

اخلاق محیط زیست*

پیتر سینگر
ترجمه علیرضا آل بویه

رودخانه ای در فرکندهای پوشیده از درخت و تنگ های سنگلاخی به طرف دریا سرازیر است. کمیته هیدرو الکترسیته دولت آب فرو ریز پشت سد را انرژی بکری می دانستند. ساختن سدی از عرض یکی از تنگ ها سه سال اشتغال برای هزار نفر و در بلند مدت اشتغال برای بیست یا سی نفر ایجاد می کرد. این سد آن قدر آب ذخیره می کرد تا تضمین کند که دولت می تواند از لحاظ اقتصادی نیازهای انرژی را برای دهه آینده تأمین کند. این امر دست اندرکاران صنعت انرژی را ترغیب می کرد تا در اشتغال و رشد اقتصادی سهم بیشتری داشته باشند. زمین های ناهموار دره های رودخانه ساختن سد را تنها در مکان نسبتاً مناسب و در عین حال مطلوبی برای پیاده روی در طبیعت فراهم می کرد. خود رودخانه کلک سواران پر دل و جرأت تری را بری کلک سواری در تند آب به خود جلب می کند. تا اعماق دره های حفاظت شده درخت های کاج هیوان^۱ کم یاب است، بسیاری از درختان بیش از یک هزار سال قدمت دارند. دره ها و تنگ ها لانه بسیاری از پرندگان و حیوانات هستند، از جمله انواع موش های کیسه دار در حال انقراض که به ندرت در خارج از این دره ها یافت شده اند. گیاهان و حیوانات کم یاب دیگری نیز هستند، اما هیچ کس از آنها اطلاعی ندارد، زیرا دانشمندان هنوز به طور کامل این منطقه را مورد جست و جو قرار نداده اند.



آیا ساختن این سد لازم است؟ این یک نمونه از وضعیتی است که در آن ما باید میان مجموعه‌های بسیار گوناگونی از ارزش‌ها دست به انتخاب بزنیم. این توصیف تقریباً مبتنی بر سد پیشنهادی بر روی رودخانه فرانکلین در جنوب غربی ایالت جزیره‌ای استرالیا، یعنی تاسمانی، است و من عمداً برخی از جزئیات آن را تغییر داده‌ام و توصیف بالا را باید به عنوان نمونه‌ای فرضی در نظر بگیرید. بسیاری از مثال‌های دیگر گزینش میان ارزش‌هایی که به لحاظ ارزش یکسانند را مطرح ساخته‌اند: قطع درختان جنگل‌های دست‌نخورده، یا ساختن کارخانه کاغذسازی که مواد آلاینده را در آب‌های ساحلی رها می‌سازد، یا حفرت کردن معدنی جدید کنار پارک ملی. مجموعه گوناگونی از مثال‌ها مسائلی مرتبط به هم ولی تا اندازه‌ای متفاوت ایجاد می‌کند:

استفاده از محصولات که در تحلیل لایه‌ای یا اثر گلخانه‌ای نقش دارند؛ ساختن نیروگاه‌های هسته‌ای بیشتر، و غیره. در این مقاله ارزش‌هایی را بررسی می‌کنیم که زمینه‌گفت‌وگوهای را درباره‌ی این تصمیمات فراهم می‌سازند و مثالی را که ذکر کردم می‌تواند در حکم مقدمه‌ی این بحث و گفت‌وگوها به کار آید. من به خصوص [توجه خود را] بر ارزش‌های مورد بحث در گفت‌وگوها و مناقشات درباره‌ی محافظت از بیابان معطوف خواهم کرد، زیرا در این جا ارزش‌های اساساً متفاوت این طرفین مناقشات بیشتر آشکار هستند. هنگامی که درباره‌ی طغیان دره‌ی رودخانه‌ای سخن می‌گوییم، گزینه‌ی پیش روی ما کاملاً روشن است.

به طور کلی می‌توانیم بگوییم که آن کسانی که از ساختن سد حمایت می‌کنند اشتغال [زایی] و سرانه بیشتر درآمد دولت را مهم‌تر از محافظت از بیابان، گیاهان و حیوانات (هم حیواناتی که فراوان وجود دارند و هم اعضای انواعی که نسلشان در معرض خطر است) و نیز حفظ فرصت‌هایی برای فعالیت‌های تفریحی بیرونی ارزیابی می‌کنند. اما پیش از آن که به بررسی دقیق ارزش‌های آن کسانی که موجبات سدسازی را فراهم می‌آورند و آن کسانی که فراهم نمی‌آورند، پردازیم، اجازه دهید به طور اختصار خاستگاه‌های ره‌یافت‌های جدید به جهان طبیعت را بررسی کنیم.

سنت غربی

نگرش‌های غرب به طبیعت ناشی از آمیزه‌ای از نگرش‌های یهودیان، آن گونه که در نخستین کتاب‌های کتاب مقدس آمده است، و فلسفه یونانیان باستان، به خصوص نگرش ارسطو است.



برخلاف برخی از سنت‌های باستانی دیگر، برای مثال سنت‌های هندی، سنت‌های یهودی و یونانی هر دو انسان‌ها را مرکز عالم اخلاق - در واقع نه صرفاً مرکز، بلکه اغلب اوقات کلیت وجوه از لحاظ اخلاقی مهم این جهان - قرار می‌دهند.

داستان خلقت در تورات، در سفر پیدایش، دیدگاه یهودیان را درباره جایگاه خاص انسان‌ها در طرح الهی روشن می‌سازد:

و خدا گفت انسان را شبیه خود بسازیم تا بر ماهیان دریا و پرندگان آسمان و بر زمین و بر هر خزنده‌ای که بر روی زمین می‌خزد فرمانروایی کند.
پس خدا انسان را به صورت خود، به صورت خدا، آفرید؛ و ایشان رازن و مرد خلق کرد و خدا ایشان را برکت داد. و بدیشان فرمود: بارور شوید و زاد و ولد کنید و زمین را پر سازید و بر آن تسلط یابید و بر ماهیان دریا و پرندگان آسمان و بر همه حیواناتی که بر زمین می‌خزند فرمانروایی کنید.^۲

امروزه مسیحیان در معنای این اعطای «فرمانروایی» بحث و مناقشه می‌کنند و آن کسانی که دل‌نگران محیط زیست هستند مدعی‌اند که ما نباید این فرمانروایی را نوعی افسار گسیختگی تلقی کنیم که هر کاری خواستیم با محیط زیست انجام دهیم همان‌گونه که با دیگر موجودات زنده رفتار می‌کنیم، بلکه باید آن‌را دستورالعملی از جانب خدا برای مراقبت از آنها تلقی کنیم و در قبال شیوه رفتارمان با آنها نزد خدا مسئول باشیم. اما برای چنین تفسیری در خود متن [کتاب مقدس] توجیه چندانی وجود ندارد؛ و با توجه به مثالی که خدا بیان می‌دارد آن هنگام که او تقریباً همه حیوانات بر روی زمین را در آب غرق کرد تا انسان‌ها را به سبب شرارتشان مجازات کند، هیچ تعجیبی ندارد که مردم گمان‌کننده طغیان رودخانه‌ای در یک دره ارزش آن‌را ندارد که دل‌نگران آن باشند. پس از طوفان تکرار اعطای فرمانروایی در قالب زبانی تهدیدآمیزتر: «و خوف شما و هیبت شما بر همه حیوانات زمین و بر همه پرندگان آسمان و بر هر چه بر روی زمین می‌خزد و بر همه ماهیان دریا خواهد بود به دست شما تسلیم شده‌اند».^۳

مفاد و معنای آن روشن است: عمل کردن به گونه‌ای که موجب خوف و هیبت هر چیزی شود که بر روی زمین حرکت می‌کند نادرست نیست؛ در حقیقت این نوع رفتار بر طبق حکم و مشیت الهی است.

متفکران بسیار پرنفوذ اولیه مسیحی هیچ تردیدی درباره چگونگی فهم سلطه و فرمانروایی





انسان نداشته‌اند. پولس^۴، در طی بحثی درباره فرمان عهد قدیم در مورد کار نکشیدن از گاوها در روز شنبه پرسید: «آیا خدا اهمیتی برای گاوان قائل است»، اما این پرسش تنها تجاهل العارف بود - او مسلماً می‌دانست که پاسخ منفی است، و این فرمان باید بر حسب منفعتی [که] نسبت به انسان‌ها [دارد] تبیین شود. آگوستین^۵ با همین طرز تفکر به ماجراهایی در عهد جدید اشاره می‌کند که در آنها عیسی درخت انجیری را از بین برد و موجب غرق شدن گله‌ای از خوکان شد، آگوستین مقصود این حوادث گیج کننده را این گونه تبیین کرده است که این حوادث به ما می‌آموزند که «امتناع کردن از کشتن حیوانات و نابود ساختن گیاهان اوج خرافه پرستی است».

هنگامی که مسیحیت بر امپراطوری روم سیطره یافت، ارکان و اصولی را از نگرش یونان باستان نسبت به جهان طبیعت جذب کرد. تأثیر نگرش یونانیان در فلسفه مسیحی به دست بزرگ‌ترین فیلسوف مدرسی قرون وسطی، یعنی توماس آکوئیناس^۶ که حاصل عمرش تلفیق الهیات مسیحی با تفکر ارسطو بود. ارسطو طبیعت را دارای سلسله مراتب می‌دانست که در آن موجوداتی که از توان تعقل کم تری برخوردارند به خاطر موجوداتی که از توان تعقل بیشتری بهره‌مندند وجود دارند:

گیاهان به خاطر حیوانات وجود دارند و چهارپایان بی شعور به خاطر انسان - حیوانات اهلی برای استفاده از آنها و برای مصارف خوراکی، حیوانات وحشی (یا در هر صورت بیشتر آنها) برای تأمین غذا و دیگر لوازم فرعی زندگی مانند پوشاک و ابزارهای گوناگون.

از آنجا که طبیعت هیچ چیزی را بی هدف یا بیهوده نمی‌آفریند، به یقین این مطلب درست است که طبیعت همه حیوانات را برای انسان آفریده است.

آکوئیناس در اثر عمده خود موسوم به مجموعه الهیات^۷ این قطعه از ارسطو را تقریباً کلمه به کلمه دنبال کرده و می‌افزاید که این دیدگاه با فرمان الهی، آن گونه که در سفر پیدایش آمده است، مطابقت دارد. او در دسته‌بندی گناهان تنها گناهان نسبت به خدا، خودمان یا همسایگانمان را جای می‌دهد. ارتکاب گناه نسبت به حیوانات [غیر انسانی] یا جهان طبیعت اصلاً امکان‌پذیر نیست.

