم که تمام موجودات مُدرک به دلیل دارا بودن این شرایط، دارای ارزشی ذاتی باشند. موجوداتی مُدرک ولی کمتر پیچیده نیز ممکن است با درجاتی هرچند کمتر دارای حس ارضاء یا عدم ارضاء باشند، ولی چرا باید این چنین نتیجه‌گیری کنیم که آنها دارای ارزش ذاتی نیستند.

در نبود ارزیابی مثبت از ارزش ذاتی بسیار مشکل خواهد بود که بین مفاهیم «ذاتاً با ارزش» و «دارای حقوق اخلاقی» ارتباط برقرار کرد. به طور شهودی، به نظر می‌رسد که ارزش یک چیز است و حقوق چیز دیگر. بنابراین به نظر می‌رسد چندان بی‌ربط نیست که بگوییم بعضی از چیزها (مثلاً کوه‌ها، رودخانه‌ها یا درختان تنومند) ذاتاً با ارزش‌اند ولی در عین حال دارای حقوق اخلاقی نیستند.

به کوتاه سخن، مفهوم ارزش ذاتی به همان اندازه که پاسخ‌گوی بعضی از مشکلات است مسئله برانگیز نیز به‌شمار می‌آید. اگر ارزش ذاتی براساس بعضی از خصائص طبیعی استوار باشد پس چرا نباید این خصائص را مشخص کرده و بدون اینکه به ارزش ذاتی در آنها اشاره داشته باشیم اهمیت اخلاقی آن را گوشزد کنیم. و اگر بر اساس خصائص طبیعی استوار نیست پس چرا باید آن را باور داشته باشیم. این کافی نیست که استدلال کنیم چون این مقوله به بعضی از مسائل مطروحه توسط مطلوبیت‌طلبان پاسخ می‌گوید باید آن را قبول داشته باشیم بلکه باید

نتیجه گیری کنیم که در عین حال خود باعث ایجاد مشکلات بسیار جدی نیز می شود.

آیا خط فاصلی وجود دارد

شاید جدی ترین مشکلات آنهایی باشند که از تطابق موقعیت حقوق قوی حیوانات با سایر پستاندارانی که بالغ یا طبیعی نیستند ناشی می شود. براساس نظریه ریگان، ما باید تمام موجودات زنده را به دو بخش تقسیم کنیم: آنانی که دارای ارزش ذاتی و حقوق اخلاقی مشابه مایند و بخش دیگری که ارزش ذاتی ندارند و در نتیجه صاحب حقوق اخلاقی نیز به شمار نخواهند آمد. چنین تقسیم بندی ای غیر منطقی است.

چنین تقسیم بندی بین پستانداران طبیعی و بالغ و هر موجود زنده دیگر کاملاً من درآوردی است. بعضی از پرندگان (مثلاً کلاغ ها، طوطی ها، زاغچه ها، مرغ های مینا) به اندازه بعضی از پستانداران دارای پیچیدگی های ذهنی اند و به همین دلیل می توان آنها را کاندیداهای بسیار قوی برای حضور در لیست موجودات لایق زندگی دانست. البته باید اذعان کرد که ریگان در این زمینه نمی خواهد جداسازی انجام دهد بلکه او پستانداران طبیعی و بالغ را موضوعی کاملاً روشن می داند و در مورد سایر موجودات این مسئله را مبهم فرض می کند. اما بالاخره در نظریه او، با توجه به اینکه ارزش ذاتی قابل درجه بندی نیست، جایی باید این فاصله عمیق دیده شود. اما چرا باید عقیده داشته باشیم که بین موجوداتی که لایق زندگی اند و دیگر موجودات باید این فاصله عمیق وجود داشته باشد؟ این

احتمال به دلیل درجه‌بندی موضوع «لیاقت» است و اینکه بعضی مخلوقات کمی خودآگاهی دارند و ظرفیت بسیار کمی در آینده‌نگری، در حالی که بعضی دیگر بیشتر و بعضی بسیار فراتر از این‌اند.

چرا نباید ماهی‌ها، دوزیستان، و خزندگان را لایق زندگی ندانیم؟ پاسخ مثبت یا منفی ساده در این جا کافی نیست. از یک طرف با توجه به بعضی از خصوصیات رفتاری این جانوران نمی‌توان کتمان کرد که آنان نیز از صفاتی چون حس، اعتقاد، میل، احساس و حافظه برخوردارند؛ از طرف دیگر به نظر نمی‌رسد که این گونه موجودات از آینده‌نگری آگاهانه و خودآگاهی برخوردار باشند یا چنین نشان نمی‌دهند. آیا آنها دارای آن پیچیدگی ذهنی‌اند که لایق زندگی محسوب شوند؟ دقیقاً چقدر پیچیدگی برای دستیابی به این امر کافی است؟

از طرف دیگر موضوع بعضی از موجودات چون عنکبوت‌ها، هشت‌پایان، حشرات و بعضی دیگر از مهره‌داران نیز که دارای مغز و اعصاب حسی‌اند ولی از لحاظ فکری (اگر صاحب فکر باشند) به نسبت ماهی‌ها و خزندگان بیگانگی بیشتری با ما دارند، هنوز مبهم است. این موجودات احتمالاً مدرک‌اند. بعضی از مردم به این دلیل که این موجودات دارای ساخت عصبی‌ای نیستند که لازمه انتقال درد در مهره‌داران است و شک دارند که دردی را حس کنند. اما چنین نتیجه‌گیری‌ای منطقی نیست چرا که ممکن است دستگاه عصبی آنان درد را به گونه‌ای که با شیوه‌ما متفاوت است انتقال دهد. وقتی این موجودات جراحت برمی‌دارند به گونه‌ای رفتار می‌کنند که گویی درد می‌کشند. اگر براساس تکامل

نتیجه گیری کنیم بعید به نظر می رسد که حیواناتی که دارای دستگاه حسی بسیار پیچیده بوده و به شدت متحرک اند ظرفیت درد کشیدن (لذت بردن) را در خود به وجود نیاورده باشند. چرا که این ظرفیت برای آنها امکان بقا را فراهم می سازد. ولی باید اذعان کنیم که حتی نمی دانیم که عنکبوت ها درد (یا چیزی شبیه آن) را حس می کنند یا نه، چه رسد به اینکه فرض کنیم دارای احساسات، حافظه، اعتقاد، میل، خود آگاهی یا آینده نگری باشند.

از همه مرموزتر ظرفیت های فکری (برفرض وجود) موجودات متحرک ذره بینی است. اگر به روش بسیار کارآمد این موجودات در تهیه غذا توجه کنیم و این نکته را در نظر داشته باشیم که آنها برخلاف ارگانیسم های پیچیده دیگر نه چشم، نه گوش و نه مغز دارند باید چنین نتیجه گیری کنیم که ممکن است در آنان نوعی از ادراک را سراغ کنیم. می شود فرض کرد، فرضی هرچند بسیار غیر محتمل، که این موجودات نیز لایق زندگی اند.

در مورد فرضیه اخلاقی نباید چنین پنداشت که وجود چند نمونه نامشخص می تواند این فرضیه را مورد تهدید قرار دهد، بلکه این نمونه های مبهم، بیشتر آن چیزی را در بر می گیرد که فرضیه ای قابل قبول درباره حقوق حیوانات باید به آن برخورد کند. ضابطه «لایق زندگی» هیچ راهبرد اخلاقی را در مورد برخورد با اکثر جانوران به ما ارائه نمی دهد. یا حداقل چنین راهبردی بسیار ناچیز است. هرچند، دوگانگی ریشه ای که در این فرضیه وجود دارد مانع از آن است که آن را به این شکل ضمیمه این فرضیه کنیم. ما یا مجبوریم قبول کنیم که عنکبوت نیز مانند ما از حقوق

مشابهی برخوردار است یا اینکه به هیچ وجه حق حیات ندارد. به این صورت فقط خدا قادر است بین این دو شق یکی را انتخاب کند.

راه حل ریگان در برخورد با این نمونه‌های مبهم استفاده از اصل «مزایای شک» است به این معنی که هنگامی که با موجوداتی که لایق یا غیر لایق زندگی محسوب می‌شوند برخورد می‌کنیم باید در واقع آنها را لایق زندگی به حساب آوریم. اما اگر بخواهیم این اصل را به تمام موارد شک‌برانگیز توسعه و تعمیم دهیم با انتظارات اخلاقی روبرو می‌شویم که به سادگی نمی‌توانیم آنها را ارضاء کنیم. در بسیاری از مناطق جغرافیایی تقریباً غیر ممکن است بدون کشتن حشرات خونخوار و سوسک‌ها زندگی کرد و برای اکثریت مردم هم این امکان وجود ندارد که شخصی را استخدام کنند تا راه پیش پای ما را جارو کند تا مطمئن باشیم قدم بر روی مورچه‌ها نخواهیم گذاشت. بنابراین، ما هم‌چنان با این پندار دست و پنجه نرم خواهیم کرد که در مورد کلیه اشکال حیات چگونه قضاوت کنیم. کجا خط فاصل را بکشیم و آن چه را که مشکوک است از غیر مشکوک تمیز دهیم.

نظریه ضعیف دفاع از حقوق حیوانات راه‌های بهتری را برای مقابله با این نمونه‌ها در اختیار می‌گذارد. به این معنی که حق زندگی حیوانات مختلف را درجه‌بندی می‌کند.

چرا دفاع از حقوق حیوانات، ضعیف‌تر از دفاع از حقوق انسان‌هاست؟ چگونه می‌توان به‌طور کلی این موضوع را که اشخاص حق بیشتری نسبت به سایر موجودات مدرک دارند توجیه کرد؟ توجیهات بسیار بدی

براساس اعتقادات مذهبی یا ادعاهای غیر قابل اثبات یا غلط مبنی بر اختلاف بین انسان و غیر انسان وجود دارد. اما اختلافی وجود دارد که به طور آشکار ارتباط اخلاق در آن قابل مشاهده است: انسان‌ها قادرند تحت تأثیر احتجاجات اخلاقی، ساکن شوند یا به تحرک در بیایند. عقلانیت با سایر قدرت‌های ذهنی، به‌ویژه آنهایی که از نظر ریگان ضوابطی برای لیاقت زندگی‌اند، ارتباط دارد. ما در این ضوابط با بسیاری دیگر از حیوانات سهیم هستیم. اما به‌خاطر لیاقت زندگی نیست که اجبار داریم تا یکدیگر را به عنوان موجوداتی که دارای حقوق اولیه و مساوی‌اند به رسمیت بشناسیم. بلکه بیشتر به این دلیل است که ما قادریم «منطق‌شناس» باشیم. و در پروژه‌هایی که به‌طور مشترک در آن درگیریم اختلافات خود را حل کرده یا همکاری کنیم. لازمه داشتن چنین ظرفیتی برخلاف موجودات دیگر دارا بودن زبان انسانی است.

چرا عقلانیت از لحاظ اخلاقی مفهوم دارد؟ باید توجه داشته باشیم که این مفهوم نه ما را «بهتر» از دیگر موجودات قلمداد کرده نه ما را «کامل‌تر» از آنها می‌کند. خود به خود هم قادر نیست ما را از دیگر حیوانات باهوش‌تر قلمداد کند (با استدلال ضعیف هوش مؤثر خود را افزایش نمی‌دهیم بلکه آن را کاهش می‌دهیم). اما عقلانیت از لحاظ اخلاقی تا جایی مورد قبول است که امکانات بیشتری برای همکاری و حل مسالمت‌آمیز اختلافات به وجود آورد. ضمناً ما را از سایر موجودات غیر منطقی خطرناک‌تر جلوه می‌دهد. ما به‌طور بالقوه خطرناک‌تر و غیر قابل پیش‌بینی‌تر از گرگ‌هاییم. ما به نظام قانون‌مند اخلاقی برای تنظیم

رفتارمان نیازمندیم. هر نوع اخلاق انسانی اگر بخواهد در بلند مدت مؤثر واقع شود و کاربرد داشته باشد باید حقوق اخلاقی مساوی برای همه آحاد را، چه از طریق قیاس منطقی و مسلم دانستن حقوق اولیه و مساوی اخلاقی و چه از راه‌های دیگر به رسمیت بشناسد. شناسایی مساوات اخلاقی افراد دیگر بهایی است که هر کدام از ما پرداخت می‌کند تا آنها نیز حقوق مساوی اخلاقی برای ما قائل شوند. بدون چنین محاسبه‌ای جامعه انسانی در بالاترین حد از تضاد و بی‌نظمی قرار خواهد گرفت. جنگ بین جنسیت‌ها تا زمانی که جنسیت‌گرایی و برتری جنس مرد برقرار باشد ادامه خواهد داشت و تضاد نژادی تا زمانی که قوانین نژادپرستانه وجود دارد هرگز از بین نخواهد رفت. ولی اگر ما همگی مساوات را قبول داشته باشیم جای امیدواری خواهد بود که بتوانیم همان‌گونه که گرگ‌ها با یکدیگر در مسالمت به سر می‌برند (تا اندازه‌ای) از طریق تعهد به اصول آشکار اخلاقی به چیزی دست یابیم که گرگ‌ها نیازی به دستیابی به آن ندارند.

سوالی که در این جا مطرح می‌شود این است که چرا نباید این شناخت تساوی اخلاقی را به دیگر موجودات تعمیم دهیم. در پاسخ صریح به این سؤال باید بگوییم که قادر به این کار نیستیم چرا که ما با اکثر موجودات غیر انسان نمی‌توانیم به بحث بنشینیم و استدلال کنیم و نمی‌توانیم مشکلاتی را که آنان برای ما فراهم می‌آورند بی‌آنکه به آنها صدمه وارد نماییم حل کنیم هرچند مخیریم راه استدلال را نیز امتحان کنیم.

اگر موش‌ها به خانه‌های ما حمله ببرند.... ما نمی‌توانیم با آنها بحث کرده و متقاعدشان کنیم که در حق ما ناعدالتی نشان می‌دهند. ما فقط

می توانیم کوشش کنیم از شر آنها راحت شویم.

ارسطو درست می اندیشید وقتی ادعا می کرد که ظرفیت تغییر رفتار منطقی یک شخص کاملاً در ارتباط با آن وضعیت اخلاقی ای است که به اعتقاد او، متعلق به انسانی آزاد باشد. البته وی در سایر استدلال های خود مبنی بر اینکه زنان و بردگان به طور طبیعی قدرت استدلال نداشته و شخصیت اخلاقی مستقل محسوب نمی شوند به خطا می رفت. اگر این استدلال صحیح باشد نتیجه آن را که زنان و بردگان کاملاً با انسان آزاد برابر نیستند نیز باید بپذیریم. اما در باره بسیاری از حیوانات استدلال بالا صادق است. از طرف دیگر اگر حیواناتی را پیدا کنیم که بتوانیم از طریق استدلال آنان را متقاعد کنیم موظف ایم آنها را از لحاظ اخلاقی با خود برابر بدانیم. بنابراین، تشخیص بین حقوق اشخاص و اکثریت جانوران براساس اینکه فقط انسان ها قادرند رفتارشان را براساس استدلال منطقی تغییر دهند ما را به سوی فرضیه کمال گرایی که ارسطو بر آن صحه گذاشته است سوق نمی دهد. ما هیچ بهانه ای نداریم که حق تساوی اخلاقی بعضی از انسان ها را براساس این استدلال که آنها را به اندازه خود منطقی نمی دانیم قبول نداشته باشیم چرا که بسیار واضح است که اکثر مردم قادرند به خوبی راجع به نحوه رفتارشان نسبت به حقوق اولیه دیگران استدلال کنند و همین برای تساوی اخلاقی کافی است.

اما تکلیف اشخاصی که به طور واضح منطقی نیستند چه می شود؟ معمولاً چنین مطرح می شود که ظرفیت های فکری پیشرفته، همچون منطقی بودن، شرط دارا بودن حقوق مساوی اخلاقی به حساب نمی آید،

چرا که تقریباً همه متفق القول اند که کودکان و اشخاص عقب افتاده ذهنی با وجود دارا نبودن ظرفیت‌های پیشرفته فکری از چنین حقوق برابری برخوردارند. اما چنین استدلالی قطعیت ندارد زیرا دلایل علمی و احساسی بسیاری وجود دارد که از انسان‌های غیر منطقی حمایت کنیم؛ در حالی که همین استدلال را در مورد بسیاری از موجودات غیر انسانی صادق نمی‌دانیم. طفولیت یا عقب افتادگی ذهنی شرایطی انسانی‌اند که همه ما به عنوان انسان یا آن را تجربه کرده‌ایم یا احتمال تجربه کردن آن را در آینده خواهیم داشت. ما از نوزادان و عقب افتادگان ذهنی مراقبت می‌کنیم چرا که به آنها اهمیت می‌دهیم. اما معمولاً در مورد حیوانات این گونه عمل نمی‌کنیم و اگر هم عمل کنیم (به عنوان مثال در مورد حیوانات دست‌آموز خانگی مورد علاقه‌مان) آنها را به دلیل ارتباط ویژه‌شان با خود، صاحب حقوق ویژه‌ای قلمداد می‌کنیم. ما از آنها نه به خاطر خودشان بلکه به خاطر خودمان مراقبت می‌کنیم شاید چون اگر مورد آزار قرار بگیرند ما نیز از آن متأثر خواهیم شد. ریگان معتقد است که این «تأثیرات جنبی» هیچ ربطی به حقوق او ندارند. ولی در عمل خط فاصل عمیقی بین حقوق اخلاقی و مراقبت‌های اخلاقی که حق محسوب نمی‌شوند وجود ندارد و تعمیم مراقبت اخلاقی شدید به نوزادان و عقب افتادگان ذهنی به هیچ وجه حاکی از آن نیست که حیوانات نیز از چنین حقوق ویژه‌ای برخوردارند.

چرا اصولاً مسئله «حقوق حیوانات» مطرح شده است؟

همان طور که مطرح کردم اگر واقعیت مانع از این است که ما همه حیوانات را از لحاظ اخلاقی با خود برابر بدانیم پس اصلاً چرا باید همچنان آنان را صاحب حق بدانیم؟ همه موافق اند که باید حیوانات در مقابل آزاری که از انسان می بینند حمایت شوند در حالی که ما آماده قبول آنها به منزله موجوداتی که از لحاظ اخلاقی با ما برابرند نیستیم. پس اصلاً چرا باید مسئله حقوق حیوانات مطرح باشد. موقعیت حمایت ضعیف از حقوق حیوانات شاید نوعی مصالحه ناپایدار باشد در مقابل این ادعا که حیوانات از حقوق اولیه برابر با ما برخوردارند و این تصور متداول تر که اصلاً حیوانات صاحب هیچ نوع حقی نیستند.

شاید اثبات یا نفی این فرضیه که حیوانات صاحب حقوق اخلاقی اند با تحلیلی از مفهوم حقوق اخلاقی و ارزیابی اینکه برخی یا کلیه حیوانات دارای شرایط احقاق حق اند غیر ممکن باشد. مفهوم حق اخلاقی بسیار پیچیده است و نمی توان به سادگی یکی از اجزاء آن را اساسی تر از بقیه اجزا فرض کرد.

اصحاب حق یعنی تمام اشخاصی که بالغ اند و توانایی فکری دارند هم منطقی اند و از لحاظ اخلاقی وجودی قائم به ذات و مدرک لایق زندگی به حساب می آیند. مخالفان حقوق حیوانات معتقدند که هم منطقی بودن و هم خودمختاری اخلاقی شرط اساسی دارا بودن حق است، در حالی که مدافعان حقوق حیوانات چنین اعتقادی ندارند. به نظر می رسد برداشت معمولی از حق اخلاقی باندازه کافی دقیق نیست و نمی تواند واقعاً ما را براساس تعاریف متقاعد کند که کدام دسته محق اند.

تحلیل منطقی پاسخ‌گوی این سؤال نیست که آیا حیوانات حقوق اخلاقی دارند یا نه ولی ملاحظات عملی، ما را به این امر معترف می‌سازد. مهم‌ترین بدیل ممکن در مورد نظریه‌ای که حیوانات را صاحب حق می‌داند این است که اگر حتی آنها را صاحب حق ندانیم موظفیم به آنها صدمه وارد نیاوریم. ریگان با حدّث به این مسئله می‌پردازد که منع و خودداری از آسیب به حیوانات برای بیان تعهدات ما نسبت به حیوانات کافی نیست چرا که بر مبنای شرایط روحی اشخاصی استوار است که به حیوانات صدمه وارد می‌کنند در حالی که باید بر مفهوم صدمه بر خود حیوان تأکید داشته باشد. بی‌رحمی یعنی ایجاد رنج و درد یا لذت از رنج و درد و یا کم و بیش بی‌تفاوتی نسبت به آن. بنابراین، در بیان لزوم رفتاری پسندیده با حیوانات بر مبنای نظرگاه ردّ بی‌رحمی، در واقع به سادگی پنداشته‌ایم که کسانی که حیوانات را مورد آزار قرار می‌دهند چون از کرده خود پشیمان‌اند و صادقانه معتقدند که آنچه انجام می‌دهند قابل توجیه است پس نمی‌توانند بی‌رحم باشند. نهی و احتراز از بی‌رحمی نیز کافی نیست چون کشتن حیوانات را به دلایل سطحی یا اینکه بدون درد انجام می‌گیرد، نهی نمی‌کند.

ناکافی بودن نظریه ضد بی‌رحمی دلیلی عملی در دفاع از حقوق حیوانات بدست می‌دهد. دلیل عملی دیگر عبارت از این است که ما در عصری به سر می‌بریم که تقریباً تمام ادعاهای اخلاقی به شکل احقاق حق به بیان خود می‌پردازند. در نتیجه، مخالفت با حقوق حیوانات هرچند با دقت و ظرافت توجیه شوند، به این معنی است که مشروط بر اینکه حقوق

انسانی ما خدشه دار نشود می توانیم هر کاری را که دلخواهمان است با آنها انجام دهیم. با چنین پیش زمینه ای سخن گفتن از حقوق حیوانات تنها راه تشویق مردم در مخالفت با بی رحمی علیه حیوانات است.

لابد می گوید چرا این نوع استدلال را به درخت ها، کوه ها، اقیانوس ها و هر چیز دیگری که مایلیم از نابودی آن جلوگیری کنیم تعمیم نمی دهیم. بعضی از طرفداران محیط زیست ذره ای شک در پیروی از این خط ندارند و با توجه به اهمیت حفظ محیط طبیعی باید به آنها حق داد که از این استدلال پیروی کنند: ولی من معتقدم که حقوق اخلاقی در جایی معنی پیدا می کند که شامل موجوداتی شود که ظرفیت ادراک دارند. چون حقوق اخلاقی نوعی حفاظت و جلوگیری از تضییع حقوق اصحاب حق و فایده رسانی به آنهاست. تنها موجوداتی که مُدرک اند را می توان مورد آزار یا استفاده قرار داد چرا که فقط این موجودات اند که به آنچه بر آنها می گذرد وقوف دارند و آن را می پسندند یا نمی پسندند و بعضی از شرایط را بر دیگری ترجیح می دهند. به این ترتیب موجودات مدرک برخلاف کوه ها، رودخانه ها، و گونه ها حداقل به طور منطقی کاندیداهای مناسبی برای استفاده از حقوق اخلاقی محسوب می شوند. این حقیقت به علاوه لزوم جلوگیری از آزار حیوانات (مثلاً در آزمایش های علمی) موضع محکمی را برای دفاع از حق حیوانات فراهم می سازد.

نتیجه

بنا بر استدلال من بحث ریگان مبنی بر تعمیم حقوق اخلاقی قوی به همه پستانداران بالغ متقاعد کننده نیست. چرا که بر موارد زیر منتهی است:

۱. بر اساس مفهوم گنگ ارزش ذاتی که به شکل منفی تعریف شده قرار

دارد.

۲. به نظر می رسد که مانع هر گونه پاسخ معقول به پرسش هایی است که

در باره جایگاه اخلاقی بخش اعظم حیوانات مدرک مطرح می شود.

نظریه ضعیف دفاع از حقوق حیوانات مبتنی است به اینکه:

۱. هر موجودی که شرایط طبیعی زندگی را داشته و بدنبال اغناء لذت

زندگی خود است نباید در شرایطی قرار بگیرد تا از این فرصت محروم

شود.

۲. هر موجودی که قدرت درد کشیدن، رنج بردن و یا سر خوردگی دارد

این حق را داراست تا این شرایط عمداً و بدون دلیل قابل قبولی بر او

تحمیل نشود.

۳. هیچ موجود مدرکی را بدون دلیل قانع کننده ای نباید کشت.

به هر حال، حقوق اخلاقی را نباید به صورت همه یا هیچ تلقی کرد.

قدرت استدلال در دفاع از حقوق ارگانسیم های غیر انسانی بسته به درجه

ادراک آنها و پیشرفته بودن ظرفیت فکری آنها متفاوت است....

فصل سوم

آیا طبیعت از ارزش ذاتی برخوردار است؟

اخلاق زیست‌مدار و زیست‌بوم‌مدار

و بوم‌شناسی افراطی^(۱)

ترجمه بهرام معلمی

در این فصل، به مباحثه دامن‌دار در اطراف این پرسش‌ها می‌پردازیم: آیا طبیعت دارای ارزش ذاتی است، یا مستلزم ارزشیابی است که به همه چیز، ارزش نسبت دهد؟ این فصل به چهار جزء تقسیم می‌شود: مسئله ارزش ذاتی طبیعت (برداشت‌های ۱۱ تا ۱۴)، اخلاق زیست‌مدار (برداشت‌های

۱۵ تا ۱۷)، اخلاق زیست بوم مدار (برداشت‌های ۱۸ و ۱۹)، و بوم‌شناسی زیست مدار در مقابل اخلاق انسان‌مدار (برداشت‌های ۲۰ تا ۲۵).

اخلاق زیست محیطی در غرب، از قدیم، به اخلاق انسان‌مدار و اخلاق مبتنی بر شناخت حسی که جانوران عالی در حوزه اخلاقی را در بر می‌گیرد تقسیم شده است. در فصل قبل این مباحثه را بین اخلاقی مبتنی بر خودآگاهی خرد بنیاد و شناخت حسی مشاهده کردیم. اما، در چهل یا پنجاه سال اخیر مباحثه‌ای دامنه‌دارتر و عمیق‌تر - بین عین‌گرایان طبیعت و ذهن‌گرایان ارزش - حادث شده است. دسته اول قائل بر این‌اند که طبیعت از ارزش ذاتی برخوردار است و گروه دوم عقیده دارند که ارزش به‌طور کلی یک ارزش یاب طلب می‌کند.

مطلب خود را با دفاع هلمز رولستون از عینیت‌گرایی طبیعت آغاز می‌کنیم (برداشت ۱۱). طبیعت فی‌نفسه خوب است یا دارای خوبی است، ولو اینکه هیچ موجود هوش‌مندی وجود نداشته باشد که این خوبی را درک کند. وی، با توسل به فیزیک معاصر، به‌خصوص به نظریه نسبیت، یک رشته ملاحظات پیش می‌کشد با این منظور که ما را متقاعد کند که طبیعت در خود حاوی ارزش است. ارنست پارتریج در برداشت ۱۲، نظری خلاف آرای رولستون ابراز می‌دارد. او از این دیدگاه سنتی دفاع می‌کند که ارزش‌ها از عوامل ارزیابی ناشی می‌شوند، و از این رو جهانی فاقد موجودات هوش‌مندی که از قوه ادراک برخوردار باشند، از ارزش تهی خواهد بود. با همه اینها، پارتریج توضیح می‌دهد که چرا ضرورتی ندارد تا موضع او دیدگاهی انسان‌مدار تلقی شود.

نقطه عطف موضع عینیت‌گرا را اثر آلبرت شوایتزر می‌دانند. این اثر شوایتزر، تمدن و اخلاق، در سال ۱۹۲۳ بود که طرح تعمیم گسترده ارزش را که شامل تمامی حیات شود، به راه انداخت. او این وضعیت را «حرمت حیات» نامید. هر چیز زنده (هرگونه «میل به زیستن») در طبیعت از نعمت چیزی مقدس یا ذاتاً ارزش‌مند برخوردار است و باید از قرار محترم شمرده شود:

همان‌طور که در میل به زیستن (اراده معطوف به زیستن) در نزد خود من آرزوی حیات و زندگی بیش‌تر وجود دارد... همین امر به طور کلی در میل به زیستن در پیرامون من حاکم است، فرقی نمی‌کند که او خود بتواند این خواست را به من بفهماند یا تمایل و اشتیاقی بیان نشده باقی بماند.

اخلاق عبارت از همین است، که من ضرورت همان حرمت‌گذاری برای حیات نسبت به کل خواست یا اراده معطوف به زیست را احساس کنم، که نسبت به خواست زیست خود احساس می‌کنم.

هرچند حرمت‌گذاری نسبت به حیات از شباهتی به دیدگاه‌های قدیمی‌تر شرقی، به خصوص هندویی و بودایی، در خصوص مقدس شمردن حیات برخوردار است، هواداران عمده آن نظر، معمولاً بینش‌های خود را با تناسخ و بازگشت ارواح گره می‌زنند. در تعالیم شوایتزر چنین مفاهیم و استلزام‌هایی یافت نمی‌شود.

اندیشه شوایتزر یکی از نقاط عطف اخلاق زیست‌مدار (یعنی اخلاق

حیات مدار) بوده است، با اثر دوران سازش که در کنار رساله‌های پُل تیلور، و کِنِت گودپَستر^(۱) (برداشت‌های ۱۶ و ۱۷)، و نیز بوم‌شناسی افراطی (برداشت‌های ۲۰ تا ۲۱)، بیان و عرضه شده است. پُل تیلور، در برداشت ۱۶ ایده‌ماندگار شوایتزر را می‌پروراند. در حالی که شوایتزر در خصوص اینکه آیا تمامی اشکال حیات را یکسان می‌نگرد یا خیر، صراحت ندارد، و همواره چنان می‌نویسد که گویی اراده‌معطوف به حیات (میل زیست) در ایده‌لذت و خوشی، و انکارش در ایده‌رنج و درد تجسم می‌یابد، بیان تیلور صریح‌تر و آگاهانه مساوات‌طلب است و ارزش ذاتی را از ایده‌لذت‌جویی جدا می‌کند (خوشی و رنج). در نزد تیلور همه موجودات زنده - از جانوران تک یاخته‌ای تا آدمی - ارزش ذاتی یکسانی دارند. هر فرد زنده دارای هدفی (همان چیزی که یونانیان غایت و فرجام می‌نامیدند) است، و داشتن هدف، بر اراده یا میل و اشتیاقی به رسیدن به آن دلالت می‌کند. هدف هرکس خیر اوست، از این رو همه چیزهای زنده ذاتاً خوب و به مصلحت‌اند. مفهوم کانتی «غایت در خود»، که او فقط درباره موجودات خردمند و معقول به کار می‌برد، به دست تیلور تعمیم ریشه‌ای یافت و تمامی موجودات زنده را در بر گرفت.

کِنِت گودپَستر (برداشت ۱۷) استدلالی دقیق و نامساوات‌طلبانه برای این ادعا ارائه می‌دهد که برخورداری از حیات هر موجودی را طبق موازین اخلاقی درخور توجه می‌کند. فرضیه‌گایا (فصل پنجم) این نظریه فردگرایانه را به زمین تعمیم می‌دهد، و گایا را در حکم یک تک موجود

زنده تلقی می‌کند. مقاله‌های ریچارد واتسون و موری بوک چین (برداشت‌های ۲۳ و ۲۴) این گونه استدلال‌ها را مورد توجه قرار می‌دهند و به آن حمله می‌کنند.

برگردیم به اخلاق زیست بوم مدار (برداشت‌های ۱۸ و ۱۹). زیست بوم مداری، مانند نظریه‌های زیست مدار، ارزش ذاتی به طبیعت را نیز نسبت می‌دهد، اما در حالی که اخلاق زیست بوم مدار *فردگرایانه* است، اخلاق زیست مداری *کل‌نگرانه* است. اخلاق زیست بوم مدار، زیست کره را به منزله یک تمامیت شامل گونه‌ها، جمعیت‌ها، زمین، و نظام‌های زیستی می‌نگرد. سرچشمه عمده و اصلی جنبش زیست بوم مداری مدرن کتاب *سالنامه منطقه شن‌زار*^(۱) (۱۹۴۹)، اثر آلدو لثوپولد (۱۹۴۸-۱۸۸۷) است، که بخشی از آن برداشت ۱۸ را تشکیل می‌دهد.

لثوپولد، سرچنگلدار ویسکانسین و، بعداً، استاد مدیریت شکاربانی در دانشگاه ویسکانسین، تلاش کرد الگو و سرمشق جدیدی به وجود آورد که از طریق آن اخلاق و رفتار ما را ارزیابی کند. ما باید، به جای اینکه محیط زیست را صرفاً منبعی برای آدمی بنگریم، باید به آن به عنوان کانون و مرکز ارزش نظر کنیم. اساساً جامعه زیستی است که ارزش دارد و این امر باید حساسیت‌های اخلاقی ما را هدایت کند. «چیزی وقتی به حق است که به حفظ یکپارچگی، پایداری، و زیبایی جامعه زیستی گرایش یابد. در غیر این صورت نادرست و خطاست». از این رو، انسان‌ها باید نقش خود را از فاتح زمین - اجتماع [زیستی] به عضو برنامه‌ریز و شهروند آن تغییر دهند.

ما باید وجدان اجتماعی خود را از مردم به نظام‌های زیستی، و به زمین (اراضی) گسترش دهیم.

هرچند که لئوپولد از ذهن تابناکی برخوردار بود، اما فیلسوف نبود و مفاهیم و استلزام‌های موضع خود را تدوین نکرد. در برداشت ۱۹، بیرد کالیکوت، یکی از مریدان و شاگردان لئوپولد، تلاش می‌کند تا تصویر کاملی از اصول اخلاقی نسبت به زمین را طرح و ترسیم کند. کالیکوت مکان منابع تاریخی اندیشه لئوپولد را در تفکر دیوید هیوم، آدام اسمیت و چارلز داروین تعیین می‌کند. هیوم و اسمیت از شالوده‌کنش و اقدام معنوی و اخلاقی، که احساسات نوع دوستانه از آنها ناشی می‌شوند، حمایت کردند. از نظر داروین، جلوه‌های اخلاق فطری و غریزی در قبیله و ایل متمرکزند، و نه در وجود هر یک از اعضای آن. به نظر کالیکوت، لئوپولد این ایده را به سادگی به جامعه زیستی تعمیم داد. به گفته لئوپولد: «اخلاق زمینی (نسبت به زمین و خاک) دامنه مرزهای جامعه زیستی را فراخ می‌کند تا خاک، آب، گیاهان، و جانداران، یا مجموعاً: زمین، را دربرگیرد... این امر دلالت می‌کند بر حرمت‌گذاری به... اعضای جامعه و نیز حرمت‌گذاری به خود جامعه».

کالیکوت معتقد است که ارزش ذاتی نه صرفاً عینی و نه کلاً ذهنی است، بلکه وقتی ایجاد می‌شود که موجوداتی چون ما، با ماهیتی معین و مشخص، به طبیعت واکنش نشان دهند. برخی فیلسوفان، چون تام ریگان، ه.ج. مک کلوسکی، ول.و. سامنر، لئوپولد را ضد انسان توصیف کرده‌اند، که عقیده دارد جامعه زیست‌مدار تنها چیز با اهمیت است. سامنر این نظر

را «چیز بی معنی خطرناک» و ریگان آن را «فاشیسم زیست محیطی» می نامد. به نظر کالیکوت تعبیری بلندنظرانه (و صحیح تر) از این نظر، عبارت است از اینکه اخلاق زمینی را بسطی از وجدان اخلاقی مان بنگریم، نه اینکه تعهدات مان را به سایر موجودات انسانی فرونهمیم بلکه آنها را در قالب و چارچوب بافت بوم شناختی گسترده تری قرار دهیم.

حال به افراطی ترین نظریه های عمده زیست محیطی، یعنی بوم شناسی زیست مدار (یا بوم شناسی افراطی)، برمی گردیم که نخستین بار از جانب آرنه ناس، فیلسوف نروژی، پیش کشیده شد و به دست پیل دوال و جورج سشنز بسط یافت (برداشت ۲۰ تا ۲۲). بوم شناسی زیست مدار، با برداشت از اندیشه شرقی، به خصوص حکمت هندویی و بودایی، بر این نظر است که ما همگی - انسان ها، ناسان ها، و جوامع زیستی - ذاتاً با یکدیگر مرتبط ایم. در پس همه اینها، یکپارچگی و وحدتی انسانی نهفته است که، به یک معنی، امکانات بالقوه آن را وقتی می توان باز شناخت و محقق کرد که همه آن را بشناسند و محقق کنند. بوم شناسی صرفاً انسان مدار از این بابت مساوات طلب است که هر کس و هر چیز به عنوان جزئی از یک کل از ارزش برابری برخوردار است. این بوم شناسی فرا شخصی ما را به گذار به فراسوی طبقه، جنس، و گونه ها و عمیق ترین رضایت خاطر و خرسندی ما را در هماهنگی با طبیعت فرامی خواند. بوم شناسی زیست مدار، در مسیر هشت تاییه اش (ر.ک. مقاله دوال و سشنز)، ارتقا و حفاظت دامنه دارتر تنوع زیستی و کاهش جمعیت انسان را طلب می کند. نیز باید ساده تر زیستن را فراگیریم. شعار آن عبارت است از: «راه و روش ساده، اهداف عینی»، که بر

چشم اندازی ضد مادی باوری دلالت می‌کند.

بعداً، ریچارد واتسون بر بسیاری از فلسفه‌های زیست‌بوم‌مداری که در بالا برشمردیم به خاطر ضد بشرمداری‌شان، یعنی به خاطر مخالفت‌شان با مکان آدمی در مرکز همه چیزها، انتقاد می‌کند. موری بوک چین از دید مارکسیستی و آنارشیستی دیگری بر بوم‌شناسی زیست‌مدار انتقاد وارد می‌کند، آن را در مقابل بوم‌شناسی اجتماعی قرار می‌دهد که از نظر وی «بوم‌شناسی اجتماعی» مغایر و مخالف بوم‌شناسی زیست‌مدار (بوم‌شناسی افراطی) است. سرانجام، جیمز استر با تلاش می‌کند بین اخلاق بشرمدارانه و ضد بشرمدارانه سازش برقرار کند.

ما به نخستین مجموعه برداشت‌هایمان در خصوص ارزش ذاتی

طبیعت برمی‌گردیم.

آیا طبیعت دارای ارزش ذاتی است؟^(۱)

البته، ارزش، ذاتی طبیعت است^(۲)

نوشته هُلْمز رولستون^(۳)

ترجمه بهرام معلمی

هُلْمز رولستون، استاد فلسفه دانشگاه ایالتی کلرادو در فورت کالینز است. او رئیس انجمن بین‌المللی اخلاق زیست‌محیطی و مؤلف چندین اثر در خصوص اصول اخلاقی زیست‌محیطی، از جمله: فلسفه سر به کوه و دشت نهاده؛ رساله‌هایی در اخلاق زیست‌محیطی (۱۹۸۶)، و اخلاق زیست‌محیطی: تکالیف ما در قبال طبیعت و ارزش‌های نهفته در طبیعت (۱۹۸۸)، است.

-
1. Does Nature Have Intrinsic Value?
 2. Yes, Value is Intrinsic in Nature
 3. Holmes Rolston

در این رساله، رولستون مسئلهٔ امر واقع و ارزش را که دربارهٔ طبیعت صادق است، بررسی می‌کند. او استدلال می‌کند که ارزش‌ها در طبیعت عینی‌اند. وی با این نظر ویلیام جیمز، ویلهلم ویندلبانند^(۱)، ر.ب. پری، دیوید هیوم و بسیار کسان دیگر مبنی بر اینکه ارزش به ارزش‌گذار ذهنی، یعنی یک «ذهن تماشاگر»، وابسته است مخالفت می‌ورزد. «[ارزش‌ها] مثل رنگین‌کمان، و حتی بیش از آن، موهبت‌های ذهن تماشاگرند.» به نظر رولستون، اما نظریهٔ نسبت مدرن این شیوهٔ نگرستن به چیزها را مورد تردید قرار می‌دهد. در این صورت او ایده‌هایی از فیزیک معاصر را برای ملاحظهٔ استدلال محکم نظرگاهی که ارزش را به طبیعت نسبت می‌دهد، به کار می‌بندد. آرای رولستون از این قرار است که «طبیعت خالی از ارزش نیست؛ بلکه حامل ارزش است: یعنی نقشی را که ما انسان‌ها به ایفایش فراخوانده می‌شدیم، هم محدود می‌کند و هم منزلت می‌بخشد.»

۱. چه گونه باید طبیعت را ارزش گذاری کنیم؟

در صورت امکان، خود را در وضعیتی تصور کنید که ناگهان از تمام احساسات و عواطفی که دنیای پیرامونتان در حال حاضر به شما القا می‌کند تهی شده‌اید، و سعی کنید که آن را همان‌گونه که وجود دارد، صرفاً به تنهایی، بدون دخالت نظر موافق یا مخالف و امیدوارانه یا نگران خودتان، در نظر بگیرید. تحقق چنین شرطی با نگرش منفی و مرگ‌اندیش، تقریباً برای شما ناممکن خواهد بود. در این صورت هیچ جزیی از جهان هستی بر جزء دیگر برتری نخواهد داشت؛ و کل مجموعه چیزهای آن ورشته رویدادهایش بدون اهمیت، بدون حالت، بدون چشم‌اندازند. به این ترتیب،

ارزش، مصلحت یا معنای دنیا‌های مربوطهٔ ما هر چقدر سرشار به نظر برسند، مواهب ناب ذهن تماشاگر به شمار می‌آیند.

این توصیف خشک و بی‌روح ویلیام جیمز از دنیای به کلی بی‌ثمر و بی‌ارزش، که ناگهان به مثابه یکی از موهبت‌های فرارسیدن و ورود انسان به صحنه دگرگون شد و تغییر کرد، پیشگویی یکی از نگرش‌های مسلط قرن بیستم از آب درآمده است. از هنگامی که او این مطالب را نوشت، متجاوز از یک قرن را به تلاش گذرانده‌ایم تا خود را تنها موجوداتی پنداریم که برای محیط زیستی ارزش به ارمغان آورده‌ایم، که در غیر این صورت محیط زیستی سترون و نازا می‌بود. این تلاش‌ها، علم و فناوری، انسان‌گرایی و اگزستانسیالیسم، اصول اخلاقی و اقتصاد، متافیزیک و فلسفهٔ تحلیل را در بر گرفته است.

جان لرد اعتراض می‌کند: «... آسمان و ابر و دریا، گل‌های سوسن و غروب‌گاهان، سرخی سرخس در پاییز و سبزی و سوسه‌انگیز بهاری سرسبز و پر درخت... جملگی سرشار از زیبایی‌اند. به‌راستی، طبیعت بی‌اندازه زیباست، و به نظر می‌رسد زیبایی‌اش را وقتی در بر می‌کند که جامهٔ رنگ و صوت را می‌پوشد. پس، چرا زیبایی‌اش باید به ما تعلق داشته باشد و نه به خودش؟».^۲ اما ویلهلم ویندل‌باند با جیمز هم‌رأی است: ارزش «هرگز به عنوان خاصیتی در خود شیء یافت نمی‌شود. ارزش منوط به ارتباط با ذهنی شناساگر است که خواست‌های اراده‌اش را ارضا می‌کند یا به احساس‌های لذت‌بخش نسبت به انگیزش محیط زیست واکنش نشان

می‌دهد. با کنار نهادن احساس و اراده، دیگر چیزی چون ارزش وجود ندارد.^۳ ر.ب.پری^(۱) مطلب را با آن چیزی ادامه داد که به نگرش تبدیل شد:

تا زمانی که آدم‌های سرگران، صحرا را دورافتاده و هراسناک می‌یابند صحرا فاقد ارزش است؛ آبشار تا وقتی که احساسات آدمی آن را با شکوه می‌داند یا هنگامی که برای نیازهای آدمی مهار می‌شود، ارزشمند است. مواد طبیعی... تا وقتی استفاده و مصرفی برای آنها یافت نشود، بی‌ارزش‌اند، و آن‌گاه که این امر اتفاق افتد ارزش آنها ممکن است مطابق با اشتیاق و تمایلی که برای آنها دارند، تا هر درجه‌ای از ارزش‌مندی افزایش یابد.^۴

هر شیئی، هرچه باشد، وقتی هر نوع کشش و جذبه‌ای، هرچه باشد، در آن گنجانده شود، ارزش به دست می‌آورد. اما با چرخش وضعیت زیست محیطی، که در ربع آخر قرن بیستم چنان شگفت و شتابان پیش آمد، این اصالت ذهن در ارزش‌ها نیازمند بازنگری است. بوم‌شناسی راه رسیدن به کانون دیگری برای تبادل میان خویشتن ارگانیک و جهان پیرامونی در اختیار دارد. این امر می‌تواند ما را به بازنگری آن چیزی هدایت کند که در زیست‌شناسی تکاملی و زیست شیمی تکوینی فراگرفته‌ایم. در این جا بحث ما در این زمینه است که در سمت‌گیری این علوم جدید، علت ذهنی ارزش‌گذاری به نحو فاحشی تصنعی و ساختگی می‌شود. وقتی، به قول

خودمان، زندگی «دور از طبیعت» است، یافتن پاسخ این پرسش به عنوان یکی از پرسش‌های مبرم تمدن پیشرفته ما قابل توجه است: چه گونه باید طبیعت را ارزش‌گذاری کنیم؟ بحرانی بوم‌شناختی این پرسش را در برابر چشم ما نهاده است. علوم زیست محیطی و تکاملی پاسخ‌هایی متفاوت ارائه می‌کنند؛ و با همه اینها هیچ علمی وجود ندارد که کاملاً از پس پاسخ دادن به این پرسش برآید.

سردرگمی و بلا تکلیفی ما در مورد ارزش‌گذاری صرفاً آشفستگی و سردرگمی‌ای نیست که فیلسوفان ما را در آن گرفتار کرده‌اند، هرچند که شاید واپسین میراث فلسفه دکارت باشد. عدم صلاحیت در ارزش‌گذاری، پاشنه آشیل و نقطه ضعف ملایم علوم سخت به شمار می‌آید. معمولاً گفته می‌شود که ارزش‌ها هیچ جزئی از طبیعت را تشکیل نمی‌دهند، بلکه صرفاً پاسخ انسان به جهان به شمار می‌آیند. در بادی امر، این نظرگاهی عینی درباره طبیعت و مهربان نسبت به انسان‌ها به نظر می‌آید، اما ساختاری ارزشی در علم غربی را نیز آشکار می‌سازد که نسبت به هر یک از نظام‌های ارزشی کلاسیک، شرقی و دیدگاه‌های بدوی که پیش از آن مقهور شده بودند به میزان چندین برابر بشرمدارتر است. اما از نظر ما این دیدگاه پیچیده‌تر، خردمندانه است.

با توجه به اوضاع و احوالی که توصیف شد راهبرد عبارت است از یافتن راهی از میانه مباحث مربوط به چگونگی دستیابی به شناخت (یعنی آنچه فیلسوفان آن را مباحث معرفت‌شناختی در زمینه اصطلاحات «عینی» و «ذهنی» می‌نامند) و رسیدن به وضعیت موجود در جهان واقعی، و به این

ترتیب، یافتن توانایی دفاع از وجود ارزش در جهان واقعی (آنچه فیلسوفان آن را مباحث هستی‌شناختی در حول «ذهنیت» و «عینیت» می‌نامند). من این کار را تا آن‌جا که می‌توانم در تنگاتنگی کلیت بحث با علم به انجام می‌رسانم در حالی که به دلیلی قوی و صریح در باره پدیده ارزش در طبیعت و ارزش‌گذاری آن نیاز دارم. پیش از همه، تا حدودی اختلاط اجتناب‌ناپذیر ذهنیت و عینیت را می‌پذیرم، اما در ادامه، پس از این پذیرش، تا آن‌جا که بتوانم کلاً از عینیت ارزش‌های طبیعی دفاع خواهم کرد.

۲. کیفیت‌های درجهٔ اول، دوم، سوم

اخترشناسی گالیله ما را مجبور کرد تا نسبت به این ادعا که خورشید حرکت می‌کند درک فاقد قوهٔ تخیل خود را تبدیل به درکی صاحب چشم‌انداز کنیم. فیزیک گالیله تمایز بین کیفیت‌های اولیه و ثانویه را، که لاک توضیح داده بود، به ما عرضه داشت. کیفیت ثانویه وابسته به ناظر است، که حرکت‌های اولیهٔ مادهٔ علت وجودی آن به شمار می‌آید. رنگ عبارت است از تبدیل تابش فوتونی (نور)؛ طعم و بو عملکردهای مولکولی‌اند. این توصیف از لحاظ فلسفی مشکل‌آفرین بود (چنان‌چه برکلی به سرعت به آن پی برد)، اما با همهٔ اینها ریشه‌گرفت و تثبیت شد. رنگ‌ها و صوت‌هایی که لرد^(۱) پی برد طبیعت آنها را ایجاد می‌کند، بانگریستن به آن، و تحویل‌پذیر بودنش به جهانی فاقد کسی که مادهٔ متحرک را درک می‌کند، سازگارتر به

نظر می‌رسید. پس، دربارهٔ ارزشی که این نظریه‌ها آن را تعلیم داده‌اند، چه می‌توان گفت؟ اگر غروب آفتاب حقیقتاً فرو رفتن و غروب کردن خورشید، و حتی سرخ رنگ هم، نیست پس بدون تردید به معنای واقعی زیبا هم نیست. از نظر ساموئل الکساندر ارزش، کیفیت درجهٔ سوم به شمار می‌آید.^۵ آدم‌ها، به اعتبار دارا بودن اندام‌های مشابه خود (مستقل از کوررنگی، و جز آن)، در مورد قرمزی هم‌رأی‌اند، اما برآوردها از ارزش نیازمند داوری تفسیرگرانه‌ای است که فاصلهٔ آن از کیفیت‌های واقعاً موجود دوچندان است.

به این اعتبار، ما فاقد اندام‌هایی برای چشیدن، لمس کردن، دیدن یا بوییدن ارزش‌ایم. بنابراین، ارزش بایستی در سطح ذهنی عمیق‌تر ریشه داشته باشد. برای تخمین زدن طول یا قرمزی (هرچند که انحراف‌هایی وجود دارد)، حق انتخابی نداریم. چنین تجربیاتی برای ما پیش آمده‌اند بدون اینکه برای سرباز زدن از انجام آنها از آزادی عملی برخوردار باشیم. کیفیت‌های اولیه و ثانویه همواره در گسترهٔ آگاهی وجود دارند. این کیفیت‌ها ممکن است در زمینه قرار گیرند، اما هرگز در خلال درک و دریافت از بین نمی‌روند. برعکس، داوری‌های مربوط به ارزش باید قاطعانه باشند. زیبایی یا سودمندی چیزهایی‌اند که باید به آنها توجه کنیم. وقتی ذهن ما متوجه اندیشه‌های دیگری می‌شود، در حالی که هنوز هم شیء را مشاهده و درک می‌کند، چنین ارزش‌هایی قطعاً از هشیاری و خاطر محو می‌شوند. در مورد کیفیت‌های اولیه و ثانویه می‌توانیم از ابزار - خط کش، طیف‌نما، دماسنج، طیف‌سنج جرم - بهره‌گیریم. گاهی در خلال

عکاسی، الکتروفورز یا کروماتوگرافی چیزی که ثبت می شود می تواند ما را درباره انتقال ۶۸۰۰ واحد آنگستروم در داخل طیف رنگ قرمز (قرمزی)، یا چگونگی شکل مولکول قند میوه، که با گیرنده های روی زبان پیوند می خورد و به صورت شیرینی دریافت می شود، به حیرت اندازد. هم کیفیت های اولیه و هم ثانویه، به این تعبیر تجربی، طبیعی اند. اما کیفیت های ارزش گذارانه روی هر گونه ابزار یا اندامی تعبیه شده یا قابل تصور، به نمایش در نمی آیند. بعضی افراد، که هنوز هم در جست و جوی خواصی در شیء اند، به این اندیشه هدایت می شوند که ارزش را در حکم کیفیتی عینی اما «ناطبیعی» یعنی «ناتجربی» تلقی کنند. اما، در حالی که اغلب خبرگان چیزی نمی یابند که آرای جمعی را تأمین کند یا قابل تحقیق از کار درآید، متقاعد می شوند که این کیفیت های درجه سوم جنبه پوشش دارند و در طبیعت وجود واقعی ندارند. اینها، مانند رنگین کمان و فقط کمی بیشتر از آن، موهبت های ذهن تماشاگر به شمار می آیند.

اما اکنون معما پیچیده تر می شود. درست در حینی که فیلسوفان به این اتفاق می رسیدند، انقلابی در فیزیک کیفیت های، شاید عینی، اولیه را نیز به کناری نهاد. اینستین نشان داد که طول، جرم، زمان و حرکت جملگی به ناظر وابسته اند. این کیفیت ها صرفاً به چشم انداز مربوط اند و آن چنان نیستند که روابط فیزیکی به شمار آیند. اصل عدم قطعیت هایزنبرگ، در سطح ذرات زیر اتمی هرگونه اندازه گیری دقیق تکانه (اندازه حرکت) و مکان را ممنوع کرد. مکانیک کوانتومی نوعی بی شکلی غیرمادی از طبیعت را به صورت مهی تیره و رقیق متشکل از میدان های موج نافذ برجای

می‌نهد، هیچ‌کدام از کیفیت‌های عقل سلیم معنای پردامنه‌ای نمی‌یابند و حتی فضا و زمان هرچه بیشتر در هاله‌ای از ابهام پوشیده می‌شود. پی‌بردن به این واقعیت که ساخت‌های ذهنی ما چقدر پردامنه به توصیف‌های علم فیزیک وارد می‌شوند، اینکه ناظر از طریق ابزار یا حس از پدیده‌های طبیعی متأثر می‌شود نگران‌کننده بود. هرچه اشیا کوچک‌تر و کوچک‌تر می‌شوند عینیت نیز بیشتر و بیشتر کاهش پیدا می‌کند.

به طور خلاصه، اینشتین خاطر نشان کرد که «واپسین بازمانده عینیت فیزیکی» را از مفاهیم فضا و زمان اخذ کرده است.^۷ به نوشته جان ویلر «یک نتیجه بنیادی‌تر به دست می‌آید... چیزی مثل فضا - زمان در دنیای واقعی فیزیک کوانتومی وجود ندارد... این مفهوم ایده‌ای تقریبی است. تقریبی بسیار خوب تحت اعظم شرایط، اما همواره فقط یک تقریب.»^۷ ورنر هایزنبرگ نوشت، «وقتی درباره تصویری از طبیعت صحبت می‌کنیم که ما را با علوم دقیقه معاصر مجهز کرده، در واقع و عملاً دیگر منظورمان تصویری از طبیعت نیست، بلکه تصویری است از رابطه ما با طبیعت... علم دیگر در موضع ناظر طبیعت قرار ندارد، بلکه خود را به عنوان جزئی از کنش متقابل بین آدمی و طبیعت باز می‌شناساند و جامی اندازد.»^۸ در قبال این نوع نسبی‌گرایی لگام‌گسیخته شتاب‌آلود و نسنجیده، که در پلاسمایی عظیم و هولناک گم شد، مسئله ارزش‌ها به طور عینی به دشواری قابل بحث به نظر می‌رسد. ذهن‌گرایان گوی سبقت را ربوده‌اند. حتی فیزیک که بستر همه علوم به شمار می‌آید و این امیدواری را به وجود آورد که «واقعیت هر چیزی را بیان کند»، از این ادعای خود دست کشیده است.

پس، چه امیدی وجود دارد که نظریه ارزش‌ها کاری جز ثبت آنچه را که ظاهر می‌شود یا به نظر می‌رسد، انجام دهد؟ هر ادعای جسورانه‌تری به نحوی ساده‌لوحانه بدوی است.

اما وقتی عقل و شعورمان را باز می‌یابیم، چنین نسبی‌گرایی‌ای را می‌توان تحت مهار منطقی‌تری درآورد. این نسبی‌گرایی، برخلاف جلوه اولیه‌اش حتی می‌تواند برخی جنبه‌های عینی در داوری‌های ارزشی را حمایت کند. بنابر همه آنچه تاکنون گفته‌ایم، فقط حداقلی دلیل وجود دارد که فیزیک را عینی تلقی کنیم، به همان ترتیب که نظریه ارزش‌ها را چنین بدانیم. داوری پیرامون آنچه هست (جرم، فضا، رنگ) وابسته به ناظر از کار درآمده است و از داوری‌های مربوط به آنچه خوب است (لذت، زیبایی، شکوه) غیرقابل تمیز به شمار می‌آید. ذهنیت، همه چیز حتی تمایز واقعیت و ارزش را بلعیده و در خود فرو برده است. اما در واقع، اگر از خرد برخوردار باشیم، همگی به این نظر می‌رسیم که برخی چیزهای غیرذهنی درباره دنیای فیزیکی (طبیعت) می‌شناسیم. داوری ما از جرح و تعدیل ادراکی سیگنال‌ها یا علامت‌های ورودی رها نیست اما، برخلاف نظر اینشتین، فاقد «بازمانده عینیت فیزیکی» خیلی بزرگی هم نیست. در این سطح معمولی و روزمره ما در رابطه‌ای تصویری با طبیعت قرار می‌گیریم. کلید قضیه در شرط لازم ویلر مبنی بر «نه چنین چیزی» با «تقریبی فوق‌العاده خوب» فراهم می‌آید.

«شاهینی بر درخت صنوبر کنار آن تخته سنگ گرانیته‌اشیان دارد.» این داوری در مقیاس‌های زیراتمی رنگ می‌بازد، و اگر به اندازه کافی از قلمرو

بومی خود دور شویم پراکنده و منتشر می شود. از طریق میکروسکوپی اپتیکی از بلورهای گرانیت داخل گرانیت عکس رنگی می گیریم. اما در مقیاس ریزتر شده میکروسکوپی الکترونی به این فکر می افتم که آن رنگ (علی رغم ریزنگار سیاه و سفید!) دیگر مربوط به موضوع نیست، در حالی که طول و شکل در شبکه های بلور هنوز هم تصویری است. هرگاه اندازه ها باز هم کوچک تر شوند، پی می بریم که فقط مدل های الکترون ها و پروتون هایی را در اختیار داریم که گرانیت را تشکیل می دهند. شکل و مکان در میدان های موج ابری محو می شوند. این را هم منظور می کنیم که در نزد ناظری که با سرعتی نزدیک به سرعت نور حرکت می کند، آن تخته سنگ متفاوت به نظر خواهد رسید. حتی داده های ناشی از سایر سطوح فیزیکی واقع بینانه و عینی دیده می شوند. اتساع فضا - زمان بر ساعت ها، دوربین ها، سنسورگرها، اندام انسان، و هر چیزی که عمرش در گذر است، تأثیر می گذارد. ابهام غیر قابل تشخیص تکانه و مکان الکترون روی نمودارهای نوارهای کاغذ ثبات، ضبط می شود. این چیزها همه ابداعات ذهن نیستند، هرچند که دسترسی دورنمایانه و نظری ما را به سطوح میکروسکوپیکی و اخترشناختی (نجومی) آشکار می کنند.

اما، اگر حوزه دعای خود را محدود کنم هیچ کدام از اینها بر این واقعیت که چیزی عینی و واقعی را درباره شاهین ها، درختان صنوبر و تخته سنگ ها می دانیم، تأثیر نمی گذارد. ما همه آنچه را که در هر سطحی وجود دارد به طور کامل نمی شناسیم، و ذهنیتی را هم نمی شناسیم که از سهم ذهنیت رها و برکنار باشد. اما لادری گرایی (ندانم گویی) و

نسبی‌گرایی درباره ساختار غایی ماده از آگاهی عینی در حد متوسط، جلوگیری نمی‌کند. نقص یک مفهوم، ادعا یا عملکرد به هنگام ارزیابی، مانع این نمی‌شود که در قلمرو محدودی که در آن به خوبی کار می‌کند، کاملاً حقیقی باشد. لازم نیست که دانش نسبی ما واهی یا کاذب باشد، گرچه تقریبی و دورنمایی از دانش است. در این جا داوری‌های ارزشی نیز می‌توانند دعاوی کوتاه برد درباره چیزی باشند که وضعیت دنیای مادی و معمول است. سرنخی که کلمه ابداعی الکساندر، یعنی «درجه سوم» به دست داد، چیزی درباره وابستگی به ناظر دوبار ترکیب شده نیست. بلکه در باره مشارکت در سطح ساختاری میانی در جایی است که زندگی می‌کنیم. جنبه مالکیت در داوری‌های ارزشی مهم است، اما باید داوری‌های ارزشی را ادعاهای اصیل و پیچیده (هرچند محدود) درباره جهان بپنداریم. سپس، می‌توانیم بررسی و تحقیق کنیم که دور از قلمرو بومی خود چه گونه می‌توانیم این داوری‌ها را تحت تأثیر قرار دهیم. این داوری‌ها به سطوح اولیه و ثانویه صرف وابسته و متصل نیستند، بلکه با ساخت‌های سطح بالایی از ماده مرتبط‌اند که با آنها تبادل برقرار می‌کنیم - ابتدا در قالب تجربه مشترک و سپس در چارچوب علوم تاریخ طبیعی. درست به همان نحو که ما فرمان‌های رسیده از «بیرون» درباره طول، رنگ، شاهین‌ها و درختان را دریافت می‌کنیم، به همان ترتیب نیز فرمان‌هایی را درباره ارزش دریافت می‌کنیم. نقطه شروع کار ما با آنها داوری‌هایی در قلمرو بومی است، و نه به صورت داوری‌های مطلق. اینها ادعاهایی پدیداری‌اند، و نه ذاتی. همین امر آنها را به صورت موضعی عینی می‌سازد،

هرچند که موضوع کماکان مبهم و حل نشده باقی می ماند که ژرفای آنها تا کجا کشیده خواهد شد.

