

# اخلاق محیط زیست\*

پیتر سینگر      ترجمه علیرضا آل بویه

رودخانه‌ای در فرکندهای پوشیده از درخت و تنگ‌های سنگلاخی به طرف دریا سرازیر است. کمیته هیدرو الکتریسیته دولت آب فرو ریز پشت سد را انرژی بکری می‌دانستند. ساختن سدی از عرض یکی از تنگ‌ها سه سال اشتغال برای هزار نفر و در بلند مدت اشتغال برای بیست یا سی نفر ایجاد می‌کرد. این سد آن قدر آب ذخیره می‌کرد تا تضمین کند که دولت می‌تواند از لحاظ اقتصادی نیازهای انرژی را برای دهه آینده تأمین کند. این امر دست اندرکاران صنعت انرژی را ترغیب می‌کرد تا در اشتغال و رشد اقتصادی سهم بیشتری داشته باشند. زمین‌های ناهموار دره‌های رودخانه ساختن سد را تنها در مکان نسبتاً مناسب و در عین حال مطلوبی برای پیاده‌روی در طبیعت فراهم می‌کرد. خود رودخانه کلک سواران پر دل و جرأت‌تری را بری کلک سواری در تند آب به خود جلب می‌کند. تا اعماق دره‌های حفاظت شده درخت‌های کاج هیوان<sup>۱</sup> کم‌یاب است، بسیاری از درختان بیش از یک هزار سال قدمت دارند. دره‌ها و تنگ‌ها لانه بسیاری از پرندگان و حیوانات هستند، از جمله انواع موش‌های کیسه‌دار در حال انقراض که به ندرت در خارج از این دره‌ها یافت شده‌اند. گیاهان و حیوانات کم‌یاب دیگری نیز هستند، اما هیچ کس از آنها اطلاعی ندارد، زیرا دانشمندان هنوز به طور کامل این منطقه را مورد جست‌وجو قرار نداده‌اند.

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 دست نخورده، یا ساختن کارخانه کاغذسازی که مواد آلاینده را در آب‌های ساحلی رها می‌سازد، یا حفر کردن معدنی جدید کنار پارک ملی. مجموعه گوناگونی از مثال‌ها مسائلی مرتبط به هم ولی تا اندازه‌ای متفاوت ایجاد می‌کند:

استفاده از محصولاتتی که در تحلیل لایه‌اُزن یا اثر گلخانه‌ای نقش دارند؛ ساختن نیروگاه‌های هسته‌ای بیشتر، و غیره. در این مقاله ارزش‌هایی را بررسی می‌کنیم که زمینه گفت‌وگوهایی 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 و جوه 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 را زن 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.<sup>۲</sup>

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 آن را 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 گمان کنند طغیان رودخانه‌ای در یک دره ارزش آن را 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».<sup>۳</sup>

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<sup>۴</sup>، در طی بحثی درباره‌ی 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<sup>۵</sup> 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 گیج‌کننده را این‌گونه 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<sup>۶</sup> 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 کم‌تری برخوردارند به خاطر موجوداتی که از توان تعقل بیشتری بهره‌مندند وجود دارند:

گیاهان به خاطر حیوانات وجود دارند و چهارپایان بی‌شعور 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 بی‌هدف 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<sup>۷</sup> این قطعه از ارسطو را تقریباً کلمه به کلمه دنبال کرده و می‌افزاید که این دیدگاه با فرمان الهی، آن‌گونه 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 دست‌کم هشت قرن نخست مسیحیت بود. به یقین اشخاص معقول‌تری نیز مانند بازیل<sup>۸</sup>، یوحنا زربین دهان<sup>۹</sup> و فرنسیس آسیزی<sup>۱۰</sup> بودند، اما با توجه به قسمت اعظمی از تاریخ مسیحیت آنان هیچ تأثیر مهمی بر سنت رایج نداشته‌اند. از

این رو، تأکید بر ویژگی‌های عمده این سنت رایج غربی ارزش مند است، زیرا این ویژگی‌ها در مقام بحث از دیدگاه‌های گوناگون درباره محیط زیست طبیعی به کار مقایسه می‌آیند. بر طبق سنت رایج غربی، جهان طبیعت به جهت منافع انسان‌ها وجود دارند. خداوند انسان را بر جهان طبیعت مسلط کرده است و برای خداوند مهم نیست که چه رفتاری با طبیعت داشته باشیم. انسان‌ها یگانه اعضای اخلاقاً مهم این جهان هستند. خود طبیعت هیچ ارزش ذاتی‌ای ندارد و از بین بردن گیاهان و حیوانات نمی‌تواند گناه‌آمیز باشد، مگر این‌که با این نابودسازی به انسان‌ها آسیب برسانیم.