این تفکر جریان غالب مسیحیت در مدت دست کم هشت قرن نخست مسیحیت بود. به یقین اشخاص معقول تری نیز مانند بازیل^۸، یوحنا زین دهان^۹ و فرنسیس آسیزی^{۱۰} بودند، اما با توجه به قسمت اعظمی از تاریخ مسیحیت آنان هیچ تأثیر مهمی بر سنت رایج نداشته‌اند. از

این رو، تأکید بر ویژگی های عمده این سنت رایج غربی ارزش مند است، زیرا این ویژگی ها در مقام بحث از دیدگاه های گوناگون درباره محیط زیست طبیعی به کار مقایسه می آیند.

بر طبق سنت رایج غربی، جهان طبیعت به جهت منافع انسان ها وجود دارند. خداوند انسان را بر جهان طبیعت مسلط کرده است و برای خداوند مهم نیست که چه رفتاری با طبیعت داشته باشیم. انسان ها یگانه اعضای اخلاقاً مهم این جهان هستند. خود طبیعت هیچ ارزش ذاتی ای ندارد و از بین بردن گیاهان و حیوانات نمی تواند گناه آمیز باشد، مگر این که با این نابودسازی به انسان ها آسیب برسانیم.

گرچه این سنت خشن و بی رحمانه است، اما دغدغه نسبت به محافظت از طبیعت را مادامی که این دغدغه به رفاه انسان مربوط باشد، منتفی نمی داند. البته، غالباً این دغدغه می تواند به رفاه انسان مربوط باشد. انسان می تواند، کاملاً در قلمرو سنت رایج غربی، با نیروی هسته ای به این دلیل مخالفت ورزد که سوخت هسته ای، خواه در بمب ها یا در نیروگاه ها وجود داشته باشد، به قدری برای حیات انسان خطرناک است که بهتر است اورانیم در [اعماق] زمین باقی بماند. به همین ترتیب، بسیاری از استدلال های بر ضد مواد آلاینده، استفاده از گازهای آسیب رسان به لایه ازن، سوزاندن سوخت های فسیلی و تخریب جنگل ها، را می توان بر حسب ضرر و زیان های آنها برای سلامتی و بهزیستی انسان که ناشی از مواد آلاینده اند، یا تغییرات آب و هوایی که در اثر استفاده از سوخت های فسیلی و فقدان جنگل ها رخ خواهد داد، بیان داشت. اثر گلخانه ای - که برای آن تنها یک خطر برای محیط زیست ما می توان در نظر گرفت - تهدیدی نسبت به افزایش سطح دریا است که در اثر آن نواحی پست ساحلی به زیر آب خواهد رفت. این امر دلتای حاصل خیز و پر جمعیت رود نیل در مصر و منطقه دلتای بنگلادش، که ۸۰ درصد بنگلادش را تحت پوشش دارد و در حال حاضر هم در معرض طوفان های موسمی شدیدی است که باعث سیل های ویرانگری می شود، دربر می گیرد. خانه ها و وسایل امرار معاش ۴۶ میلیون نفر تنها در این دو دلتا در معرض خطر هستند. افزایش سطح دریا هم چنین می تواند کل ملل جزیره نشین مانند جزایر مالدیو^{۱۱} را که تنها یک یا ۲ متر بالاتر از سطح دریا هستند به کلی نابود کند. بنابراین، روشن است که حتی در چارچوب اخلاق انسان محور محافظت از محیط زیست، ارزشی است که بیشترین اهمیت ممکن را دارد.

از نظر گاه یکی از صورت تمدن که مبتنی بر کشت فلات و چراندن حیوانات است، صحرا



ممکن است زمینی بی حاصل به نظر رسد، منطقه ای بی فایده که نیاز به پاک سازی دارد تا آن را حاصل خیز و ارزش مند کند. زمانی بود که روستاهای احاطه شده با زمین های زراعی به آبادی های دارای زراعت در میان بیابان های پوشیده از جنگل یا دامنه های ناهموار کوهستانی شباهت داشتند. اما در حال حاضر، استعاره دیگری مناسب تر است: نشانه های برجای مانده از صحراهای واقعی به جزیره هایی در میان دریایی از فعالیت بشری می مانند که آنها را تهدید به محاصره می کند. این استعاره به صحرا ارزش کم یابی می بخشد و همین امر مبنایی را برای استدلالی قوی به سود محافظت، حتی بر حسب یک نظام اخلاقی انسان محور، فراهم می آورد. آن استدلال هنگامی که دیدگاه بلند مدتی را اتخاذ می کنیم حتی قوی تر از این هم می شود. ما به این جنبه بسیار مهم ارزش های ناظر به محیط زیست باز خواهیم گشت.

نسل های آینده

یک جنگل بکر و دست نخورده حاصل میلیون ها سال است که عمری به درازای سیاره ما دارد. اگر درخت های آن جنگل را قطع کنند، ممکن است جنگلی دیگر در آنجا برآید. اما استمرار و تداوم حیات قطع شده است. وقفه در چرخه حیات طبیعی گیاهان و حیوانات بدان معناست که این جنگل هرگز باز آن جنگلی نخواهد بود که اگر درخت هایش را قطع نمی کردند، آن گونه می بود. منافع حاصل از قطع درخت های جنگل - اشتغال، منافع تجارتي، درآمدهای صادراتی و مقوا و کاغذ ارزن تر برای بسته بندی - منافع کوتاه مدت هستند. حتی اگر درخت های جنگل را قطع نکنند، بلکه با ساختن سدی برای تولید برق در آب فرو روند، احتمالاً این منافع تنها برای یک یا دو نسل ادامه خواهد داشت: پس از آن صنعت جدید چنین روش هایی را برای تولید برق منسوخ قلمداد خواهد کرد. اما به محض این که درخت های جنگل قطع شوند یا در آب فرو روند پیوند با گذشته اش برای همیشه از میان می رود. این هزینه ای است که نسل های بعدی جانشین ما در این سیاره تحمل خواهند کرد. به همین دلیل، طرفداران حفظ محیط زیست حق دارند تا درباره صحرا به عنوان «میراثی جهانی» سخن بگویند. صحرا چیزی است که ما از نیاکامان به ارث برده ایم و باید آن را برای فرزندانمان حفظ کنیم، اگر اصلاً بخواهند که از آن برخوردار باشند. در مقایسه با بسیاری از جوامع بشری پایدارتر و سنت مدارتر، ویژگی سیاسی و فرهنگی جدید ما در شناخت ارزش های بلندمدت مشکل بزرگی دارد. سیاستمداران به دلیل توجه نکردن به



[مسائل] پس از انتخابات بعدی انگشت‌نما هستند؛ اما حتی اگر آنان این کار را انجام دهند، پی خواهند برد که مشاوران اقتصادیشان به گوش آنان می‌خوانند که هر سودی که قرار است در آینده به دست آید باید تا آن حد تنزیل یابد که بی‌توجهی به آینده دوردست [منافع بلند مدت آینده] را به طور کلی آسان سازد. اقتصاددانان یاد گرفته‌اند که نرخ تنزیل^{۱۲} را در مورد تمامی کالاهای پیش فروش شده به کار گیرند. به عبارت دیگر، یک میلیون دلار در ظرف بیست سال، حتی در صورتی که تورم را نیز در نظر بگیریم الان یک میلیون دلار نمی‌ارزد. اقتصاددانان ارزش یک میلیون دلار را با درصد خاصی، معمولاً مطابق با نرخ بهره واقعی در بلندمدت کم می‌کنند. این امر معنای اقتصادی دارد؛ زیرا اگر من امروز یک هزار دلاری می‌داشتم، می‌توانستم آن را سرمایه‌گذاری کنم به طوری که در ظرف بیست سال، بر اساس نرخ واقعی، ارزشش بیشتر شود. اما استفاده از نرخ تنزیل بدان معناست که ارزش‌هایی که در صد سال آینده به دست می‌آیند در مقایسه با ارزش‌های به دست آمده در حال حاضر در ردیف بسیار پایینی قرار می‌گیرند؛ و ارزش‌هایی که در هزار سال آینده به دست می‌آیند اصلاً به حساب نمی‌آیند. این امر به دلیل عدم قطعیت در این باب نیست که آیا انسان‌ها یا مخلوقات هوشمند دیگری در آن زمان در این سیاره ساکن خواهند بود یا نه، بلکه صرفاً به دلیل اثرات انباشتی نرخ بازده پول سرمایه‌گذاری شده کنونی است. اما از نظر ارزش‌های گران‌بها و پایدار صحرا اعمال نرخ تنزیل پاسخ نادرستی به ما می‌دهد. برخی از چیزها هستند که اگر از دست بروند، هیچ مقدار پولی نمی‌تواند آن را باز یابد. بنابراین، توجیه تخریب جنگلی کهن به این دلیل که درآمد صادراتی کلانی برای ما خواهد داشت نادرست است، حتی اگر بتوانیم آن درآمد را سرمایه‌گذاری کنیم و ارزشش را سال به سال افزایش دهیم؛ زیرا اهمیتی ندارد که چه مقدار بر ارزشش می‌افزاییم، این ارزش هرگز نمی‌تواند آن پیوندی را که آن جنگل با گذشته‌اش داشته است احیا کند.

این استدلال اثبات نمی‌کند که هیچ توجیهی برای قطع درختان هیچ جنگل بکر و دست‌نخورده‌ای امکان‌پذیر نیست، بلکه بدان معناست که هر توجیهی از این قبیل باید ارزش جنگل‌ها را برای نسل‌های آینده دورتر و هم‌آینده نزدیک‌تر کاملاً به حساب آورد. این ارزش به وضوح مربوط به اهمیت و ارزش مربوط به جنبه تماشایی دیدنی‌های خاص یا اهمیت زیست‌شناختی خاص جنگل‌ها است؛ اما هر چه از نسبت صحرای واقعی بر روی زمین کاسته می‌شود، هر بخشی از آن حائز اهمیت می‌گردد، زیرا فرصت‌های مشاهده صحرا کم‌تر و کم‌تر می‌شود و



میزان احتمال گزینش معقول در باب گونه‌های عمده حفظ صحرا صحراهایی که باید محافظت شوند کاهش می‌یابد.