۳. داوری در خصوص انواع، عملکردها و ارزش ها

مقداری صمیمیت و صداقت از جانب علوم زیستی می تواند به ماکمک کند تا از آثار رازگشایی های سرگیجه آور فیزیک فارغ شویم. مثلاً توجه کنید که در برابر دورنمای جامع یک نظام زیستی، تمایز اولیه، ثانویه، و درجه سوم نمی تواند کار توضیحی و تشریحی چندانی انجام دهد. اما اگر کسی بپرسد که آیا یک چیز زنده است، آیا دانه، خزه، یا میکروب است، آیا خوراکی است، و بکوشد با واژگان کیفیت های اولیه، ثانویه، و درجه سوم به این پرسش ها پاسخ دهد، فقط با لکنت می توان این پاسخ را داد که اکثر آنها به صورت ترکیب این واژگان است. به خاطر دست یافتن به غنا و تنوع طبیعت، باید دست به داوری هایی بزنیم که برای آنها مستقیماً اندام هایی در اختیار نداریم و هیچ ابزاری هم نمی توانیم برای تحقق آنها بسازیم؛ داوری هایی که تصمیم و تعبیر و تفسیر ما لازمه انجام آنهاست. در این جا، قسمت عمده داوری های علمی ما از مرتبه سوم یا بالاترند، با همه اینها معتقدیم که از طریق این داوری ها دقیقاً متناظر با طبیعت (دنیای طبیعی) ایم. وقتی به داوری درباره ارزش ها می پردازیم، نیازی نیست نوع آنها را به طرز ریشه ای متفاوت تلقی کنیم. جزم اندیشی، با این تلقی که داوری های حقیقی، عینی اند در حالی که داوری های ارزشی، ذهنی اند، تضعیف و دست خوش فرسایش می شود.

مثلاً مجموعه‌های ژنتیکی درخت نوئل (صنوبر آراسته) و شاهین سرشار از اطلاعات‌اند. این اطلاعات دیرپایند و به وسیله جایگزینی اسید آمینه در طول میلیون‌ها سال، که این آتش را همواره روشن نگه می‌دارد، خود را باز تولید می‌کنند. اما، آیا این کیفیت اولیه، ثانویه، یا درجه سوم ترکیبی است؟ از دیدگاه لاک، این قدرت و مهارت خود ترمیمی عمدتاً مستقل از مشاهدات ما، و بدون تغییر در ادراک حسی ما، وجود دارد. این مهارت ناذهنی و غیر ثانوی است؛ همان قدر واقعی است که اتم‌ها، هرچند که اندکی هم غیر واقعی و سیال باشد. انکار واقعیت این اطلاعات برپایه چیزهایی که در فیزیک فراگرفته شده شبیه به انکار کردن تصویری روزنامه‌ای حاوی اطلاعات است، زیرا این تصویر در زیر ذره‌بین جز نقطه سیاه دیده نمی‌شود. درخت نوئل و شاهین، که به طور عینی به صورت مولکول‌های اطلاعاتی بسته‌بندی شده‌اند، برای یافتن راهی از طریق قلمروی که در آن ساکن‌اند و حقایقی عمل‌گرایانه برای پروژه‌های حیاتشان، راه و روشی در اختیار دارند. با اینها همه، این حقایق مبتنی بر DNA کیفیت‌های اولیه، ثانویه یا حتی درجه سوم انباشته نیستند، بلکه مستلزم سطوح تلفیقی پیش‌رفته و در حال تکوین‌اند.

در این میان، ما انسان‌ها این دآوری‌ها را با تجربه مستقیم و بلامنازع، و از طریق علم شروع می‌کنیم، از سطح تجربی بومی خود به نظریه‌های پیچیده و غالباً حل نشده در خصوص سطح ساختاری و پیشینه و تاریخچه آنها گذر می‌کنیم. می‌گوییم که اطلاعات ژنتیکی به صورت طبقه‌بندی و مرحله‌ای انباشته شده است. قسمتی از اطلاعات اولیه برای

گلیکولکافت^(۱) حکم رمز داشت که سه و نیم میلیارد سال پیش، قبل از آن که اکسیژنی در جو وجود داشته باشد، تکامل یافت. چرخه اسیدسیتریک بعداً تشکیل شد که انرژی مصرفی آن نسبت به گلیکولکافت هیجده برابر بود. در جایی، فوتوستز شکل گرفت به طوری که درخت نوئل (صنوبر آراسته) می‌تواند مستقیماً انرژی آفتاب را جذب کند، همراه با فسفریل‌دار شدن اکسایشی که بعداً به وجود می‌آید تا در پی آن از جو به عنوان یک چاهک اکسیژن بهره‌جوید، و به این ترتیب کارآیی چرخه اسیدسیتریک بهبود یابد. درخت نوئل و شاهین تحت فشارهای مخالف سقط جنین نظامی‌گزینشی که از طریق جهش‌های ژنتیکی عمل می‌کرد، تکامل یافتند و با جامعه‌ای بوم‌شناختی به سازش رسیدند. در تمام این فرایندها، حدس‌های بسیار قریب به یقینی می‌زنیم که حقایق عینی را توصیف می‌کنند، برآوردهایی می‌کنیم که تا حدودی در آنها تجدید نظر شده، و با پیشرفت‌های علم قسمتی از آنها هم حفظ می‌شود. اما اکثر ما نظرمندان این نیست که در فرایند انجام این کار به نحو اجتناب‌ناپذیری کمتر عینی و بیشتر ذهنی، کمتر قرین کیفیت اولیه و بیشتر نزدیک به کیفیت ثانویه یا درجه سوم می‌شویم. در ذهن تماشاگر، ساختمان جهان کماکان ادامه دارد و در کنار آن ما بر پایه تجربه نظریه‌ها را شکل می‌دهیم و تدوین می‌کنیم. اما ساختمان جهان در آن بیرون نیز انجام می‌گیرد. جریان اطلاعات یا انرژی را فقط از طریق دقت نظر و با تمرکز سنجیده ذهن می‌یابیم. اما ذهن در این جنبه‌ها سهمی ندارد زیرا باید با توجه و تصمیم‌گیری دقیق آنها را

مدل سازی کند. برخلاف آن، کیفیت های غنی تر را در طبیعت کشف می کنیم.

حال اگر برخی داورهای ارزشی را ارائه کنیم چه اتفاقی می افتد؟ باید در خصوص ارزش مواد غذایی، هرم های خوراک، تطبیق دادن اطلاعات گلیکولکافت و فتوستتز، ارزش اکتشافی جهش های ژنتیکی با ارزش های «خوبی» صحبت کنیم که به علت آن که ارزش بقا دارند، دوام آورده اند. باید به طور عینی درباره ارزش رنگ آمیزی حفاظتی شاهین (که حتی ماهیت ثانویه رنگ را مجاز می دارد) صحبت کنیم. واژه ارزش به آسانی به کارکردهای حیات وصل می شود که این کارکردها را در گستره های میانی تجربی می شناسند و برای آنها نظریه پردازی می کنند. با همه اینها، نیازی نیست که درباره ارزش های انسانی، و حتی نه ارزش های تجربه شده، صحبت کنیم بلکه باید پیرامون مفهومی از ارزش پیش ذهنی حرف بزنیم که به نظر می رسد به این «کسب و کار پر رونق» ما به نام موجودات زنده ای که در محیط زیست رفت و آمد می کنند تعلق دارند. در این جا ارزش به شکل کلی حیات ملحق می شود و فقط ساکن اجزای گسسته ای به صورت واحدهای بنیادی نیست. هرچند که به صورت انفرادی مشخص است، اما نادیده پنداشته می شود. این ارزش در حوزه ای کل نگر ظاهر می شود که در آن جا اجزای بی اثر، کم ارزش و حتی بی ارزش ممکن است ارزش دگرگون شده ای در یک قالب بزرگ تر فرض شوند. در سطوح ساختاری پیشرفته، ارزش به صورت های بارزی جلوه می کند و در قالب کیفیت اولیه یا ثانویه نظریه جان لاک قابل مشاهده نیست.

اما، ارزش در حکم کیفیتی «درجه سوم» می تواند با حقایق، حقایقی به واقعیتِ اطلاعاتِ موجوداتِ زنده، که گاهی هم درست همان چیز است اما به نحو متفاوتی توصیف می شود، ریشه دار و مستحکم می شود. کسانی نسبت به اینکه «ارزش» زیست شناختی باید به صورت هشدارهای هراس انگیز مطرح شود ایراد می گیرند، زیرا این ارزش همان چیزی نیست که منظورمان از آن کیفیتی باشد که در زندگی تجربه شده است. پس، باید از لحاظ توصیفی هریک از گزینش های طبیعی را که به دستگاه مرکزی اعصاب منتهی می شوند، ره گیری کنیم. می توانیم خوشحال شویم که ارزش سرانجام به صورتی پس پدیدارانه در خود آگاهی بروز می کند، اما باید حکم کنیم که ارزش در همه مراحل که به تدریج در ذهن شکل می گیرند غایب است. در تمام سوابق و پیشینه ها باید دقیق تر صحبت کنیم، و از واژه «عملکرد زیستی» به جای آن بهره گیریم.

مولکول هموگلوبین از لحاظ ساختاری از مولکول میوگلوبین تکامل یافته تر و نسبت به آن بسیار پیش رفته تر است. این مولکول در امر نقل و انتقال اکسیژن بسیار «بهتر» (= کارآمدتر) عمل می کند، و دارای خواص دگرریختار^(۱) است که آن را از لحاظ ظرفیت های پاسخ به نیازهای مبادله اکسیژن موجودی جنگ طلب (خون آشام)، مانند شاهین در حال پرواز، به نوعی ریزکامپیوتر تبدیل می کند. لوبرت استریر، یکی از زیست شیمی دان ها، با قطعیت می گوید: «در مرحله تبدیل میوگلوبین به هموگلوبین، شاهد ظهور یک بزرگ مولکول ایم که قادر است اطلاعات را از

محیط زیستش دریافت کند.^۹ اما یک نظریه پرداز محتاط ارزش‌ها، این شیمی‌دان را از چسباندن هرگونه «اهمیت» به این امر برحذر می‌دارد تا نگوید این مرحله از ارزش برخوردار است. هرگاه در این جا واقع بین باشیم، این «دریافت اطلاعات» خاصیت ذهنی است و فقط تکرار تجربه خودمان به شمار می‌آید. باید اذعان کرد که این امر «جالب» بود، اما نه اینکه هر «ذی‌نفعی» از شکل‌های حیات که هموگلوبین در آن تکامل می‌یافت در معرض خطر باشد.

اما تمامی این قید و شرط‌های دقیق برای ارزش به عنوان یکی از موهبت‌های ذهن تماشاگر در حال حاضر دل‌بخواهی و محدود به نظر می‌رسند. به محض آنکه تکامل و هموگلوبین را تشریح کردیم، آماده‌ایم تا آن را مرحله‌ای حیاتی و ارزش‌مند در گذر حیات تلقی کنیم. پدیده «مهم بودن» چیزها از آگاهی ما ناشی نمی‌شود؛ این اهمیت همواره به صورت کشف‌های جدا از هم و گسسته‌ای در کل آن وجود دارد. گالیله و لاک نخستین کسانی بودند که با ساده‌سازی مکانیستی خود که در کیفیت‌های اولیه و ثانویه پدید آوردند نظریه ارزش‌ها را واژگون کردند، و فقط ماده عینی در حال حرکت را برای ما باقی نهادند. این پدیده بعداً به صورت آمیخته از طریق نسبیت اینشتین، مکانیک کوانتومی، عدم قطعیت و تصویر ناپذیری، دگرگونه و واژگونه شد. این علوم با خلاقیت و دقت شکاکانه به سوی غایت راه می‌پویند. اینها به آسانی در شالوده‌ها کار می‌کنند، و از این رو همه چیز را حذف می‌کنند مگر جزء هزارم حادثه‌ای تاریخی را که روزانه با آن سروکار داریم و علوم دیگر به ما می‌آموزند که

قدر حادثه را بشناسیم. فقط به وسیله نوعی کلید گشتالت است که می شود در سر دیگر این طیف، مثلاً زیست شیمی یا بوم شناسی تکوینی، به علمی مجهز شد که به غنای تاریخ طبیعی می پردازند، و می توان برای بازیابی و احیای نظریه ارزش ها و دور کردن آن از ترس خوردگی به کارهای جدیدی دست زد.

همه داورى ها نظریه را با امر واقع درمی آمیزند. حتی نمونه های ساده دم دستی، مستلزم عناصر زبانی و تصمیم عقلانی درباره آن اند که چه چیز را چه باید نامید و مرزها را در کجا باید ترسیم کرد. سرخ پوست عضو قبیله ایروکوا^(۱) شاهین را در حکم مظهر و نماد خود، یا درخت و صخره را به عنوان محل رفت و آمد ارواح می پندارد. بی تردید داورى های علمی درباره انواع طبیعی (سنگ خارا، درخت نوئل، درخت رنگ) سرشار از نظریه اند. همان گونه که فیلسوف های علم می دانند، بیان اینکه چرا علم را به خرافه ترجیح می دهیم به راستی دشوار است، اما دست کم تا حدودی این کار باید با این اعتقاد انجام شود که این یکی پنجره بهتری به روی سازوکار چیزهاست. تفسیرگر چیزی از خودش به مورد تفسیر وارد می کند. اما این حقیقت که ما از تصمیم های سرشار از نظریه در خصوص کارکردهای طبیعی بهره می گیریم به منزله تشریح و توضیح آن تلقی نمی شود؛ بلکه این امر را ممکن می کند. شناختن چیزها به همان گونه ای که عیناً وجود دارند، بدون تأثیر گرایش های ناظر، یکی از اهداف مشهور اما مبهم و پیچیده علوم طبیعی به شمار می آید، هدفی که دستیابی کامل به آن ناممکن است اما

به سوی آن پیشروی می‌کنیم. فیزیک‌دان جرم یک تخته سنگ را تخمین می‌زند، کانی‌شناس ترکیب‌بندی آن را تعیین می‌کند؛ زیست‌شناس درخت نوئل را از صنوبر تشخیص می‌دهد؛ و متخصص بوم‌شناسی، نظام‌های زیستی را تشریح می‌کند. همه اینها از نظریه‌های مربوط به خود یاری گرفته‌اند، نه اینکه نظریه‌هایشان آنها را مختل کرده باشند. «جرم»، «سنگ خارا»، «درخت نوئل» و «خودایستایی» اصطلاحاتی فنی‌اند که به صورت شکل‌های توصیفی به کار می‌آیند. ذهن به موضوع مطالعه آن پاسخ می‌دهد؛ با اصلاح تدریجی به صورتی تقریبی‌تر می‌فهمیم که چه خبر است.

به این سیاق، داوری‌های معطوف به ارزش‌های طبیعی چندان با داوری‌های معطوف به واقعیت طبیعی تفاوتی نمی‌کنند. به یک معنی، ذهن‌گرایان در این جا نیز چیره‌اند و می‌توانند پای فشاری کنند بر اینکه هیچ کدام از مشهودات ظاهراً عینی ما بدون بر چشم زدن عینک فرهنگی تحقق نمی‌یابد. اما، مثل قبل، عینیت‌گرا می‌تواند مجدداً بر دنیای متداول تجربه و نیروی مشاهداتی مؤثر علم تأکید ورزد. ما همگی به این اعتقاد می‌رسیم که در قلمرو بومی مان، انسان‌ها چیزی درباره سطوح ساختاری طبیعت می‌دانند. معتقدیم که پیشرفت علمی بیشتری را، هرچند تقریبی، به آن چیزی فراهم می‌آورند که این انواع فرایندهای طبیعی شبیه آنهایند. ما بین علم و فرهنگ عامیانه، بین علم خوب و بد قضاوت می‌کنیم.

پس، وقتی در این مورد حکم می‌کنیم که آیا این نوع طبیعی خوب است یا خیر، یا اینکه فرایند حیات از ارزش برخوردار است یا خیر، صرفاً در

جهت نقشه‌برداری از واقعیت تلاش می‌کنیم. آدمی باید تصمیم بگیرد که آیا این یک درخت *نوتل* است یا خیر، به همان‌گونه که باید تصمیم بگیرد که این درخت *نوتل* زیباست یا خیر. گاهی، قضاوت در خصوص ارزش ممکن است آسان‌تر از قضاوت در باره امر واقع باشد. آدمی برای اینکه جریان اطلاعات و انرژی را «مشاهده» کند، به نظریه بیشتری نیاز دارد تا وقتی که می‌خواهد سودمندی و زیبایی را «ببیند». اینکه چنین دآوری‌های تفسیرگرانه دست خوش بازنگری‌اند به این معنا نیست که ارزش، جدا و متمایز از سایر خواص طبیعی، فقط در حالت ذهنی نهفته است و در خط سیر فضا-زمان رویدادی به شمار نمی‌آید. ساخت‌هایی که مشاهده می‌کنیم همواره به دستورالعمل‌هایی وابسته‌اند که با آنها نگاه می‌کنیم، با همه اینها ذهن تکامل‌یابنده نیز به وسیله ماده‌ای کنترل می‌شود که ذهن در پی جستار در آن است.

پرواز شاهینی در آسمان باد رفته، حلقه‌های زحل، یا آبشار یوسه می‌تی^(۱) (در پارک ملی یو سه می تی کالیفرنیا)، می‌توانند ما را به هیجان آورند. می‌توانیم تقارن درونی بلور نارسنگ^(۲) را ستایش و تحسین کنیم یا قدر هوموس (خاک گیاه‌دار) جنگل را بشناسیم. تمامی این تجربیات از آموزش فرهنگی ما تأثیر می‌پذیرند؛ برخی از این تجربیات به وسیله علم میسر شده‌اند. عضو قبیله ایروکوا می‌تواند تجربه دیگری داشته باشد، شاید هم اصلاً تجربه‌ای نداشته باشد. اما در این تجربیات عناصر بالایی از بخشش، از چیزی که در برابر چشمان قرار دارد، از مشاهده

موفقیت آمیز، یافت می شود. «کار» مشاهده در خدمت بهتر فهمیدن است. در نظریه ارزش ها نیز به همان اندازه دلیل داریم که فکر کنیم ابزار حساس گاهی تسهیل کننده اند، نه مانع، برای اینکه چیزی را که در واقعیت وجود دارد بشناسیم.

بعضی ارزش های طبیعی از نوع عُرف عام و در تمام فرهنگ ها، تقریباً همگانی اند مانند طعم سیب، گرمای لذت بخش آفتاب بهاری، و رنگ های چشم گیر و گیرای خزان. هرچند این تجربیات از لحاظ فرهنگی محدود می شوند، برخی آثار آن بر عضو قبیله ایروکوا و آن برنده جایزه نوبل مشترک است. تجربه ضروری است، اما در این جا چیزی وجود دارد که آدمی خود را برای آن سازگار می کند و در چارچوب آن تطبیق داده می شود؛ چیز خوبی منتقل می شود و تجربه را به بار می آورد. اینکه یک بومی از چیزی لذت می برد فقط به این دلیل که آن چیز با طبیعت ارتباط دارد، و در عین حال این احساس در بین همه انسان ها مشترک است، خود به خوبی گواهی است بر وجود آن چیز در طبیعت.

دقیقاً موضع تجربی ما به عنوان آدمیان در چارچوب طبیعت از این قرار است که برای ما دسترسی واقعی به رویدادها را فراهم می آورد. دریچه سایر ارزش های طبیعی از طریق فرهنگ علمی، به وسیله عدسی ها و آزمایش ها، بر روی ما گشوده می شود. دقیقاً معرفت پیشرفته ما، در حالی که در تجرید نظری مربوط به طبیعت ما را از آن متمایز می کند، جایگاهمان را در طبیعت عمق بیشتری می بخشد. گاهی ناب ترین رازگشایی علم، ما را برای ارزیابی این چیزها به صورتی که به طور عینی وجود دارند در موضع

بهتری قرار می‌دهد.

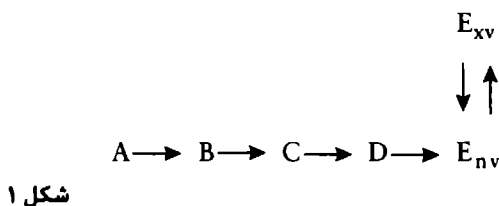
۴. ارزش‌گذاری طبیعی به صورت بوم‌شناختی - ارتباطی

اکنون طرحی توضیحی برای ارزش‌گذاری سازگار با تاریخ طبیعی ارائه می‌کنیم. باز جست ما در خصوص نوع ارزش طبیعی است که در چارچوب متن‌های ساده و نامتعلق، مثلاً در علوم نظری و نه عملی، در احیاء و بازآفرینی متفکرانه فضای خارجی و نه در صنایع، در بوم‌شناسی و نه در اقتصاد، با آنها مواجه می‌شویم. مثلاً، توجه نمی‌کنیم که مولیدن به عنوان آلبازی از فولاد چه قدر ارزش دارد، کاربردی که این عنصر خود به خود در طبیعت ندارد. به علاوه، باید در قبال این طرز تفکر که انواع ارزش در طبیعت معدودند و یا اینکه چیز بی‌ارزش در طبیعت وجود ندارد، احتیاط و دوراندیشی پیشه کنیم.

طبیعت نظامی چندگانه و متکثر است که ارزش‌ها را به صورت موزون و در خلاف جهت وارد آمدن فشار توزیع می‌کند. ارزش‌ها نیز، مانند محتوای حیات ممکن است تکه‌تکه و تدریجی حاصل شوند. با همه اینها، ارزش‌ها چندان به طور منظم برای مان حاصل می‌شود که سرگردان می‌مانیم که آیا از عهده ارزشی برمی‌آییم که به این نظام گرایش دارد، یا خیر.

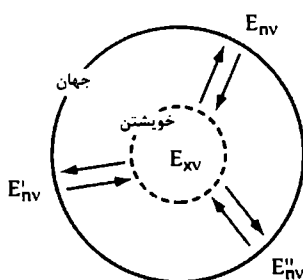
دنباله‌ای علت و معلولی (D,C,B,A) را در نظر بگیرید که به تولید رویدادی همراه با ارزش طبیعی (E_{nv}) می‌انجامد که رویداد ارزشی تجربه شده (E_{xv}) به وجود می‌آورد، شاید به دلیل زیبایی در یک آبشار یا ارزش

حیات در یک منطقه کَشندی (شکل ۱). آگاهی ما به آبشار یا مصب رودخانه نیز پاسخ می‌دهد، به طوری که به پیکانی معکوس ($\downarrow$) نیاز داریم که حادثه و رویداد را ارتباطی کند. آدمی ابتدا می‌خواهد بگوید که ارزش در هیچ کدام از قسمت‌های متضاد و نهفته نیست، بلکه در روابط آنها تولید می‌شود. ارزش‌گذاری، مانند علم یا تفریح، در قبال طبیعت یک امر برهم‌کنشی است.



اما به این اعتبار، نسبت به آنچه در ابتدا ممکن است تشخیص داده شود، مقدار بیشتری به طبیعت اختصاص یافته است. عمل واکنش بر شالوده‌های بوم‌شناختی استوار شده است. ما از معرفت تجربیدی، فروکاست‌گرا و تحلیلی به توجیه و ذکر علتی مشارکت‌جو، کل‌گرا و ترکیبی در خصوص انسان در چارچوب طبیعت، عبور می‌کنیم. خویشتن ذهنی متضادِ طبیعت عینی نیست، در رابطه دوگانه‌ا ارائه شده بین دو پیکان

هم نیست. این خویشتن بیشتر در محیط زیست خود محاط شده، به طوری که در مبادلهٔ زیست محیطی مطابق شکل ۱، و در موقعیت‌های بی‌شمار، ارزش دارد. این امر، با دقت بیشتری، در شکل ۲ نموده شده است. خویشتن، غشایی نیمه‌تراواست.



شکل ۲

محیط واقعی‌تری روشن و معین است، داده‌ای از طبیعت، که ذهن باید به شیوه‌های مبتکرانه و چاره‌جو به آن پاسخ دهد. من چیزها را در آن بیرون در «حوزه‌ای» می‌بینم که آن را ارزش‌مند یا بی‌ارزش برمی‌گزینم. اما در جستاری ژرف‌تر خودم را عالمی ارزش‌گذار، واقع در چارچوب آن حوزه محدود‌کننده می‌یابم. شیء ارزش‌مند در «حوزه من» موجود نیست، بلکه خودم را مستقر در حوزه‌ای هم‌مرکز برای ارزش‌گذاری می‌یابم. این امکانات تماماً در رویدادهای طبیعی یافت می‌شوند، که از جمله آنها می‌توان صداقت در ارزشیابی مرا یاد کرد. جان دیویی می‌گفت: «تجربه متعلق به طبیعت و نیز در داخل آن است.»^{۱۰} ما می‌گوییم که ارزش‌گذاری در

داخل طبیعت است هم چنان که متعلق است به آن.

آنچه رابطه‌ای دیالکتیکی به نظر می‌رسد، رابطه‌ای بوم‌شناختی است. باید توجه بیشتری به چگونگی کلّ اتفاقی که دارد می‌افتد معطوف کنیم، ذهن و عین ارزش‌مند آن، در محیط و حال و هوایی طبیعی وجود دارند. (شکل ۳).

وقتی متخصص بوم‌شناسی می‌گوید: «گورکنی عبور می‌کند» مثل یک رده‌شناس پوست جانوران (تاکسونومیست)، صرفاً به شکل این حیوان نمی‌اندیشد. در ذهن او ریزه‌نگاری‌های کلی‌ای از کارکردها، پیوندهای متقابل و زنجیره‌های خوراک می‌گذرد؛ یعنی راه و روش قرار گرفتن یک موجود در یک زیست‌خوان یعنی همان‌جایی که گورکن از لحاظ زیست محیطی هست. وقتی جامعه‌شناس ابراز می‌دارد، «کشیشی عبور می‌کند» چندان مشخص نمی‌کند که یک آدم را می‌بیند که در جامعه نقشی بازی می‌کند. موجودیت یک کشیش (یا کشیش بودن)، مانند گورکن بودن، امری زمینه‌ای است. وقتی فیلسوف می‌گوید: «ارزیابی می‌کند» به اتفاقی که در درون این انسان دارد می‌افتد فکر نمی‌کند، به نحوی که فراموش می‌کند این هم رویدادی بوم‌شناختی است. واکنش‌پذیری در این جا عبارت است از پاسخی در محیط و حال و هوای طبیعی ما.

این واقعیت را اضافه می‌کنیم که ذهن ارزش‌گذار وجودش در خارج از این محیط‌ها تکوین یافته است. همه اندام‌ها و حس‌های میانجی ارزش - جسم، حسیات، دست‌ها، مغز، اراده، هیجان - فرآورده‌های طبیعی‌اند. طبیعت به تجربه‌گر ذهنی درست همان‌گونه ارائه شده است که جهانی که

به طور عینی تجربه می‌شود. دست کم در مسیری که تا این جا پیموده‌ایم، طبیعت نظامی بوده است که مظهر انسان است. مادر موقعیتی هستیم که این راه مسیر اصلی بوده است، شاید هم ماکاروان سالار آن باشیم، اما به معنایی هم دنباله‌رو آنیم. در این صورت دنباله‌بارور دیگری را ترسیم می‌کنیم که خویشتن (S) را از پیشینه‌های آبا و اجدادی (R,Q,P,O)، رویدادهای طبیعی در رشته‌ای علی، به وجود می‌آورد و در این جا نیز پیکان‌های ارزش‌گذار را برعکس قرار می‌دهد (←) که نشانگر عناصر واکنشی است که پاسخ‌های فرهنگی و شخصی، آنها را به شالوده‌طبیعی شخصیت اضافه می‌کنند. یک خط زمان تکاملی را به طرح کل‌گرا و بوم‌شناختی اضافه می‌کنیم (شکل ۴).



شکل ۳

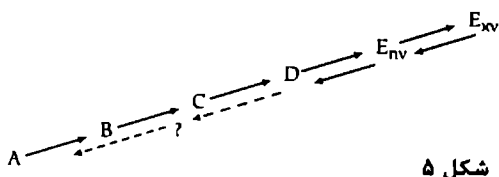
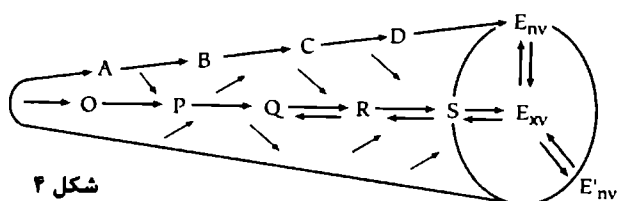
هرگاه این خطوط در مقیاس گسترده تاریخی نگریسته شوند، به نقاط آغاز مشترک برمی‌گردند، که همان جا غنی‌تر می‌شوند و عاقبت به خویشتن تجربی گنجدید در محیط زیست خود نزدیک می‌شوند.

شکل‌های گوناگون، ساده و پیچیده به تمامی در هرم نظامی زیستی و به وسیله آن حفظ می‌شوند، و پیوستگی‌های هماهنگ کننده بسیاری یافت می‌شوند که ما فقط آنها را پیشنهاد می‌کنیم (↓). در چنین تصویری، هرچند که پدیده ارزش‌گذاری، انسان را در کانون نگه می‌دارد، مشاهده ارزش‌گذاری به صورت مجرد یا حتی دیالکتیکی به نحو روزافزونی دشوار است. ارزش‌ها در فضای خالی طبیعی وجود ندارند، بلکه در یک رَجِم (زهدان) طبیعی یافت می‌شود.

تغییر وضع ناگهانی در شکل ۱ از پیکان‌های افقی و صرفاً علی (→↑)، به یک پیکان قائم و ارزش‌گذارانه (↑) اکنون این تقابل زاویه‌ای را بسیار بارز کرده است. هنوز هم باید تحقیق کنیم که ارزش تجربه شده تا کجا عنصری نوظهور است، اما بسیج تاریخی به سوی ارزش وجود داشته است، و در حال حاضر فراخوانی به ارزش پیرامون ما را فرامی‌گیرد. در شکل ۵ نمایش بهتری از نخستین رشته‌های این دعوت و فراخوانی را مشاهده می‌کنید.

علت و انگیزه مربوط به طرح جدید از این قرار است که مشکل می‌توان گفت که چرا پیکان‌های پاسخ‌های ارزش‌گذار باید فقط رویداد طبیعی مولد بلاواسطه را ارزش‌گذاری کنند و دست کم برخی پیشینه‌ها، و نیز مختصات نشان داده نشده، در آن نگنجند. واپسین رویداد در حال حاضر در دسترس است، و ما ممکن است در مورد ارزش در خلال رویدادهای پیش‌تر هیچ‌گونه آگاهی و شناختی در اختیار نداشته باشیم. اما در نظام زیستی‌ای تکاملی هیچ اتفاقی یک باره و به خودی خود نمی‌افتد؛ همه

چیز در فرایندی تکوینی گنجیده می شود.



یک فرد ایرادگیر شکوه خواهد کرد، و شاید هم خشمگینانه لب به اعتراض بگشاید، که ما خطوطی رفت و برگشتی را به صورت نموداری ترسیم کردیم در حالی که دنیای واقعی امری بسیار پرهیاهو و پیچیده تر است، و در آن خطوط ارزش گذارانه و سازنده نه بردار بلکه آشوب قریب الوقوعی از علت ها و تصادف ها، شانس و مبارزه، خوش اقبالی و شکوفایی، با اتلاف بسیار و ارزش اندک اند. این نمودار سرشت ناهمگن و بیگانه اجزای سازنده ارزش را از دیده نهان می دارد. ما سیر حوادثی را صاف و مستقیم کرده ایم که در دنیای واقعی سراسر است و مستقیم نیستند، هرچند که هیچ گاه در باره داروین و جهان جنگل گونه وی چیزی نشنیده باشیم.

در این شکوه حقیقتی نهفته است. ممکن است بخواهیم محافظه کارانه داوری های مان را به صورت ادعاهای کم دامنه حفظ کنیم و نگه داریم. ارزش های تجربه شده بی واسطه، باید به شالوده بی ارزشی برگردانده

شوند که خود از آن برخاسته‌اند. به همین قیاس، موجودات زنده‌ای که روزی از طبیعت فاقد حیات به‌وجود آمدند. خیر موجود باید از آمیزه تاریخی ارزش‌ها و غیر ارزش‌ها به وجود آمده باشد، درست مثل وقتی که خیری اندک از شری عظیم به وجود می‌آید. ارزش‌های طبیعی به نحوی غیر عادی و غریب ممکن است گاه و بی‌گاهی باشند، هرچند که این دنباله علت و معلولی ادامه دارد. طبیعت همگن شده نیست بلکه به طور ناموزونی قرار یافته، و ارزش‌های آن نیز به همین ترتیب است.

اما در این میان، ارزش‌گاهی در برابر چشم ما قرار می‌گیرد، و چشم‌گیر هم هست، و ما گاهی عوامل ارزش‌گذار معطوف به ارزشی هستیم که در گذشته یا حال در هر سطحی مشاهده می‌شود. اگر زمانی به این نتیجه برسیم که به ارائه طرح کلی نظام‌یافته آن چیزی اقدام کنیم که در جریان است، محتمل‌ترین نمود آن، تکاملی منظم به سوی ارزش‌هاست و این امر به این علت نیست که نظر داروین نادیده انگاشته می‌شود، بلکه به این خاطر است که به اصل انتخاب طبیعی او توجه می‌کند و این اصل را در چارچوب یک سربالایی انتخاب به سوی ارزش‌های رده بالاتر، دست‌کم در امتداد روندهایی در چارچوب عملکرد طبیعی، مورد اعتنا قرار می‌دهد. اگر چیزی در طبیعت وجود نداشته و ندارد که ما ارزشی به حسابش بگذاریم، پس ما انسان‌ها چگونه ارزش‌گذاری کنیم؟ ترجیح می‌دهیم که به ایجاد ارزش‌ها به طور خاص، و به تکوین تدریجی مبهوت کننده آنها، اعتقاد داشته باشیم - به آنها اجازه می‌دهیم تکامل یابند. توصیف ما صرفاً هم انتخابی از داده‌های آشوبناک طبیعت نیست؛ در عوض تعبیر و

توصیف ما می‌فهماند که چگونه انتخابی جهانی از رویدادهای فراتر از زمان تکوینی (بدون انکار سایر رویدادهای خنثی یا بی‌ارزش) وجود دارد که در جهت ارزش‌گذاری بوم‌شناختی‌ای شکل می‌گیرد که ما هم‌اکنون در آن مشارکت می‌کنیم.

اکنون می‌توانیم کیفیت‌های اولیه و ثانویه را به صورتی کل‌نگرانه از بالا نظاره کنیم، که در سطح ساختاری بسی بالاتر به یک نظام زیستی کشیده شده‌اند، به جای اینکه به این نظام زیستی از پایین و از زاویه فروکاست‌گرایانه به صورتی که صرفاً کیفیت‌های کوچک‌تری را جمع کرده‌اند نگریم. به تعبیری، بوم‌شناسی اتم‌ها و مولکول‌ها را داریم. این اتم‌ها و مولکول‌ها به خودی خود به عنوان ریزذرات توصیف نمی‌شوند، بلکه به منزله رویدادهایی در مجاورت‌شان تشریح می‌شوند، که در قالب آبشارها و حوزه‌های کشندی ماکروسکوپیکی ارزش یافته‌اند. ژنتیک و بیوشیمی به ماجرای تاریخ طبیعی کشیده شده‌اند.

در بسیاری از مناسبات تکاملی و بوم‌شناختی که بین خود به عنوان تجربیات و رویدادهایی طبیعی ارزیابی می‌کنیم، سهم و مشترک‌ایم. اینها سمت‌گیری جدیدی به سوی وجود و حضور فوتوستنز، ظهور هموگلوبین، یا وارد کردن ژنتیکی اطلاعات، به بار می‌آورند. پی می‌بریم که تجزیه‌گرها و شکارگرها در نظام زیستی ارزش عینی دارند، در این صورت موقعیت خود ما را به عنوان ارزیاب در بالای هرم زیستی ناممکن تشخیص می‌دهد، مگر در پیامد و نتیجه تجزیه‌گری و شکارگری. ما شبیه به ارزش‌یاب‌های زمین که محاسبه می‌کنند چه چیزی برای ما ارزش دارد،

به ارزش‌گذاری طبیعت دست می‌زنیم فقط برای اینکه آشکار کنیم جزئی و تکه‌ای از این طبیعتی هستیم که در حال ارزیابی آنیم. ما صرفاً ارزش را به طبیعت اعطا نمی‌کنیم؛ طبیعت نیز به ما ارزش واگذار می‌کند.

۵. ارزش طبیعی و آگاهی

اگر تجربه ارزش‌گذاری امری ارتباطی است، در مورد فرآورده آن، یعنی ارزش، چه باید بگوییم؟ باید ارتباط بین تجربه و شالوده عینی آن را روشن کنیم، زیرا در چارچوب نظریه‌های غالب، کاملاً محقق شده است که عبارت «ارزش تجربه نشده» در فحوای واژگانی دارای تناقض است، در حالی که «ارزش تجربه شده» توضیح واضح‌تری به حساب می‌آید. این امر با این معنای هستی‌شناسی جور در می‌آید که ارزش حاصل یک استدلال است، یا از طریق مشاهدات معمولی یک رشته رویدادهای علت و معمولی به دست می‌آید. در مورد آگاهی صرف، شخص مطلع از بازنمودی درونی از آنچه وجود دارد، شاید به آهستگی، برخوردار می‌شود. ارزش‌گذاری بیشتر نیازمند انگیزشی درونی است. آن یکی هیجان به بار می‌آورد و شاید این ازدواج عاملی ذهنی با شیء مربوط به آن، به زایش ارزش انجامد. این ارزش با آگاهی پای بر عرصه می‌گذارد و وجود دارد.

البته، اگر چیزهای طبیعی ارزش داشته باشند، احتمالاً می‌توانیم بدون تجربه‌هایی به این ارزش پی ببریم که مجازیم بر روی آنها انجام دهیم. با هر مشارکتی از این نوع، هم‌دردی‌ای به بار می‌آید و همین امر ممکن است

ظاهراً بی‌طرفی عینی را ممنوع کند. اما فقط جستار احتیاط‌آمیز را توصیه می‌کند. تمام حوزه علوم طبیعی بر پایه تجربه طبیعت استوار می‌شود، اما این امر مستلزم آن نیست که توصیف‌هایش، یعنی «امور واقع» اش، فقط به این تجربیات موکول‌اند.

تمامی ارزش‌گذاری طبیعت نیز، بر شالوده تجربیات استوار است، اما این امر مستلزم آن نیست که توصیف‌هایش، یعنی «ارزش‌ها»یش، فقط موکول به آن تجربیات می‌شوند. ارزش‌گذاری می‌تواند راهی اضافی و بی‌طرفانه درباره آگاهی پیرامون جهان باشد. باید فرض کنیم که ارزش، امری تجربی و حاصل تجربه نیست، زیرا اندام‌هایی برای دستیابی به آن در اختیار نداریم و برای این کار نمی‌توانیم ابزارهایی بسازیم. اما ارزش فقط به همین گونه می‌تواند نوع پیشرفته‌ای از تجربه در جایی باشد که ابزار پیچیده‌تر و زنده‌ای برای ثبت خواص طبیعی ضروری است. ارزش باید دوام آورد، یعنی تجربه شود، اما به منظور پی بردن به سرشت محیط پیرامونی آدمی باید دوام آورد...

۶. ارزش طبیعی ذاتی

ذاتی مغایر ابزاری است؛ ذهنی با عینی معارض است؛ و در این صورت این اصطلاحات را با یک دیگر و با طبیعت وفق می‌دهیم. ارزش ذاتی می‌تواند در تجربه‌های انسانی یافت شود که به خودی خود لذت‌بخش‌اند، و به مرجع ابزاری نیاز ندارند - حضور یافتن شامگاه در مجلس موسیقی سمفونی یا گوش فرادادن به آواز مرغ‌های غواص. در ورای این، ارزش

طبیعی ذاتی به درونی بودن ارزش در برخی موقعیت‌های طبیعی، بدون مرجع انسانی سهمیم و دخیل، صحه می‌گذارد. مرغان غواص باید به خواندن خود ادامه دهند، چه انسان‌ها این آوا را بشنوند یا خیر. اما مرغ غواص، در حالی که ناانسان است، فی‌نفسه یک شیء طبیعی است. چیزی وجود دارد که شبیه مرغ غواص است؛ دردها و سرخوشی‌هایش در آوازش بروز می‌کند. آنان که نمی‌توانند ارزش تجربه نشده را به ذهن خود راه دهند ممکن است ارزش ناانسانی امانه ناهنی را مجاز بدانند. ارزش فقط در جایی وجود دارد که ذهنی دارای عینی مورد علاقه باشد.

«مورد اعتنا یا بی‌اعتنایی قرار گرفتن یک شیء ارزش آن به شمار می‌آید. برای اینکه اصلاً ارزشی وجود داشته باشد، همواره نوعی ذهن لازم است - نه ضرورتاً ذهنی داوری‌کننده، بلکه ذهنی که دست‌کم پاسخی برانگیزنده دهد. خامه برای گربه ارزش دارد، یا به بیانی رساتر و ساده‌تر، گربه خامه را، یا گرما، یا خارا نده شدن پشتش را ارزش‌گذاری می‌کند بدون در نظر گرفتن ناتوانی محتمل‌اش در درک خامه یا در داوری‌اش برای گرما.»

کانون‌های تجربه در نزد جانوران ساده‌تر از بین می‌روند. در حیطه گیاه‌شناسی، ما با برنامه‌های ارتقاء یافته و روندهای حیاتی خلق و دنبال شده مواجهیم، یعنی اصولی جوهری که به خودمحوری فردی متصل می‌شوند و آن را هدایت می‌کنند. نوعی «شیء همراه با اراده» وجود دارد، هرچند که احساس از آن رخت می‌بندد. به آن معنا، هر مجموعه ژنتیکی

مجموعه‌ای تجویزی است؛ «باید باشدی» فراتر از «هست» وجود دارد و از این رو گیاه رشد، خود را ترمیم، باز تولید و از نوع خود دفاع می‌کند. اگر، بعد از برخورداری و حظ بردن از زیبایی درخت تریلیوم در جنگلی دوردست، خود را کنار بکشم و اجازه دهم آن درخت به حیات خود ادامه دهد، با این مدافعه و داوری همگام هستم که در این جا ارزش ذهنی ذاتی‌ای وجود دارد، که من آن را ارزش‌گذاری کرده‌ام اما به خاطر آن چیزی که فی‌نفسه وجود دارد این ارزش‌گذاری را انجام داده‌ام. ارزش به صورت ناعینی حیات متصل می‌شود اما با وجود اینها متعلق به موجودی زنده به طور فی‌نفسه است. این چیزها مهم تلقی می‌شوند (ارزش دارند)، چه کسی وجود داشته باشد که این اهمیت را قابل شود و یا خیر. اینها خودشان اهمیت دارند. آن کاری را انجام می‌دهند که اراده‌اش را می‌کنند، که مالذت می‌بریم از اینکه در جریان آن قرار گیریم، و برای ما مهم است که هنگامی که نباشیم نیز به کار خود ادامه دهند. حتی یک بلور هم موجودی قابل شناسایی و مقید است، نوعی طبیعی که ممکن است مایل باشم آن را حفاظت کنم، هرچند که هسته ژنتیکی نداشته باشد.

اما، وجه ذاتی «به خاطر آن چیزی که فی‌نفسه هست» در شبکه‌ای کل‌نگر مشکل‌ساز می‌شود؛ این وجه بسیار درونی و مقدماتی است؛ این وجه بر وابستگی و وجود صورت بیرونی چشم می‌پوشد. ما برای خاک گیاه‌دار و جویبار ارزش قائل‌ایم به این علت که در آن بافت، تریلیوم می‌روید. اینها تأمین‌کننده مواد غذایی و آب برای دریاچه‌ای‌اند که مرغان غواص بر روی آنها آواز می‌خوانند. بانگرانی به خاطر جمعیت‌ها، گونه‌ها،

خزانه‌های ژن و رفتارها به حس مشترکی نیاز داریم که به معنای «امر مطلوب در اجتماع» نیز باشد. هر ارزش ذاتی «اما‌هایی» پیشرو و پسرو دارد که به سوی ارزش‌هایی نشانه‌گیری می‌شوند که از آنها ناشی و به سوی آنها روانه می‌شود. شایستگی و تعیین موضع طبیعی، ارزش ذاتی فردگرایانه را نسبت به نظام، بسیار مستقل می‌کند. نه تک‌شیء تنهاست و نه تک‌ذهن. هرچیزی برای ایفای نقشی در قالب یک کلّ خوب است، هرچند که هر جایی بتوان از تجربه نقطه‌ای، مانند وجود ترلیوم، به عنوان خوبی ذاتی سخن گفت و چندان رضایت‌بخش باشد که بتوان آن را بدون نیاز به گستردن دامنه توجه خود، خوب و مطلوب اعلام کنیم. در این جا، در حالی که تجربه به راستی نوعی ارزش است، یک چیز می‌تواند از ارزش‌هایی برخوردار باشد که تجربه‌ای هم پس نداده باشند. درست همان‌گونه که حیات یک انسان می‌تواند واجد معنایی باشد که فرد از آن بی‌اطلاع است (زیرا در واقع حیات همه آدم‌های بزرگ نسبت به آنچه می‌دانند واجد معنای بیشتری است) همان‌طور هم موجودات زنده می‌توانند نقش ژنتیکی، بوم‌شناختی و تکاملی ارزش‌مندتری نسبت به آنچه از آن مطلع‌اند، بازی کنند. اگر بشود به کُنه حقیقت دست یافت، نه تنها قسمت اعظم ارزشی است که در طبیعت فاقد شعور اتفاق می‌افتد، بلکه قسمت عمده ارزشی هم به شمار می‌آید که در شعور ما نیز جاری است.

برای گستردن موضوع، بیاید راجع به *طرح‌های طبیعی صحبت کنیم*: برخی از آنها *فاعل‌اند* (مرغ غواص)؛ بعضی از آنها *موجودات ارگانیکِ عینی‌اند* (ترلیوم‌ها)؛ بعضی از آنها *اشیای مادی منفردند* (بلورها)؛ برخی

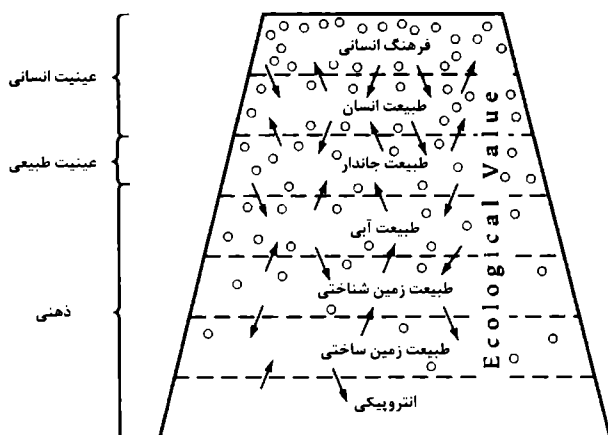
اجتماع اند (جنگل بلوط - گردوی امریکایی)؛ بعضی از آنها زمین چهر^(۱) اند (رشته کوه‌های رینر). هر عارضه طبیعی هم واجد ارزش نیست بلکه «اجسام دست‌وپاگیر و نامفیدی» هم در طبیعت یافت می‌شوند، مجموعه‌هایی از خویشاوندی قدرت‌های فراتر، نظام‌های تهاجمی، ضدتهاجمی و ساختاری که می‌توانیم «طبیعت‌ها» را به صورت جمع متصل کنیم. کم و بیش دستاوردهایی با آغاز و چرخه‌های خاص خود وجود دارند. برخی از آنها اراده یا جذبه‌هایی ندارند بلکه از جهت، مسیر، ویژگی و توالی‌هایی برخوردارند که به آنها انسجامی زمین‌ساختی می‌بخشند. اینها نظام‌هایی فراقنی‌اند، اگر چه نظام‌های گزینه‌ای نیستند. این باروری نارگانیک (غیرآلی) پیچیدگی‌های ارزش رودخانه‌ای پر پیچ‌وخم، یا نخ‌های از نخ‌های ماهی‌گیری در دریاچه‌ها - به شمار می‌آیند که در گذر زمان مجدداً به کار گرفته می‌شوند. ارزش ذاتی نباید ابدی و تغییرناپذیر باشد. هرچیزی در این جا از ارزش برخوردار است که پیشینه نیکویی داشته باشد. هرچیزی از ارزش برخوردار است که دارای هماهنگی عمیق و پرمایه و یا طرح و برنامه‌ای از کیفیت باشد. سازندگی‌ای با آنتروپی منفی، در جدل با ویرانی ناشی از آنتروپی قرار می‌گیرد، حالتی از عمل که به زحمت توانسته‌ایم برای آن نظریه مناسب علمی، و بسیار کمتر از آن ارزش‌مندی، بیابیم.

با همه اینها، این چشم‌گیرترین جنبه طبیعت است، که مآلاً باید ارزش‌گذاری شود و مربوط به ارزش باشد. به یک معنا، می‌گوییم که

طبیعت نسبت به سیارات، کوه‌ها، رودخانه‌ها و گونه‌های گیاه تریلیوم (اولین خزهای که روی زمین به وجود آمد) بی تفاوت است اما به معنای دیگر، طبیعت ساختن و بازساختن آنها را در طی چندین میلیارد سال دنبال کرده است. این عملکردها قابل توجه و فراموش نشدنی‌اند و از این بابت ارزش توجه ندارند که به ایجاد چیزی دیگر گرایش دارند، و قطعاً نه فقط به این خاطر که گرایش آنها برای جلب توجه ذهن انسان‌هاست. همه اینها در معنای طبیعت، و قدرت «باروری» آن، ریشه دارند.

ارزش طبیعی ذاتی اصطلاحی است که چندان بیانگر بی‌رنگ شدن ارزش ذهنی در قالب ارزش عینی نیست، بلکه از منشاء فرد به نقش و قالب خود، به اطراف پراکنده می‌شود. ماهیت اشیا صرفاً در فی‌نفسه آنها نیست بلکه آنها رو به سوی بیرون دارند و به اتفاق، در قالب ماهیت‌های گسترده‌تری مشترک‌اند. «ارزش در ذات خویش» تحریف به «ارزش در همبستگی» می‌شود. ارزش به داخل نظام تراوش می‌کند، و مازلفیت خود در این همانی با فرد، چه ذهن و چه عین، به عنوان کانون صرف نظام را از دست می‌دهیم. یک نمودار فقط می‌تواند بگوید که این روابط متنوع و پیچیده در مناطق عمده خود چه گونه‌اند (شکل ۶). مرزها باید سطوح نیمه‌تراوا باشند، و پیکان‌های ارزش ابزاری ($\uparrow$, $\downarrow$) در همه جا یافت می‌شوند، که موقعیت‌های ارزش ذاتی تک‌تک را به هم پیوند می‌دهند (○). هریک از سطوح بالایی شامل و نیازمند قسمت اعظم سطوح پایینی است. سطوح بالایی مستقلاً یا به صورت جداگانه وجود ندارند، بلکه فقط به صورتی وجود دارند که سطوح پایین‌تر آنها را حمایت کنند و نگه‌دارند،

هرچند که این نمودار، در عین حال که این موضوع را نشان می‌دهد، به نحوی ناکافی و نامناسب حاکی از آن است که چه گونه سطوح بالاتر تحت نفوذ سطوح پایین قرار می‌گیرند.



شکل ۶

شکل ۶. سطوح ارزش در طبیعت فرافکن

با توجه به مشکلی که پیش می‌آید باید این ادعای ذهن‌گرایمن‌تر به نظر برسد، که دانستن به ارزش تجربه نشده شبیه است. اما این موضوع کاملاً آشکار است، زیرا از جدا نگه داشتن دآوری‌های ارزش در مرزهای تجربه نیز امتناع می‌ورزد. این موضوع بر حقیقتی توصیفی و شناخت‌نگر در باره دنیای خارجی دور از دسترس تجربه پای می‌فشارد. این امر ادعایی متافیزیکی هم هست، که برای آنکه حکم کند چه چیزی وجود ندارد، به

فراتر از تجربهٔ بلاواسطه می‌رود. به بیان دقیق، علم در این جا نتیجه‌ای خنثی به بار می‌آورد؛ عدم پاسخ، نه پاسخی منفی. ادعای ذهن‌گرا قطعاً ساده نیست، بلکه به داوری پیشرفته‌ای دست زده که نظریه‌های جدی را جانشین حقیقت ابتدایی تجربه می‌کند، که در چارچوب آن در دنیایی حرکت می‌کنیم که همواره با یاری‌ها و رنجش‌ها و آسیب‌ها مواجهیم. منطقی که به اعتبار آن آدمی ارزش‌ها را خارج از طبیعت می‌پندارد کم‌دردرتر و آسان‌تر از منطقی نیست که با آن ارزش‌هایی را می‌یابیم که در طبیعت وجود دارند و امکان بقایشان موجود است.

اگر یافتن ارزش عینی در طبیعت باقید و شرط صورت گیرد، ساده‌تر و حتی علمی‌تر است. نه تجربهٔ بومی و نه علم، هیچ‌کدام پرده‌های بی‌اطلاعی را خیلی به عقب نمی‌رانند، بلکه هر دو به رفتارهای ما اجازه می‌دهند که تجربیات خود را به حساب آوریم و حتی از آن فراتر رویم. تجربهٔ بی‌واسطه و میان‌برد از ارزش‌های طبیعی بسیاری برخوردار است و باید انتظار داشت که این امر در مقیاس محلی عملاً شایسته و کافی باشد. وقتی علوم در مقیاس‌های اتمی و نجومی مطرح می‌شوند، ما احتمالاً به لادری بودن تمایل پیدا می‌کنیم. اما علوم فراگیر، نظام زیستی‌ای تکوینی را توصیف می‌کنند که در آن، از سیاره‌ای تازه شکل گرفته و از دل دانه‌ای در مراحل آغازین میکروسکوپیکی، به تدریج پدیده‌های بسیار پرشکوهی تکامل می‌یابند که تمامی ارزش‌گذاری ما در آن تحقق عینی پیدا می‌کند. در این جا بسیاری از جنب و جوش‌ها و احتمالات از چشم ما پنهان می‌مانند؛ و نیز از چیزی غافل می‌مانیم که، در صورت وجود، به نحو

اجتناب ناپذیری وابسته به چیزی است که رخداد آن عملاً تحت کنترل بوده است. با همه اینها چه غنای حیات از راه تقدیر حاصل شده یا از طریق بخت و اقبال، یا هر دو، اینها همه ما را دربر گرفته اند.

در حال حاضر، ساده، علمی یا قابل اطمینان به نظر نمی رسد که متقاعد شویم به عنوان موضوع هایی از لحاظ فیزیکی و ارزشی جدا از خاستگاه طبیعی خود قرار داریم. در این جا ارزش، مفهومی با قدرت نفوذ زیاد است. ارزش از طریق مراحل در حال تکوین به عقب و به سوی نیروی خلق کننده می غلتد، یعنی از فاعل دور می شود و به طرف شبکه و هِرم حیات می لغزد. ما قطعاً سرخی ظاهر و تجربی را جدا از طول موج ها، و زیبایی را برکنار از چشم اندازی نقش دار تعبیر و تفسیر می کنیم. اما می توانیم همان قدر مطمئن باشیم که واژه شناخته شده در تعبیر و تفسیر حسی و عقلانی، از لحاظ ساختاری نسبت به واژه ای که مراحل را طی می کند تا به عنوان واقعیت و ارزش ثبت شود، پیچیده تر است. به این معنا، در حیطه آگاهی مان چیزی را که وجود دارد ساده می کنیم نه اینکه آن را پربار کنیم، هر چند که به معنای دیگر، ورود آدمی به صحنه ماجرا را غنا می بخشد زیرا ارزش گذارها به طبیعتی وارد می شوند که نسبت به خویشتن آگاه می شود.

س.ی. لوییس، در توصیفی تحسین برانگیز به شیوه ای دیگر، به شکلی طفره آمیز می پذیرد که اشیا ی طبیعی، عیناً دارای ارزش ذاتی و عملاً دارای امکان دایمی و مستمر ارزش گذاری اند. اشیا عملاً از امکان بالقوه ارزش گذاری برخوردارند، حتی اگر این ارزش برای همیشه ناآزموده

بماند یا به نحوی اشتباه‌آمیز به آزمون درآید. وقتی آزمون‌گری وارد صحنه می‌شود، چنین اشیایی ما را به خارج از ذات خودشان رهنمون نمی‌کنند بلکه ما از آنها به اعتبار همان چیزی که هستند برخوردار می‌شویم. با همه اینها، نمی‌توانند دارای هیچ‌گونه ارزش ذاتی باشند. «هیچ موجود عینی ارزش مطلقاً ذاتی ندارد؛ تمام ارزش‌ها در اشیا فقط عَرَضی‌اند... خوبی اشیای خوب در امکان هدایتشان به تحقق و درکی از خوبی مستقیماً آزموده شده می‌گنجد.» داورهای ارزشی بر پایه حقایق «سرسخت و قانع‌کننده» استوارند و به این معنی «ارزش‌گذاری صورتی از معرفت تجربی به شمار می‌آید.» این نظر که ارزش‌ها صرفاً ذهنی‌اند «یکی از عجیب‌ترین نابه‌هنجاری‌ها و اختلال‌هایی است که ذهن آدمی با آن برخوردار کرده است.»^{۱۲}

واژه «عَرَضی» حاکی از آن است که، اساساً هنوز هم، ارزش نتیجه‌ای از ظهور آدمی است، در حالی که در جهان واقعی بوم‌شناختی آدمی غالباً به مسیری گام می‌گذارد که از لحاظ طبیعی ریشه در ارزش‌ها دارد. در ارزش غذایی سیب‌زمینی هیچ چیز عجیب و غریب یا پیش‌بینی نشده‌ای وجود ندارد. وقتی به این امر پی می‌بریم، یکی از ارزش‌های طبیعی را بازیابی و تقویت می‌کنیم.^{۱۳} از لحاظ واقعیت تکاملی، در زمینه آن نیروهای فرافکن و ظاهری هیچ چیز غیراساسی و اتفاقی و تصادفی وجود ندارد. آنها ذاتی خود زمین‌اند و ما دیرآمدگان میراث‌بر آنهایم. مدل جاری ارزش وجهه عینی را غیرذاتی و وجهه ذهنی را درونی و ذاتی نمی‌یابد، بلکه اینها وجوه یک فرایند واحد به شمار می‌آیند. اما، اگر کاربرد لوئیس را از کلمه

«عَرَضی»، در اشاره به نقشی جانبی که چیزهای طبیعی دارند و در اشاره به نمای بیرونی این چیزها که خود مکمل نمایی درونی است، معکوس کنیم، آن گاه در طبیعت خودانگیخته چیزها مرتباً ارزش ذاتی و غیرذاتی دارند. می توانیم شهود خود را در این جا از طریق راندنشان به غایت های اخلاقی، بیازماییم. در تجربه و آزمایشی فکری، ماجرایی از روز جزا (رستاخیز) را به تصور آوریم. فرض کنید، یک قرن بعد از این، در یک جنگ هسته ای هولناک هر یک از طرف های جنگ فروریزه های پرتوزایی را بر سر دیگری فرو می ریزند که ژن های انسان ها و پستانداران را عقیم می کنند اما برای گیاهان، بی مهرگان، خزندگان و پرندگان بی زیان اند. آن واپسین نژاد ارزش گذاران، اگر هنوز هم وجدان داشته باشند، نباید به تخریب زیست کره باقی مانده اقدام کنند. به علاوه عمل نباید ناشی از علاقه به این امر باشد که هر ذهنیت ناچیزی می تواند باقی بماند به خاطر آنکه برای ادامه کار نظام های زیستی باقی مانده بهتر است حتی اگر ارزش یاب های اصلی از بین رفته باشند. این نظر یادآور تمثیل سفر تکوین در باره نخستین داوری است که ضمن آن، مرحله به مرحله، از آشکال کوچک تر تا عالی تر، نیکی در هر سطح و تراز یافت می شود.

۷. ضرورت اخلاق

تاریخ نگاران آینده قرن ما را به خاطر دامنه گسترده دانش و معرفت و باریکی و محدودیت داوری های ارزشی اش استثنایی خواهند یافت.

هیچ‌گاه چون این دوران آدمی تا بدین حد در باره زنجیره عظیم هستی نمی‌دانسته و تا این میزان آن را کم‌ارزش تلقی نکرده است. در نتیجه، وجود بحران بوم‌شناختی شگفت نیست. کوچک شمردن و تحقیر کردن طبیعت و بیش از حد جلوه دادن ارزش آدمی، کار و کاسبی کردن با پول قلبی است. این قضیه دیدگاهی انحصارگرایانه و اختلالی نسبت به جهان را به بار می‌آورد. ما وصله‌های ناجوریم، زیرا نظام پشتیبان حیات خودمان را غلط تعبیر کرده‌ایم. ما این طور توجه می‌کنیم که سکونت‌گاهمان ساختارهای هنجاری ندارد، می‌توانیم هرکاری که دوست داریم، بکنیم. بعد از آن، این دیدگاه به پس‌کرانه‌های ذهنمان عقب می‌نشیند، انگیزه‌ای نامرئی که اصولی اخلاقی را در سکوت شکل می‌دهد.

