



گاهنامه الکترونیکی سلامت اداری و حمایت از حقوق شهروندان

در عرصه حقوق و تکالیف حوزه آب



گاهنامه داخلی شرکت سهامی آب منطقه ای مرکزی

سال دوم، شماره ۲، زمستان ۱۳۹۶

به سفارش کمیته سلامت اداری و صیانت از حقوق مردم شرکت سهامی آب منطقه ای مرکزی





بسم الله الرحمن الرحيم

گاهنامه الکترونیکی سلامت اداری و حمایت از حقوق شهروندان

در عرصه حقوق و تکالیف حوزه آب

صاحب امتیاز: شرکت سهامی آب منطقه ای مرکزی

دوره: سال دوم، شماره ۲، زمستان ۱۳۹۶

مدیر مسوول: علی کارخانه / دبیر کمیته سلامت اداری و صیانت از حقوق مردم شرکت

سهامی آب منطقه ای مرکزی، بازرسی ویژه مدیرعامل در طرح تکریم ارباب رجوع و

بازرسی ماده ۹۱ قانون مدیریت خدمات کشوری

جمع آوری مطالب: فرزانه مرادی / عضو کارگروه حقوق شهروندی و عفاف و حجاب

شرکت سهامی آب منطقه ای مرکزی

طراحی صفحات: علی فتاحی / متصدی امور اداری گروه بازرسی و مدیریت عملکرد

شرکت سهامی آب منطقه ای مرکزی

به سفارش: کمیته سلامت اداری و صیانت از حقوق مردم شرکت سهامی آب منطقه ای

مرکزی





فهرست مطالب:

سرمقاله

فراخوان

بخش اول: سلامت اداری

مقاله: فساد اداری؛ مفهوم، علل و آثار آن (قسمت اول: مفهوم فساد اداری)/جواد صالحی

**آشنایی با کمیته سلامت اداری و صیانت از حقوق مردم
آشنایی با وظایف بازرسی ماده ۹۱ قانون مدیریت خدمات کشوری**

بخش دوم: حقوق شهروندی

معرفی کوتاه: حقوق شهروندی چیست

آشنایی با کارگروه صیانت از حقوق شهروندی

آشنایی با بازرسین ویژه مدیرعامل جهت تکریم ارباب رجوع

ارزیابی های عملکرد شرکت در رعایت حقوق مردم





با نام و یاد یکتا آفریدگار آب یکی از مهم ترین مؤلفه های حقوق شهروندی که در منشور حقوق شهروندی ابلاغی ریاست محترم جمهور نیز به آن اشاره شده است، حق دسترسی به محیط زیست سالم است. از آنجا که آب به عنوان یکی از اجزای مهم محیط زیست، نقش مهمی در زندگی شهروندان ایفا می کند؛ لذا حقوق مربوط به محیط زیست، قطعاً شامل آب نیز می شود؛ یکی از مهم ترین این حقوق، حق گسترش فرهنگ حمایت از محیط زیست است. در همین راستا، این نشریه می کوشد

تا با هدف گسترش فرهنگ حمایت از منابع آبی گامی باشد برای تحقق این مهم در حوزه آب. این نشریه از سال ۱۳۹۵ به سفارش کمیته سلامت اداری و صیانت از حقوق مردم در قالب فصلنامه آغاز به کار کرد؛ لیکن به دلیل تصمیمات به عمل آمده اخیر در همین کمیته، مقرر گردید که نشریه در قالب گاهنامه به ادامه فعالیت پردازد.





فراخوان:

محترم تقاضا می گردد، چنانچه پیشنهادی در خصوص شناسایی و اصلاح قوانین و مقررات زاید و ناکارآمد در حوزه کاری خود دارند که حذف یا تغییر آنها می تواند باعث رفاه حال مردم گردد، به کارتابل مذکور ارسال نمایند؛ اجرای پیشنهادات ارسالی، پس از تأیید کارگروه حقوق شهروندی از مراجع بالادستی پیگیری خواهد شد. پیشاپیش از یاری همکاران محترم کمال تشکر را دارد.

گاهنامه سلامت اداری و حمایت از حقوق شهروندان در آغاز کار خود، از کلیه همکاران محترم باذوق، هنرمند، صاحب اندیشه و علاقه مند دعوت می نماید: چنانچه قادر به ارائه آثاری با موضوعات فساد اداری و حقوق شهروندی در زمینه های گوناگون اعم از مقالات تألیفی و ترجمه، شعر، داستان نویسی، نقاشی و... هستند، آثار ارزشمند خود را جهت بهره گیری در شماره های این گاهنامه به کارتابل مدیر مسوول گاهنامه ارسال نموده و این گاهنامه را در دستیابی به اهداف خود یاری نمایند؛ آثار ارسالی، پس از تأیید سردبیر و مدیر مسوول به نام خود فرستنده در گاهنامه درج خواهد شد. هم چنین از تمامی همکاران





پ
ر
م
س
و
و
ل

بخش اول: سلامت اداری





مقاله



فساد اداری؛ مفهوم، علل و آثار آن (قسمت اول: مفهوم فساد اداری)

نکارنده: جواد صالحی

ب) علل موجد فساد اداری

عوامل و زمینه‌های گوناگونی وجود دارند که می‌تواند به طور مستقیم [11] و یا غیرمستقیم [12] موجب پیدایش و گسترش و ترویج فساد اداری شوند. شناسایی این عوامل و زمینه‌ها می‌توانند راه‌هایی را برای مبارزه به ما نشان دهند که اثر بیشتری در کاهش و حذف پدیده فساد اداری داشته باشند. تحمیل اثرات نامطلوب فساد اداری به جامعه و دولت موجب شده است تا کارشناسان علوم سیاسی، اجتماعی [13] و اقتصادی در دهه‌های اخیر به پدیده تخلف اداری و ابداع روش‌های مؤثر و کم‌هزینه برای مقابله با آن توجه نشان دهند (فرج پور، همان، ص ۹۰). تا جایی که نگرش منتسکیو در طرح تفکیک قوا، پیش‌گیری از فساد تلقی شود و کارکرد قانون

اساسی به تقسیم قدرت توجه کرده و مانع سوءاستفاده از قدرت شود (سافارونی، ۱۳۷۵، ص ۳۱) و تا این که بتوان برای تصمیم‌گیری‌ها، یک روال منطقی و قابل پیش‌بینی را ترسیم کرد، بدون این که بخش‌های دولت تابع و تسلیم در برابر یک عامل اجرایی (حاکم) قدرتمند و غیرپاسخگو باشند (ربیع، همان، ص ۱۷۰).

پدیده فساد، امروزه، در مقایسه بین دو دسته کشورهای توسعه‌یافته و در حال توسعه، گریبان‌گیر کشورهای دسته دوم است (دلپورتا، ۱۳۷۵، ص ۱۸) که از علل موجد آن می‌توان به سوءاستفاده مقامات دولتی از قدرت سیاسی، سوءمدیریت، سیاسی بودن تخصیص منابع، نظام سیاسی و اقتصادی مبتنی بر افراد، اطلاعات ناقص، قوانین ضعیف و ناکارآمد، عقب ماندگی و ناکارآمدی تکنولوژی (خضری، همان، ص ۲۱۱) در این کشورها اشاره کرد که در تبیین علل ظهور و تعمیق آن، نظریه کارکردگرایی ساختاری [14] و نظریه عقلانیت





پرداخت می‌نمایند، نیز اتفاق ییفتد. اما ریشه آن را باید در عامل مقایسه جستجو کرد. از آن جایی که احساس نیاز بیش از واقعیت، تابع ذهنیت است، ممکن است کارکنان اداره‌ای خود را با کارکنان اداره دیگری که نسبت به ایشان از دستمزد بیشتری برخوردار هستند، مقایسه نمایند. در اثر چنین مقایسه‌ای و ناتوانی به پاسخ‌گویی به نیازهای بی حد و حصر انسانی، این توهم در ایشان تقویت شود که از حقوق کمی برخوردار هستند و این عامل توجیه ایشان در انجام اقدامات خارج از ضوابط قانونی باشد (لازمه انطباق‌پذیری).

از طرفی دیگر یک سیستم، زمانی می‌تواند به حیات خود ادامه دهد که هدفی برای بقای خود داشته باشد و تلاش آن سیستم به منظور دستیابی به آن هدف باشد. رسیدن به این هدف زمانی تحقق خواهد یافت که با اهداف کوچک‌تر هر یک از اجزاء هم‌خوانی داشته باشد. چنانچه هدف کل سیستم مغایر با اهداف کارکنان و گاه متضاد با آن باشد

فردی [15] از جایگاه معتبری برخوردارند.

پیش از ایجاد و یا حتی برای تداوم یک سیستم، لازم است متولیان آن تمهیداتی را بیندیشند تا در پرتو این تمهیدات، نیازهای ضروری سیستم (اعم از نیازهای مادی و غیرمادی) به گونه‌ای مرتفع شود که آن سیستم و اجزای آن بتوانند خود را با شرایط محیط منطبق کنند و در عرصه فعل و انفعالات اجتماعی بتوانند به کار خود بپردازند. اگر اداره‌ای حداقل بودجه مورد نیاز در اختیارش قرار نگیرد و نتواند نیازهای مصرفی و خدماتی خود را برطرف کند یا نتواند به کارکنانش حقوق متناسب با هزینه‌های زندگی پرداخت نماید، زمینه‌های نارضایتی ایجاد می‌شود و در اثر این نارضایتی کارکنان به ناچار به سوی تأمین این کسری درآمد، به راه‌های غیرمعارف سوق داده خواهند شد.

البته این مسأله شاید در اداره‌هایی که از میزان بودجه خوبی برخوردار هستند و به کارکنان خود دستمزدهای خوبی





نحوه کار کل سیستم جمع آوری و در اختیار مسؤولان ارشد آن قرار دهد. ضعف در این سیستم و ناکارآمد بودن متولیان این بخش می‌تواند موجب آشفتگی در کل سیستم گردد. برای مثال، وقتی که یک نظام نتواند بین کار یک کارمند ساعی، با یک کارمند خاکی تفاوتی قائل شود و به موقع تشویق و تنبیه سریع اقدام کند، باعث خواهد شد که کارمند ساعی نیز رویه بی تفاوتی را در پیش گیرد. از طرفی، وقتی کارمند مشاهده کند که از چشم‌های نظارتی سیستم پنهان است ممکن است که به سمت انجام امور خود از کانال‌های غیرمتعارف تمایل پیدا کرده و به انواع فساد روی آورد (مودودی، ۱۳۸۱، ص ۸۰).

شهروندان (ارباب رجوع) ممکن است برای پیشبرد اهداف خود و تضییع حقوق دیگران، با توسل به روابط دوستی یا خویشاوندی و یا پیشنهاد رشوه، کارکنان ذی ربط را تطمیع سازند. در این مبادله فاسد که کارمند عرضه کننده آن و ارباب رجوع، متقاضی آن است، ریشه‌های

نمی‌توانیم توقع همکاری از کارکنان را داشته باشیم.

برای مثال، چنانچه رئیس اداره‌ای از کارمندانش درخواست وجدان‌کاری، نظم، تعهد و مانند آن داشته باشد و تسهیل بیشتر امور ارباب رجوع را خواستار باشد، کارمند بر طبق تئوری مبادله از خود می‌پرسد که بر اثر کار بیشتر چه چیزی عاید وی می‌شود و آیا با تولید بیشتر یا خدمات بهتری که ارائه می‌دهد مابه ازای این تلاش به گونه‌ای جبران خواهد شد یا نه؟ بنابراین بر هر سیستم اداری واجب است که هر هدفی را که بر میگزیند و هر منافعی را که دنبال می‌کند سهمی برای افزایش انگیزه کارمند نیز در نظر بگیرند که کارمند احساس کند با تلاش بیشتر وضعیت شغلی و درآمد بهتری پیدا خواهد کرد (دستیابی به هدف).