گرچه این سنت خشن و بی‌رحمانه است، اما دغدغه نسبت به محافظت از طبیعت را مادامی که این دغدغه به رفاه انسان مربوط باشد، منتفی نمی‌داند. البته، غالباً این دغدغه می‌تواند به رفاه انسان مربوط باشد. انسان می‌تواند، کاملاً در قلمرو سنت رایج غربی، با نیروی هسته‌ای به این دلیل مخالفت ورزد که سوخت هسته‌ای، خواه در بمب‌ها یا در نیروگاه‌ها وجود داشته باشد، به قدری برای حیات انسان خطرناک است که بهتر است اورانیم در [اعماق] زمین باقی بماند. به همین ترتیب، بسیاری از استدلال‌های بر ضد مواد آلاینده، استفاده از گازهای آسیب‌رسان به لایه ازن، سوزاندن سوخت‌های فسیلی و تخریب جنگل‌ها، را می‌توان بر حسب ضرر و زیان‌های آنها برای سلامتی و بهزیستی انسان که ناشی از مواد آلاینده‌اند، یا تغییرات آب و هوایی که در اثر استفاده از سوخت‌های فسیلی و فقدان جنگل‌ها رخ خواهد داد، بیان داشت. اثر گلخانه‌ای - که برای آن تنها یک خطر برای محیط زیست ما می‌توان 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 طوفان‌های موسمی شدیدی است که باعث سیل‌های ویرانگری می‌شود، دربر می‌گیرد. خانه‌ها و وسایل امرار معاش ۴۶ میلیون نفر تنها در این دو دلتا در معرض خطر هستند. افزایش سطح دریا هم‌چنین می‌تواند کل ملل جزیره‌نشین مانند جزایر مالدیو<sup>۱۱</sup> 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 نظرگاه یکی از صور تمدن که مبتنی بر کشت فلات و چراندن حیوانات است، صحرا

ممکن است زمینی بی حاصل به نظر رسد، منطقه‌ای بی فایده که نیاز به پاک‌سازی دارد تا آن را حاصل خیز و ارزش‌مند کند. زمانی بود که روستاهای احاطه شده با زمین‌های زراعی به آبادی‌های دارای زراعت در میان بیابان‌های پوشیده از جنگل یا دامنه‌های ناهموار کوهستانی شباهت داشتند. اما در حال حاضر، استعاره دیگری مناسب‌تر است: نشانه‌های برجای مانده از صحراهای واقعی به جزیره‌هایی در میان دریایی از فعالیت بشری می‌مانند که آنها را تهدید به محاصره می‌کند. این استعاره به صحرا ارزش کمیابی می‌بخشد و همین امر مبنایی را برای استدلالی قوی به سود محافظت، حتی بر حسب یک نظام اخلاقی انسان‌محور، فراهم می‌آورد. آن استدلال هنگامی که دیدگاه بلندمدتی را اتخاذ می‌کنیم حتی قوی‌تر از این هم می‌شود. ما به این جنبه بسیار مهم ارزش‌های ناظر به محیط زیست باز خواهیم گشت.

### نسل‌های آینده

یک جنگل بکر و دست‌نخورده حاصل میلیون‌ها سال است که عمری به درازای سیاره ما دارد. اگر درخت‌های آن جنگل را قطع کنند، ممکن است جنگلی دیگر در آنجا بروید. 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 درخت‌هایش را قطع نمی‌کردند، آن‌گونه می‌بود. منافع حاصل از قطع درخت‌های جنگل - اشتغال، منافع تجارتي، درآمدهای صادراتی و مقوا و کاغذ ارزن‌تر برای بسته‌بندی - منافع کوتاه مدت هستند. حتی اگر درخت‌های جنگل را قطع نکنند، بلکه با ساختن سدی برای تولید برق در آب‌فرو روند، احتمالاً این منافع تنها برای یک یا دو نسل ادامه خواهد داشت: پس از آن صنعت جدید چنین روش‌هایی را برای تولید برق منسوخ قلمداد خواهد کرد. اما به محض این‌که درخت‌های جنگل قطع شوند یا در آب‌فرو روند پیوند با گذشته‌اش برای همیشه از میان می‌رود. این هزینه‌ای است که نسل‌های 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 برده‌ایم 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 سنت‌مدارتر، ویژگی سیاسی و فرهنگی جدید ما در شناخت ارزش‌های بلندمدت مشکل‌بزرگی دارد. سیاست‌مداران به دلیل توجه نکردن به