ممکن است شخص غفلتاً درگیر دیدگاه قدیمی و ساده‌ای شود که بنابر آن ارزش‌ها در قالب سادگی بی‌روح و تفسیر ناپذیری معرفی می‌شوند. اما حماقت و بی‌خردی در پیچیدن به منتهی‌الیه دیگر هم وجود دارد. در روند این نسبت دادن ارزش به خودمان، آن چیز جاری است که الاهیون به آن تبختر^(۱) می‌گویند. وقتی اعتقاد داشته باشیم که دنیا بدون برآورده کردن خواست‌های ما اصلاً ارزشی ندارد، تحمیل خواست‌هایمان بر آن بسیار آسان‌تر است. هیچ چیز جلوی شهوات ما را نمی‌گیرد؛ هیچ چیز طالب وظیفه‌ای برگذرنده از انسان نیست. اما اخلاق نیز، مانند حیات، وقتی در نظامی از عوامل بازدارنده و سازمندی‌ها به کار انداخته شود شکوفا می‌شود. در حقیقت، چه می‌شد اگر نه تنها حقایق طبیعی بلکه هم‌چنین

ارزش‌های طبیعی ما را محدود می‌کردند. چه می‌شد اگر بهتر و خوب زندگی کردن صرفاً فراهم آوردن آن چیزی نباشد که ارزش دارد، بلکه گذشتن از ارزش‌ها در مجاورت چیزهای ارزش‌مند باشد؟ در تصور اولی همواره باید جوانی را حفظ کنیم. در دومی بایستی بلوغ اخلاقی را کسب کنیم.

در خود - شکوفاندگی اصالت زیادی وجود دارد، و طبیعت ما را مجاز می‌دارد ارزش‌ها را برگزینیم. اما چنین شأنی از طریق زندگی به عنوان خویشتنِ تک و تنها در جهانی خالی افزایش نمی‌یابد و بالا نمی‌رود. آدم عجیب‌الخلقه بودن، یعنی کانون ارزش از دست رفته در محیط زیستی بدون چیزهای ارزش‌مند، هیچ لذتی ندارد. بینش سترونی طبیعت نه یک موهبت بلکه شرّ و نحوست است، چرا که این نوع نگرش انسان‌ها را به وادی بی‌هودگی و بی‌هدفی، به بحران هویت، هدایت می‌کند. در بی‌ثمری و سترونی زندگی مدرن این اتفاق بسیار افتاده است. در این جا، چیزی دل‌گرم‌کننده درباره مفهوم نسبیت وجود دارد. اینستین در ترازهای زمان، مکان، جرم و انرژی، فقط یک شکلِ یک اصل نظام‌زیستی را به ما معرفی کرد. ذهنیت نیز، همان چیزی است که در شرایط عینی هست. ارزش‌هایی که ما داریم در یک قالبِ (ماتریس) مادر جای می‌گیرند. به نظر اسقف باتلر: هر چیزی همان است که در ارتباط با دیگران است.^{۱۴} این نوع نسبیت سبب بیگانگی بشرِ مداری^(۱) نمی‌شود، بلکه آن را انکار می‌کند.

در این رهگذر دیده شده است که، این نه عینیت باوران بلکه ذهنیت

باوران تمام عیارند که از مغالطه طبیعت‌گرایانه پشتیبانی می‌کنند. آنها یا باید در حرکتی ماهرانه ارزش را از خارج از طبیعتی صرفاً مبتنی بر واقعیت استخراج کنند و، می‌شود گفت، آن را از هیچ به کف آورند، و یا اینکه از چیزی دسترس‌پذیر اما بی‌فایده استنتاج کنند؛ یا اینکه ناگزیرند ارزش را به وسیله‌ای از منبعی پیشینی دریافت کنند. اما ما مرتکب این مغالطه و سفسطه نمی‌شویم زیرا امر واقع و ارزش را به طور جداگانه‌ای در هم تکوینی^(۱) می‌یابیم. این امر راز و رمز ارزش در حال تکوین را انکار نمی‌کند، اما در مقدمات و نیز در نتیجه‌گیری ما ارزش وجود دارد.

ما انسان‌ها نمایش ارزش پی‌پدیدارانه یا نوپدید خود را بر روی صحنه طبیعتی بدون ارزش اجرا نمی‌کنیم. این مرحله زهدانی است که از آن به درمی‌آییم، اما جایی است که واقعاً مرکز آن جا را ترک نمی‌کنیم. اگر این ماجرای ماندگار ارزشی داشته باشد، باید به نحوی به کل طرح ماجرا و پروتوپلاسم متصل باشد، از امکان بالقوه تبدیل شدن به انسان تا پدید آمدن اشخاص به درازا بکشد، هرچند که ممکن است در طول رویدادها به نحو متفاوت و گوناگونی توزیع شود. طبیعت خالی از ارزش نیست؛ بلکه حامل ارزش است: که هم از نقشی که انسان‌ها به ایفایش فراخوانده می‌شوند ممانعت به عمل می‌آورد و هم آن را ارتقا می‌بخشد.

یادداشت‌ها:

1. William James, *The Varieties of Religious Experience* (New York: Longmans, Green and Co., 1925), p. 150.
2. John Laird, *A Study in Realism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1920), p. 129.
3. Wilhelm Windelband, *An Introduction to Philosophy*, trans. Joseph McCabe (London: T. Fisher Unwin Ltd., 1921), p. 215.
4. Ralph Barton Perry, *General Theory of Value* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1926), pp. 125, 115-16.
5. Samuel Alexander, *Beauty and Other Forms of Value* (New York: Thomas Y. Crowell Company, 1968), pp. 172-87.
6. Cited in Ernst Cassirer, *Substance and Function and Einstein's Theory of Relativity* (New York: Dover Publications, 1953), p. 356.
7. John Wheeler, "From Relativity to Mutability," in *The Physicist's Conception of Nature*, ed. Jagdish Mehra (Dordrecht, Holland: D. Reidel Publishing Co., 1973), p. 227.
8. Werner Heisenberg, "The Representation of Nature in Contemporary Physics," *Daedalus* 87 no. 3 (Summer 1958): 107.
9. Lubert Stryer, *Biochemistry* (San Francisco: W. H. Freeman and Co., 1975), p. 90.
10. John Dewey, *Experience and Nature* (New York: Dover Publications, 1958), p. 4a.
11. David W. Prall, *A Study in the Theory of Value* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1921), p. 227.

12. Clarence Irving Lewis, *An Analysis of Knowledge and Valuation* (La Salle, Illinois: Open Court Publishing Co., 1946), p. 387; *ibid*, p. 407; *ibid*, p. vii; *ibid*, p. 366.
 13. The apple, Lewis would reply, cannot realize its own value. If uneaten, it rots. So its value is extrinsic; the eater's pleasure is intrinsic. But this example is misleading unless ecologically understood. The carbohydrate stored in the overwintering potato will be used, although not experienced, by the plant in the spring. Eating it overtakes energy of value to the plant. But the apple functions as a gamble in seed dispersal. Its value is realized when birds, deer or humans take the bait. The apple has been very successful; it has caught the man. While the apple takes care of the man, the man takes care of the apple. Its survival is assured as long as there are humans to care for it!
- "Every thing is what it is, and not another thing" (Joseph Butler, preface to *Fifteen Sermons upon Human Nature* [London, 1726]).

پرسش‌هایی برای مطالعه

۱. برهان‌های محوری رولستون برای ارزش‌های عینی طبیعت کدام‌اند؟ این برهان‌ها چقدر قدرت‌مندند؟
۲. مفاهیم کیفیت‌های اولیه، ثانویه، و درجه‌سوم را توضیح دهید. رولستون در باره اینها، مناسب با ارزش‌های طبیعت چه می‌گوید؟
۳. منظور رولستون از «تمام داوری‌ها نظریه را با واقعیت می‌آمیزند» و «در این متن، داوری‌های ارزش طبیعی به زحمت با داوری‌های واقعیت

طبیعی فرق می‌کنند» چیست؟

۴. در خصوص بحث رولستون درباره «ارزش طبیعی به مثابه [چیزی] بوم‌شناختی - نسبی در پاره چهارم این مقاله، بحث کنید. نکات برجسته آن مقاله کدام‌اند؟ ارزش‌ها به چه نحوی «نسبی»‌اند؟

۵. رولستون از نظر (تز) خود مبنی بر اینکه طبیعت دارای ارزش ذاتی است، چه گونه دفاع می‌کند؟

ارزش‌های طبیعت: آیا کسی آن‌جا هست؟^(۱)

نوشته ارنست پارتریج^(۲)

ترجمه نیره توکلی

ارنست پارتریج "هولینگز پروفیسور"^(۳) علوم انسانی و اخلاق محیط زیست در کالج نورتلند در اشلند ویکانین است. تخصص او در اخلاق فکری، تحلیل سیاست‌گذاری، فلسفه اخلاقی و اخلاق کاربردی است. پارتریج دکتری خود را از دانشگاه یوتا دریافت کرده و پیش از آمدن به کالج نورتلند، در شعبه‌های گوناگون دانشگاه کالیفرنیا فلسفه درس می‌داده. از جمله کارهای او ویرایش کتاب مسئولیت در برابر نسل‌های آینده است.

1. Values in Nature: Is Anybody There?

2. Ernest Partridge

۳. Hulings professor عنوانی است اختصاصی برای کرسی استادی کالج نورتلند، که به افتخار خانواده هولینگز نامگذاری شده. ارنست پارتریج از سال ۱۹۹۳ تا ۱۹۹۷ در این دانشگاه و با تصدی این کرسی به تدریس اشتغال داشته است.

در مقاله حاضر، پارتریج به بررسی معمای دردسرسازی پرداخته که در قلب اخلاق محیط زیستی جای دارد: از سویی به نظر می‌رسد که سخن گفتن از "ارزش‌های" طبیعت جدا از ارزشیابان ژاؤخایی است؛ و از سوی دیگر، اگر ارزش‌های طبیعت ارزشیابان را نیز دربرمی‌گیرد، چگونه می‌توان از آن نوع انسان‌محوری که به نظر بسیاری از اخلاق‌گرایان محیطی داغ لعنت خورده است پرهیز کرد؟ پارتریج در بند آغازین مقاله خود، نخست دریچه‌ای را به سوی دیدگاهی آشتی‌جویانه می‌گشاید و سپس به نقد تزهولمز می‌پردازد که طبیعت را دارای ارزش عینی می‌داند.^۱

۱

آیا افراطی‌گری در دفاع از محیط زیست طبیعی فضیلت به شمار می‌آید؟ گمان نمی‌کنم. اگر بناست دفاعی منطقی صورت پذیرد، افراطی‌گری چندان در زمره فضیلت‌های فکری نمی‌گنجد. با این حال، چه بسا فیلسوفانی که کمر همت به ردّ اخلاق محیطی استوار بر انسان‌محوری بسته‌اند فرضی را اقامه کرده‌اند که آشکارا از لحاظ ارزشی افراطی‌گرایانه است. بدین معنا که می‌گویند وجود ارزش‌هایی مستقل از تفکری آگاه، یا حتی وجدانی با حداقل درک و مانند اینها در طبیعت امکان‌پذیر است. من در مخالفت با این دیدگاه و در تأیید آنچه گویا عقیده رایج فلسفی به شمار می‌آید، می‌گویم که مفهوم "ارزش" مستلزم ارزش‌گذار است. موجودی آگاه از موضوع ارزش‌گذاری شده که برای او آن موضوع "اهمیت دارد". وانگهی، با وجود تردیدهایی که بسیاری از اخلاقیون بوم‌شناس دارند، این دیدگاه دوجبهی درباره ارزش، انسان‌محوری یا حتی "وجدان‌محوری" را یدک نمی‌کشد. برعکس، این ارزش‌شناسی قراردادی عرصه وسیعی را

برای اخلاق طبیعت‌محور ("محیط‌محور") باقی می‌گذارد. وانگهی، اخلاق بوم‌شناختی‌ای که دیدگاه دووجهی را به کار می‌گیرد، با پافشاری بر سرچشمه و خاصیت طبیعی موضوع ارزشیابی، با کمال توانایی ارزش‌گذار را از کانون مرکزی اخلاق محیط زیستی به کنار می‌راند.

در واقع، سه دیدگاه اساسی را در این جا باید در نظر گرفت: "ارزش" کیفیتی است عینی که باید آن را در میان چیزهای طبیعی کشف کرد؛ من این را نظریه عینی یک‌وجهی^(۱) می‌نامم. ارزشیابی دووجهی است، ولی حامل ارزش ("ارزش‌گذار"؟!) لازم نیست که آگاه یا مُدرک باشد؛ مثلاً، ممکن است چیزی "خودش" برای گیاه یا صخره‌ای خوب باشد. یعنی "برای شخص او" من این را دووجهی عین/عین^(۲) می‌نامم. (چون وجه اشتراک این دیدگاه‌ها در انکار ضرورت ارزش‌گذار ذهنی است، در این مقاله در اغلب موارد هر دو را با یک چوب رانده‌ام) و سرانجام ۳ دیدگاه دووجهی ذهن/عین^(۳)، که به اعتقاد من هم به عقلایی بودن بنیادین ارزش‌ها باور دارد و هم به اینکه یکی از مرتب‌ترین (ارزش‌گذار) دست‌کم باید مُدرک باشد.^۲ بر اساس دیدگاه دووجهی ذهن-عین، عینی یک‌وجهی نه تنها ارزش‌ها را بلکه ویژگی‌های چیزهایی را هم که ممکن است اجزای ارزش باشند توصیف می‌کند؛^۳ و دووجهی عین/عین نه تنها ارزش‌ها بلکه روابط علی یا کارکردها را نیز توصیف می‌کند.^۴

خواننده دقیق در پاراگراف قبلی به نوعی بی‌ظرافتی در انتخاب

1. objective monadic theory

2. object/object-dyadism

3. subject/object-dyadism

اصطلاحات پی می برد که به گمان من فقط به علت اهمیت معنایی آن نیست. بلکه دشواری از آن جا بر می خیزد که ظاهراً هیچ اصطلاحی وجود ندارد که در دو وجهی عین / عین و دو وجهی ذهن / عین برای "وابسته عینی" و "وابسته ذهنی" مناسب باشد. در مورد اولی (دو وجهی عین / عین)، "حامل ارزش" از میان شماری گزینه ناچور از همه بهتر است. در این مورد کاربرد لفظ "ارزش گذار" مایه دردسر است، زیرا به شناخت (و از این رو، به دو وجهی ذهن / عین) اشاره دارد. به همین علت، "درک کننده ارزش ها" پذیرفتنی نیست. "بهره وری" نیز از آن رو اساس خود را از دست می دهد که نمی توان گفت هر ارزش گذاری حتماً "بهره مند" هم هست - مثلاً، "من (که ارزش گذارم) جونز را به پاس مهربانیش به اسمیت (که بهره مند است) می ستایم. وانگهی، "بهره مند" نامیدن چیزی (مثلاً، صخره ای) به معنای مسلم فرض کردن نکته ای است که من مایلم درباره آن چون و چرا کنم (و آن این نکته است که شیء بی جانی بتواند "به شخصه، "بهره مند" شود). بهترین راه حلی که می توانم برای دو وجهی عین / عین بیندیشم تصریح این نکته است که عبارت "ارزش برای"، ادعایی است برای شینی که آن ارزش (یا منفعت) را دارد، بنابراین، می توان اصطلاح حامل ارزش را برای آن به کار برد. اما توجه کنید که اصطلاح "حامل ارزش" به درد دو وجهی ذهن / عین نمی خورد، در حالی که "ارزش گذار" درست همان چیزی است که مراد ماست، زیرا به توصیف مستقیم جزء ذهنی دو وجهی ذهن / عین می پردازد. اما به همین علت نیز هست که (منحصراً) موضع دو وجهی ذهن / عین را مسلم فرض می کند، زیرا، همان گونه که گفتیم، بعید است که بتوانیم وابسته

مقایسه‌پذیر آن را، در **دووجهی عین/عین**، "ارزش‌گذار" به شمار آوریم. آن "حامل ارزش" (که برای **دووجهی عین/عین** به کار می‌بریم) برای **دووجهی ذهن/عین** پذیرفتنی نیست، زیرا **توانایی تماشاگر** (در مثال بالا، توانایی جونز-اسمیت) را در ارزشیابی **دووجهی ذهن/عین** دربر نمی‌گیرد. شاید اهمیت داشته باشد که با گذشت این همه سال و با وجود مباحثات و تحلیل‌های اخلاقی بی‌شمار، هیچ مفهومی پدید نیامده که هم برای "حامل ارزش" (در **دووجهی عین/عین**) و هم برای "ارزش‌گذار" (در **دووجهی ذهن/عین**) مناسب باشد. شاید این به شکل‌گیری یک "مباحثهٔ زبانی معمولی" دربارهٔ (و نه به دلیل) دیدگاه **دووجهی ذهن/عین** بینجامد.

یکی از آزمون‌های سرنوشت‌ساز برای سنجش اهمیت بحث فلسفی بررسی پرسش زیر است: "آیا [مجادله بر سر موضوع بحث] مصدر دگرگونی‌ای خواهد شد؟" یا، بی‌تعارف‌تر بگوییم، "بحث کنیم که چه بشود؟". به اعتقاد من، دیدگاه‌های گوناگون ارزش‌گذاری طبیعی، در ارزشیابی‌های ما دربارهٔ چیزهای طبیعی دگرگونی‌های مهمی ایجاد می‌کند. برای آنکه ادعایم پشتوانه‌ای داشته باشد، این تخیلات آزمایشی را پیشنهاد می‌کنم: (الف) سیاره‌ای را تصور کنید که بر گرد دو جفت ستاره می‌چرخد. سیاره چندین قمر دارد با همان ترکیبات و ظواهر گوناگون قمرهای مشتری. علاوه بر این، سیاره ما جوّی کشنده اما شفاف دارد. این اوضاع دست به دست هم می‌دهد تا چشم‌اندازها، طلوع و غروب‌ها، مهتاب‌ها و دیگر مناظری بیافریند که اگر کسی آن‌جا بود و می‌دید، از زیبایی آنها لذت می‌برد. اما این چشم‌اندازها نه تماشاگری به خود دیده و نه

خواهد دید، زیرا که سیاره سراسر و تا ابد نامسکون خواهد بود. آیا این حال و فضا را می‌توان زیبا "نامید"؟ اگر چنین اوضاع و احوالی برای هیچ کس ارزش نداشته باشد، خودبه خود ارزشی دارد؟ فرض کنید که شهاب‌سنگی به آن اصابت کند و ترکیبات مادی و شیمیایی آن را تغییر دهد، در نتیجه، همهٔ طلوع و غروب‌ها و چشم‌اندازهایش تا ابد نابود شود. آیا می‌توان نام این اصابت شهاب‌سنگ را خصومت گذاشت؟ خصومت با چه کسی؟ با هیچ کس! پس اگر خصومت با هیچ کس نیست، چرا آن را خصومت به شمار آوریم؟ شاید هم به مفهومی "خسونت ذاتی" به شمار آید؟ آیا شهاب‌سنگ چیزی را نابود کرده که "ذاتاً زیباست" یا "ذاتاً باارزش" است؟ وقتی کسی نیست که چیزی برایش "زیبا" یا "باارزش" باشد، چنین امری ممکن است؟ آیا ویرانی‌های این سیاره برای جهان طبیعی "خسران" ارزشی به شمار می‌آید؟

(ب) فرض کنید مرتکب کار بی‌نهایت احمقانهٔ جنگ هسته‌ای شویم و، در نتیجه، صد سال دیگر آنچه از زیست‌کره باقی بماند همانی باشد که جوناتان اسکل بر آن "جمهوری حشرات و علف‌ها" نام نهاده است و در آن پیچیده‌ترین شکل حیات از آن سوسک است (که احتمالاً از حساسیت بهره‌ای نبرده).^۵ باز هم فرض کنید که (پس از آن، به علت انبساط خورشید) دیگر هرگز حیات ذی‌شعور بر روی زمین پدید نیاید و اشکال زندگی هوش‌مندانه بروز نکند. با تمام این فرض‌ها، آیا اهمیتی دارد که یادمان‌های معماری نظیر تاج محل ویران شوند؟ فرض کنید که حکومت هند چنان برج و بارویی برای حفاظت از تاج محل به دور آن کشیده که دویست سال

پس از مرگِ آخرین موجود مدرک پابرجا مانده است. در شرایط مساوی، برای آن که تاج محل در جای خود سالم بماند آیا سیاره‌ای نامسکون "بهرتر" نیست؟

(ج) چند پرسش کوتاه: آیا گراند کانیون، پیش از آنکه چشم دیاری به آن بیفتد، "ذاتاً باشکوه" بود؟ آیا سطح سیارهٔ ونوس، بر اثر اصابت سفینهٔ فضایی، "آسیب دیده" و "غارت شده" (و از ارزش آن کاسته شده)؟ آیا شکر در همان حال که روی طاقچهٔ قفسهٔ آشپزخانه است شیرین هم هست؟ مواردی که به آنها اشاره شد به وجود اختلاف بین نظریه‌ها اشاره دارد. مدافعان نظریهٔ عینی یک‌وجهی و دوجهی عین/عین، با اعتقاد به اینکه ارزش‌ها بدون وجود ارزش‌گذاران مدرک نیز می‌توانند وجود داشته باشند، دست کم به یکی از پرسش‌های بالا پاسخ صریح بدهند. پاسخ طرفداران دیدگاه دوجهی ذهن/عین به این پرسش‌ها "نه" است. کسانی که بر این عقیده‌اند، اما کشتی شهودی به سوی پذیرش دارند ممکن است این گرایش را با اشاره به اینکه ناراحتی آنها از تصور وجود تاج محل در میان خرابه‌ها یا پخش شدن آهن و تیتانیوم و زباله‌های نیمه‌رساناها بر روی ونوس نتیجهٔ تخطی از شرایط قرار گذاشته شده است این گرایش را پس بزنند. آنها خودشان را "گول می‌زنند"، زیرا بر سفینهٔ خیال می‌نشینند و وارد صحنه می‌شوند. این منصفانه نیست! حضور شبیح‌گون ارزش‌گذار فرضی ارزش نمی‌آفریند، بلکه باعث "ارزش فرضی" می‌شود. طرفداران دوجهی ذهن/عین با فشاری می‌کنند که ما دربارهٔ شرایط و هم‌آوردجویی فروگذاری نخواهیم کرد: آیا اگر هیچ موجود مدرک یا باهوشی نباشد، این

ارزش‌ها کاربرد دارند؟ برای چه کسی؟ معنی اینکه ادعا کنیم که ارزش‌ها "کاربرد" دارند، اما برای هیچ کس، چیست؟ آیا از این ادعا چیزی دستگیر آدم می‌شود؟^۶

۲

یکی از پاسخ‌های یک وجهی که تام ریگان به این هم‌واردجویی‌ها داده تأکید بر این است "که اشیای طبیعی فاقد شعور می‌توانند ارزش ذاتی و مستقل از منافع انسان‌ها داشته باشند." این "ارزش درونی"، به قول او، "از آگاهی، علاقه یا درک هر موجود باشعور مستقل است" و "ارزش درونی شیئی طبیعی ویژگی عینی آن شیء است." ^۷ بی‌مغز بودن چنین تبیینی هنگامی بیشتر آشکار می‌شود که ریگان آن را در موارد خاص زیر به کار می‌برد:

ارزش درونی شیء طبیعی ویژگی عینی آن شیء است.... مثلاً، بعضی از قسمت‌های رود کلرادو، نه به صورت ذهنی، بلکه به صورت عینی متعلق به کسی نیست. نمود آزادی رود واقعیتی عینی است... ارزش آزاد بودن رود نیز ویژگی عینی رود است. اگر رود ذاتاً خوب است... پس، خوب بودن ذاتی رود واقعیتی است که به رود مربوط می‌شود.^۸

بر اساس دیدگاه بالا، فرایندهای طبیعی ممکن است از ارزش رود بکاهند. "مثلاً، رودخانه‌ای که اکنون سرکش و پر آب است ممکن است، بر اثر

تغییرات رسوبی گوناگون، به نهري کوچک و گل آلود تبدیل شود" که شاید لزوم تلاش برای "اصلاح" طبیعت را ایجاب کند.^۹ داوری برای مفهوم "ارزش ذاتی طبیعت" ریگان سریع و ناگزیر است، زیرا این مفهوم حاکی از مقامی "استوار"، جوهری و عینی برای چنین ارزش‌هایی است - پایگاهی امن و مطمئن که شالوده آن مستقل از افت و خیزهای فرهنگ انسانی و سلايق و علایق شخصی است. بنا بر این توجیه، "ارزش‌های ذاتی طبیعت"، به مانند واقعیت‌های عینی، با سرسختی تمام (در طبیعت) "فراهم‌اند" تا یکی بیاید و کشفشان کند (نه اینکه اختراعشان کند)، حال، فرقی نمی‌کند که ما بتوانیم آنها را درک و ستایش کنیم یا نتوانیم.^{۱۰}

متأسفانه، برای آنهایی که خیال خودشان را با چنین دیدگاهی راحت می‌کنند مشکلاتی پیش می‌آید. مثلاً، این تلاش ریگان را برای کاربرد مفهوم "ارزش ذاتی" در مورد خودروها در نظر بگیرید:

این استدلال قانع‌کننده‌ای نیست که بگوییم چون خوب و بد بودن ویژگی‌های خودروها به منافع ما بستگی دارد، محال است که خودروها ذاتاً خوب باشند. زیرا خصوصیات خودروها، و از آن جمله ویژگی‌هایی که آنها را خوش ساخت می‌کند، به خودشان مربوط می‌شود، و هیچ ربطی به بهره‌گیری ما از آنها ندارد.^{۱۱}

دومین جمله بر چیزی پای می‌فشارد که اختلاف نظری بر سر آن وجود ندارد - یعنی کسی مخالف این نیست که خودروها دارای ویژگی‌اند. اما اینکه برخی از این ویژگی‌ها "دارای ارزش ذاتی‌اند" تأییدی بر استدلال

ریگان نیست. بدیهی است که این "ویژگی‌های خوب‌ساز" (مثلاً برای خودروها) قائم به ذات است؛ اما ارزش این ویژگی‌ها "مستقل" از علاقه ما به آنها نیست. او می‌نویسد "خودروها با علاقه‌مندی ما راحت یا مقرون به صرفه نمی‌شوند." این درست، اما ارزش "راحت" یا "مقرون به صرفه بودن" چیزی است که به توجه و علاقه ما نیازمند است.^{۱۲} خودرو تجملی "خوب" مقرون به صرفه نیست و خودرو مسابقه "خوب" راحت نیست. ویژگی‌ها مستقل‌اند، اما "خوب بودن" این ویژگی‌ها بستگی دارد به علاقه ما به آنها (یا شاید بهتر باشد که بگوییم، علاقه "درخور" یا "منطقی" ما به آنها). وی ادامه می‌دهد:

اگر خودرو خوبی با ابزار طبیعی خالص تولید شود... از یک اتومبیل خوب چیزی کم ندارد فقط خودرویی نامعمول است. اگر بنا بود خودرو خوبی را به دنیای دیگری صادر کنیم که ساکنان آن موجوداتی باشند بری از علایق ما، باز هم خودرو خوبی بود. گرچه دیگر این ارزشیابی برای آن نمی‌شد. اگر ما علاقه خودمان را به خودرو خوب از دست بدهیم، خویش را از دست نمی‌دهد.^{۱۳}

در ضمن بهتر است بگوییم که این خودرو آن ویژگی‌هایی را که (ما) خوبشان می‌دانیم از دست نمی‌دهد. در این‌جا نیز ریگان دارد ویژگی‌های خاص شینی را با ارزش‌داوری (دووجهی ذهن/عین) برآمده از آن درهم می‌آمیزد. بهتر نیست به جای آن بگوییم که، در این مورد غریب، دیگر "خودرو خوبی" نخواهد بود، حتی اگر ویژگی‌های مربوط به آن تغییر

نکند. وقتی که او در آنچه در بالا آمد می‌گوید "اگر ما علاقه خودمان را به خودرو خوب از دست بدهیم، خویش را از دست نمی‌دهد"، این حرف او فقط به این معناست که، برخلاف مثالی که زده، اگر ما آنجا باشیم و خودرو را ارزشیابی کنیم، خودرو ویژگی‌هایی را که در آن می‌ستاییم حفظ می‌کند - یادِ واقع‌امروزی‌هایی را که ما از دیدگاه فرضی خود، در مقام شاهدان فرضی این دنیای خیالی، ارزش می‌دانیم حفظ خواهد کرد.^{۱۴}

اکنون به تلاش ریگان برای به کار بستن مفهوم ارزش عینی "ذاتی" اش بر یاس افریقایی توجه کنید:

یاس افریقایی باشکوه، از آنهایی که شکوفه‌های فراوان دارند و شاخ و برگ پهن و انبوه و سرسبز، بهتر از یاس افریقایی از ریخت افتاده و از رشد بازمانده‌ای است که دیگر شکوفه نمی‌دهد، و این [به درستی] کاملاً مستقل از توجه اتفاقی موجودات دیگر به آنهاست.^{۱۵}

اگر بنا باشد گل مورد نظر را در مغازه گل‌فروشی بیابیم، از آنجایی که جزو مصنوعات به شمار می‌آید ارزشی نخواهد داشت - آفریده‌ای مصنوعی که گیاه‌شناس آن را از "ابزار" طبیعی (ژنتیک) "فراهم آورده" و به گونه‌ای طرح ریخته که به مذاق آدم‌ها خوش آید. به معنای دقیق کلمه یاس افریقایی "بهتر" به معنای "بهتر برای ما" است، زیرا ما (یا، به عبارت بهتر، "بوستانکاران ما") این ویژگی‌ها را برای ما برگزیده‌اند. ممکن است گیاه دیگری باشد با شکوفه‌های اندک‌تر و شاخ و برگ کمتر که شیرۀ بیشتری

تولید کند - که در این صورت برای زنبورها بهتر است. یا دانه‌های بیشتری - که برای سهره‌ها بهتر است. شاید اگر یاس افریقایی را به حال خودش می‌گذاشتند تا دانه بدهد و تولید مثل کند، برای او یا نوع او (به هر معنایی که بشود از آن گرفت) "بهتر" بود!

و آیا این گیاه پرورشی می‌تواند مانند خویشاوند خودرویش در دنیای وحش دوام بیاورد؟ احتمالاً، نه. آیا این بدین معناست که بالاخره این یاس افریقایی "یاس بهتری" نیست؟ توجه کنید که این "ارزشیابی‌های" بدیل فی‌نفسه بسترهایی متفاوت به تحلیل ما از یاس افریقایی می‌دهد. حرف زدن از "بهتر"، بدون توجه به بستر و روابط، کاملاً بی‌معنی است.

از این بدتر هم در پیش داریم: ادعای ریگان را در نظر بگیرید که می‌گوید یاس افریقایی "خوب" است، نه برای گل فروش یا زنبور یا سهره، یا حتی برای نظام زیست - بلکه فقط "خوب" است و بس. در این صورت "یاس افریقایی بد" کدام است؟ خوب (یا بد) هر چیزی از کجا معلوم می‌شود؟ چگونه می‌توانیم به این پرسش پاسخ دهیم، بی‌آنکه فرد ارزش‌گذاری دست‌کم فرضی، را در صحنه قرار دهیم (تا در نتیجه، از روی حدس و گمان، "ارزش فرضی" از آن استخراج کنیم). بدون پاسخ به چنین پرسشی، یا دست‌کم اتخاذ شیوه‌ای برای تصمیم‌گیری، مفهوم "ارزش ذاتی" را نمی‌شود محدود کرد. اگر این مفهوم را نتوان محدود کرد، پس همه چیز "ذاتاً خوب" است و "خوب بودن" دیگر برای هیچ چیز تعریف به شمار نمی‌آید. "چیزی که به همه چیز اشاره دارد، هیچ چیز را نشان نمی‌دهد."

آیا ریگان پاسخی برای این اعتراض دارد؟ وقتی که او تصدیق می‌کند که "همه چیزهای طبیعت ارزش ذاتی ندارند"^{۱۶}، ابزاری در اختیار ما نمی‌گذارد که تشخیص دهیم چه چیز دارای "ارزش ذاتی" است و چه چیز نیست. طفره رفتن او را روشن‌تر از این نمی‌شود نشان داد: "دو پرسش که تلاش من برای پاسخ دادن به آنها به جایی نرسیده عبارتند از: (الف) به طور کلی، چه چیز باعث می‌شود که چیزی ذاتاً خوب باشد، و (ب) اگر اصلاً امکانش وجود داشته باشد، از کجا می‌توانیم بفهمیم که چه چیزهایی ذاتاً خوبند؟"^{۱۷} متأسفانه، اینها پرسش‌هایی است که ریگان برای بحث خود و مفهوم "ارزش ذاتی" باید به آنها پاسخ بگوید، البته، اگر بناست چیزی از حرف‌های او سر در بیاوریم. نظریه او بدون پاسخ‌گویی به این پرسش‌ها مفهوم یا توجیهی ندارد. در واقع، او با اعتراف به اینکه در بازار داوری اخلاقی عمل و تجربه، آمادگی "پشتیبانی" از مفهوم "ارزش ذاتی" خود را ندارد و رشک‌ستگی‌اش را اعلام کرده است.

اکنون باز می‌گردیم به دیدگاه دوجهی عین/عین که "ارزش‌گذاری" را مستلزم "ارزش‌گذار" می‌داند، اما اشکالی در این نمی‌یابد که ارزش‌گذار از حیوانات بی‌شعور یا گیاهان (کنت گودپاستر، پل تایلور)، برای نظام زیست و مناظر (هولمز رولستون، کریستوفر استون) یا حتی صخره‌ها (رودریک ناش) باشد.^{۱۸} دوجهی عین/عین به این معنا ناظر است که جانداران فاقد شعور، و حتی اشیا، "خوبی مختص به خود" دارند و در نتیجه تا بدانجا پیش می‌روند که آنها را دارای "حقوق" می‌دانند. (در این جا نیز نظریه عینی یک‌وجهی بر این اعتقاد استوار است که ارزش‌های "ذاتی"

"در" اشیا وجود دارند؛ حال آنکه **دووجهی عین/عین** پارا فراتر می‌گذارد و می‌گوید "ارزش‌های درونی" ممکن است "ارزش‌های بیرونی" نیز به شمار آیند. استدلال به این ترتیب ادامه پیدا می‌کند که چون چنین موجوداتی "به شخصه" هم ممکن است آسیب ببینند و هم می‌توانند بهره‌مند شوند، به همان نسبت نیز "قابل به ارزش‌اند". کریستوفر استون این معنی را درباره گیاهان چنین بیان می‌کند: "زمین چمن با خشکی بعضی از تیغه برگ‌ها و خاکش... با ظهور لکه‌های کچل، با زرد شدن و پژمردگی بر اثر پایمال شدن، به من می‌گوید که آب می‌خواهد [یا لازم دارد]".^{۱۹}

رولستون نیز، مانند گودپاستر، ارزش را در فرایند و کارکردهای بنیادین خود حیات می‌بیند: "هر مجموعه ژنتیک، مجموعه‌ای است گزاره‌ای، مجموعه‌ای هنجاری، که، بر اساس اطلاعات رمزگشایی شده، می‌گوید در پس آنچه هست چه باید باشد. پس رشد می‌کند، تولید مثل می‌کند، زخم‌هایش را التیام می‌بخشد و در برابر مرگ مقاومت می‌ورزد."^{۲۰} گودپاستر در "گرایش‌های" اشکال گوناگون حیات "برای حفظ و مداوای خود، ملاحظات اخلاقی" می‌بیند.^{۲۱}

یکی از انتقادهای مکرر به این رهیافت این است که محدود کردن "ارزش" با تصویری این چنین، به اشکال حیات دشوار است و تازه اگر چنین محدود کردنی موفقیت‌آمیز نباشد، مفهوم "حامل ارزش"، با گریز از چنین محدودیتی در کاربرد، اهمیت خود را از دست می‌دهد؛ یعنی اگر هر چیزی "دارای ارزش باشد"، آن‌گاه هیچ چیز دارای ارزش نیست، زیرا کاربرد ارزش برای همه چیز، هیچ چیز را تصریح (متمایز) نمی‌کند.^{۲۲} (این

معضل نماد/معنی ضمنی" است که مفهوم "ارزش درونی" ریگان در بالا با آن درگیر است.) اما آیا می‌توانیم خطی برای خود زندگی رسم کنیم؟ موارد بالا را در نظر بگیرید. نخست، توصیف استون از آنچه چمن "می‌خواهد" به توصیف خودرویی که شستشو و جلا "می‌خواهد" نزدیک‌تر از سگ یا انسانی است که نوشیدنی یا آب "می‌خواهد". سگ یا انسان نیز، مانند چمن، برخی "نیازهای" زیست‌شیمیایی دارند. هرچند که فقط سگ و انسان به آن نیاز "هشیاری" عصبی شعورمندانه دارند - و در واقع، "نیازی" اضافی نه برای آب بلکه برای رهایی از شر احساس ناراحتی از تشنگی. توجیه گودپاستر برای "گرایش به حفظ و مداوای خود" درباره پدیده‌های مادی نیز مصداق دارد. مثلاً، دریاچه متروکی که به جایی راه ندارد نیز به "حفظ و مداوای خود" گرایش دارد. وقتی که سرریز می‌کند، حوزه خودش را گسترش می‌دهد و به این ترتیب بر سطح تبخیر می‌افزاید؛ وقتی که "تغذیه نمی‌شود"، عقب می‌نشیند و از سطح تبخیر می‌کاهد. بنا بر چنین استدلالی، بحرالमित یا گریت سالت لیک "نیاز"، یا بیشتر "علاقه"، دارند که سطح خود را حفظ کنند؛ بنا براین، "صاحب اموال خود" و در نتیجه، دارای "حقوق" و سزاوار "ملاحظات اخلاقی‌اند". به نظر من همه اینها سرگردانی تمثیلی مفاهیم نیاز و علاقه و حقوق در جایی بسیار دور از "جایگاههای" مناسب آنهاست.

اینکه مفهوم "ارزش" نیازمند ارزش‌گذار است (یعنی **دووجهی ذهن/عین**) و ب نشان دهم که **دووجهی ذهن/عین** ملازم اخلاق زیست محیطی انسان‌محورانه نیست. انجام وظیفه دومی با تشریح مرزبندی‌ای در درون دیدگاه **دووجهی ذهن/عین** آسانتر خواهد شد.

خلاصه آنکه تفاوت بین دیدگاه‌های یک‌وجهی و دووجهی ارزش در تأکید مدافعان دیدگاه‌های دووجهی (یعنی **دووجهی ذهن/عین** و **دووجهی عین/عین**) در این است که ارزش‌ها نمی‌توانند قائم به ذات باشند و باید "ارزش برای" چیزی - "حامل ارزش" (در **دووجهی عین/عین**) یا "ارزش‌گذار" (در **دووجهی ذهن/عین**) - باشند. بنا بر این، دیدگاه دووجهی تأکید دارد که سخن گفتن از چیزی که "فقط با ارزش باشد، اما برای هیچ"، یا وه‌ای بیش نیست، مثل این است که بگوییم چیزی "از هیچ چیز خاصی بزرگ‌تر نیست - فقط بزرگ‌تر است". یا، اگر بخواهیم تمثیلی بوم‌شناختی به کار ببریم، مانند این است که بکشیم "انطباق" را فقط بر حسب "موجود زنده" یا فقط بر حسب "محیط زیست" توضیح بدهیم، نه بر حسب هر دو آنها.^{۲۳} **دووجهی ذهن/عین** به هنگامی از **دووجهی عین/عین** جدا می‌شود که بر تأکید خود بر این نکته می‌افزاید: مفهوم ارزش حاکی از ارزش‌گذاری است که، حتی اگر متفکر و خودآگاه نباشد، دست‌کم مدرک است (برای اینکه "سلايق ارزشی غیر اخلاقی" خود را نشان دهد).^{۲۴}

چرا این همه بر مدرک (در سطح حداقل) پافشاری می‌کنیم؟ زیرا، بدون دست‌کم حداقل احساس و آگاهی ممکن نیست که چیزی برای موجودی "اهمیت" داشته باشد.^{۲۵} با آنکه بحث زیر در آثار فلسفی، بحث

پیش پا افتاده‌ای است، می‌ارزد که در این جا تکرارش کنیم: شاید بتوان گفت که حشره‌ها، گیاهان و "چیزهای بی‌اهمیت"، بدین اعتبار که دیگران آنها را چیزهای "خوبی می‌دانند"، "خوب" اند. اما "خوبی" این موجودات، اگر اهمیتی برایشان نداشته باشد، "برای آنها خوب" نیست. اگر بناست برایشان اهمیت داشته باشد، یعنی برایشان خوب (یا بد) باشد (یا "ضرر" یا "منفعتی" داشته باشد)، آن موجودات دست‌کم باید آنچه را فینبرگ "ابزار ابتدایی شناخت" می‌نامد داشته باشند.^{۲۶} برعکس، اگر یکس کاملاً نامدرک یا ناهشیار باشد، هر بلا یا موهبتی که بر سرش نازل شود، برایش اهمیتی ندارد. خلاصه، اگر موجودی در اتفاقاتی که در آن تأثیر می‌نهد "نفعی" نداشته باشد، (خوبی‌ای برای خود نداشته باشد)، نه در "مقامی" است که ارزش‌گذاری کند و نه "توانایی آن" را دارد. بنا بر این، معنی ندارد که چنین موجودی را "ارزش‌گذار" بدانیم.

دووجهی ذهن/عین را می‌توان به گونه‌ی کارسازی بر حسب اهمیت دو وجه مربوط به آن تقسیم‌بندی کرد. "**دووجهی ذهن/عین نرم**"، که بر جزء ذهنی تأکید دارد، بیشتر با نظریه‌های نسبیت‌گرا، ذهنیت‌گرا، انسان‌محور و غیرشناختی ارزش و سلیقه شخصی و قریحه‌ی زیبایی‌شناختی ارتباط دارد. در مقابل، "**دووجهی ذهن/عین سخت**"، که بر جزء عینی تأکید دارد، بیشتر با نظریه‌های مطلق، عین‌گرایانه و شناختی ارزش سر و کار دارد. بدیهی است که این **دووجهی ذهن/عین** "سخت" است که برای رقابت با اخلاق زیست‌محیطی طبیعت‌محور به بهترین نحو تجهیز شده است.

اکنون چگونه می‌توان تصور کرد که "**دووجهی ذهن/عین سخت**" با

اخلاق بوم‌شناختی هماهنگی داشته باشد؟ این کار را می‌توان از راه مقایسهٔ "ارزش‌گذاری" دو نوع دیگر رابطهٔ **دووجهی ذهن/عین**، یعنی دانش و دریافت انجام داد. الف در دانش مطابق با **"دووجهی ذهن/عین سخت"**، هم "ارزش‌گذاری" **دووجهی** است و هم "دانستن" (دووجهی "ارزش‌گذار/ارزشیابی شده" و **دووجهی** "داننده/دانسته"). "ارزشیابی" و "دانستن"، هر دو، معرف اجزای مهارناپذیر "سخت‌اند" (یعنی "واقعیت‌های" درون دانش و "اشیای ارزشیابی شده" درون ارزشیابی) که در برابر ارادهٔ ما سر خم نمی‌کنند. هم در ارزشیابی و هم در دانستن، اشیا "کشف" می‌شوند و چنین نیست که به صورت دلبخواهی و ذهنی اختراع شوند. در هر دو مورد، "فاعل" (داننده" و "ارزش‌گذار") ممکن نیست موجودی بی‌جان یا نامدرک باشد. ب در مورد دریافت، جزء **"دووجهی ذهن/عین سخت"** را می‌توان "با" ارزیابی "بر طبق دریافت کیفیات ثانویهٔ جان لاک"ی مقایسه کرد. در هر سه مورد "ارزیابی"، "دانستن" و "دریافت"، فعالیت به بیرون معطوف است و درگیر جهان عینی (و در این جا جهان "طبیعی") است. در این جا نیز، در هر سه مورد، مضمون در برابر ارادهٔ شخص "تسلیم" نیست، و شخص نیز ممکن نیست که بی‌جان یا نامدرک باشد. و در هر سه مورد، هر دو رابط ضروریند: بدون ذهن و عین، نه ارزشی وجود دارد، نه دانشی و نه کیفیات ثانویه‌ای. (هیچ "واقعیتی" با خودش "شناخته" نمی‌شود؛ شکر "شیرین" نیست، مگر چشیده شود.)

با در نظر گرفتن چنین ملاحظات، **"دووجهی ذهن/عین سخت"** برای همسازی با اخلاق‌گرایان زیست محیطی که نمی‌خواهند انسان را تبدیل به

"معیار" اخلاق زیست محیطی کنند مهیاست. مشغله‌های ذهنی برخی از این اخلاق‌گرایان زیست محیطی و پیش از همه آنها جان لارد را در نظر بگیرید:

در آسمان و ابر و دریا، در گل‌های سوسن و در غروب، در
درخشش سرخس‌ها در پاییز و در سبزی و سوسه‌انگیز بهاری
پربرگ زیبایی خاصی وجود دارد.... به راستی طبیعت زیبایی
بی‌زوالی دارد، و گویی زیباییش را با رنگ و نوا برتن کرده است.
پس چرا زیباییش باید مال ما باشد و مال خودش نباشد؟^{۲۷}

"دووجهی ذهن/عین سخت" ممکن است به همسازی با این گونه
ارزش‌های طبیعی گرایش داشته باشد. ارزش‌هایی مانند "زیبایی" و همه
عینیت "رنگ‌ها و نواها" - که به عنوان کیفیات ثانویه تنها وقتی "وجود
دارند" که به تصور درآیند و شخص در موقعیتی باشد که بتواند پذیرای
ویژگی‌ها و شرایطی شود که باعث برانگیخته شدن این دریافت‌ها
می‌شوند.

هولمز رولستون پرسشی آکنده از زبان‌بازی را طرح می‌کند: "اگر
ارزشی در طبیعت وجود نداشته باشد که در ما ذخیره شود، چگونه در ما
انسان‌ها ارزش ذخیره خواهد شد؟"^{۲۸} دیدگاه "دووجهی ذهن/عین سخت
به هیچ وجه مشکلی با این قضیه ندارد که ربط منابع طبیعی و اثبات
"ارزش‌های طبیعی" - و به همان ترتیب دریافت‌ها، دانسته‌ها و
برداشت‌های ما - را تصدیق و حتی شناسایی کند. رولستون این را نیز در

نظر می‌گیرد که ما "وحش" را چنان درک می‌کنیم که "بدون اراده ما نیز ارزشمند است." ^{۲۹} "دووجهی ذهن/عین سخت"، در پرتو تحلیل‌ها و تمثیل‌های بالا، ممکن است بپذیرد که دنیای وحش "بدون خواست ما نیز بالارزش" است، اما، چنان‌که این نظریه پافشاری می‌کند، نه بدون آگاهی ما - یعنی نه بدون ارزش‌گذار. به شیوه قیاسی می‌توان گفت که چیزی قرمز است، بی‌آنکه اراده ما در آن نقشی داشته باشد، اما ما از قرمز بودنش آگاهیم.

۴

سرانجام باز می‌گردیم به سؤالی که پرونده آن را هنوز نبسته‌ایم: آیا طبیعت، به خودی خود، ارزش دارد؟ آیا ممکن است بدون وجود دست‌کم موجودی مدرک یا، به سخن بهتر، ارزش‌گذاری شخصی، "ارزش‌های طبیعی" وجود داشته باشند؟ شاید اکنون، با تأمل بر نظریه‌های یک وجهی و دووجهی عین/عین درباره ارزش طبیعی، آمادگی تشخیص نوعی واقع‌گرایی ساده‌انگارانه را، از آن دست که شناخت‌شناسان توصیف کرده‌اند، پیدا کرده باشیم. زیرا که وقتی کسی می‌پرسد: "آیا طبیعت، «به خودی خود» و/یا جدا از اشخاص یا موجودات مدرک، دارای معنای ارزشی هست؟ پرسش حیاتی و اکنشی بعدی ممکن است این باشد که: "تا چه کسی پرسد؟!"

معلوم است که این سؤال را کسی دارد می‌پرسد. و بدین ترتیب، واقعیت طرح پرسش درباره "ارزش درونی طبیعت" بدین معناست که

شخصی در چشم انداز وجود دارد، حتی اگر فقط او را در خیال خود تصور کنیم. در این صورت، به یک معنا می توان گفت که پرسش گری، صرف پرسش گری اشخاص اخلاقاً آگاه، که گویی "به هر چیز دست بزنند، طلا می شود"، درباره مضمون ارزشی یک شیء یا چشم انداز باعث می شود که آن شیء یا چشم انداز دست کم مضمون ارزشی بالقوه کسب کند - خواه این پرسش گری را شخصی ذی نفع انجام داده باشد و خواه فقط "تماشاگر ارزش گذاری" که نفعی در آن ندارد.

بدین ترتیب، "واقع گرایی ساده لوحانه ای"، همچون آنچه در بالا آمد، ممکن است در ید اختیار این مفهوم قرار گیرد که شخص می تواند به طبیعت توجه کند، یا حتی "جدا از اشخاص" آن را تصور یا توصیف کند و سپس تفحص کند که آیا "جدا از اشخاص" ارزش دارد یا نه. اما در چنین مواردی، طبیعت "جدا از اشخاص" نیست. حتی تشخیص و توصیف بخشی از طبیعت، آن بخش را در زمینه توجه و علاقه شخصی قرار می دهد - به عبارت دیگر، بنا بر آنچه گفته شد، "جدا از اشخاص" نیست. برای آنکه موضوع را، به ذائقه اخلاق گرایان محیطی، به بیانی "ارگانیک" و "زمینه مند" مطرح کنیم، باید بگوییم که در ارزشیابی طبیعت، آدم ها در زمره اجزای ضروری طبیعتی که بناست ارزشیابی شود قرار می گیرند. با وجود این، برای فرونشاندن تردیدهای مربوط به انسان محوری، می توانیم تکرار کنیم که طبیعت نیز "جزئی ضروری" از ارزشیابی است. بدین ترتیب، خطای انسان محوری در تصدیق این موضوع نیست که وجود ارزش ها به پیش فرض وجود فاعل (ارزش گذار) منوط است، بلکه در پافشاری بر

این است که "فاعل" ارزش‌ها باید "مرکز" و حتی "آفریننده" خودکامه ارزش‌ها باشد. چنین استنباطی بی‌جاست. گفتن اینکه موجودی متفکر (یا دست‌کم مُدرک) باید "در تصویر" باشد تا ارزشیابی‌ای، یا حتی تخیلی، صورت گیرد، نه بدین معناست که همه ارزش‌ها باید بر حسب نفعشان برای آن موجودات توجیه شوند، و نه بدین معنا که همه آن ارزش‌ها مستقیماً "به خاطر" آن اشخاص به وجود آمده‌اند. در محدوده مفهومی ارزش‌شناسی **دووجهی ذهن/عین** هم می‌توان از نظام‌های انسان‌محور اخلاق زیست محیطی دفاع کرد و هم از نظام‌های طبیعت‌محور اخلاق زیست محیطی. دفاع از نظریه خود و طرد رقبا، وظیفه بعدی هواداران این موضع‌گیری‌های متضاد در این محدوده است.

خلاصه آنکه: موضع **دووجهی ذهن/عین** مدعی است که تحلیل درست و دقیق ما را به این نتیجه می‌رساند که "طبیعتی که هرگز به تصور و تخیل درنیاید" بی‌ارزش است - "نه ارزش ذاتی دارد، نه ارزش درونی و نه ارزش ابزاری". این دیدگاه مضر است که این نتیجه‌گیری را منطق مفهوم "ارزش" بر ما تحمیل می‌کند. اما این تنها نیمی از ماجراست. نیمه "اعاده شده" دیگر این است که "طبیعتی که هرگز به تصور و تخیل در نمی‌آید"، بر طبق آنچه گفته شد، هر چه باشد، توجه موجودات را برای ارزش‌گذاری بر نمی‌انگیزد. حال، آیا این موضعی انسان‌محورانه است؟ نه لزوماً. زیرا تلاش برای پرداختن به طبیعت، به گونه‌ای که گویی امکان به تصور درآمدن، شناخته شدن، یا ارزش‌گذاری آن بدون انسان‌ها امکان‌پذیر است، سرانجام نادرست و حتی نامفهوم از کار در می‌آید. طبیعتی را که ما به آن

بپردازیم دارای ارزش یا ارزش بالقوه می‌شود - درست مانند میداس^(۱).
 بدین ترتیب، برای آنهایی که به اخلاق زیست‌محیطی توجه دارند پرسش "آیا ارزش‌ها بدون موجودات ارزش‌گذار وجود دارند؟" پرسش پرتی است. پرسش اصلی اخلاق زیست‌محیطی این است: "وظیفه ما نسبت به طبیعت چیست؟" تدوین این سؤال به گونه‌ای است که وجود ارزش‌گذار را ضروری می‌کند. اینکه از طرفی ادعا کنیم که در پی رمزی برای رفتار با طبیعت‌ایم و، از طرف دیگر، وانمود کنیم مضمونی عملی برای فکر کردن درباره پایگاه هستی‌شناختی یا ارزش‌شناختی موجودات درون طبیعت وجود دارد که هرگز با انسان - یا هر موجود مدرک دیگری - سر و کار ندارد، چندان سخن نغز و معنی‌داری نگفته‌ایم.

اگر همه این استدلال‌ها برای آنکه فردی را که پیرو اخلاق زیست‌محیطی است متقاعد کنیم که لازم نیست این اخلاق ذهنی، نسبی‌گرا و انسان‌محور باشد کافی نیست، به او باید گفت که دیدگاه "کل‌گرا" و روش‌شناسی زمینه‌محور انتخابی خود را جدی بگیرد. در یک کلام، به او باید یادآوری کرد که خود ارزشیابی در زمینه‌ای خاص انجام می‌گیرد - در زمینه‌ای طبیعی. شاید باز پافشاری کند که انسان‌ها، و به ویژه جزء روان شناختی آنها («خودهای» آنها)، موجوداتی طبیعی‌اند. این خودها از فرایندهای طبیعی پدید می‌آیند و با فرایندهای طبیعی ابقا می‌شوند. ارزش‌گذاری طبیعت، شیوه «برخورد» ذهن با عینی که با آن سر و کار دارد، تا زمانی که خود «در داخل این عین قرار گرفته»، تماشاگرگونه نیست.

۱. میداس، پادشاهی در اساطیر یونان که دست به هرچه می‌زد طلا می‌شد.

کوتاه سخن آنکه ذهن انسان به هنگام ارزش گذاری طبیعی هم «درون» زمینه ارزشیابی است و هم فراورده شخصی و مربوط به نوع پیدایشی زمینه های طبیعی.^{۳۰} مسلم است که همه اینها فراهم آورنده منابع مفهومی و نظری گسترده ای برای ارزش گذاری محیطی از نوع غیر انسان محورانه آن است.^{۳۱}

پسگفتار فرااخلاقی: یکی از منتقدان گمنام می پرسد: [آیا این دوجویی ذهن/عین، در واقع] «نظریه ای اخلاقی نیست که زمینه ای همگن (و در نتیجه توجیهی) برای مفاهیم اخلاقی گوناگون پدید می آورد؟ ممکن است نظریه های دیگری (یا مفاهیم سازمان یافته دیگری مثل مفاهیم ریگان) نیز وجود داشته باشند، بنا بر این، این پرسش مطرح می شود که کدام یک از این نظریه ها ارجحیت دارند؟»

پاسخ من آن است که این مقاله کوششی است برای اثبات «ارجحیت» دوجویی ذهن/عین. اما، برای آنکه این پرسش را به گونه مستقیم تری پاسخ گویم، اضافه می کنم که توصیف ریگان درباره «ارزش» توصیف چیزی نیست که با کاربرد به هنجار از «ارزش» هماهنگ باشد. البته، او محق است که مفهوم ارزش را به شیوه خودش به کار برد، تصریح کند که معنای منحصر به فرد او از «ارزش» (به مفهوم ویژگی عام یا کارکرد علی یا سرشت) به روشنی تعریف شده و از کاربرد معمول مفهوم «ارزش» متمایز است. اما چنین نیست. در عین حال که مفهوم «ارزش ذاتی» ریگان ممکن است (مانند مفهوم «ارزش-ژن های» رولستون) «درونمایه محکم» مفهوم

قابل پذیرش را داشته باشد، اما او می‌کوشد که به این درونمایه، مفاهیم ضمنی و معانی و ویژگی‌ها و اشارات تلویحی مفهوم قراردادی «ارزش» را هم نسبت دهد (مفاهیمی مانند ارزش داشتن برای کسی)، و بدین ترتیب مفهوم «اهمیت داشتن» را به درون جهان عینی «صادر کند». در آغاز مقاله، به کمک «تجربه‌های فکری مبتنی بر داستان‌های تخیلی»، اثبات کردم که این بحث تنها جدل بر سر اصطلاحات نیست. ادعای من مبنی بر اینکه مفهوم ارزشی که عرضه کرده‌ام (یعنی *دووجهی ذهن/عین*) مفهوم مرجحی است، بر این اساس است که الف) با درک کلی ما نسبت به چیستی جهان مادی ارتباط بیشتری دارد، ب) با درک کلی ما از رویارویی موجودات و دستگاه‌های عصبی زنده با این جهان مادی ارتباط منطقی بیشتری دارد، و ج) با کاربرد روشن، قراردادی و کارکردی از چنین «بحثی درباره ارزش» در مقام «ذهنی»، «عینی»، و مسلماً، «ارزش‌ها» و «ارزش‌گذاری» نیز مرتبط‌تر و هماهنگ‌تر است.

یادداشت‌ها:

۱. در نگارش این مقاله از آرای انتقادی هولمز رولستون، دیل جیمسون و دو نامه بی‌امضا که در همایش دانشگاه جورجیا با عنوان «اخلاق زیست محیطی: سوگیری‌های جدید» (۶-۴ اکتبر ۱۹۸۴) خوانده شد، بهره گرفته‌ام. نگارنده برای چاپ مقاله در این مجموعه، در سپتامبر ۱۹۹۶، تجدید نظرهایی جزئی در آن کرده است.

۲. عملاً این خلاصه‌ای است از دیدگاه من درباره ارزش‌گذاری انسانی، که حال و فضای آن با تحلیل مفهوم سه وجهی پیرس هماهنگ‌تر است. با این حال، چنین تفسیری با دفاع قانع‌کننده‌ای که در این جا از دیدگاه *دووجهی ذهن/عین* ساده‌تری شده که تحلیل سه وجهی بر

آن استوار است سر سازگاری ندارد.

۳. هولمز رولستون، در «آیا ارزش‌های طبیعت ذهنی‌اند یا عینی»، این «ارزش - ژن‌ها» را نام برده است.

"Are Values in Nature Subjective or Objective?" *Environmental Ethics*, 4:2 (Summer 1982), P. 139.

۴. از دوجهی ذهن/عین می‌توان تفسیرهای گوناگونی کرد. غیرشناخت‌گرایان اخلاقی بر اجزای ذهنی این رابطه تأکید دارند و شناخت‌گرایان بر اجزای عینی آن. من در بخش آخر این مقاله از تمایز میان این دو بهره گرفته‌ام.

Jonathan Schell, *The Fate of the Earth* (New York: Knopf, 1982), ch.1.

۶. دیل جیمسون می‌گوید که پاسخ به این سؤال، بسته به «سلايق مردگان» (به هنگامی که زنده می‌شوند) تا تاج محل حفاظت شده را در اختیار بگیرند، ممکن است ایجابی باشد. دلایل مخالفت من با این دیدگاه را می‌توان در منبع زیر یافت:

7. Tom Regan, "The Nature and Possibility of an Environmental Ethic," *Environmental Ethics*, 3:1 (Spring 1981), pp. 19, 30-31. (Reprinted in *All That Dwell Within*, University of California Press, 1982).

8. "The Nature and Possibility of an Environmental Ethic," op.cit., 199-200.

۹. همانجا، ص ۲۰۱.

۱۰. هولمز رولستون (که در بی‌اعتقادی ریگان به دیدگاه دوجهی ذهن/عین سهیم است، اما با واکنش استوار بر دیدگاه عینی یک وجهی او موافقتی ندارد) شکاکیت اخلاق‌گرایان اقتصادی را

به دوجهی ذهن/عین به روشنی بیان کرده است:

می‌گویند که ارزش‌ها هیچ بخشی از طبیعت را تشکیل نمی‌دهند، بلکه تنها با واکنش انسان به وجود می‌آیند. در وهله نخست چنین می‌نماید که چنین اظهار نظری نسبت به طبیعت با بی‌طرفی و نسبت به اشخاص، مهربانانه است، اما این نظر نوعی ساختار ارزشی در غرب علمی انسان‌محورتر به ارمغان می‌آورد که به مراتب با اهمیت‌تر از هر نوع نظام ارزشی در دیدگاه‌های دوره کلاسیک یا دیدگاه‌های شرقی یا جهان بدوی است که در برابر آن به زانو درآمده‌اند.

Rolston, "Are Values in Nature Subjective or Objective?" loc.cit., 4:2 (Summer 1982) pp. 126-127.

11. "What Sorts of Beings Can Have Rights?" loc.cit., 177.

۱۲. چون در این‌جا چندان تمایلی ندارم که نظریه ارزشی را که با علاقه سر و کار دارد بپذیرم، می‌توانم بگویم که «توجه و علاقه» شرط لازم ارزش‌اند، اما کافی نیستند. در غیر این صورت، به طرز خطرناکی به ذهن‌گرایی و نسبیت‌گرایی نزدیک می‌شویم.

13. "What Sorts of Beings Can Have Rights?" loc.cit., 177.

۱۴. اگر این ویژگی‌های «خوب» را «محاسن» خودرو به شمار می‌آورند، این مفهوم یک وجهی است. اگر «خوب برای» خودرو، یا «به نفع خودرو» است، پس می‌توان آنها را ارزش‌های دوجهی ذهن/عین پنداشت. اگر این اختلاف میان «خوبی» و «خوب بودن برای» بحث بر سر هیچ و پوچ است، فقط به درد ثابت کردن چیزی می‌خورد که من قبلاً به آن شک کرده بودم؛ یعنی ثابت می‌کند که اختلاف میان نظریه یک‌وجهی عینی و دوجهی ذهن/عین چندان اهمیتی ندارد.