هر نظامی برای درست کار کردن، نیازمند سیستم کنترل و نظارت است. به گونه‌ای که در هر لحظه اطلاعات لازم را از نحوه کار هر یک از اجزاء و به تبع آن





ساختاری عبارت است از؛ اقتضات سیاسی، الگویی از تعهدات مسلط در جامعه و درجه‌ای که دولت، دیگر بخش‌های قدرت را از درون و بیرون، در تنگنا قرار می‌دهد (Thomas, 2004, p.23).

در جوامعی که ساختار سیاسی به صورت تمرکزگرا می‌باشد و قدرت دولت در همه بخش‌ها ریشه دوانیده است، به گونه‌ای که انجام هر امری از امور مردم تنها با عبور از مجرای دولت امکان پذیر می‌شود و سرخ انجام همه امور به دست دولت و کارکنان دولت است، به طور طبیعی میزان برخورد ارباب رجوع با دستگاه‌های دولتی افزایش یافته و همین افزایش تقاضا از طرف مردم و کمبود منابع و امکانات از سوی دولت زمینه بروز فساد اداری را افزایش می‌دهد. در این سیستم، هم ارباب رجوع برای تسریع کار خود و سبقت جویی از دیگران تمایل به رشوه دادن پیدا می‌کند و هم کارمند به دلیل قدرتی که در خود می‌بیند و احساس نیازی که در ارباب رجوع

اجتماعی یا اقتصادی مشاهده می‌شود. در حالت اول، پاسخ گویی به انتظارات مبتنی بر روابط دوستانه یا خویشاوندی و تصور جبران خدمات در آینده نزدیک توسط ارباب رجوع که بیشتر در جوامع سنتی غلبه دارد، کارمند را متقاعد می‌سازد به ارائه آن بپردازد. [16] در حالت دوم که رابطه دوستی یا خویشاوندی مفقود است جایگزین‌های اقتصادی و مالی مطرح می‌شود تا مشوقی برای انجام امور غیرقانونی باشد که بیشتر در جوامع صنعتی رخ می‌دهد (سیستم انسجام بخش و هماهنگ کننده). بنابراین فساد در ابعاد و سطوح مختلف نتیجه توسعه نیافتگی و عقب ماندگی است و در عین حال مانعی برای دستیابی به جامعه‌ای سالم و رشد یافته است (ربیعی، همان، ص. ۲۱) که وجود آن می‌تواند با عوامل فردی [17] و اجتماعی [18] تقویت و تأیید شود.

یکی از عوامل فساد اداری در جامعه به ساختار سیاسی آن برمی‌گردد. عوامل





حقوق را محترم می‌شمارند. قانون را امری لازم الاجرا می‌دانند و اخلاق و امور اخلاقی در میان آنان از نفوذ زیادی برخوردار است، قطعاً بروز فساد از جانب هر کس گناهی نابخشودنی تلقی می‌شود. و همه مردم اعم از شهروندان معمولی و یا همکاران کارمند فاسد، چشم و گوش سیستم نظارتی شده و هزینه‌های انجام فساد را برای مفسد بالا می‌برند. بالعکس در جوامعی که مردم آن در فضای فساد آلود نفس می‌کشند و رشد می‌کنند، فساد را نوعی هنجار فرهنگی می‌شمارند، چنان چه فرد به افشاگری بپردازد، وی را به عنوان خائن و خودفروخته تلقی کرده و او را بایکوت می‌نمایند. از این رو تا زمانی که چنین رویکرد ارزش‌مدارانه به مصادیق فساد اداری وجود دارد، هر دو طرف – هم مفسد و هم پذیرنده مفسده، هر دو عامل فساد و – پذیرای آن هستند و حتی با نبود آن احساس کمبود می‌نمایند.

ج) آثار فساد اداری

مشاهده می‌کند، اخذ رشوه را حق خود می‌شمرد (مودودی، همان، ص. ۱۱). عامل دیگر برای شیوع فساد اداری در هر جامعه به میزان هزینه‌ای مربوط می‌شود که بر اثر یک رفتار گریبان کارمندان و شهروندان مفسد را می‌گیرد. بخشی از این هزینه‌ها، اجتماعی است و بخشی نیز شامل هزینه‌های مالی و جانی می‌گردد. اگر فرهنگ یک جامعه و ارزش‌ها و هنجارهای آن جامعه، فساد را در همه اشکال (فساد اداری) مذموم شمارد و عاملان به آن را طرد کند، قطعاً به علت بالارفتن هزینه اجتماعی فساد، میزان آن در ادارات کاهش خواهد یافت.

وجود چنین وضعیتی در سال‌های اول انقلاب به خوبی قابل مشاهده بود. ولی در حال حاضر، چون چنین کنترل‌های اجتماعی وجود ندارد و مردم نه تنها وجود برخی مصادیق فساد را تقبیح نمی‌کنند بلکه آن را به عنوان بخشی از هنجارها و ارزش‌های اجتماعی می‌شناسند. در جامعه‌ای که مردم آن بر وجدان کاری تأکید دارند، رعایت حق و





تضعیف می‌کند The world Bank Group, Anticorruption, www.WorldBank.org

publicsector/anticorrupt، تا این که به عنوان یکی از ابزارهای مناسب برای جرایم سازمان‌یافته [19] و یکی از اجزای استراتژی تجاری و طراحی آن باشد. چراکه پول‌های فاسد رد و بدل شده توسط مدیران جرایم سازمان‌یافته در چنین دسته‌های مجرمانه، سرمایه‌گذاری خوبی تلقی شود که هزینه موجهی برای انجام تجارت موفقیت‌آمیز باشد و خطرات توقیف، تعقیب، حبس و خسارت‌های بعدی ناشی از اجرای قانون را کاهش دهد.

مطالعات صورت‌گرفته در برنامه عمران ملل متحد، فساد اداری را مانع عمده رشد و توسعه ملی کشورها به ویژه در ابعاد اقتصادی و انسانی قلمداد می‌کند که با کاهش سرمایه‌گذاری داخلی و خارجی، درآمدهای دولت، بهره‌وری سرمایه‌گذاری‌های عمومی، کاهش سطح خدمات اجتماعی به ویژه برای افراد فقیر و کم درآمد و افزایش هزینه زندگی با

در تاریخ مکتوب فساد، در سندی متعلق به ۲۳۰۰ سال پیش متعلق به نخست وزیر یکی از مناطق هند به نام چاندرا گوپتا درخصوص چهل روش مختلف برای اختلاس و سوءاستفاده از منابع دولت هشدار می‌دهد. گاتیلیا یکی از نخست وزیران یکی از ایالات شمالی هندوستان در حدود ۲۰۰۰ سال پیش در نوشته‌ای اعلام می‌دارد؛ همان گونه که اگر ذره‌ای عسل یا سم بر نوک زبان فردی ریخته شود، چشیدن آن اجتناب‌ناپذیر است، امکان ندارد کسی با بیت‌المال سر و کار داشته باشد و حداقل مقدار کمی از ثروت شاه را نچشد. در چین باستان به منظور افزایش مقاومت مسؤولان در برابر وسوسه‌های فساد، مبلغی زیر عنوان، ندای ضدفساد به آنها پرداخت می‌کردند (حبیبی، همان، ص. ۷۵).

بانک جهانی، فساد را بزرگ‌ترین مانع توسعه اجتماعی و اقتصادی تعریف کرده است. فساد با تحریف مقررات قانونی، توسعه را تخریب و بنیان‌های نهادینه‌ای را که رشد اقتصادی به آن وابسته می‌شود،





می‌نمایند و به این ترتیب منافع متقابلی برای آنها تأمین می‌شود (Helman, 2000, P.1-2).

بنابراین تسخیر دولت، تلاشی است که در آن شرکت‌ها و نهادها سعی می‌کنند تا قوانین و خطی مشی‌ها و مقررات جامعه را با فراهم کردن منافع شخصی غیرقانونی برای مقامات دولتی به نفع خود طراحی و به تصویب برسانند. از این رو، در شناسایی و بررسی مسأله تسخیر دولت، حیطة تمرکز بر تعاملات پیچیده‌ای است که بین شرکت‌ها و نهادها از یک سو و مقامات دولتی از سوی دیگر به وجود می‌آید. در شناسایی این نوع فساد، تأکید به اهمیت روش‌ها و شیوه‌هایی است که از طریق آن شرکت‌ها و نهادها سعی می‌کنند تصمیمات متخذه توسط مقامات دولتی را از طریق تحمیل موانع ضدرقابتی در جهت منافع خاص خود سوق دهند. این موانع ضدرقابتی منافع کلانی را که هزینه‌های کلان آن را جامعه می‌پردازد، نصیب شرکت‌ها و نهادهایی خاص می‌کند. زیرا این

افزایش قیمت‌ها و کاهش رشد اقتصادی و جو رقابت اقتصادی نمایان می‌شود که جلوه‌های آن در کشورهای در حال توسعه بیشتر نمایان است. [20]

در اقتصادهای در حال گذار فساد شکل جدیدی پیدا کرده است که در آن اولیگارش‌ها (Oligarchy) در شکل‌گیری سیاست‌ها و خط مشی‌ها، متقلبانه، اعمال نفوذ کرده و قواعد بازی را کاملاً به سود خود طراحی می‌کنند که به چنین رفتاری تسخیر دولت می‌گویند. در این نوع فساد، برخلاف فساد اداری بوروکرات‌ها (دیوان سالاران) که از شرکت‌ها و نهادهای فعال در اقتصاد اخاذی می‌کنند و شرکت‌ها و نهادها نیز برای اجرای قوانین و مقررات و سیاست‌های موجود به نفع خود به پرداخت رشوه متوسل می‌شوند، شرکت‌ها و نهادها، تسخیر دولت را به عنوان یک استراتژی بقا انتخاب می‌کنند و از طریق تبانی با سیاست‌مداران و پرداخت رشوه اقدام به وضع و به تصویب رساندن قوانینی که ضامن منافع آنها باشد،





می‌شود که بر نحوه شکل‌گیری و تصویب این قوانین و مقررات اعمال نفوذ شود تا از آن طریق، مانع شرکت‌ها و نهادهای خاص و قدرتمند که می‌توانند امتیازات منافع و مزایایی برای خود در ساختار تنظیم‌کننده و مبانی قانونی اقتصاد جامعه تعیین کنند یا مانع پرداخت رشوه به نمایندگان پارلمان برای خرید آراء آنان در هنگام وضع قوانین، پرداخت رشوه به مقامات دولتی برای وضع قوانین، تصویب لوایح یا دستورالعمل‌های مطلوب رشوه دهندگان، پرداخت رشوه به قضات برای اعمال نفوذ در تصمیمات دادگاه‌ها شوند. لذا در مجموع می‌توان آثار فساد را مشروعیت و ثبات ظاهری [21]، سودمندی اقتصادی موقت [22]، نابسامانی‌های اقتصادی، عمیق‌تر شدن شکاف میان فقرا و اغنیا و رشد مشاغل و خدمات ناموزون برشمرد.