[مسائل] پس از انتخابات بعدی انگشت نما 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<sup>۱۲</sup> 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 دلار 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 صحراً اعمال نرخ تنزیل پاسخ نادرستی به ما می‌دهد. برخی از چیزها هستند که اگر از دست بروند، هیچ مقدار پولی نمی‌تواند آن‌را 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 دست نخورده‌ای 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 صحرائی 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 این‌که 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 این‌که چرا ما نباید برای این احتمال ارزش چندانی قائل باشیم. نخست، گرایشی در جهت عکس وجود دارد: هیچ‌زمانی به اندازه امروز قدر بیابان را ندانسته‌اند، به‌خصوص 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 این‌که افراد بسیاری تنها دوست دارند بدانند که چیزهایی طبیعی هنوز در آن‌جا هست که نسبتاً از دست درازی تمدن جدید در امان بوده است، ارزش مند است. اگر، همان‌گونه 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»<sup>۱۳</sup> 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 این‌جا 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 مُسرف 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 سرچشمه‌عظیم‌ترین 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. این‌که 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 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 صحرایی خود در یک کوله پشتی برای مدت یک هفته در حالی که در محیطی طبیعی و دست نخورده 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 دست نخورده‌ای 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 مبالغ هنگفتی 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 نسل‌های گذشته، که اعمال ناشی از بی‌توجهیشان ما را از امکان دیدن حیواناتی از قبیل دو دو، گاو دریایی استلر، یا «ببر» کیسه‌دار تاسمانی محروم ساخته است، مورد ستم واقع شده‌ایم. ما باید مراقب باشیم تا خساراتی به همان اندازه جبران‌ناپذیر را به نسل‌های آینده وارد نکنیم.

در این جا نیز تلاش برای کاستن اثر گلخانه‌ای 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 هیچ‌جای سیاره ما هیچ بیابانی [دست نخورده] باقی نمانده باشد. بیل مک کین<sup>۱۴</sup> استدلال کرده است که با تحلیل بردن لایه ازن و افزایش میزان دی‌اکسید کربن در جو، تا کنون موجب تغییراتی شده‌ایم که به طور موزج در عنوان کتابش پایان طبیعت<sup>۱۵</sup> به صورت زیر بیان شده است: «ما با تغییر آب و هوا هر نقطه‌ای در روی زمین را مصنوعی و ساختگی کرده‌ایم. ما طبیعت را از استقلالش محروم ساخته‌ایم، و این برای معنای طبیعت مهلک است. معنای طبیعت استقلال آن است و بدون استقلال چیزی جز ما وجود ندارد.»

این تفکری شدیداً نگران‌کننده است. با این همه، مک کین آن را مطرح نکرده است تا القا کند که ما نیز می‌توانیم دست از تلاش‌هایمان برای تغییر این رویه برداریم. درست است که به یک معنا کار «طبیعت» خاتمه یافته است. ما نقطه عطفی در تاریخ سیاره‌مان را پشت سر گذاشته‌ایم. همان گونه که مک کین می‌گوید «ما در جهان پس از طبیعت زندگی می‌کنیم». هیچ چیزی نمی‌تواند آن را خنثی کند، آب و هوای سیاره ما تحت تأثیر ما است. اما ما هنوز چیزهای ارزش‌مندی در طبیعت داریم و شاید نجات آن چه باقی مانده است هنوز امکان‌پذیر باشد.

بنابراین، اخلاق انسان محور می‌تواند مبنای استدلال‌هایی قوی به سود آنچه ما ممکن است «ارزش‌های محیط زیستی» بنامیم، باشد. چنین اخلاقی مستلزم آن نیست که رشد اقتصادی مهم‌تر از حفظ بیابان‌ها است؛ بر عکس حفظ بیابان‌ها کاملاً با اخلاق انسان محور سازگار است، که رشد اقتصادی متکی بر سوء استفاده از منابعی جایگزین‌ناپذیر را چیزی تلقی کنند که سودهایی را عاید نسل کنونی و احتمالاً یکی دو نسل آینده می‌کند، اما به قیمتی که همه نسل‌های آینده آن را خواهند پرداخت. اما در پرتو بحث ما درباره نوع‌گرایی در فصل ۳ [از کتاب اخلاق عملی<sup>۱۶</sup>] 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 ره‌یافت سنتی غربی به مسائل محیط زیست نیاز داریم.