15. "What Sorts of Beings Can Have Rights?" loc.cit., 179.

16. "The Nature and Possibility of an Environmental Ethic," op.cit., 31.

18. Kenneth Goodpaster, "On Being Morally Considerable," *Journal of Philosophy*, LXXV:6 (June 1978); Paul Taylor, "The Ethics of Respect for Nature," *Environmental Ethics*, 3:3 (Fall 1981); Holmes Rolston (as noted here); Christopher Stone, *Should Trees Have Standing* (Los Altos, CA: Kaufmann, 1974); Roderick Nash, "Do Rocks Have Rights?" *The Center Magazine* (November-December 1978)

ناش این ادعا را در آثار گوناگونی که به چاپ رسانده تکرار کرده است).

19. Stone, op.cit., 24.

20. Holmes Rolston, "Values Gone Wild," *Inquiry* 26:9 (1983): 181-120, p. 192.

21. Goodpaster, op.cit., 319.

۲۲. نقد دبلیو مورتون در اثر زیر به همین نحو است:

"Are Mere Things Morally Considerable?" *Environmental Ethics*, 2:2(spring 1980), pp. 59-65.

۲۳. به همین ترتیب، مدافعان دیدگاه یک وجهی («ارزش درونی»)، از قبیل ریگان، به هیچ وجه از پذیرش تفسیر دو وجهی («ارزش برای») مستثنی نیستند. مرز میان آنها با مردود شماردن دو وجهی عین/عین، به منظور پذیرش یک وجهی عینی، یارد دو وجهی ذهن/عین برای پذیرش آن یک مشخص می شود.

۲۴. این در کنار ویژگی های متعدد دیگر که تشخیص را تشکیل می دهند مشخص کننده موجودی است که «ارزشداوری اخلاقی» می کند. درباره اهمیت «تشخیص» برای ارزشیابی اخلاقی و اهمیت تمایز میان ارزش های «اخلاقی» و «غیر اخلاقی» چیزهای بسیار بیشتری می توانستم بگویم (و گفته ام). با این حال، در این جا مجال اندک است. (نک. a)

"Nature as Moral Resource," *Environmental Ethics*, 6:2 (1984); and the "Introduction" to *Responsibilities to Future Generations* (Prometheus, 1981).

برای دیدگاه هایی شبیه دیدگاهی که من از مفهوم «شخص» دارم به منبع زیر نگاه کنید:

Marry Anne Warren's, "On the Moral and Legal Status of Abortion," *The*

Monist, 57:1 (Jan. 1973), pp. 52-57.

دیدگاه‌های من درباره «ارزش‌های اخلاقی» و «ارزش‌های اخلاقی» در اثر زیر منعکس شده است:

William Frankena's *Ethics*, 2d ed., (Prentice Hall, 1973), chs I and IV.

۲۵. این بند فقط تکرار «نظریه منفعت حقوق» جونل فینبرگ است، که از منبع زیر گرفته شده:
"Interest theory of rights," which may be found in his "The Rights of Animals and Future Generations," *Philosophy and Environmental Crisis*, ed. William Blackstone (Athens: University of Georgia Press, 1974), P. 54.

۲۶. همانجا.

27. *Study in Realism* (Cambridge, England: University Press, 1920), p. 129
(Quoted by Rolston in "Are Values in Nature....," loc. cit., 126.)

28. Rolston, "Are Values in Nature....," loc. cit., 138.

29. Rolston, "Values Gone Wild," loc., 199.

۳۰. برای مرور تبیین درخشانی از «محیط‌شناسی» و «تاریخ ارزشیابی طبیعی» نیز، نک:

Rolston, "Are Values in Nature....," loc.cit., especially pp. 134-138.

۳۱. این ملاحظات پایانی چشم‌اندازی فراگیر را در باب موضوعات مربوط به ارزش‌شناسی، اخلاق و دیگر موضوعات فلسفی در برابر دیدگان ما می‌گشاید، که در این جا مجال گسترش بحث درباره آن نیست. در این پایان تنها یادآوری می‌کنم که آثار مربوط به موضوع خاستگاه‌های «طبیعی» و پیوندهای خود و «محیط‌شناسی ارزشیابی» غنی و گسترده و الهامبخش‌اند و، به گمان من، به طور کلی، از نظریه دوجهی ذهن/عین پشتیبانی می‌کنند، دست کم از لحاظ امکان تدوین نظریه‌ای برای ارزش که که استوار بر دوجهی ذهن/عین و نیز اخلاق محیطی طبیعت محور باشد. به گمان من، بهترین اثر معاصر در زمینه «ارزش‌شناسی محیطی»، صرف نظر از انتقاداتی که من در بالا به آن وارد کردم، از آن هولمز رولستون است.

پرسش‌هایی برای مطالعه

۱. دو نوع نظریه ارزش عینی که ارنست پارتریج با آنها مخالفت می‌ورزد کدام‌اند؟ آیا وی در این کار موفق بوده است؟
۲. دو وظیفه اصلی که ارنست پارتریج فراروی خود نهاده کدام‌اند؟ آیا وی از شیوه مناسبی برای به تحقق رساندن آنها بهره گرفته است؟

ارزش‌ها در معرض خطر: آیا اهمیتی هم دارد؟

پاسخی به ارنست پارتریج^(۱)

نوشته هلمز رولستون

ترجمه بهرام معلمی

طرحی از زندگینامه هلمز رولستون در مقاله قبل آمده است.

در این مقاله، رولستون به گزارش «محاوره‌ای» و «عادی» ارنست پارتریج، مبنی بر اینکه فقط چیزی ارزش دارد که ارزش‌گذاری آن را ارزیابی کند، پاسخ می‌دهد. وی موضع پارتریج را به صورت نظریه «نور در داخل یخچال» توصیف و ترسیم می‌کند. «هیچ چیزی در درون آن ارزش‌مند نیست مگر اینکه در را بگشاییم و نور بر آن بتابد.» وی از ما می‌خواهد به رشد و نگه‌داری‌ای توجه کنیم که، بدون هرگونه هشیاری خودآگاه، هنوز هم دارای خیر است و می‌تواند مفید واقع شود. آنگاه، دیدگاه‌هایش را به کمک نظام‌های زیستی تکوینی گسترش می‌دهد.

1. Values at stake: Does Anything Matter? A Response to Ernest Partridge.

اخلاق زیست محیطی به طبیعت اهمیت می دهد و نگران آن است، و این امر مستلزم به حساب آوردن ارزش ها در طبیعت است. ارنست پارتریج توصیف «محاوَره‌ای» یا «عادی» را ارائه می دهد. ارزش ها فقط و فقط در صورتی در معرض خطرند که چیزی در نزد کسی «اهمیت داشته باشد». او برای «هوادران افراطی محیط زیست» مانند خود من، که نظر رادیکال تری دارند نگران است، و «مانند من که به این پرسش (آیا ارزش ها در طبیعت عینی اند یا ذهنی؟) پاسخ می دهم» اعلام می دارد که ارزش های طبیعی چشم گیر از قبل و پیش از اینکه کسی، مانند هوادران محیط زیست، به ارزیابی این چیزها مبادرت ورزند وجود داشته است. هرچند پارتریج از دوستان چندین ساله من است و اگر چه ماهر دو برای حفاظت از طبیعت اهمیت فراوانی قایل ایم، نگرانی من از این بابت است که این موضع دوگانه وی فوق العاده باریک و محصولی باشد از بازمانده های دوگانه انگاری دکارتی، که ذهن و ماده را از هم جدا می کند، که مشربی دیرینه در فلسفه غرب به شمار می آید. اجازه دهید اندکی به آن بپردازیم.

قطعاً برخی از انواع ارزشیابی مستلزم انسان هابند، که در معنای فلسفی فاعل اند، موجوداتی با حیات عینی یا تجربی. این امر در مورد اشیای مصنوع، چون اتومبیل، صادق است که هیچ گونه خیر و نیکی از خودشان ندارند بلکه مالکانشان به آنها خیر و نیکی اعطا کرده اند، حتی یاس های افریقایی هم چنین اند، در صورتی که گل کاران آنها را پرورش داده باشند. این امر در مورد تجربه های زیباشناختی طبیعت صادق است مانند زیبایی برگ های پاییزی. اما آیا درباره همه ارزش های طبیعت، مثلاً در مورد یاس

افریقایی با شصت گونه وحشی‌اش، درختچه‌های همیشه سبز در بخش‌های نیمه استوایی چین، ژاپن و آفریقا، هم صادق است؟ من طبیعت اخترشناسختی و زمین ریخت‌شناسختی، قمرهای مشتری، یا صخره‌های واقع در اعماق زمین، یا ژرف دره^(۱) و رودخانه‌های فاقد حیات را کنار می‌گذارم و توجه خود را روی چشم‌اندازهای گسترده بومی خودمان متمرکز می‌کنم که در آن جا همواره جامعه‌ای زیستی وجود دارد.

در این جا انسان‌ها چیزها و رویدادهای گوناگونی را، مانند درناهای آمریکایی یا چرخه آب، ارزش‌گذاری و ارزیابی می‌کنند و برای آنها اهمیت قایل می‌شوند. رابطه ارزش جایی برقرار می‌شود که قبلاً در آن جا وجود نداشته است. چنین ارزش‌گذاری‌ای می‌تواند بشردمدار (چرخه آب در حکم ابزاری مؤثر برای تأمین آب مورد نیازمان)، یا بشرپیدایشی باشد، یعنی انسان‌ها آن را پدید آورده باشند اما در مرکز و کانون توجه انسان‌ها نباشد (دُرنا‌ی آمریکایی را انسان‌ها فی‌نفسه خوب ارزش‌گذاری کرده‌اند، بدون اینکه از آن استفاده‌ای بکنند). این نوع ارزش‌گذاری مستلزم خواصی در طبیعت هم هست که عینی‌اند (آب باز یافت می‌شود؛ دُرنا‌های در معرض خطر هر ساله مهاجرت می‌کنند)؛ پارتریج می‌خواهد درباره این خواص «سخت‌گیر» باشد.

آیا همه ارزش‌ها در طبیعت از این نوع‌اند؟ پاسخی که من از آن دفاع می‌کنم از این قرار است: خیر، برخی ارزش‌ها کشف می‌شوند، «در ذاتِ» طبیعت یافت می‌شوند (که پارتریج دوست ندارد از این اصطلاح استفاده

کند) و در تجربه‌های برهم‌کنشی ذهن خود آگاه انسانی به وجود نمی‌آید. راهبرد کلی «آیا ارزش‌ها در طبیعت ذهنی‌اند یا عینی؟» قرار است خواننده را به طیفی از ارزش‌ها سوق دهد که، در حالی که در جریان قسمت اعظم بحث نسبی باقی می‌مانند، به سوی مشارکت کمتر انسان‌ها و آگاهی بیش‌تر از «ویژگی‌ها و خواصی» که در طبیعت یافت می‌شوند حرکت می‌کنند، تا جایی که سرانجام خواننده ناگزیر می‌شود بپرسد آیا این فرایندها و فرآورده‌های آنها پیش از آنکه انسان‌ها «از آن مطلع باشند»، ارزش‌مند بوده‌اند یا خیر.

دُرناي آمریکایی را در نظر بگیرید که از حیات خودش دفاع می‌کند، یا یاس‌های افریقایی وحشی که با استفاده از فوتوستنز گلوکز را سنتز، آن را به نشاسته تبدیل و انرژی ذخیره می‌کنند. گاهی، حیوانات تابع حیات خودشان می‌شوند، و آنها هم اولویت‌های خودشان را دارند، که شاید ساده‌سازی شده باشد، اما از بعضی لحاظ کم و بیش مانند خود ما هستند. از این رو، توصیف انسان‌گرایانه باید به جانوران هوش‌مندتری داده شود - که دُرنا را هم در برمی‌گیرد. اما اکثر جانوران (سخت‌پوستان، و حشرات) حیات ذهنی ناچیزی دارند یا اصلاً ندارند، و تمامی گیاهان فقط از حیات عینی برخوردارند و فارغ از دستگاه‌های عصبی و تجربیات حسی‌اند.

به نظر من، چنین موجود زنده‌ای، موجودی است با خوبی (خیر) مخصوص به خودش. چیزی است که به لحاظ زیست‌شناختی، اگر چه نه به معنای روان‌شناختی از ارزش برخوردار است. پارتریج این ادعا را افراطی و باورنکردنی می‌یابد. «آیا کسی آن جا هست؟» اگر پاسخ منفی

است، اگر هیچ ارزیاب هوش مندی نیست، موضوع تجربه‌ای وجود ندارد، و حتی احتمالی هم وجود ندارد، آن‌گاه تمام امکان وجود ارزش باطل و منقضی می‌شود. وقتی ذهن انسانی حضور نداشته باشد، ذهن‌گرایان چرخشی سرشتی به ارزش، یعنی «ارزش فرضی» پارتریج، می‌دهند. گفتن اینکه الف ارزش مند است این معنی را می‌دهد که چنانچه ارزش‌گذاری انسانی، یعنی ب، در میان باشد الف می‌تواند ارزش داشته باشد اما چه انسان رخ بنماید یا خیر، الف این خواص را دارد. ارزش‌های درونی و ابزاری در معنای تحقق یافته به صورت رابطه‌ای با ظهور فاعل - مولد، هویدا می‌شود.

اما آیا هیچ ارزشی در یک گیاه یا برای آن یا درون آن وجود ندارد؟ گیاهان، مانند تمام موجودات زنده، خود شکوفانده‌اند. یک گیاه ذهن نیست اما مثل یک سنگ، شیئی بی‌جان هم نیست. گیاهان، واقعاً زنده و از نظر گیاه‌شناسی موجوداتی واحدند هرچند که از نوع جانوری نیستند - یعنی، ارگانیسم‌هایی واحد نیستند که تحت کنترل دستگاه عصبی مرکزی‌ای نظام یافته باشند بلکه ارگانیسم‌هایی قسمت به قسمت با جوانه‌ای انتهایی‌اند که می‌توانند به طور مکرر و نامحدود بخش‌های گیاهی، بندهای ساقه‌ای و برگ‌ها را و به همچنین بخش‌های مولد، میوه‌ها و دانه‌های جدید را تولید کنند به شرط آنکه فضا و منابع در دسترسشان باشد.

گیاهان خود را می‌سازند؛ آسیب‌های وارد بر خود را ترمیم می‌کنند؛ آب، مواد غذایی و مواد حاصل از فرایند فوتوسنتز را از یاخته‌ای به یاخته‌

دیگر می‌برند؛ جوهر مازو و سایر سموم را می‌سازند و سطوح آنها را برای دفاع در برابر چراگران تنظیم می‌کنند؛ شهد می‌سازند و فرمون‌ها را گسیل می‌کنند تا رفتار حشرات گرده‌افشان و واکنش سایر گیاهان را تحت تأثیر قرار دهند؛ تیغ و خار ایجاد می‌کنند تا حشرات را به دام اندازند. گیاهان می‌توانند پیوندهای ناسازگار را دفع کنند. چنین توانایی‌ها و ظرفیت‌هایی می‌توانند «حیاتی» باشند، که توصیفی است همراه با ارزش‌هایی که در داخل آن ایجاد شده است.

پارتریج به این نظر اعتراض می‌کند: هیچ چیزی برای گیاه «اهمیت ندارد»؛ گیاه فاقد «کمترین آگاهی مُدرک» است. اما، هرچند که چیزها به نظر گیاهان اهمیتی ندارند اما برای آنها از اهمیت برخوردارند. در مورد گیاهی که رو به زوال و خشکیده است، می‌پرسیم که برایش چه چیزی اهمیت دارد؟ به نظر ما، اگر آفتاب بر آن نمی‌تابد و محروم از خاک مغذی است و ما اینها را برایش فراهم می‌کنیم «درخت از آنها فایده می‌برد»؛ و فایده بردن - هر کجای دیگری که به آن برخورد کنیم - یک کلمه ارزشی است. به طور عینی، زیست‌شناسان پیوسته راجع به «ارزش بقای» فعالیت‌های گیاه صحبت می‌کنند.

اساساً، نظام‌های زیستی تکوینی را در نظر بگیرید که ما ارزش‌یاب‌های انسانی و در کنار ما هزاران گونه دیگر، از جمله همان گیاهان، از آنها منشاء گرفته‌ایم. آیا ما نظام‌های زیستی یا در سطحی گسترده‌تر، نظام زیستی کره زمین را به مثابه نظام‌های مولد ارزش نمی‌نگریم و در یک حس واقعی قابل ارزش قادریم ارزش تولید کنیم؟ در این باره من از واژه *فراکن* برای رفتن

به ورای کلمات ذهنی و عینی سود می‌برم؛ بازی‌ای با کلمات که مراد از آن برانگیختن تجزیه و تحلیل است. *فرافکندن* فعالیت «پیش‌تاخته به جلو» را القا می‌کند؛ طبیعت زمین طبیعت *فرافکنی* است.^۱ طبیعت محیط‌های زیست دریایی و زمینی گوناگونی به وجود می‌آورد؛ انرژی خورشیدی برتابیده بر ماده، در ابتدا دورهٔ تکوینی شیمیایی حیات را به وجود آورده است. در خلال میلیون‌ها سال، انتخاب طبیعی برای سازگاری با این شرایط در جریان است؛ هزاران گونه پدید می‌آیند که زیست‌گاه‌های خود را پر می‌کنند. هم انقراض گونه‌ها در جریان است و هم بازگونه‌زایی. جنگل‌ها بارها و بارها تکوین و تکامل می‌یابند و همه چیز به همین ترتیب ادامه می‌یابد. این طبیعت ذهنی نیست؛ اما چنین طبیعتی عینِ صرف هم نیست و تا وقتی بر آن تأثیرگذارده نشود منفعل یا خنثی نیست؛ «طبیعت *فرافکنانه*» است. این زاینده‌گی بنیادی‌ترین معنای واژهٔ *طبیعت*، یعنی همان «هستی بخشیدن» است. این خود سازمانی را *حفظ تعادل خودبه‌خودی* گفته‌اند، و تحلیل‌های تابناکی در خصوص این زایش خودبه‌خودی نظم پیچیده و زنده به عمل آمده است.

خطای پارتریج عبارت است از پای فشاری بر «ضرورت ارزیابی ذهن‌گرا» برای همهٔ این ارزش‌ها، «ارزیابی هوش‌مند، و باز هم بهتر از آن ارزیابی دارای ماهیت انسانی». من نیز بر ضرورت وجود ارزیابی ذهن‌گرا برای برخی انواع ارزش‌های طبیعی، مانند شخصی که از مشاهدهٔ غروب آفتاب لذت می‌برد، تأکید می‌ورزم. اما نه برای تمامی انواع گونه‌ها. «قند شیرین» نیست مگر وقتی چشیده شود، اما چه قند را به خاطر حس

چشایی خودمان برگرفته باشیم یا خیر، برای گیاه ارزش مند است. به نظر من «ارزش» [گاهی] کیفیتی عینی است که باید در چیزهای طبیعی کشف شود. (همان که پارتریج آن را نظریهٔ عینی یک وجهی می نامد.) من این نظر را هم دارم که «چیزی می تواند فی نفسه برای یک گیاه «خوب» باشد.» (چیزی که پارتریج نظریهٔ دو وجهی عین - عین می نامد.) در این جا ترجیح می دهم که صرفاً بگویم گیاه در ذات حیات خود (یا فی نفسه، برای آنان که این واژه را ترجیح می دهند) ارزش دارد و از مواد غذایی و آفتاب استفاده ابزاری می کند. (حتی بلورها می توانند آسیب ببینند، و قسمتی از زاینده گی زمینی که ما ارزش مند می پنداریم پیش زیستی است، اما در حال حاضر اجازه دهید کماکان به حرف های زیست شناسی گوش فرادهیم. همین کافی است تا ما را از تعلق خاطر روانی پارتریج برهاند).

پارتریج اصرار می ورزد که فقط موجودات هوش مند در حکم ارزش یاب یا حامل ارزش، و ترجیحاً آنان که «متفکر یا خود آگاه اند»، به حساب می آیند (نظریهٔ دو وجهی ذهن - عین). باید کسی وجود داشته باشد. به این ترتیب ارزش مستلزم ذهنیتی است تا آن را در جهان منعقد کند - میراث ثنویت دکارتی. اما این امر کسی را که آن ارزش را ارزیابی می کند و وجودش را تشخیص می دهد آشفته می دارد، چه معلوم شود که آن ارزش قبلاً وجود داشته یا خیر. به زبان تکنیکی، این امر شناخت شناسی ارزش را با هستی شناسی ارزش خلط می کند. این مباحث گاهی می توانند هم پوشانی کنند، همراه با انواعی که به محض تشخیص داده شدن و شناخته شدن به وجود می آیند. اما این دو مبحث همیشه هم هم پوشان

نیستند. ارزش ممکن است ابتدا از لحاظ هستی‌شناسی وجود داشته باشد و بعداً صرفاً آگاهانه و تعمیدی از لحاظ شناخت‌شناسی ارزیابی شود.

در بحث‌های کمتر تخصصی، پارتریج نظریه‌نوردر یخچال را دارد. هیچ چیزی از درون با ارزش نیست مگر اینکه درش را بگشاییم و نور به داخل آن برتابد. به بیان دیگر، ما به سوختی که طبیعت فراهم می‌آورد نیاز داریم. در استعاره پارتریج، انسان‌ها دارای «اعجاز پول‌سازی»^۲ اند؛ هیچ چیزی به چیز ارزش‌مندی تبدیل نمی‌شود مگر اینکه مهارت ما آن را به طلا برگرداند. ارزش واقعی و بالفعل، رویدادی است که در خود آگاه ما رخ می‌دهد، هرچند که اقلام طبیعی در حالتی که هنوز ارزشی مبهم دارند صاحب ارزش ذاتی یا ابزاری بالقوه‌اند. شاید در مورد یخچال، آنچه در درون است فقط ارزش است زیرا شخص طالب خوبی است. شاید در مورد طلا، ما انسان‌ها باید آرزویی برای آن بکنیم. اما در طبیعت چیزهای زیادتری به قلمرو تاریکی می‌روند که از حیطه آگاهی ارزیابانه ما خارج است.

ممکن است ذهن‌گرایان با اکراه اذعان کنند که بسیار خوب شما نکته‌ای را عنوان کردید که، در معنایی زیست‌شناختی، در طبیعت ارزش‌های کارکردی یافت می‌شود و انتخاب طبیعی به خاطر ارزش بقاست. اما با همه اینها «فیلسوف سخت‌گیر و موشکاف» قادر نخواهد بود از این نتیجه‌گیری پرهیز کند که «طبیعت همواره تصورناپذیر و درک‌ناپذیر» بی‌ارزش است. فیلسوف دقیق این نوع «ارزش» را در قالب نقل قول‌های هراس‌آور بیان می‌کند. این اصلاً در واقع ارزش نیست، زیرا هیچ تجربه ملموسی وجود

ندارد که از میان نمونه‌های جایگزین انتخاب شود، هیچ‌گونه اولویت و تقدّمی هم امتحان نمی‌شود، هیچ کسی هم از چیزی بهره‌مند نمی‌شود. چنین به اصطلاح ارزشی مورد علاقه و نظر فیلسوفان نیست زیرا ارزشی وجود ندارد که فی‌نفسه مفید باشد. فقط «خواص» در گیاهان یا نظام‌های زیستی تکوینی وجود دارند، و نه «ارزش‌های» جایگزین شده در آنها.

اما چرا موجود زنده آن چیزی را که سرچشمه‌ها را تشکیل می‌دهد ارزش‌گذاری نمی‌کند؟ - نه آگاهانه، بلکه نمی‌خواهیم فرض کنیم که فقط ارزش یا ارزش‌گذاری خودآگاه وجود دارد. این همان چیزی است که ما بر سر آن مناقشه می‌کنیم، و نه اینکه فرض می‌کنیم چنین است، و فیلسوف موشکاف تأکید می‌ورزد که هیچ تحلیل بهتری وجود ندارد. نگرش «ارزشی بدون ارزش‌گذاری وجود ندارد» می‌تواند قانع‌کننده به نظر رسد، درست به همان گونه که هیچ اندیشه‌ای بدون اندیش‌مند و هیچ احساس خارش بدون وجود کسی که این احساس به او دست دهد وجود ندارد. این ادعا به راستی در مورد برخی از انواع ارزش درست است. اما ارزش‌ها همیشه هم، علی‌رغم خارش، حسی نیستند؛ و همیشه هم اجباری به اندیشیدن در باره ارزش‌ها وجود ندارد. موجودات هوش‌مند دارندگان ارزش‌اند، هرچند که تماشاگران ارزش نیستند.

نگرش پارت‌ریچ خیلی روان‌شناختی و خیلی شخص‌باور است. هرچند که ارزش‌یاب‌های ذهن‌گرای وی برای ارزش‌گذاری کافی‌اند، یعنی ارزش‌گذار هوش‌مند برای ارزش‌گذاری ضروری نیست اما در نگرشی زیست‌شناختی‌تر، بوم‌شناختی‌تر، و تکوینی‌تر ضروری است. این هم

هست که در این باره باید ارزش‌گذار برای دفاع از حیات، چه حیات فردی و چه در قلمرو گونه‌ها، وجود داشته باشد. نظر دیگر این است که نظام تولید ارزشی وجود داشته باشد که بتواند ارزش‌ها را ایجاد کند، مانند تصویر جامع تاریخ طبیعی. اگر بخواهید، این نظام، معنی وارونه‌ای از ارزش‌گذار را معرفی می‌کند؛ اگر الف قابل ارزش، یعنی قادر به ایجاد ارزش‌ها یا دفاع از آنها باشد هر الف یک ارزش‌گذار است.

به گفته فیثاغورث، آدمی معیار چیزهاست. پارتیج تأکید می‌ورزد: «اشخاص به اجزای تشکیل دهنده ضروری طبیعت تبدیل می‌شوند تا طبیعت ارزش‌گذاری شود». همین‌طور است، انسان‌ها تنها ارزش‌یاب‌هایی‌اند که می‌توانند آنچه را که روی زمین رخ می‌دهد و آنچه را که برای حفظ آن باید انجام دهند، منعکس کنند. وقتی انسان‌ها چنین می‌کنند، باید مقیاس‌ها را برپا کنند؛ و در این معنا انسان‌ها معیارند. جانوران، موجودات زنده، گونه‌ها، و نظام‌های زیستی نمی‌توانند چگونگی این ارزش‌یابی را از ما فراگیرند. اما داوری‌های ارزش‌شناختی که می‌کنیم همیشه ارزش را تشکیل نمی‌دهند، هرآنچه فراتر از مقیاس‌های علمی برپا کنیم چیزی را به وجود می‌آورند که به آن وسیله ما اندازه‌گیری و سنجش انجام می‌دهیم.

انسان‌ها در جهانی بالقوه ارزش‌پذیر، ارزش زیادی را روشن نمی‌کنند زیرا به لحاظ روان‌شناختی به تاریخ و پیشینه‌ای مربوط به سیاره زمین وصل می‌شوند و خود را «در محاصره» حیات جاری می‌یابند. ذهن ارزش‌گذار در جهان بدون ارزشی به جز این جهان، اساسی ناکافی برای

نتیجه‌گیری‌های متکی بر تجربهٔ کسانی است که این تاریخ طبیعی را ارزش‌گذاری می‌کنند. «واقع‌گرایی ابتدایی و ساده» در نزد آن هواداران افراطی محیط زیست یافت نمی‌شود که پی می‌برند ارزش‌ها واقعاً وجود دارند؛ این امر در نزد انسان‌گرایان است که می‌اندیشند فقط انسان‌ها برای دادن ارزش‌های واقعی به جهان کفایت می‌کنند.

یادداشت‌ها:

۱. «طبیعت فرافکنانه» به معنای تعارض با آنهایی هم هست که معتقدند ارزش، «تصویری» از انسان‌ها در طبیعت است، چیزی که انسان‌ها وقتی به وجود می‌آورند که با طبیعت بی‌ارزشی غیر از این طبیعت برخورد می‌کنند، چیزی شبیه به نگرش دوگانهٔ پارتریج.
۲. شاید نه استعاره‌ای به‌جا، زیرا اسطوره (یا افسانه) دربارهٔ کسی است که به نحوی تراژیک سرچشمه‌های ارزش را در محل‌های نامناسب قرار می‌دهد.

پرسش‌هایی برای مطالعه

۱. برهان‌های رولستون را بررسی کنید. آیا به نظر شما این برهان‌ها به نحو موفقیت‌آمیزی از مفهوم ارزش عینی یا درونی دفاع می‌کنند؟ توضیح دهید.
۲. ایرادهای رولستون به پارتریج را بررسی کنید. برهان‌های آنها را با هم قیاس کنید. کدام یک از آنها استدلال بهتری ارائه می‌دهد؟

کشف دنیایی از ارزش‌ها

پاسخی به رولستون^(۱)

نوشته ارنست پارتریج^(۲)

ترجمه بهرام معلمی

به ندرت پیش می‌آید در هنگام نوشتن یک مقاله، نگرانی‌ام به پای وقتی
برسد که دارم در خصوص «ارزش‌های طبیعت» چیزی می‌نویسم، زیرا
تحلیل مفهوم «ارزش» مرا به نتیجه‌ای هدایت می‌کند که بسیار مایل‌م از آن
پرهیز کنم و از موضوعی دوری جویم که ارجمند می‌شمرم - موضوعی که
فیلسوف - بوم‌شناس‌های تراز اولی چون هُلْمز رولستون از آن دفاع و
تشریح‌شان کرده‌اند.

1. Discovering a World of Values: A Response To Rolston.

۲- طرحی از زندگینامه ارنست پارتریج در مقاله «ارزش‌های طبیعت: آیا... آمده است».

نتیجه‌گیری‌های متکی بر تجربهٔ کسانی است که این تاریخ طبیعی را ارزش‌گذاری می‌کنند. «واقع‌گرایی ابتدایی و ساده» در نزد آن هواداران افراطی محیط زیست یافت نمی‌شود که پی می‌برند ارزش‌ها واقعاً وجود دارند؛ این امر در نزد انسان‌گرایان است که می‌اندیشند فقط انسان‌ها برای دادن ارزش‌های واقعی به جهان کفایت می‌کنند.

یادداشت‌ها:

۱. «طبیعت فرافکنانه» به معنای تعارض با آنهایی هم هست که معتقدند ارزش، «تصویری» از انسان‌ها در طبیعت است، چیزی که انسان‌ها وقتی به وجود می‌آورند که با طبیعت بی‌ارزشی غیر از این طبیعت برخورد می‌کنند، چیزی شبیه به نگرش دوگانهٔ پارتریج.
۲. شاید نه استعاره‌ای به‌جا، زیرا اسطوره (یا افسانه) دربارهٔ کسی است که به نحوی تراژیک سرچشمه‌های ارزش را در محل‌های نامناسب قرار می‌دهد.

پرسش‌هایی برای مطالعه

۱. برهان‌های رولستون را بررسی کنید. آیا به نظر شما این برهان‌ها به نحو موفقیت‌آمیزی از مفهوم ارزش عینی یا درونی دفاع می‌کنند؟ توضیح دهید.
۲. ایرادهای رولستون به پارتریج را بررسی کنید. برهان‌های آنها را با هم قیاس کنید. کدام یک از آنها استدلال بهتری ارائه می‌دهد؟

کشف دنیایی از ارزش‌ها

پاسخی به رولستون^(۱)

نوشته ارنست پارتریج^(۲)

ترجمه بهرام معلمی

به ندرت پیش می‌آید در هنگام نوشتن یک مقاله، نگرانی‌ام به پای وقتی
برسد که دارم در خصوص «ارزش‌های طبیعت» چیزی می‌نویسم، زیرا
تحلیل مفهوم «ارزش» مرا به نتیجه‌ای هدایت می‌کند که بسیار مایل‌م از آن
پرهیز کنم و از مواضعی دوری جویم که ارجمند می‌شمرم - مواضعی که
فیلسوف - بوم‌شناس‌های تراز اولی چون هُلْمز رولستون از آن دفاع و
تشریح‌شان کرده‌اند.

1. Discovering a World of Values: A Response To Rolston.

۲- طرحی از زندگینامه ارنست پارتریج در مقاله «ارزش‌های طبیعت: آیا... آمده است».

و با همه این احوال، چه گونه می توانستم از «ارزشی» بدون «ارزش گذار» سر در بیاورم که به هر تعبیر معناداری از «خاصیتی» ساده متفاوت بود؟ من که نتوانستم این کار را بکنم، شما هم سعی خود را بکنید و بنابراین، آنچه باقی ماند عبارت بود از تلاشی پایدار و ثابت قدم برای اجتناب از مخمصه های بشرمداری و ذهنی انگاری که به نظر می رسید تحت عنوان «دووجهی ذهن - عین نرم» مطرح شده اند که استدلال من ظاهراً مرا به سوی آن هدایت کرده است. اگر قرار بود که از آن «مخمصه ها» اجتناب ورزم، بایستی بر این تأکید می شد که «ارزش گذار» هوش مند مرکز ارزش گذاری نیست بلکه جزء سازنده ضروری آن است («دووجهی ذهن - عین سخت»); به بیان دیگر، آن طبیعت به راستی سرشار از اشیا، خواص، امکانات و رویدادهای ارزش مند آماده کشف شدن است - یعنی همه آن ارزش های بزرگی که زمانی ارزش گذاری آنها را مطرح می کند، حتی اگر فقط به صورت فرضی و در قلمرو اندیشه باشد.

رولستون پاسخ می دهد که این کافی نیست - که من در دام بشرمداری «فوق العاده کوتاه بینانه» ام و افسون شده دوگانگی دکارتی می مانم. اما آیا ممکن نیست که مواضع ما در واقع نزدیک تر از آن باشند که منظور اوست و هیچ کدام از ما «افراط گرا»^۱ نباشیم؟ نظر من این خواهد بود.

ماهیت اختلاف نظر ما دقیقاً چیست؟ آیا مبتنی بر واقعیات، بر سر اصطلاحات، یا به معنایی عمیقاً هستی شناختی / شناخت شناختی است؟ رولستون اختلاف نظری «عمیق» را می بیند. بیشتر ما یلیم بینم که بسیاری از، اگر نگوییم اکثر، اختلاف های ما در قلمرو زبان و به ندرت، اگر هم

وجود داشته باشد، در حوزه واقعیت است.

این را که اختلاف‌های ما واقعی نیستند می‌توان از طریق ناکامیابی من دریافتن هرگونه مناقشه و اختلاف نظری در خصوص نکات عنوان شده از جانب رولستون، فوراً تشخیص داد. همه آن چیزی که وی درباره خواص گیاهان به ما یادآوری می‌کند - اینکه آنها «آسیب‌های وارد به خود را ترمیم می‌کنند»؛ اینکه «آب، مواد غذایی و مواد حاصل از فرایند فوتوسنتز را یاخته به یاخته منتقل می‌کنند.» (و از این دست مباحث) - مورد موافقت من است. به همین ترتیب، من تشریح و توضیح او را از خواص (ویژگی‌های) جانوران و اظهار نظر سلیس و روانش در خصوص تکامل رابی قید و شرط می‌پذیرم. چه گونه می‌توانستم کار دیگری بکنم و از لحاظ علمی در جریان قرار داشته باشم؟

باز هم بیشتر، من حتی برای لحظه‌ای انکار نمی‌کنم که «در طبیعت... خارج از ذهن و هشیاری تکوین‌یابنده مارویدادهای زیادی در حال وقوع است.» و من این دیدگاه طبیعت‌گرایانه را که حیات، فرهنگ، و آگاهی انسانی از فرایند و رویدادهای طبیعی تکامل یافته‌اند، وابسته به آنهایند و با این فرایند و رویدادها در مباشرت و نزدیکی دائم‌اند - و در واقع اینکه حیات، فرهنگ و آگاهی انسانی «فرایندهای طبیعی» اند - به تمامی و کاملاً تأیید می‌کنم. از این قرار، من اتهام «دوگانگی دکارتی» را به غایت شگفت‌انگیز می‌یابم.

اما، وقتی از چشم‌انداز «نادکارتی» ام به تشریح رولستون از فرایندهای حیات، تحت عنوان «خودشکوفانندگی»، برمی‌خورم حالت تدافعی

فلسفی‌ام را به خود می‌گیرم. در حالی که، به معنایی دقیق و توصیفی اصطلاح خودشکوفانندگی^(۱) را می‌پذیرم، دربارهٔ بار ارسطویی که بر این اصطلاح سوار است دغدغهٔ خاطر دارم. در عوض، دیدگاه متداول‌تر «تاریخ علم» را می‌پذیرم که «علت‌های غایی» ارسطویی (دست کم در قلمرو اشیا و فرایندهای طبیعی) خیلی بیشتر به صورت مانع و مزاحم از آب درآمده‌اند تا موهبت و امتیازی برای پژوهش‌های علمی این تمهید تبیینی، اینکه «اتفاقاتی در طبیعت می‌افتد چون قرار است بیفتد» از لحاظ تاریخی به صورت مانع اندیشه از کار درآمده و تکوین علوم جدید به اندازهٔ کافی نشان داده که ما کاملاً از دردسر آن رها می‌شویم. دیدگاه داروینی جدید، که من قبولش دارم، از این قرار است که افراد گوناگون با خصوصیتی که منشاء ترمیم خود و دفاع مؤثرند، به این ترتیب دوام آورده‌اند تا این خصوصیات را به جانشینان خود انتقال دهند - و از این قرار است که این «فرایندهای حیاتی خودشکوفانندگی» حاصل شرایط پیشینی (علل فاعلی) اند تا «فعلیت یافتگی»^(۲) بنیانی یا «علت غایی». اگر این دیدگاه اخیر همان است که رولستون از آن دفاع می‌کند، در این صورت اختلاف ما عمیق و هستی‌شناختی است، و او شالوده‌ای را برای «ارزش عینی» فرض می‌کند که از نگاه من بی‌پایه است.

رولستون، در اوایل ردیه‌اش «کنار نهادن» مثال‌های «طبیعت نجومی و زمین ریخت‌شناسی... [یا] ژرف‌دره یا رودخانه‌ای فاقد حیات...» را در پیش می‌گیرد. من این ماجرا را ناگوار می‌یابم، چرا که این مثال‌ها موارد

نمونه‌وار (پارادایم) برای استدلال من به شمار می‌آیند. آیا این «کنار نهادن» سازشی با برهان و استدلال من است؟ در حالی که دلم می‌خواهد این طور باور کنم، اما آن را برای داوری به خواننده وامی‌گذارم. در مورد بقیه قضایا، بیایید قواعد زمینه و پایه‌ای رولستون را بپذیریم و به «ارزش‌های» عُرفی در «جامعه زیستی» بپردازیم.

اینکه رولستون دست کم نوعی «دوگانگی عین به عین»^(۱) را می‌پذیرد باید از طریق واریسی دقیقی از مثال او درباره حیات یک درخت مشاهده شود. «ارزش‌ها به خاطر» آن درخت (به «نقل قول‌های هشداردهنده» من در داخل گیومه‌ها توجه کنید) شرایطی‌اند که به سلامت و عمر دراز درخت منجر می‌شوند، و سازوکارهای دفاع و ترمیم را دربرمی‌گیرند که همان درخت را برای تهاجم قارچ‌ها و سوسک‌ها نامساعد می‌سازند. این همه «برای» درخت «خوب» است اما «برای» سوسک‌ها «نامطلوب» است. و اگر سوسک‌ها در تهاجم به درخت موفق شوند، این موفقیت هم «بد است برای» درخت و هم «خوب است» نه فقط «برای» سوسک‌ها بلکه برای دارکوب‌ها نیز، که از سوراخ‌هایی که در درخت‌ها ایجاد می‌کنند به خوبی بهره می‌گیرند، و به همین ترتیب الی آخر. یک مثال دیگر درباره درخت ذکر می‌کنیم: آتش برای درختان سایه‌پسندی مثل بلوط «بی‌ارزش» و برای درختان پنبه‌دار و سپیدار «ارزش‌مند است» (زیرا آفت این درختان را فقط آتش از بین می‌برد). اما اینها همه مسائل پیش پا افتاده‌اند: هر بوم‌شناس ورزیده‌ای، مانند رولستون، می‌داند که در طبیعت «شما

نمی‌توانید فقط یک کار انجام دهید» و برای تعیین پیامد ارزش شناختی آن، «در طبیعت «خوب‌ها» و «بدها»ی ساده و بدون قید و شرطی وجود ندارد». باز هم جلوتر می‌روم: تنها «ارزش‌ها» در جامعه جاندار، «ارزش‌ها برای» بعضی موجودات و به طور ضمنی «بی‌ارزش برای» بعضی موجودات‌اند. هیچ «ارزشی» مجرد، و بدون مالکی «به معنای دقیق کلمه» وجود ندارد. به این ترتیب «مونادباوری عینی» رد می‌شود. (به یاد بیاورید که رولستون نظر کردن به طبیعت بی‌جان را «کنار نهاد».)

از این رو، به نظرم می‌رسد که رولستون دست‌کم راه دوگانگی را در پیش می‌گیرد. می‌ماند که این پرسش را مطرح کنیم که آیا مناقشه‌ای جدی بر سر تمایز ادعایی بین دوگانگی «ذهن/عین» و «عین/ذهن» برقرار است یا خیر.

رولستون معتقد است که «ارزش‌ها برای» موجودات، بدون توجه به منافع آنها، مثل گیاهان و حشرات، وجود دارند هرچند که برای اشیای دست‌ساز چنین چیزی نیست. استدلال وی را یادآوری می‌کنیم:

اما، هرچند که موجودات از نظر گیاهان بی‌اهمیت‌اند، اما برای آنها اهمیت زیادی دارند. می‌پرسیم، چه چیز با اهمیتی در گیاه در حال زوال یافت می‌شود؟ ما می‌گوییم، اگر بی‌بهره از نور خورشید و مواد مغذی خاک باشد و ما اینها را برایش فراهم کنیم این درخت از آنها بهره‌مند می‌شود؛ و بهره‌مندی - هر جای دیگری که به آن برخورد کنیم - یک واژه ارزشی است.

متأسفانه، این آزمون حس زبان‌شناختی خیلی خارج از تحمل رولستون است، زیرا ما به همین اندازه هم برای اشیاء صحبت نمی‌کنیم: مثلاً اینکه، «اگر روغن اتومبیل‌تان را عوض کنید *برایش خوب است*» یا «اگر سیستم جرقه‌زنی اتومبیل خود را همیشه در حال تنظیم نگه‌دارید، به نفع آن است». پس، به نظر می‌رسد که «صحبت بر سر ارزش‌ها» از زادگاه «ارزش‌ها در نزد موجودات ذی‌نفع» برای مستعمره کردن گفتمان دربارهٔ حیات هوش‌مند، یا حتی طبیعت غیرزنده و اشیاء مصنوع فاقد حیات، مهاجرت می‌کند. اما تمامی این تغییر مکان زبانی چیزهای زیادی بر پرسش اساسی ما تحمیل کرده است: یعنی، «آیا تفاوتی چشم‌گیر بین «ارزش‌ها برای» موجودات هوش‌مند و متفکر (یعنی، موجودات دارای منافع) و «ارزش‌ها برای» موجودات بی‌حس و بی‌جان وجود دارد؟» توجه به این تفاوت از جانب فیلسوفان به امتحانش می‌ارزد - هر اصطلاح و واژه‌ای هم که ما برای نشان دادن این تفاوت به کار بگیریم.

من اینها را قبول دارم. موضوع خیلی ساده است، مجموعهٔ قبلی ارزش‌ها اهمیت دارند - برای شناسایی موجوداتی که منافع دارند، اهمیت دارند (موجوداتی که باید وجود داشته باشند، تا اصلاً چیزی «اهمیت داشته باشد»). مجموعهٔ بعدی «ارزش‌ها» تا وقتی از جانب موجودات هوش‌مند یا اندیشه‌ورز مورد توجه یا اندیشه قرار می‌گیرند (ضد فرضیه) کمترین اهمیتی برای هیچ‌کس یا هیچ‌چیز ندارند. برای درختی که مورد اصابت صاعقه قرار می‌گیرد، این موضوع «اهمیتی» ندارد، هرچند که فرایند حیاتی آن متوقف می‌شود - به نحوی که علم گیاه‌شناسی

به خوبی تبیین می‌کند و توضیح می‌دهد. و اگر هم سوسکی خوراک دارکوب می‌شود نگرانی اندکی به وجود می‌آورد، اگر اصلاً نگرانی پدید آورد. اینکه این رویدادها به مثابه «بد برای» درخت یا سوسک تشریح می‌شود، در حالی که معنی آنها کاملاً روشن است، برای محو تمایز ارزشی بین، از یک سو، پوسیدن درختی زنده در جزیره‌ای نامکشوف و از سوی دیگر، عفونت کشنده یک انسان، چندان کاری انجام نمی‌دهد.

اگر رولستون دوست دارد آن نمونه قبلی را تحت عنوان چیزی «بی ارزش برای» درخت تشریح کند، من با این امر موافقم - و نیز با کاربرد واژه ارزش که او برگزید. (در واقع، من همین مطلب را در محاوره صریح و علی خودم اظهار خواهم کرد.) اما برای حفظ این تمایز اساسی، ترجیح می‌دهم چنین شرایط نهایی در دوره حیات درخت یا سوسک فرضی را «رویدادها» یا «مجموعه ویژگی‌ها» بنامم و اصطلاح ارزش را به متونی محدود کنم که «ارزش یاب‌ها» را در برمی‌گیرند. اما مقتضیات واژگانی هرچه باشد، این امر از لحاظ فلسفی اساسی است که این تمایز با معیارهای «نفع» و «اهمیت داشتن» ادامه یابد و حفظ شود.

به طور کلی، من قبول می‌کنم که نوع «ارزش‌هایی» که یک اخلاق‌گرا باید به آنها توجه ویژه‌ای مبذول دارد مستلزم ارزش‌یابی - اندکی هوشمند - است، اما آن ارزش‌ها که بیشترین ارتباط را با انسان‌ها دارند نیازمند ارزش‌یابی متفکر و خردمندند. هرچند که در بررسی دقیق‌تر، «دوگانگی عین/ذهن» که من تعریف کردم ظاهراً بشرمداران و ذهنی به شمار می‌آید، مفهومی گسترده و کمتر ذهنی‌گرا، کمتر بشرمدار، و بیشتر از آن سازگار با

«دیدگاهی بوم‌شناختی» است که موافق طبع رولستون باشد. در حالی که برای ارزش‌یابی وجود ارزش‌یابان ضروری است، اما اینها کافی نیستند.^۲ ارزش‌یابان، به عنوان «اجزای سازنده» در «انجام ارزش‌یابی» ارزش‌ها را **خلق یا ابداع** نمی‌کنند، آنان اینها را کشف می‌کنند - نکته‌ای که بر سر آن با رولستون توافق مسلم حاصل است. اختلاف نظر ما ظاهراً در استدلال من نهفته است که بر پایه آن چیزهایی که از جانب ارزش‌یابان به آنها توجه نشده یا ارزش‌یابان بر آنها تأثیر نمی‌گذارند، فاقد ارزش **واقعی** اند، هر چند که این چیزها ممکن است از ارزش **بالقوة** زیادی برخوردار باشند - یا وقتی درباره آنها تأمل می‌شود، دارای ارزش فرضی باشند.

به نظر من، در این معنا، ارزش‌هایی که به میزان زیادی مانند کیفیت‌های ثانویه همچون رنگ‌اند، که «درون» چیزهایند، کشف می‌شوند، و تا هنگامی که به ذهن خطور نکنند وجود ندارند. (قند «به شیرینی» در قفسه فروشگاه قرار نمی‌گیرد.) متأسفانه، این قیاس ارزش‌ها با کیفیت‌های ثانویه که در بحث و استدلال من بسیار مهم‌اند در پاسخ رولستون از قلم افتاده است.

اگر ارزش‌ها در طبیعت چنان‌اند که من توصیف‌شان می‌کنم، پس در تمامی دوروبر ما یافت می‌شوند و وجود دارند یعنی در (بنابر تعریف) تمامی طبیعتی که همواره می‌توانیم با آن برخورد کنیم، درباره‌اش بیندیشیم، به تصورش آوریم و دوستش بداریم. احتمالاً به کدام ارزش دیگری نیاز داریم که تمامی نگرانی‌های زیست‌محیطی‌مان، تعهدات‌مان و عشق‌مان را درگیر خود کند؟

یادداشت‌ها:

۱. در این جا تأسف خودم را از جمله آغازین بحث‌انگیز مقاله ۱۹۸۶ خودم، با اشاره تلویحی‌اش به سخنرانی عموماً فراموش شده باری گلدواتر در سال ۱۹۶۴ که آن موقع پذیرش همگانی یافت (... افراط گرایی در دفاع از آزادی گناه نیست...)، شاید شور و شوق و احساسات بی‌محتوا بر من چیره شده بود.

۲. با این همه به نکته رولستون توجه کنید: «هرچند که ارزش‌یابی‌های ذهنی‌گرایانه [پارتریج] برای ارزش‌یابی کردن کافی‌اند...» چه او استدلال مرا غلط فهمیده و تعبیر کرده و چه آن را به نحو نامناسب و ناکافی ارائه کرده باشد. خواننده خود باید در این مورد داوری کند.

فصل چهارم

اخلاق زیست بوم محور

تکریم زندگی^(۱)

نوشته آلبرت شوایتزر^(۲)

ترجمه عباس مخبر

آلبرت شوایتزر (۱۸۷۵-۱۹۶۵) در کایزربرگ آلمان متولد شد و در استراسبورگ واقع در آلاس تحصیل کرد. وی نابغه‌ای خارق‌العاده و همه‌فن حریف بود: نوازنده ارگ، موسیقی‌دان، پژوهنده کتب مقدس عهد جدید، عالم ادبیات، مبلغ مذهبی، فیلسوف و پزشکی که زندگی خود را وقف کاستن از رنج‌ها و بهبود زندگی کرد. وی در لامبارن (گابن فعلی) که جزو متصرفات آفریقای استوایی فرانسه بود بیمارستانی احداث کرد و در آن به خدمت مشغول شد. معروف‌ترین آثار او عبارت‌اند از: در جستجوی مسیح تاریخی (۱۹۰۷)، از زندگی و اندیشه من (۱۹۳۳) و تمدن و اخلاق (۱۹۲۳) که مطالب زیر از آنها انتخاب شده است.

شوایتزر در توصیف نظریهٔ تکریم زندگی خود چنین می‌گوید: محل زندگی مقدس است و ما باید بر این مبنا زندگی کنیم و هر موجود زنده‌ای را دارای ارزش ذاتی "اراده برای زیستن" تلقی کنیم.

شوایتزر شرح می‌دهد که چگونه در یکی از روزهای سال ۱۹۱۵، هنگامی که بر یک رودخانه سفر می‌کرده تا به همسر بیمار یک مبلغ مذهبی کمک کند، عبارت "تکریم زندگی" به ذهن‌اش خطور کرده است:

غروب روز سوم، در نزدیکی روستای ایگنزا^(۱)، در کنار جزیره‌ای در میانهٔ رودخانه‌ای پهن حرکت می‌کردیم. در ساحل شنی سمت چپ‌مان چهار اسب آبی و کره‌های‌شان، در همان جهت ما به سنگینی گام برمی‌داشتند. درست در همان لحظه، در حالی که بسیار خسته و نومید بودم، عبارت "تکریم زندگی" در ذهنم جرقه زد. تا جایی که می‌دانم این عبارت را نه قبلاً شنیده و نه خوانده بودم. به یکباره دریافتم که این عبارت حاوی راه حل مسئله‌ای است که مرا رنج می‌دهد. اکنون به خوبی می‌دانم نظام ارزش‌هایی که صرفاً به رابطهٔ ما با سایر مردم می‌پردازد ناقص است و قدرت لازم برای تأمین خیر و صلاح عامه را ندارد. تنها با تکریم زندگی است که می‌توانیم رابطه‌ای معنوی و انسانی با مردم و همهٔ موجودات زندهٔ اطراف خویش برقرار کنیم. فقط به این طریق است که می‌توانیم از آسیب‌رساندن به دیگران اجتناب ورزیم و هنگامی که به ما نیاز دارند در محدودهٔ ظرفیت‌مان به یاری آنها بشتابیم.

مطلب زیر توصیف کامل تری از دیدگاه‌های اوست. او مطلب خود را با نقل قولی از فیلسوف فرانسوی رنه دکارت (۱۶۵۰-۱۵۹۶) آغاز می‌کند و نظریه شناخت او را که با نوعی خود انتزاعی و تک افتاده آغاز می‌شود در مقابل نوعی آگاهی عمیق تر قرار می‌دهد؛ این آگاهی عمیق تر متکی بر این درک ماست که همه موجودات زنده ("اراده‌های معطوف به زندگی") مقدس و در ارتباط متقابل با یکدیگرند.

دکارت به ما می‌گوید که فلسفیدن مبتنی بر داوری است: "من فکر می‌کنم پس هستم." این آغاز نحیف و دلخواسته، به ناگزیر در مسیر انتزاع پیش خواهد رفت. این مسیر، مدخلی به قلمرو اخلاق پیدا نخواهد کرد و به دیدگاه مرده‌ای از جهان و زندگی خواهد چسبید. فلسفه حقیقی باید کار خود را از بلا واسطه‌ترین و جامع‌ترین حقایق آگاهی آغاز کند. این نقطه آغاز را می‌توان به شرح زیر فرمول‌بندی کرد:

"من آن زندگی‌ام که می‌خواهد بزند و در میانه آن زندگی وجود دارم که می‌خواهد زندگی کند." این گفته صرفاً نوعی خیال پردازی باریک بینانه نیست. من روزها و ساعت‌های متوالی به این موضوع فکر کرده‌ام. در هر یک از لحظاتی که به تأمل می‌نشینم بار دیگر خود را بر من تحمیل می‌کند. دیدگاه زنده‌ای از جهان و زندگی، حاوی کلیه واقعیات حیات، گویی از چشمه‌ای جاودانی، مدام از آن فوران می‌کند. بی وقفه بودن آن باعث می‌شود که نوعی یگانگی اخلاقی و عرفانی با هستی شکل بگیرد.

نوعی آرزو برای زندگی بیشتر، و ستایش رازآمیز اراده معطوف به زندگی وجود دارد که لذت نامیده می‌شود، و ترس از نیستی و آسیب دیدن

اراده معطوف به زندگی که رنج نامیده می‌شود؛ یعنی درست همان مسائلی که در اراده معطوف به زندگی خود من وجود دارد. لذا در سراسر عرصه اراده معطوف به زندگی در حول و حوش من شرایط یکسانی حکمفرماست، خواه بتواند خود را بیان کند و بر من عرضه دارد، خواه خاموش بماند.

بنابراین، اخلاق عبارت از آن است که من ضرورت تکریم زندگی در کلیه جلوه‌های اراده معطوف به زندگی را همان‌گونه تجربه می‌کنم که اراده معطوف به زندگی خود را. از این جاست که اصل بنیادین مورد نیاز اخلاق را استنباط می‌کنم. حفظ زندگی و ستایش از آن خوب و از میان بردن و کنترل زندگی بد است.

در واقع، هر چیزی را که در ارزشیابی اخلاقی معمول از مناسبات انسان‌ها خوب تلقی می‌شود می‌توان تا حفظ یا ارتقای زندگی مادی و معنوی، و تلاش برای بالابردن آن تا عالی‌ترین سطح ارزش دنبال کرد. به عکس، هر چیزی که در زندگی انسانی بد تلقی می‌شود، در تحلیل نهایی به ویرانی مادی یا معنوی و یا کنترل زندگی بشر و کاستن از تلاش برای رسیدن به عالی‌ترین ارزش‌ها راه می‌برد. مفاهیم منفرد خوب و بد که کاملاً متباین و ظاهراً بی‌ارتباط با یکدیگرند، در لحظه‌ای که درک می‌شوند و ماهیت اساسی آنها در این مفهوم کلی دریافت می‌شود، مثل قطعاتی که به هم تعلق دارند، با هم جفت و جور می‌شوند.

به هر روی، آن اصل بنیادین اخلاقی که ما به مثابه عاملی ضروری برای فکرکردن در پی آنیم، صرفاً به مرتب‌کردن و تعمیق دیدگاه‌های جاری

دربارهٔ خوب و بد مربوط نمی‌شود، بلکه گسترش و وسعت بخشیدن به آنها را نیز شامل می‌شود. یک انسان فقط هنگامی واقعاً اخلاقی است که از وظیفهٔ کمک به تمامی زندگی در حد توان تبعیت می‌کند و برای اجتناب از آسیب‌رساندن به هر چیز زنده از مسیر خود خارج می‌شود. او به طرح این سؤال نمی‌پردازد که این یا آن شکل از زندگی، فی‌نفسه، چه اندازه ارزش همدلی دارند، یا انواع زندگی چه اندازه ظرفیت احساسی دارند. از نظر او زندگی به ذات خود مقدس است. او هیچ بلور یخی را که زیر پرتو آفتاب می‌درخشد نمی‌شکند، هیچ برگ‌ری را از درختی جدا نمی‌کند، هیچ گلی را نمی‌چیند و مراقب است که هنگام راه‌رفتن هیچ حشره‌ای را زیر پاله نکند. اگر شامگاه یک روز تابستانی زیر نور چراغ مشغول کار باشد، ترجیح می‌دهد پنجره را ببندد و هوای خفقتان‌آور را تنفس کند، تا حشرات یکی پس از دیگری وزوزکنان، با بال‌های فرو افتاده روی میز کارش نیفتند.

اگر پس از یک بارش توفانی به خیابان برود و کرمی را ببیند که سرگردان رها شده است، به این فکر خواهد افتاد که اگر به سرعت نتواند وارد خاک مرطوب شود و در آن بخزد، زیر نور آفتاب خشک خواهد شد و لذا کمک خواهد کرد که کرم از روی سنگ‌فرش‌های مرگبار وارد علفزاران شاداب شود. اگر حشره‌ای را ببیند که در یک حوض آب افتاده است، سعی می‌کند برگ یا خاشاکی در دسترس او قرار دهد تا بتواند از آن بالا بیاید و خود را نجات دهد.

او نگران آن نیست که به عنوان شخصی احساساتی مورد خنده و تمسخر دیگران قرار گیرد. سرنوشت هر حقیقتی آن است که وقتی برای

اولین بار اعلام می‌شود مورد تمسخر قرار گیرد. روزگاری این فکر که رنگین‌پوستان انسان‌های واقعی‌اند و باید به مثابه انسان با آنها برخورد شود، ابلهانه قلمداد می‌شد. آنچه زمانی ابلهانه به شمار می‌آمد اکنون یک حقیقت شناخته شده است. امروزه طرح موضوع حرمت گذاشتن به همه شکل‌های زندگی، به عنوان پیش‌نیاز جدی نوعی نظام اخلاقی خردمندانه، نوعی مبالغه به شمار می‌رود. اما زمانی فرا خواهد رسید که مردم شگفت‌زده خواهند شد که چگونه نسل بشر از مدت‌ها قبل می‌دانسته است که آسیب رساندن به زندگی از روی بی‌فکری با اخلاق واقعی سازگار نیست. اخلاق در شکل تمام عیار آن، دامنه مسئولیت را به هر چیزی که دارای زندگی است تسری می‌دهد. فکر کلی اخلاق به مثابه نوعی فضای ذهنی تکریم زندگی شاید جذاب نباشد، اما تنها مفهوم کامل ممکن است. صرف همدلی، به مثابه بیان فکری عنصر اخلاقی، مفهومی بسیار محدود است. این مفهوم صرفاً بر سهیم‌شدن در رنج اراده معطوف به زندگی دلالت دارد. اما اخلاقی بودن به معنای سهیم شدن در تجربه کامل تمامی شرایط و آرزوهای اراده معطوف به زندگی است؛ زیستن با آن در لذت‌هایش، حسرت‌هایش و مبارزه‌هایش در جهت کمال.

عشق اصطلاح جامع‌تری است، زیرا برهم پیوندی در رنج، لذت و تلاش دلالت دارد. اما عنصر اخلاقی را فقط از زاویه تشبیه توصیف می‌کند، هر چند که تشبیه نیز می‌تواند پدیده‌ای عمیق باشد. این تعریف، یگانگی ایجادشده به وسیله اخلاق را در گرو قیاس با پدیده‌ای می‌گذارد که طبیعت به شیوه‌ای کمابیش مصنوعی و فیزیکی باعث آن می‌شود، با این

دیدگاه که سرنوشت آنها را تحقق بخشد؛ این رابطه میان دو موجودی برقرار می‌شود که از نظر جنسی یکدیگر را جذب می‌کنند، و یا میان آنها و فرزندان‌شان.

اندیشه باید در تلاش دست یافتن به فرمولی باشد که ماهیت ذاتی اخلاقی بودن را توضیح دهد. برای انجام این کار باید اخلاق را به مثابه نوعی ایثار به خاطر خودِ زندگی، و با انگیزهٔ تکریم زندگی تعریف کند. گرچه شاید عبارت "تکریم زندگی" فحوایی بی‌معنا و غیر واقعی داشته باشد، اما مدلول آن چیزی است که وقتی در اندیشهٔ کسی جای بگیرد هرگز او را رها نخواهد کرد. همدلی، عشق و به طور کلی همهٔ احساسات شورانگیزی که ارزش واقعی دارند در آن خلاصه شده‌اند. این مفهوم هر کجا که در قالب پدیده‌ای ذهنی جای پایی پیدا کند، با سرزندگی خستگی‌ناپذیری مشغول به کار می‌شود و دست به فعالیتی وقفه‌ناپذیر می‌زند که هرگز و در هیچ کجا متوقف نمی‌شود. تکریم زندگی، یک انسان را همان‌گونه به حرکت درمی‌آورد که پروانهٔ چرخندهٔ یک کشتی آن را در آب به پیش می‌برد.