منبع:

<http://www.notary.ir/node/388>

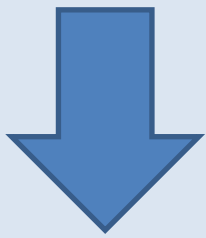
شرکت‌ها و نهادهای خاص از نفوذ خود برای ممانعت از هر نوع اصلاح رویه‌ها و خطی‌مشی‌ها که ممکن است سبب حذف این منافع و مزیت‌ها شود، استفاده می‌کنند. فساد ناشی از تسخیر دولت نه تنها معلول؛ بلکه همچنین علت اساسی ناکارآمدی حکومت است. به این معنی که این اقتصاد فاسد در دام یک دور باطل تسلسلی گرفتار می‌شود که در آن اصلاحات نهادی و اصلاح رویه‌ها و خط‌مشی‌های ضروری برای بهبود کارایی دولت به واسطه تبانی بین شرکت‌ها و نهادهای قدرتمند و مقامات دولتی که از تداوم ناکارآمدی دولت منافع کلان شخصی نصیب خود می‌کنند، تضعیف و به بیراهه کشیده می‌شود.

در بیشتر اشکال فساد، سعی بر آن است که شیوه اجرای قوانین و مقررات موجود و ارزش‌وضع شده در جهت منافع پرداخت‌کننده رشوه تغییر داده شود، اما در فساد ناشی از تسخیر دولت، تلاش





سلامت اداری و صیانت از حقوق مردم شرکت در سال ۹۶



بازرسی موضوع ماده ۹۱ قانون مدیریت خدمات کشوری

در شماره قبل، توضیحاتی حول محور آشنایی با بازرسی موضوع ماده ۹۱ قانون مدیریت خدمات کشوری ارائه گردید، در این شماره نیز مباحثی در جهت آشنایی بیشتر با این ابزار نظارتی در دستگاههای اداری ارائه می گردد.

شرایط بازرسان و تعداد آنها:

بازرسان منتخب می بایست متصف به امانت داری و صداقت بوده و از حسن شهرت برخوردار باشند و از میان افراد مطلع، دارای تحصیلات عالی و با سوابق اجرایی مؤثر انتخاب شوند. در اجرای این ماده بازرسان می بایست واجد شرایط ذیل باشند:





- دارا بودن معیارهای اخلاق حرفه‌ای بازرسی نظیر: شکیبایی، جدیت، سخت‌کوشی، رازداری، مثبت‌گرایی، انضباط، خوش‌رفتاری و بی‌طرفی
 - کارشناس متخصص با مدرک تحصیلی حداقل لیسانس
 - حداقل ۵ سال تجربه کاری
 - آشنایی با مشاغل تخصصی دستگاه و شرح وظایف شاغلین این پست‌ها
 - آشنایی با قوانین و مقررات، ضوابط و رویه‌ها حاکم بر دستگاه
 - امکان مشارکت در بازرسی‌ها مستمر بدون ایجاد وقفه در وظایف مرتبط با پست سازمانی
 - برخوردار بودن از توانایی بالا در تجزیه و تحلیل مسائل
- تعداد بازرسان هر دستگاه اجرایی نباید از هفت دهم درصد کل کارکنان (رسمی، پیمانی و قراردادمعین) تجاوز نماید. تعداد بازرسان حوزه ستادی کمتر از ۲ نفر نخواهد بود و برای واحدهای خارج از مرکز حداقل یک نفر به عنوان بازرس تعیین خواهد شد.

نحوه انتصاب بازرسان:





انتصاب بازرسان (در واحدهای ستادی و استانی) با پیشنهاد ناظر ارشد (موضوع ماده ۹ این دستورالعمل)، تأیید کمیته و حکم بالاترین مقام دستگاه اجرایی صورت می‌پذیرد.

احکام بازرسان مطابق فرم ضمیمه این دستورالعمل و برای مدت ۳ سال صادر خواهد شد. بازرسان موظفند پس از دریافت احکام خود سوگندنامه پیوست این دستورالعمل را امضا نمایند.

فرایند بازرسی

بازرسان می‌توانند از طرق زیر نسبت به کسب اطلاعات مورد نیاز اقدام نمایند:

الف – مشاهده

ب – کسب اطلاع از شهود و مطلعین

ج – مطالعه سوابق پرونده‌های موجود و تهیه مدارک آنها

د – بررسی گزارش‌ها و شکواییه‌های مکتوب ارباب رجوع و عندالزوم مصاحبه با آنها

ه – استعلام نظر مسئولان و کارکنان ذی‌ربط





هر گاه در پایان بازرسی دلایل و مدارکی به دست آید که فردی مرتکب یکی از تخلفات موضوع ماده (۹۱) قانون شده، بر اساس مراحل زیر عمل خواهد شد:

الف- بازرس گزارش خود را با ذکر دلایل و پیوست مدارک برای مدیر ذی ربط ارسال می نماید.

ب- مدیر مربوطه با قید فوریت به موضوع، رسیدگی نموده و ضمن بررسی دلایل مذکور در گزارش و مستندات پیوست، حداکثر ظرف مدت ۵ روز کاری از تاریخ دریافت گزارش، نظر خود مبنی بر تأیید یا عدم تأیید گزارش بازرسی را علامت می نماید.

د- در صورتی که نظر مدیر دایر بر تأیید تخلف باشد، بازرس مراتب را به همراه پیشنهادات مربوطه جهت اتخاذ تصمیم و اعمال سمتی مجازات های مصرح در قسمت اخیر تبصره یک ماده (۹۱) قانون به بالاترین مقام دستگاه یا مقامات و مدیران مجاز گزارش می نماید.

ه- در صورتی که نظر مدیر مربوطه گزارش بازرسی را تأیید نکند، دلایل خود را به صورت مستدل به بازرس اعلام و مستندات مورد نظر را پیوست می نماید. در این حالت به شوره زیر عمل می شود:





۱- اگر استدلال، دلایل و مستندات مدیر مربوطه به گونه‌ای باشد که بازرس را در خصوص عدم وقوع تخلف قانع نماید، ادامه رسیدگی متوقف، سوابق مربوطه بایگانی و مراتب به اطلاع ناظر ارشد خواهد رسید.

۲- با توجه به نظر مدیر مربوطه، بازرس مبادرت به تکمیل گزارش و پیوست مستندات جدید می‌نماید:

- گزارش تکمیلی مجدداً برای مدیر مربوطه ارسال می‌شود.
- مدیر ذی‌ربط با رعایت موعد مزبور، نظر مجدد خود را اعلام می‌نماید.
- در صورتی که گزارش اصلاحی مورد تأیید مدیر ذی‌ربط قرار گیرد، به شیوه فوق‌الذکر اقدام خواهد شد.
- اگر مدیر ذی‌ربط بر نظر مخالف خود اصرار داشته باشد ولی تخلف از انظار ابزرس محرز باشد، مراتب با گزارش بازرس به بالاترین مقام دستگاه یا مقامات و مدیران مجاز گزارش می‌شود تا مطابق ماده (۱۲) قانون رسیدگی به تخلفات اداری نسبت به برخورد با وی اقدام شود یا دستور ارجاع موضوع به هیأت رسیدگی به تخلفات اداری ذی‌ربط و یا خاتمه رسیدگی و بایگانی موضوع را صادر نماید. در صورتی که تخلف کارمند





در هیأت تخلفات اداری احراز گردد با مدیر مربوطه مطابق ماده (۹۲) قانون رفتار خواهد شد.

در اجرای تبصره یک ماده (۹۱) قانون و به منظور سرعت بخشی به فراند تصمیم‌گیری و قاطعیت برخورد با متخلفین، بالاترین مقام دستگاه اجرایی می‌تواند اختیار اعمال مجازات‌ها موضوع این ماده را به مقامات و مدیران مجاز (نظیر استانداران، معاونین وزرا، معاونین استانداران، معاونین دستگاه‌های اجرایی، مدیران کل ملی و استانی) کتباً تفویض نماید.

در صورتی که بالاترین مقام دستگاه یا مقامات و مدیران مجاز گزارش‌هایی را که در اجرای ماده (۹۱) قانون دستورالعمل جاری به وی ارائه می‌شود ناقص تشخیص دهد، دستور تکمیل گزارش و رفع نواقص مورد نظر را صادر می‌نماید. در این حالت بازرس موظف است حداکثر ظرف مدت ۱۰ روز کاری گزارش را تکمیل و نواقص مربوطه را مرتفع نماید.

پس از اعمال مجازات در اجرای تبصره ۱ ماده (۹۱) قانون، در صورت ارتکاب مجدد همان تخلف و تأیید مراتب توسط مدیر مربوطه، گزارش بازرسی توسط بازرس به همراه سوابق مربوطه به هیأت رسیدگی به تخلفات اداری ذی‌ربط ارجاع می‌نماید. هیأت در صورت احراز تخلف، مطابق تبصره دو ماده (۹۱)





قانون، یکی از مجازات‌های بازخریدی، اخراج و انفصال دائم از خدمات دولتی را اعمال خواهد نمود.

در مواردی که بر اساس گزارش بازرسان موضوع ماده (۹۱) قانون یا حسب بررسی‌ها سایر مراجع ذی‌ربط دستگاه، مدیر یا سرپرست بلافاصل نیز به علت عدم اعمال نظارت، کنترل مؤثر و حفظ روابط سالم کارمند مقصر تشخیص داده شود، در اجرای ماده (۹۲) قانون، پرونده مدیر ذی‌ربط نیز به هیأت رسیدگی به تخلفات اداری ارجاع خواهد شد.

اقدامات حمایتی از بازرسین

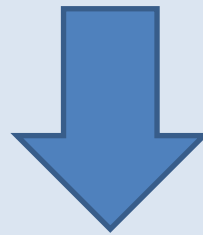
بازرسین و سایر مراجع ذی‌ربط باید از افشای اطلاعات مربوط به هویت، محل سکونت و کار مراجعان و کارمندان گزارش‌دهنده تخلفات موضوع ماده (۹۱) قانون خودداری نمایند مگر با رضایت آن‌ها. در صورت ارجاع پرونده به مراجع قضایی، افشای هویت مخبرین و سهود تابع قوانین و مقررات مربوطه خواهد بود. دستگاه‌های اجرایی موظفند در خصوص دعوایی که در مقام انجام وظایف قانونی علیه بازرسان مطرح می‌شود مطابق ماده (۸۸) قانون، خدمات حقوقی ارائه نمایند.





بخش دوم: حقوق شهروندی





آب و محیط زیست

فعالیت‌های مربوط به توسعه منابع آب تغییراتی را در محیط زیست بدنبال دارد . اثرات زیست محیطی سیستم‌های توسعه منابع آب ، در ضمن مفید بودن می‌تواند مضر هم باشند . برای مثال مخازن سد ها اغلب بخش‌هایی از بستر سیل گیر رودخانه و نیز حوزه آبریز را تخریب می‌نمایند درحالیکه از طرف دیگر دریاچه‌ای بوجود می‌آورند و به این ترتیب بعضی از خصوصیات زیست محیطی و اکولوژی این رودخانه‌ها در حوزه‌های آبریز از دست میرود .