## آیا ارزشی فراتر از موجودات هوش مند وجود دارد؟

گرچه برخی بحث و جدل‌های دربارهٔ مسائل مهم محیط زیست را می‌توان با توسل به منافع بلندمدت نوع خودمان هدایت کرد، ولی در هر کندوکاو جدی‌ای دربارهٔ 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 بیابیم، نمی‌توانیم انکار کنیم که دست‌کم 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 دربارهٔ مفهوم «ارزش ذاتی» مفید خواهد بود. چیزی دارای ارزش ذاتی است که فی‌نفسه 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، دست‌کم 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 یکه 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.)

هم‌اینک 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<sup>۱۷</sup>، 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 دست‌نخورده 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 همهٔ 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 هم‌جوار 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 این که 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. بر عکس، سودگرایان ضرر و زبانی 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 سودگرایی 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 زبانی 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 بپرسند 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 همه 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<sup>۱۸</sup> 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.

### حرمت 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 سنتی امکان پذیر است؟ آیا می‌توان اثبات کرد که برخی یا همه این جنبه‌های سیل 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 آیوسوم (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 ذی شعور 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 ذی شعور خوب فی‌نفسه ندانیم؟

یک مشکل در این‌جا این است که بدون این‌که 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<sup>۱۹</sup> 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 این‌جا یکی از چند قطعه‌ای را که در آن از نظام اخلاقی‌اش 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 تفسیر 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

می شود و بیم از نیستی و آن آسیب به اراده معطوف به زیستن که درد نامیده می شود؛ 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 بماند. 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؛ نابود کردن و متوقف ساختن حیات شر است. یک انسان تنها در صورتی واقعاً اخلاقی به شمار می آید که از تکلیفی که بر عهده اوست نسبت به کمک کردن به هر موجود زنده ای که توان کمک به او را دارد، پیروی کند و برای احتراز از آسیب رساندن به هر شی جان داری از راه و روش دست بردارد. او نمی پرسد 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 می درخشد نمی شکند، هیچ برگی را از درختان نمی کند، هیچ گلی را نمی چیند و مواظب است که تا هیچ حشره ای را هنگام راه رفتن زیر پا له نکند. اگر در شبی تابستانی زیر نور چراغ کار می کند ترجیح می دهد پنجره بسته بماند و هوای خفه کننده تنفس کند تا این که نظاره گر سقوط حشرات یکی بعد از دیگری با بال های سوخته بر روی میزش باشد.

پل تیلور<sup>۲۰</sup>، فیلسوف معاصر امریکایی، اخیراً از دیدگاهی مشابه این دیدگاه دفاع کرده است. او در کتابش حرمت طبیعت<sup>۲۱</sup> می گوید هر موجود جان داری «به شیوه خاص خود خیر خودش را طلب می کند». به محض این که به این مطلب پی ببریم، می توانیم همه موجودات جان دار را «همان گونه که خود را تلقی می کنیم»، تلقی کنیم و در نتیجه «آمادگی می یابیم تا همان ارزشی را که در مورد زندگی خودمان قائلیم برای آنها نیز قائل باشیم».

روشن نیست که چگونه باید دیدگاه شوائتزر را تفسیر کنیم. اشاره به کریستال یخی فوق العاده گیج کننده است، زیرا کریستال یخی اصلاً شیء جان دار نیست. اما اگر این مثال را

کنار بگذاریم، مشکل با [توجه به] دفاع‌هایی که شوایتزر و تیلور برای دیدگاه‌های اخلاقی خود عرضه کرده‌اند، این است که آنان از زبان به نحوی استعاره‌ی استفاده می‌کنند و آن‌گاه چنان استدلال می‌کنند که گویی آنچه گفته‌اند، به معنای واقعی کلمه، حقیقت دارد. چه بسا غالباً درباره‌ی گیاهان این‌گونه سخن می‌گوییم که «در جست‌وجوی» آب یا نور هستند تا بتوانند زنده بمانند، و این طرز تفکر درباره‌ی گیاهان قبول گفت‌وگو درباره‌ی «اراده معطوف به حیات»، یا درباره‌ی این که گیاهان در «طلب» خیر خود هستند را آسان‌تر می‌کند. اما همین که از این گفت‌وگو دست بکشیم و درباره‌ی این واقعیت تأمل کنیم که گیاهان آگاه نیستند و نمی‌توانند در هیچ رفتار ارادی‌ای درگیر شوند، روشن می‌شود که این زبان یک‌سره استعاره‌ی 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. این که 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 هیچ یک از این امور را احساس نمی‌کنند.