نظام اخلاقی تکریم زندگی، از نوعی ضرورت درونی نشأت می‌گیرد، و به این پرسش وابسته نیست که با تبدیل شدن به دیدگاه رضایت‌بخشی از زندگی چقدر فاصله دارد و یا ظرفیت آن برای انجام این کار چقدر کم است. نیازی نیست که ثابت کند کنش انسان‌های اخلاقی، در جهت حفظ، ارتقا و بهبود زندگی، برای کل فرایند جهانی اهمیتی دارد یا ندارد. همچنین نگران این مسئله نیست که حفظ و ارتقای زندگی توسط او در مقابل

ویرانی عظیم حیات به وسیله نیروهای طبیعت که هر لحظه اتفاق می افتد چیزی به حساب نمی آید. او همان طور که عزم خود را برای عمل کردن جزم کرده است، قادر است همه مسائل را که برای حاصل کار او پیش می آید نادیده بگیرد. این واقعیت که در یک انسان اخلاقی نوعی اراده تکریم زندگی و قربانی کردن خود به خاطر زندگی وجود دارد، برای جهان دارای اهمیت است.

اراده جهانی معطوف به زندگی، خود را در اراده شخصی معطوف به زندگی من تجربه می کند و این سوا از تجربه ای است که در سایر پدیده ها اتفاق می افتد. در این جا اراده معطوف به زندگی وارد نوعی عرصه فردیت یافتگی می شود، که تا آن جا که می توانم با نگاه از بیرون بفهمم، برای بقای خود مبارزه می کند و نمی خواهد با آن اراده معطوف به زندگی که نسبت به خودش پدیده ای خارجی محسوب می شود یگانه شود. یک موجود به هزینه موجود دیگری بقا پیدا می کند که هنوز چیزی از آن نمی داند. اما در من، اراده معطوف به زندگی بر وجود یک اراده معطوف به زندگی دیگر وقوف یافته است. در آن، نوعی اشتیاق یگانه شدن با خود و آرزوی جهان شمولی وجود دارد.

چرا اراده معطوف به زندگی این تجربه را فقط در من از سر می گذرانند؟ آیا این امر نتیجه آن است که من توانسته ام درباره کلیت وجود به تأمل بپردازم؟ این تکاملی که در من آغاز شده است به کجا منتهی خواهد شد. برای این پرسش ها پاسخی وجود ندارد. در دنیایی که زیر سیطره اراده ای خلاق که در عین حال ویرانگر است، و زیر سیطره اراده ویرانگر

که در عین حال خلاق است، معمای پیچیده‌ای است که چگونه من باید زیر چتر قانون تکریم زندگی به سر برم.

هیچ کار دیگری نمی‌توانم بکنم جز پذیرش این واقعیت که اراده معطوف به زندگی در من به گونه‌ای ظاهر می‌شود که گویی می‌خواهد با اراده معطوف به زندگی دیگری یگانه شود. این واقعیت پرتوی است که در میان تاریکی راه مرا روشن می‌کند. جهالت من در مورد ماهیت واقعی دنیای عینی دیگر ناراحت‌کننده نمی‌کند. من از قید جهان آزاد شده‌ام. من به واسطه تکریم زندگی، به وضعیتی از آشوب بیگانه با جهان پرتاب شده‌ام. به این ترتیب، در وضعیتی از خوشبختی قرار گرفته‌ام که جهان نمی‌تواند آن را به من بدهد. اگر من و شخصی دیگر، در خوشبختی ناشی از استقلال‌مان از جهان، با تفاهم و بخشش به یکدیگر یاری دهیم - حال آنکه در غیر این صورت اراده باعث آزار و اذیت اراده‌ای دیگر خواهد شد - پس اراده معطوف به زندگی دیگر با خودش تناقضی ندارد. اگر من حشره‌ای را از یک استخر آب نجات دهم، زندگی خود را فدای زندگی کرده است، و باز هم اراده معطوف به زندگی از دام تناقض با خود رهیده است. هنگامی که زندگی من، خود را به هر شیوه فدای زندگی دیگری می‌کند، اراده معطوف به زندگی جاودانی من، وحدت با جاودانگی را تجربه می‌کند، زیرا کل حیات یگانه است. من نوشاک نیر و بخشی در اختیار دارم که باعث می‌شود در بیابان از تشنگی تلف نشوم.

بنابراین، به این نتیجه می‌رسم که تقدیر وجود من آن است که مطیع الهام‌های عالی‌تر اراده معطوف به زندگی باشم که در خود می‌یابم. تا جایی

که دامنه نفوذ وجود من است، فعالیتیم را برکنارزدن تناقضات درونی اراده معطوف به زندگی متمرکز می‌کنم. با علم به اینکه این عملی ضروری است، رضایت می‌دهم که درباره معمای دنیای عینی و هستی خودم عقیده‌ای ابراز نکنم.

فکر هنگامی که تا پایان به تأمل درباره خودش می‌پردازد به پدیده‌ای مذهبی تبدیل می‌شود. اخلاق تکریم زندگی همان اخلاق عیسی مسیح است که بیان فلسفی یافته، در قالبی کیهانی بسط پیدا کرده، و به مثابه ضرورتی فکری درک شده است.

گمان‌زنی‌ها و اشتیاق کلیدی شخصیت‌های عمیقاً مذهبی، در چارچوب نظام اخلاقی تکریم زندگی جای می‌گیرد و درک می‌شود. اما این رویکرد به نوعی جهان‌بینی به مثابه یک نظام کامل منتهی نمی‌شود، بلکه خود را تفویض می‌کند تا اجبار کلیسا را ناتمام بگذارد. این رویکرد فقط می‌تواند کار گروه همسرایان را تمام کند. اما در فرایند این پرهیزکاری حقیقی، زندگان را می‌ستاید و به ارائه خدمات آسمانی خود ادامه می‌دهد... اخلاق تکریم زندگی حقیقت خود را به طریق دیگری نیز ثابت می‌کند، و آن درک و گنجاندن صورت‌های گوناگون انگیزه اخلاقی است. تاکنون هیچ نظام اخلاقی نتوانسته است تلاشی را سامان دهد که به خود - کمال‌یابی منجر شود؛ نوعی از کمال که در آن انسان، از یک طرف، بر بنیاد هستی خود و بدون هرگونه کنش معطوف به خارج، و از طرف دیگر بر بنیاد اخلاقی عمل‌گرا، در پیوند و ارتباط متقابل درست به عمل می‌زند. اخلاق تکریم زندگی این فرایند را به انجام می‌رساند، و به این ترتیب

صرفاً به حل یک مسئله دانشگاهی نمی‌پردازد، بلکه بینش اخلاقی را واقعاً تعمیق می‌کند.

در واقع می‌توان گفت که اخلاق، تکریم اراده معطوف به زندگی، همراه با و بدون شخصیت خود من است. محصول بلاواسطه اراده معطوف به زندگی که من در خود می‌بینم، تأیید عمیق و مادام‌العمر تفویض است. من اراده معطوف به زندگی خود را نه فقط به مثابه چیزی که لحظات خوش موفقیت را سپری می‌کند، بلکه به مثابه چیزی که بر خود و تجارب خود آگاه است درک می‌کنم. اگر اجازه ندهم که این تجربه کردن من بر اثر فقدان بازاندیشی از میان برود، بلکه به عکس، به مثابه کسی که ارزش واقعی آن را درک می‌کند روی آن تعمداً مکث کنم، با افشای راز استقلال معنوی پاداش خواهم دید. من در میانه مقصدهای گوناگون زندگی به یکی از شرکت‌کنندگان تردیدناپذیر وصول به آزادی بدل خواهم شد. در لحظاتی که در غیر این صورت می‌توانستم مغلوب و درهم شکسته باشم، حس می‌کنم به وضعیتی از لذت غیرقابل وصف و حیرت‌زده از خود دست یافته‌ام؛ وضعیتی که در آن بر آزادی از جهان آگاهم و نوعی روشن‌سازی کل دیدگاهم از زندگی را تجربه می‌کنم. تفویض دالانی است که برای رسیدن به کاخ اخلاق از آن عبور می‌کنیم. فقط کسی که با تسلیم عمیق به اراده معطوف به زندگی خود، آزادی درونی از قید رویدادهای خارجی را تجربه می‌کند قادر است عمیقاً و همیشه، خود را به خاطر زندگی دیگری تسلیم کند.

من در فرایند تکریم اراده معطوف به زندگی خودم، همان‌طور که برای

آزادی از قید رویدادهای خارجی مبارزه می‌کنم، برای آزادی از قید خویش نیز تقلا می‌کنم. من نه فقط در رابطه با آنچه برای خودم اتفاق می‌افتد، بلکه متناسب با شیوه رفتارم در قبال جهان، استقلال عالی‌تری را تجربه می‌کنم.

در نتیجه تکریم تجربه شخصی‌ام خود را وادار می‌کنم که با خود صداقت داشته باشم. هر چیزی را که با عمل کردن به خلاف اعتقاداتم به دست می‌آورم بسیار گران تمام می‌شود. از آن بیم دارم که با وفادارنماندن به شخصیت خودم، اراده معطوف به زندگی خود را در معرض آسیب‌رساندن با تیرهای زهرآگین قرار دهم. اینکه کانت صمیمیت شخص نسبت به خود را در کانون نظام اخلاقی خود قرار می‌دهد، شاهدی بر عمق دریافت اخلاقی اوست. اما او قادر نیست پیوند میان صمیمیت با خود و اخلاق فعال را درک کند، زیرا در جستجو برای درک ماهیت اساسی اخلاق، هرگز تا حد فکر تکریم زندگی پیش نمی‌رود.

در تجربه عملی، اخلاق با خود صمیمی بودن، ناخودآگاهانه به وادی فداکردن خود برای دیگران گذر می‌کند. صمیمیت با خود مرا وامی‌دارد دست به اعمالی بزنم، چنان شبیه فداکردن خود که اخلاق جاری، آنها را از دل انگیزه‌های فداکردن بیرون می‌کشد.

چرا هموعانم را می‌بخشم؟ اخلاق جاری می‌گوید به این دلیل که با آنها هم‌دلی دارم. انسان‌ها هنگامی که می‌بخشند به طرز غیر قابل تصویری خوب به شمار می‌آیند و امکان تجربه نوعی بخشش را پیدا می‌کنند که برای شخص بخشیده شده واقعاً تحقیرکننده است. لذا، بخشش به نوعی

پیروزی شیرین فدا کردن خود تبدیل می شود.

نظام اخلاقی تکریم زندگی این مفاهیم تیره و مبهم را روشن می سازد. هرگونه شکیبایی و بخشش عملی است که صمیمیت در قبال خود آن را الزامی می کند. من ناگزیرم بخششی نامحدود را تجربه کنم، زیرا اگر از این کار بپرهیزم با خود صادق نخواهم بود، زیرا در غیر این صورت باید به گونه ای عمل کنم که گویی به همان صورت که دیگری در قبال من گناهکار بوده است من در قبال او گناهکار نبوده ام. باید دروغ هایی را که علیه من گفته می شود ببخشم، چون زندگی خود من بارها با دروغ نشان دار شده است. من باید بی مهران، نفرت زدگان، مفتریان، کلاه برداران و متکبران را که با آنها برخورد می کنم ببخشم، زیرا خودم بارها فاقد مهر، نفرت زده، مفتری، کلاه بردار و متکبر بوده ام. من باید بی سرو صدا ببخشم. من به طور کلی نمی بخشم و حتی تا حد رعایت انصاف هم پیش نمی روم. و این نیز اغراق نیست، بلکه گسترش و پالایش ضروری اخلاق معمول ماست.

ما ناگزیریم نبرد با عنصر بدی موجود در انسان را ادامه دهیم، و این کار را نه با داوری دیگران بلکه با داوری کردن خودمان به انجام رسانیم. تقابل با طبیعت مان و صمیمیت با خودمان، ابزارهایی اند که با آنها روی دیگران کار می کنیم. ما در سکوت به میدان مبارزه برای کسب آن استقلال عمیق معنوی گام می گذاریم که در فضای تکریم زندگی خودمان نشو و نما می کند. قدرت واقعی هیچ سروصدایی به پا نمی کند، بلکه در آن جا حضور دارد و نتایج خود را به بار می آورد. اخلاق واقعی آن جا آغاز می شود که کاربرد کلمات به پایان می رسد.

بنابراین، اساسی ترین عنصر اخلاق فعال، حتی اگر در هیأت تفویض و تسلیم ظاهر شود، محصول میل به صمیمیت شخص نسبت به خویش و از این لحاظ در بردارنده ارزش واقعی خویش است. کل اخلاق استقلال از جهان فقط هنگامی به صورت جریانی روشن جاری می شود که از این منبع نشأت بگیرد. مهربانی، آرامش، شکیبایی و رفتار دوستانه من، نوعی خلق و خو در قبال دیگران نیست، بلکه عمیق ترین استقلال مرا تأمین می کند. میان تکریم زندگی که از طریق آن با موجودیت خویش روبرو می شوم، و ارتباطی که در قالب رفتارهای فداکارانه با دیگران برقرار می کنم، پیوندی جدایی ناپذیر وجود دارد.

به دلیل فقدان اصول اخلاقی بنیادی است که نظام اخلاقی جاری بلافاصله در دامن بحث نظرهای گوناگون و متضاد در قلمرو اخلاقی فرو می غلطد. اخلاق تکریم زندگی، برای این کار تعجیلی ندارد. این نظام اخلاقی، طی زمانی که خود لازم می داند، به اصول اخلاقی بنیادین در همه عرصه ها فکر می کند. سپس هنگامی که در خود به کمال رسید، جایگاه خود را با توجه به این تضادها پیدا می کند.

در پرتو وجود سه دشمن است که می توان اخلاق را درک کرد؛ فقدان اندیشه؛ استقلال خودپرستانه و اجتماع.

در مورد خصم اول، اخلاق معمولاً به آن بهای کافی نداده است، زیرا هیچ گاه به تعارض آشکار میان این دو نمی رسد. اما این خصم، بدون آنکه جلب توجه کند، همواره در موضع تهاجمی قرار دارد.

اخلاق می تواند پهنه ای گسترده را به تصرف درآورد، بدون آنکه با

نیروهای خودپرستی برخورد کند. انسان می تواند مقدار زیادی کار خوب انجام دهد، بدون آنکه مجبور باشد منافع یا آرزوهای خود را قربانی کند. حتی اگر بر اثر انجام این کار بخش کوچکی از زندگی خود را از دست بدهد، این خُسران آن قدر ناچیز خواهد بود که از دست دادن یک تار مو یا خراشی بر پوست ناچیز است.

به دست آوردن آزادی درونی نسبت به جهان، وفاداری شخصی به هستی خود، وجود داشتن متمایز از جهان، و حتی قربانی کردن خود به خاطر زندگی دیگران، تا حدود زیادی فقط به تمرکز توجه بر این رابطه مربوط می شود. ما مقدار زیادی از آن را از دست می دهیم، چون با عزمی راسخ هدف را در نظر نمی گیریم. ما خود را مستقیماً زیر فشار انگیزه درونی هستی اخلاقی قرار نمی دهیم. دیگ بخاری که نشتی داشته باشد بخار را از همه جهات به بیرون می ریزد. در نظام اخلاقی جاری، اتلاف انرژی در همه عرصه ها بسیار زیاد است، چون هیچ اصل اخلاقی بنیادین و واحدی وجود ندارد که بر مبنای اندیشه آن دست به عمل بزنند. این نظام نمی تواند دیگ بخار خود را محکم ببندد و حتی نمی تواند به طور کامل آن را بازبینی کند. اما تکریم زندگی که همواره در اندیشه حضور دارد، مرتباً و در کلیه جهات، در عرصه های مشاهده، بازنگری و تصمیم گیری های شخص نفوذ می کند. شخص قادر نیست در مقابل این فرایند مقاومت کند، درست همان طور که آب نمی تواند مانع از آن شود که لکه جوهری که در آن افتاده آلوده اش کند. مبارزه با فقدان اندیشه فرایندی آگاهانه است که همواره ادامه دارد.

نظام اخلاقی تکریم زندگی، در کشاکش های میان انگیزه درونی
فداکاری و ضرورت حفظ بقا چگونه تاب می آورد؟

من نیز تابع تعارضی ام که اراده معطوف به زندگی با خودش دارد.
وجود من در هزاران نقطه با وجود دیگران در تعارض است. ضرورت
ویران کردن زندگی و آسیب رساندن به آن بر من تحمیل شده است. اگر در
جاده ای متروک قدم بزنم، فشار پاهایم باعث نابودی و درد و رنج
موجودات کوچکی خواهد شد که در آن جا زندگی می کنند. برای آنکه
بقای خود را حفظ کنم ناگزیرم آن را از گزند موجوداتی که به آن آسیب
می رسانند حفاظت کنم. من به موش کوچکی که در خانه ام لانه می سازد
آسیب می رسانم، حشره ای را که می خواهد در آن جا زاد و ولد کند از بین
می برم، و باکتری هایی را که ممکن است زندگی را به خطر بیندازد به کلی
نابود می کنم. من فقط با از بین بردن حیوانات و گیاهان می توانم غذای خود
را تأمین کنم. سعادت من بر پایه آسیب ها و مشکلاتی که ممنوعانم تحمل
می کنند ساخته می شود.

نظام اخلاقی چگونه می تواند در میانه ضرورتی که من برده آن هستم —
چون اراده معطوف به زندگی در تعارض با خود قرار دارد — وجود داشته
باشد؟

نظام اخلاقی جاری گویای نوعی سازش است. این نظام سعی می کند
قواعدی وضع کند که به موجب آن مشخص شود باید چه مقدار از وجود و
خوشبختی خود را کنار بگذارم، و چه مقدار از آن را به قیمت وجود و
خوشبختی دیگران حفظ کنم. در فرایند این تصمیم گیری است که نوعی

نظام اخلاقی تجربی و نسبی شکل می‌گیرد. نظامی که عملاً به هیچ وجه اخلاقی نیست، بلکه معجونی از ضرورت غیر اخلاقی و اخلاق واقعی است، خود را به مثابه یک نظام اخلاقی و هنجاری اصیل ظاهر می‌سازد. به این ترتیب، نوعی اختلاط شرم‌آور شکل می‌گیرد و مفهوم عنصر اخلاقی به طور فزاینده غامض و نامفهوم می‌شود.

نظام اخلاقی تکریم زندگی، چیزی به نام نظام اخلاقی نسبی نمی‌شناسد. حفظ و ارتقای زندگی تنها چیزهایی‌اند که فی‌نفسه خوب به شمار می‌آیند. هرگونه از بین بردن زندگی و آسیب‌رساندن به آن، از هر اوضاع و احوالی که نشأت بگیرد، بد تلقی می‌شود. این نظام جای خود را به تطبیق‌های حاضر و آماده اخلاق و ضرورت نمی‌دهد که اشتیاق بیش از حدی برای اشغال کردن صحنه دارند. نظام اخلاقی مطلق تکریم، بر توافقی‌های لحظه به لحظه با فرد استوار است؛ توافقی‌هایی که همواره تازه و همواره اصیل و پایه‌ای‌اند. این نظام، فرد را از تعارض نجات نمی‌دهد، بلکه او را وادار می‌کند که در هر مورد برای خودش تصمیم بگیرد که تا چه اندازه می‌تواند اخلاقی باقی بماند و تا چه اندازه باید خود را تابع ضرورت از بین بردن زندگی و آسیب‌رساندن به آن کند و گناه کار شود. انسان با درونی‌سازی رهنمودهای مربوط به انطباق میان اخلاق و ضرورت به پیشرفت اخلاقی دست نمی‌یابد، بلکه با شنیدن واضح‌تر صدای عنصر اخلاقی، با قرارگرفتن زیر کنترل بیشتر آرزوی حفظ و ارتقای زندگی، و با سرسختی بیشتر در مقابله با از بین بردن و آسیب‌رساندن به زندگی است که به این هدف نایل می‌شود.

در کشمکش های اخلاقی فقط تصمیم گیری های ذهنی است که انسان باید با آن مواجه شود. هیچ کس دیگری نمی تواند برای او تعیین کند که بالاترین حد ممکن حفظ و تقدیس زندگی کجا است. تنها اوست که باید به خود اجازه دهد، به راهنمایی حس مسئولیت برای زندگی دیگران در عالی ترین حد ممکن، به داوری بنشیند. ما هیچ گاه نباید اجازه دهیم که این حس کم رنگ شود. اما چنانچه رضایت دهیم که کشمکش ها مدام غیر قابل حل تر شوند، در واقع تن به چنین کاری داده ایم. وجدان آسوده یکی از ابداعات شیطان است.

تکریم زندگی درباره رابطه میان انسان و حیوان چه چیز به ما می آموزد؟ هنگامی که به هر نوعی از زندگی آسیب می رسانم باید به روشنی بدانم که این کار ضروری است یا خیر. حتی در مواردی به ظاهر جزئی نیز هرگز نباید محدوده های اجتناب ناپذیر را نادیده بگیرم. آن مرد روستایی که در مزرعه خود هزاران شکوفه را بر زمین ریخته است تا گاوش را سیر کند، باید مراقب باشد که در راه بازگشت به خانه، در حالتی از فراغت سرخوشانه، نباید تنها گلی را که در حاشیه راه روییده است از بین ببرد، زیرا با انجام این کار بدون آنکه مجبور باشد یا ضرورت داشته باشد به زندگی آسیب می رساند.

کسانی که حیوانات را جراحی می کنند یا به آنها دارو می دهند و یا آنها را در مقابل بیماری ها مایه کوبی می کنند تا بتوانند از نتایجی که حاصل می شود برای کمک به انسان ها استفاده کنند، هرگز نباید با این فکر کلی خرسند باشند که اقدامات هولناک آنها هدفی ارزشمند را دنبال می کند.

وظیفه آنها این است که در هر مورد جداگانه‌ای به تأمل بپردازند و ببینند واقعاً و حقیقتاً کارشان در قربانی کردن یک حیوان برای انسان‌ها ضروری است یا خیر. آنها باید دقیقاً مراقب باشند و تا حد امکان از میزان درد و رنجی که پدید می‌آورند بکاهند. به این ترتیب می‌توان دید که در مؤسسات علمی، هنگامی که از تزریق مواد آرام‌بخش خودداری می‌شود تا در زمان صرفه‌جویی و از برخی مشکلات پرهیز شود چقدر خشونت اعمال می‌شود! همچنین چقدر خشونت اعمال می‌شود وقتی که حیوانات در معرض شکنجه‌های دردناک قرار می‌گیرند تا دانشجویان، حقایق علمی‌ای را ببینند که کاملاً برای‌شان شناخته شده است. همین واقعیت که حیوانات، به عنوان قربانیان تحقیق، با تحمل درد و رنج چنین خدماتی را در اختیار انسان‌های گرفتار قرار می‌دهند، نوعی یگانگی تازه و بی‌نظیر میان حیوانات و انسان به وجود آورده است. نتیجه این وضع، تعهد تازه‌ای بر دوش یکایک ما قرار می‌دهد؛ خدمت کردن به انواع موجودات، در هر شرایطی، در حد توان‌مان. وقتی که من به حشره‌ای کمک می‌کنم تا از گرفتاری نجات پیدا کند، همه کاری که انجام می‌دهم کوشش به منظور سبک‌تر کردن بار گناهی است که از طریق خشونت‌های پیش گفته علیه حیوانات انجام می‌دهم.

هر کجا که حیوانی وادار می‌شود به انسان خدمت کند، رنجی که از این بابت تحمل می‌کند، دغدغه یکایک ماست. هیچ‌کس حق ندارد تا آن‌جا که می‌تواند باعث بروز درد و رنجی شود که مسئولیت آن را بر عهده نخواهد گرفت. هیچ‌کس نباید با این فکر خیال خود را آسوده کند که مداخله کردن

در این امور به او مربوط نمی‌شود. هیچ‌کس نباید از زیر بار مسئولیت خود شانه خالی کند. هنگامی که با حیوانات تا به این حد بد رفتار می‌شود، هنگامی که در واگن‌های راه‌آهن حیوانات از تشنگی فریاد می‌کشند و کسی به آنها توجه نمی‌کند، هنگامی که در کشتارگاه‌های ما این قدر خشونت صورت می‌گیرد، هنگامی که در آشپزخانه‌های ما، به دلیل ناآزمودگی دست‌ها، شمار کثیری از حیوانات مرگی فجیع را تجربه می‌کنند، هنگامی که حیوانات از دست انسان‌های سنگدل دردهایی بی‌سابقه را تحمل می‌کنند، و یا برای انجام بازی‌های مرگبار به کودکان سپرده می‌شوند، همه ما گناهکاریم و باید سرزنش شویم.

ما فقط با مشاهده ساده درد و رنجی که بشر بر سایر موجودات تحمیل می‌کند تکان می‌خوریم و ناراحت می‌شویم و از مشاهده آن بیم داریم. ما به این اندیشه می‌رسیم که لابد دیگران از ما «خردمند» ترند و سعی می‌کنیم موضوعی را که تا به این حد ناراحت‌مان می‌کند امری متداول و معمول به شمار آوریم. و سپس ناگهان آنها نیز واکنشی از خود بروز می‌دهند که نشان می‌دهد از این وضع کاملاً رضایت ندارند. کسانی که تا به امروز برای ما کاملاً بیگانه بوده‌اند اکنون موضعی کاملاً نزدیک به ما دارند. نقاب‌هایی که با استفاده از آنها خود را از یکدیگر پنهان می‌کرده‌ایم به کنار زده می‌شوند. اکنون می‌دانیم که هیچ‌یک از ما از قید ضرورت هولناکی که بی‌وقفه در اطراف‌مان بازی می‌کند آزاد نیستیم. نایل شدن به شناخت یکدیگر چه پدیده حیرت‌انگیزی است!

نظام اخلاقی تکریم زندگی ما را از این نتیجه‌گیری بر حذر می‌دارد که

سکوت معاصران مان - یا از دید آنها سکوت ما - را این گونه تعبیر کنیم که آنها آنچه را که همه ما انسان های اندیشه ورز ناگزیر از احساس آنیم دیگر احساس نمی کنند. این اخلاق ما را و امی دارد که به این فضای رنج و تحمل نگاهی دو سویه داشته باشیم و بدون ترس بر اساس مسئولیتی که احساس می کنیم حرف بزنیم و عمل کنیم. این اخلاق به ما الهام می بخشد که در جستجوی فرصت های کمک کردن به حیوانات برآییم، تارنج عظیمی را که آنها از دست ما می کشند جبران کنیم و برای لحظاتی از چنگ هراس های غیر قابل درک هستی رهایی یابیم.

اما نظام اخلاقی تکریم زندگی، ما را در موقعیت خطیر روابط مان با انسان های دیگر نیز قرار می دهد.

باز هم در می یابیم که درباره محدوددهای بقای مشروع چیزی به ما یاد نمی دهد؛ باز هم از ما می خواهد که در مورد اخلاق قربانی کردن خود، در هر مورد خاص به درکی جداگانه برسیم. بر اساس حس مسئولیت که تجربه شخصی من است، باید تصمیم بگیرم که کدام بخش از زندگی، دارایی ها، حقوق، خوشبختی، زمان و فراغت خود را می توانم واگذار کنم، و کدام بخش را باید برای خود نگاه دارم.

در مورد مسئله مالکیت، نظام اخلاقی تکریم زندگی کاملاً فردگراست؛ منظور این است که کالاهای به دست آمده یا به ارث رسیده باید در اختیار جامعه قرار گیرد، البته نه بر اساس معیارهایی که جامعه وضع کرده است، بلکه بر اساس آزادی مطلق فرد در تصمیم گیری. این نظام، دارایی ها را ملک اجتماع و فرد را متصدی حاکم بر آن می داند. شخصی که حرفه ای را

راه اندازی می‌کند و از رهگذر آن شماری از افراد، معاش خود را تأمین می‌کنند به جامعه خدمت می‌کند؛ دیگری نیز با واگذار کردن دارایی خود به منظور کمک رساندن به هم‌نو عانش همین کار را می‌کند. هر کسی بنا به میل خود و براساس حس مسئولیتی که در شرایط خاص زندگی او تعیین می‌شود، در نقطه‌ای میان این دو قطب قرار می‌گیرد. هیچ‌کس نباید به داوری دیگران پردازد. این مسئله به مسئولیت فردی مربوط می‌شود و هر کسی باید بر دارایی‌های خود به مثابه ابزاری که باید با آن کار کند ارزش بگذارد. فرقی نمی‌کند که این کار از رهگذر حفظ و افزایش دارایی‌ها انجام بگیرد، یا واگذاری آنها. دارایی‌ها باید به شیوه‌های گوناگون در اختیار اجتماع قرار بگیرند تا به بهترین شکل ممکن به خدمت گرفته شوند.

آنها که دارایی بسیار اندکی دارند که می‌توانند آن را از آن خود بنامند، بیش از همه در معرض درافتادن به عرصه خودپرستی محض قرار دارند. در این گفته عیسی مسیح حقیقتی عمیق نهفته است: "آن خدمتکاری که کمتر از همه دریافت کرده بود کم‌تر از همه ایمان داشت."

نظام اخلاقی تکریم زندگی حتی به من اجازه نمی‌دهد که حقوق خود را مطلقاً به تملک درآورم. این نظام به من اجازه نمی‌دهد با این فکر دلخوش کنم که من به عنوان کسی که توانا تر است باید به هزینه کسی که ناتوان تر است پیشرفت کنم. این نظام آنچه را که در حقوق و افکار انسانی عادی قلمداد می‌شود، برای من به عنوان یک مسئله مطرح می‌کند. این نظام مرا وادار می‌سازد که به دیگران فکر کنم و در این باره تأمل کنم که آیا واقعاً این حق را دارم که همه میوه‌هایی را که در دسترس قرار دارند بچینم یا

خیر. شاید این طور به نظر آید که من با دنبال کردن احترام به وجود دیگران، کاری می‌کنم که عموم مردم آن را حماقت به شمار می‌آورند. به واقع شاید هم کار من احمقانه باشد اگر کنار کشیدن من به خاطر تأمین منافع دیگران، هیچ نتیجه مثبتی در پی نداشته باشد. با این همه، کار من به همان صورت که انجام داده‌ام کار درستی بوده است. تکریم زندگی والاترین انگیزه است. کاری که بر این اساس انجام می‌گیرد معنای خاص خود را دارد، حتی اگر احمقانه یا بی‌فایده به نظر آید. در واقع همه ما در وجود یکدیگر آن نوعی از حماقت را جستجو می‌کنیم که نشان دهد تحت تأثیر مسئولیتی والاتر قرار داریم. فقط هنگامی که در مفهوم متداول عقلانیت، کم‌تر عقلانی می‌شویم، سرشت اخلاقی در ما به کار می‌افتد و مسائلی را حل می‌کند که قبلاً غیر قابل حل بوده‌اند.

پرسش‌هایی برای مطالعه

- ۱- نظریه تکریم زندگی شوایتزر چیست؟ آیا بر خود زندگی ارزش می‌گذارد یا جنبه خاصی از آن؟
- ۲- آیا شوایتزر مساوات طلب است؟ آیا همه صورت‌های زندگی ارزشی برابر دارند؟
- ۳- منظور از شوایتزر از مطلبی که در پاراگراف دوم این نوشته آورده است چیست: "ارتقای رازآمیز اراده معطوف به زندگی لذت نامیده می‌شود و

- آسیب رساندن به اراده معطوف به زندگی رنج؟ آیا این گفته ناظر بر نوعی از لذت پرستی است؟
- ۴- موضع شوایتزر را با نظر تیلور که در ادامه می آید و نیز دیدگاه های هندو و بودایی در مدخل های ۳۷ و ۳۸ مقایسه کنید.

برابری خواهی زیست‌محور

نوشته پل تیلور

ترجمه عباس زندباف

پل تیلور استاد فلسفه در کالج بروکلین و دانشگاه سیتی نیویورک و نویسنده چندین اثر درباره علم اخلاق است از جمله ارج‌گذاری به طبیعت (۱۹۸۶) که در آن دیدگاه‌های مقاله حاضر پرورانه شده است.

تیلور، نظام حیات‌محور در اخلاق زیست‌محیطی شوایتزر را بسط می‌دهد. به نظری هر موجود زنده‌ای "محور غایت‌مند حیات" است که به شیوه خاص خود به دنبال خیر و صلاح خودش است و از ارزشی ذاتی همسان با دیگران برخوردار است. انسان ارزش ذاتی‌اش بیش از سایر موجودات زنده نیست و باید بداند که در مجموعه حیات زمین ارزشی برابر با دیگر اعضا دارد.

۱. نظام‌های انسان‌محور و حیات‌محور در حیات زیست محیطی

در این مقاله نشان خواهیم داد که نگرش بنیادی خاصی در قبال طبیعت که آن را "ارج‌گذاری به طبیعت" می‌نامم جایگاهی محوری در بنیان‌های نظام حیات‌محور در اخلاق زیست محیطی دارد. به باور نگارنده مجموعهٔ هنجارهای اخلاقی (خواه معیارهای شخصیتی باشد خواه قواعد عملی) که بر چگونگی رفتار انسان با طبیعت حاکم است پایه‌ای خردمدارانه خواهد داشت. اگر و فقط هنگامی که بپذیریم که در وهلهٔ نخست، پابندی به این هنجارها پیامد عملی پذیرش نگرش ارج‌گذاری به طبیعت همچون یک نگرش اخلاقی بنیادی است و دوم آن‌که تن دادن همه کنش‌گران خردورز به چنین نگرشی توجیه‌پذیر است. همین‌که ویژگی‌های بنیادی نگرش ارج‌گذاری به طبیعت روشن شود خواهیم دید که نیازی نیست تا نظام حیات‌محور در اخلاق زیست محیطی، از لحاظ دریافتش نسبت به هستارهای گوناگون سزاوار توجه و برخورد اخلاقی، کلی‌نگر یا اندام‌وار باشد. همچنین این نظام به مفاهیم انسان‌انگاری محیط زیست، یکی بودن و یکپارچگی انسان با محیط زیست نیازی ندارد که اصولی تجویزی را در اختیار ما می‌گذارند تا از آنها بتوانیم (با افزودن مایه‌هایی از واقعیت) تعهد انسان نسبت به بوم‌سازگان طبیعی را استنتاج کنیم. "توازن طبیعت" به خودی خود هنجار اخلاقی نیست اما می‌تواند نقش مهمی در نگرش کلی ما نسبت به طبیعت ایفا کند که زیربنای نگرش ارج‌گذاری به طبیعت است. به نظر من نهایتاً این خیر و صلاح (آسایش، رفاه) یکایک سازواره‌ها یعنی

هستارهای دارای ارزش ذاتی است که روابط اخلاقی ما با اجتماع حیات وحش در کره زمین را تعیین می‌کند.

مقصود نگارنده از طرح نظریه حیات‌محور، بازگ کردن تباین آن با تمامی نگرش‌های انسان‌محور است. طبق نگرش‌های انسان‌محور، درستی (یا نادرستی) کنش‌های اثرگذار انسان بر محیط طبیعی و ساکنان غیر انسان آن با دو معیار معین می‌شود: برای آسایش انسان پیامدهای مطلوب (یا نامطلوب) دارند یا با نظام هنجارهای محافظ و مجری حقوق انسان همساز (یا ناهم‌ساز) اند. در این‌گونه دیدگاه‌های انسان‌محور، تمام تعهدها در نهایت نسبت به انسان و فقط انسان مفهوم پیدا می‌کند. می‌توان در قبال بوم‌سازگان طبیعی و مجموعه‌های زیستی سیاره‌مان نیز مسئولیت‌هایی در نظر گرفت اما این مسئولیت‌ها در همه امور منوط به آن است که رفتارمان با آن بوم‌سازگان‌های طبیعی و مجموعه‌های زیستی تحقق ارزش‌های انسانی و (یا) حقوق انسانی را تقویت کند. در غیر این صورت هیچ‌گونه تعهدی در قبال خیر و صلاح موجودات زنده غیرانسانی نداریم.

نظام حیات‌محور اخلاق زیست‌محیطی درست در همین نکته مخالف نگرش انسان‌محور است. طبق نظریه حیات‌محور، در قبال جانوران و گیاهان وحشی که عضوی از مجموعه زیستی سیاره زمین‌اند تعهدات اخلاقی بنیادی داریم و مسئولیت اخلاقی داریم (صرف‌نظر از همه چیزها) از خیر و صلاح آنها به خاطر خودشان حمایت یا پاسداری کنیم. وظایف ما در مورد احترام گذاشتن به تمامیت بوم‌سازگان طبیعی، پاسداری از

گونه‌های دستخوش خطر نابودی و پرهیز از آلوده کردن محیط زیست، ریشه در این واقعیت دارد که با این روش‌هاست که به مجموعه گونه‌های وحشی می‌توانیم کمک کنیم تا در حالتی طبیعی به موجودیتی سالم برسند و آن را حفظ کنند. شناخت ارزش ذاتی این موجودات زنده چنین تعهدی را پدید می‌آورد. این تعهدات به تمامی در کنار تعهدات ما در قبال انسان‌های هم‌نوع خود و مستقل از آنها قرار می‌گیرد. بسیاری از کنش‌های برآورنده یک مجموعه تعهدات برآورنده آن دیگری نیز هست اما در کل، اساس این دو مجموعه تعهدات متفاوت است. خیر و صلاح موجودات زنده غیرانسان همانند خیر و صلاح خود انسان‌ها، به خودی خود مهم است. اگر نظریه حیات محور اخلاق زیست محیطی را بپذیریم کلیت اخلاقی ما دستخوش بازآرایی ژرفی می‌شود و در پرتو جدیدی به کل زیست سپهر زمین نگاه خواهیم کرد. وظایف‌مان در قبال "دنای" طبیعت به گونه‌ای بنیادی با وظایف‌مان در قبال "دنای" تمدن انسانی متوازن می‌شود. دیگر نمی‌توان به سادگی از دیدگاه انسان به همه چیز نگریست و اثرات کنش‌های خود را فقط در چارچوب خیر و صلاح خود مورد توجه قرار داد.

۲. خیر و صلاح موجودات و مفهوم ارزش ذاتی

پذیرش نظام حیات محور اصول اخلاقی را چگونه می‌توان توجیه کرد؟ برای پاسخ گفتن به این پرسش نخست باید نگرش اخلاقی بنیادی‌ای را تشریح کرد که در چنین نظامی زیربنا و تعیین‌کننده تعهد نسبت به حیات

است. سپس باید به بررسی ملاحظات پیرامون پذیرش آن نگرش اخلاقی را برای تمام کنش‌گران خردورز توجیه می‌کند. برای پذیرش آن‌گونه نگرش اخلاقی که مورد نظر ماست دو مفهوم بنیادی وجود دارد. دربارهٔ موجودی که "قائل" به چنین مفاهیمی نیست یعنی نمی‌تواند معنای آنها و شرایط کاربریشان را درک کند نمی‌توان گفت که این نگرش بخشی از دیدگاه اخلاقی‌اش است. این مفاهیم عبارت است: الف. خیر و صلاح (رفاه و راحتی) موجودات زنده و ب. این دیدگاه که هر هستاری دارای ارزش ذاتی است. حال به تشریح این مفاهیم خواهیم پرداخت:

الف. هر موجود زنده، مجموعهٔ گونه‌های زنده و مجموعهٔ از حیات از خیر و صلاحی خاص خود برخوردارند که بر اثر کنش‌های عمدی کنش‌گران اخلاق‌ورز می‌تواند تقویت شود یا صدمه ببیند. وقتی می‌گوییم هستاری از خیر و صلاح خاص خود برخوردار است به معنای آن است که این هستار بدون آنکه سایر هستارها در نظر گرفته شود می‌تواند آسیب ببیند یا مزیتی کسب کند. کنشی می‌تواند در راستای منافع کلی‌اش باشد یا ضد منافع کلی‌اش باشد و شرایط زیست‌محیطی می‌تواند برای او خوب باشد (به نفع او باشد) یا بد باشد (به زیانش باشد). آنچه برای هستاری خوب است که از لحاظ تقویت یا حفظ حیات و راحتی او "کارکرد خوبی" داشته باشد. آنچه برای هستاری بد است که به حیات و راحتی او صدمه وارد کند.^۱

خیر و صلاح هر موجود زندهٔ غیرانسان را می‌توان همان کمال توانایی‌های زیست‌شناختی او در نظر گرفت یعنی خیر و صلاح چنین

موجودی همانا در قوی بودن و سالم بودنش تجلی می‌یابد. یعنی برخورداری از ظرفیت مورد نیاز برای همسازی موفقیت‌آمیز با محیط زیست و حفظ موجودیت خود در مراحل مختلفی که گونه‌اش در چرخه عادی حیات می‌پیماید. خیر و صلاح جمعیت یا مجموعه‌ای از این موجودات نیز به معنای تداوم از نسلی به نسل دیگر به صورت نظامی یکپارچه از موجودات دارای پیوند ژنتیکی و بوم‌شناختی است که میانگین راحتی‌شان در محیط زیست مورد نظر در تراز بهینه‌ای باشد. میانگین راحتی به معنای میزانی از تحقق خیر و صلاح یکایک موجودات درون جمعیت یا اجتماعی است که به طور متوسط بیش از میزانی باشد که در هر نظم کارکردی بوم‌شناختی دیگری از روابط بین آن جمعیت گونه‌ها در بوم‌سازگان مورد نظر وجود دارد.

به نظر من، برخورداری از خیر و صلاح خاص خود لزوماً این نتیجه را به بار نمی‌آورد که موجود مورد نظر به منافع خود آگاهی دارد. می‌توانیم بی‌آنکه موجودی بخواهد یا نخواهد به نفع آن یا به زیانش عملی انجام دهیم. در واقع آن موجود ممکن است به کلی نسبت به مطلوب یا نامطلوب بودن رویدادهای حیاتش ناآگاه باشد. برای مثال درختان هیچ‌گونه شناخت، میل یا احساساتی ندارند. با این حال شکی نیست که کنش ما می‌تواند برای درختان مفید یا زیان‌بار باشد. اگر بولدوزر را بیش از حد به درختان نزدیک کنیم ریشه‌شان از بین می‌رود. انسان می‌تواند با کود دادن و آبیاری درختان غذا و آب کافی به آنها برساند. بنابراین انسان می‌تواند یاری‌گر یا مانع تحقق خیر و صلاح درختان شود. یعنی خیر و صلاح خود درختان است که

در این اعمال تحت تأثیر قرار می‌گیرد. به همین ترتیب انسان می‌تواند در راستای تقویت خیر و صلاح کل مجموعه‌ای از درختان خاص (مثل تمام سرخ‌دارهای دره کالیفرنیا) یا خیر و صلاح کل مجموعه حیات گیاهی در منطقه‌ای طبیعی عمل کند یا به آنها آسیب برساند.

مفهوم خیر و صلاح موجودات با نگرشی که به برخورداری بودن از ظرفیت احساس درد متکی است همخوانی ندارد. "ویلیام فرانکنا" در نظریه عمومی خود درباره اخلاق زیست‌محیطی مبنای این قرار می‌دهد که موجوداتی ارزش ملاحظات اخلاقی را دارند که ظرفیت احساس درد داشته باشند. در جای دیگری، از این دیدگاه انتقادهایی کرده‌ام اما به نظر من در نهایت رد کامل این دیدگاه با توجیه نظریه حیات محور میسر می‌شود که در این نوشتار در پی دفاع از آنم.^۲

لازم به یادآوری است که می‌توان درباره ماشین‌ها (به ویژه ماشین‌هایی که فقط هدف‌نگر نیستند و خود میزان‌گر هم هستند) نیز این بحث را مطرح کرد که دارای خیر و صلاح خاص خود هستند یا خیر.^۳ از آن‌جا که فقط رفتار انسان با موجودات وحشی، جمعیت‌های متشکل از گونه‌های زیستی و مجموعه حیات به گونه‌ای که در بوم‌سازگان‌های طبیعی سیاره‌مان رخ می‌دهد توجه دارم مفهوم "برخورداری از خیر و صلاح خاص خود" را نیز فقط در مورد همین هستارها به کار می‌برم. انکار نمی‌کنم که سایر موجودات زنده نیز که انسان در راستای اهداف خود خاستگاه ژنتیک و شرایط زیست‌محیطی‌شان را پدید آورده و کنترل و دستکاری کرده است همانند گیاهان و جانوران وحشی دارای خیر و

صلاح خاص خودند. اما هدف از این نوشتار پرداختن به اصول یا تدوین اصول راهنمای رفتارمان در قبال خیر و صلاح آنان نیست. در این جا فقط در محدوده‌ای که تولید و کاربرد این گونه موجودات توسط انسان تأثیر خوب یا بد بر بوم‌سازگان طبیعی و ساکنان وحشی آن می‌گذارد، اخلاق ارج‌گذاری به طبیعت مطرح می‌شود.

ب. دومین مفهوم بنیادی در نگرش اخلاقی ارج‌گذاری به طبیعت، دیدگاه ارزش ذاتی است. این نگرش را در قبال حیات وحش (تک تک موجودات، جمعیتی از گونه‌ها و کل مجموعه حیات) در صورتی و فقط در صورتی می‌توان اتخاذ کرد که آنها را هستارهایی دارای ارزش ذاتی قلمداد کنیم. در واقع تنها در این صورت است که کنش‌گران اخلاق‌ورز برای خود در قبال آنان وظایف، تعهدات و مسئولیت‌های الزام‌آور قائل می‌شوند. در این جا نمی‌خواهم وارد این بحث شوم که چرا باید آنان را این گونه تلقی کرد. در بخش بعد به طور مفصل به این مطلب خواهم پرداخت. اما چنین تلقی‌ای پیش‌فرض نگرش ارج‌گذاری به آنها و در نتیجه درک پیوندهای اخلاقی خاص خودمان با آنهاست. این موضوع را به صورت زیر می‌توان ثابت کرد:

تلقی از هستارهای دارای خیر و صلاح خاص خود در برخورداری از ارزش ذاتی به چه معناست؟ در این جا دو اصل کلی مطرح می‌شود: اصل ملاحظات اخلاقی و اصل ارزش ذاتی.

طبق اصل ملاحظات اخلاقی، موجودات زنده وحشی به علت آنکه عضوی از مجموعه حیات زمین‌اند سزاوار توجه همه کنش‌گران

اخلاق ورزند. از دیدگاه اخلاقی، هرگاه که کنش گران خردورز عملی انجام دهند که ممکن است بر سایر موجودات زنده اثر بگذارد باید خیر و صلاح آنها را در نظر بگیرند و فرقی هم نمی‌کند که آن موجود جزو کدام گونه زیستی باشد. همه کنش گران خردورز باید خیر و صلاح آنها را به رسمیت بشناسند و برایشان ارزشی قائل شوند و در تمام کنکاش‌های خود وزنی هم برای آنان در نظر بگیرند. البته ممکن است چنین کنش گرانی ناچار شوند بر ضد خیر و صلاح این یا آن موجود خاص یا گروه موجودات خاص عمل کنند تا خیر و صلاح سایرین و از جمله انسان را تقویت کنند. اما طبق اصل ملاحظات اخلاقی، هر موجودی که خیر و صلاح خاص خود را دارد سزاوار توجه است.

طبق اصل ارزش ذاتی، تحقق خیر و صلاح هر موجودی که عضوی از مجموعه حیات زمین باشد صرف نظر از آنکه جزو چه گونه‌ای باشد دارای ارزش ذاتی است. یعنی حفظ یا تقویت خیر و صلاح اش به خودی خود و به خاطر هستی اش دارای ارزش بنیادی است. بنابراین تا هنگامی که موجود زنده، جمعیتی از گونه‌های زنده یا مجموعه‌ای دارای حیات را هستاری دارای ارزش ذاتی تلقی کنیم باید این باور را بپذیریم که نباید با آن همچون شیء یا چیزی برخورد کرد که ارزش کلی اش در ارتباط با خیر و صلاح سایر هستارها تعریف می‌شود. یعنی خیر و صلاح این گونه هستارها براساس ارزش ذاتی خودشان مورد داوری قرار می‌گیرد. مسئولیت‌ها در قبال موجودات وحشی، جمعیتی از گونه‌های زیستی و مجموعه‌ای دارای حیات در بوم سازگان‌های طبیعی زمین براساس ارزش

ذاتی خودشان معین می‌شود. وقتی که کنش‌گران خردورز و خودگردان چنین هستارهایی را دارای ارزش تلقی می‌کنند برای تحقق خیر و صلاح‌شان نیز ارزش ذاتی قائل‌اند و خود را در انجام کنش‌هایی که در راستای خیر و صلاح آنان و پرهیز از کنش‌هایی که اثر معکوس دارد مسئول می‌شمارند.

۳. نگرش ارج‌گذاری به طبیعت

چرا باید کنش‌گران اخلاق‌ورز، موجودات زنده در جهان طبیعت را دارای ارزش ذاتی تلقی کنند؟ برای پاسخ‌دادن به این پرسش نخست باید این واقعیت را در نظر بگیریم که وقتی کنش‌گر خردورز و خودگردان اصول ملاحظات اخلاقی و ارزش ذاتی را می‌پذیرد و برای موجودات وحشی گونه‌ای ارزش قائل می‌شود گونه‌ای نگرش اخلاقی بنیادین در قبال جهان طبیعی را می‌پذیرد. این نگرش همان نگرشی است که "ارج‌گذاری به طبیعت" می‌نامم و شبیه ارج‌گذاری به فرد در اخلاق انسانی است. وقتی که نگرش ارج‌گذاری به فرد را می‌پذیریم و آن را نگرشی مناسب در قبال تک‌تک انسان‌ها تلقی می‌کنیم برای تحقق منافع اساسی همه انسان‌ها ارزش ذاتی قائل می‌شویم. بنابراین متعهد می‌شویم که در قبال سایر افراد رفتار خاصی داشته باشیم و تن به نظامی از استانداردها و مقررات بدهیم که تمام کنش‌گران اخلاق‌ورز رعایت می‌کنند.^۴

به همین ترتیب، وقتی نگرش ارج‌گذاری به طبیعت را همچون نگرش اخلاقی بنیادین می‌پذیریم، رفتار براساس اصول هنجاری خاص را متعهد

می‌شویم. این اصول سازنده قواعد عمل و معیارهای مَنشی‌اند که بر رفتارمان نسبت به جهان طبیعت حکمفرمایند. نخست آنکه این تعهد بنیادی است یعنی از هیچ هنجار بالاتری مشتق نشده است. نگرش ارج‌گذاری به طبیعت در نگرش کلی‌تر یا بنیادی‌تر ریشه ندارد و چارچوب کلی مسئولیت‌های ما در قبال دنیای طبیعی را معین می‌کند. این نگرش همان‌گونه که نشان خواهیم داد توجیه‌پذیر است اما توجیه آن متکی به نگرش کلی‌تر یا اصل هنجاری اساسی‌تری نیست.

• دوم آنکه تعهد مذکور اخلاقی است زیرا اصلی‌عاری از دلبستگی‌های شخصی است و همین ویژگی‌اش آن را از سایر احساسات و گرایش‌های شکل‌دهنده عشق به طبیعت متمایز می‌کند. زیرا مانند آنها از دلبستگی شخصی و واکنش به طبیعت ریشه نمی‌گیرد. عشق فرد به طبیعت مثل دلبستگی به فردی خاص است و چیزی جز احساسات خاص یک فرد در قبال طبیعت و موجودات وحشی نیست. همان‌گونه که عشق به فردی خاص با ارج‌گذاشتن به تمام انسان‌ها (صرف‌نظر از اینکه دوست‌شان داشته باشیم یا نه) تفاوت دارد. عشق به طبیعت نیز با ارج‌گذاری به طبیعت تفاوت دارد. ارج‌گذاشتن به طبیعت نگرشی است که باور داریم باید تمام کنش‌گران اخلاق‌ورز بپذیرند صرف‌نظر از آن‌که عاشق طبیعت باشند یا خیر. در واقع بدون چنین باوری نگرش ارج‌گذاشتن به طبیعت را به راستی نپذیرفته‌ایم. اگر بخواهیم مطابق شیوه کانتی عمل کنیم پذیرش نگرش ارج‌گذاری به طبیعت به معنای آن است که آن را قانونی بنیادی برای همه موجودات خردورز تلقی کنیم. یعنی تمام کنش‌گران اخلاق‌ورز صرف‌نظر

از احساسات شخصی شان نسبت به طبیعت، بدون استثنا باید این قانون را رعایت کنند.

نگرش ارج گذاری به طبیعت به این لحاظ عاری از دلبستگی های شخصی است و حالتی فراگیر دارد. اما هر کسی که آن را می پذیرد گرایش های ثابت و کمابیش دائمی خاصی دارد. این گرایش ها را که می توان عاری از دلبستگی های شخصی و فراگیر شدنی تلقی کرد از سه مجموعه درهم تنیده تشکیل شده اند: گرایش های رسیدن به اهدافی خاص، گرایش های مربوط به انجام استدلال ها و کنکاش های خاص خود و گرایش های مربوط به برخورداری از احساساتی خاص. بنابراین می توان نگرش ارج گذاشتن به طبیعت را در قالب این سه مؤلفه تحلیل کرد: الف) گرایش به هدف، برداشتن گام هایی برای رسیدن به هدف نهایی و عاری از دلبستگی های شخصی، تقویت و حفظ خیر و صلاح موجودات زنده، جمعیت های متشکل از گونه های زیستی و مجموعه های دارای حیات در بوم سازگان های طبیعی. (این اهداف "نهایی" اند یعنی ابزاری برای رسیدن به اهدافی دیگر نیستند. "عاری از دلبستگی های شخصی" اند یعنی مستقل از منافع شخصی کنش گرند). ب) گرایش به کنش هایی که برآورنده اهداف مذکورند و به همین خاطر الزام بنیادی دارند. ج) گرایش به احساسات مثبت و منفی در قبال امور جهان براساس آنکه به خیر و صلاح موجودات زنده، جمعیت های متشکل از گونه های زیستی و مجموعه های دارای حیات در بوم سازگان طبیعی باشند یا نباشند.

اکنون می توان پیوند منطقی میان نگرش ارج گذاشتن به طبیعت و

وظایف حیات محور اخلاق زیست محیطی را روشن ساخت. کسی که نگرش مذکور را اختیار کرده باشد و بنابراین دارای سه مجموعه گرایش مذکور باشد باید از وظایف خاصی (مثل زیان نرساندن و عدم تعارض با طبیعت) و معیارهای شخصیتی خاصی (مثل انصاف و نیک خواهی) پیروی کند که تعیین کننده تعهدات و رفتار کنش گران اخلاق ورز در قبال حیات وحش زمین است. می توان گفت کنش ها و ویژگی های شخصی هر فرد که طی اجرای این الزامات اخلاقی شکل می گیرد همان شیوه ای است که طی آن شخص این نگرش را در رفتار و شخصیت اش بیان می کند یا تجسم می دهد. جان راولز در مقاله مشهورش "عدالت در جایگاه انصاف" قواعد اخلاق انسانی (مثل وفاداری، قدردانی، صداقت و عدالت) را "شکل هایی از عمل" می خواند "که در آنها به رسمیت شناختن اشخاص دیگر تجلی یافته است".^۵ به نظر من وظایف حاکم بر رفتار ما نسبت به جهان طبیعت و ساکنان اش نیز شکل هایی از عمل است که تجلی نگرش ارج گذاری به طبیعت است.

۴. توجیه پذیری نگرش ارج گذاری به طبیعت

اکنون دوباره به پرسشی باز می گردیم که پاسخ نداده ایم. چرا باید کنش گران اخلاق ورز، موجودات زنده در جهان طبیعت را دارای ارزش ذاتی تلقی کنند؟ تنها راه پاسخ دادن به این پرسش آن است که نشان دهیم اختیار کردن نگرش ارج گذاری به طبیعت برای تمام کنش گران اخلاق ورز موجه است. گیریم برای اختیار کردن این نگرش دلایل خوبی می داشتیم، دلایلی که از

لحاظ ذهنی برای همه کنش‌گران اخلاق‌ورز معتبر باشد. در صورتی که چنین دلایلی می‌داشتیم اتخاذ سه مجموعه گرایش پیش گفته که سازنده نگرش مورد نظر ماست موجه می‌شد. از آن‌جا که تقویت یا حمایت از خیر و صلاح حیات وحش همچون هدفی نهایی و عاری از دلبستگی‌های شخصی و همچنین اقدام برای تحقق این هدف از جمله این گرایش‌ها است می‌توان مشاهده کرد که این گرایش‌ها فرد را به اصول ملاحظات اخلاقی و ارزش ذاتی پای‌بند می‌کند. هنگامی که به تقویت خیر و صلاح هستاری فقط به صرف آنکه جزوی از هستارهای طبیعت است فی‌نفسه گرایش داشته باشیم به معنای آن است که به تمامی چنین هستارهایی توجه خواهیم داشت و برای تحقق خیر و صلاح‌شان ارزش ذاتی قائل ایم. وقتی بر این دو اصل صحه بگذاریم به معنای آن است که به نظر ما موجودات زنده دارای ارزش ذاتی‌اند. بنابراین باید به آنها ارج گذاشت. پس برای توجیه نگرش ارج‌گذاری به طبیعت باید پای‌بندی به این اصول را توجیه کرد و احترام گذاشتن به موجودات وحشی را به عنوان موجوداتی که از ارزش ذاتی برخوردارند توجیه کرد.

باید توجه داشت که ارزش ذاتی گونه‌ای ناشناخته از ویژگی‌های عینی نیست که از آن موجود زنده باشد و بتوان آن را با مشاهدات تجربی یا پژوهش علمی کشف کرد. نسبت دادن ارزش ذاتی به یک هستار به معنای نسبت دادن برخی ویژگی‌ها به آن نیست که از طریق ادراک حسی قابل تشخیص باشد یا از طریق استدلال استقرایی قابل استنتاج باشد.

نه بین مفهوم موجود دارای خیر و صلاح خاص خود و مفهوم ارزش

ذاتی لزوماً پیوندی منطقی وجود دارد و نه می‌توان تأکید کرد که هستار دارای خیر و صلاح خاص خود فاقد ارزش ذاتی است. برای آنکه نشان دهیم چنین هستاری "دارای" ارزش ذاتی است باید استدلال‌های خوبی برای نسبت دادن این‌گونه ارزش‌ها به آن هستار ارائه دهیم (اسناد دادن آن‌گونه ارزش‌ها به هستار مورد نظر و ارزش‌مندی آن). گرچه انسان‌ها (افراد، ارزش‌گذاران) باید ارزش‌گذاری کنند که در اخلاق ارج‌گذاری به طبیعت ارزش مذکور ارزش انسانی نیست. یعنی ارزشی نیست که از ملاحظات مربوط به رفاه انسان یا حقوق انسان برگرفته شده باشد بلکه ارزشی است که به خود گیاهان و جانوران (غیرانسان) نسبت داده می‌شود و مستقل از ارتباطشان با چیزهایی است که به نظر انسان به خیر و صلاح‌شان است.

بنابراین صرف‌نظر از هر استدلالی که در پیش بگیریم توجه نگرش ارج‌گذاری به طبیعت (طبق تعریف فوق) به معنای این استدلال نیز هست که چرا باید موجودات زنده طبیعت را موجوداتی دارای ارزش ذاتی تلقی کنیم. پیش از این دیدیم که چون این نگرش بنیادی است از نگرشی بنیادی‌تری ریشه نمی‌گیرد و حالت خاصی از نگرش کلی‌تر نیست. پس برای اثبات این نگرش چگونه استدلالی را باید در پیش گرفت؟

نگرش ما نسبت به موجودات زنده طبیعت به شیوه نگاه ما به آنها، برداشت‌مان نسبت به چگونگی هستی آنها و چگونگی ادراک ما نسبت به روابطی دارد که بر آنها بار می‌کنیم. زیربنا و پشتوانه نگرش ما نظام فکری خاصی است که جهان‌بینی ویژه‌ای یا نگرش خاصی نسبت به طبیعت و

جایگاه انسان در آن را می‌سازد. بنابراین برای آنکه بتوانیم استدلال خوبی برای اختیار کردن نگرش ارج‌گذاری به طبیعت ارائه دهیم نخست باید نظام فکری زیربنا و پشتوانهٔ این نگرش را سامان دهیم. اگر این نظام فکری انسجام درونی داشته باشد و خوش ساخت باشد و بتوان گفت که با تمام حقایق علمی شناخته‌شدهٔ مربوط به موضوع نگرش مورد نظر (در این مورد همهٔ بوم‌سازگان‌های طبیعی کره زمین و مجموعه‌های حیات آن) همساز است آن‌گاه فقط باید نشان داد که چرا اندیش‌مندان خردورز و دارای اطلاعات علمی که دارای قابلیت شناخت واقعیت‌ها باید آن را به عنوان روشی برای درک طبیعت و جایگاه انسان در آن بپذیرند. در این صورت است که می‌توان دست‌کم توجیهی منطقی برای پذیرش این نظام فکری و نگرش اخلاقی بنیادی مبتنی بر آن را پذیرفت.

نمی‌خواهم بگویم که می‌توان درستی این نظام فکری را به صورت استقرایی یا قیاسی اثبات کرد. همان‌گونه که خواهیم دید تمامی مؤلفه‌های این نظام فکری را نمی‌توان در قالب گزاره‌های اثبات‌پذیر تجربی بیان کرد. بر نظم درونی آن نیز روابط منطقی محض حاکم نیست. اما این نظام در کل، "تصویر" یا "نقشه" ای منسجم و یکپارچه از کل جهان به دست می‌دهد که به لحاظ منطقی پذیرفتنی است. با بررسی هر یک از مؤلفه‌های اصلی آن و چگونگی پیوند مناسب آنها با یکدیگر به برداشتی نظام‌یافته و مبتنی بر اطلاعات علمی در قبال طبیعت و جایگاه انسان در آن دست می‌یابیم.