آیا می‌توانیم خاطر جمع باشیم که نسل‌های آینده قدر صحرا را خواهند دانست؟ شاید آنان از این که در مراکز خرید دارای تهویه مطبوع بنشینند یا بازی‌های کامپیوتری پیشرفته‌تر بازی کنند شادتر از آن باشند که ما بتوانیم تصور کنیم؟ این امر محتمل است. اما دلایل چندی هست بر این که چرا ما نباید برای این احتمال ارزش چندانی قائل باشیم. نخست، گرایش در جهت عکس وجود دارد: هیچ زمانی به اندازه امروز قدر بیابان را ندانسته‌اند، به خصوص در میان آن ملت‌هایی که بر مسائل و دشواری‌های فقر و گرسنگی فائق آمده‌اند و نسبتاً بیابان‌های اندکی بر جای گذاشته‌اند. بیابان همچون یک شیء بسیار زیبا، همانند گنجینه‌ای از معارف علمی که باید هم‌چنان افزایش یابد، به سبب امکانات و موقعیت‌های تفریحی‌ای که در اختیار ما می‌گذارد و به دلیل این که افراد بسیاری تنها دوست دارند بدانند که چیزهایی طبیعی هنوز در آن جا هست که نسبتاً از دست درازی تمدن جدید در امان بوده است، ارزش مند است. اگر، همان گونه که همه ما امید داریم، نسل‌های آینده بتوانند نیازهای اساسی بیشتر مردم را فراهم کنند، می‌توانیم انتظار داشته باشیم که در قرن‌های آینده، آنان نیز بیابان را به همان دلایلی که ما ارزش مند می‌دانستیم، با ارزش بدانند.

استدلال‌های به سود محافظت [از محیط زیست] که مبتنی بر زیبایی بیابان هستند، گاهی چنان تلقی می‌شوند که گویی اعتبار چندانی ندارند، زیرا اموری «صرفاً مربوط به زیبایی‌شناختی»^{۱۳} هستند. این تلقی نادرست است. ما برای حفظ و حراست گنجینه‌های هنری تمدن‌های اولیه بشر خود را به زحمت می‌اندازیم. تصور هر گونه سود اقتصادی در آمادگی ما برای قبول خسارت کافی و وافی برای، مثلاً، تخریب نقاشی‌های موجود در موزه لوور مشکل است. ما چگونه باید ارزش زیبایی‌شناختی بیابان را با ارزش نقاشی‌های موجود در موزه لوور مقایسه کنیم؟ شاید در این جا داوری به ناچار به داوری ذهنی می‌گراید؛ لذا من تجربه‌های خودم را گزارش خواهم داد. من نقاشی‌های موجود در لوور و در بسیاری از نمایشگاه‌های بزرگ دیگر اروپا و آمریکا را دیده‌ام. گمان می‌کنم احساس معقولی درباره‌ی درک هنرهای زیبا [صنایع ظریفه] دارم؛ با این همه، از هیچ موزه‌ای تجربه‌هایی نداشته‌ام که احساسات زیبایی‌شناختی من را به گونه‌ای ارضا کند که به هنگام قدم زدن در فضا و محیطی طبیعی و توقف کردن در جایی برای



برانداز کردن منظره‌ای از قله‌ای سنگلاخ و مشرف به دره‌ای پوشیده از جنگل یا نشستن در کنار جویباری که از روی تخته سنگ‌های پوشیده از خز غلت می‌خورد که در لابلای سرخس‌های درختی بلند قرار گرفته‌اند و در سایه سایبان جنگل رشد می‌کنند، ارضا شده‌اند. گمان نمی‌کنم که تنها من چنین احساساتی دارم؛ در نظر بسیاری از مردم بیابان سرچشمه عظیم‌ترین احساسات نشأت گرفته از درک زیبایی شناختی‌ای است که شدت‌اش تقریباً به شدت درک امور روحانی بالغ می‌شود.

با این همه چه بسا این مطلب درست است که افرادی که در یک یا دو قرن آینده زندگی می‌کنند در این درک از طبیعت سهمی نداشته باشند. اما، اگر بیابان بتواند منبع چنین لذت و ارضاء عمیقی باشد این امر خسران بزرگی خواهد بود. این که نسل‌های آینده بیابان را با ارزش بدانند یا نه تا حدی به ما بستگی دارد؛ این دست‌کم تصمیمی است که ما می‌توانیم در آن تأثیر داشته باشیم. ما با حفاظت از مناطق بیابانی، مجاللی برای نسل‌های آینده فراهم می‌کنیم و با تهیه کتاب و فیلم، فرهنگی ایجاد می‌کنیم که بتواند دست به دست به فرزندانمان و فرزندان فرزندانمان برسد. اگر ما احساس می‌کنیم که قدم زدن در جنگل همراه با احساساتی که با درک از چنین تجربه‌ای سازگار است، شیوه عمیقاً ارزنده‌تری برای سپری کردن یک روز است تا بازی کردن با بازی‌های کامپیوتری، یا اگر احساس می‌کنیم که حمل غذا و چادر صحرائی خود در یک کوله پشتی برای مدت یک هفته در حالی که در محیطی طبیعی و دست‌نخورده پیاده روی می‌کنیم برای رشد شخصیت بهتر است تا تماشای تلویزیون در همان مدت، در آن صورت باید نسل‌های آینده را تشویق کنیم تا به طبیعت عشق و علاقه داشته باشند؛ اگر آنان در نهایت بازی‌های کامپیوتری را ترجیح دهند ما شکست خورده‌ایم.

سرانجام، اگر ما از همین مقدار بیابان‌های دست‌نخورده‌ای که الان وجود دارد محافظت کنیم، نسل‌های آینده دست‌کم می‌توانند رها کردن بازی‌های کامپیوتری و رفتن به تماشای جهانی را که به دست انسان‌ها خلق نشده است انتخاب کنند. اگر ما این مقدار بیابان موجود را نیز نابود سازیم، آن امکان انتخاب برای همیشه منتفی می‌شود. درست همان‌گونه که ما به حق مبالغه‌های را برای حفظ شهرهایی مانند و نیز صرف می‌کنیم، حتی اگر نسل‌های آینده به احتمال زیاد علاقه‌ای به چنین گنجینه‌های معماری نداشته باشند، لذا باید از بیابان‌ها محافظت کنیم حتی اگر نسل‌های آینده احتمالاً توجه چندانی به آنها نداشته باشند. بنابراین، ما به نسل‌های آینده ستم



روا نخواهیم داشت آن گونه که نسل های گذشته، که اعمال ناشی از بی توجهیشان ما را از امکان دیدن حیواناتی از قبیل دو دو، گاو دریایی استلر، یا «بیر» کیسه دار تاسمانی محروم ساخته است، مورد ستم واقع شده ایم. ما باید مراقب باشیم تا خساراتی به همان اندازه جبران ناپذیر را به نسل های آینده وارد نکنیم.

در این جا نیز تلاش برای کاستن اثر گلخانه ای از اولویت بسیار بالایی برخوردار است. زیرا اگر مرادمان از «بیابان» قسمتی از سیاره ما باشد که تحت تأثیر فعالیت بشری قرار نگرفته است، شاید اکنون بسیار دیر باشد: چه بسا در هیچ جای سیاره ما هیچ بیابانی [دست نخورده] باقی نمانده باشد. بیل مک کین^{۱۴} استدلال کرده است که با تحلیل بردن لایه ازن و افزایش میزان دی اکسید کربن در جو، تا کنون موجب تغییراتی شده ایم که به طور موز در عنوان کتابش پایان طبیعت^{۱۵} به صورت زیر بیان شده است: «ما با تغییر آب و هوا هر نقطه ای در روی زمین را مصنوعی و ساختگی کرده ایم. ما طبیعت را از استقلالی که دارد محروم ساخته ایم، و این برای معنای طبیعت مهلک است. معنای طبیعت استقلال آن است و بدون استقلال چیزی جز ما وجود ندارد.»

این تفکری شدیداً نگران کننده است. با این همه، مک کین آن را مطرح نکرده است تا القا کند که ما نیز می توانیم دست از تلاش هایمان برای تغییر این رویه بردایم. درست است که به یک معنا کار «طبیعت» خاتمه یافته است. ما نقطه عطفی در تاریخ سیاره مان را پشت سر گذاشته ایم. همان گونه که مک کین می گوید «ما در جهان پس از طبیعت زندگی می کنیم». هیچ چیزی نمی تواند آن را خنثی کند، آب و هوای سیاره ما تحت تأثیر ما است. اما ما هنوز چیزهای ارزش مندی در طبیعت داریم و شاید نجات آن چه باقی مانده است هنوز امکان پذیر باشد.

بنابراین، اخلاق انسان محور می تواند مبنای استدلال هایی قوی به سود آنچه ما ممکن است «ارزش های محیط زیستی» بنامیم، باشد. چنین اخلاقی مستلزم آن نیست که رشد اقتصادی مهم تر از حفظ بیابان ها است؛ بر عکس حفظ بیابان ها کاملاً با اخلاق انسان محور سازگار است، که رشد اقتصادی متکی بر سوء استفاده از منابعی جایگزین ناپذیر را چیزی تلقی کنند که سودهایی را عاید نسل کنونی و احتمالاً یکی دو نسل آینده می کند، اما به قیمتی که همه نسل های آینده آن را خواهند پرداخت. اما در پرتو بحث ما درباره نوع گرایی در فصل ۳ [از کتاب اخلاق عملی^{۱۶}] لابد روشن شده است که محدود و منحصر کردن خودمان به اخلاق انسان محور نادرست است. ما هم اکنون بیشتر به بررسی اشکالات اساسی به این ره یافت سستی غربی به مسائل محیط زیست نیاز داریم.



آیا ارزشی فراتر از موجودات هوش مند وجود دارد؟

گرچه برخی بحث و جدل‌های درباره مسائل مهم محیط زیست را می‌توان با توسل به منافع بلندمدت نوع خودمان هدایت کرد، ولی در هر کندوکاو جدی‌ای درباره ارزش‌های محیط زیستی موضوع بسیار مهم مسئله ارزش ذاتی خواهد بود. قبلاً دیدیم که این اعتقاد که تنها انسان‌ها ارزش ذاتی دارند اعتقادی من‌درآوردی است. اگر ما ارزش را در تجربه‌های آگاهانه انسان بیاییم، نمی‌توانیم انکار کنیم که دست کم در برخی از تجربه‌های حیوانات ارزش یافت می‌شود. ارزش ذاتی تا کجا کشیده می‌شود؟ آیا تنها موجودات هوش مند را در بر می‌گیرد؟ یا فراتر از مرز هوش مندی می‌رود؟ در کندوکاو این پرسش اظهار نظراتی چند درباره مفهوم «ارزش ذاتی» مفید خواهد بود. چیزی دارای ارزش ذاتی است که فی نفسه خوب یا مطلوب باشد؛ در طرف مقابل «ارزش ابزاری» قرار دارد؛ یعنی ارزش در حکم وسیله‌ای برای [نیل] به یک غایت یا هدف دیگر. برای مثال سعادت خود ما، دست کم برای بیشتر ما، دارای ارزش ذاتی است، از این جهت که ما سعادت را به خاطر خودش می‌طلبیم. از سوی دیگر، پول برای ما تنها ارزش ابزاری دارد. ما پول را به دلیل این که می‌توانیم با آن اشیایی بخریم، مطالبه می‌کنیم، اما اگر در جزیره‌ای متروک بیکه و تنها می‌بودیم، آن را مطالبه نمی‌کردیم. (در حالی که سعادت در جزیره‌ای متروک درست به همان اندازه حائز اهمیت است که در هر جای دیگری.)