به علاوه، در مورد گیاهان، رودخانه‌ها و موشک‌های هدایت‌شونده، می‌توانیم تبیینی صرفاً مادی در باره‌ی آنچه رخ می‌دهد ارائه دهیم؛ و با فقدان آگاهی، دلیل قوی‌ای در دست نیست بر این که 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<sup>۲۳</sup>، 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»<sup>۲۲</sup> 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<sup>۲۵</sup>، 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 این‌که 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<sup>۲۶</sup> 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 محیط زیستی «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. لئوپولد 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<sup>۲۷</sup>، 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<sup>۲۸</sup> و وال

پلام وود<sup>۲۹</sup>، 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<sup>۳۰</sup> و جورج سشنز<sup>۳۱</sup> در بوم‌شناختی عمیق<sup>۳۱</sup> از نوعی از «مساوات طلبی زیست مرکزی»<sup>۳۲</sup> 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<sup>۳۳</sup> 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 مبستنی بر «شهودی اساسی» باشد، این شهود با برخی شهودهای قوی مواجه می‌شود که حکایت از ضد آن می‌کنند. برای مثال این شهود که «زیست و شکوفاشدن» انسان‌های بزرگ سال بهنجار باید بر حق «حیات و شکوفاشدن» 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<sup>۳۴</sup> - 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<sup>۳۵</sup> اثر لارنس جانسون<sup>۳۶</sup> 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. فریا متیوز<sup>۳۷</sup> در کتاب خود بوم‌شناختی<sup>۳۸</sup> تأکید می‌کند که هر نظام تحقق‌بخش<sup>۳۹</sup> دارای ارزش ذاتی است، از این حیث که در پی حفظ و نگهداری خود است. در حالی که موجودات زنده نمونه‌های عالی‌ای از نظام‌های خودشکوفا هستند، 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<sup>۴۰</sup> 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 بگوییم که درختان، انواع، نظام‌های زیست منافی دارند، بلکه واجد منافی 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 پرسیم 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 پرسیده شوند. همان گونه که جیمز لاولاک در جیا: 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 صحرا بی 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 ممنوعیت‌های اخلاقی پذیرفته شده در نظام اخلاقی برخی جوامع، همواره شرایطی را منعکس می‌کنند 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 جامعه‌ای هر آنچه را که برای تداوم حیات لازم است مورد توجه قرار ندهد آن جامعه از هستی ساقط خواهد شد. بسیاری از معیارهای اخلاقی‌ای را که ما امروزه می‌پذیریم، می‌توان بر حسب این ملاک‌ها تبیین کرد. برخی از آنها عام هستند و می‌توان انتظار داشت که تقریباً در هر شرایطی از زندگی انسان‌ها سودمند به حال جامعه باشند. روشن است جامعه‌ای که در آن اعضا مجاز به کشتن یک‌دیگر 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 جامعه‌ای پایدار و دیرپای خواهد پروراند. ممنوعیت‌های 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 می‌شود. بدون تردید آهنگ‌کند تغییر شرایط اقلیمی یا مهاجرت به نواحی مختلف فرصتی را پدید آورده است که نظام‌های اخلاقی سازگاری‌های لازم را پیدا کنند؟ ما اکنون در تدام حیاتمان با تهدید جدیدی روبه‌رو هستیم. افزایش شدید انسان‌ها، همراه با دستاوردهای فرعی رشد اقتصادی، دقیقاً همچون تهدیدهای پیشین می‌تواند جامعه ما - و نیز هر جامعه دیگری - را نیست و نابود کند؛ هنوز هیچ نظام اخلاقی‌ای ایجاد نشده تا بر این تهدید فائق آید. برخی از اصول اخلاقی‌ای که در اختیار داریم دقیقاً بر ضد نیازهای ما هستند. مشکل این است که همان‌گونه که قبلاً دیدیم، اصول اخلاقی آهسته آهسته دست‌خوش تغییر می‌شوند و زمان باقی مانده برای ایجاد اخلاق محیط زیست جدید اندک است. چنین نظام اخلاقی‌ای هر عملی را برای محیط زیست زیان‌بار باشد از لحاظ اخلاقی غیر قابل اعتماد می‌داند و آن‌ا عملی را که بیش از حد مضرند را آشکارا نادرست به حساب می‌آورد. این همان نکته جدی‌ای است که موجب اظهار نظرهای من در فصل اول شد، مبنی بر این که مسائل اخلاقی ناشی از ماشین سواری جدی‌تر از مسائل اخلاقی ناشی از رفتار جنسی هستند. اخلاق محیط زیست فضیلت را در صرفه