برای این نظام فکری که زیربنای نگرش ارج‌گذاری به طبیعت است نام بهتر "نگرش زیست‌محور به طبیعت" را در نظر می‌گیرم. از آن‌جاکه کل این

نظام فکری را نمی‌توان به احکام اثبات‌پذیر تجربی تجزیه کرد نباید آن را چکیده‌ای از علوم زیست‌شناسی در مورد بوم‌سازگان‌های سیاره‌مان پنداشت. شاید جهان‌بینی فلسفی بهترین توصیف برای این نظام فکری باشد تا از نظریه‌های علمی یا نظام‌های تبیینی متمایز شود. البته یکی از اصل‌های مهم این نظام درس بزرگی است که از علم بوم‌شناسی فرا گرفته‌ایم: وابستگی متقابل تمامی موجودات زنده در نظامی یکپارچه و اندام‌وار که توازن و پایداری‌اش شرط لازم برای تحقق خیر و صلاح اجتماعات زیستی درون آن است.

پیش از پرداختن به مؤلفه‌های اصلی نگرش زیست‌محور، بد نیست که ساختار کلی نظریه‌ام دربارهٔ اخلاق زیست‌محیطی را تا این‌جای کار مطرح کنم. اخلاق ارج‌گذاری به طبیعت دارای سه عنصر اساسی است: نظام فکری، نگرش اخلاقی بنیادی و مجموعه‌ای از قواعد وظیفه‌ای و معیارهای شخصیتی. این عناصر به صورت زیر با هم پیوند دارند. نظام فکری مورد نظر ما نگرش خاصی نسبت به طبیعت به دست می‌دهد که ارج‌گذاری به طبیعت را همچون نگرشی اخلاقی و بنیادی از سوی کنش‌گری خودگردان توجیه‌پذیر می‌کند و پشتوانه‌اش می‌شود. یعنی کنش‌گر خودگردان براساس این نگرش روابط اخلاقی‌اش با طبیعت را درک می‌کند و درمی‌یابد که تنها نگرش مناسب یا شایسته در قبال تمام شکل‌های حیات وحش در زیست‌سپهر زمین همان نگرش ارج‌گذاری است. اینک می‌توان موجودات زنده را موجوداتی شایسته نگرش ارج‌گذاری تلقی و بنابراین هستارهایی دارای ارزش ذاتی قلمداد کرد. در این صورت

تقویت و حفظ خیر و صلاح آنان نیز ارزشی ذاتی پیدا می‌کند. در نتیجه فرد، پیروی از مجموعه‌ای از وظایف و رعایت معیارهای شخصیتی خوب (تا آن‌جا که از دستش برمی‌آید) را همچون تعهدی اخلاقی می‌پذیرد. وقتی فرد نگرش ارج‌گذاری را اختیار می‌کند به علت آنکه تمامی آن وظایف و معیارها را برای همه کنش‌گران اخلاق‌ورز الزام‌آور قلمداد می‌کند خود را از لحاظ اخلاقی متعهد می‌بیند. یعنی آن وظایف و معیارها شکل‌هایی از ساختارهای رفتاری و شخصیتی را پدید می‌آورند که نگرش ارج‌گذاری به طبیعت در آنها متجلی می‌شود.

این مجموعه سه بخشی که به اخلاق ارج‌گذاری به طبیعت سامانی درونی می‌بخشد قرینه نظریه اخلاق انسانی است که ریشه در ارج‌گذاری به سایر انسان‌ها دارد. در چنین نظریه‌ای نخست، خود انسان و سایر انسان‌ها به عنوان محور گزینش خودگردان مطرح می‌شوند و در گام دوم نگرش ارج‌گذاری به فرد فی‌نفسه مطرح می‌شود. وقتی این نگرش به صورت نگرش اخلاقی بنیادی مطرح می‌شود به معنای آن است که با هر فردی باید همچون شخصی دارای ارزش ذاتی یا "عزت انسانی" برخورد کنیم. هر انسانی به صرف انسان بودن سزاوار توجه اخلاقی است و خودگردانی و رفاه او دارای ارزش ذاتی است. این همان مفهومی است که کانت به صورت اهمیت انسان به خودی خود مطرح می‌کند. سوم آنکه نظامی اخلاقی از وظایف وجود دارد که افراد باید نسبت به هم رعایت کنند. این وظایف شکل‌هایی از رفتار است که در آنها ارزش ذاتی هر فرد به عنوان انسان به رسمیت عمومی شناخته می‌شود.

در این چارچوبِ ساختاریِ نظریهٔ اخلاق انسانی به موضوع نتیجه باوری (فایده باوری) در برابر غیر نتیجه باوری (بایاشناسی) پرداخته نشده است (یعنی نوع خاصی از نظام‌های تعریف وظایف کنش‌گر اخلاقی در قبال افراد). به همین ترتیب در این مقاله نیز به این مسئله پرداخته نشده است که وظایف‌مان در قبال طبیعت را براساس چگونه نظامی از قواعد تعریف کنیم.

۵. نگرش زیست‌محور به طبیعت

نگرش زیست‌محور به طبیعت از چهار مؤلفهٔ اصلی تشکیل شده است: (۱) انسان عضوی از مجموعه حیات زمین است و عضویت‌اش با سایر اعضا که انسان نیستند یکسان است. (۲) کل بوم‌سازگان‌های طبیعی زمین شبکه‌ای پیچیده از عناصر درهم تنیده است که کارکرد زیست‌شناختی درست هر موجود به کارکرد زیست‌شناختی درست سایر موجودات بستگی دارد (همان درس بزرگی که از علم بوم‌شناسی فراگرفته‌ایم). (۳) هر موجود زنده‌ای محور غایت‌مند حیات است و به شیوهٔ خاص خود در پی خیر و صلاح خود است. (۴) از لحاظ معیارهای شایستگی یا ارزش ذاتی، این ادعا که انسان فی‌نفسه از سایر گونه‌ها برتر است ادعایی بی‌اساس است و طبق بندهای ۱ و ۲ و ۳ فوق نادرست است و چیزی جز جانب‌داری غیرمنطقی از انسان نیست.

آمیزهٔ این چهار مفهوم است که نگرش زیست‌محور به طبیعت را می‌سازد. در ادامهٔ این مقاله سه مؤلفهٔ نخست به طور مختصر شرح داده

می شود و سپس مؤلفه چهارم به طور مفصل تر تجزیه و تحلیل می شود. در پایان نیز نشان داده می شود که چگونه می توان با این نگرش به توجیه نگرش ارج گذاری به طبیعت پرداخت.

۶. انسان عضوی از مجموعه حیات زمین

انسان و سایر گونه های زنده دارای رابطه مشترکی با زمین اند. براساس نگرش زیست محور، جانور بودن انسان ویژگی بنیادی هستی اش و جنبه ای اساسی از "وضعیت انسان" است. تفاوت های انسان و سایر گونه های زنده را نمی توان انکار کرد اما این واقعیت باید سرلوحه وجدان ما باشد که در رابطه با بوم سازگان های طبیعی سیاره مان ما هم فقط گونه ای از گونه های دیگر زمین ایم. یعنی بپذیریم که منشأ انسان نیز همان فرایند تحولی است که سایر گونه های زنده را پدید آورد و با همان چالش های زیست محیطی مواجهیم که آنها. قوانین وراثت، انتخاب طبیعی و سازگاری به طور یکسان برای همه ما موجودات زنده صادق است. در پرتو چنین نگرشی انسان جدا از سایر موجودات زنده نیست و همراه آنان است. انسان و هم چنین سایر موجودات زنده با شرایطی بنیادی در هستی مواجهند که الزامات خاصی را برای بقا و رفاه شان پدید می آورد. تمام جانوران و گیاهان نیز مانند انسان خیر و صلاح خاص خود را دارند. البته خیر و صلاح انسان (ارزش های راستین حیات انسان مثل استقلال در انتخاب نظام ارزشی خاص خود) همانند سایر جانوران یا گیاهان نیست اما بدون الزامات زیست شناختی لازم برای بقا و بهداشت جسمانی، خیر و

صلاح انسان نیز مانند خیر و صلاح سایر موجودات محقق نمی‌شود. وقتی از دیدگاه تکامل به خودمان می‌نگریم متوجه می‌شویم نه تنها در زمین تازه واردیم بلکه پیدایش مان به عنوان گونه‌ای جدید در سیاره زمین در اساس رویدادی بوده است که در طرح کلی امور اهمیت خاصی نداشته است. مدت‌ها پیش از پیدایش انسان، زمین آکنده از حیات بود. اگر بخواهیم به استعاره متوسل شویم می‌توانیم بگوییم انسان در خانه‌ای به نام زمین تازه وارد است، خانه‌ای که صدها میلیون سال محل سکونت سایر موجودات زنده بوده است و اکنون باید همه به طور مشترک در آن زندگی کنیم.

اگر مقیاس زمان زمین‌شناختی را به مقیاس مکانی تبدیل کنیم به خوبی متوجه می‌شویم که قدمت حیات انسان در زمین در قیاس با سایر موجودات زنده چقدر کوتاه است. برای مثال، از جلبک شروع می‌کنیم که حداقل ۶۰۰ میلیون سال در زمین قدمت دارد (در واقع قدمت قدیمی‌ترین تک‌یاخته‌ها از چندین میلیارد سال هم می‌گذرد). اگر قدمت جلبک را معادل طول یک زمین فوتبال در نظر بگیریم (۹۰ متر) مدت زمانی که اقیانوس‌های جهان پذیرای کوسه‌ها است و عنکبوت‌ها در زمین تار می‌تنند سه چهارم این طول را در برمی‌گیرد، خزندگان در وسط این میدان جای می‌گیرند، پستانداران یک سوم نخست این طول را در اختیار دارند، هومینیدس (پستانداری از خانواده هومینیدا) در ۶۰ سانتی‌متر نخست قرار دارد و انسان هوش‌مند پانزده سانتی‌متر نخست را در اختیار دارد.

اینکه این تازه وارد بتواند به قدمتی مانند سایر گونه‌ها برسد هنوز

مشخص نیست اما شکی نیست که نگاه انسان به جانوران "فرو دست" و به ویژه آنهایی که منقرض شده‌اند گستاخانه است. مثلاً به نظر ما انسان‌ها، دایناسورها که ۶۵ میلیون سال در سیاره ما زندگی کردند از لحاظ زیست‌شناختی نقص داشته‌اند. نویسنده‌ای با سادگی زیبایی به این نکته اشاره کرده است:

«گاهی از ناقص بودن دایناسورها سخن می‌گوییم اما وقتی که ما انسان‌ها نتوانستیم به اندازه یک دهم مدت حیات دایناسورها در زمین دوام بیاوریم آن‌گاه باید دید داوری مان چگونه است...»^۶

امکان انقراض گونه انسان که در دنیای معاصر به گونه‌ای ناخوشایند فرا روی ماست از زاویه‌ای دیگر این موضوع را به ما گوشزد می‌کند که خود را نسبت به سایر گونه‌های زنده ممتاز تر نپنداریم. واقعیت این است که رفاه انسان به استحکام زیست‌شناختی و سلامت گیاهان و جانوران بسیاری وابسته است، اما استحکام و سلامت آنها کمترین وابستگی‌ای به رفاه انسان ندارد. در واقع از دید آنها حتی وجود انسان نیز به کلی غیر ضروری است. آخرین مرد، زن و کودکی که از صفحه زمین محو شوند هیچ پیامد تعیین‌کننده و چشم‌گیری برای خیر و صلاح گیاهان و جانوران وحشی به بار نمی‌آورد بلکه این برای بسیاری از آنها منفعت فراوانی هم به دارد. دیگر انسانی وجود ندارد که "ساخت و ساز" هایش زیست‌گاه‌های آنها را نابود کند و محیط زیست‌شان را آلوده و تباہ کند. خاک، هوا و آب کره زمین دیگر دستخوش انحطاط کنونی نمی‌شود که دست‌آورد رشد مهارناپذیر

جمعیت و فناوری‌های بزرگ است. مجموعه‌های دارای حیات در بوم‌سازگان‌های طبیعی به تدریج به وضعیت سالم پیشین خود باز می‌گردند. برای مثال، جنگل‌های بارانی مناطق حاره دوباره می‌توانند به طور کامل در خدمت ایجاد جوی سالم برای کل سیاره زمین درآیند. رودخانه‌ها، دریاچه‌ها و اقیانوس‌های جهان سرانجام (شاید) دوباره پاکیزه شوند. لکه‌های نفتی، زباله‌های پلاستیکی و حتی ضایعات رادیواکتیو سرانجام پس از چند قرن شرشان از سر زمین کم می‌شود. بوم‌سازگان‌ها توازن مناسب خود را دوباره به دست می‌آورند و فقط دستخوش اختلالات ناشی از رویدادهای طبیعی مثل آتشفشان و یخبندان می‌شوند. اما در پس این اختلالات، حیات از نو احیا می‌شود همان‌گونه که در گذشته بارها احیا شده است. اما فجایع زیست‌محیطی‌ای که هم‌اکنون انسان مرتکب می‌شود (فجایعی که شاید حیات نتواند آن را از سر بگذراند) دیگر قابل تحمل نیست.

بنابراین، اگر گونه انسان دچار انقراض کامل، نهایی و مطلق شود (به دست خودش؟) و اگر سایر موجودات رانیز با خود به ورطه نابودی نکشد نه تنها حیات در زمین تداوم خواهد داشت بلکه به احتمال زیاد بهبود نیز خواهد یافت. خلاصه آنکه حضور انسان هیچ ضرورتی ندارد. اگر خود را جای سایر موجودات زنده بگذاریم و سخن‌گوی منافع راستین‌شان باشیم چاره‌ای نداریم که برای نابودی دوره حیات پانزده سانتی‌متری انسان از ته دل "هورا" بکشیم!!

۷. طبیعت سامانه‌ای نظام‌مند

اگر نگرش زیست‌محور را بپذیریم و از منظر آن به خود و جایگاه‌مان در جهان بنگریم کل نظم طبیعی زیست‌سپهر کره زمین شبکه‌ای پیچیده اما یکپارچه است که از موجودات زنده، اشیا و رویدادهای در هم تنیده‌ای تشکیل شده است. بین همه موجودات زنده و محیط‌شان پیوندهایی زیست‌شناختی وجود دارد که کلیتی نظام‌مند پدید می‌آورد و اجزای این کلیت از لحاظ کارکردی با هم وابستگی متقابل دارند. هر بوم‌سازگان برای خودش دنیای کوچکی است که میان‌کنش‌های گونه‌های مختلف آن، شبکه‌ای ظریف از روابط علت - معلولی پدید می‌آورد. چنین ساختارهای پویا و در عین حال پایداری مثل زنجیره‌های غذایی، رابطه شکار و شکارگر و توالی گیاهان در جنگل‌ها، سازوکارهایی خودمیزبان‌گر و بازباینده انرژی است که تعادل کلی را حفظ می‌کند.

تا آن جایی که به راحتی گیاهان و جانوران مربوط می‌شود این تعادل بوم‌شناختی نباید از بین برود. این در باره راحتی انسان‌ها هم صدق می‌کند. وقتی به قلمرو طبیعت از منظر نگرش زیست‌محور نگاه می‌کنیم هرگز نباید فراموش کنیم در درازمدت یکپارچگی کل زیست‌سپهر سیاره‌مان برای تحقق خیر و صلاح حیات انسان و غیر انسان در آن اهمیت اساسی دارد.

در مورد اهمیت این دیدگاه نیازی به تأکید بیشتر نیست، زیرا اکنون این دیدگاه چنان معروفیت پیدا کرده است و مورد توجه گسترده قرار گرفته است که بیش از این به آن نمی‌پردازم. اما خاطر نشان می‌کنم که این دیدگاه

"کلی نگرانه" راجع به سامانه‌های بوم‌شناختی زمین جزو هنجارهای اخلاقی نیست بلکه جنبه‌ای از واقعیت زیست‌شناختی است که به بیان معمول تجربی، مجموعه‌ای از روابط علی را به دست می‌دهد. این دیدگاه همان اهمیتی را که برای انسان‌ها دارد برای غیر انسان‌ها هم دارد و به طور مشخص شرایط اساسی تحقق خیر و صلاح موجود زنده را معین می‌کند. پیامد اخلاقی این دیدگاه در رفتار نسبت به محیط زیست از این واقعیت ریشه می‌گیرد که آگاهی از این روابط علی ابزاری اساسی برای تحقق اهدافی است که در اتخاذ نگرش ارج‌گذاری به طبیعت انتخاب کرده‌ایم. در ضمن پیامد نظری این دیدگاه برای اخلاق ارج‌گذاری به طبیعت در این واقعیت نهفته است که (همراه با سایر عناصر دیدگاه زیست‌محور) به پذیرش نگرش مذکور حالتی منطقی و عقلانی می‌دهد.

۸ هر موجود زنده محور غایت‌مند حیات

هر چه آگاهی ما نسبت به موجودات زنده افزایش می‌یابد و به درک ژرف‌تری از چرخه حیات آنها، تعامل‌شان با سایر موجودات زنده و شیوه‌های متعدد سازگار شدن‌شان با محیط زیست می‌رسیم بهتر درک می‌کنیم که چگونه هر یک از آنها کارکردهای زیست‌شناختی خود را مطابق قوانین طبیعت خاص خود انجام می‌دهند. علاوه بر این، افزایش دانش و شناخت‌مان سبب می‌شود تا به آگاهی دقیقی درباره منحصر به فرد بودن هر یک از موجودات زنده دست یابیم. دانشمندانی که بررسی‌های دقیقی درباره گیاه و جانور خاصی انجام داده‌اند (خواه در طبیعت، خواه در

آزمایشگاه) اغلب پی برده‌اند که موضوعات مورد مطالعه آنها دارای فردیتی متمایزاند. مشاهدات دقیق طی دوره‌های زمانی طولانی سبب شده است تا "فردیت" منحصر به فرد موجودات زنده مورد بررسی خود را درک کنند. گاه دانشمندی به گیاه یا جانور خاصی دلبستگی ویژه‌ای پیدا می‌کند و در تمام مدت به دقت درباره‌اش به گردآوری و ضبط اطلاعات می‌پردازد. کسانی که دانشمند نیستند مانند طبیعت‌شناسان غیر حرفه‌ای نیز وقتی طی مدتی به مشاهده دقیق یک موجود زنده می‌پردازند چنین دلبستگی‌ای را تجربه می‌کنند. وقتی که هر چه بیشتر با موجودی زنده و رفتارهای آن آشنا می‌شویم به شیوه خاص زندگی‌اش در چرخه حیات حساسیت کامل پیدا می‌کنیم. گاهی موجود زنده‌ای ما را شیفته خود می‌کند به طوری که خود را با خوشی و ناخوشی‌اش شریک می‌کنیم (یعنی در قبال رویدادهای خوش و ناخوشی که در طبیعت برایش رخ می‌دهد). در این حالت، موجود زنده مذکور برای ما موجودیتی منحصر به فرد و جانشین ناپذیر پیدا می‌کند. اوج نهایی این فرآیند رسیدن به درکی واقعی از دیدگاه آن موجود زنده و در نتیجه دست یافتن به این قابلیت است که خود را به جای آن موجود زنده "بنشانیم" و از چشم‌انداز آن به دنیا بنگریم و آن را محور حیات تلقی کنیم. این گذار از شناخت ذهنی به شناخت فردیت هر موجود زنده و از شناخت فردیت به درک کامل دیدگاه موجود زنده مذکور فرآیندی است که آگاهی ما را از فردیت موجودات زنده تقویت می‌کند. در این صورت، ویژه‌بودن موجود زنده مورد نظر را به عنوان محوری غایت‌مند در حیات می‌فهمیم، برای حفظ آن به تکاپو در می‌آییم و خیر و صلاح خاص آن را

درک می‌کنیم.

بنابراین، برای درک یک گیاه یا جانور به این شیوه نیازی نیست که آن را انسان بیانگاریم. برای آنکه درک کنیم آنها محوری غایت‌مند در حیات‌اند نیازی نیست تا خصایل انسانی را در آنها "فروبدیم". مثلاً لازم نیست برای آنها آگاهی قائل شویم. برخی از موجودات زنده نسبت به جهان اطراف آگاهی دارند برخی هم نه. نمی‌توان انکار کرد آگاهی انواع و ترازهای مختلفی دارد، اما تمام موجودات زنده، خواه آگاه و خواه ناآگاه، محورهایی غایت‌مند از حیات‌اند یعنی هر کدام سامانه‌ای یکپارچه از فعالیت‌های هدف‌مند را تشکیل می‌دهند که معطوف به حفظ و راحتی خودشان است. از دیدگاه اخلاقی، هستاری را محور غایت‌مند حیات گویند که بتوان "دنیای" آن را از منظر حیات خودش نگریست. با نگرستن به دنیا از چنین چشم‌اندازی است که مطلوب، نامطلوب یا خنثی بودن رویدادها و پدیده‌ها در حیات آنها را درک می‌کنیم. نخست، رخدادهایی که توان آنها را در حفظ هستی و تحقق خیر و صلاح‌شان افزایش می‌دهند. دسته دوم رخدادهایی که چنین توانایی را کاهش می‌دهند یا از بین می‌برند. سومین دسته از رخدادها تأثیری روی آنها ندارند. انسان به عنوان کنش‌گری اخلاق‌ورز می‌تواند خود را در جایگاه این هستارها که محوری غایت‌مند در حیات‌اند قرار دهد و قضاوت کند کدام رویدادها خوب یا بد، مطلوب یا نامطلوب‌اند. در این قضاوت، معیار ارزیابی باید خیر و صلاح همان موجودات زنده باشد نه آنچه با منافع خودکنش‌گر اخلاق‌ورز همخوانی دارد. همان‌گونه که پیش از این آمد لزومی ندارد موجود زنده موردنظر به

آنچه رخ می‌دهد دلبستگی (آگاهانه) داشته باشد تا چنین قضاوت‌هایی گویا و درست باشد.

وقتی که نگرش ارج‌گذاری به طبیعت را اختیار می‌کنیم درست از چنین منظری است که به قضاوت می‌پردازیم و این قضاوت‌ها را مبنای کنش و کنکاش‌های عملی خود قرار می‌دهیم. یعنی این قضاوت‌ها همچون واقعیت‌هایی اخلاقی راهنمای رفتارمان می‌شوند.

۹. نفی برتری انسان

مؤلفه چهارم نگرش زیست‌محور به طبیعت را می‌توان مهم‌ترین مؤلفه برای توجیه نگرش ارج‌گذاری به طبیعت قلمداد کرد و این به خاطر پیوند ویژه‌ای است که این مؤلفه با سه مؤلفه نخست دارد. پس از بررسی و تحلیل مفهوم برتری انسان به چگونگی این پیوند خواهیم پرداخت.^۷

بر چه اساس می‌توان ادعا کرد که انسان بر سایر جانوران برتری دارد؟ انسان به خاطر داشتن توانایی‌های خاصی که سایر جانوران ندارند با آنها متفاوت است. اما چرا باید این توانایی‌ها را نشانه برتری قلمداد کرد؟ براساس چه دیدگاهی می‌توان آنها را نشان برتری به شمار آورد و برتری چه معنایی دارد؟ به هر حال گونه‌های مختلف غیرانسان هم توانایی‌ها دارند که انسان ندارد مثل سرعت چیتا، تیزبینی عقاب و چابکی میمون. چرا این ویژگی‌ها را نتوان نشان برتری آنها بر انسان قلمداد کرد؟

یک پاسخ سردستی آن است که بگوییم این توانایی‌ها به اندازه توانایی‌های برتری‌دهنده به انسان با ارزش نیستند و ویژگی‌های

منحصربه‌فرد انسان مثل تفکر منطقی، خلاقیت زیباشناختی، خودگردانی، اراده و آزادی اخلاقی از توانایی‌های سایر گونه‌ها با ارزش‌تر است. اما باز هم می‌توان پرسید با ارزش برای چه کسی و بر چه اساسی؟

تمام ویژگی‌های انسانی فوق برای انسان‌ها با ارزش است و برای حفظ و غنی‌سازی تمدن و فرهنگ ما اهمیت دارد. روشن است که این ویژگی‌ها از دیدگاه انسان است که مطلوب و خوب قلمداد می‌شوند. یعنی دیدگاه انسان مسلم فرض شده است. انسان ادعای برتری خود را از دیدگاه محض انسانی مطرح می‌کند یعنی دیدگاه انسان معیار قضاوت تلقی می‌شود. فقط کافی است تا به توانایی‌های جانوران دیگر (یا گیاهان) از دیدگاه خیر و صلاح خود آنها بنگریم تا به قضاوت دیگری در مورد برتری برسیم. مثلاً از منظر خیر و صلاح گونه چیتا، سرعت این جانور نشان برتری‌اش به انسان است. اگر سرعت دویدن این حیوان به کندی سرعت دویدن انسان می‌بود دیگر قادر به بقا نبود. این موضوع در باره همه توانایی‌های سایر موجودات که انسان فاقد آن است اما به خیر و صلاح خودشان است صدق می‌کند. در همه نمونه‌ها اگر از دیدگاه سایر موجودات زنده بنگریم موضوع برتری انسان منتفی است.

وقتی ادعاهای برتری را به این طریق تفسیر کنیم مبنای قضاوت شایستگی خواهد بود. برای قضاوت درباره شایستگی‌های یک شخص یا موجود زنده باید معیارهای درجه‌بندی یا رتبه‌بندی را درباره آنها به کار گرفت. (همان‌گونه که در زیر نشان خواهم داد این امر، قضاوت مبتنی بر شایستگی را از قضاوت مبتنی بر ارزش ذاتی متمایز می‌کند.) در این

صورت بررسی تجربی است که مشخص می‌کند براساس استانداردهای مورد نظر فرد یا موجود زنده مذکور "ویژگی‌های مطلوب" (شایستگی) را دارد یا خیر. در مورد انسان شایستگی‌ها اخلاقی یا غیر اخلاقی است. می‌توان با به کارگیری معیارهایی خاص در باره شخصیت و رفتار انسان‌ها و از دیدگاهی اخلاقی فردی را بهتر (یا برتر) از فردی دیگر خواند. به همین ترتیب می‌توان براساس معیارهای غیر اخلاقی قضاوت کرد که پیاننوازی عالی می‌نوازد، آشپزی زبردست است، تنیس بازی ضعیف است و غیره. در چنین قضاوت‌هایی نقش‌ها و مقاصد اجتماعی متفاوتی نهفته است که چارچوب مرجعی بر انتخاب استانداردها فراهم می‌آورد و شایستگی‌های غیر اخلاقی افراد براساس آنها معین می‌شود. در نهایت، خاستگاه چنین مقاصد و نقش‌هایی شیوه زیست کلی در جامعه است. شیوه زیست در یک جامعه را می‌توان همان شکل فرهنگی‌ای تلقی کرد که ارزش‌های انسانی را محقق می‌کند. خواه معیارهای اخلاقی را به کار بندیم خواه معیارهای غیر اخلاقی را، مبنای تمام قضاوت‌ها درباره شایستگی‌های افراد در نهایت ارزش‌های انسانی است. کل این قضاوت فقط از دیدگاه انسان انجام می‌شود.

در این جا به طور طبیعی این پرسش مطرح می‌شود: چرا باید معیارهای مبتنی بر ارزش‌های انسانی را تنها معیارهای معتبر شایستگی و در نتیجه تنها نشانه‌های راستین برتری قلمداد کنیم؟ این پرسش به ویژه هنگامی اهمیت پیدا می‌کند که انسان شایسته‌تر از سایر موجودات زنده قلمداد می‌شود. درست است که انسان در مقایسه با میمون ریاضی‌دان بهتری

است اما میمون هم بهتر از انسان می تواند از درخت بالا برود. اگر به نظر ما انسان ها، ریاضی با ارزش تر از درخت نوردی است به علت آن است که از منظر تمدن انسانی کسب قابلیت های ریاضی مطلوب تر از کسب قابلیت های درخت نوردی است. اما آیا این غیر منطقی نیست که براساس ارزش های تمدن انسانی به قضاوت در مورد سایر موجودات بپردازیم و از ارزش های مطلوب همان موجودات برای زندگی بهتر استفاده کنیم؟ اگر تمام موجودات زنده خیر و صلاح خاص خود را دارند حداقل عقلانیت آن است که شایستگی های آنها را براساس معیارهای برگرفته از خیر و صلاح خودشان مورد قضاوت قرار دهیم.

یکی دیگر از کاستی های منطقی به این باور رایج مربوط می شود که انسان از لحاظ اخلاقی نیز برتر است زیرا دارای قابلیت های کنش گران اخلاقی است (آزادی اراده، مسئولیت پذیری، دوراندیشی، داورى، عقل عملی) و دیگران چنین قابلیت هایی را ندارند. این نگرش مبنای مفهومی نادرستی دارد. تا آن جا که به معیارهای اخلاقی مربوط می شود تنها موجودات دارای قابلیت های کنش گران اخلاق ورز را می توان مورد قضاوت اخلاقی قرار داد و اخلاقی (از لحاظ اخلاقی مطلوب) یا غیر اخلاقی (از لحاظ اخلاقی نامطلوب) قلمداد کرد. معیارهای اخلاقی را در مورد موجوداتی که فاقد این گونه قابلیت هاند نمی توان به کار برد. بنابراین نمی توان گفت جانوران و گیاهان از لحاظ اخلاقی در مقایسه با انسان در مرتبه فروتری قرار دارند. از آن جا که فقط کنش گران اخلاقی را می توان از لحاظ اخلاقی شایسته یا ناشایسته نامید از لحاظ مفهومی اشتباه

است که انسان را به خاطر توانایی های اخلاقی اش برتر از سایر موجودات زنده ای که فاقد این توانایی هایند قلمداد کنیم.

تا این جا فقط به ادعای برتری انسان براساس شایستگی هایش نسبت به سایر موجودات پرداختیم. اما براساس دیدگاهی دیگر انسان براساس ارزش ذاتی و نه شایستگی هایش از سایر موجودات برتر است. یعنی همه انسان ها به صرف انسان بودن نسبت به سایر موجودات زنده از ارزش ذاتی بیشتری برخوردارند.

ارزش ذاتی هر هستار مبتنی بر شایستگی هایش نیست.^۸ همان گونه که دیدیم تلقی ارزش ذاتی برای هر چیز به معنای آن است که به تحقق خیر و صلاح آن ارزشی ذاتی نسبت دهیم. این کار را صرف نظر از شایستگی های داشته یا نداشته آن موجود انجام می دهیم که براساس معیارهای رتبه بندی یا رده بندی معین می شوند. در امور انسانی همه با این اصل آشناییم که انسان صرف نظر از شایستگی هایی که دارد یا ندارد ارزش ثابتی دارد. این موضوع درباره جانوران و گیاهان نیز صادق است یعنی صرف نظر از شایستگی ها و ناشایستگی ها و صرف نظر از اینکه از منظر انسان یا گونه خود مورد قضاوت قرار گیرند دارای ارزش ذاتی اند.

این فکر که هستاری نسبت به هستار دیگر، شایسته تر و در آن زمینه خاص برتر است به تمامی معقول می نماید زیرا شایستگی مفهومی است مبتنی بر رده بندی یا رتبه بندی و براساس میزان مطابقت با معیار مورد نظر می توان به قضاوت تطبیقی درباره شایستگی پرداخت. اما برتری مبتنی بر ارزش ذاتی چه معنایی می تواند داشته باشد؟ برای درک چنین ادعایی بد

نیست نخست نگاهی به خاستگاه اجتماعی مفهوم مراتب ارزش ذاتی بیاندازیم.

این فکر که انسان‌ها از لحاظ ارزش ذاتی دارای مراتب مختلفی‌اند ریشه در جوامعی دارد که ساختارهای طبقاتی خشکی دارند. پیش از پیدایش دموکراسی‌های نوین و دیدگاه برابری‌طلب آنها جایگاه اجتماعی براساس طبقهٔ موروثی افراد تعیین می‌شد. افراد طبقات بالاتر محترم تلقی می‌شدند و افراد طبقات پایین‌تر حقیر شمرده می‌شدند. در چنین جامعه‌ای فرادستی اجتماعی و فرودستی اجتماعی فرد، تعریف آشکاری داشت و به آسانی قابل تشخیص بود.

دو جنبه از این جوامع دارای ساختار طبقاتی، ارتباط ویژه‌ای با دیدگاه درجه‌بندی ارزش ذاتی دارد. نخست آنکه آنانی که در طبقات بالاتر به دنیا می‌آیند در مقایسه با افراد طبقات پایین‌تر، بیشتر سزاوار ارج‌گذاری انگاشته می‌شوند. دوم آنکه برتری افراد طبقه‌های بالاتر ربطی به شایستگی‌های آنها ندارد. برتری یا فرودستی به تمامی از طبقهٔ اجتماعی‌ای نشأت می‌گیرد که فرد در آن به دنیا آمده است. در این نگرش، مفهوم نوین شایسته‌سالاری محلی از اعراب ندارد و براساس هیچ‌گونه موفقیت اخلاقی یا غیر اخلاقی نمی‌توان به طبقات بالاتر راه یافت. به همین ترتیب، بزرگ‌ترین پسر هر نجیب‌زاده، عنوان و همهٔ امتیازهای مربوطه را کسب می‌کند. در انگلستان معاصر، به جز با اعطای عنوان شوالیه، نمی‌شد با انجام عملی شایسته به جرگهٔ اشراف راه یافت.

ما که در دموکراسی‌های نوین زندگی می‌کنیم دیگر به چنین امتیازهای

موروثی اجتماعی اعتقادی نداریم و براساس اصول اخلاقی، چنین امتیازهایی را اساساً غیر عادلانه قلمداد می‌کنیم و به شدت محکوم می‌کنیم. ما به این دیدگاه رسیده‌ایم که نظام طبقاتی نمونه‌ای از بی‌عدالتی اجتماعی است و این دیدگاه، اصل محوری شیوه دموکراتیک زندگی است که در آن نمی‌توان انسان‌ها را به برتر و فرو دست تقسیم کرد. بنابراین کل چارچوب مفهومی برای درجه‌بندی مردم براساس ارزش ذاتی را رد کرده‌ایم زیرا چنین نگرشی با نگرش برابری انسان‌ها سازگاری ندارد. نگرشی که اساس آن، این دکتربین است که همه انسان‌ها به صرف انسان بودن ارزش ذاتی یکسانی دارند (اعتقاد به حقوق جهانی بشر نیز یکی از تشکلهای این برابری خواهی است).

اما وقتی پای مقایسه انسان و سایر موجودات زنده به میان می‌آید اکثریت مردمی که در دموکراسی‌های نوین به سر می‌برند دیدگاه برابری طلب را قبول ندارند. اکثر مردم بر این باورند که گونه انسان بر سایر گونه‌ها برتری دارد و این برتری مبتنی بر ارزش ذاتی است نه شایستگی. برخی انسان‌ها تبهکار و فاسدند و از هیچ‌گونه شایستگی برخوردار نیستند اما چون انسان‌اند در مرتبه‌ای بالاتر از تمامی گیاهان یا جانوران قرار دارند. یعنی قرار داشتن در گونه انسان هوش مند سبب می‌شود انسان‌ها سرور سایر موجوداتی باشند که در گونه‌های دیگر به دنیا آمده‌اند. همان‌گونه که می‌بینیم چنین دیدگاهی شباهت زیادی به دیدگاه مبتنی بر طبقات موروثی اجتماعی دارد. چنین دیدگاهی به طور تلویحی به معنای سلسله مراتبی انگاشتن طبیعت است یعنی یک موجود زنده به صرف

پس زمینه ژنتیکی اش جایگاه برتر یا فروتر در مجموعه حیات کره زمین پیدا می‌کند. موجودات زنده‌ای که در مرتبه "پایین‌تر" قرار دارند حقیر انگاشته می‌شوند و باید در خدمت "بالا تر" ها یعنی انسان‌ها باشند. برای رفاه انسان‌های هم‌نوع خود ارزش ذاتی قائل می‌شویم و آنها را با خود برابر می‌انگاریم ولی در قبال سایر جانوران چنین دیدگاهی نداریم مگر آنکه به جانور خاصی علاقه یا دلبستگی داشته باشیم. یعنی در قبال رفاه آنها هیچ‌گونه الزام اخلاقی احساس نمی‌کنیم و از لحاظ اخلاقی به طور مطلق بین خود و آنان تفاوت قائلیم.

تاکنون این ساختار مفاهیم و باورهای مردم بوده است و انسان برای خود ارزش ذاتی بیشتری نسبت به سایر گونه‌ها قائل بوده است. اما در این جا می‌خواهم نشان دهم چنین ساختاری به کلی بی‌پایه است. اگر سه مؤلفه نخست نگرش زیست‌محور را بپذیریم و از همان دیدگاه به سنت‌های عمده فلسفی بنگریم که زیربنای ساختار مذکور است درمی‌یابیم که چنین ساختاری در اساس چیزی نیست جز تجلی هواداری غیر منطقی از جایگاه خودمان. سنت‌های فلسفی مذکور، خود متکی بر فرضیاتی بسیار سؤال برانگیز یا مسلم انگاشته شده‌اند. در این جا به طور مختصر به سه سنت اصلی‌ای می‌پردازیم که در خدمت چنین ساختاری است: انسان‌گرایی یونانی، ثنویت دکارتی و مفهوم یهودی - مسیحی زنجیره بزرگ هستی.

دیدگاه برتری ذاتی انسان‌ها بر سایر گونه‌ها ریشه در تعریف یونانیان از انسان به مثابه جانوری خردورز دارد. در این تعریف، طبیعت انسان حاوی

علایقی "حیوانی" است که باید تحت مهار و محدودیت خرد باشد (همان‌طور که خرد، فضیلت ویژه فرمانروایان در حکومت‌های آرمانی است). بنابراین، طبق این تعریف، خردورزی کلید برتری ما بر جانوران است که به ما امکان می‌دهد در سطح بالاتری زندگی کنیم و از ارزش و عظمتی برخوردار باشیم که آنها ندارند. این شیوه آشنای مقایسه انسان با سایر گونه‌ها به گونه‌ای عمیق در نگرش فلسفی غربی ریشه دوانده است. نکته قابل توجه آن است که در این دیدگاه، استدلالی برای برتری انسان ارائه نمی‌شود و در واقع دیدگاه برتری ذاتی انسان بر سایر موجودات بدون چون و چرا پذیرفته شده است. یونانیانی که انسان را به خاطر خردورزی‌اش بر موجودات غیر خردورز برتر می‌شمردند توجه نداشتند که خردورزی نیز فقط یکی از بسیار قابلیت‌های موجودات زنده است. اما اگر به خردورزی از منظر سه عنصر نخست نگرش بوم‌شناختی بنگریم روشن خواهد شد که ارزش آن ناشی از اهمیت آن در زندگی انسان است. سایر مخلوقات بدون نیاز به خردورزی به خیر و صلاح خاص گونه خود دست می‌یابند و اغلب از قابلیت‌هایی استفاده می‌کنند که انسان فاقد آنهاست. بنابراین نگرش انسان‌گرایانه‌ای که در تفکر کلاسیک یونانی وجود دارد نمی‌تواند مبنایی بی‌طرفانه (سؤال نابرانگیز) به دست دهد که براساس آن بتوان مقیاسی برای درجات مختلف ارزش ذاتی موجودات زنده فراهم کرد.

دومین سنت نیز که ثنویت دکارتی روح و جسم محور آن است نمی‌تواند ادعای برتری انسان را توجیه کند. در این دیدگاه، انسان برتر

قلمداد می‌شود چون روح دارد و سایر جانوران ندارند. جانوران رو بات محض اند و فاقد مؤلفه مقدسی که انسان را به موجودی دارای روح تبدیل می‌کند. قصد ندارم به انتقادهایی از دیدگاه دو جوهری بودن متوسل شوم که اکنون به انتقادهایی آشنا تبدیل شده‌اند. فقط به این نکته اشاره می‌کنم که اگر هم انسان از دو بخش روح (غیر مادی و نامحدود) و جسم (مادی و محدود) ترکیب یافته باشد این امر فی نفسه دلیل برتری انسان بر موجوداتی نمی‌شود که فقط جسم دارند. چرا باید برخوردار بودن از روح باعث شود که ارزش دارنده آن افزایش یابد؟ تا هنگامی که استدلالی منطقی ارائه نشود (که به نظر بسیاری و از جمله خودم از لحاظ معرفت شناختی غیر قابل قبول است) هیچ منطقی در این دیدگاه وجود ندارد. تنها در صورتی می‌توان گفت موجود متفکر بر موجود فاقد تفکر برتری دارد که خود تفکر دارای ارزش باشد (خواه ذاتی خواه ابزاری). اما تفکر فقط برای انسان ارزش ذاتی دارد که برای خود آن ارزش قائل است و برای کسانی ارزش ابزاری دارد که از آن استفاده می‌کنند مثل انسان‌ها.

برای جانوران که نه از خود تفکر لذت می‌برند و نه برای زیستن به بهترین وجه به آن نیاز دارند تفکر ارزشی ندارد. حتی اگر "تفکر" را توسع معنایی دهیم تا تمام شکل‌های آگاهی را دربرگیرد هنوز موجودات زنده فراوانی وجود دارند که بدون تفکر هم می‌توانند سر کنند و گونه‌شان دچار مشکلی هم نمی‌شود. انسان محوری که مبنای برتر انگاشتن انسان است در سراسر ثنویت دکارتی به چشم می‌خورد.

مفهوم یهودی - مسیحی زنجیره بزرگ هستی نیز سومین خاستگاه مهم

دیدگاه برترانگاری انسان است. طبق این مفهوم، انسان از جانوران و گیاهان برتر است چون خالق به وی در زنجیره هستی جایگاه برتری داده است. طبق این دیدگاه، خدا در بالاترین جایگاه قرار می‌گیرد، سپس در مرتبه پایین‌تر فرشتگان قرار می‌گیرند، سپس به ترتیب انسان‌ها، دجالان (آمیزه‌ای از انسان و فرشته) و در نهایت موجودات غیرانسانی یعنی حیوانات، گیاهان و اجسام بی‌جان قرار می‌گیرند. انسان که "مظهر خداست" به طور ذاتی از جانوران و گیاهان برتر است زیرا (از لحاظ جوهر) به خدا نزدیک‌تر است.

به نظر من مشکلات مابعدالطبیعی و معرفت‌شناختی این مفهوم یعنی سلسله مراتبی انگاشتن هستارها، حل‌نشده است. بدون آنکه بخواهم وارد این بحث شوم خاطر نشان می‌کنم که اگر دیدگاه مابعدالطبیعی آیین یهود و مسیحیت را قبول نداشته باشیم نمی‌توانیم استدلالی درست برای ادعای برتر بودن ذاتی انسان ارائه دهیم.

ملاحظات پیش‌گفته (و مشابه آنها) فقط یک پایه برای حکم برتری انسان بر سایر موجودات فراروی ما قرار می‌دهد (و فرقی هم نمی‌کند که انسان چه شایستگی‌هایی داشته باشد) و آن هم ساخت ژنتیک انسان هوشمند است. اما این دیدگاه بی‌شک غیر عقلانی و من‌درآوردی است. چرا باید آرایش ژن‌های نوع خاصی از موجودات را نشانه برتری آن تلقی کنیم و آن هم فی‌ذاته و نه مرتبط با هیچ جنبه دیگری از حیاتش؟ می‌توان هر آرایه ژنتیکی را نیز به همین ترتیب مبنای برتر بودن قلمداد کرد. روشن است که در این جا با ادعایی به کلی من‌درآوردی سروکار داریم که فقط

نوعی جانبداری غیر عقلانی از نوع ما یعنی انسان هاست.

هنگامی در می‌یابیم که این ادعا چیزی به جز تعصبی ریشه‌دار نیست که به روابط خود با سایر گونه‌ها در پرتو سه اصل نخست نگرش زیست‌محور بنگریم. این سه اصل در کنار هم دیدگاه کلی خاصی در قبال طبیعت و جایگاه انسان در طبیعت به ما می‌دهد. به لطف این دیدگاه است که سایر موجودات زنده، شرایط زیست‌محیطی و روابط بوم‌شناختی‌شان را درک می‌کنیم و از ته دل احساس می‌کنیم که با آنها خویشاوندی داریم و همگی عضوی از مجموعه حیات کره زمین‌ایم. انسان و غیر انسان بی‌هیچ تفاوتی بخشی جدایی‌ناپذیر از کلیتی یکپارچه‌اند که در آن همه موجودات زنده، عملاً با هم در ارتباط‌اند. در نهایت وقتی نگاه خود را به یکایک گیاهان و جانوران معطوف می‌کنیم در می‌یابیم که همه آنها در این ویژگی با ما مشترک‌اند که محور غایت‌مند حیات‌اند و در تکاپوی تحقق خیر و صلاح خوددند به شیوه منحصر به فرد خود.

اگر کل این نظام فکری بخشی از چارچوب مفهومی جهان‌بینی ما شود در می‌یابیم که رابطه اخلاقی خاصی بین ما و سایر موجودات زنده برقرار است و نقش اخلاقی ما در طبیعت اهمیت تازه‌ای پیدا می‌کند. نگاه ما به سایر موجودات همان نگاهی است که به خود داریم و آنها را موجوداتی می‌بینیم که خیر و صلاح خاص خود را دارند و در پی تحقق آن‌اند، درست همان‌گونه که ما خود خیر و صلاح داریم و در پی تحقق آنیم. بنابراین، منش خورا چنین تحول می‌دهیم که به جهان هم از منظر منافع خود و هم از منظر منافع آنها بنگریم. اینک که بی‌پایگی ادعای برتری ذاتی انسان بر

سایر گونه‌ها به روشنی در ذهن ما شکل می‌گیرد در برابر ادعای مذکور بی‌طرف نخواهیم ماند و به علت تقابل بنیادی‌اش با نگرش کلی خود به جهان با آن مخالفت خواهیم کرد. بنابراین، فرض برتری انسان به علت آنکه هیچ استدلال درستی در مبنای خود ندارد چیزی نیست مگر جانبداری غیر عقلانی و خودخواهانه از گونه‌ای خاص در برابر چندین میلیون گونه دیگر.

نفی دیدگاه برتر بودن انسان موجب می‌شود تا همتای مثبت آن یعنی نگرش برابری گونه‌ها را بپذیریم. طبق این نگرش تمام موجودات زنده دارای ارزشی ذاتی‌اند و ارزش ذاتی‌شان یکسان است زیرا هیچ‌گونه‌ای "برتر" یا "فروتر" از گونه دیگر نیست. وقتی هم بپذیریم که هر موجود زنده دارای ارزش ذاتی است خواهیم پذیرفت که سزاوار ارج‌گذاری است و نگرش ارج‌گذاری تنها نگرش مناسب و در خور برای تمام کنش‌گران اخلاق‌ورز در قبال موجودات زنده است.

بنابراین، کلید فهم اینکه چگونه نگرش ارج‌گذاری، ریشه در نگرش زیست محور نسبت به طبیعت دارد در این جاست. پیوند اصلی از طریق نفی برتری انسان برقرار می‌شود. همین که برتری انسان بر سایر موجودات زنده را نفی کنیم (خواه برتری مبتنی بر شایستگی خواه برتری مبتنی بر ارزش درونی) زمینه برای پذیرش دیدگاه ارج‌گذاری به طبیعت فراهم می‌شود. نفی برتری انسان نیز دستاورد نگرستن به طبیعت از منظر سه اصل نخست نگرش زیست محور است.

هر متفکر منطقی و دانش آگاهی که به طور کامل "آماده پذیرش"

واقعیت حیات موجودات زنده غیرانسان باشد سه اصل نخست نگرش زیست‌محور را نیز خواهد پذیرفت. چنین متفکری بی‌آنکه ویژگی‌های متمایز انسان را نفی کند می‌پذیرد که ما عضوی از مجموعه حیات کره زمین ایم و شرایط زیست‌شناختی لازم برای تحقق ارزش‌های انسانی مان پیوندی ناگزیر با کل نظام طبیعت دارد. در ضمن نتایج مشاهدات علمی تفصیلی که هر دم دقیق‌تر می‌شوند متفکران دانش آگاه را به این درک می‌رساند که هر موجود زنده‌ای محور غایت‌مند حیات است. بنابراین، برای هر آدم روشن‌اندیش، بی‌طرف و واقع‌بینی که قابلیت درک حیات موجودات زنده را داشته باشد نگرش زیست‌محور همچون نظامی از مفاهیم و باورها، پذیرفتنی است. به نظر من این استدلال قوی برای تعهد اخلاقی نهفته در نگرش ارج‌گذاری به طبیعت و هر نظریه اخلاق زیست‌محیطی است.

۱۰. حقوق اخلاقی و موضوع تعارض خواست‌ها

در هیچ جای این بحث نگفتم که گیاهان یا جانوران دارای حقوق اخلاقی‌اند و این از روی عمد بود. به نظر من نباید موجودات زنده غیرانسان را در کلاس مرجع مفهوم مورد نظر یعنی حاملان حقوق اخلاقی گنجانند. البته استدلال من در این باره از حوزه این مقاله خارج است. به نظرم من توانستم به بسیاری از اهدافی که قائلان حقوق برای گیاهان یا جانوران در پی آن‌اند دست یابم. در ضمن، در نظریه‌ای که ارائه کرده‌ام هیچ دلیلی وجود ندارد که اعطای حقوق قانونی به گیاهان و جانوران و تمام

گونه‌های حیات را نفی کنم. اعطای حمایت قانونی را می‌توان ابزاری انگاشت که جامعه معتقد به نگرش ارج‌گذاری به طبیعت، ارزش ذاتی سایر موجودات را به کمک آن به رسمیت می‌شناسد.

حتی اگر برای گیاهان و جانوران وحشی حقوق اخلاقی قائل نشویم باز هم مسئله تعارض خواست‌ها مطرح است. یعنی اگر نگرش زیست محور و در نتیجه نگرش ارج‌گذاری به طبیعت را همچون نگرش اخلاقی بنیادی‌ای بپذیریم چگونه می‌توانیم تعارض‌های بین ارج‌گذاری به افراد (در حوزه اخلاق انسانی) و ارج‌گذاری به طبیعت (در حوزه اخلاق زیست محیطی) را حل کنیم؟ این پرسشی است که در این جا چندان نمی‌توان به آن پرداخت. هدف اصلی من در این مقاله پی‌افکندن نقطه آغازی بود که بتوان از آن شروع کرد و راهکاری یافت. در این مقاله نشان دادم که نمی‌توان با فرض اولیه‌ای به نفع گونه انسان کار را پیش برد. به هر حال انسان که موجودی اخلاقی است می‌تواند به قصد شریک‌کردن سایر گونه‌ها در مواهب زمین، محدودیت‌هایی برای فناوری و جمعیت انسان وضع کند. اینکه رسیدن به چنین شراکتی آرمانی است که حتی به طور تقریبی بتوان به آن تحقق داد به هیچ وجه نافی تعهدات اخلاقی ریشه‌دار ما نیست.

یادداشت‌ها:

۱. پیوند مفهومی بین خیر و صلاح هستارها، خوب بودن چیزی برای آنها و رویدادهایی که به خیر و صلاح آنهاست توسط G. H. Von Wright in *The Varieties of goodness*. (New

York: Humanities Press, 1963, فصل ۳ و ۵ بررسی شده است.

۲. رجوع شود به W. K. Frankena. "Ethics and the environment" in K. E. Goodpaster and K. M. Sajre, eds. *Ethics and Problems of the 21st Century* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1978) صص ۳-۲۰ دیدگاه‌های

فرانکنا را در *Frاندنا on environmental ethics* (در دست انتشار) نقد کرده‌ام.

۳. در پرتو ملاحظاتی که دانیل دنت در Daniel Dennett. *Brain Storms: Philosophical essays on mind and psychology* (Montgomery, Vermont: Bradford Books, 1978) مطرح کرده است بهتر است این موضوع همچنان سکوت بماند. وقتی ماشین‌هایی پدید آمده که کارکردشان مثل مغز انسان است شاید ناچار شویم در مورد آنها نیز ملاحظات اخلاقی را در نظر بگیریم.

۴. طبیعت این تعهدات اخلاقی انسان را در vol. 3, *Studies in Ethical Theory* (1978) "On taking the moral point of view", *Midwest Studies in Philosophy*, صص ۳۵-۶۱ تحلیل کرده‌ام.

5. John Rawls, "Justice as fairness", *Philosophical Review* 67 (1958): 183.

6. Stephen R. L. Clark, *The Moral status of animals* (Oxford: Clarendon Press, 1977), P. 112.

۷. نقد من بر اندیشه جزمی برتری انسان از حمایت مقاله خردمندانه زیر به طور مستقل بهره برده است که ضعف‌های منطقی بسیاری را در استدلال‌های نظریه‌های انسان محور اخلاق زیست محیطی نشان می‌دهد:

R. and V. Routley, "Against the inevitability of human chauvinism", in K. E. Good Paster and k. M. Saujre, eds, *Ethics and Problems of the 21st Century* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1979), pp. 36-59.

۸. برای این روش تمایز مابین شایستگی و ارزش ذاتی به مقاله زیر مدیون‌ام:

Gregory Vlastos, "Justice and equality", in R. Brandt, ed., *Social Justice* (Englewood Cl:ffs, NJ: Prentice - Hall, 1962), pp. 31-72.

زیست‌بوم‌محوری: اخلاق زمین^(۱)

آلدو لئوپولد^(۲)

ترجمه محمد قائد

آلدو لئوپولد (۱۹۴۷-۱۸۸۷) در اداره جنگلبانی ایالات متحده آمریکا به کار اشتغال داشت و نخستین استاد در رشته مدیریت حیات وحش در دانشگاه ویسکانسین بود. او را پدر اخلاق زمین می‌دانند. مهمترین کتابش سالنمای سند کاونتی^(۳) (۱۹۴۷) است که این بخش از آن گرفته شده.

لئوپولد از تباهی محیط زیست در رنج بود و می‌گفت باید به شناخت همزیستی خویش با زمین پردازیم تا «زمین» یا اجتماع زیستی را به‌خاطر خودش قدر بدانیم. ما باید خود را نه فاتحان زمین بلکه اعضا و شهروندان معمولی اجتماع زیستی بدانیم.

1. Ecocentrism: The land ethic

2. Aldo Leopold

3. Sand Country Almanac

زمانی که اولیس مانند رب النوع از جنگ‌های تروا بازگشت، يك دوجین از کنیزان خانه‌اش را که ظنّ داشت در غیاب او خطا کرده باشند با يك طناب دار زد.

در این دارزدن موضوع مالکیت مطرح نبود. دخترکان اموال او بودند. در دورریختن اموال در آن زمان هم مثل امروز بحث مصلحت، و نه درست و خطا، مطرح بود.

در یونانِ عصر اولیس هم مسئله درست و خطا مطرح بود: نگاه کنیم به وفاداری همسرش در آن سال‌های طولانی دوری او از خانه. ساختار اخلاق آن روزگار همسران را شامل می‌شد اما هنوز غلامان و بردگان را در بر نمی‌گرفت. در سه هزار سالی که از آن روزگار می‌گذرد، معیارهای اخلاق به بسیاری زمینه‌ها تعمیم یافته‌اند و از تعداد حوزه‌هایی که تنها بر حسب مصلحت در آنها داوری می‌شود کاسته شده است.

تبعات اخلاقی

این تعمیم اخلاق، که تا پیش از این تنها فیلسوفان درباره آن مطالعه می‌کردند، عملاً روندی در تطوّر بحث بوم‌شناسی است. تبعات منطقی آن را می‌توان هم با واژگان بوم‌شناسی و هم با واژگان فلسفی تعریف کرد. اخلاق، از نظر زیست‌بوم‌شناسی، محدودیت قائل شدن بر آزادی عمل در تنازع بقاست. از نظر فلسفی، تمیز دادن رفتار موافق خواست جامعه از رفتارِ ضداجتماعی است. اینها تعاریفی برای يك امر واحدند که ریشه در تمایل افراد یا گروه‌های همبسته برای ایجاد شکل‌هایی از همکاری دارد.

بوم‌شناس این را همزیستی تعریف می‌کند. سیاست و اقتصاد نمونه‌هایی پیشرفته از همزیستی‌اند که در آنها رقابت بی‌دروپیکر اولیه جای خود را تا حدی به مکانیسمی حاوی اخلاق برای همکاری داده است.

مکانیسم‌های همکاری همگام با افزایش جمعیت و کارایی ابزارها پیچیده‌تر شده است. مثلاً تشخیص کاربردهای ضداجتماعی چماق و سنگ در عصر حجر آسان‌تر بود تا قضاوت درباره طرز استفاده از گلوله و تابلوی اعلانات در عصر ما.

نخستین اصول اخلاقی به رابطه بین افراد می‌پرداخت؛ ده فرمان موسی یک نمونه است. افزوده‌های بعدی به روابط فرد و جامعه مربوط می‌شد. «قوانین طلایی» معطوف یکی‌کردن فرد و جامعه است؛ دموکراسی معطوف یکی‌کردن سازمان اجتماعی و فرد است.

اما هنوز اخلاقی معطوف به رابطه انسان با زمین و جانوران و گیاهانی که بر آن می‌رویند وجود ندارد. زمین نیز مانند کنیزهای اولیس در شمار اموال است. رابطه با زمین همچنان سخت در بند اقتصاد است که مزایایی عاید می‌کند اما تعهدی به همراه ندارد.

اگر در تفسیر شواهد اشتباه نکرده باشم، تعمیم اخلاق به این عنصر سوم در محیط زیست انسان از نظر تکامل ممکن و از نظر زیست‌بومی ضروری است. این تعمیم سومین گام در جهت توالی اخلاق است. دو گام نخست را تاکنون برداشته‌اند. متفکران به طور فردی از زمان حزقیل و اشعیا گفته‌اند که بی‌برگ و بار گذاشتن زمین نه تنها ناصواب بلکه خطاست. اما جامعه هنوز بر این عقیده صحّه نگذاشته است. به نظر من جنبش کنونی

برای حفظ زمین پیش درآمد چنین تأییدی است.

اخلاق را می‌توان نوعی راهنما برای برخورد به آن موقعیت‌های زیست محیطی دید که چنان جدید یا پیچیده‌اند و یاد در واکنش به آنها تأخیر شده، که مصلحت جامعه برای فرد عادی در آنها قابل شناخت نیست. غرایز جانوری، راهنمای فرد در برخورد به چنین موقعیت‌هایی است. اخلاق می‌تواند نوعی غریزه اجتماعی باشد که رفته رفته شکل می‌گیرد.

مفهوم اجتماعی

کل علم اخلاق در تطور خود تاکنون مبتنی بر يك گزاره واحد بوده است: فرد عضوی است از جامعه‌ای با اجزای وابسته به هم. غرایز فرد او را و می‌دارد تا برای جایگاه خویش در جامعه رقابت کند، اما اخلاقیاتش او را و می‌دارد تن به همکاری نیز بدهد (شاید تا جایی برای رقابت باقی بماند). کار اخلاق زمین این است که حدود مرزهای اجتماعی را گسترش دهد تا خاک‌ها، آب‌ها، گیاهان و جانوران، یا به طور کلی زمین را نیز در برگیرد. چنین امری ساده به نظر می‌رسد: مگر ما ترانه‌های عشق و تعلق خاطر به سرزمین آزادگان و وطن شجاعان سر نمی‌دهیم؟ بله، اما به چه چیز و چه کسی عشق می‌ورزیم؟ یقیناً منظورمان خاکی نیست که بی حساب و کتاب به رودخانه سرازیرش می‌کنیم. یقیناً آب‌هایی را که خیال می‌کنیم تنها فایده‌شان چرخاندن توربین‌ها، راندن کرجی‌های باری و شستن فاضلاب است در نظر نداریم. گیاهانی هم که خروار خروارشان را در نهایت بی‌خیالی نابود می‌کنیم منظورمان نیست. به همچنین جانورانی که

بزرگترین و زیباترین گونه‌هایشان را نابود کرده‌ایم. اخلاق زمین البته نمی‌تواند مانع تغییر، تنظیم و استفاده از این "منابع" شود اما بر این نکته تأکید می‌کند که اینان حق بقا و دست‌کم در بعضی از مناطق، حق بقا در موقعیتی طبیعی دارند.

کوتاه سخن، اخلاق زمین نقش انسان هومو ساپینس^(۱) را از فاتح زمین-به یک عضو ساده آن تغییر می‌دهد و دربردارنده حرمت برای سایر اعضا و احترام برای کل اجتماع هم هست.

امیدوارم از تاریخ بشر آموخته باشیم که ایفای نقش فاتح سرانجام به شکست خواهد انجامید. چرا؟ زیرا نکته مستتر در چنین نقشی آن است که فاتح به مانند دانای کل می‌داند جامعه چگونه می‌چرخد و در زندگی اجتماعی چه کسی و چه چیزی ارزشمند، و چه کسی و چه چیزی بی‌ارزش است. همواره روشن می‌شود که او هیچ‌کدام از این دو را نمی‌داند و به همین سبب است که فتوحاتش سرانجام به شکست می‌انجامد.

در جامعه زیستی هم موقعیتی مشابه وجود دارد. ابراهیم دقیقاً می‌دانست که زمین برای چیست، یعنی برای این است که شیر و عسل به دهان ابراهیم سرازیر کند. در حال حاضر، اعتقاد ما به چنین فرضی با درجه تحصیل‌اتمان نسبت عکس دارد.

امروزه شهروند عادی فرض را بر این می‌گذارد که علم می‌داند جامعه

۱. *Homo sapiens* انسان امروزی که علاوه بر راه رفتن روی دوپا و دارابودن شستی که می‌تواند در برابر سایر انگشتان دست قرار گیرد، دارای قشر خاکستری بسیار بزرگی در اطراف مغز است که به او امکان تعقل و تفکر انتزاعی می‌دهد.

چگونه کار می‌کند؛ دانشمند به همین اندازه اطمینان دارد که چنین چیزی را نمی‌داند. او می‌داند که سازوکار زیست چنان پیچیده است که شاید هیچ‌گاه برای آدمیان روشن نشود.