افزایش دمای زمین به این معنی است که سطح آب دریا بالا خواهد رفت و مناطق ساحلی و روخانه‌ها را غرقاب خواهد کرد و زندگی بیش از ۱۰۰ میلیون جمعیت را به مخاطره خواهد انداخت . گذشته از آن الگوی بارندگی ها بی تردید تغییر کرده و کشاورزی مختل می‌شود ، همچنین این تغییر الگو باعث میشود که طوفان‌ها و گردبادها ، پر قدرت تر شده و موجب جاری شدن سیل شود . محیط زیست ، آب

همینطور امکان دارد که نواحی گرم و خشک جهان کوچک تر شوند و آز آنجا که این دگرگونی ها سریع خواهد بود ، اکوسیستم های طبیعی یعنی زمین‌های مرطوب یا زمین‌های هموار و اصولا جانوران و گیاهانی که به زندگی در شرایط آب و هوایی معین خو گرفته اند ناگهان خود را با اوضاع متفاوت مواجه خواهند دید و همین مسئله باعث نابودی و انقراض بسیاری از این گونه های جانوری و گیاهی خواهد شد .





تخریب جزایر مرجانی ، صید بی رویه ماهی و آلودگی اقیانوس ها ، فجایعی ساخته و پرداخته دست بشر است . مواد نفتی ، فاضلاب و رسوبات مواد شیمیائی ، کودهائی که به درون دریا میریزند بدون شک ماهی ها و پرندگان دریائی را بیمار می سازد و مواد ناشی از پسماندها موجب رشد خزه های دریائی شده در نتیجه باعث نابودی حیات دریائی می گردد. از طرف دیگر آلودگی آب های زیر زمینی ناشی از نشت و نفوذ شیرابه در جایگاه های دفن زباله ، از معضلات عمده ای است که مسائل بهداشتی زیست محیطی عدیده ای را ایجاد نموده است . در اثر فعل و انفعالات و واکنش های مختلف در درون گودال ها و انبارهای زباله و نزدیک بودن سطح بسته گودال ها به آب های زیر زمینی ، شیرابه به سهولت در این آبها نفوذ کرده و هرگونه مصارف آبی را غیر ممکن می سازد . این مسئله از آن جهت اهمیت بیشتری می یابد که جدا سازی مواد سمی ، صنعتی و بیماری زای مراکز بهداشتی درمانی ، از زواید شهری انجام می شود و مراکز دفع زباله ، پذیرای هرگونه زوایدی می باشند . بطوری که این مواد با ایجاد تغییرات نامطلوب در خواص فیزیکی و شیمیائی و بیولوژیکی کیفیت آب را پائین می آورند . و گاهی نیز آلودگی ها زوال پذیرند و به آسانی تجزیه و تقلیل داده می شوند مانند مواد زائی کشاورزی ، حیوانی و ... بعض زباله ها به آسانی یا هرگز تجزیه نمی شوند و انحطاط پذیرند مانند جیوه ، سرب ، پلاستیک ، و ... که باید حتی المقدور از انداختن یا ریختن آنها در آب جلوگیری شود . زیرا وجود این عناصر در آب آشامیدنی به اندازه بالاتراز حد مجاز تاثیر مخربی بر سلامت انسان می گذارند و آب را به منشاء بیماری های گوناگون مبدل می سازند .





مقادیر غیر مجاز پلاستیک باعث بروز بسیاری از اختلالات ژنتیکی و سرطان پوست می‌شود. موجودات ذره بینی مانند میکروب‌ها، قارچ‌ها و ... باعث بروز انواع بیماری‌های انسانی شده و بهداشت آب را به خطر می‌اندازند. بعضی از جلبکها، نوعی مواد سمی تولید می‌کنند که هم باعث بیماری شده و هم تاسیسات و فرایند تصفیه را دچار اشکال می‌کنند. شهرنشینی و فعالیت‌های صنعتی و کشاورزی زمینه بسیار مساعدی برای رشد و انتقال آلودگی‌ها از طریق آب بوجود آورده است.

اگر فرض شود که هر متر مکعب آب آلوده می‌تواند تا ۴۰ متر مکعب آب سالم را آلوده سازد مجموعه پساب‌هایی که هر روز تولید می‌شود تهدیدی بسیار جدی برای منابع آب خواهد بود. به گزارش سازمان بهداشت جهانی تقریباً از هر سه نفری که در کشورهای در حال توسعه زندگی می‌کنند یک نفر آب آشامیدنی سالم در دسترس ندارند. هر سال سه میلیون کودک زیر ۱۰ سال بعلت کمبود آب سالم و امکانات بهداشتی از بین می‌روند.

در کشورهای جهان سوم ۸۰ درصد کل بیماری‌ها مربوط به مصرف آب آلوده است که ۳۳ درصد کل مرگ و میر در این کشورها، باعث می‌شود، یعنی در واقع ۲۵ هزار نفر در روز بدلیل استفاده از آب آلوده از بین می‌روند. این سناریو تیره و غم‌افزا ممکن است موجب شود که دولت‌های جهانی به خود آمده و دست به اقدامات جدی بزنند. زیرا به رغم همه این دشواری‌ها تا حدودی جا برای امیدواری هست و به کمک اقدامات مناسب و عزم و اراده لازم برای بکار گرفتن آنها می‌توان از روند نابودی منابع آب کاست و یا آنرا متوقف نمود.

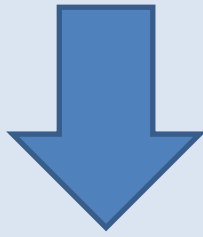




از طرفی پیشگیری از آلوده سازی آب یکی از راه‌های علمی و با صرفه است ، موفقیت این امر در گروه یک عزم ملی و فراگیر است . ایجاد اهرم های قوی قانونی ، استحکام و قاطعیت در برخورد با آلوده کنندگان منابع آب و پیامدهای ناشی از آلودگی آن برای افزایش آگاهی عمومی از جمله مواردی است که باید در سطح جهانی به آن توجه اکید مبذول شود و کشورهای مختلف با توجه به شرایط اجتماعی، صنعتی و کشاورزی و انواع آلاینده‌ها و پساب های ناشی از فعالیت های انسانی ، استانداردهای خاصی برای خود تهیه کرده‌اند و بسیاری از عوامل تشکیل دهنده این استانداردها در سطح جهانی یکسان و مشابه است . بنابراین کشورهای در حال توسعه نیز باید در جهت رفع مشکلات زیست محیطی و حفظ بهداشت جامعه خود بکوشند و از این استانداردها بهره گیری نمایند .

منبع : وبلاگ فرایندهای تصفیه آب و فاضلاب





آشنایی با مفهوم اخلاق زیست محیطی

اشاره

اخلاق زیست محیطی از مباحث نسبتاً جدیدی است که در جهان غرب مطرح شده و اندیشمندانی را به خود مشغول کرده و کتاب‌ها و مقالاتی را پدید آورده است. به تازگی دو جلد کتاب با عنوان اخلاق زیست محیطی⁽³⁾ به فارسی ترجمه شده که سرآغاز و نویدبخش شکوفا شدن این مباحث در زبان فارسی است. اخلاق زیست محیطی با قضایای کلی درباره جنبه‌های مختلف رابطه انسان با محیط زیست اش سروکار دارد. در ریشه یابی بنیان‌های فرهنگی بحران زیست محیطی کنونی، برخی⁽⁴⁾ نگرش انسان‌محورانه به طبیعت را مسئول دانسته‌اند، نگرشی که نخستین جلوه‌های آن به سفر پیدایش در کتاب مقدس می‌رسد. آرنولد توین بی نیز در گفتگو با دای ساتسو ایکه‌دا، دانشمند ژاپنی، به این نتیجه رسیده که دین مورد نیاز بشر کنونی همه خداگرایی که (panthism) است که احترام به منزلت و قداست کل طبیعت را تعلیم می‌دهد و یکتاپرستی یهودی [و نیز مسیحی و اسلامی] توجیه‌گر بهره‌برداری حریصانه بشر از طبیعت است، چیزی است که بشر کنونی به آن نیازی ندارد. استیون کلارک، نویسنده مقاله حاضر در پی آن است که چنین دیدگاه‌هایی را به نقد بکشد. به اعتقاد او، همه خداگرایی دقیقاً همان چیزی است که ما بدان نیاز نداریم و ایمان مسیحی همراه با دیگر ادیان بزرگ دارای کتاب مقدس احترام به منزلت و قداست مخلوقات خدا را تعلیم می‌دهند. مباحث مطرح شده در این مقاله به دلیل اختصار و عدم سابقه ممکن است تا حدی سنگین و دشواریاب به نظر آیند؛ از این رو، علاقه‌مندان به تفصیل بیشتر در این زمینه را به کتاب پیشگفته ارجاع می‌دهیم.





در همین موقع که بیشتر متفکران جدید متقاعد شده اند که طبیعت تمام آن چیزی است که ما باید آرزویش را داشته باشیم، طبیعت دیگر پایان ناپذیر به نظر نمی رسد. من قصد پرداختن به بحران اول را ندارم، فقط اشاره می کنم که شواهد بر ضد «فراطبیعت باوری»⁽⁵⁾ هنوز هم باید ارائه شوند. قضیه این نیست که ما برای اعتقاد به این که در ورای طبیعت چیزی وجود ندارد، دلیلی داریم، بلکه مطلب این است که «ما» تصمیم گرفته ایم که این احتمال را نادیده بگیریم. اما بحران دوم ظاهراً قطعی است.

در طی نسل ها، ما چنین می پنداشته ایم که تلاش های بشر توازن بنیادی فضا و ترتیبات جهان را پایرجا خواهد نهاد. اما احتمال دارد که با همه این تحولات عظیم [تحولات مربوط به جمعیت، کشاورزی و استفاده از سوخت های فسیلی] که در دوره زمانی کوتاهی حاصل شده اند، ما ناآگاهانه تجربه گسترده ای را با نظام خود این سیاره آغاز کرده باشیم.

اینها سخنان مارگارت تاجر⁽⁶⁾ در ۲۷ سپتامبر ۱۹۸۸ بود. (Pearce 1989, 27) در واکنش به این بحران پاسخ هایی از «سطحی» تا «عمیق» ارائه شده که نخستین آنها پیشنهاد فیلسوف نروژی به نام آرنه نیس⁽⁷⁾ است. هواداران «سطحی نگر» حفظ محیط زیست صدمات وارده به منافع بشر را ناشی از برخوردی بسیار نسنجیده با ذخایر طبیعی می دانند؛ اما «ژرفانگران» آنها با اصرار بر این که یکپارچگی کل منظومه زیستی⁽⁸⁾ کره زمین تنها دغدغه حقیقی همه مردم روشن بین است، از تجدیدنظر اساسی در اهداف ما در این جهان جانبداری می کنند (Naess 1983)⁽⁹⁾. کسانی که چنین طرفداری عمیقی از حفظ محیط زیست را برابر با الحادی از نو جان گرفته می دانند، مایلند که «تفکر یهودی





مسیحی» (که خود ترکیبی آشفته از دو سنت کمابیش متفاوت است) را به خاطر برتری دادن انسان بر سایر مخلوقات مقصّر بدانند. اعتراضاتی که بر تقسیمات دوگانه انگارانه ای از این نوع شده، با ستایش کمابیش زبانی «ماده» موافق اند. در حالی که پیشینیان ما «ذهن» و «ماده»، «روح» و «جسم»، «انسان» و «طبیعت» (و حتی «مرد» و «زن») را از هم جدا می کردند، ما باید در عوض ارزشی را که زمانی از ماده سلب شده، به خود آن نسبت دهیم. به علاوه جریانی از اندیشه مدافع حفظ محیط زیست هم هست که واقعیت خارجی را مورد اعتراض قرار می دهد: در حالی که علم برای اشیایی که از تمامی ویژگی های نمادین یا ارزشی برهنه شده اند، اولیّتی وجودشناختی قائل است، متفکران «عصر جدید» با وام گرفتن از سنت پراگماتیستی خود را به محیط زیست کاملاً مورد مشاهده که سرشار از چنین نمادهایی است، مشغول می کنند. سرانجام در فرهنگ اخلاقی عامیانه عنصری وجود دارد که «امور طبیعی» را بر اخلاقیات متعارف برتری می دهد.