جویی و بازیافت منابع می‌داند و رذیلت 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 خنثی نیست. در حال حاضر، ما انتخاب میان مسابقه اتومبیل‌رانی یا دوچرخه‌سواری، میان اسکی روی آب یا موج‌سواری بادبانی، را مسئله‌ای مربوط به سلیقه می‌دانیم. با این همه، تفاوتی اساسی در این جا وجود دارد: مسابقه اتومبیل‌رانی و اسکی روی آب مستلزم مصرف سوخت فسیلی و انتشار یافتن دی‌اکسید کربن در فضا است. دوچرخه‌سواری و موج‌سواری بادبانی چنین لازمه‌ای ندارد. به محض این که ما نیاز به محافظت از محیط زیست خود را جدی بگیریم مسابقه اتومبیل‌رانی 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 محیط‌زیستی آسان است. چنین اخلاقی در اساسی‌ترین سطح آن، رعایت منافع همه مخلوقات ذی‌شعور، از جمله نسل‌های بعدی تا آینده‌ای دور، را در مد نظر دارد. چنین اخلاقی با درک زیبایی‌شناختی مکان‌های دست‌نخورده و طبیعت بکر و وحشی ملازم است. در سطحی مبسوط‌تر که به زندگی ساکنان شهرها مربوط می‌شود، اخلاق محیط‌زیست مردم را از داشتن خانواده‌های بزرگ منع می‌کند. (در این جا اخلاق محیط‌زیست 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؛ هم‌چنین موازنه‌ای را در مفاد تقریر «جامع» سودگرایی که در فصل ۴ [از کتاب اخلاق عملی] مورد بحث قرار گرفته است، ایجاد می‌کند. اخلاق محیط‌زیست آرمان‌های جامعه مادی‌گرایانه را رد می‌کند، جامعه‌ای که در آن موفقیت بر حسب تعداد کالاهای مصرفی‌ای که یک نفر می‌تواند جمع‌آوری کند ارزیابی می‌شود. در عوض اخلاق محیط‌زیست موفقیت را بر حسب رشد و پرورش توانایی‌های فرد و دست‌آوردهای ناشی از رضایت و خرسندی واقعی می‌سنجد. اخلاق محیط‌زیست تشویق به صرفه‌جویی می‌کند، تا آن‌جا 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 موادی که بازیافت آنها امکان‌پذیر است نوعی ویران‌گری یا دزدی از ثروت عمومی ما در منابع جهان است. بنابراین، راهنماهای متنوع «مصرف‌کننده‌بی‌تجربه» 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 گیریم تفاوت صرفاً اندک است.

ما باید برداشت‌مان از اسراف را از نو ارزیابی کنیم. در جهانی تحت فشار، این برداشت محدود به اتومبیل لیموزین<sup>۴۱</sup> 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 آن را 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 مرغ‌داری‌نگه‌داری 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 ساده‌بدان معنا نیست که اخلاق محیط زیست، لذت را رد می‌کند، بلکه بدان معناست که لذاتی را با ارزش می‌داند که ناشی از و 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:

Jumes 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 از ارسطو را می توان در 16. 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 پولد 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 الکلینگتون (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 افراط‌کاری 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 رودخانه ای 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 بعضی پاراگراف‌ها به دیگر فصل‌ها اشاره و ارجاع شده است.

۱۷. واژه bushwalking، در زبان و فرهنگ مردمان استرالیا است، به معنای پیاده روی و راه پیمایی برای تماشا کردن و منظره‌ها و لذت بردن از چشم اندازهای بکر و دست نخورده طبیعی و معمولاً به کسانی که: به راه پیمایی و گردش در کوره راه‌های روستایی و پهنه‌های وسیع بیابانی و جنگل‌های دست نخورده حیات وحش می‌پردازند bushwhalkers اطلاق می‌شود.

18. ecosystem

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)