هم اینک باز برای یک لحظه مسئله سد ساختن بر روی رودخانه را در نظر بگیرید که در آغاز این مقاله توصیف شد. اگر تصمیم ساختن سد لزوماً تنها بر پایه منافع انسان اتخاذ می‌شد، منافع اقتصادی سد برای شهروندان آن کشور در مقابل خسارت وارده به گردشگران حیات وحش^{۱۷}، دانشمندان و دیگران، در حال حاضر و آینده، که حفظ حالت طبیعی رودخانه را ارزش مند می‌دانند تعدیل می‌شد. قبلاً دیدیم که چون این محاسبه شامل تعداد نامعلومی از نسل‌های آینده می‌شود، از دست دادن رودخانه‌ای دست نخورده هزینه بسیار زیادتری از آنچه ما در آغاز گمان می‌کردیم، دارد. حتی در این صورت، اگر ما مبنای تصمیم خود را به فراتر از منافع انسان‌ها گسترش دهیم، حرف‌های بیشتری در مخالفت با منافع اقتصادی ساختن سد داریم. منافع همه حیوانات ساکن در منطقه‌ای که در معرض سیل قرار دارد، باید در محاسبات مد نظر قرار گیرد. تعداد اندکی ممکن است بتوانند به منطقه مناسب هم جوار کوچ کنند، اما صحراها جاهای خالی چندانی ندارند تا





پذیرای ساکنان جدیدی باشند؛ اگر سرزمینی باشد که بتواند حیوانی بومی را زنده نگه دارد، به احتمال زیاد قبلاً به اشغال درآمده است. بنابراین، بیشتر حیواناتی که در منطقه سیل خیز زندگی می‌کنند خواهند مرد: یا غرق خواهند شد و یا از گرسنگی خواهند مرد. نه غرق شدن و نه گرسنگی راه‌های آسانی برای مردن نیستند، و همان‌گونه که دیدیم، ارزش و اهمیت درد و رنج این نوع مردن‌ها نباید کم‌تر از ارزش و اهمیت همان میزان درد و رنجی باشد که انسان‌ها درک می‌کنند. این مطلب به نحو چشم‌گیری ارزش ملاحظات بر ضد سدسازی را افزایش خواهد داد.

درباره این واقعیت که حیوانات خواهند مرد، صرف نظر از درد و رنجی که در جریان مردن رخ خواهد داد، چه نظری دارید؟ همان‌گونه که دیدیم انسان می‌تواند، بدون این‌که بر اساس تبعیض خودسرانه در مورد گونه‌های حیوانات مقصر قلمداد شود، اهمیت مرگ حیوانی را که شخص به حساب نمی‌آید کم‌تر از مرگ یک شخص بداند، زیرا انسان‌ها برخلاف حیوانات قدرت آینده‌نگری و برنامه‌ریزی بلندمدت دارند. این تفاوت میان کشتن یک شخص و کشتن موجودی که شخص به حساب نمی‌آید بدان معنا نیست که مرگ حیوانی که شخص تلقی نمی‌شود باید موجودی بی‌اهمیت به حساب آید. برعکس، سودگرایان ضرر و زیانی را که مرگ بر حیوانات وارد می‌کند مورد توجه قرار خواهند داد - ضرر و زیان وارد بر کل زندگی آینده‌شان و تجربه‌هایی که زندگی آینده‌شان در بر خواهد داشت. هنگامی که سدی پیشنهادی موجب طغیان آب از دره‌ای شود و هزاران و شاید میلیون‌ها مخلوق ذی‌شعور را به کشتن دهد، باید برای این مرگ و میرها در هر گونه ارزیابی از هزینه‌ها و منافع ساختن سد، اهمیت بیشتری قائل شد. به علاوه، از منظر سودگرایانی که دیدگاه مورد بحث در فصل ۴ [از کتاب اخلاق عملی] را به طور تام و تمام می‌پذیرند، اگر سد محل زیست حیوانات را نابود سازد، در آن صورت بجاست که این ضرر و زیان ضرر و زیانی مستمر باشد. اگر سد ساخته نشود، حیوانات قاعدتاً هزاران سال به زندگی در دره ادامه خواهند داد و لذت و درد و رنج‌های مخصوص به خود را تجربه خواهند کرد. ممکن است پرسند که آیا زندگی حیوانات در یک محیط طبیعی لذت و کامیابی‌ای که نصیب آنان می‌کند بیشتر از درد و رنج و ناکامی ناشی از تبعیض است یا نه. در این مرحله، تصور منافع محاسبه‌پذیر تصویری نامعقول می‌گردد؛ اما این بدان معنا نیست که ضرر و زیان زندگی آینده حیوانات باید از [فرایند] تصمیم‌گیری ما حذف گردد.

اما همه‌ی مطلب این نیست. آیا ما باید نه تنها برای درد و رنج و مرگ تک تک حیوانات نیز

ارزش قائل شویم، بلکه باید برای این واقعیت نیز که ممکن است کل افراد یک نوع نابود شوند، ارزش قائل شویم؟ درباره‌ی از بین رفتن درختانی که هزاران سال قدمت دارند چه می‌گویید؟ ما باید چه مقدار ارزش، در صورتی که ارزشی در کار باشد، برای حفظ و حراست حیوانات، انواع، درختان و نظام زیست‌بومی^{۱۸} دره، فارغ از منافع انسان‌ها - خواه اقتصادی، تفریحی یا علمی - قائل شویم؟

ما در این جا یک اختلاف نظر اخلاقی اساسی داریم. اختلاف نظر درباره‌ی این که چه نوع موجوداتی را باید در تأملات اخلاقی مان مورد لحاظ قرار دهیم. بیایید به مطالبی که در جهت بسط و تعمیم اخلاق و رای موجودات ذی شعور گفته شده است، نظری بیندازیم.

حرمات حیات

دیدگاه اخلاقی بسط داده شده در کتاب اخلاق عملی تعمیم اخلاق موجود در سنت غالب غربی است. این اخلاق تعمیم یافته مرز ملاحظه اخلاقی را دور تا دور کل مخلوقات ذی شعور می‌کشد، اما موجودات زنده دیگر را خارج از آن مرز نگه می‌دارد. غرق شدن جنگل‌های کهن، امکان انقراض یک نوع به طور کامل، نابودی چند نظام زیستی پیچیده، انسداد رودخانه خروشان و فقدان تنگ‌های سنگلاخ عواملی هستند که تنها باید تا آن جا مورد توجه قرار گیرند که تأثیر نامطلوبی بر مخلوقات هوش مند می‌گذارند. آیا تغییر بنیادی تر دیدگاه سستی امکان پذیر است؟ آیا می‌توان اثبات کرد که برخی یا همه این جنبه‌های سبیل گرفتگی این دره ارزش ذاتی دارند، به طوری که باید فارغ از تأثیراتشان بر انسان‌ها یا حیوانات، مورد توجه قرار گیرند؟

تعمیم یک نظام اخلاقی به شیوه‌ای موجه به فراتر از موجودات ذی شعور کار دشواری است. یک نظام اخلاقی مبتنی بر منافع مخلوقات ذی شعور بر مبنایی متداول استوار است. مخلوقات ذی شعور خواسته‌ها و امیالی دارند: پرسش «غرق شدن آیسوم (ساریگ) چگونه است؟» دست کم معقول است، حتی اگر ارائه پاسخی دقیق تر از این پاسخ که «باید هولناک باشد» برای ما امکان پذیر نیست. در مقام اتخاذ تصمیم‌های اخلاقی‌ای که بر مخلوقات ذی شعور تأثیر گذارند، می‌توانیم به افزودن اثرات اعمال گوناگون بر همه مخلوقات ذی شعوری مبادرت ورزیم که تحت تأثیر اعمال ممکن دیگر ما هستند. این امر دست کم ما را راهنمایی می‌کند به این که انجام دادن چه کاری ممکن است صواب باشد. اگر منافع مخلوقات ذی شعور را به عنوان



خاستگاه ارزش کنار بگذاریم، در کجا ارزش را می‌یابیم؟ برای مخلوقات غیر ذی‌شعور چه چیزی خوب یا بد است و چرا اهمیت دارد؟

ممکن است گمان شود که تا آن‌جا که ما خود را محدود به اشیاء جان‌دار می‌کنیم یافتن پاسخ آن خیلی دشوار نیست. ما می‌دانیم برای گیاهان باغمان چه چیزی خوب یا بد است: آب، آفتاب و کود گیاهی خوب است؛ گرما و سرمای بیش از حد بد است. عین همین امور در مورد گیاهان هر جنگل یا صحرایی صادق است، لذا چرا رشدشان را، فارغ از فایده‌شان برای مخلوقات ذی‌شعور خوب فی‌نفسه ندانیم؟

یک مشکل در این جا این است که بدون این که منافع آگاهانه راهنمای ما باشند ما هیچ راهی برای ارزیابی ارزش‌های نسبی‌ای که باید به شکوفایی صور مختلف حیات نسبت داده شود، نداریم. آیا محافظت از یک کاج هیوان دو هزار ساله ارزشش بیشتر از محافظت یک کپه علف است؟ بیشتر مردم خواهند گفت که بله ارزشش بیشتر است، اما چنین حکمی ظاهراً بیشتر با احساس ترس آمیخته به احترام ما نسبت به قدمت، اندازه و زیبایی این درخت یا با مدت زمانی که برای جایگزینی آن درخت طول می‌کشد، سر و کار دارد تا با درک ما از نوعی ارزش ذاتی در رشد و شکوفایی درختی کهن سال به طوری که یک کپه علف واجد آن ارزش ذاتی نیست.