این آموزه های مختلط به سرچشمه های دینی متمایز یعنی عریان گرایی⁽¹⁰⁾ می رسد، دینی که هیچ یک از پیامبران آن مورد پذیرش خرد انسانی و آزادمنش نیست، با این حال ممکن است چیزی برای عرضه کردن داشته باشد. برای الاهدانان و غیر آنان این نکته مهم است که گرایش های غلطی را که احساس دینی و دغدغه قابل تحسین حفظ محیط زیست ممکن است به وجود آورند، شناسایی کنند و برای زمین و ساکنان هممنوع ما در آن دینداری مناسبی را تدوین کنند. آرنولد توین بی،⁽¹¹⁾ مورخ مشهور، در گفتگو با دای ساتسو ایکه دا⁽¹²⁾ در اوایل دهه ۱۹۷۰ چنین گفته است:





دین حق دینی است که احترام به منزلت و قداست کل طبیعت را تعلیم می دهد. دین باطل دینی است که ارضای حرص و آز بشر را به قیمت [هزینه کردن از] طبیعت غیربشری جایز می داند. نتیجه آن که دینی که ما باید اکنون بپذیریم، همه خداگرایی⁽¹³⁾ است بدان گونه که در آیین شینتو⁽¹⁴⁾ نشان داده شده است و دینی که باید اکنون از آن دست برداریم، یکتاپرستی یهودی و ایمان غیرخدا باورانه پسامسیحیتی به پیشرفت علمی است، که این اعتقاد را که بشر اخلاقاً مجاز است برای ارضای حرص و آز خود از بقیه جهان بهره برداری کند، از مسیحیت به ارث برده است (Toynbee and Ikeda 1976, 324).⁽¹⁵⁾

من در این نکته با توین بی هم عقیده ام که ما با بحران فاصله ای نداریم، اما می خواهم بگویم که همه خداگرایی یا آنچه آن را «عریان گرایی» نامیده ام، در تمامی شکل هایش دقیقاً همان چیزی است که ما بدان نیازی نداریم و اینکه ایمان مسیحی، همراه با دیگر ادیان بزرگ دارای کتاب مقدس، همین حالا هم احترام به منزلت و قداست مخلوقات خدا را تعلیم می دهد. دیدگاه هایی را که او به نقد کشیده، حقیقتاً غیرمسیحی و غیریهودی اند. ما نباید از سر ترس عقل یا دین حقیقی را رها کنیم.

حمایت سطحی و عمیق از حفظ محیط زیست

حتی سطحی نگرترین هواداران حفظ محیط زیست قبول دارند که ما وظایفی فراتر از آسایش کنونی مان داریم. کسانی که به آنچه برای کودکان و نواذگان ما روی خواهد داد، توجهی ندارند آشکارا انسان هایی پست فطرت اند.





همه می دانیم این که عده ای بگویند که پس از مرگ ما، چه باک از آن که حریقی جهانی روی دهد، غیرانسانی و رذیلانه است. حق آن است که ما بی تردید موظفیم که منافع نسل های آینده را نیز به خاطر خود آنها مراعات کنیم (Cicero De Finibus 3.64).

ما نباید به گونه ای زندگی کنیم که باعث مشقت بیش از حدّ زندگی فرزندانمان شویم و نباید آنچه را که مورد نیاز آنان خواهد بود از بین ببریم یا همه اش را مصرف کنیم. همان طور که توماس جفرسون⁽¹⁶⁾ همصدا با حقوق عرفی انگلستان تأکید می کرد، ما بر خود زمین حقی نداریم، بلکه تنها حق بهره برداری از مواهب قانونی آن را داریم: (White 1978, 223) ما زمین را از پدران مان به ارث نمی بریم، بلکه آن را به امانت برای فرزندان مان نگه می داریم. لاک⁽¹⁷⁾ می گفت که هیچ چیزی به منظور خراب کردن یا از بین بردن در اختیار بشر قرار نگرفته است. (Locke 1963, 332) البته لازمه این گفته آن نیست که ما هرگز نباید ذخایر غیرقابل بازیافت را مصرف کنیم به این دلیل که بهره برداری از آنها، چیزی را برای استفاده فرزندانمان باقی نخواهد گذاشت: اگر آنها حق استفاده از آن ذخایر را دارند، ما نیز چنین حقی داریم. اما توصیه های عادی آینده نگرانه (که دلوپسی برای هموعانِ پس از ما را دربردارند) حاکی از آنند که ما نباید بدون داشتن دلیلی موجه و بدون هیچ گونه کوششی برای استفاده از منابع دیگر، همه ذخایر طبیعی را مصرف کنیم. «بنابر دینِ زرتشت، کاشتن درخت، آماده کردن مزرعه، به دنیا آوردن بچه همگی اعمال ارزشمندند» (Hume 1962, 180).

سوخت های فسیلی یکی از منابع انرژی اند که مصرف آنها طبیعتاً منجر به نابودی شان خواهد شد. تبدیل فلزات به ابزار آلات و سپس تبدیل آنها به زنگار و زباله های فلزی





و گازهای فرار نیز می تواند یک وقتی به پایانی اجتناب ناپذیر ختم شود. به هیچ وجه آسان نیست که بگوییم چه زمانی تمامی سوخت های فسیلی و معادن فلز موجود به تفاله هایی غیر قابل استفاده تبدیل خواهند شد. روش های بازیابی بهبود می یابند و اگر چاه های نفت خشک شوند، منابعی که زمانی ارزش بهره برداری نداشتند، به منابعی ارزشمند تبدیل خواهند شد. وقتی که نرخ ها و روش های بازیابی متناسب باشند، حتی تفاله ها نیز ممکن است کاربرد داشته باشند. نتیجه آن که پیش بینی های مربوط به پایان قریب الوقوع «ذخایر اصلی زمین» احتمالاً غلط از آب درمی آید. بی تردید، پیش بینی های انجام شده در بیست یا سی سال گذشته با اوضاع مذکور تأیید نشده اند. تصور نسل های قدیم آن بود که سنگ های معدنی و قیمتی همانند موجودات زنده رشد می کنند و معدنی که همه اش استخراج شده می تواند به تدریج خود را بازسازی کند. نسل های جدید به درستی می دانند که چنین منابعی «غیر قابل بازیافت»⁽¹⁸⁾ اند، و تصویر معدنی که همه اش استخراج شده را برای اشاره به آینده ما مناسب می دانند. اما آینده مذکور ممکن است تا بدان حد دور باشد که روش های زمین شناسی، که حتی بر روی زباله های سمی کار می کنند، واقعا منابعی جدید برای اخلاف دور ما به وجود آورند. حتی قبل از آن که گذشت سال ها چنین سوخت های فسیلی جدیدی را فراهم آورند، ما از بازیافت ضایعات بهره اقتصادی خواهیم برد. برخلاف پندار برخی از هواداران حفظ محیط زیست، نه «ذخایر غیر قابل بازیافت» به اما آسانی قابل تعریف است و نه خلاقیت بشر محدود است (see Simon 1981). می توان پذیرفت که در آینده نزدیک منابعی وجود خواهند داشت که نسبت به منابع دیگر احتمال بازیافت شان کمتر و از بین بردن شان آسان تر است. شگفت این که آنچه آسیب پذیرتر است محصولات بی جان دوره های زمین شناسی





نیست، بلکه محصولات جاندار آن است. به یک معنا، درختان منابع قابل بازیافت اند به گونه ای که ذغال سنگ چنین نیست. مقدار ثابت و محدودی از ذغال سنگ در پوسته زمین وجود دارد ولو این که ما از آن اطلاع نداشته باشیم؛ مقدار توده های زنده که در قالب درختان زمین گنجانده شده نیز محدود است، اما تا مدت نامعلومی (دست کم تا زمانی که نور خورشید به پایان برسد) قابل باز یافت است. اما در حالی که انواع بسیاری از گیاهان و حیوانات وجود داشته که واقعا منقرض شده اند، از گونه های غیرجاندار نمونه شناخته شده ای وجود ندارد که قطعا از میان رفته باشد. یک نوع، مادام که افرادش باقی باشند، قابل بازیافت است؛ اما وقتی آنها از بین بروند، آن نوع برای همیشه منقرض خواهد شد. به نظر می رسد که لازمه این امر آن است که هر کس، که دلوپس حفظ جهانی قابل زیستن برای فرزندان خود است، باید از میان انواع زیست شناختی و انواع زمین شناختی، نسبت به عدم انقراض اولی عنایت بیشتری داشته باشد. این احتمال که ما روزی تمامی ذخایر موجود روی، آهن و آلومینیم را «مصرف کنیم»، بسیار ضعیف است، به ویژه اگر روش های جدید بازیافت این عناصر را از «ضایعات» در نظر بگیریم. ممکن است تمامی سوخت های فسیلی را که به آسانی در دسترس قرار دارند، مصرف کنیم، اما هیچ کس دقیقا نمی تواند بگوید که پس از آن چه جایگزین هایی و در چه زمانی مقرون به صرفه خواهند بود. ما تاکنون تمامی دودوها⁽¹⁹⁾ و کبوتران رهرو⁽²⁰⁾ و بسیاری از دیگر بومیان زیستگاه های ویران شده را که هیچ کس از تعدادشان آگاه نیست، «منقرض کرده ایم» و از طریق حمله مستقیم و به طور مؤثرتر از طریق ویران کردن زیستگاه ها حقیقتا به نابود کردن گونه های منحصر به فرد ادامه می دهیم.





بدون شک، پرسشی این است که چرا ما باید نگران باشیم. هواداران سطحی نگر حفظ محیط زیست که خود را به نیازهای آیندگان و به ویژه نوع بشر مشغول می کنند، می توانند خاطر نشان کنند که منحصر به فرد بودن گونه ها ناشی از کارکرد ترکیب شیمیایی آنهاست. موجودات زنده موادی تولید می کنند که با پیچیدگی و همکنشی کمتر هرگز قابل تولید نیست. تولید عناصری از قبیل آهن یا کربن که زندگی ما به آنها بستگی دارد، به اندازه شکل گیری یک ابر نواختر⁽²¹⁾ طول کشیده است، اما این فرآیند به خوبی فهمیده می شود. برای پدیدآوردن ویژگی های طبیعی ساختار زیست شیمیایی ما (و زیستگاه مان) چهار میلیارد سال تغییرات تکاملی لازم بوده است. ما نمی توانیم مراحل را که به پدیدآمدن آنها منجر شده، ردیابی کنیم بلکه صرفاً و خیلی به ندرت شیء را از روی اجزای اولیه اش بازسازی می کنیم. برخی از مواد احتمالاً در هر موجود زنده ای یافت می شوند؛ بسیاری از مواد تنها در یک گونه گیاهی یا حیوانی تولید می شوند. چه بسیار از این مواد مخصوص هستند که احتمالاً برای ما مهم بوده و ما آنها را نمی شناسیم و با توجه به پیشینه آنها می توانیم از مهم بودنشان برای ما مطمئن شویم. همه اقلام دارویی مندرج در راهنمای دارویی جدید نظیر مشابه شان در عطاری های قرون وسطی از کارگاه طبیعت اخذ شده اند. آسیب رساندن به این کارگاه زیست شیمیایی بسیار بدتر از آن است که یک آزمایشگاه چندین میلیون پوندی را بدون کمترین استفاده ای از آن منهدم کنیم. همیشه نمی توان خود را با این اندیشه تسلی داد که به آسانی می توان از انقراض یک گونه جلوگیری کرد: طبیعت عالم جانداران چنان است که با تغییر یک چیز همه چیز تغییر می کند. هر نوعی جزئی از محیط زیست انواع دیگر است، و زنجیره های





علی ای که جهان را به هم پیوند داده اند، پیچیده تر از آن اند که بتوانیم از قبل دقیقاً آنها را نمونه سازی کنیم.