این نکته را که انسان در واقع فقط عضوی از گروهی زیستی است، از تفسیر زیست محیطی تاریخ هویداست. بسیاری از وقایع تاریخی که تاکنون صرفاً از نظر اقدامات انسان توضیح داده شده‌اند عملاً کنش و واکنش‌هایی زیستی میان انسان و زمین بوده‌اند. خصوصیات زمین به همان اندازه تعیین‌کننده بوده که خصوصیات انسان‌هایی که بر آن می‌زیسته‌اند.

مثلاً نگاه کنیم به ایجاد آبادی‌هایی در دره می‌سی‌سی‌پی. در سال‌های پس از استقلال آمریکا، سه گروه برای تسلط بر آن مبارزه می‌کردند: سرخپوستان بومی، بازرگانان فرانسوی و انگلیسی، و ساکنان آمریکایی. مورخان از خود می‌پرسند اگر در معادله‌ای ناپایدار که نتیجه مهاجرت مستعمره‌نشینان به نزارهای کنتاکی را تعیین می‌کرد، انگلیسی‌ها در دیترویت کمی به جناح سرخپوست‌ها کمک کرده بودند نتیجه چه می‌شد. حالا می‌توان بر این واقعیت تأمل کرد که نزارها وقتی در معرض ترکیبی از ورود گاو، خیش، آتش و تبر پیشگامان قرار گرفت تبدیل به علف آبی رنگ کنتاکی شد. اگر توالی جایگزینی گیاهان که نهفته در این زمین تیره و پر خون است بوته‌ها و علف‌های هرزه کمی ارزشی به دست می‌داد نتیجه چه می‌بود؟ نیروهای آمریکایی باز هم ایستادگی می‌کردند؟ جمعیت به اوهایو، ایندیانا، ایلینوی و میسوری سرریز می‌کرد؟ ایالات متحده باز هم

لویزیانا را از فرانسویان می‌خرید؟ باز هم از کرانهٔ این اقیانوس تا کرانه آن اقیانوس تبدیل به يك کشور می‌شد؟ جنگ داخلی چگونه، باز هم در می‌گرفت؟

کنتاکی جمله‌ای در نمایشنامهٔ تاریخ بود. کارهایی را که بازیگران انسانی در این نمایش کوشیدند انجام بدهند در تواریخ می‌خوانیم، اما چه بسا ناگفته می‌ماند که موفقیت یا شکست آنها تا حد بسیاری زیادی در گرو پاسخی بود که يك زمین خاص به تأثیر اقامت ساکنانی خاص می‌داد. در مورد کنتاکی، حتی نمی‌دانیم علف‌های آبی رنگ از کجا آمد—گیاهی بومی بود یا از اروپا وارد شد.

آن نیزارها را با زمین‌های جنوب غربی مقایسه کنیم که پیشگامان آن نیز شجاع، با استعداد و سختکوش بودند. در این جا سکونت افراد جدید به رویش گیاهان آبی رنگ یا گیاهانی مقاوم منجر نشد. در این زمین‌ها و پس از چرای دام‌ها، گیاهان، بوته‌ها و علف‌هایی مدام کم‌ارزش‌تر در تعادلی ناپایدار روید. هر گیاهی از گیاه پیشین کم‌ارزش‌تر بود و سبب فرسایش خاک می‌شد و پس از هر فرسایشی گیاهی باز هم پست‌تر می‌روید. نتیجه امروز پسرقتی تصاعدی و دوسویه نه تنها در گیاهان و خاک، که در حیواناتی است که بر آن زمین زیست می‌کنند. نخستین ساکنان انتظار این را نداشتند: در دشت نیومکزیکو کسانی حتی خندق‌هایی کردند که به این تباهی سرعت بخشید. پیشرفت این تخریب چنان ظریف است که شماری اندک از ساکنانش متوجه آن می‌شوند. برای اهل سیر و سیاحت که این چشم‌انداز خراب را رنگارنگ و جذاب می‌یابند اصلاً مشهود نیست (در

واقع رنگارنگ و جذاب است اما شباهتی به آنچه در سال ۱۸۴۸ بود ندارد). همین اراضی يك بار بیشتر "آباد" شد اما نتایجی کاملاً متفاوت به دست داد. سرخپوستان پوئبلو در زمان‌های دور و پیش از ورود غریبان در نواحی جنوب غربی سکنی گزیدند اما اینان گله به همراه نداشتند. تمدن آنان از میان رفت اما نه به این علت که زمین از قوت افتاده بود.

در ایندیانا، در نواحی فاقد گیاهان بارورکننده خاک، کسانی سکنی گزیده‌اند که زمین را نابود نکرده‌اند، ظاهراً چون مصلحت را در این دیده‌اند که علوفه را نزد گاوها ببرند، نه اینکه گاوها را به چرا در اراضی بفرستند. (این حاصل خرد عمیق بود یا صرفاً بخت با آنها یاری کرد؟ نمی‌دانم.)

وجدان زیست‌بومی

حفظ و نگهداری یعنی هماهنگی بین انسان و زمین. با وجود نزدیک به نیم قرن تبلیغات، حفظ و نگهداری همچنان سرعتی حلزونی دارد؛ پیشرفت در این زمینه عمدتاً هنوز در حد نطق و خطابه است. در چهل سال گذشته بازاری هر گامی که به جلو برداشته‌ایم دو گام عقب رفته‌ایم.

پاسخ رایج به چنین وضع دشواری این است که باید "آموزش بیشتری در زمینه حفظ و نگهداری" داد. کسی مخالف چنین کاری نیست، اما حرف این است که فقط حجم آموزش را باید بالا برد یا از نظر محتوا هم کمبودهایی داریم؟

دشوار بتوان شرحی مختصر از محتوا به دست داد اما به گمان من،

فصل چهارم □ ۷۱م

محتوا اساساً این است: از قانون اطاعت کنید، درست رأی بدهید، بر سازمانی بپیوندید و دست به آن نوع حفظ و نگه‌داری بزنید که در زمینتان سودمند است؛ بقیه کارها را دولت انجام می‌دهد.

آیا چنین فرمولی برای انجام هر کار ارزش‌مندی زیادی ساده نیست؟ این فرمول تعریفی از درست و نادرست به دست نمی‌دهد، تکلیفی تعیین نمی‌کند، کسی را به فداکاری فرا نمی‌خواند، دربرگیرنده تغییری در فلسفه ارزش‌های رایج نیست. از نظر استفاده از زمین، فقط رفتن به دنبال سود معقول و روشن‌بینانه را تجویز می‌کند. چنین آموزشی ما را چقدر به‌پیش خواهد برد؟ شاید بتوان در این مثال بخشی از پاسخ را یافت.

تا سال ۱۹۳۰ برای همه، به‌جز کسانی که در زمینه زیست‌بوم چشم‌بصیرت ندارند، روشن شده بود که لایه رویی خاک در جنوب غرب و یسکانسین به دریا می‌ریزد. در سال ۱۹۳۳ به کشاورزان گفتند چنان‌چه پنج سال شیوه‌های جبرانی معینی به کار ببندند هزینه کارگر و تجهیزات مواد از بودجه عمومی تأمین خواهد شد. از این پیشنهاد استقبال شد اما وقتی دوره پنج‌ساله قرارداد به سر رسید، آن روش‌ها به فراموشی سپرد شد. کشاورزان فقط آن روش‌هایی را ادامه دادند که سود اقتصادی فوری و مشهود داشت.

چنین تجربه‌ای منجر به این فکر شد که شاید اگر کشاورزان خودشان مقررات وضع کنند سریع‌تر یاد بگیرند. بر این قرار، مجلس محلی و یسکانسین در سال ۱۹۳۷ قانون حفظ و نگه‌داری زمین را گذراند. این قانون عملاً به کشاورزان می‌گفت: اگر مقررات را خودتان برای استفاده از

زمین بنویسید، از بودجه عمومی به شما خدمات فنی رایگان می‌دهیم و ماشین آلات با یارانه در اختیاران می‌گذاریم. هر ناحیه مقررات خود را خواهد نوشت و این مقررات در حکم قانون خواهد بود. تقریباً همه نواحی دست به کار شدند تا از کمک‌های اعطایی استفاده کنند اما پس از يك دهه هنوز هیچ ناحیه‌ای يك سطر مقررات ننوشته است. در خصوص خودداری از قطع ساقه‌ها از بیخ، نوسازی مرتع و غنی کردن خاک با کود شیمیایی پیشرفت‌های محسوسی حاصل شده، اما در حصارکشی در اطراف جنگل‌ها برای جلوگیری از ورود احشام و خودداری از خیش زدن و چراندن گاوها در زمین‌هایی با شیب تند کاری صورت نگرفته است. کوتاه سخن، کشاورزان آن شیوه‌هایی را که به هر حال سودمند است برگزیده‌اند، اما روش‌هایی را که برای جامعه سودمند است بی‌آنکه برای خودشان منفعتی داشته باشد نادیده گرفته‌اند.

وقتی بپرسیم چرا هیچ مقرراتی نوشته نشده، می‌گویند جامعه هنوز آماده حمایت از آنها نیست و آموزش باید مقدم بر مقررات باشد. اما آموزشی که عملاً در جریان است حرفی از وظیفه‌ای نسبت به زمین، ورای منافع شخصی به میان نمی‌آورد. حاصل اینکه ما نسبت به سال ۱۹۳۷ آموزش بیشتر اما خاک حاصلخیز و جنگل‌های سالم کمتری داریم و به اندازه همان سال‌ها سیل می‌آید.

جنبه گنج‌کننده چنین موقعیتی آن است که در این اجتماعات دهقانی، وجود تعهداتی بالاتر و در ورای منافع شخصی را مسلم می‌گیرند و به معنی بهبود جاده‌ها، مدرسه‌ها، کلیساها و تیم‌های بیس‌بال می‌انگارند. اما

از نظر اصلاح جریان آبی که بر زمین می‌ریزد، یا حفظ زیبایی و تنوع چشم‌انداز مزارع، چنین تعهداتی را بدیهی نمی‌انگارند. اخلاق استفاده از زمین کلاً همچنان تابع منافع اقتصادی شخصی است، همچنان که اخلاق اجتماعی در يك قرن پیش بود.

خلاصه کنیم: از کشاورز خواستیم آنچه در توان دارد برای نجات خاکش انجام دهد و او این کار، و فقط این کار، را انجام داده است. کشاورزی که درختان روی زمینی با شیب ۷۵ درجه را قطع می‌کند، می‌گذارد گاوها در محوطه خالی از درخت بچرند، و آب باران، قلوه‌سنگ‌ها و خاک را به داخل نهر عمومی بریزد، همچنان (اگر از جهات دیگر آدم شریفی باشد) عضو شریف جامعه به حساب می‌آید. اگر به خاک کود شیمیایی بدهد و تمام زمینش را زیر کشت ببرد، همچنان از تمام مزایای قانون حفظ و نگهداری زمین برخوردار است. هر ناحیه قطعه زیبایی از ماشین اجتماع است، اما این ماشین با دوسیلندر به زحمت به پیش می‌رود، زیرا ما بیش از آن کمرو و بیش از آن مشتاق موفقیت‌های سریع بوده‌ایم که ابعاد حقیقی وظایف کشاورز را به او گوشزد کنیم. وظیفه بدون وجدان معنایی ندارد و مسئله‌ای که با آن روبه‌رویم تسری وجدان اجتماعی از افراد به زمین است.

هیچ تغییر مهمی در اخلاق بدون تغییری درونی در وجوه برجسته فکر، تعلقات، عواطف و دلبستگی‌های ما حاصل نشده است. گواه اینکه حفظ و نگهداری طبیعت هنوز به بنیادهای رفتار ما راه نیافته در این واقعیت نهفته است که فلسفه و دین از آن برکنار مانده‌اند. ما در تلاش برای

ساده کردن حفظ و نگهداری طبیعت، آن را پیش پا افتاده کردیم.

جانشینی برای اخلاق زمین

وقتی منطق تاریخ منتظر تکه‌نانی است و ما به آن سنگ می‌دهیم، در توضیح اینکه سنگ تا چه حد به نان شبیه است به در دسر می‌افتم. چند مورد از سنگ‌هایی را که به جای نان داده‌ایم توضیح می‌دهم.

یکی از ضعف‌های اساسی و کلاً مبتنی بر انگیزه‌های اقتصادی در نظام حفظ و نگهداری این است که بیشتر اعضای جامعه زمین ارزش اقتصادی ندارند. نمونه: گل‌های وحشی و پرندگان آوازخوان. جای تردید است که از ۲۲,۰۰۰ گونه گیاهان و جانوران عالی‌تر بومی و یسکانسین بیش از ۵ درصد را بتوان فروخت، خورد یا از آنها استفاده اقتصادی دیگری کرد. با این همه، این موجودات اعضای جامعه زیستی‌اند و اگر (چنان‌که من اعتقاد دارم) تعادل این جامعه وابسته به تمامیت آن باشد، باید پایدار بمانند.

وقتی یکی از این انواع غیراقتصادی به خطر می‌افتد، چنانچه ما دوستش داشته باشیم، دست به ابداع بهانه‌هایی می‌زنیم تا برای آن اهمیت اقتصادی قائل شویم. در ابتدای قرن بیستم، گمان می‌رفت که پرندگان آوازخوان در شُرُف نابودی‌اند. پرندشناسان وارد میدان شدند و شواهدی سست ارائه کردند که اگر پرنده‌ها حشرات را نخورند، حشرات ما را خواهند خورد. شواهد باید اقتصادی باشد تا اعتبار بیابد.

امروز خواندن آن پرگویی‌ها و حاشیه‌رفتن‌ها برای ما دردناک است. هنوز اخلاقی برای زمین نداریم، اما دست‌کم به اذعان این نکته نزدیک‌تر

شده‌ایم که پرندگان باید زنده بمانند چون حق زیست و حیات دارند، چه حضورشان از نظر اقتصادی به ما سود برساند و چه نرساند.

موقعیتی مشابه در مورد پستانداران شکارچی، پرندگان شکارچی و پرندگان ماهی‌گیر وجود دارد. زمانی زیست‌شناسان شواهد را کش می‌دادند تا ثابت کنند که این جانوران با از بین بردن ضعیف‌ها به سلامت شکارهای ما کمک می‌کنند، یا شرّ جوندگان را از سرکشاورزان کم می‌کنند، یا فقط انواع “بی‌ارزش” را شکار می‌کنند. در این جا هم شواهد باید اقتصادی باشد تا اعتبار بیابد. در همین چند سال گذشته این بحث صادقانه‌تر شنیده شده که جانوران شکارچی هم اعضای جامعه زیستی‌اند و صاحب هیچ منفعتی حق ندارد آنان را به خاطر منافع واقعی یا خیالی خویش نابود کند. متأسفانه این دیدگاه روشن‌بینانه هنوز در مرحله حرف است و در زمینه امحای جانوران شکارچی کار خیلی راحت صورت می‌گیرد: نگاه کنیم به احکام کنگره، اداره حفظ محیط زیست و بسیاری قوانین محلی دیگر برای از میان برداشتن نسل گرگ.

برخی از گونه‌های درختان را به این سبب که بسیار آهسته رشد می‌کنند یا چوب آنها قیمت پائینی دارند جنگل‌داران از فهرست کالاهای مطلوب حذف کرده‌اند، از جمله: سدر سفید، سرو، راش، سیاه‌کاج و شوکران. در اروپا که جنگل‌داری از نظر اقتصادی پیشرفته‌تر است، گونه‌های غیراقتصادی درختان را بخشی از جنگل بومی به حساب می‌آورند و تا حد امکان محافظت می‌کنند. افزون بر این، تشخیص داده‌اند که برخی درختان مانند راش در بارورکردن خاک نقشی به‌سزا دارند. وابستگی جنگل و

گونه‌های درختان و گیاهان و جانورانش را بدیهی می‌گیرند.

فقدان صرفه اقتصادی گاه نه تنها مشخصه گونه‌ها و رده‌ها، که مشخصه تمام زیستگاه‌ها نیز هست، مثلاً باتلاق‌ها، مانداب‌ها، ریگ‌های روان و "صحراها". فرمول رایج در چنین مواردی این است که آنها را به حساب نیاورند و نگه‌داری از آنها را به عنوان زیستگاه، اماکن کهن یا پارک به دولت بسپارند. دشواری آن است که در لابه‌لای چنین محیط‌هایی معمولاً املاک باارزش اشخاص قرار دارد و دولت از عهده خرید یا کنترل چنین قسمت‌های پراکنده‌ای بر نمی‌آید. حاصل اینکه خطه‌های وسیعی به حال خود رها می‌شود. اگر مالک خصوصی توجهی به محیط زیست داشته باشد، از سرپرستی قسمت‌های بزرگی از چنین مناطقی که به تنوع و زیبایی مزرعه و محیطش می‌افزاید احساس غرور می‌کند.

در مواردی این فرض که چنین اراضی "بایری" سودده نیست غلط از آب درآمده است، البته پس از آنکه بیشتر آنها ویران شده‌اند. تلاش کنونی برای برگرداندن جریان آب به باتلاق‌های زیستگاه موش‌های آبی يك نمونه است.

در تلقی آمریکاییان از حفظ زیستگاه‌ها آشکارا تمایلی دیده می‌شود که تمام کارهای لازمی را که مالکان خصوصی از انجام آنها سر باز می‌زنند به گردن دولت بیندازند. در جنگل‌داری، مدیریت چراگاه‌ها، مدیریت خاک و آبخیزداری، حفظ پارک‌های ملی و زیستگاه‌های وحش، مدیریت صید ماهی، و مدیریت مهاجرت پرندگان اکنون مالکیت، راه‌اندازی، یارانه و مقررات دولتی در همه جا رایج است و موارد دیگری به این فهرست

اضافه خواهد شد. بیشتر این افزایش دخالت دولت در حفظ و نگه‌داری، بجا و منطقی است و در مواردی چاره‌ناچار است. پشت حرف من که بیشتر عمرم را در این کار گذرانده‌ام مخالفتی ضمنی با این شیوه نهفته نیست. با این همه، دو سؤال مطرح است: حدّ نهایی چنین فعالیتی در کجاست؟ آیا عایدات مالیات برای تأمین همهٔ وجوه و جوانب کار کفایت می‌کند؟ در چه نقطه‌ای دخالت دولت در کار حفظ و نگه‌داری چنان عظیم خواهد شد که، مثل فیل‌های گول‌پیکر ماقبل تاریخ، به سبب ابعاد عظیمش از پایفتد؟ پاسخ، اگر پاسخی وجود داشته باشد، ظاهراً در اخلاق برخورد به موضوع زمین یا نیروی دیگری است که وظایف بیشتری بر عهدهٔ مالک خصوصی بگذارد.

مالکان و کاربرانِ صنعتی زمین، بخصوص تولیدکنندگان الوار و گله‌داران، از دامنهٔ توسعهٔ مالکیت دولت و مقررات مربوط به زمین شکایت‌های بسیار دارند اما (با استثناهایی قابل توجه) تمایل چندانی به ایجاد تنها راه حل بدیل مشهود از خود نشان نمی‌دهند: یعنی دست‌زدن به حفظ و نگه‌داری داوطلبانه در زمین‌های خودشان.

امروزه وقتی از مالک زمین می‌خواهند دست به کارهایی غیر سودآور برای منفعت جامعه بزنند، رضایت می‌دهد اما دستش را هم برای دریافت وجه دراز می‌کند. اگر چنین اقدامی مستلزم صرف هزینه‌ای از سوی او باشد چنین انتظاری منصفانه و بجاست، اما اگر تنها مستلزم دوراندیشی، روشن‌بینی یا صرف وقت باشد، موضوع جای بحث دارد. افزایش شدید یارانه‌های مربوط به استفاده از زمین در سال‌های اخیر را باید تا حدّ زیادی

مربوط به ادارات دولتی دانست که مسئول آموزش حفظ و نگهداری اند، یعنی ادارات سرپرستی زمین، دانشکده‌های کشاورزی و خدمات ترویج. تا آن‌جا که من می‌دانم، در چنین مؤسسه‌ای خبری از آموزش وظیفه در قبال زمین نیست.

خلاصه کنیم: به نظامی برای حفظ و نگهداری که تنها بر پایه منفعت اقتصادی شخصی استوار باشد هیچ امیدی نیست. چنین نظامی عناصر بسیاری در جامعه زمین را که فاقد ارزش تجاری اند نادیده می‌گیرد و در نهایت کنار می‌گذارد، اما چنین عناصری (تا آن‌جا که می‌دانیم) برای عملکرد سالم زمین اساسی‌اند. به نظر من، در چنین شیوه‌ای این فرض نادرست وجود دارد که بخش‌های اقتصادی دستگاه زیستی بدون عناصر غیراقتصادی هم کار می‌کنند. بسیاری عملکردها را که در نهایت بسیار بزرگ، بسیار پیچیده و بسیار گسترده‌تر از آنند که دولت از عهده اجرایشان برآید بر دوش دولت سوار می‌کنند.

وظیفه‌ای اخلاقی از سوی مالک خصوصی تنها درمان قابل تصور برای چنین وضعیتی است.

هرم زمین

لازمه اخلاقی که مکمل و راهنمای رابطه با زمین باشد وجود تصویر ذهنی از زمین به عنوان مکانیسم زیستی است. ما فقط نسبت به چیزی که آن را بینیم، حس کنیم، درک کنیم، دوست داشته باشیم یا به طریقی به آن ایمان داشته باشیم می‌توانیم اخلاقی رفتار کنیم.

تصویر رایج در آموزش حفظ و نگه‌داری، “توازن طبیعت” است. به دلایلی که در این جا فرصت پرداختن به جزئیات آنها نیست، این طرز بیان توصیفی دقیق از اینکه ما تا چه اندازه از مکانیسم زمین کم می‌دانیم به دست نمی‌دهد. تصویری بسیار واقعی‌تر آن است که در زیست‌بوم‌شناسی به کار گرفته می‌شود: هِرَمِ زیستی. ابتدا هِرَم را به عنوان نمادی از زمین به تصویر می‌کشیم و سپس برخی از نتایج تبعی آن را از نظر کاربرد زمین بررسی می‌کنیم.

گیاهان از خورشید نیرو می‌گیرند. این نیرو از درون مداری موسوم به سپهر زیست^(۱) می‌گذرد که می‌توان آن را هِرَمِ دارای چندین لایه دانست. پایین‌ترین لایه، خاک است. لایه گیاهان بر خاک استوار است، لایه حشرات بر لایه گیاهان، لایه پرندگان بر لایه جوندگان، و لایه لایه جانوران مختلف تا برسد به لایه بالایی شامل جانوران همه‌چیزخوار.

گونه‌های يك لایه از نظر منشأ یا ظاهر همسان نیستند، بلکه همسانی‌شان در چیزی است که می‌خورند. هر لایه‌ای در تهیه غذا و غالباً برای خدمات دیگر، وابسته به لایه زیرین است و به نوبه خود برای لایه بالایی غذا و خدمات فراهم می‌کند. از پائین که به بالا برویم، جمعیت هر لایه کمتر از لایه زیرین است. بر این قرار، در برابر هر جانور همه چیزخوار، صدها شکار، برای آن شکارها هزارها شکار، میلیون‌ها حشره و درختانی بی‌شمار وجود دارد. شکل هِرَمِ این نظام، نمایانگر تصاعد عددی از رأس به قاعده است. انسان در لایه‌ای میانه باخرس‌ها، راکون‌ها و

سنباب‌ها که هم گوشت و هم علف می‌خورند شريك است.

خط وابستگی غذایی و خدماتی را زنجیره غذا می‌نامیم. بنابراین توالی خاك-بلوط-گوزن-سرخپوست زنجیره‌ای است که اکنون تبدیل به خاك-ذرت-گاو-کشاورز شده است. هر گونه‌ای، از جمله خود ما، حلقه‌ی رابطی است در زنجیره‌های بسیار. گوزن علاوه بر بلوط صدها علف دیگر و گاو علاوه بر ذرت صدها گیاه دیگر هم می‌خورد. پس هر دو جانور حلقه‌هایی در صدها زنجیره‌اند. هِرَم شامل صدها زنجیره چنان در هم تنیده است که از فرط پیچیدگی بی‌نظم به نظر می‌رسد، اما پایداریِ نظام ثابت می‌کند که ساختاری بسیار سازمان یافته دارد. عملکرد آن بسته به همکاری و رقابت اجزای گوناگون آن است.

در ابتدا، هرم زندگی پست و مسطح و زنجیره غذا کوتاه و ساده بود. تکامل سبب شد که لایه‌ها یکی پس از دیگری به وجود بیایند. انسان یکی از هزارها افزوده به ارتفاع این انباشت و پیچیدگی این تراکم است. دانش برای ما تردیدهای بسیار به همراه آورده، اما دست‌کم يك يقين به همراه داشته است: جریان تکامل در جهت تفصیل، پیچیدگی و تنوع سپهر زیست است.

پس زمین صرفاً خاك نیست؛ سرچشمه‌ای است برای آن نیرویی که از درون مدار زمین، گیاهان و جانوران می‌گذرد. زنجیره‌های غذا مجراهایی زنده‌اند که نیرو را به بالا می‌رسانند و مرگ و پوسیدگی به خاك برشان می‌گرداند. این مدار بسته نیست؛ مقداری نیرو در جریان پوسیدگی از میان می‌رود؛ مقداری نیرو از هوا جذب می‌شود؛ مقداری در خاك، برگ‌های

پوسیده و جنگل‌های کهن ذخیره می‌شود؛ اما مدار مثل حساب پس‌انداز مادام‌العمر پایدار است. همواره مقدار کمی از نیروی خاک در سرایشی‌ها شسته می‌شود و از دست می‌رود، اما فرسایش صخره‌ها جای آن را پر می‌کند. این نیروی شسته‌شده در اقیانوس‌ها ذخیره می‌شود و در جریان دگرگونی زمین، سر بر می‌کشد و زمین‌های جدید و هرم‌هایی تازه ایجاد می‌کند.

سرعت و خصلت جریان رو به بالای نیرو بستگی به پیچیدگی ساختار اجتماع گیاهان و جانوران دارد، همان‌گونه که حرکت شیر در آوند درخت بسته به ساختمان پیچیده سلولی آن است. بدون این پیچیدگی، گردش طبیعی قابل تصور نیست. ساختار به معنی شمار شاخص و نیز انواع و عملکرد شاخص گونه‌های تشکیل‌دهنده است. این همبستگی متقابل میان ساختار پیچیده زمین و عملکرد ملایم آن به منزله واحد انرژی، یکی از خصوصیات اساسی آن است.

وقتی در بخشی از مدار تغییری رخ دهد، بسیاری از بخش‌های دیگر باید خود را با آن منطبق کنند. تغییر لزوماً مانع جریان انرژی یا انحراف مسیر آن نیست؛ تکامل همراه بارشته‌ای طولانی از تغییرهای خودانگیخته است که حاصل آنها تفصیل و پیچیدگی سازوکار جریان و طولانی‌تر کردن مدار است. اما دگرگونی‌های تکاملی معمولاً کند و محدود به یک منطقه‌اند. اختراع ابزار از سوی انسان او را قادر به ایجاد دگرگونی‌هایی کرده که از نظر شدت، سرعت و دامنه بی‌سابقه‌اند.

یکی از این دگرگونی‌ها در ترکیب گیاهان و جانوران است. جانوران

شکارچی بزرگتر از رأس هرم حذف می‌شوند؛ برای نخستین بار در تاریخ، زنجیره غذایی به جای اینکه بلندتر شود کوتاه‌تر می‌شود. گونه‌های اهلی که از سرزمین‌های دیگر آمده‌اند جای گونه‌های وحشی را می‌گیرند و گونه‌های وحشی به زیستگاه‌هایی جدید رانده می‌شوند. در اختلاط گیاهان و جانوران سراسر دنیا، برخی گونه‌ها آفت و عامل بیماری به شمار می‌آیند و نسل گونه‌هایی دیگر نابود می‌شود. چنین تأثیرهایی به ندرت عمدی یا پیش‌بینی شده است، بلکه نمایان‌گر انطباق نامنتظر یا اغلب غیرقابل ردیابی در ساختار است. دانش کشاورزی عمدتاً مسابقه‌ای میان پیدایش آفات جدید و پیدایش فناوری جدید برای کنترل آنهاست.

تغییر دیگر مربوط به جریان یافتن نیرو در سلسله گیاهان و جانوران و بازگشت آن به خاک است. باروری زمین به معنی توانایی خاک در دریافت، ذخیره و پس دادن نیروست. کشاورزی با بهره‌برداری شدید از زمین یا با جایگزین کردن بنیادی گونه‌های بومی با گونه‌های اهلی در رو ساخت، می‌تواند مجاری جریان یافتن نیرو را بر هم بزند یا ذخایر آن را نابود کند. وقتی خاک از ذخایر خویش یا از موادی ارگانیک که تکیه‌گاه آنند تهی شود، سریع‌تر از آنکه ایجاد شود شسته می‌شود. این یعنی فرسایش خاک.

آب نیز، مانند خاک، بخشی از مدار نیروست. صنعت با آلودن آب یا بستن راه آن با سد می‌تواند گیاهان و جانورانی را که برای چرخه نیرو ضروری‌اند حذف کند.

حمل و نقل تغییر اساسی دیگری با خود به همراه می‌آورد: گیاهان و جانورانی که در یک منطقه پرورش یافته‌اند اکنون در جایی دیگر مصرف

می‌شوند و به خاک برمی‌گردند. حمل و نقل نیروی ذخیره‌شده در سنگ و خاک و هوا را می‌گیرد و آن را در جای دیگری به کار می‌اندازد؛ بر این قرار، مانیتروژنی را که پرندگان در دریا‌هایی در آن سوی استوا از ماهیان به دست آورده‌اند به صورت کود به باغمان می‌دهیم. به این ترتیب، مدارهایی که سابقاً ناحیه‌ای و خودکفا بودند در مقیاسی جهانی درمی‌آمیزند.

روند دگرگونی هِرم سکونتِ انسان، نیروی ذخیره‌شده را آزاد می‌کند و این اغلب طی دوره‌هایی که انسان‌هایی قدم به محیطی جدید گذاشته‌اند سبب وفور فریبده گیاهان و جانوران، هم اهلی و هم وحشی، می‌شود. آزادشدن سرمایه‌های زیستی مانع از دیدن عواقب خشونت در برخورد به طبیعت می‌شود یا آن را به تعویق می‌اندازد.

این تصویر مجمل از زمین به منزلهٔ مدار نیرو سه نکتهٔ اساسی را روشن می‌کند:

۱. زمین صرفاً خاک نیست.
۲. گیاهان و جانوران بومی مدار نیرو را باز نگه می‌داشتند؛ گیاهان و جانوران غیربومی ممکن است این کار را نکنند.
۳. دگرگونی‌های ساختهٔ دست بشر رده‌ای متفاوت با دگرگونی‌های تکاملی و تأثیرهایی همه‌جانبه‌تر از آن دارند که خواست بشر باشند یا بتوان آنها را پیش‌بینی کرد.

این نکات، در مجموع، دو سؤال اساسی پیش می‌آورند: آیا زمین قادر است تا با نظام جدید منطبق شود؟ آیا می‌توان دگرسانی‌های مطلوب را با

شدائد کمتری به اجرا در آورد؟

سپهرهای زیستی ظاهراً از نظر ظرفیت تحملِ تبدیل و تحول شدید متفاوتند. مثلاً، هرم اروپای غربی امروز با عهد رومیان بسیار فرق کرده است. بسیاری از جانوران بزرگ از میان رفته‌اند؛ جنگل‌های باتلاقی تبدیل به مرغزار یا زمین‌های قابل شخم شده؛ بسیاری گیاهان و جانوران جدید وارد شده‌اند که برخی از آنها مزاحم به شمار می‌آیند؛ گیاهان و جانوران بومی که باقی مانده‌اند از نظر توزیع و فراوانی بسیار دگرگون شده‌اند. با این همه، خاک همچنان پابرجا و با کمک کودهایی که از جاهای دیگر وارد شده همچنان حاصلخیز است و آب به طور طبیعی جریان دارد. ساختار جدید ظاهراً کار می‌کند و دوام دارد. در مداز نشانه‌ای از توقف یا آشفستگی به چشم نمی‌خورد.

بنابراین، اروپای غربی سپهر زیستی مقاومی دارد و روندهای درونی‌اش قوی، با انعطاف و در برابر فشار مقاوم‌اند. دگرسانی‌ها هر اندازه هم شدید باشند، تا این جای کار در هرم کجدار و مریزهای جدید ایجاد شده که قابلیت سکونت آن را برای انسان، و بیشتر برای بومیان، حفظ کرده است.

ژاپن هم می‌تواند نمونه دیگری از دگرگونی‌های اساسی بدون آشفستگی باشد.

در بیشتر مناطق مسکونی و بعضی دیگر که هنوز پای تمدن به آنها نرسیده است، درجات مختلفی از آشفستگی، از نشانه‌های اولیه گرفته تا ضایعات در حد پیشرفته دیده می‌شود. در آسیای صغیر و شمال آفریقا

تشخیص اینکه دگرگونی‌های آب و هوا علت یا معلول ضایعات است آسان نمی‌نماید. در ایالات متحده درجهٔ آشفته‌گی ناحیه به ناحیه فرق می‌کند؛ در جنوب غربی، اوزارک^(۱) و بخش‌هایی از جنوب وضع از همه جا بدتر است اما شمال غربی کمتر از همه جا صدمه دیده است. با استفاده بهتر از زمین هنوز هم می‌توان در مناطق کمتر مسکونی جلو صدمات را گرفت. در بخش‌هایی از مکزیك، آمریکای جنوبی و استرالیا صدمات شدید و شتابنده‌ای جریان دارد، اما نمی‌توانم بگویم کار به کجا خواهد کشید.

این منظره تقریباً جهانشمول از آشفته‌گی در زمین شبیه به بیماری در تن جانور است، با این تفاوت که هیچ‌گاه به فروپاشی کامل و مرگ نمی‌انجامد. زمین بهبود می‌یابد، اما در سطح پایین‌تری از پیچیدگی و با ظرفیت کمتری برای پذیرش انسان، جانوران و گیاهان می‌ماند. بسیاری از سپهرهای زیستی که آنها را به عنوان “سرزمین‌های فرصتها” می‌شناسند در واقع از هم اکنون برپایهٔ کشاورزی استثمارگرانه‌اند، یعنی تا همین جا هم از ظرفیت واقعی‌شان فراتر رفته‌اند. بیشتر نواحی آمریکای جنوبی از این نظر گرفتار تراکم جمعیت‌اند.

در مناطق خشک می‌کوشیم روند ضایعات را با احیای اراضی جبران کنیم، اما خیلی خوب پیدا است که چشم‌انداز دوام برنامه‌های احیای اراضی اغلب محدود است. در همین غرب آمریکا، بهترین این برنامه‌ها شاید يك قرن هم دوام نیاورد.

ترکیبی از شواهد تاریخی و زیست‌بومی مؤید يك استنباط کلی است: دگرگونی‌های بشر ساخته هرچه کمتر حاد باشد، احتمال انطباق در هِرم بیشتر است. شدت تغییر، به نوبه خود، بسته به تراکم جمعیت فرق می‌کند؛ جمعیتی انبوه نیاز به دگرگونی‌هایی شدیدتر دارد. از این نظر، آمریکای شمالی، اگر بتواند تراکم جمعیت را محدود نگه دارد، بیش از اروپا بخت تداوم دارد.

این استنباط خلاف فلسفه کنونی ماست که به موجب آن اگر افزایشی کوچک در تراکم جمعیت سبب غنی‌تر شدن زندگی انسان شده، پس افزایشی مداوم سبب غنای آن‌الی غیرالنهایی خواهد شد. زیست‌بوم‌شناسی رابطه‌ای در تراکم جمعیت سراغ ندارد که تا بینهایت قابل دوام باشد. هر دستاوردی در زمینه تراکم جمعیت تابع قانون بازده نزولی است.^(۱)

معادله انسان و زمین هرچه باشد، اکنون دانستن همه اجزای آن نامحتمل است. کشف‌های اخیر در زمینه تغذیه معدنی و ویتامین‌ها نشان از وابستگی‌هایی در سطح بالای مدار دارد که تاکنون تصورش را هم نمی‌کردیم: مقادیری بسیار جزئی از بعضی مواد، ارزش خاک برای گیاهان، و ارزش گیاهان برای جانوران را تعیین می‌کند. در مورد سطوح پائین مدار چه؟ و گونه‌های در خطر انقراض که حفظ آنها در چشم ما تجملی زیباشناسانه است؟ آن گونه‌ها به ساختن خاک کمک کردند؛ از چه طریقی که ممکن است به عقل ما نرسد می‌توانند در حفظ خاک حیاتی باشند؟

۱. یعنی افزایش تا جایی سودمند و پس از آن زیان‌آور است.

پرفسور ویور پیشنهاد می‌کند که از گل‌های صحرایی برای پوشاندن سطح خاک از کفرفته صحرای خشک استفاده کنیم؛ کسی چه می‌داند که روزی از درناها، پرندگان شکاری، موش‌های آبی و خرس‌ها چه استفاده‌هایی خواهد شد؟

سلامت زمین و اختلاف الف با ب

پس اخلاق زمین بازتاب وجود وجدانی زیست‌محیطی است و به نوبه خود نمایانگر تعهد فرد به سلامت زمین است. سلامت یعنی ظرفیت زمین برای تجدید قوای خویش. حفظ و نگهداری یعنی تلاش ما برای درک و حفظ آن ظرفیت.

می‌گویند که طرفداران حفظ و نگهداری محیط زیست گرفتار اختلاف و تفرقه‌اند. در نگاه نخست، چنددستگی آنها به سردرگمی می‌افزاید اما با تدقیق بیشتر می‌توان دسته‌بندی یکسانی در همه گروه‌های تخصصی محیط زیست یافت. در هر زمینه، یک گروه (بگویم الف) خاک را بخشی از زمین و عملکرد آن را تولید کالا می‌بیند؛ گروه دیگر (ب) زمین را سپهر زیستی و عملکرد آن را گسترده‌تر می‌داند. اینکه چقدر گسترده‌تر، در تردید و ابهام است.

در زمینه کاری من، یعنی جنگل‌داری، گروه الف کاملاً راضی است که همان‌گونه درخت بکارد که کلم می‌کارد، سلولز را کالای اساسی محصول جنگل می‌بیند و از اقدامات شدید ابایی ندارد؛ دید این گروه زارعانه است. در آن سو، گروه ب جنگل‌داری را اساساً متفاوت با زراعت می‌بیند زیرا با

گونه‌های طبیعی سروکار دارد و بیشتر اداره‌کننده محیط طبیعی است تا ایجادکننده محیط مصنوعی. گروه ب اصولاً تکثیر طبیعی را ترجیح می‌دهد. این گروه در قبال از دست رفتن گونه‌هایی مانند شاه بلوط و در خطر بودن کاج سفید، هم به زمینه اقتصادی فکر می‌کند و هم نگران سپهر زیستی است. نگرانی‌اش از بابت يك رشته عملکردهای ثانوی جنگل است: حیات وحش، تولید مثل، آبخیزداری و مناطق وحشی. به نظر من، گروه ب دغدغه محیط زیست دارد.

در زمینه حیات وحش هم دسته‌بندی مشابهی وجود دارد. از نظر گروه الف، ورزش و گوشت کالاهای اساسی‌اند؛ معیارهای تولید، تعداد قراول و قزل‌آلایی است که شکار شود. چنانچه هزینه‌ها قابل توجه باشد، تکثیر مصنوعی به عنوان اقدامی هم موقت و هم دائمی قابل قبول است. در مقابل، گروه ب نگران يك رشته موضوع‌های جانبی مربوط به زیست است. هزینه شکار حیوانات از نظر زیانی که متوجه حیوانات شکاری می‌شود چیست؟ آیا باید باز هم از جاهای دیگر گیاه و حیوان وارد کرد؟ چگونه می‌توان گونه‌های در خطری مانند خروس وحشی را که خیلی راحت شکار می‌شود نجات داد؟ چگونه می‌توان به ازدیاد جانوران نادری از قبیل انواعی از قو و دُرنا کمک کرد؟ آیا می‌توان به پرورش گل‌های وحشی هم کمک رساند؟ این‌جا هم برای من روشن است که مانند حوزه جنگل‌داری، با همان اختلاف نظر الف در مقابل ب روبه‌رویم.

در عرصه کلی کشاورزی، من صلاحیت کمتری برای اظهار نظر دارم اما ظاهراً اختلاف نظر مشابهی دیده می‌شود. کشاورزی علمی پیش از

آنکه زیست‌بوم‌گرایی پایه صحنه بگذارد فعالانه در حال توسعه بود، بنابراین می‌توان انتظار داشت که نفوذ مفاهیم زیست‌بومی در این حیطه کندتر باشد. افزوده بر این، کشاورز به خاطر فنون کارش، باید سپهر زیستی را اساسی‌تر از جنگل‌دار یا اداره‌کننده حیات وحش دگرگون کند. با این همه، نارضایی‌های بسیاری در کشاورزی وجود دارد که ظاهراً به چشم‌اندازی جدید از “کشاورزی زیستی” می‌انجامد.

شاید مهم‌ترین اینها شواهد جدیدی است مبنی بر اینکه پوند و کیلو مقیاس ارزش غذایی محصول برداشت‌شده نیست؛ محصول به دست آمده از زمین حاصل‌خیز ممکن است از نظر کیفی هم برتر باشد. می‌توان با ریختن کود وارداتی مقدار برداشت از زمین کم‌رمق را افزایش داد اما این لزوماً به معنی تقویت ارزش غذایی محصول نیست. جهات و جنبه‌های این نکته چنان گسترده است که باید بیان آنها را برای قلم‌های تواناتری بگذارم.

این نارضایی که با عنوان “کشاورزی ارگانیک” شناخته می‌شود در همان حال که نشانه‌هایی از فرقه‌گرایی دارد، از نظر جهت‌گیری بخصوص تأکید بر اهمیت گیاهان و جانوران هر منطقه، زیست‌گراست.

اطلاع عامه مردم از مبانی زیست‌بومی کشاورزی به اندازه دیگر جنبه‌های استفاده از زمین اندک است. برای مثال، کمتر آدم درس‌خوانده‌ای درك می‌کند که پیشرفت‌های درخشان دهه‌های اخیر بیشتر در نوع پمپ است تا در نوع چاه و برای جبران کاهش حاصلخیزی خاک کفایت نکرده است.

در همهٔ این اختلاف نظرها می‌بینیم که همان تناقض اساسی تکرار می‌شود: انسان فاتح در مقابل انسان زیست‌گرا؛ دانش به‌عنوان تیزکنندهٔ شمشیر او در مقابل دانش به‌عنوان پرتوِ فراراهِ جهان او؛ و برده و نوکر در مقابل زمین به‌عنوان ارگانیزم جامع. در این مرحله از حیات زمین می‌توان فرمان رابینسن به تریسترام را خطاب به انسان هومو ساپینس تکرار کرد:

تریسترام، چه بخوای چه نخواهی شاهی

زیرا از معدود انسان‌های زمان آزموده‌ای که وقتی جهان را ترک می‌گویند

جهان همانی نیست که پیشتر بود.

اثرت را بر آنچه ترك می‌گویی بگذار.

چشم‌انداز

برای من غیر قابل تصور است که رابطه‌ای اخلاقی با زمین بتواند بدون عشق، احترام، احساس ستایش نسبت به زمین و عمیقاً قدر دانستن ارزش‌های آن وجود داشته باشد. منظورم از ارزش البته چیزی بسیار فراتر از ارزش اقتصادی صرف است و به مفهومی فلسفی نظر دارم.

شاید جدی‌ترین مانع بر سر راه تکامل اخلاقی در باب زمین این واقعیت باشد که نظام آموزشی و اقتصادی ما هرچه بیشتر از آگاهی عمیق نسبت به پدیدهٔ زمین فاصله می‌گیرد. ما و هر آنچه را نزد ما واقعاً متجددانه است چندین واسطه و بی‌شمار اسباب و ابزار فیزیکی از زمین جدا می‌کند. فرد رابطه‌ای حیاتی با زمین ندارد؛ زمین یعنی فضای خالی بین شهرها که در آن کشت و زرع می‌کنند. فرد را يك روز در زمینی رها کنید و اگر آن‌جا

زمین گلف یا “خوش منظره” نباشد، از فرط کسالت به خمیازه می افتد. به نظر او هیچ بد نبود که محصولات کشاورزی را به جای مزرعه در دستگاه‌هایی عاری از خاک پرورش می دادند. مواد مصنوعی که جای چوب، چرم، ابریشم و دیگر محصولات طبیعی زمین را می گیرد به نظر او بهتر از اصل است. خلاصه، زمین چیزی “مربوط به آن وقت‌ها” است.

مانعی به همین اندازه جدی در برابر اخلاق زمین، طرز تلقی کشاورز است که زمین نزد او همچنان حریف و اربابی است که او را در بردگی نگه می دارد. از جنبه نظری، مکانیزه شدن کشاورزی باید زنجیر را از دست و پای کشاورز بردارد اما اینکه واقعاً چنین شده باشد جای بحث دارد.

یکی از لوازم درک همه جانبه و زیست بومی از زمین، فهم زیست بوم است؛ این جنبه به هیچ رو در “تحصیلات” وجود ندارد؛ در واقع، آموزش عالی انگار به عمد از مفاهیم زیست بومی پرهیز می کند. درکی از بوم شناسی لزوماً ریشه در درس‌هایی با برچسب بوم شناختی ندارد؛ چنین درس‌هایی چه بسا برچسب جغرافیا، گیاه شناسی، علم کشت و کاشت و برداشت، تاریخ، یا اقتصاد بر خود داشته باشند. لابد باید چنین باشد اما تعلیم زیست بوم کمیاب است.

اخلاق زمین جز برای اقلیتی که آشکارا در برابر این مدهای “مدرن” قد علم کرده، بحث بی فایده‌ای است.

شاه کلیدی که باید آن را چرخاند تا روندی تکاملی برای اخلاق به جریان بیفتد خیلی ساده از این قرار است: از فکر کردن درباره استفاده از زمین همچون موضوعی صرفاً اقتصادی دست برداریم. هر مسئله‌ای را،

علاوه بر مصلحت‌های اقتصادی، از این نظر هم بررسی کنیم که چه چیزی از نظر اخلاقی و زیباشناسی صحیح است. وقتی چیزی صحیح است که به انسجام، ثبات و زیبایی اجتماع زیستی کمک کند. وقتی در جهت مخالف باشد غلط است.

البته نیازی به گفتن نیست که صرفه اقتصادی تعیین‌کننده حد هر کاری است که می‌توان برای زمین کرد یا نکرد. همیشه چنین بوده و همواره چنین خواهد بود. سفسطه‌ای که معتقدان به جبر اقتصادی به گردن ما گذاشته‌اند و باید آن را از سر به در کنیم این اعتقاد است که اقتصاد تعیین‌کننده تمام مصارف زمین است. در حالی که چنین نیست. سلائق و گرایش‌های کاربران زمین، و نه کیسه پول آنها، تعیین‌کننده اقدام‌ها و برداشت‌های بی‌شماریست که شاید دربرگیرنده کل روابط با زمین باشد. بخش اعظم و اصلی روابط با زمین بیشتر حول محور مایه گذاشتن از وقت، دوراندیشی، مهارت و ایمان می‌چرخد تا مایه گذاشتن از پول. کاربر زمین همان فکری است که در سر اوست.

من از روی قصد اخلاق زمین را به عنوان محصول تکامل اجتماعی در میان نهاده‌ام زیرا چیزی به اهمیت نظامی اخلاقی هیچ‌گاه “نوشته” نشده است. فقط دانشجوی بسیار سرسری خوان تاریخ ممکن است بگوید ده فرمان را موسی نوشت؛ چنین فکری در اذهان اصحاب فکر تکامل یافت و موسی شرحی تقریبی از آن را برای عرضه به جمع به رشته تحریر کشید. می‌گویم تقریبی، چون تکامل متوقف‌شدنی نیست.

تکامل اخلاق زمین روندی هم فکری و هم عاطفی است. حفظ و

نگه‌داری هم مبتنی بر نیاتی است که چه بسا بی‌ثمر و حتی خطرناک از کار درآمده‌اند زیرا فاقد درکی انتقادی از زمین یا استفاده اقتصادی از آن بوده‌اند. به گمان من این بدیهی است که هرچه مرزهای اخلاقی از حد فرد به جامعه می‌رسد محتوای فکری آن افزایش می‌یابد.

مکانیسم عمل همانی است که برای هر اخلاقی به کار گرفته می‌شود: تأیید اجتماعی نسبت به عمل درست، تنقید جامعه از عمل خطا.

در مجموع، مسئله کنونی مادر برداشت‌ها و کاربری‌هاست. ما شهر الحمراء را با ماشین حفاری بازسازی می‌کنیم و به مقدار کاری که کرده‌ایم می‌بالیم. حاضر نیستیم ماشین حفاری را کنار بگذاریم چون بالاخره جنبه‌های مثبتی دارد، اما نیازمند معیارهایی ملایم‌تر و واقع‌گرایانه‌تر برای سنجش درجه موفقیت در استفاده از آنیم.

پرسش‌هایی برای مطالعه

۱. آیا لئوپولد از ارزش ذاتی جامعه زیستی دفاع می‌کند یا این را فقط فرض می‌گیرد؟

۲. دیدگاه لئوپولد از جوامع انسانی و زیستی را تحلیل کنید. چگونه می‌توان تضاد بین خواست‌ها و نیازهای آنها را حل کرد؟ کدام مهم‌تر است: "نظام‌های زیستی" یا افراد؟

۳. درباره نقاط قوت و ضعف موضع لئوپولد از دیدی انتقادی بحث کنید.

مبانی تعقلی اخلاق زمین^(۱)

نوشته ج. برد کلیکات^(۲)

ترجمه محمد قائد

ج. برد کلیکات (متولد ۱۹۴۱) استاد فلسفه و منابع طبیعی در دانشگاه ویسکانسین در استیونز پوینت، و مؤلف چندین کتاب در باب فلسفه زیست محیطی است. مقاله‌ای که در پی می‌آید بخشی از کتاب در دفاع از اخلاق زمین^(۳) اوست که در سال ۱۹۸۹ منتشر شد.

کلیکات تبعات فلسفی اخلاق زمین لثوپولد را پی می‌گیرد و نشان می‌دهد که این فکر ریشه در مکتب احساسات‌گرایی اسکاتلند^(۴) قرن هجدهم دارد که بنیانگذارانش، دیوید هیوم و آدام اسمیت، می‌گفتند اخلاق مبتنی بر همدلی یا احساسات طبیعی است. لثوپولد با افزودن بُعدی داروینی به این اندیشه‌ها، مفهوم احساسات طبیعی را تا حد نظام‌های زیستی به عنوان هسته ارزش‌ها تداوم بخشید. کلیکات می‌گوید ادعای لثوپولد این نیست که ما باید نیازهای اولیه انسان را فدای محیط زیست کنیم، بلکه این است که به خویشتن به عنوان اعضای اجتماع زیست محیطی گسترده‌تری بنگریم.

1. The Conceptual Foundations of the land Ethic

2. J. Baird Callicott

3. In Defense of the Land Ethic (1989)

4. Scottish Sentimentalist School

دو پیشرفت بزرگ قرن گذشته نظریه داروین و تکامل دانش زمین شناسی بود... اما این مسئله که گیاهان، جانوران و خاک چگونه به عنوان يك جامعه عمل می کنند به اندازه منشأ آنها اهمیت دارد. این وظیفه به عهده دانش جدید محیط زیست گذاشته شده که هر روز پرده از شبکه ای چنان پیچیده از وابستگی های متقابل برمی گیرد که اگر داروین، آدمی که کمتر از هر فرد دیگری در جهان در برابر پرده اسرارآمیز به حیرت می افتاد، زنده می بود او نیز حیرت می کرد.

آلدو لئوپولد

مقالات دانشگاه ویسکانسین

۱

به گفته والاس استگنر^(۱)، سالنمای سند کاونتی^(۲) «نزد اهل حفظ محیط زیست کتابی تقریباً مقدس» و آلدو لئوپولد شخصیتی در حد اشعای نبی به حساب می آید. و به گفته کورت ماین^(۳)، «اخلاق زمین» شاه مقاله این کتاب و «عصاره عصاره ها» است. بنابراین، انصافاً می توان گفت که توصیه و توجیه تعهدات اخلاقی مردم نسبت به طبیعت همان چیزی است که پیامبرانه در سالنمای سند کاونتی آمده است.

اما فیلسوفان دانشگاهی، جز با استثناهایی اندک، از «اخلاق زمین» استقبال چندانی نکرده اند و بیشتر شان نادیده اش گرفته اند. بیشتر آنهايي که این نظر را نادیده نگرفته اند با تحیر یا خصومت برخورد کرده اند. جان پسمور^(۴)، فیلسوف برجسته استرالیایی، در برخوردی آکادمیک که برای

1. Wallace Stegner

2. A Sand County Almanac

3. Curt Meine

4. John Passmore

نخستین بار تا حد يك كتاب رسيد به بحث پيرامون روش فلسفيِ فرعيِ جديديِ پرداخت كه «اخلاق زيست محيطي» عنوان گرفت و آن را در بستر رد كرد. در بحثي جديدتر و سنجيده‌تر، اچ. ج. مك‌كلاسكي^(۱)، فيلسوف استراليايي كه او هم به همان اندازه سرشناس است، آلدو لئوپولد را زير بال‌وپر گرفت و به تفسيرهايي دور و دراز از آن دست زد. مك‌كلاسكي چنين نتيجه‌گيري كرد كه «در يافتن معنايي منسجم براي گفته‌هاي لئوپولد به مسئله‌اي واقعي بر مي‌خوريم، اين مسئله كه بيش از هر چيز اخلاق زمين او را پيشرفتي عمده در علم اخلاق نشان مي‌دهد تا بازگشتي به اخلاق مردمان بدوي». رابین آتفیلد^(۲)، فيلسوف انگليسي، كه نظرش بازتاب نظر مك‌كلاسكي بود، تا آن حد جلو رفت كه حرمت فلسفيِ «اخلاق زمين» را زير سؤال برد. ال. و. سامر، فيلسوف كانادايي، اين نظريه را «مهملات خطرناك» خواند. فيلسوفاني كه به نظريه «اخلاق زمين» برخورد مثبت داشته‌اند آن را فقط نقل کرده‌اند، گویی كه چیزی در مایه درخواستی شرافت‌مندانه اما ساده‌لوحانه و اخلاقی و فاقد چارچوبی نظری است - يعني اصول و گزاره‌هايي بنيادين كه با استدلال‌هايي محكم به احكامي اخلاقي بيانجامد.

غفلت اهل فن، سردرگمی و (در مواردی) تحقیر نسبت به «اخلاق زمين» را، به نظر من می‌توان نتیجه سه چیز دانست: (۱) سبک نشر بسیار فشرده لئوپولد كه گرهی مفهومی را در چند جمله، یا حتی یکی دو عبارت، بیان می‌کند؛ (۲) دست کشیدن او از مفروضات و الگوهای فلسفه اخلاق

معاصر؛ ۳) تبعات نامتعارفی که فلسفه اخلاق زمین به آنها خواهد انجامید. کوتاه سخن، «اخلاق زمین» از دیدگاهی فلسفی، خلاصه شده، نا آشنا و رادیکال است.

در این جامن ابتدا عناصر انتزاعی اخلاق زمین را که به طور فشرده بیان شده اند و «منطقی» که آنها را در نظریه اخلاقی صحیح اما انقلابی ای به هم پیوند می زند باز می کنم. سپس به بحث پیرامون جنبه های بحث انگیز اخلاق زمین می پردازم و از آنها در برابر انتقادهای بالقوه و بالفعل دفاع می کنم. امیدوارم بتوانم نشان بدهم که اخلاق زمین را نمی توان به عنوان حرف های عاطفی و بی پایه یک طرفدار خیالاتی حفظ محیط زیست، یا به این سبب که نتایج عملی بسیار ناجوری در پی دارد، رد کرد. در واقع، این چالشی روشنفکرانه در برابر فلسفه اخلاقی متعارف است.

۲

مقاله «اخلاق زمین» با تأملی گیرا و شاعرانه در یونان عهد هومر آغاز می شود و هدف آن پیش کشیدن این نکته است که امروز زمین به همان اندازه مدام بی رحمانه به بردگی کشانده می شود که انسان های آن زمان. به نظر لئوپولد، نگاهی به دورترین خاستگاه فرهنگی ما نشان از تکامل اخلاقی ملایم اما مداوم طی سه هزار سال دارد. با پیشرفت و قوام تمدن، بیشتر روابط و فعالیت های ما (یعنی «دامنه عمل ما») زیر چتر اصول اخلاقی (یعنی همان «معیارهای اخلاقی») رفته است. چنانچه رشد و تکامل اخلاقی ادامه یابد، نه تنها با مرور کلی تاریخ، بلکه حسب

تجربه‌های اخیر، می‌بینیم که نسل‌های آینده زبان به انتقاد از رابطهٔ سرسری و همه‌جاگیر امروز ما نسبت به زمین خواهند گشود، همان‌گونه که امروز ما از روابط آدم‌های سه هزار سال پیش انتقاد می‌کنیم.

منتقدی بددل ممکن است به تصویری خونسردانه که لئوپولد از تاریخ بشر به دست می‌دهد پوزخند بزند. برده‌داری به‌عنوان يك نهاد اجتماعی در غرب «متمدن»، به‌خصوص در ایالات متحده که از نظر اخلاقی بسیار به خود می‌بالد، تا همین يك نسل پیش از تولد لئوپولد دوام یافت. و تاریخ غرب از حکومت‌های پادشاهی در آتن و روم تا انکیزیسون اسپانیا و رایش سوم، يك رشته جنگ، تعقیب و آزار، جباریت، آواره کردن مردم و شقاوت‌های دیگر بوده است.

اما تاریخِ عملِ اخلاقی مترادف تاریخِ آگاهی اخلاقی نبوده است. اخلاق‌گرایی توصیفی نیست؛ تجویزی یا هنجاری است. با توجه به این تمایز، روشن است که امروز به‌رغم افزایش مداوم جنایات خشن در آمریکا و زیرپا گذاشتن مستمر و رسمی حقوق بشر در شیلی، اتیوپی، گواتمالا، آفریقای جنوبی و جاهای دیگر، و به‌رغم بی‌عدالتی سازمان‌یافته و مظالم در بسیاری کشورهای دیگر، آگاهی اخلاقی سریع‌تر از هر زمان دیگری گسترش می‌یابد. حقوق مدنی، حقوق بشر، آزادی زنان، آزادی جانوران، آزادی کودکان و جز اینها همه به‌عنوان بیان آرمان‌های اخلاقی جدید بیانگر این معنی‌اند که آگاهی اخلاقی (و جدا از عمل به اخلاق) در روزگار جدید شتاب گرفته است—و نظر تاریخی لئوپولد را تأیید می‌کند.

لثوپولد سپس اشاره می‌کند «این تعمیم اخلاق که تاکنون تنها موضوع مطالعه فلاسفه بوده» — که مفهوم ضمنی آن یعنی: خیلی رضایتبخش مطالعه نشده — «اینک فرآیند تکامل بوم‌شناختی است.» (ص ۲۰۲). حرف لثوپولد، خیلی ساده، این است که ما می‌توانیم تاریخ اخلاق را که در مقدمه‌ای درباره‌ی اولیس با مطایبه به آن اشاره شده، هم در مفهوم زیستی و هم در معنایی فلسفی درک کنیم. از دیدگاهی زیست‌شناختی، اخلاق به معنی «محدودیتی بر آزادی عمل در تنازع بقاست.» (ص ۲۰۲).

مسئله را از دیدی کلی مطرح کنیم. علم اخلاق از کجا سرچشمه گرفت و وقتی تأسیس شد چگونه دامنه یافت و پیچیده شد؟

قدیمی‌ترین پاسخی که بشر به یاد می‌آورد از جانب الهیات است. خدا (یا خدایان) اخلاق را بر بشر تحمیل می‌کند. و خدا (یا خدایان) عقوبتی از برای آن مقرر می‌دارد. نمونه‌ای روشن و عینی از این روایت را می‌توان در انجیل در جایی دید که موسی به کوه طور می‌رود تاده فرمان را مستقیماً از خدا دریافت کند. در همین متن، عقوبت‌های الهی (طاعون، وبا، خشکسالی، شکست در جنگ و غیره) از برای یاغیان از اصول اخلاقی مقرر می‌شود. در اعلام وحی خدا که حاوی مشیت اوست و همچنان ادامه دارد، رشد و تکامل اخلاق نیز به همین سادگی توضیح داده می‌شود.

از سوی دیگر، در فلسفه غرب در این باره تقریباً اتفاق نظر وجود دارد که منشأ اخلاق در تجربه‌ی انسان به نوعی به خرد او ارتباط دارد. در توضیح منشأ و ماهیت اخلاق بر پایه «نظریه قرارداد اجتماعی»، در همه نمودهای

اخلاقی باستانی، جدید و معاصر از فیثاغورت گرفته تا هابز و راولز، عقل نقش مرکزی و محوری را داراست. به نظر افلاطون و ارسطو، عقل خاستگاه فضیلت، و به نظر کانت منشاء احکام مطلق است. کوتاه سخن، فلسفه غرب متمایل به این نظر است که ما موجوداتی اخلاقی هستیم چون موجوداتی عقلانی هستیم. تکامل عقل و پرتو فزاینده‌ای که بر موضوع‌های خیر و صلاح می‌افکند توضیح‌دهنده «توالی اخلاقی»، یعنی رشد و تکامل تاریخی اخلاق است که لئوپولد بدان نظر دارد.