اگر از گفت‌وگوی خود بر حسب شعور دست برداریم، دفاع از مرز میان اشیاء طبیعی جان‌دار و بی‌جان مشکل‌تر می‌شود. آیا واقعاً قطع یک درخت کهن سال بدتر از نابود کردن قندیل زیبایی است که حتی رشدش بیشتر طول کشیده است؟ بر طبق چه ادله‌ای می‌توان چنین حکمی صادر کرد؟ شاید بهترین دفاع معروف از یک نظام اخلاقی که همه اشیاء جان‌دار را شامل می‌شود دفاع آلبرت شوایتزر^{۱۹} باشد. غالباً آن عبارتی را که او به کار می‌برد، یعنی «حرمت حیات» نقل می‌کنند؛ استدلال‌هایی که او در تأیید چنین دیدگاهی اقامه کرده است شهرت کم‌تری دارد. در این جا یکی از چند قطعه‌ای را که در آن از نظام اخلاقی اش دفاع کرده است، ذکر می‌کنیم:

فلسفه راستین باید کار خود را با نزدیک‌ترین و فراگیرترین واقعیت‌های آگاهانه آغاز کند. این مطلب را می‌توان به صورت زیر تنسیق کرد: «من موجود زنده‌ای هستم که اراده زیستن دارد و در میان موجودات زنده‌ای به سر می‌برم که اراده زیستن دارند. ... درست همان‌گونه که در اراده معطوف به زیستن من اشتیاقی هست نسبت به حیات بیشتر و آن ستایش مرموز از این اراده‌ای که لذت نامیده



می‌شود و بیم از نیستی و آن آسیب به اراده معطوف به زیستن که درد نامیده می‌شود؛ بنابراین، عین همین امر در هر اراده معطوف به زیستن حول و حوش من نیز حاصل است، خواه بتواند در حد فهم من بیان شود خواه بیان نشده باشد. بنابراین، اخلاق عبارت است از این که ضرورت حرمت نهادن به حیات هر اراده معطوف به زیستن را درست مانند آنچه در قبال اراده معطوف به زیستن خودم دارم احساس کنم. حاصل آن که من هم اینک اصل بنیادی مورد نیاز اخلاق را در اختیار دارم. حفظ و حرمت حیات خیر است؛ ناپود کردن و متوقف ساختن حیات شر است. یک انسان تنها در صورتی واقعاً اخلاقی به شمار می‌آید که از تکلیفی که بر عهده اوست نسبت به کمک کردن به هر موجود زنده‌ای که توان کمک به او را دارد، پیروی کند و برای احتراز از آسیب رساندن به هر شی جان‌داری از راه و روش دست بردارد. او نمی‌پرسد که تا چه اندازه این یا آن موجود زنده در حکم موجودی فی نفسه ارزش مند سزاوار حمایت است یا تا چه اندازه مستعد این است که به ادراک درآید. از نظر او، حیات از این حیث که حیات است مقدس است. او هیچ کریستال یخی را که در نور خورشید می‌درخشد نمی‌شکند، هیچ برگگی را از درختان نمی‌کند، هیچ گلی را نمی‌چیند و مواظب است که تا هیچ حشره‌ای را هنگام راه رفتن زیر پاله نکند. اگر در شبی تابستانی زیر نور چراغ کار می‌کند ترجیح می‌دهد پنجره بسته بماند و هوای خفه کننده تنفس کند تا این که نظاره گر سقوط حشرات یکی بعد از دیگری با بال‌های سوخته بر روی میزش باشد.

پل تیلور^{۲۰}، فیلسوف معاصر آمریکایی، اخیراً از دیدگاهی مشابه این دیدگاه دفاع کرده است. او در کتابش حرمت طبیعت^{۲۱} می‌گوید هر موجود جان‌داری «به شیوه خاص خود خیر خودش را طلب می‌کند». به محض این که به این مطلب پی ببریم، می‌توانیم همه موجودات جان‌دار را «همان گونه که خود را تلقی می‌کنیم»، تلقی کنیم و در نتیجه «آمادگی می‌یابیم تا همان ارزشی را که در مورد زندگی خودمان قائلیم برای آنها نیز قائل باشیم».

روشن نیست که چگونه باید دیدگاه شوایتزر را تفسیر کنیم. اشاره به کریستال یخی فوق‌العاده گیج‌کننده است، زیرا کریستال یخی اصلاً شیء جان‌دار نیست. اما اگر این مثال را





کنار بگذاریم، مشکل با [توجه به] دفاع‌هایی که شوایتزر و نیلور برای دیدگاه‌های اخلاقی خود عرضه کرده‌اند، این است که آنان از زبان به نحوی استعاری استفاده می‌کنند و آن‌گاه چنان استدلال می‌کنند که گویی آنچه گفته‌اند، به معنای واقعی کلمه، حقیقت دارد. چه بسا غالباً درباره گیاهان این‌گونه سخن می‌گوییم که «در جست‌وجوی آب یا نور هستند تا بتوانند زنده بمانند، و این طرز تفکر درباره گیاهان قبول گفت‌وگو درباره «اراده معطوف به حیات»، یا درباره این‌که گیاهان در «طلب» خیر خود هستند را آسان‌تر می‌کند. اما همین‌که از این گفت‌وگو دست بکشیم و درباره این واقعیت تأمل کنیم که گیاهان آگاه نیستند و نمی‌توانند در هیچ رفتار ارادی‌ای درگیر شوند، روشن می‌شود که این زبان یک‌سره استعاری است، [بر این اساس] چاره‌ای نداریم که بگوییم رودخانه در پی خیر خود است و می‌کوشد تا به دریا برسد یا بگوییم که خیر موشک هدایت‌شونده این است که هدفش را همراه با خودش منفجر کند. این‌که شوایتزر می‌کوشد تا با اشاره به «اشتیاق»، «ستایش»، «لذت» و «وحشت» نظر ما را نسبت به اخلاق مبتنی بر حرمت همه موجودات زنده عوض کند، گمراه‌کننده است. گیاهان هیچ‌یک از این امور را احساس نمی‌کنند.

به‌علاوه، در مورد گیاهان، رودخانه‌ها و موشک‌های هدایت‌شونده، می‌توانیم تبیینی صرفاً مادی در باره آنچه رخ می‌دهد ارائه دهیم؛ و با فقدان آگاهی، دلیل قوی‌ای در دست نیست بر این‌که چرا ما باید برای فرایندهای مادی‌ای که بر رشد و فساد موجودات جان‌دار حاکم است نسبت به فرایندهای مادی‌ای که بر اشیاء غیر جان‌دار حاکم هستند حرمت بیشتری قائل باشیم. اگر این مطلب درست باشد، دست‌کم روشن نیست که چرا ما باید حرمت بیشتری برای یک درخت قائل باشیم تا برای یک گل فهشنگ، یا حرمت بیشتری برای یک موجود تک سلولی قائل باشیم تا برای یک کوه.

بوم‌شناسی^{۲۲} عمیق

بیشتر از چهل سال پیش آلدو لئوپولد^{۲۳}، بوم‌شناس آمریکایی، نوشت که نیاز به «نظام اخلاقی جدیدی» وجود دارد که به رابطه انسان با زمین و حیوانات و گیاهانی که بر روی آن می‌رویند پردازد. «اخلاق ناظر به زمین»^{۲۲} پیشنهادی او «مرزهای جامعه را تا آن‌جا گسترش می‌دهد که شامل خاک، آب، گیاه و حیوانات یا به طور کلی زمین» می‌شود. بروز دغدغه‌های بوم‌شناختی

در اوایل دهه ۱۹۷۰ به اهمیت این نگرش جان تازه‌ای بخشید. آرن نس^{۲۵}، فیلسوف نروژی، مقاله‌ای موجز و در عین حال مؤثر نوشت و میان خطوط «سطحی» و «عمیق» نهضت بوم‌شناختی تفکیک قائل شد. تفکر بوم‌شناختی سطحی منحصر به چارچوب اخلاق سنتی بود؛ آن کسانی که به این شیوه فکر می‌کردند مشتاق بودند به این که از آلوده ساختن ذخیره آب ما احتراز کنند تا ما بتوانیم آب سالم بنوشیم و در صدد بودند از صحراها محافظت کنند تا مردم بتوانند از قدم زدن در آنها همواره لذت ببرند. از سوی دیگر، بوم‌شناسان عمیق می‌خواستند از تمامیت و یکپارچگی زیست کره^{۲۶} به خاطر خودش، صرف نظر از منافع احتمالی‌ای که انجام دادن چنین کاری برای انسان‌ها دارد، محافظت کنند. بعداً چند تن از نویسندگان دیگر کوشیدند تا نوعی نظریه محیط‌زیستی «عمیق» را شرح و بسط دهند.

در جایی که اخلاق حرمت حیات بر تک تک موجودات جان‌دار تأکید می‌ورزد، برنامه‌های اخلاق بوم‌شناختی عمیق در نظر دارد امر گسترده‌تری را به عنوان موضوع ارزش قرار دهد: انواع، نظام‌های بوم‌شناختی، حتی زیست کره به طور کلی. لثوبولد مبنای اخلاق ناظر به زمین نوظهورش را این‌گونه جمع‌بندی کرده است: «یک چیز در صورتی درست است که گرایش داشته باشد از تمامیت، ثبات و زیبایی اجتماع زیستی محافظت کند و در صورتی نادرست است که به نحو دیگری گرایش داشته باشد.» آرن نس و جورج سشنز^{۲۷}، فیلسوف آمریکایی، در مقاله‌ای که در سال ۱۹۸۴ منتشر شد پای نهضت بوم‌شناختی عمیق را به میان کشیده، چند اصل برای اخلاق بوم‌شناختی عمیق بر شمردند و با این اصول آغاز کردند:

۱. رفاه و شکوفایی حیات انسان‌ها و حیوانات بر روی زمین ارزش فی‌نفسه (مترادف با ارزش ذاتی و ارزش جبلی) دارند. این ارزش‌ها فارغ از فایده‌مندی عالم حیوانات برای اهداف انسانی است.

۲. غنا و تنوع صور حیات به فهم این ارزش‌ها کمک می‌کند و صور حیات نیز ارزش فی‌نفسه دارند.

۳. انسان هیچ حقی ندارد که این غنا و تنوع را کاهش دهد مگر برای برآوردن نیازهای ضروری. گرچه این اصول تنها اشاره به حیات دارد، نس و سشنز در همین مقاله می‌گویند که بوم‌شناختی عمیق از واژه «زیست کره» به شیوه‌ای فراگیرتر، استفاده می‌کند تا به اشیاء غیر بی‌جان مانند رودخانه‌ها (آب پخشانه‌ها)، منظره‌ها و نظام‌های زیست نیز اشاره کند. ریچارد سیلوان^{۲۸} و وال





پلام وود^{۲۹}، دو استرالیایی که در قسمت عمیق اخلاق محیط زیست کار می‌کنند، نیز نظام اخلاقی خود را از حد موجودات جان‌دار فراتر برده‌اند، از جمله این تکلیف «بدون دلیل قوی رفاه اشیاء یا نظام‌های طبیعی را به مخاطره نیندازید» را در آن جای داده‌اند.