آیا نتیجه این امر آن است که ما نباید دست به انجام کاری بزنیم؟ یا این که احتمالاً به جزایری هراس انگیز که از بقیه طبیعت جداست، عقب نشینی کنیم تا این که به آن جادوگر بزرگ اجازه دهیم که به تولید سریع داروها و فرصت های جدید ادامه دهد؟ پاسخ آشکارا منفی است، اگر تنها بدین علت باشد که ساختن چنین جزایری، احتمالاً در نقاط تروایی زمین،⁽²²⁾ خارج از توان ما است. حتی اگر چنین نمی بود، باز هم این استدلال کافی نبود. اگر ارزش جهان طبیعت تنها همین باشد که جهان طبیعت کارگاه زیست شیمیایی فوق العاده پرثمری است که ما می توانیم از آن بهره ببریم، باید مراقب باشیم که به آن آسیب نرسانیم. اما به رغم بروز بلایای محلی و موقتی در طبیعت، می توان همچنان مطمئن بود که جهان طبیعت بسیار انعطاف پذیر است و به چالش های جدید واکنش نشان می دهد. همراه شدن با این عقیده که پیچیدگی «طبیعت» در دنیای پیشرفته به تدریج کاهش می یابد آسان است، عقیده ای که خاطرات شخصی و سرگذشت ها به راحتی آن را تصدیق می کنند. هر جا که گل های وحشی کمتر باشند، پروانه ها نیز کمترند. ما فقط به چشم انداز دنیای جانداران اهلی نگاهی می کنیم، دنیایی که در آن تنها چند گونه رام شده در مکان های از پیش مشخص شده به سر می برند. اما هر چند روند تکامل ممکن است که در آثار کلان و قابل مشاهده اش⁽²³⁾ نسبتاً کند به نظر آید، متوقف نشده است. گونه ها با موقعیت های جدید سازگار می شوند (یا نمی شوند) و این عمل در سطح باکتری ها یا ویروس ها سریع تر از همه است. نه شاهی بر کاهش یافتن کل توده زنده وجود دارد و نه حتی شاهی بر اینکه تنوع در عالم جانداران از آنچه قبلاً





بوده، کمتر شده است. همچنان که بسیاری گفته اند، ما ممکن است از هنگام آخرین مرگ بزرگ یعنی زمان نابودی دایناسورها، دوره ای نامعلوم از انقراض گونه ها را از سرگذرانده باشیم. اما اگر ما نمی دانیم که هم اکنون چه مواد شیمیایی حیرت انگیزی وجود دارند (و ممکن است در صدد حفظ آنها باشیم) همچنین نمی دانیم که چه مواد شیمیایی شگفت انگیزی در حال به وجود آمدن اند (و ممکن است در صدد پدیدآوردن آنها باشیم). این فرض که انقراض ها تنوع شیمیایی را کاهش می دهند، تاکنون اثبات نشده است.

این به معنای آن نیست که بگوییم این نظر که تنوع زیست شیمیایی خوب است، نتیجه ای به دنبال ندارد. اقدامات اداری برای کاستن از تنوع میوه ها و سبزیجات خوراکی فقط آنانی را که میوه های ممنوعه را دوست دارند، آزار نمی دهند. این اقدامات خود محصول برداشتی به غایت اشتباه از تندرستی اند: تلاش برای نگه داشتن اشیا در حیطه ای محدود از احتمالات تنها زمانی معقول است که مجریان آن به جد معتقد باشند که انواع حقیقی باید از جهش و تغییر ناگهانی محافظت شوند و نمی توان به نتایج پیش بینی نشده و غیرمنتظره هزاران تأثیر متقابل اعتماد کرد. گاهی ممکن است که طرفداران حفظ محیط زیست و کارمندان دولتی همان کسانی باشند که به طور جدی به ممانعت از تغییر و محافظت از ارزش هایی که درک کرده اند، مشغول اند. مفهوم «تبادل» که برخی از هواداران حفظ محیط زیست (نه همه آنان) بدان استناد می کنند، احتمالاً چیزی بیش از یک خیالبافی خشک و مقرراتی نیست. تمایل به تمیز و مرتب نگه داشتن اشیا و جلوگیری از «آلودگی» ممکن است به عمل گرایی زیست محیطی⁽²⁴⁾ یا به





علت این محافظه کاری اداری⁽²⁵⁾ منجر شود (see Douglas and Isher wood 1979) .
علت این اختلافاتِ تردیدناپذیر چیست؟

نیازی هایی که هواداران «سطحی نگر» حفظ محیط زیست نیز متوجه آنها شده اند، خود یکسره «مادی» نیستند. نیازهای مادی همیشه مقتضی «مصرف کردن» ماده اند و به تدریج آن را از بین می برند تا حدی که نمی توان با آن کار دیگری انجام داد. نیازهای غیر مادی تنها زمانی واقعا برآورده می شوند که شیء مصرف نشده باشد. بین خوردن این سیب و لذت بردن از آن تفاوتی واقعی وجود دارد.

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

کسی که فقط می خواهد از یک منظره، گیاه یا حیوان که به صرف وجودش شایسته تقدیر است، بهره برد، فایده اصلی آن را از دست می دهد. حتی هواداران سطحی نگر حفظ محیط زیست هم قبول دارند که زیبایی مورد مشاهده جهان طبیعت (زیبایی ای که غالبا از راحتی بسیار دور است) نیازمند مراقبت ماست. ما می خواهیم جهان را برای فرزندانمان زیبا نگه داریم نه این که فقط آنها را در کنار مواد مناسب برای زندگی شان رها کنیم. اگر ما می توانستیم بقای آنها را با فراهم کردن عناصر کمینه⁽²⁶⁾ و داروها از کارخانه های خودمان تضمین کنیم، حتما تعجب می کردیم که آنها برای چه زنده مانده





اند. آیا زندگی آنها بدون هیچ نشانی از زیبایی ارزش زندگی کردن را می داشت؟ شاید آنها خودشان می توانستند آن را به وجود آورند، اما اگر جهان طبیعتی که ما را به وجود آورده، خود معیار زیبایی نباشد، معیار آنها برای زیبایی چه می توانست باشد؟ آیا ما تصور می کنیم که با تزریق «خوشبختی» به آنها و واداشتن آنها به لذت بردن از چیزی که به هیچ وجه برای ما لذت بخش نیست، زندگی کردن را برایشان ارزشمند می کنیم؟ چرا ما باید مزاحم شادی های دیگران شویم؟ اگر ما به نسل های دورمان توجه کنیم، آنها [درمی یابیم که] نیز مخلوقاتی همانند ما هستند: از جمله اهداف ما باید این باشد که جهان را با زیبایی و با آنچه می توانیم آن را زیبا بدانیم، برای بهره بردن آنان حفظ کنیم. مسئله آن است که چه چیزی زیبایی محسوب می شود؟

این هواداری های سطحی نگرانه از حفظ محیط زیست بیش از جلب توجه به آثار گریزناپذیر و بعضاً جبران ناپذیری که کارهای ما بر زندگی انسان و موجودات ذی شعور دارد، کاری انجام نمی دهند. انسان مدارترین این اخلاق گرایان اصولاً آماده اند که جهان را برای استفاده انحصاری نوع بشر از نو بسازند، اما می توان آنها را به پذیرش این عقیده واداشت که ما در چنان جایگاهی نیستیم که یک کارگاه فنی⁽²⁷⁾ بشری را جایگزین طبیعت کنیم و مشاهده زیبایی طبیعت نیز از جمله منافی است که انسان ها به دنبال آن هستند. گاهی اوقات گفته می شود که این تحولی جدید و محصول نارضایتی رمانتیک است. برنت⁽²⁸⁾ در کتاب نظریه مقدس⁽²⁹⁾ (سال ۱۶۹۱) می گوید که زمین و ماه مثل هم «هر دو... تصویر یا عکس یک انفجار⁽³⁰⁾ عظیم اند، و نمای حقیقی جهانی را که در ویرانه های آن قرار دارد، دارا هستند (Burnet 1965, 91): «چند سال بعد حتی به ویرانه ها و زباله دان ها هم با احترام نگاه می شد. گفته شده که امر زیبا⁽³¹⁾ و امر متعالی⁽³²⁾ از هم





متفاوت اند: زیبایی در دنیای بشری و نظام انسانی قرار دارد و تعالی در بیشه ها و کوه های وحشی که رهین اطاعت ما نیستند. این که در داوری زیبایی شناختی روش های [مختلفی] وجود دارد، می تواند درست باشد: چندان روشن نیست که آنچه را که رمانتیک ها «تعالی» می نامند همان چیزی نیست که نسل های قبلی و بعدی آن را صرفاً «زیبایی» نامیده اند. فلوپین، بزرگ ترین فیلسوف اواخر دوره باستان، زیبا را با رام و مرتب یکسان نمی دانست، بلکه آن را با صوری از حیات یکسان می انگاشت که هیچ یک از آنها برای نمایاندن خود زیبایی کافی نبود.

اخلاق گرایان «ژرف نگرتر»، که کمتر انسانمدارند، نیز مطالبات اخلاقی دیگر موجودات ذی شعوری را که ما هم اکنون می کشیم، اذیت می کنیم و به تملک می گیریم، قبول می کنند. زیبا نگه داشتن جهان برای فرزندانمان وظیفه ای است که به طور نامحسوسی با وظیفه ای دیگر پیوند می خورد: یعنی مراقبت از آن مخلوقاتی که هم اکنون در زمین با ما سهیم اند. تورات از مدت ها قبل دستور داده که ما نباید هر چیزی را چنان تصاحب کنیم که گویی تنها از آن ماست، بلکه باید ذخایر زمین را برای جانداران وحشی آن، که غذای خود را از خدا طلب می کنند، نیز باقی بگذاریم (بنگرید به لاویان ۲۶:۶ به بعد⁽³³⁾). (ممکن است ما زمین را به امانت برای فرزندانمان نگه داریم؛ اما همچنین آن را همراه با دیگر مخلوقات خدا نگه می داریم. از اینجا نتیجه می شود که کافی نیست ما آن درختانی را بکاریم که احتمالاً فرزندان ما آنها را مفید می دانند: ما باید منافع حیوانات دیگر را که به درختان (و زیستگاه محافظشان) نیاز دارند، نیز ارزیابی کنیم. حداقل نیاکان قرون وسطایی ما بحث می کردند که آیا به منظور جا باز کردن برای یک صومعه یا مزرعه یا شهر باید جانداران وحشی را از قطعه ای از زمین





اخراج کرد یا نه (و گاهی به نفع قدیس جانداران وحشی رأی می دادند). گفته شده (Waddell 1934, 136) کَویْن⁽³⁴⁾ پیشنهاد فرشته ای را در مورد ساختن صومعه ای با شکوه نپذیرفت، با این عذر که نمی خواست به خاطر او جانداران وحشی آن کوه از آن محروم شوند. ما از انسانگرایی متأخر مطالب مسلّم بسیاری در دست داریم که درخواست ها برای غیر انسان باید با اصطلاحاتی دقیقاً «واقع بینانه» بیان می شد. درست به همین نحو استدلال علیه کشتن تمامی افراد ذکور بالغ در موتیلن⁽³⁵⁾ باید صرفاً بر حسب مزایای گذشت و بخشش که برای آتنی ها قابل فهم باشد، در مجلس آتن⁽³⁶⁾ مطرح می شد. کسی که در خودمداری قاطعیت کمتری دارد ممکن است با صراحت بیشتری تصدیق کند که این صدمه به اهالی موتیلن بود که چنان کشتاری را نادرست جلوه می داد، نه صرفاً لطمه به شهرت و اعتبار آتن (see Thucydides .History of the Peloponnesian War⁽³⁷⁾ 3.42 ff). آنها را بکشند، یک مطلب است؛ و کند کردن روند این کشتار به منظور باقی گذاردن ما نهنگ ها تا فرزندان ما از آنها لذت ببرند مطلبی دیگر است، و توقّف این کشتار صرفاً به خاطر صدمه ای که به نهنگ ها می زند، هم مطلبی دیگر.