اما کسی که آگاه به تاریخ تکامل طبیعی باشد با هیچ‌یک از این دو روایت کلی از منشاء و تکامل اخلاق قانع نمی‌شود. چنین آدمی این فکر را که خدا به بشر اخلاق عطا کرد از اساس رد می‌کند - همچنان که هر توضیح ماوراءالطبیعه‌ای برای پدیده‌های طبیعی در علوم طبیعی از اساس رد می‌شود. و در حالی که اخلاق در اصل می‌تواند تابعی از عقل انسان باشد (همچنان که مثلاً محاسبات ریاضی آشکارا چنین است)، این گمان که در واقع چنین است حکم این را دارد که گاری را جلو اسب ببندیم. عقل ظاهراً قوه‌ای ظریف، تغییرپذیر و جدیدالورود است. در هیچ شرایطی نمی‌توان گمان کرد که در غیاب توانایی‌های پیچیده زبانی که به نوبه خود برای تکامل، وابسته به بافتی پیچیده از شرایط اجتماعی‌اند عقل توانسته باشد تکامل یابد. اما جز با این فرض که در جریان تنازع بقا باید برای آزادی عمل محدودیتی قائل شد، ما نمی‌توانسته‌ایم به موجوداتی اجتماعی تبدیل شده باشیم. از این روست که ما باید پیش از عقلانی‌شدن، اخلاقی شده باشیم. داروین، شاید در نتیجه تأملاتی از این دست، برای رسیدن به

روان‌شناسی‌ای اخلاقی که با روایتی کلی از تکامل پدیده اخلاق همخوان باشد به سنتی از فلسفه جدید روی آورد که پیروانش در اقلیت بودند. یک قرن پیش از آن، دیوید هیوم و آدام اسمیت، فیلسوفان اسکاتلندی، به بحث در این باره پرداخته بودند که اخلاق مبتنی بر حس‌ها یا «احساسات» است - که یقیناً با کمک عقل می‌توان آنها را تقویت کرد و جهت داد. و از آن‌جا که می‌توان گفت در دنیای جانوران حس‌ها یا احساسات شایع‌تر از عقل‌اند، احتمال آنکه خاستگاه روایتی تکاملی از منشاء و رشد اخلاق هم باشند به مراتب بیشتر است.

روایت داروین، که لئوپولد آشکارا (گرچه گاهی غیرمستقیم) در «اخلاق زمین» به آن اشاره می‌کند، با احساسات والدین و فرزند که شاید در میان همه پستانداران شایع باشد آغاز می‌شود. به نظر داروین، پیوندهای عاطفی و هم‌دردی بین پدر و مادر و فرزند اجازه داد که گروه‌های اجتماعی کوچک و بسیار هم‌بافته شکل بگیرد. چنان‌چه عواطف پیونددهنده اعضای خانواده به افراد کمتر خویشاوند تعمیم یابد، گروه خانوادگی را می‌توان بزرگ‌تر کرد. داروین استدلال می‌کرد که چنان‌چه جامعه گسترده تازه شکل یافته بتواند با موفقیت بیشتری به دفاع از خویشان بپردازد یا خود را بهتر تدارک کند، قابلیت اعضایش چندین برابر افزایش خواهد یافت. بنابراین عواطف گسترش یافته‌تر خانوادگی، که داروین (با الهام از هیوم و اسمیت) آن را «عواطف اجتماعی» می‌نامد در میان جمع شیوع خواهد یافت.

به بیان داروین، لازمه اخلاق به بیان درست - یعنی اخلاق در برابر

غریزه نوع دوستی صرف - «نیروی عقلانی» کافی برای یادآوری گذشته و تصور آینده، «نیروی زبانی» کافی برای بیان «آرای مشترک» و «خوگرفتن» با الگوهای رفتاری است که به تشخیص آرای عمومی، از نظر اجتماعی پذیرفتنی و سودمند باشد. حتی در این حالت هم اخلاق به معنی واقعی، به روایت داروین، ریشه محکمی در احساسات معنوی یا احساسات اجتماعی دارد که او به ضرس قاطع می گوید در حد قابلیت بدنی نتیجه انتخابی طبیعی است، انتخابی طبیعی که از روی امتیاز داربودن قابلیت بقا و به خصوص قابلیت تولید مثل موفق در حد توان جامعه است.

دیدگاه زیستی - اجتماعی اولیه در نظر به پدیده اخلاق، که لثوپولد به عنوان اهل تاریخ طبیعی میراث بر آن است، او را به تعمیمی کاملاً صریح در پردازش الگوی حساب شده و موسع تر داروین راهبر می شود، پردازشی موجز که اغلب صرفاً تکرار نظر داروین همراه با تأکید بر حرف اوست: از آن جا که «منشاء این [اخلاق] در تمایل افراد یا گروه های به هم وابسته به تکامل دادن شیوه های همکاری است... تکامل کل علم اخلاق تاکنون متکی بر يك گزاره واحد است: فرد عضو جامعه ای متشکل از اجزای به هم وابسته است» (ص ۳-۲۰۲).

از این رو، می توان انتظار داشت که دریابیم دامنه و محتوای خاص اخلاق بازتاب محدوده های مفروض و ساختار عملی یا سازمان جامعه یا اجتماعی تعاونی باشد. اخلاق و جامعه یا اجتماع همبسته اند. این اصل واحد و ساده ابزاری است نیرومند برای تحلیل تاریخ طبیعی اخلاقی، برای پیش بینی تکامل اخلاق در آینده (در نهایت، شامل اخلاق زمین)، و برای

اشتقاق انتظام یافته قواعد خاص، و تجویزها و منهیات اخلاقی از نظر فرهنگی بی سابقه‌ای مانند اخلاق زمین یا محیط زیست که بعدها ظهور کند.

۴

مطالعات انسان‌شناسان در مقوله اخلاق نشان می‌دهد که محدوده‌های جامعه اخلاقی، کلاً متقارن با محدوده‌های مفروض اجتماع‌اند. و اشکال عجیب (و از نظر آئین و آداب شهری، گاه معکوس) حُسن و قبح در جامعه قبیله‌ای — مثلاً حُسن مالکیت اشتراکی تا سر حد از دست دادنِ دار و ندارِ فردی، و قبح زندگی شخصی و مالکیت خصوصی — نمایانگر شیوه زندگی مردمان قبایل و قوام‌بخش آن است. داروین در بحث‌هایی موردی که با فراغ بال انجام می‌دهد، تصویری واضح به دست می‌دهد از شدت، غرابت و محدودکنندگی اخلاق «وحشیان»: «وحشی زندگی خویش را به خطر می‌اندازد تا زندگی یکی از اعضای جامعه خویش را نجات دهد، اما در قبال یک بیگانه یکسره بی تفاوت است.» در تصویر داروین، مردمان قبیله‌ای در همان حال که «در محدوده همان قبیله» مظهر فضایل‌اند، بیرون از آن محدوده، برای دزدی، قتل و شکنجه کردن دیگران حاضر یراق‌اند.

دامنه یا قلمرو اجتماعات بشری به منظور دفاع هرچه مؤثرتر در برابر دشمنان مشترک، یا به سبب تراکم فزاینده جمعیت، یا در پاسخ به ابداعاتی در شیوه‌ها و فنون معیشتی، یا به سبب مجموعه اینها و انگیزه‌های دیگر، توسعه یافت و از نظر شکل یا ساخت دگرگون شد. ملت‌هایی از قبیل

ایروکواها^(۱) و سیوها^(۲) - در نتیجه ادغام قبایل متمایز و متخاصم شکل گرفتند. حیوانات و گیاهان اهلی شدند و مردمانی که پیش از آن شکارچی و گردآورنده خوراک بودند چوپان و شکارچی شدند. اقامتگاه‌های دائمی ایجاد گشت. تجارت، حرفه و (بعدها) صنعت رونق یافت. با هر تغییری در جامعه، تغییراتی معادل و همبسته در اخلاق نیز رخ می‌داد. جامعه اخلاقی همگام با محدوده‌های جدید اجتماعی توسعه یافت و بروز حُسن و قبح، درست و نادرست، و خیر و شر دگرگون شد تا سازمان‌های اقتصادی و نهادی نظام‌های جدید اجتماعی را در خود جای دهد و قوام بخشد.

امروز ما شاهد تولد دردناک يك اَبَر جامعه انسانی در چشم‌اندازی جهانی‌ایم. حمل‌ونقل و فن‌آوری نوین ارتباطات، همبستگی‌های اقتصادی بین‌المللی، نهادهای اقتصادی بین‌المللی و جنگ‌افزارهای هسته‌ای، «دهکده‌ای جهانی» پدید آورده‌اند. این دهکده هنوز کاملاً شکل نگرفته است و با سَلَف خویش، یعنی دولت-ملت گرفتار تنش است، تنشی خطرناک. ساختار نهادی نهایی آن، فدرالیسم جهانی یا هرچه که از کار درآید، در این لحظه کاملاً غیرقابل پیش‌بینی است. در هر حال، جالب است که معادل جهانی آن در حیطه اخلاق که به «حقوق بشر» شهرت دارد شکلی مشخص‌تر یافته است.

امروز بیشتر آدم‌های درس‌خوانده دست‌کم در حرف به احکامی اخلاقی پایبندند که می‌گویند تمام اعضای گونه بشر، صرف‌نظر از نژاد،

۱. Iroquois، قومی قدیمی در آمریکای مرکزی و جنوبی که با ورود اسپانیایی‌ها نابود شد.

۲- Sioux، قبیله‌ای از سرخپوستان آمریکای شمالی.

اعتقاد یا منشاء ملی، برخوردار از حقوق اساسی معینی اند که نقض آنها خطاست. حسب سناریویی که داروین برای تکامل تصویر می‌کرد، آرمان اخلاقی معاصر ما در حقوق بشر پاسخی به ادراکی - هرچند مبهم و نامشخص - است مبتنی بر اینکه نوع بشر در سراسر جهان در يك جامعه، يك اجتماع - هرچند هنوز غیر قطعی یا از نظر نهادی، سازمان‌نیافته - متحد شده است. داروین پیش‌بینی می‌کرد:

با پیشرفت بشر در مسیر تمدن، و اتحاد قبایل كوچك در جوامع بزرگ‌تر، ساده‌ترین عقل به هر فرد می‌گوید که باید غرایز و همدردی‌های اجتماعی‌اش را به همه اعضای ملت خویش تعمیم دهد، هرچند که آن اعضا را شخصاً نشناسد. پس از رسیدن به این حد، تنها يك حایل مصنوعی مانع تعمیم همدردی او نسبت به انسان‌های همه ملت‌ها و نژادهاست. اگر به‌واقع چنین انسان‌هایی به خاطر تفاوت‌هایی بزرگ‌تر در ظاهر و عادات از او مجزا شوند، تجربه متأسفانه نشان می‌دهد که زمانی دراز طول می‌کشد تا ما به آنها به‌عنوان هم‌نوع خویش نگاه کنیم.

به گفته لئوپولد، در این توالی به سوی اخلاق انسانیت جهانی که هنوز کامل نشده، گامی بعدی که در افق آشکارا دیده می‌شود اخلاق زمین است. تا این جای کار، «مفهوم جامعه» سبب تکامل اخلاق از حدّ قبیله و حشی به خانواده بشر شده است. «اخلاق زمین، خیلی ساده، مرزهای اجتماع انسانی را گسترش می‌دهد و خاک، آب، گیاهان و جانوران را نیز وارد آن می‌کند و به کل می‌رسد: یعنی به زمین» (ص ۲۰۴).

همچنان‌که در مقدمه سند کاونتی روشن شده، جانمایه کتاب چه در

توصیف روایتی، ارائه و بحث، تعمیم انتزاعی، و گه گاه موعظه این فکر است که «زمین ما يك جامعه است». مفهوم جامعه، «مفهوم اساسی زیست محیط است.» زمانی که درك عمومی از زمین به عنوان جامعه‌ای زیستی پذیرفته شد - همچنان که درك متخصصان در حیطه زیست محیط چنین است - اخلاقی معادل آن نسبت به زمین در آگاهی فرهنگی جمعی پرورش خواهد یافت.

۵

مفهوم جامعه زیستی گرچه - در مضمون «اقتصاد طبیعت» - از نیمه قرن هجدهم جان گرفت، چارلز التون این مفهوم را در دهه ۱۹۲۰ به عنوان الگویی برای زیست‌بوم‌شناسی پروراند و تکامل بخشید. جهان طبیعت همچون جامعه مشارکتی در هم تنیده‌ای سامان یافته است که در آن گیاهان و جانوران دارای «جایگاه»، یا به بیان التون، «نقش» یا «حرفه» در اقتصاد طبیعت‌اند. در اجتماع زیستی، همانند جامعه‌ای فئودالی، تحرك اجتماعی - اقتصادی (به بالا یا به بیرون) وجود ندارد یا بسیار کم است. هرکس در همان حرفه‌ای که در آن به دنیا آمده است می ماند.

لئوپولد استدلال می کند که جامعه انسانی کلاً مبتنی بر تأمین دوجانبه و همبستگی اقتصادی است و فقط با محدودیت آزادی عمل در تنازع بقاست که حفظ می شود، یعنی با بازدارنده‌های اخلاقی. از آن جا که جامعه زیستی، همچنان که زیست‌بوم‌شناسی نوین نشان می دهد، ساختاری سنجش پذیر دارد، با توجه به تأثیر تشدید یافته «انسان افزارمند»، آن را هم

فقط با محدودیت‌هایی سنجش‌پذیر بر آزادی عمل می‌توان حفظ کرد، یعنی با اخلاق زمین. افزون بر این، اخلاق زمین نه تنها «ضرورتی بوم‌شناختی»، بلکه «امکانی تکاملی» است زیرا همدردی، احساسات و غرایز اجتماعی داروین وقتی به مجموعه‌ای از اصول و احکام ترجمه و تثبیت شود، خودبه‌خود با ارائه طبیعت در مقام اجتماع، پاسخی اخلاقی به محیط طبیعی در انسان‌ها برمی‌انگیزد (ص ۲۰۳).

از این‌رو، کلید پرورش اخلاق زمین، خیلی ساده، در اشراف بر بوم‌شناسی جهانی است.

۶

اخلاق زمین مبتنی بر سه سنگ بنای علمی است: زیست‌شناسی^(۱) تکاملی و (۲) بوم‌شناختی در پس‌زمینه‌ای از (۳) نجوم کوپرنیکی. نظریه تکامل میان اخلاق و سازمان اجتماعی و توسعه ارتباط ایجاد می‌کند، حسی از «خویشاوندی با دیگر مخلوقات» و «همسفران ما» در «اودیسه تکامل» (ص ۱۰۹) و ارتباطی ناهمزمان و در طول زمان میان انسان و طبیعت غیر انسانی نیز پدید می‌آورد.

نظریه بوم‌شناسی ارتباطی همزمان - یعنی مفهوم اجتماع - و حسی از پیوستگی اجتماعی میان انسان و طبیعت غیر انسانی ایجاد می‌کند. انسان‌ها، گیاهان، جانوران، خاک‌ها و آب‌ها «همه در جامعه‌ای سرگرم همکاری و رقابت در یک زیست‌کلی در هم‌گره خورده‌اند». بنابراین، ساده‌ترین حدّ عقل، با نقل به مضمون گفته داروین، باید به هر فرد بگوید

که غرایز و همدلی اجتماعی اش را به تمام اعضای جامعه زیستی، هرچند از نظر ظاهر و عادات با او تفاوت دارند، باید تعمیم دهد.

چشم انداز کوپرنیکی، یعنی درک زمین به عنوان «سیاره‌ای کوچک» در کیهانی پهن‌آور و یکسره متخاصم، گرچه لئوپولد هیچ‌گاه در *سالنمای سند کاوانتی* ذکری از آن به میان نمی‌آورد، شاید به‌طور ناخودآگاه اما با این حال بسیار تأثیرگذار، به حس ما از خویشاوندی، اجتماع و همبستگی با دیگر اعضای خاندان موجود بر کره زمین کمک می‌کند. کره زمین در درک کوپرنیکی تا حدّ جزیره‌ای بهشت‌آسا و دنج در اقیانوسی کویر سان تنزل می‌یابد.

مبانی تعقلی و منطقی اخلاق زمین را جمع‌بندی کنیم: عناصر تعقلی آن عبارتست از نجوم کوپرنیکی، تاریخ طبیعی زیست‌شناختی - جامعه‌شناختی نمونه داروینی از اخلاق، پیوندهای خویشاوندی داروینی در میان تمام اشکال زندگی روی زمین، و الگویی التونی^(۱) از ساختار اجتماع زیست‌محیطی خودگردان^(۲) به‌صورت روکشی روان‌شناسی اخلاقی هیوم - اسمیت. منطق آن این است که انتخاب طبیعی به آدمیان ظرفیت پاسخی عاطفی نسبت به علقه‌های مفروض خویشاوندی و عضویت در جامعه و هویت عطا کرده است؛ و اینکه امروز محیط طبیعی، یعنی زمین، در حکم اجتماعی زیستی است؛ و بنابراین، اخلاق زمین و زیست‌محیطی - با توجه به شرایط زیست‌روانی و شناختی - هم امکان وجود دارد و هم لازم است، زیرا که آدمیان مجموعاً قدرت تخریب

انسجام، تنوع و ثبات اقتصاد محیط و پشتیبان طبیعت را به دست آورده‌اند. در ادامه این مقاله به بحث پیرامون جنبه‌های خاص و مسائل اخلاق زمین می‌پردازیم که به حیطة فلسفه اخلاق تعلق دارد.

بارزترین جنبه اخلاق زمین لئوپولد در نظر داشتن چیزی است که کِنِت گودپیستر^(۱) آن را «قابلیت ملاحظه اخلاقی» برای خودِ اجتماع زیستی، و نه فقط برای اعضای اجتماع زیستی، می‌نامد.

به طور خلاصه، اخلاق زمین نقش انسان اندیشه‌ورز را از فاتح زمین- اجتماع به عضو ساده و شهروند آن تغییر می‌دهد. این اخلاق متضمن احترام به دیگر اعضا و نیز احترام به خود اجتماع است. (ص ۲۰۴، تأکیدها از ماست)

بر این قرار، اخلاق زمین هم حالتی کل‌گرایانه و هم حالتی فردی دارد. در واقع با تکامل «اخلاق زمین»، ملاحظات اخلاقی رفته‌رفته از تمرکز بر گیاهان، جانوران، خاک و آب‌ها به طور منفرد، به سوی اجتماعی زیستی به طور کلی گرایش می‌یابد. لئوپولد در میانه مطلب، در بخشی با عنوان «جانشینی برای اخلاق زمین»، بحث «حقوق زیستی» گونه‌ها را در متنی راجع به گل‌های وحشی، پرندگان آوازخوان و جانوران شکارچی پیش می‌کشد. در «چشم‌انداز» که بخش پایانی «اخلاق زمین» است، از موجودات طبیعت غیرانسانی که ابتدا به عنوان اعضای دیگر پدیدار می‌شوند و سپس به عنوان گونه‌ها معرفی می‌شوند، در آنچه می‌توان «ماحصل دستورالعمل» «اخلاق زمین» نامید ذکر چندانی نمی‌شود: «وقتی

چیزی صحیح است که انسجام، ثبات و زیبایی اجتماعی زیستی را حفظ کند. وقتی غیر از این باشد غلط است.» (ص ۶-۲۲۴).

با این معیار از درست و نادرست، نه تنها غلط است که کشاورز، برای کسب حداکثر منفعت، درختان سراشیبی ۷۵ درجه‌ای را قطع کند، گاوهایش را در محوطه‌ عاری شده از درخت بچرانند و آب باران، تخته‌سنگ‌ها و خاک را به داخل جویبار بریزد، بلکه این هم غلط است که اداره حفاظت حیات وحش و ماهیان، به نام حمایت از تك تك جانوران، اجازه بدهد جمعیت گوزن‌ها، خرگوش‌ها و خرهای وحشی و غیره چنان بزرگ شود که انسجام، ثبات و زیبایی اجتماعات زیستی را که خود از اعضای آنند به خطر بیندازند. اخلاق زمین نه تنها ملاحظات اخلاقی نسبت به خود اجتماع زیستی را در برابر می‌نهد، بلکه ملاحظات اخلاقی تك تك اعضای آن تحت الشعاع توجه به حفظ انسجام، ثبات و زیبایی این اجتماع قرار می‌گیرد. بنابراین، اخلاق زمین تنها جنبه‌ای کل‌گرایانه ندارد؛ جنبه کل‌گرایانه آن قاهرانه است.

کل‌گرایی اخلاق زمین بیش از هر جنبه دیگری آن را از الگوی غالب بر فلسفه اخلاق جدید متمایز می‌کند و از این رو جنبه‌ای از اخلاق زمین است که نیاز به صبورانه‌ترین تحلیل نظری و حساس‌ترین تفسیر عملی دارد.

به گفته کِنِت گودپیستر، فلسفه رایج اخلاق جدید خودخواهی را نقطه

عزیمت خود تلقی کرده و باروندی تعمیمی به دایره بزرگتری از ایجاد حق بنا به اخلاق می‌رسد: من مطمئنم که من، یعنی خود پنهانم، ذاتاً یا فطرتاً ارزش مندم و وقتی اعمال «دیگران» به نحوی قابل توجه بر من تأثیر بگذارد، منافع من باید در نظر گرفته شود و به حساب آید. ادعای خود من به ملاحظه اخلاقی نسبت به خودم، بنا به عقل متعارف، در نهایت متکی است بر ظرفیتی روان‌شناختی — در بیانی کلاسیک: عقلانیت کانت یا قوه ادراک حسی بنّام — که می‌توان گفت به خودی خود ارزشمند است و از این رو مرا واجد کیفیتی اخلاقی می‌کند. اما در این حالت، من از روی اکراه ناچارم همین ملاحظه اخلاقی را که از دیگران می‌طلبم به دیگرانی نیز که می‌توانند مدعی داشتن همین مشخصه روانی باشند اعطا کنم.

به این ترتیب، معیاری برای ارزش و ملاحظه اخلاقی شکل می‌گیرد. گودپیستر استدلال می‌کند، و در این استدلال موفق است، که نظریه راجع به اخلاق، در پشت همه گردو خاک‌های فضلا، بر الگوی ساده توجیه و منطق اخلاقی مبتنی است که بنّام و کانت نمونه اولیه آن را به دست داده‌اند. چنانچه معیار ارزش‌ها و ملاحظات اخلاقی به اندازه کافی پایین باشد — همچنانکه در معیار قوه ادراک بنّام هست — برای گستره‌ای بزرگ از جانوران ایجاد حق می‌شود. چنانچه معیار ارزش و ملاحظه اخلاقی باز هم پایین‌تر بیاید — مانند اخلاق مبتنی بر حرمت قائل شدن برای زندگی در نظر آلبرت شوابتر — ملاحظات اخلاقی به تمام چیزهایی که دارای حداقل کنش‌اند (یعنی هم گیاهان و هم جانوران) تعمیم می‌یابد. حقوق/آزادی‌های کنونی جانوران و اصل اخلاقی حرمت قائل شدن برای

زندگی، در نهایت امر، نتیجه کاربرد مستقیم الگوی کلاسیک و در عین حال مدرن مبحث اخلاق‌اند. اما این الگوی جدید و استاندارد نظریه اخلاق جای هیچ امکانی برای ملاحظات اخلاقی کل‌ها - مانند جمعیت در معرض تهدید جانوران و گیاهان، یا گونه‌های بومی کمیاب یا در خطر انقراض، یا اجتماعات زیستی، یا در گسترده‌ترین صورت، فضای زیست کره زمین در کل - باقی نمی‌گذارد زیرا کل‌ها به خودی خود هیچ تجربه روان‌شناختی ندارند. از آن‌جا که نظریه رایج اخلاق «روان‌محور» است، پس اساساً و به ناچار در جهت‌گیری نظری بنیادین خویش فردگرا یا «ذره‌ای» است.

هیوم، اسمیت و داروین با تشخیص اینکه نوع دوستی هم مانند خودخواهی از ابتدا در ذات نوع بشر بوده است. بر پایه تحلیل آنها، ارزش اخلاقی را نباید با کیفیتی که از نظر عینی در موجوداتی که از نظر اخلاقی قابل توجه باشند - همچنان‌که عقل و/یا قوه ادراک به طور عینی در انسان و/یا جانوران وجود دارد - همذات دانست. می‌توان گفت که ارزش اخلاقی از سوی ناظر، فراقینی می‌شود.

افزون بر این، هیوم و داروین احساسات اخلاقی ذاتی را هم که جامعه به عنوان موضوع طبیعی خود مدّ نظر دارد تشخیص می‌دهند. هیوم تأکید دارد که «ما باید این نظریه را که هر احساس اخلاقی‌ای را به حساب عشق به خویش می‌گذارد کنار بگذاریم. باید عواطفی همگانی‌تر را بپذیریم و قائل باشیم به اینکه منافع جامعه، حتی به همان گونه که هستند، کلاً برای ما بی تفاوت نیستند.» و داروین، با لحنی اندکی طعنه‌آمیز (چرا که «تکامل داروینی» اغلب به معنی انتخاب طبیعی منحصرأ با توجه به فرد است) گاه

به گونه‌ای می‌نوشت که گویی اصول اخلاقی هدفی جز سود و رفاه برای اجتماع به منزله وجودی یکپارچه، ندارد:

دیده‌ایم که اعمال از نظر وحشیان، و یحتمل از نظر انسان اولیه، صرفاً از این بابت که آشکارا بر رفاه قبیله، و نه بر رفاه نوع، فرد، یا افراد عضو قبیله تأثیر بگذارند یا خوبند یا بد. این نتیجه‌گیری مطابق با این اعتقاد است که حس به اصطلاح اخلاقی اساساً مشتق از غرایز اجتماعی است، زیرا هر دو نظر در بدو امر و منحصرأ به جامعه توجه دارند.

پس از جنبه نظری، جامعه زیستی واجد چیزی است که لثوپولد در ابتدای مقاله «چشم‌انداز»، آن را «ارزش از جنبه فلسفی» می‌نامد - یعنی قابل ملاحظه‌بودن به طور مستقیم - زیرا این موضوع صحیح و تازه کشف‌شده‌ای برای «عواطف همگانی» یا «حس اخلاقی» است که به‌طور خاص تطوّر یافته و همه انسان‌های از نظر روانی بهنجار آن را از سلسله‌دراز پیشینیان جامعه‌زی و اولیه خویش به ارث برده‌اند.

۸

در اخلاق زمین، همانند همه مراحل پیشین تکامل اجتماعی - اخلاقی، تنش بین مصالح جامعه در کل و «حقوق» تک‌تک اعضای آن وجود دارد. در هر حال، مبانی تعقلی اخلاق زمین پایه نظری روشن‌بینانه و منسجمی برای در نظر گرفتن هم اعضای جامعه زیستی و هم خود جامعه زیستی (به عنوان کلیتی یکپارچه) در حیطه اخلاق فراهم می‌کند. اما تأکید پیشاپیش بر رفاه جامعه در کل، در بیان لثوپولد از اخلاق زمین، در همان

حال که یقیناً با مبانی نظری هیوم- داروین همخوانی دارد، تنها با آنها تعیین نمی‌شود. کل‌گرایی حاکم بر اخلاق زمین بیشتر نتیجه شیوه‌ای است که از آن طریق، بوم‌شناسی حساسیت‌های اخلاقی ما را شکل می‌دهد.

۹

چشم‌انداز تفکر بوم‌شناختی، از نظر تاریخی، تمایل به کل‌گرایی دارد. بوم‌شناسی مطالعه روابط ارگانیسم‌ها با یکدیگر و با محیط زیست از جنبه عناصر است. این روابط پیوندزنده گیاهان، جانوران، خاک‌ها و آب‌ها در بافتی یکپارچه است. تقدم هستی‌شناسانه اشیا و تقدم و تأخر هستی‌شناسانه روابط که مشخصه دانش کلاسیک غربی است در واقع در بوم‌شناسی وارونه شده است. روابط بوم‌شناسانه بیشتر تعیین‌کننده ماهیت ارگانیسم‌هاست تا به عکس. یک گونه همین است که هست چون در نظام زیستی با جایگاهی خاص انطباق یافته است. بنابراین، کل، یعنی خود نظام، کاملاً صریح و به معنی دقیق کلمه، به گونه‌های تشکیل‌دهنده‌اش شکل و ریخت می‌دهد.

الگوی ارگانیسم اف. ای. کلمنتس^(۱) و اس. ا. فوربز^(۲) مقدم بر الگوی اجتماعی چارلز التون است. گیاهان، جانوران، خاک‌ها و آب‌ها، حسب این الگو، در یک آبر ارگانیسم انسجام یافته‌اند. بر این قرار، گونه‌ها اندام‌های آن و نمونه‌ها یاخسته‌های آنند. گرچه الگوی اجتماعی التون (که در ادامه مطلب

خواهیم دید فکر نظام زیستی آر تور تنسلی^(۱) بعدها موجب اصلاحاتی در آن شد) مفهوم اصلی و از نظر اخلاقی زایای «اخلاق زمین» و طنین نغمه الگوی سوپرارگانیسم کل گرا و رادیکال تر کلمنتس و فوربز در پس زمینه «اخلاق زمین» به گوش می رسد. مثلاً در بخش نتیجه گیری «سلامت زمین و گسست A-B»، که بلافاصله پیش از «چشم انداز» قرار دارد، لئوپولد تأکید کرد:

در همه این گسست ها، تکرار همان تناقض اولیه را می بینیم: انسان به عنوان فاتح در مقابل انسان به عنوان شهروند جهان زیستی؛ دانش به عنوان تیزکننده این تیغ در مقابل دانش به عنوان چراغ راهنمای جستجو در این عالم؛ زمین به عنوان برده و بنده در مقابل زمین به عنوان ارگانیسم جمعی.

و لئوپولد در بخش پایانی «اخلاق زمین» چندین بار به موضوع «سلامت» و «بیماری» زمین می پردازد - واژه هایی که در عین حال هم توصیفی و هم تجویزی اند و در معنایی حقیقی، مشخصه ارگانیسم به معنای صحیح کلمه اند.

لئوپولد پیش تر در مقاله «برخی مبانی حفظ محیط زیست در جنوب غربی» با حالتی گمان پردازانه به الگوی به شدت کل گرای سوپرارگانیسم برای محیط زیست به عنوان الگویی حاوی تبعات اخلاقی پرداخت.

لئوپولد چنان چه برخورد کلاً نظری اش در «اخلاق زمین» را حفظ کرده بود، اخلاق زمین بی تردید از توجه بیشتری از سوی اهل فلسفه برخوردار

می‌شد. مبانی اخلاقی زمین، یا به بیانی که می‌توانست دلخواه او باشد، اخلاق «کره زمین»، می‌توانست متکی بر این فرضیه باشد که کره زمین زنده و ذی‌روح و واجد خصایل روان‌شناختی فطری‌ای است که از نظر منطقی موازی عقل و قوه ادراک است. مفهوم کره زمین کنش‌گر در چارچوب آشنای تفکر اخلاقی رایج می‌توانست معیاری کلی برای ارزش ذاتی و قابلیت ملاحظه اخلاقی باشد.

بنابراین دلیل اینکه «اخلاق زمین» هرچه بیشتر بر انسجام، ثبات و زیبایی محیط زیست به‌عنوان یک کل، و هرچه کمتر بر حقوق زیستی تک‌تک گیاهان و جانوران به‌زندگی، آزادی و رفتن به دنبال شادی تأکید می‌کند تا حدی بدین خاطر است که الگوی زیست محیط سوپرارگانیسمی بیش از الگوی اجتماعی، ما را به شخص‌انگاری و شیئی‌انگاری کل و تقدم آن بر تک‌تک اعضا فرامی‌خواند.

به هر روی، با دوباره خواندن «اخلاق زمین» در پرتو «برخی مبانی»، می‌توان دید که تصویر کل زمین به‌عنوان طبیعت در تفکر بعدی لثوپولد باقی مانده است. لثوپولد شاید اخلاق کره زمین را به این سبب ترک گفت که بوم‌شناسی، تشبیه به ارگانیسم را کنار گذاشت و به تشبیه به جامعه به‌عنوان الگوی نظری قابل اجرا روی آورد. و الگوی جامعه به توجه به تبعات اخلاقی تاریخ طبیعی اجتماعی/احساسی هیوم و داروین مناسب‌تر بود.

در عین حال، خود الگوی جامعه زیستی برای بوم‌شناسی در انتهای دهه ۱۹۳۰ و اوایل ۴۰ دارای شکلی کل‌گراتر شده بود. در سال ۱۹۳۵، آرتور تنسلی، زیست محیط‌شناس بریتانیایی، خاطر نشان کرد که از منظر

فیزیک، «وجه رایج» در «اقتصاد طبیعت»، انرژی است. تنسلی نظر داد که زنجیره‌های غذایی کیفی و توصیفی، شبکه‌های غذایی، جایگاه‌های غذایی و حرفه‌های زیست اجتماعیِ التون را می‌توان از نظر کمی با کمک الگوی جریان ترمودینامیکی نشان داد. لئوپولد الگوی ترمودینامیکی بسیار تمیز و دقیق تنسلی برای محیط زیست را به عنوان «تصویری ذهنی از طبیعت» که نسبت به آن «می‌توانیم اخلاقی باشیم» با صراحت در برابر می‌نهد (ص ۲۱۴). و الگوی نظام زیستی زمین است که به احکام عملی اصلی اخلاقی زمین شکل می‌دهد.

«هیزم زمین» بخش محوری «اخلاق زمین» است، بخشی که گذشتن از حد نگرانی برای «هم‌نوعان» و رسیدن به دلواپسی برای «جامعه» را کامل می‌کند. طولانی‌ترین و فنی‌ترین بخش هم هست. توصیف «نظام زیستی» (واژه‌ای که تنسلی به عمد نمی‌خواهد استعاره باشد) با خورشید آغاز می‌شود. نیروی خورشیدی «از مداری که سپهر زیست نام دارد» می‌گذرد (ص ۲۱۵). این انرژی با گذر از برگ‌های گیاهان سبزینه‌دار به جانوران گیاه‌خوار و سپس به جانوران گوشت‌خوار و همه چیزخوار می‌رسد. سرانجام، ذره‌های انرژی خورشیدی را که از طریق گیاهان سبز به زیست‌توده^(۱) تبدیل شده و در لاشه جانوران شکارچی، فضولات جانوران، بقایای گیاهان و مواد آلی مرده دیگر باقی مانده است در عوامل تجزیه‌گر - از قبیل کرم‌ها، قارچ‌ها و باکتری‌ها - ذخیره می‌شود. این عوامل پس از بازیافت عناصر متشکله، هر انرژی باقیمانده‌ای را تبدیل به تعادل

در آنتروپی می‌کند. پس طبق این الگو،

زمین، صرفاً خاک نیست؛ فواره‌ای از انرژی است که در مداری از خاک، گیاهان و جانوران جریان دارد. زنجیره‌های غذایی کانال‌هایی زنده‌اند که انرژی را به بالا هدایت می‌کنند؛ مرگ و زوال به خاک برمی‌گردند. این مدار بسته نیست؛... اما مداری است خودگردان، همانند تنخواه گردانی که به آرامی افزایش می‌یابد. (ص ۲۱۶)

در این الگوی بی‌نهایت انتزاعی (و گرچه دارای بیانی شاعرانه) برای طبیعت، روند مقدم بر جوهر و انرژی اساسی‌تر از ماده است. تک‌تک گیاهان و جانوران نسبت به ساختارهای ناپایدار در جریان حساب‌شده انرژی، تبدیل به موجوداتی کمتر خودمختار می‌شوند. به نظر هرولد مورویتس، زیست‌فیزیک‌دان دانشگاه پیل:

از منظر [زیست‌محیط‌شناسی] نوین، هر چیز زنده‌ای... ساختاری است میرا، یعنی نه در خود و برای خود، بلکه فقط در نتیجه جریان دائمی در نظام باقی می‌ماند. ذکر این نمونه می‌تواند روشن‌گر باشد. گردابی در یک جریان در نظر بگیریم. گرداب ساختاری است متشکل از گروه دائماً متغیر مولکول‌های آب، که به عنوان هستار در تعبیر کلاسیک غربی وجود ندارد؛ گرداب تنها به دلیل جریان یافتن آب در جویبار وجود دارد. به همین سان، ساختارهایی که هستارهای زیستی از آنها ساخته شده‌اند هستارهایی اندگذا و ناپایدار با مولکول‌هایی دائماً متغیر که وابسته به جریان دائمی انرژی حاصل از غذایند تا بتوانند شکل و ساخت خود را حفظ کنند... از این دیدگاه، واقعیت افراد مسئله‌ای است چرا که فرد به خودی خود وجود ندارد، بلکه فقط تلاطمی محلی است در این جریان متوش کیهانی.

گرچه این معنی با نثر بی خطای لئوپولد بیانی کمتر صریح و خوشایندتر یافته است، تصویری ذهنی که او از زمین در برابر می‌نهد به اندازه تصویر مورویتس گسترده، نظام یافته و عینی است. بقای «ساختار پیچیده زمین و عملکرد ملایم آن به عنوان يك واحد انرژی» در «هَرم زمین» حالت خیر نهایی اخلاق زمین به خود می‌گیرد.

۱۰

لئوپولد از این خیر به اشتقاق چندین اصل عملی می‌پردازد که اندکی کمتر کلی، و از این رو بیش از پند اخلاقی مختصری که در «چشم‌انداز» فشرده شده است قائم به ذات‌اند. «جهت تکامل [و نه «هدف» آن، چرا که تکامل به سوی غایتی معین پیش نمی‌رود] تفصیل و گونه‌گونی بخشیدن به سپهر زیستی است» (ص ۲۱۶). از این رو، حفظ هرگونه‌ای که می‌توانیم جزو وظایف اصلی ماست، به خصوص آن گونه‌هایی که در رأس هَرم‌اند - یعنی همه چیزخوارانِ برتر. «در ابتدا، هَرم زندگی کوتاه و پهن و زنجیره‌های غذایی کوتاه و ساده بود. تکامل لایه به لایه و حلقه حلقه به آن افزود.» (ص ۱۶-۲۱۵). امروز فعالیت‌های انسان، به خصوص آنها که مانند جنگل زدایی در مناطق حاره سبب انقراض جمعی و ناگهانی گونه‌ها می‌شوند، در عمل «ضد تکاملی» اند؛ هَرم سپهر زیست را پهن می‌کنند؛ برخی مسیرها را سد می‌کنند و بعضی دیگر را (آنها که به گونه خود ما ختم می‌شوند) تنگ می‌کنند.

اخلاق زمین وضع فعلی را واجد ارزش و ابعاد پویای طبیعت را

کم ارزش نمی انگارد. لئوپولد توضیح می دهد که «تکامل رشته ای طولانی از دگرگونی ها خودانگیخته است که حاصل جمع آن در خدمت تفصیل بخشیدن به جریان و طولانی تر کردن مسیر است. اما دگرگونی های تکاملی معمولاً آهسته و منطقه ای اند. اختراع ابزار از سوی انسان او را قادر به دگرگونی هایی ساخته است که شدت، سرعت و دامنه آنها بی سابقه است.» (ص ۱۷-۲۱۶). انقراض گونه های «طبیعی»، یعنی انقراض گونه ها در جریان بهنجار تکامل، وقتی اتفاق می افتد که گونه ای در نتیجه رقابت جایگزین می شود یا تغییر شکل می دهد. معمولاً گونه سازی بر انقراض پیشی می گیرد. نوع بشر میراث بر دنیایی غنی تر و متنوع تر از هر آنچه بود که طی حیات ۳/۵ میلیارد ساله روی زمین وجود داشته است. نکته خطا در انقراض و انهدام گونه ها به دست انسان، میزان اتفاق افتادن این پدیده، و نتیجه آن فقر به جای غناست.

لئوپولد در ادامه بحث، «يك كاسه كردن گیاهان و جانوران» را با توجه به تأثیر آن بر نظام زیستی محکوم می کند، یعنی وارد کردن بی حساب و کتاب گونه های جدید، جابه جا کردن گونه های بومی، کاویدن خاک برای بهره برداری از معادن و انرژی زیستی ذخیره شده در آن، و آلودن و سد بستن بر جریان های آبی.

بنابراین، طبق اخلاق زمین: تو نباید گونه ها را قلع و قمع و منقرض گردانی؛ تو باید در وارد کردن گونه هایی اهلی یا وحشی از جاهای دیگر به يك نظام زیستی، در گرفتن انرژی از خاک و آزاد کردن آن در سپهر زیستی، و در سد بستن بر جریان آب یا آلودن آن بسیار احتیاط کنی؛ تو باید به ویژه

دلوایس پرندگان و جانوران شکاری باشی. اینها به طور خلاصه احکام اخلاقی اخلاق زمین‌اند. همه اینها به صراحت با توجه به - اگر نگوییم برگرفته از - الگوی مدار انرژی محیط زیست‌اند.

۱۱

مسیرهای زنده - یعنی زنجیره‌های غذایی - که انرژی از طریق آنها جریان دارد متشکل از تك تك گیاهان و جانوران است. واقعیتی بارز در قلب این روند زیست محیطی نهفته است: انرژی، یعنی سکه در گردش اقتصاد طبیعت، از ارگانیسمی به ارگانیسم دیگر، و نه مانند سکه از دستی به دست دیگر، بلکه بگوییم از معده‌ای به معده دیگر در جریان است. خوردن و خورده شدن، و زیستن و مردن است که اجتماع زیستی را در گردش نگه می‌دارد.

احکام اخلاق زمین، همانند احکام همه دستاوردهای اخلاقی پیش از آن، هم بازتاب و هم تقویت‌کننده ساختار اجتماعی است که به آن وابستگی دارد. عدم تقارن در تغذیه، هسته اجتماع زیستی است. چنین عدم تقارن‌هایی ناعادلانه و غیر منصفانه به نظر می‌رسند. اما نظام اقتصادی طبیعت چنین سازمان یافته و طی هزارها میلیون سال چنین بوده است. بنابراین اخلاق زمین نابرابری‌های طبیعت را خوب می‌داند و سعی در حفظ آنها دارد، در حالی که مشابه همین نابرابری‌ها در جوامع انسانی بد تلقی می‌شود و طبق اخلاق اجتماعی باید از میان برود. «حق حیات» برای تك تك اعضا با ساختار اجتماع زیستی سازگاری ندارد و بنابراین اخلاق

زمین آن را تجویز نمی‌کند. این ناهمخوانی میان اخلاق زمین و سنت و سابقه‌ای که در جامعه‌اش آشناتر است ظاهراً سبب کاهش ارزش اعضای جامعه زیستی می‌شود و گرایش اخلاق زمین را به جانب جهت‌گیری کل‌گرایانه‌تری که اجتماع را به خودی خود قبول دارد تقویت می‌کند.

از معدود فیلسوفان اخلاق که بر اخلاق زمین تأمل کرده‌اند، بیشتر آنها از تأکیدش بر خیر اجتماع و کاستن از تأکید بر رفاه حال تک تک اعضای اجتماع زیستی وحشت کرده‌اند. تنها دیگر مخلوقات دارای قوه ادراک حسی نیستند که اعضای اجتماع زیستی و تابع انسجام، زیبایی و ثبات آنند؛ ما نیز چنین‌ایم. بر این قرار، چنان‌چه این امر از نقطه نظر اخلاقی نه تنها مجاز بلکه از دیدگاه اخلاق زمین ضروری باشد که اعضای گونه‌هایی به حال خود رها شوند تا طعمه جانوران دیگر گردند یا هر بلایی می‌خواهد بر سرشان بیاید، یا حتی (مانند مورد گوزن دم‌سفید که جانور باهوش و سرزنده‌ای است) عمداً به خاطر انسجام، ثبات و زیبایی اجتماع زیستی از میان برداشته شوند، پس ما چگونه می‌توانیم مدام خود را از شمول چنین رژیم شداد و غلاظی مستثنا کنیم؟ ما نیز فقط «اعضا و شهروندان ساده»ی اجتماع زیستی‌ایم. و جمعیت جهان بی حساب و کتاب افزایش می‌یابد. بر این قرار، به گفته ویلیام آیکن، از دیدگاه اخلاق زمین، «مرگ و میر انبوه انسان‌ها خوب است. وظیفه ماست که ترتیبش را بدهیم. این وظیفه ما نسبت به کل گونه است که ۹۰ درصد اعضایمان را از میان برداریم.» به این ترتیب، به گفته تام رگان، اخلاق زمین موردی روشن از «فاشیسم زیست محیطی» است.

لئوپولد البته هرگز قصد نداشت که اخلاق زمین دارای جنبه‌های ضمنی و تبعات غیرانسانی یا ضدانسانی باشد. اما چه او چنین نظری داشته باشد و چه نداشته باشد، استنباطی منطقی از گزاره‌های نظری اخلاق زمین ممکن است چنین نتیجه نامطبوعی به دست دهد. و چنین استنتاجاتی، با توجه به ابعاد و معانی خوفناك مستتر در آنها، کل اخلاق زمین را پوچ و محال جلوه می‌دهد و خودپسندی و بیگانگی اخلاقی کنونی ما نسبت به طبیعت را تقویت می‌کند و تداوم می‌بخشد. اگر این است نتیجه عضویت در اجتماع زیستی، پس غیر از ضدجامعه‌ترین آنها همه خواهان خروج از آنند.

۱۲

خوشبختانه اخلاق زمین نه تبعات و نه نتایجی غیرانسانی دارد. اینکه فیلسوفانی فکر می‌کنند باید چنین باشد بیشتر نتیجه پیش فرض‌های خود آنهاست تا عناصر نظری خود اخلاق زمین. نظریه اخلاق متعارف جدید صاحب حق بودن از نظر اخلاقی را، همچنان‌که پیش‌تر اشاره شد، بر پایه معیار یا شرایطی قرار می‌دهد. چنان‌چه کسی دارای آن معیارها - که در غالب اوقات عقلانیت یا قوه ادراک حسی‌اند - باشد واجد شرایط برخورداری از استانداردهای اخلاقی مساوی با کسانی است که به درجات مساوی دارای چنان شرایطی‌اند. از این رو، می‌توان با این شیوه فلسفی متعارف استدلال کرد و نظریه لئوپولد را به متابعت از آن واداشت. اگر انسان‌ها، همراه با جانوران، گیاهان، خاک‌ها و آب‌های دیگر به يك اندازه

اعضای اجتماع زیستی‌اند، و اگر عضویت در جامعه معیار تساوی اخلاقی است، پس جانوران، گیاهان، خاک و آب نه تنها دارای «حقوق» برابر با انسان‌اند (به شکل خیلی رقیق‌شده)، بلکه رفاه فردی و حقوق انسان‌ها با توجه به مصلحت جامعه به اندازه بقیه است.

اما اخلاق زمین، همچنان که مکرر تأکید کرده‌ایم، وارث يك رشته تحلیل اخلاقی است متفاوت با فلسفه اخلاق نهادی‌شده عصر ما. از تحلیل تکاملی زیستی-اجتماعی اخلاقی که لئوپولد نظریه‌اش را بر پایه آن بنا می‌نهد، اخلاق زمین نه جانشین دستاوردهای پیشین می‌شود و نه آنها را ملغی می‌کند. حساسیت‌های پیشین و وظایف ملازم و وابسته به لایه‌های قبلی تعهدات اجتماعی همچنان فعال و مقدم باقی می‌مانند.

شهروند ایالات متحده آمریکا یا بریتانیا یا شوروی یا ونزوئلا یا هر دولت-ملت دیگری بودن، و بنابراین تعهدات ملی و وظایف میهنی داشتن، به این معنی نیست که در عین حال عضو جوامع یا گروه‌های اجتماعی کوچکتر-شهرک‌ها، محله‌ها و خانواده-نیستیم، یا از مسئولیت‌های اخلاقی ملازم و همبسته چنین عضویتی فارغ‌ایم. به همین سان، شناخت ما از اجتماع زیستی و غوطه خوردن ما در آن بدین معنی نیست که ما در عین حال اعضای اجتماع انسانی-یعنی «خانواده بشری» یا «دهکده انسانی» نیستیم، یا از مسئولیت‌های اخلاقی ملازم و همبسته چنین عضویتی، از جمله احترام به حقوق جهانی بشر و رعایت اصول مربوط به ارزش و شأن انسان‌رها شده‌ایم. تکامل زیستی-اجتماعی اخلاق همانند رشدی بادکنکی نیست که اثری از حالات پیشین به جا نگذارد؛

بیشتر شبیه رشد تنه درخت است که لایه‌های پیشین قابل تشخیص‌اند. هر واحد اجتماعی جدید بر لایه قبلی و مألوف پیشین اضافه می‌شود.

افزون بر این، به عنوان قاعده‌ای کلی، هرگاه تعارضی پیش بیاید، وظایف همبسته حلقه‌های درونی‌تر جامعه‌ای که بدان تعلق داریم بر لایه‌های بعدی و دورتر از مرکز درخت سایه می‌افکند. در نظر بیاوریم وقتی ایدئولوژی‌های ملی‌گرای متعصب فرزندان را تشویق می‌کنند در صورت سرپیچی پدر و مادرشان از مرام سیاسی یا اقتصادی حزب حاکم، آنها را به مقامات معرفی کنند چه احساس انزجاری به ما دست می‌دهد. يك طرفدار متعصب محیط‌زیست که از تحمیل جنگ، قحطی، یا بیماری بر جوامع انسانی (البته آنهایی که در جایی دیگر وجود دارند) با عنوان انسجام، زیبایی و ثبات اجتماع زیستی دفاع کند به همان اندازه خطا کار شناخته می‌شود. وظایف خانوادگی به‌طور کلی مقدم بر وظایف ملی و وظایف انسانی به‌طور کلی مقدم بر وظایف زیست محیطی‌اند. بنابراین، اخلاق زمین غلیظ و شدید و فاشیستی نیست و اصول اخلاقی انسان رانفی نمی‌کند. اما اخلاق زمین، همانند هر دستاورد جدید دیگری، خواستار انتخاب‌هایی است که به نوبه خود بر نیازهای حلقه‌های درونی‌تر پیشین اثر بگذارد. مالیات و خدمت سربازی ممکن است با وظایفی در سطح خانواده در تضاد باشد، در حالی که اخلاق زمین یقیناً نه نافی اصول اخلاقی انسانی است و نه بر آن بی‌تأثیر است.

اخلاق زمین غیر انسانی هم نیست. دیگر اعضای نا انسان اجتماع زیستی “حقوق انسانی” ندارند زیرا، بنا به تعریف، عضو جامعه انسانی

نیستند. اما به عنوان اعضای اجتماع زیستی، شایسته احترام اند.

اینکه باید با صراحت گفت یا با احترام، در حالی که اعضای اجتماع زیستی را به حال خود رها می‌کنیم یا حتی آنها را در راه نیازها (یا خواست‌های) خودمان فعالانه مصرف می‌کنیم، یا آنها را ناخواسته در راه انسجام بوم‌شناختی، قربانی مدیریت حیات وحش می‌کنیم، پرسش دشواری است.

خوشبختانه در میان سرخپوستان آمریکا و دیگر شیوه‌های سنتی تعامل انسان-طبیعت می‌توان الگوهایی غنی و مفصل یافت. برای مثال، مردمان جنگل‌نشین الگونکی^(۱) جانوران، گیاهان، پرندگان، آب و مواد معدنی را در حکم اشخاصی جدا از انسان می‌دیدند که میان آنها و انسان‌ها مراوده اجتماعی-اقتصادی سودمندی جریان دارد. هدایایی، همراه با عرض پوزش، به طور منظم تقدیم موجوداتی می‌شد که این سرخپوستان به بهره‌برداری از آنها نیاز داشتند. يك جنبه از رابطه احترام‌آمیز قبایل آلگونکی با دیگر اعضای اجتماع زیستی، گرچه الزاماً همراه با مصرف هم هست، مراقبت از این است که بخش قابل‌استفاده‌ای تلف نشود، و دقت در اینکه بخش‌های غیرقابل استفاده جانوران و گیاهان کنار گذاشته شود. در جای دیگری به تفصیل بحث کرده‌ام که تصویر آلگونکی‌ها از رابطه انسان-طبیعت در واقع گرچه در جزئیات با تصویر پیشنهادی لئوپولد تفاوت‌هایی دارد، در کلیات همسان است... آیا اخلاق زمین‌مصلحت‌اندیشانه است یا اخلاق‌گرایانه؟ به بیان دیگر، آیا اخلاق زمین

موضوعی است در حیطه منفعت خواهی روشن بینانه (یعنی دسته جمعی، انسانی)، یا به راستی هستارهای غیر انسانی و به طور کلی طبیعت را واجد جایگاه اخلاقی می داند؟

مبانی تعلّلی اخلاق زمین، که پیش تر بدان پرداخته ام، و بسیاری از سخن پردازی های اندرز گونه لئوپولد، یقیناً بیانگر این مطلب است که اخلاق زمین بیشتر اخلاق گرایانه (یعنی در جهت بیان وظیفه) است تا مصلحت اندیشانه. در بخشی که عنوان معنی دار «وجدان زیست محیطی» را بر خود دارد، لئوپولد گلایه می کند که فلسفه حفظ محیط زیست که در آن زمان رایج بود ناکافی است زیرا «به تعریف درست و نادرست نمی پردازد، وظیفه ای تعیین نمی کند، کسی را به از خود گذشتگی فرا نمی خواند، و حاوی تغییری در فلسفه رایج ارزش ها نیست. در استفاده از زمین، فقط خواستار خویشتن داری می شود.» (ص ۲۰۷-۲۰۸، تأکید از ماست). پیداست که لئوپولد شخصاً فکر می کند اخلاق زمین از حدّ مصلحت اندیشی فراتر می رود. در این بخش، او صرف «منفعت شخصی» را در دو جای دیگر هم تحقیر می کند و نتیجه می گیرد که «وظایف بدون توجه وجدان معنایی ندارد، و مسئله ای که ما با آن روبه روییم بسط وجدان اجتماعی از مردم به زمین است» (ص ۲۰۹).

در بخش بعدی، «جانشینی برای اخلاق زمین»، لئوپولد در دو جابه حقوق اشاره می کند— «حق زیستی» پرندگان به تداوم و فقدان حقی در جنبه منافع اجتماعی انسان ها برای از میان بردن پرندگان شکاری.

سرانجام اینکه نخستین جملات بخش «دیدگاه ها» چنین است: «برای

من رابطه‌ای اخلاقی با زمین بدون عشق، احترام و احساس تحسین نسبت به زمین، و توجه عمیق به ارزش آن غیر قابل تصور است. منظورم از ارزش البته چیزی بسیار فراتر از ارزش اقتصادی صرف است؛ منظور من ارزش در معنایی فلسفی است“ (ص ۲۲۳). منظور لئوپولد از “ارزش در معنایی فلسفی” فقط می‌تواند آن چیزی باشد که اهل فلسفه، در بیان فنی‌تر، “ارزش ذاتی” یا “ارزش فطری” می‌نامند. چیزی که دارای ارزش ذاتی یا فطری باشد خود به خود، و نه به دلیل آنچه می‌تواند برای ما انجام دهد، با ارزش است. “وظیفه”، “از خود گذشتگی”، “وجدان” و “احترام” انتساب‌هایی‌اند برای حقوق و ارزش ذاتی، و همه اینها همواره در مقابل منافع شخصی‌اند و گویی با قاطعیت گویای این نکته‌اند که اخلاق زمین از نوع اخلاق گرایانه است.

اما برخی فلاسفه موضوع را به گونه‌ای دیگر می‌بینند. برای مثال، اسکات لیمان^(۱) می‌نویسد:

گرچه لئوپولد برای جوامع گیاهان و جانوران مدعی «حق ادامه هستی» است، استدلال او انسان‌مدارانه است و به سهم انسان در حفظ محیط زیست توسل می‌جوید. این اساساً استدلالی در منفعت شخصی روشن‌بینانه است که در آن «خود» مورد بحث نه یک فرد انسانی، بلکه کل بشریت – در زمان حال و آینده – است.

ادعای لیمان در خور توجه است، گرچه تعهد صریح لئوپولد را نادیده می‌گیرد. لئوپولد بارها از بیان منفعت شخصی (از دیدگاهی جمعی،

درازمدت و انسانی) کمک می‌گیرد. برای مثال، در ابتدای بحث می‌گوید
 ”در تاریخ بشر، آموخته‌ایم (امیدوارم چنین باشد) که نقش فاتح را
 بازی کردن به شکست خویش می‌انجامد“ (ص ۲۰۴، تأکید از ماست).
 سپس، در جای دیگر، در بحث درباره ۹۵ درصد از گونه‌های موجود در
 ویسکانسین که نه می‌توان آنها را ”فروخت، خورد یا از آنها استفاده
 اقتصادی دیگری کرد“، لئوپولد به ما یادآوری می‌کند که ”این موجودات
 اعضای اجتماع زیستی‌اند، و اگر ثبات اجتماع زیستی بستگی به انسجام آن
 داشته باشد (که به اعتقاد من دارد)، آنان حق تداوم بقا دارند“ (ص ۲۱۰).
 تبعات چنین حرفی روشن است: اگر ۹۵ درصد غیراقتصادی نابود شود،
 آن ۵ درصدی که جنبه اقتصادی دارد قادر به بقا نیست؛ و ناگفته پیداست که
 ما هم بدون این ”منابع“ قادر به بقا نیستیم.

لئوپولد در واقع به این تضاد اخلاقی توجه دارد. همگام با مبانی
 زیست‌اجتماعی نظریه‌اش، آن را در واژگانی اجتماعی-زیستی بیان
 می‌کند:

اخلاق را می‌توان روشی برای هدایت در برخورد به موقعیت‌هایی
 بوم‌شناختی دانست که چنان جدید یا پیچیده‌اند، یا واکنش‌هایی در پی دارند
 که به زودی آشکار نخواهند شد که راه مصلحت جامعه برای فرد معمولی
 قابل تشخیص نیست. غرایز جانوری روش هدایت فرد در برخورد با چنین
 موقعیت‌هایی‌اند. اخلاق می‌تواند نوعی غریزه اجتماعی در حال شکل‌گیری
 باشد. (ص ۲۰۳)

از دیدگاه اجتماعی-زیستی عینی و توصیفی، اخلاق تکامل می‌یابد

زیرا به تواناییِ فراگیرِ حاملانِ آن (یا، به طور مشخص و محدود، به تکثیرِ ژن‌های حاملانِ آن) کمک می‌کند؛ و از این رو در جهتِ مصلحت است. با این همه، مسیرِ منفعتِ شخصی (یا منفعتِ شخصیِ ژنِ خودخواه) برای تکتک افرادِ درگیر (و یقیناً برای ژن‌های آنها) مشخص نیست. از این رو، اخلاق در احساساتِ غریزی — عشق، همدردی، احترام — ریشه دارد، نه در هوش حسابگرِ خودآگاهانه. تا حدی شبیه تناقض لذت‌جویی — یعنی این مفهوم که فرد اگر مستقیماً در پی شادکامیِ صرف برود و چیزهای دیگر را نادیده بگیرد نمی‌تواند به شادکامی برسد — فرد تنها با مساوی انگاشتن منافع دیگران با منافع خویش (در این مورد، منافع درازمدتِ جمعی بشر و منافع دیگر شکل‌های حیات و اجتماعی-زیستی به خودی خود) می‌تواند منفعتِ خویش را تأمین کند.

به این ترتیب، پس از همهٔ اینها، آیا اخلاق زمین اخلاق‌گرایانه است یا مصلحت‌اندیشانه؟ بسته به اینکه از چه دیدگاهی به آن بنگریم، هر دو با هم، و در کنار و متجانس با هم. از درون، از دید و حس تجربیِ عضوِ جامعه که در آن زیسته و حساسیت‌های اخلاقی‌اش تکامل یافته، اخلاق‌گرایانه است. این دید دربرگیرندهٔ موضعی عاطفی-شناختی همراه با عشق، احترام، ستایش، وظیفه، از خودگذشتگی، وجدان، تعهد راستین، و انتساب ارزش ذاتی و حقوق زیستی است. از بیرون، از دیدگاه علمیِ عینی و تحلیلی، مصلحت‌اندیشانه است. ”برای بقای زمین در برابر تأثیر انسان مجهز به ابزار مکانیکی، راه دیگری نیست“ پس برای بقای انسان مجهز به ابزار مکانیکی در برابر تأثیر خویش بر زمین هم راه دیگری وجود ندارد.

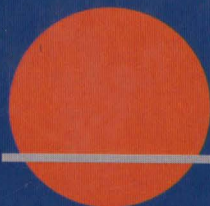
پرسش‌هایی برای مطالعه

۱. سه دلیل غفلت، اشتباه و کم‌توجهی اهل نظر نسبت به «اخلاق زمین» لئوپولد، به نظر کلیکات کدامند؟

۲. اخلاق زمین از چه جنبه‌هایی با فلسفه متداول اخلاق، از قبیل نظام‌های کانت و بنتام، تفاوت دارد؟ به انتقادهای گودپیستر که کلیکات بدان توسل می‌جوید بپردازید.

۳. آیا کلیکات در بحث پیرامون مبانی طبیعی ارزش در تعامل میان ارزش‌ها (ی انسانی) و محیط زیست موفق است؟ آیا در این دیدگاه اشکالی می‌بینید؟

۴. لئوپولد می‌نویسد: «وقتی چیزی صحیح است که به انسجام، ثبات و زیبایی اجتماع زیستی کمک کند. وقتی در جهت مخالف باشد غلط است.» کسانی این جملات را چنین تعبیر کرده‌اند که انسان‌ها اگر سدی در راه خیر اجتماع زیستی باشند باید فدا شوند. کلیکات می‌کوشد با حذف جنبه‌های ضد مردمی این جملات، آنها را تغییر دهد. به دفاع از او بپردازید. آیا کلیکات با این کار خویش اخلاق زمین لئوپولد را تضعیف کرده است یا تقویت؟



Environmental Ethics

READINGS IN THEORY AND APPLICATION

Louis P. Pojman

نشر و توزیع

ISBN: 964-6609-57-0

شابک دوره : ۵-۵۷-۹۶۰۹-۹۶۴