در بخش قبلی اظهارات پل تیلور را نقل کردم به این مضمون که ما باید آماده باشیم نه تنها به هر شی جان‌داری حرمت گذاریم، بلکه همان‌گونه که برای حیات خودمان ارزش قائلیم برای حیات هر موجود جان‌داری نیز ارزش قائل باشیم. این مضمون، مضمون متعارفی در میان بوم‌شناسان عمیق است که غالباً به فراتر از موجودات جان‌دار تعمیم می‌یابد. بیل دوال^{۳۰} و جورج سشنز در بوم‌شناختی عمیق^{۳۱} از نوعی از «مساوات طلبی زیست مرکزی»^{۳۲} دفاع می‌کنند. شهود ناشی از برابری زیست مرکزی عبارت است از این که همه اشیاء در زیست کره حقی برابر نسبت به حیات و شکوفاشدن و رسیدن به صور خاص انکشاف و تحقق ذاتی^{۳۳} خود در چارچوب تحقق ذاتی مطلق عظیم‌تر دارند. این شهود اساسی این است که همه موجودات زنده و هستومندها در زیست کره، در حکم اجزاء یک کل به هم مرتبط، از حیث ارزش ذاتی برابرند.

اگر، همان‌گونه که این نقل قول ظاهراً القا می‌کند، این برابری زیست مرکزی مبتنی بر «شهودی اساسی» باشد، این شهود با برخی شهودهای قوی مواجه می‌شود که حکایت از ضد آن می‌کنند. برای مثال این شهود که «زیستن و شکوفا شدن» انسان‌های بزرگ‌سال بهنجار باید بر حق «حیات و شکوفا شدن» خمیر ترش و حق گوریل‌ها بر حق علف‌ها ترجیح داده شود. اما اگر مقصود این باشد که انسان‌ها، گوریل‌ها، خمیر ترش‌ها و علف‌ها همه اجزای یک کل مرتبط به هم هستند، در آن صورت هنوز جای این پرسش هست که چگونه این مطلب ثابت می‌کند که آنها ارزش ذاتی برابر دارند. آیا به این دلیل است که هر موجود جان‌داری نقش خود را در نظام زیست ایفا می‌کند، نظام زیستی که همگی برای بقاء زندگی خود به آن وابسته‌اند؟ اما اولاً، حتی اگر این مطلب اثبات می‌کرد که در مجموع موجودات ذره‌بینی و گیاهان ارزش ذاتی دارند، مطلقاً هیچ مطلبی درباره ارزش تک تک موجودات ذره‌بینی و گیاهان نمی‌گوید، زیرا وجود تک تک این‌ها برای بقاء نظام زیست، به طور کلی، ضرورتی ندارد. ثانیاً، این واقعیت که همه موجودات زنده عضو یک کل مرتبط به هم هستند نشان نمی‌دهند که همه آنها ارزش ذاتی دارند، چه رسد به این که ارزش ذاتی برابر داشته باشند. شاید آنها تنها بدین دلیل دارای ارزش هستند که برای وجود کل مجموعه مورد نیازند، و شاید ارزش این کل تنها به این دلیل باشد که وجود موجودات آگاه قائم به آن است.

بنابراین، اخلاق بوم‌شناختی عمیق نمی‌تواند پاسخ‌های قانع‌کننده‌ای به پرسش‌های درباره ارزش حیات تک‌تک موجودات زنده ارائه دهد. گرچه شاید طرح این نوع پرسش‌ها نادرست باشد. همان‌گونه که علم بوم‌شناختی به بررسی نظام‌ها می‌پردازد نه تک‌تک موجودات زنده، از این‌رو اخلاق بوم‌شناختی در صورتی که بر سطحی بالاتر مورد استفاده قرار گیرد، مثلاً در سطح انواع و نظام‌های زیست، ممکن است موجه‌تر باشد. در پشت بسیاری از تلاش‌ها برای استنتاج ارزش‌ها از اخلاق بوم‌شناختی در این سطح یک نوع کل‌نگری^{۳۴} - نوعی احساس که یک نوع یا نظام زیست تنها مجموعه‌ای از افراد نیست، بلکه در واقع هستومندی بالاستقلال است - نهفته است. این کل‌نگری در کتاب یک جهان به لحاظ اخلاقی عمیق^{۳۵} اثر لارنس جانسون^{۳۶} صریحاً بیان شده است. جانسون برای گفت‌وگو درباره منافع یک نوع، به این معنا که این منافع از کل منافع هر عضوی از این نوع متمایز است، و برای اثبات این که منافع یک نوع یا نظام زیست به موازات منافع افراد باید در تأملات اخلاقی مان مورد توجه قرار گیرند، آمادگی دارد. فریامتیوز^{۳۷} در کتاب خود بوم‌شناختی^{۳۸} تأکید می‌کند که هر نظام تحقق‌بخش^{۳۹} دارای ارزش ذاتی است، از این حیث که در پی حفظ و نگهداری خود است. در حالی که موجودات زنده نمونه‌های عالی‌ای از نظام‌های خودشکوفاهستند، متیوز مانند جانسون انواع و نظام‌های زیست را به عنوان موجودات کل‌نگرانه یا ذات‌هایی با نوع شکوفایی خاص خودشان به حساب می‌آورد. او به تبعیت از جیمز لاولاک^{۴۰} در اشاره به آن با نام الهه یونانی زمین، جیا، کل نظام زیست جهانی را وارد می‌کند. او بر این اساس از آن سنخ برابری طلبی زیست مرکزی خاص خود دفاع می‌کند.

البته، یک پرسش فلسفی واقعی درباره این که آیا یک نوع یا یک نظام زیست را می‌توان فرد در نظر گرفت که بتواند دارای منافع یا «نفسی» باشد که باید شکوفا شود، مطرح است؛ و حتی اگر بتواند چنین منافع یا نفسی داشته باشد، اخلاق بوم‌شناختی عمیق با مشکلاتی شبیه آنچه ما در بررسی اندیشه حرمت به حیات تشخیص دادیم مواجه خواهد شد؛ زیرا نه تنها لازم است که بتوانیم دقیقاً بگویم که درختان، انواع، نظام‌های زیست منفعی دارند، بلکه واجد منفعی اخلاقاً مهم هستند. اگر آن‌را باید «نفس‌هایی» در نظر گرفت، لازم است که اثبات کنیم بقا یا شکوفایی آن سنخ نفس، فارغ از ارزشی که به دلیل اهمیتش در حفظ حیات آگاهانه دارد، دارای ارزش اخلاقی است.

ما در بحث از اخلاق ناظر به حرمت حیات دیدیم که یک راه اثبات این که منفعتی از لحاظ





اخلاقی مهم است یا نه این است که پیرسیم چگونه می شود موجودی متأثر از این منفعت آن منفعت را برآورده نساخته باشد. عین همین پرسش را می توان درباره خود شکوفایی مطرح کرد: چگونه می شود که نفس شکوفا نشده باقی بماند؟ چنین سؤال هایی در صورتی که درباره موجودات ذی شعور پرسیده شوند: پاسخ های معقولی فراهم می آورند، اما نه در صورتی که درباره درختان، انواع یا نظام های زیست پر سیده شوند. همان گونه که جیمز لاولاک در جیبا: نگاهی تازه به حیات بر روی زمین خاطر نشان می کند که این واقعیت که زیست کره می تواند نسبت به حوادث به شیوه هایی شبیه به نظام خودنگهدار واکنش نشان دهد، فی نفسه اثبات نمی کند که زیست کره آگاهانه تمایل به حفظ خود دارد. نام گذاری نظام زیست عالم گیر با نام الهه یونان فکر خوبی به نظر می رسد، اما بهترین شیوه کمک به ما در این که خوب درباره ماهیت آن بیندیشم، نیست. بدین سان، در مقیاسی کوچک تر، چیزی وجود ندارد که با آنچه احساس می شود یک اکوسیستم است که زیر آب سدی غرق شده است، مطابق باشد. از این حیث، درختان، نظام های زیست و انواع بیشتر شبیه تخته سنگ ها هستند تا موجودات ذی شعور؛ بنابراین، وجه تفکیک میان مخلوقات ذی شعور و غیر ذی شعور، تا حدی، مبنای محکم تری برای مرز از لحاظ اخلاقی مهم است تا تفکیک میان موجودات جان دار و بی جان یا میان موجودات کل نگرانه و هر موجود دیگری که ممکن است موجودی کل نگرانه لحاظ نشود. (این موجودات دیگر هر چه می خواهند باشند: حتی یک اتم، در صورتی که از سطح مناسبی نگریسته شود، یک نظام پیچیده ای است که «در صدد» حفظ خود است.)

این نفی مبنای اخلاقی اخلاق بوم شناختی عمیق بدان معنا نیست که دلیل به نفع محافظت از صحراها قوی نیست. معنای آن تنها این است که یک نوع استدلال - استدلال مبتنی بر ارزش ذاتی گیاهان، انواع یا نظام های زیست - در بهترین شرایط مشکل آفرین است. اگر نتوان این استدلال را بر مبنای متفاوت و قوی تری قرار داد، باید خود را محدود به استدلال هایی کنیم که مبتنی بر منافع مخلوقات ذی شعور، در حال و آینده، انسان و غیر انسان کنیم. این استدلال ها کاملاً بسنده اند برای اثبات این که، دست کم در جامعه ای که در آن هیچ کس نیازی ندارد برای به دست آوردن غذا جهت ادامه حیات یا تحصیل ابزاری برای ایمن ماندن از باد و باران، صحراها را از بین ببرد، ارزش حفظ مناطق صحرائی مهم باقی مانده بر ارزش های اقتصادی حاصل از نابودی آنها بسیار می چربد.