برخی از اخلاق گرایان، که این بینش را فراگرفته اند که درد یک شرّ است، بدون ملاحظه اینکه متحمل آن چه کسی یا چه چیزی است، پنداشته اند که نوعی «محاسبه علمی» از مطلوبیت کل⁽³⁸⁾ می توان انجام داد. روایت های ساده و پیچیده ای از این نظریه وجود دارد که شاید بهترین آنها تحلیل هزینه و سود⁽³⁹⁾ یا «ارزیابی جامع»⁽⁴⁰⁾ است که به هر اکثریت گروه کاری سنت کراس⁽⁴¹⁾ آن را مطرح کرده اند (Attfield and Dell, 1989) حال، من برای شرح و وصف این نظریه مجالی ندارم. به نظر من، تمامی





چنین تحلیل های نهایتاً «علمی» ای بر فرمول ها و نمودارهای ظاهر فیزیکی تکیه می کنند که ریشه در باد دارند. ما نمی توانیم مطلوبیت کل هر فعالیتی یا هر طرح سیاسی ای را توصیف کنیم، و همه مسائل اخلاقی حقیقتاً جالب را می توان با روش های دیگر پاسخ داد، حتی نزد کسانی که به چنین محاسبه فایده گرایانه ای تمسک می کنند. چه کسی هزینه ها را به دوش می گیرد؟ چه کسی سود می برد؟ حدّ مشترک چنین مذاکراتی چیست؟ آیا اصلاً قابل اجرا هستند؟ (Ibid:37) آیا همه چیزها «قابل مذاکره» اند (حتی زمانی که هیچ مذاکره واقعی ای آنها حقیقتاً نتواند رخ دهد)؟ همچنان که گزارش اکثریت مذکور تأکید می کند، چیزی وجود ندارد که «به معنای واقعی کلمه ذی قیمت» باشد؟ یقیناً ما نباید در برابر این نظریه که هر چیزی قیمت خاص خود را دارد، سر تسلیم فرود آوریم، زیرا بینش اخلاقی متکی بر پذیرش آن است که برخی چیزها را نمی توان فروخت. و نباید دغدغه های واقعی فقرا را خرافات دانسته و کوچک بشمریم (زیرا عین همین جواب تند را می توان به هر اخلاق گرایی، حتی خودمدارترین اخلاق گرا، داد). با این حال اینها نتایج تحلیل هزینه و سود است که در اختیار حاکمانی است که در خفا زیردستان خود را تحقیر می کنند. اگر چنین محاسبه ای معنای قابل تشخیصی داشته باشد حتماً توجه اعدام به ناحق، تجاوز و تبهکاری و تبدیل صحرا به دیزنی لند⁽⁴²⁾ است. اگر چنان پاسخ هایی را به وجود نیاورد (چنانکه البته در دست گروه سنت کراس مذکور به وجود نیاورده است) تنها به خاطر آن است که این اخلاق گرایان صلاح دانسته اند که به دلایل کاملاً غیرفایده گرایانه آنها را غیرقانونی اعلام کنند. همه این مطالب در دیگر حوزه های اخلاق عقلانی به اندازه کافی شناخته شده است و ظاهراً دلیلی وجود ندارد که پیامدهای زیست محیطی را بیش از این بررسی کنیم.





هواداران ژرف نگرتر حفظ محیط زیست حتی دم زدن از آزادسازی حیوانات را هم خودمدارانه می دانند: مادام که ما یک نوع از موجودات زنده را، خواه انسان باشد یا جاندار با شعور، به عنوان متعلق دغدغه اخلاقی مان برمی گزینیم، مرتکب تبعیض هایی بسیار بزرگ می شویم. به این دلیل لازم نیست درختان، رودخانه ها، جنگل ها و منظومه های زیستی باشعور باشند تا اخلاقاً درخور توجه شوند. ما نباید تنها به آسیب هایی که به انسان ها یا حیوانات وارد می کنیم، فکر کنیم بلکه باید به خساراتی که به یکپارچگی منظومه های زیستی محل زندگی مان وارد می کنیم، نیز بیندیشیم. در جهانی که فاقد هر گونه صورت باشعور و «برتر» حیات است، اگر آخرین انسان زنده بر آن باشد که آخرین جنگل های باقی مانده را ویران کند، یا به طرز جبران ناپذیری تمامی دریاها را مسموم کند، باز هم در اشتباه خواهد بود. اگرچه تاکنون هیچ موجود فضایی باشعوری این بنای یادبود حماقت بشر را مشاهده نکرده است، ولی چنین کاری انصافاً عملی شرارت آمیز است. هواداران ژرف نگر حفظ محیط زیست با چنین ادعایی دو پیش فرض اندیشه بسیار جدید را به کنار می گذارند: نخست این فرض که موجودات دارای احساس به لحاظ اخلاقی از ساختارهای فاقد حس مهم ترند؛ دوم این که تمامی ارزش ها ارزش های ذهنی اند و به لذت یا رنج ادراک شده آن موجودات دارای احساس بستگی دارند. می توان استدلال کرد که کنار نهادن این دو پیش فرض از سوی آن ژرف نگران کاری عاقلانه است: زیرا این دو واقعا ناسازگارند. اگر همه ارزش ها ارزش های ذهنی اند، این فرض که موجودات دارای احساس به نحو عینی ارزشمندتر از موجودات فاقد حس اند، نمی تواند درست باشد. (برعکس) اگر آنها به طور عینی ارزشمندتر باشند، در این صورت چنان نیست که همه ارزش ها صرفاً ذهنی باشند. اما دانستن این هم دشوار است که چنین





ارزش عینی ای از چه نوعی می تواند باشد: خدا باوران ممکن است آن را با تأیید خدا از هر مرتبه ای از خلقت یکسان بدانند؛ خدا ناباوران باید قواعد اخلاقی مطلقاً فرض کنند که به تأیید هیچ کسی وابسته نباشد.

اختلاف نظر درباره متافیزیک اخلاق با اختلاف نظر درباره دیگر موضوعات متافیزیکی پیوند دارد: آیا «افراد» (به ویژه افراد متوسط الحال در زندگی های معمولی ما) از ساختارهایی که به طور اجتناب ناپذیر جزئی از آنها هستند، واقعی ترند؟ اگرچه متفکران عصر روشنگری هم اکنون مرتباً به خاطر جدا کردن افراد از بافت اجتماعی و طبیعی شان مقصر دانسته می شوند، ولی در واقع می خواستند تأکید کنند که تنها جوهر حقیقی (یعنی تنها فرد موجود بذاته) خداست: ما و دیگر افراد عادی تنها حالت هایی از آن جوهر یگانه هستیم. به گفته دکارت، همو که هواداران جدید حفظ محیط زیست به کرات او را به خاطر ترویج فردگرایی سرزنش کرده اند:

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

دکارت در واقع هم فردگرایی و هم خودمداری⁽⁴³⁾ را مورد حمله قرار می داد: او که از برتر نشانیدن عقل و اراده خود یا عقل و اراده هر فرد عاقلی بر حقیقت بسیار دوری می کرد، کل تلاش خود را بر این قرار می داد که ما را متوجه کند که ما خودمان





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

اخیراً جیمز لاولاک⁽⁴⁴⁾ با «فرضیه گایا»⁽⁴⁵⁾ی خود این یگانه انگاری را مورد تأیید روانشناختی (نه منطقی) قرار داده است. اگرچه خود لاولاک از هواداران نسبتاً «ژرف نگر» حفظ محیط زیست است، اما کاملاً روشن نیست که این فرضیه همان نتیجه اخلاقی ای را که برخی گفته اند، داشته باشد. بنا به این فرضیه، موجودات زنده همواره محیط زیست خود را تغییر می داده اند تا مناسب حال آنها باشد. نیروهای بیرونی هر کاری بکنند، جمعیت باکتری های کره زمین، به طور خاص، آن دما و کیفیت شیمیایی ای را تأمین می کند که در طیف محدودی جای دارند. موجودات زنده دیگر یا فشار این باکتری ها را تقویت می کنند یا برای این جمعیت باکتری ها (یعنی تنها جمعیت کره زمین در طول بخش اعظم تاریخ آن) موقعیت های بیشتری پدید می آورند. هواداران بوم نمادانگار⁽⁴⁶⁾ و بسیار ژرف نگر حفظ محیط زیست ترجیح می دهند که گایا را همچون موجودی یگانه، متفکر یا ظاهراً متفکر، تصور کنند یعنی همان الهه ای که زیبایی خود را حفظ خواهد کرد اگرچه این به معنای ابداع نوعی بیماری جدید برای از پا انداختن ما باشد. برخی، که به نقطه اول باز می گردند تا همانند اخلاق گرای سطحی نگر شوند، خیال می کنند که گایا ما را به صورت انسان هایی نهایتاً سیار در مکان طراحی کرده است تا تخم او را در اطراف عالم پراکنده سازیم. تعدادی با به اصطلاح «خشک نشین ها»⁽⁴⁷⁾ هم پیمان شده اند یعنی همان افرادی که بیشترین آلودگی را در زمین پدید می آورند. ممکن است گایا به خاطر منفعت آینده اش ما را ملزم کند که آثار گلخانه ای





ایجاد کنیم یا این که موتاجن⁽⁴⁸⁾ هایی را پراکنده سازیم که میزان تغییر تکاملی را افزایش دهند. این استفاده های اخلاق زده از فرضیه علمی مقصود نظریه پردازی های نخست لاولاک نبودند، اما آشکارا با دین مداری⁽⁴⁹⁾ اواخر قرن بیستم جور می آیند. این موضوع اغلب به عنوان اعتقاد دوباره به ایزدی کامن و پرورش دهنده یعنی الهه و نه خدا، ابراز می شود. اما الهه ممکن است به آسانی همچون خدایی ترسیم شود که از و [ریختن خون دشمنان خود لذت می برد (see Heine 1988, 46) و رشد سرطانی هوش صنعتی بشر را به محکومیتی فوری تهدید می کند (جز این که او این «سرطان» را نیز در نظر می گیرد).