بسط اخلاق محیط زیست

در بلندمدت، مجموعه فضایل اخلاقی تعریف و تمجید شده و مجموعه ممنوعیت های اخلاقی پذیرفته شده در نظام اخلاقی برخی جوامع، همواره شریعی را منعکس می کنند که آنان باید تحت آن شرایط زندگی و کار کنند تا به حیات خود ادامه دهند. این عبارت تقریباً توضیح واضحی است، زیرا اگر نظام اخلاقی جامعه ای هر آنچه را که برای تداوم حیات لازم است مورد توجه قرار ندهد آن جامعه از هستی ساقط خواهد شد. بسیاری از معیارهای اخلاقی ای را که ما امروزه می پذیریم، می توان بر حسب این ملاکها تبیین کرد. برخی از آنها عام هستند و می توان انتظار داشت که تقریباً در هر شریعی از زندگی انسانها سودمند به حال جامعه باشند. روشن است جامعه ای که در آن اعضا مجاز به کشتن یک دیگر باشند بدون این که مجازات شوند، چندان دوام نخواهد آورد. بر عکس، فضایل والدین در امر مراقبت از کودکان و فضایل دیگری مانند صداقت یا وفاداری نسبت به گروه جامعه ای پایدار و دیرپای خواهد پروراند. ممنوعیت های دیگر ممکن است شرایط خاصی منعکس کنند. رسم کشتن والدین کهن سال که دیگر قادر نیستند روی پای خود بایستند، در میان اسکیموها غالباً به عنوان واکنشی لازم نسبت به زندگی در شرایط اقلیمی بسیار سخت بیان می شود. بدون تردید آهنگ کند تغییر شرایط اقلیمی یا مهاجرت به نواحی مختلف فرصتی را پدید آورده است که نظام های اخلاقی سازگاری های لازم را پیدا کنند؟ ما اکنون در تدام حیاتمان با تهدید جدیدی روبه رو هستیم. افزایش شدید انسانها، همراه با دستاوردهای فرعی رشد اقتصادی، دقیقاً همچون تهدیدهای پیشین می تواند جامعه ما - و نیز هر جامعه دیگری - را نیست و نابود کند؟ هنوز هیچ نظام اخلاقی ای ایجاد نشده تا بر این تهدید فائق آید. برخی از اصول اخلاقی ای که در اختیار داریم دقیقاً بر ضد نیازهای ما هستند. مشکل این است که همان گونه که قبلاً دیدیم، اصول اخلاقی آهسته آهسته دست خوش تغییر می شوند و زمان باقی مانده برای ایجاد اخلاق محیط زیست جدید اندک است. چنین نظام اخلاقی ای هر عملی را برای محیط زیست زیان بار باشد از لحاظ اخلاقی غیر قابل اعتماد می داند و آن اعمالی را که بیش از حد مضرند را آشکارا نادرست به حساب می آورد. این همان نکته جدی ای است که موجب اظهار نظرهای من در فصل اول شد، مبنی بر این که مسائل اخلاقی ناشی از ماشین سواری جدی تر از مسائل اخلاقی ناشی از رفتار جنسی هستند. اخلاق محیط زیست فضیلت را در صرفه



جویی و بازیافت منابع می‌داند و ردیلت را در اسراف و مصرف بیش از حد. تنها این یک مثال را در نظر بگیرید: از منظر اخلاق محیط زیست انتخاب تفریح از لحاظ اخلاقی خشی نیست. در حال حاضر، ما انتخاب میان مسابقه اتومبیل رانی یا دوچرخه سواری، میان اسکی روی آب یا موج سواری بادبانی، را مسئله‌ای مربوط به سلیقه می‌دانیم. با این همه، تفاوتی اساسی در این جا وجود دارد: مسابقه اتومبیل رانی و اسکی روی آب مستلزم مصرف سوخت فسیلی و انتشار یافتن دی‌اکسید کربن در فضا است. دوچرخه سواری و موج سواری بادبانی چنین لازمه‌ای ندارد. به محض این که ما نیاز به محافظت از محیط زیست خود را جدی بگیریم مسابقه اتومبیل رانی و اسکی روی آب دیگر نوعی تفریح و سرگرمی قابل قبولی به حساب نمی‌آید، همان طوری که شکار خرس امروزه تفریح و سرگرمی‌ای پذیرفتنی تلقی نمی‌شود.

فهم خطوط کلی اخلاق واقعاً محیط زیستی آسان است. چنین اخلاقی در اساسی ترین سطح آن، رعایت منافع همه مخلوقات ذی شعور، از جمله نسل‌های بعدی تا آینده‌ای دور، را در مد نظر دارد. چنین اخلاقی با درک زیبایی شناختی مکان‌های دست نخورده و طبیعت بکر و وحشی ملازم است. در سطحی مبسوط‌تر که به زندگی ساکنان شهرها مربوط می‌شود، اخلاق محیط زیست مردم را از داشتن خانواده‌های بزرگ منع می‌کند. (در این جا اخلاق محیط زیست تقابل حادی را نسبت به برخی از باورهای اخلاقی موجود ایجاد می‌کند، باورهای اخلاقی‌ای که از آثار و بقایای دوره‌ای است که در آن زمین جمعیت به مراتب بسیار کم‌تری داشت؛ هم چنین موازنه‌ای را در مفاد تقریر «جامع» سودگرایی که در فصل ۴ [از کتاب اخلاق عملی] مورد بحث قرار گرفته است، ایجاد می‌کند. اخلاق محیط زیست آرمان‌های جامعه مادی گرایانه را رد می‌کند، جامعه‌ای که در آن موفقیت بر حسب تعداد کالاها و مصرفی‌ای که یک نفر می‌تواند جمع آوری کند ارزیابی می‌شود. در عوض اخلاق محیط زیست موفقیت را بر حسب رشد و پرورش توانایی‌های فرد و دستاوردهای ناشی از رضایت و خرسندی واقعی می‌سنجد. اخلاق محیط زیست تشویق به صرفه‌جویی می‌کند، تا آن جا که این کار برای به حداقل رساندن مواد آلاینده و تضمین استفاده مجدد از هر چیزی که بتوان مجدداً مورد استفاده قرار داد لازم و ضروری است. بی‌توجهی در دور انداختن مسوادی که بازیافت آنها امکان پذیر است نوعی ویران‌گری یا دزدی از ثروت عمومی ما در منابع جهان است. بنابراین، راهنماهای متنوع «مصرف کننده بی تجربه» و کتاب‌های موجود درباره کارهایی که ما می‌توانیم برای نجات سیاره‌مان



انجام دهیم - بازیابی آنچه استفاده می‌کنیم و خریدن خوب‌ترین محصولات موجودی که کم‌ترین آسیب را به محیط زیست می‌رسانند - بخشی از اخلاق جدید است که اجتناب‌ناپذیر می‌باشد. چه بسا ثابت شود که این امور تنها راه حلی موقتی هستند؛ [یعنی] گامی به سوی اخلاقی که در آن همین نظر درباره مصرف کالاهای غیر ضروری مورد مناقشه قرار گرفته است. موج سواری بادبانی شاید بهتر از اسکی روی آب باشد، اما اگر هم چنان به خرید تخته‌های موج سواری جدید ادامه دهیم به این منظور که در جریان تازه‌ترین گرایش‌ها در زمینه طرح‌های مختلف تخته‌های موج سواری بادبانی قرار بگیریم تفاوت صرفاً اندک است.

ما باید برداشت‌مان از اسراف را از نو ارزیابی کنیم. در جهانی تحت فشار، این برداشت محدود به اتومبیل لیموزین^{۴۱} با راننده خصوصی و شامپاین پرنیان پرتغالی نیست. الواری که از جنگلی استوایی می‌آید اسراف به شمار می‌رود، زیرا ارزش بلندمدت این جنگل بسیار بیشتر از مصارفی است که برای این الوارها بیان کرده‌اند. محصولات کاغذی یک بار مصرف اسراف به حساب می‌آید، زیرا جنگل‌های کهن دارای چوب جنگلی به قطعات ریز چوب تبدیل می‌شوند و به کارخانجات کاغذسازی فروخته می‌شوند. «ماشین سواری در دشت و صحرا» اسراف در استفاده از سوخت‌های فسیلی است که در اثر گلخانه‌ای نقش دارد. در خلال جنگ جهانی دوم، زمانی که بنزین کم‌یاب بود، پوسترها می‌پرسیدند: «آیا مسافرت شما واقعاً ضروری است؟» تمسک به وحدت ملی در مقابل خطری محسوس و فوری بسیار مؤثر بود. خطر نسبت به محیط زیست ما چندان فوری و فوتی نیست و به راحتی نمی‌توان آن‌را احساس کرد، اما لزوم ترک مسافرت‌های غیر ضروری و دیگر اشکال مصرف‌های غیر ضروری درست به همان اندازه مهم است.

تا آن‌جا که به غذا مربوط می‌شود اسراف زیاد خاویار یا [گیاه] دنبلان نیست بلکه گوشت گوساله، خوک و ماکیان است. تقریباً ۳۸ درصد از محصول جو در جهان در حال حاضر و مقادیر زیادی از دانه‌های سویا به مصرف خوراک حیوانات می‌رسد، حیوانات اهلی در روی زمین سه برابر تعداد انسان‌ها هستند. ارزش انباشتی ۱/۲۸ میلیارد رمه گاو به تنهایی بر ارزش جمعیت بشر می‌چربد. در حالی که ما با بدبینی به تعداد کودکان متولد شده در بخش‌های فقیرتر جهان می‌نگریم، از تعداد بیش از اندازه حیوانات پرورشی که خود ما در آن نقش داریم، غافلیم. در فصل‌های سوم و هشتم [کتاب اخلاق عملی] در مورد اتلاف بسیار زیاد غلات که به مصرف خوراک حیوانات پرورشی می‌رسد مطالبی ذکر کرده‌ام. اما این تنها بخشی از خسارات حیواناتی





است که آگاهانه آنها را پرورش می‌دهیم. روش‌های دام‌داری ماشینی با انرژی بالا در کشورهای صنعتی علت مصرف بسیار زیاد سوخت‌های فسیلی است. کودهای شیمیایی، که برای رشد و پرورش محصولات غذایی رمة‌های گاو در دام‌داری‌های صنعتی و خوک‌ها و مرغ‌هایی که در آغل‌ها و مرغ‌داری نگه‌داری می‌شوند مورد استفاده قرار می‌گیرند، مونوکسید نیتروژن، نوعی گاز گلخانه‌ای دیگر، تولید می‌کند. و در نتیجه جنگل‌ها از دست می‌رود. ساکنان جنگل، اعم از ساکنان انسانی و غیر انسانی، از همه جا رانده می‌شوند. از ۱۹۶۰، ۲۵ درصد از جنگل‌های امریکای مرکزی برای رمة‌های گاو از موانع تخلیه شده‌اند. به محض این‌که تخلیه صورت می‌گیرد، زمین‌های نامرغوب برای چند سالی چرای [رمة‌ها] را تأمین خواهد کرد، سپس دام‌پروران باید نقل مکان کنند. بوته‌ها چراگاه‌های متروک را به اشغال خود در می‌آورند، اما [دیگر] از بازگشت جنگل خبری نیست. زمانی که جنگل‌ها از موانع تخلیه می‌شوند تا رمة‌های گاو بتوانند بچرند، بیلیون‌ها تن مونوکسید نیتروژن در هوا منتشر می‌شود. در نهایت، تصور می‌شود که رمة‌های گاو در سرتاسر جهان در حدود ۲۰ درصد از گاز متان منتشر شده در فضا را تولید می‌کنند و گاز متان گرمای خورشید را ۲۵ برابر بیشتر از مونوکسید نیتروژن جذب می‌کند. کود حاصل از دام‌داری‌های ماشینی نیز گاز متان تولید می‌کنند، زیرا برخلاف کودی که در اثر فضولات حیوانات به طور طبیعی در مزارع یافت می‌شود، با وجود اکسیژن تجزیه نمی‌شود. همه این مطالب به دلیلی قانع‌کننده، برای رژیم غذایی عمدتاً مبتنی بر رستی‌ها می‌انجامد.

این تأکید بر صرفه‌جویی و زندگی ساده بدان معنا نیست که اخلاق محیط زیست، لذت را رد می‌کند، بلکه بدان معناست که لذاتی را با ارزش می‌داند که ناشی از لخرجی متظاهرانه نیست. بلکه از روابط شخصی صمیمی و جنسی، روابط نزدیک با کودکان و دوستان، گفت‌وگو، ورزش‌ها و تفریحاتی که با محیط زیست ما سازگارند و ضرری به آن وارد نمی‌کنند، غذایی که مبتنی بر استفاده از مخلوقات ذی‌شعور نیست و به بهای از بین بردن زمین نیست؛ فعالیت خلاق و تلاش همه‌انواع؛ و (با مراقبت مناسب و مقتضی برای جلوگیری از نابودی چیزهای ارزشمند) از ارزش قائل شدن برای جاهای بکر مانده در جهانی که ما در آن زندگی می‌کنیم، نشأت می‌گیرد.

پی نوشت های نویسنده

در باب پیشنهاد سد بر روی رودخانه فرانکلین در جنوب غربی تاسمانی نگاه کنید به:

James McQueen, *The Franklin: Not Just a River* (Ringwooh, Victoria, 1983).

نقل قول نخست در «سنت غربی» از سفر پیدایش ۱: ۲۴ - ۲۸ و نقل قول دوم از سفر پیدایش ۹: ۱ - ۳ است برای تلاش هایی در مورد تعدیل پیامهای این فقرات برای مثال نگاه کنید به:

Robin Attfield, *The Ethics of Environmental Concern* (Oxford, 1983); Andrew Linzey
Christianity and the Rights of Animals

نقل قول از پولس از ۱۰ - ۹: ۹ و از آگوستین از اثرش

The Catholic and Manichean Ways of Life, trans. D. A. Gallagher and I. J. Gallagher (Boston, 1966), p. 102.

است. برای نفرین کردن درخت انجیر نگاه کنید به Mark II: 12-22 و برای خوکان به Mark 5: 1-13. فقره نقل شده از ارسطو را می توان در Politics (London, 1916), p. 16 یافت؛ برای دیدگاه آکویناس نگاه کنید به

Summa Theologica, 1, ii, Question 64, article 1:1, ii, Question 72, article 4.

برای جزئیات درباره متفکران مسیحی بدیل نگاه کنید به:

Keith Thomas, *Man and the Natural World* (London, 1983), pp. 152-3; and Attfield, *The Ethics of Environmental Concern*.

برای اطلاعات بیشتر درباره اثرات افزایش دمای زمین نگاه کنید به:

Lester Brown and others, *State of the World 1990*, worldwatch Institute (Washington, D. C., 1995).

اطلاعات درباره بالا آمدن سطح دریا از؛ Jodi L, Jacobson's *Holding Back the sea* in that volume نقل شده است.

جودی ال. یاکوبسن نیز از این مآخذ گرفته است.

Jahn D. Milliman and others, *Environmental and Economic Implication of Rising Sea Level and Subsiding Deltas: The Nile and Bengal Examples*, *Ambio*, vol, 18 (1989): 6; and United Nations Environment Program, *Criteria for Assessing Vulnerability to sea Level Rise: A*



Global to High Risk Areas (Delft, Netherlands, 1989).

نقل قول‌های کتاب بیل مک‌کین (The End of Nature, New York, 1989) نیز از صفحات ۵۸ و ۶۰ همان کتاب است.

کامل‌ترین گزارش از دیدگاه اخلاقی آلبرت شوایتزر از کتاب زیر است:

Civilisation and Ethics (Part 2 of *The Philosophy of Civilisation*), 2d ed., trans. C. T. Campion (London, 1929)

این نقل قول از صفحات ۲۴۶ - ۲۴۷ است. نقل قول‌های کتاب پل تیلور (Respect for Nature Pinceton, 1986) از صفحات ۴۵ و ۱۲۸ است برای نقد تیلور نگاه کنید به:

Gerald Puske: *The Life principle: A (Metaethical) ReJection*, *Journal of Applied philosophy*, vol. 6 (1989).

طرح ای. لئو بولد برای اخلاق ناظر به زمین، را می‌توان در کتاب او یافت:

A Sand County Almanac, with Essays on Conservation from Round River (New York, 1970); first published 1949, 1953); the passages quoted are from pp.238 & 262.

متن کلاسیک برای تمایز میان بوم‌شناسی سطحی و عمیق بسیار موجز است:

A. Naess, *The Shallow and the Deep*, long Range Ecology Movement, *Inquiry*, vol. 16 (1973): 95-100.

برای آثار متأخر درباره بوم‌شناسی عمیق، برای مثال، نگاه کنید به:

A. Naese and G. Sessions, *Basic Principles of Deep Ecology*, *Ecophilosophy*, vol. 6 (1984).

من برای اولین بار فقره نقل شده را در اثر زیر مطالعه کردم!

D. Bennet and R. Sylvan, *Australian perspectives on Enviromental Ethics: A UNESCO Project* [unpub lished, 1989]; W. Devall and G. Sessions, *Deep Ecology: Living As if Nature Mattered* (Salt Lake City, 1985) (The Passage quoted is from p. 67); L. Johnson, *A Morally Deep World* (Cambridge, 1990), F. Mathews, *The Ecological Self* (London, 1991); V. Plumwood, *Ecofeminism: An Over view and Discussion of Positions and Arguments: Critical Review*, *Australasian Journal of Philosophy*, vol. 64 (1986): suppl.; and R. Sylvan, *Three Es-*



says upon Deeper Environmental Ethics, *Discussion Papers in Environmental Philosophy*, vol. 13 (1986) (published by the Australian National University, Canberra). James Lovelock, *Gaia: A New Look at Life on Earth*, was published in Oxford in 1979.

کتاب کریستوفر استون (*Earth and Other Ethics*, New York, 1987) پژوهشی آزمایشی درباره راه‌هایی است که موجودات بدون شعور را می‌توان در چارچوب اخلاق گنجانند.

نسخه اول این اثر (*Green Consumer Guide*) به قلم جان الکینگتون (John Elkington) و جولیا هیلز (Julia Hailes) در سال ۱۹۸۸ در لندن چاپ شد. اما پس از آن در چند کشور دیگر اقتباس‌ها و هم‌راهنمایی‌هایی از این دست انتشار یافته است.

در باب افراط کاری در فرآورده حیوانی به ارجاعاتی که در فصل ۸ ارائه شده، نگاه کنید.

کتاب ریفکین با عنوان *Beyond Beef* و کتاب دارینک و براگ با عنوان *Taking Stock* هر دو مشتمل بر اطلاعاتی درباره پاک‌سازی جنگل‌های استوایی و دیگر تأثیرات محیطی ناشی از حیواناتی که ما برای گوشتشان آنها را پرورش می‌دهیم، هستند.

این اثر Roderick Nash, *The Rights of Nature* (Madison, Wis, 1989) سودمند است، ولی گزارش اریخی و موثقی درباره توسعه اخلاق محیط زیست نیست. برخی از مجموعه مقاله‌ها درباره این موضوع عبارتند از:

R. Elliot and A. Gare (eds.), *Environmental Philosophy: A Collection of Readings* (St. Lucia, Queensland, 1983); T. Regan, *Earthbound: New Introductory Essays in Environmental Ethics* (New York, 1984); and D. VandeVeer and C. Pierce (eds.), *People, Penguins and Plastic Trees: Basic Issues in Environmental Ethics* (Belmont, Calif, 1986).

رابرت الیوت خلاصه‌ای از این مطالب را در مقاله «Environmental Ethics» آورده است که این مقاله در اثر زیر یافت می‌شود.

P. Singer (ed.), *A Companion to Ethics*.



پی نوشت های مترجم

* این مقاله فصل دهم از کتابی است با مشخصات زیر:

Peter Singer, "Practical Ethics", (Oxford Reading in Philosophy) Ch. 10, pp. 264-288.

۱. نام رودخانه‌ای است در تالانیا که این نوع درخت کاج اولین بار در آن جا یافت شده است.

۲. سفر پیدایش، باب اول: ۲۶، ۲۷ و ۲۸.

۳. سفر پیدایش، باب نهم: ۲

4. Paul

5. Augustine

6. Thoumas Aquinas

7. Summa Theologica

8. Basil

9. John chrysostom

10. Francis of Assisi

11. Maldives (کشور مستقلی مرکب از ۱۰۸۷ جزیره کوچک مرجانی در اقیانوس هند و جنوب)

12. discount rate

13. aesthetic

14. Bill Mckibben

15. The End of Nature

۱۶. این مقاله فصل نهم کتاب اخلاق عملی است، و از همین روی، در بعض پاراگراف‌ها به دیگر فصل‌ها اشاره و ارجاع شده است.

۱۷. واژه bushwalking، در زبان و فرهنگ مردمان استرالیا است، به معنای پیاده‌روی و راه‌پیمایی برای تماشای کردن و منظره‌ها و لذت بردن از چشم‌اندازهای بکر و دست نخورده طبیعی و معمولاً به کسانی که: به راه‌پیمایی و گردش در کوره راه‌های روستایی و پهنه‌های وسیع بیابانی و جنگل‌های دست نخورده حیوانات وحش می‌پردازند bushwalkers اطلاق می‌شود.

18. ecosystem



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی



19. Albert Schweitzer
20. Paul Taylor
21. Respect for Nature
22. ecology
23. Aldo Leopold
24. land ethics
25. Arne Naess
26. biosphere
27. George Sessions
30. Bill Devall
31. deep ecology
32. biocentric egalitarianism
33. Self - realisation
34. holism
35. *A Morally Deep World*
36. Laurence Johnson
37. Freya Mathews
38. *The Ecological self*
39. Self - realising system
40. James Lovelock
41. Limousine (یک ماشین فوق العاده لوکس و اشرافی)