شبه دانستن منظومه زیستی کره زمین با ارگانیسمی زنده ممکن است در واقع آن نوع محبتی را ایجاد کند که ما باید آن را احساس کنیم. شاید لازم باشد که ما در برابر زیبایی آن شگفت زده شویم و به تصاویر کل کره زمین که از فضا دیده شده (یعنی مهم ترین و تنها دلیل کل برنامه های فضایی) بها بدهیم. ما با احساس آن محبت ممکن است برای ترک مناطق وسیعی از کل زمین آمادگی بیشتری داشته باشیم. همچنین در حالی که می بینیم روابط میان ساختارهای زنده ای که در تکمیل گایا سهیم اند، تا چه اندازه پیچیده است، ممکن است نسبت به این اندیشه حساس باشیم که آنچه ما این جا و اکنون انجام می دهیم، می تواند در جایی دیگر نتایج پیش بینی نشده ای داشته باشد. به رغم ادبیات دهه قبل، گایا «فضایمایی به نام زمین»⁽⁵⁰⁾ «نیست؛ ما نقشه های ماشین ها را در اختیار داریم و می توانیم نتیجه کاری را که با آنها انجام می دهیم، به خوبی حدس بزنیم هر چند که ظهور سیستم های پیچیده رایانه ای قبلاً به ما نشان داده است که ما در مجموع نمی توانیم پیش بینی کنیم که هنگامی که آنها همراه با سیستم های کنونی روی سخت افزار خاصی نصب شوند، چه برنامه هایی اجرا خواهند شد. به همین علت است که





مدیران و بازرگانان محتاط واقعا مایل نیستند اولین کسانی باشند که از یک برنامه استفاده می کنند: چه کسی می داند آن برنامه چه عیب و نقص هایی دارد؟ ما هیچ نقشه ای از گایا در دست نداریم و با وجود این، باید محتاط تر باشیم. اما هر چند ما برای گایا آرزوی موفقیت می کنیم و «او» را آن چنان که هست، دوست می داریم، بالاخره توانایی و پیش بینی ناپذیری او احتمالاً آن چیزی نیست که هواداران حفظ محیط زیست خواهان شنیدن آن اند. بنابراین شواهد، مشکل آن است که ما تقریباً هیچ کاری نمی توانیم انجام دهیم که جدا «گایا» را خراب کند: نه حتی با یک زمستان اتمی. با این همه، همین دلیل آن است که چنین سیستم زنده ای [= گایا] وجود دارد: این سیستم در گذشته انقلاب های بسیاری را از سر گذرانده است و جمعیت باکتری ها که عمدتاً بدون تغییر مانده، شرایط اقلیمی را حفظ کرده تا دیگر ارگانیسم های بزرگ تر دوباره جهان را پُر کنند. اگر سیستم های کوچک (جنگل ها یا زمین های باتلاقی، رودخانه ها و دشت ها) را در نظر بگیریم عمل کردن بدان گونه که «یکپارچگی» کل آن مجموعه حفظ شود، می تواند تا حدی مورد رضایت باشد، اما برای گایا کدام حالتِ گایا از حالت دیگر بهتر یا بدتر است؟ خود لاولاک می گوید که از طریق مقدار توده زنده می توان حدس زد که گایا در در طی عصر یخبندان⁽⁵¹⁾ در «سالم ترین» حالت بوده است. (Lovelock 1985, 135 ff) در آن شرایط، یک زمستان اتمی برای او کاملاً مناسب می بود! اما در واقع این فرض که سلامتی از طریق مقدار توده زنده اندازه گیری می شود ظاهراً همانند هر فرض دیگری بی وجه است.

دوست داشتن کل جهان یا به بیان دقیق تر آن بخش از کل جهان که ما آن را دنیای خاکی می دانیم در هر نوع دینداری حقیقی ای جزئی اساسی به شمار می رود.





مشکل آن است که با فقدان دلیلی روشن درباره اینکه زمین چگونه باید باشد، و اینکه واقعا چه چیزی «سلامتی گایا» محسوب می شود، به نظر نمی رسد که ما افزون بر این وظیفه که آنانی را که می توانیم به آنها آسیب برسانیم، نباید مورد سرقت قرار داده، شکنجه داده و یا به قتل برسانیم بتوانیم نسبت به هیچ وظیفه خیرخواهانه ای رضایت چندانی نشان دهیم. اگر ما واقعا می توانستیم گایا را نابود کنیم در آن صورت البته نباید چنین کاری می کردیم، بلکه حتی یک سیاره کوب⁽⁵²⁾ از آن نوع که نویسندگان رمان های علمی تخیل می کنند (یعنی یک شبه ستاره بزرگ که شدیداً با زمین برخورد می کند) احتمالاً گایا را برای همیشه پایان نخواهد داد. در حال حاضر وظیفه شریر نبودن ما صرفاً ایجاب می کند که ما مخلوقات هم‌رتبه خود را از بین نبریم و زیستگاهشان را برای آنها چنان سخت و خشن نسازیم که قادر به تحمل آن نباشند. این می تواند وظیفه ای گسترده تر از صرف مهربان بودن با حیوانات باشد، اما نباید مستلزم بازسازی ای اساسی در اصول اخلاقی ما باشد.

روان ها، ماده و افراد

هواداران حفظ محیط زیست مایلند که در مردود شمردن دوگانه انگاری با متفکران امروزی فلسفه و علوم زیستی موافقت کنند.

از آن جا که دکارت، یا آگوستین یا افلاطون بدن و روان را جدا کرده و خود واقعی را با روان یکی دانسته اند، ما به لحاظ فرهنگی مبتلا به خوارشماری محیط زیست مادی هستیم. آنچه ما بدان می اندیشیم واقعی و آنچه ما آن را احساس کرده و در دست می گیریم غیرواقعی یا بی اهمیت است. برای دور شدن از این فاجعه اخلاقی باید





بپذیریم که توانایی های روحی ما از آن کالبدی مادی است، و ما به شدت، به ناگزیر و به راستی در جهان مادی درگیر شده ایم و برای زندگی درست لازم نیست خود را از ماده جدا کنیم، بلکه باید از آن بهره مند شویم.

به گفته متیو فاکس،⁽⁵³⁾ شخصیتی کاتولیک که واتیکان او را با خشونت به سکوت کشاند، «عالم آفرینش به لحاظ معنوی تقریباً در برابر همه اصول دکارتی موضعی در مخالف اتخاذ می کند. (Fox 1991, 102)» در واقع فاکس آن اصول را وارونه جلوه می دهد، مواردی که فراتر از دغدغه های کنونی من است. چنان که قبلاً گفته ام، دکارت تأکید می کرد که ما موجوداتی وابسته ایم و «در بدن های مان»، نه همانند فرشته ها (یا ارواح) در یک ماشین، بلکه نظیر اشخاص زنده هستیم. «اگر فرشته ای در کالبد انسانی می بود، آن احساساتی را که ما داریم، نداشت، بلکه صرفاً حرکاتی را که اشیای خارجی به وجود می آوردند، درک می کرد و از این جهت با انسانی حقیقی تفاوت می داشت» (Descartes 1970, 128). حتی (یا مخصوصاً) آگوستین هم خوارشماری امور مادی را که در آن وقت مرسوم بود، به عنوان بدعت محکوم می کرد و حتی افلاطون نیز از امور مادی «روی گردانید» تنها به این جهت که او واحد را در کثیر مشاهده می کرد و به جای آن که به زیبایی های خاص و زودگذر مشغول شود، در جستجوی زیبایی [مطلق] بود. اگر زیبایی صرفاً عبارت بود از آنچه ما تاکنون آن را به عنوان زیبا مشاهده کرده ایم، چنین ستایشی از نوع حفاظتی می بود که مورد علاقه مأموران دولتی است: که نباید به هیچ چیز اجازه تغییر داد. از آن جا که مکتب افلاطون زیبایی را با زیبایی های خاص یکی نمی داند، ما می توانیم دوباره اطمینان خاطر پیدا کنیم: تغییر ضرورتاً شرّ نیست، زیرا زیبایی به طرق متعدد نامعلومی (بی نهایتی؟) محقق می شود.





همه چیزها با هم در تقابل اند، اصلی، اضافی، عجیب؛

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

تند و کند؛ ترش و شیرین؛ تیره و شفاف؛

او باعث می شود که زیبایی آنها از تغییر در امان ماند

ستایشی کنید (Hopkins 1970, 70).

اگر دوگانه انگاری غربی و طرد ارزش های مادی ریشه بحران بوم شناختی ما هستند، دست کم عجیب است که دیگر فرهنگ هایی که ظاهراً کمتر دوگانه انگارند، کار بهتری انجام نداده اند و در غرب است که تاکنون بزرگ ترین کاوش های جهان مادی رخ داده است. در گذشته گفته شده بود که ما با امور مادی بیشتر سروکار داریم نه کمتر.

حقیقت دعاوی تاریخی درباره ریشه های بحران ما هرگونه باشد، می توان گفت که دوگانه انگاری متافیزیکی غلط است و دوگانه انگاری اخلاقی نیز باید کنار گذاشته شود هر چند بدان اندازه که برخی گفته اند، مخرب یا مؤثر نباشد. ادعای متافیزیکی مورد نظر آن است که ما نباید برای توضیح دادن خود آگاهی یا تجربه کیفی چیزی متفاوت از امور مادی صرفاً را فرض کنیم. اشیای مادی می توانند بیندیشند و بنابراین ما برای توضیح دادن این که چگونه می توانیم بیندیشیم، به هیچ «روانی» که به امور مادی ضمیمه شود، نیاز نداریم. در عین حال، می توان پذیرفت که دوگانه انگاری دکارتی، که حتی منکر آن است که شمایانزه ها دارای روان باشند، شدیداً غیر قابل قبول است (هر چند بسیاری از زیست شناسان و روان شناسان هنوز چنان عمل می کنند که گویی این نظریه





درست بوده است). اما درخصوص یگانه انگاری ماده گرایانه⁽⁵⁴⁾ هم مشکلاتی بیش از آنچه امروزه پذیرفته شده، وجود دارد: یا چنان است که ما هنگامی که ماده را با اصطلاحات برگرفته از علوم طبیعی متعارف توصیف می کنیم، آن را به درستی نمی شناسیم، یا این که باید (به طور نامفهومی) سخن گفتن از تجارب آگاهانه را به عنوان این که صرفاً خرافه است، به کلی رها کنیم یا اینکه باید وجود پیوندهای به کلی تبیین ناپذیر را در جهان قبول کنیم (زیرا ممکن است هیچ دلیل مادی وجود نداشته باشد که چرا اشیا باید از نظر کیفی آگاه باشند). نامیدن این احتمال اخیر به «حدوث»⁽⁵⁵⁾ چنان که گویی این واژه هر چیزی را توضیح می دهد به منزله اعتماد کردن بر جادوگری است ۱۹۸۴: ۲۱ (see Nagel 1979; Clark. ff) این برداشته موضوع که جهانی که کاملاً از اعیان شکل گرفته همواره باید اذهان را در باشد، نامعقول است، چنانکه دکارت و ویلیام جیمز هم بدان معتقد بودند. نکته این نیست که ما (تاکنون) سازوکار نهفته در تبدیل «ماده» به «روان» را نشناخته ایم، بلکه آن است که چنین تبدیلاتی اصلاً معنا ندارد.

جوزف گلنویل،⁽⁵⁶⁾ یکی از متفکران پرشور دکارتی، در کتاب خود به نام بیهودگی اصول جزمی⁽⁵⁷⁾ در ضمن شمارش محدودیت های معرفت بشری، این مسئله را به طرز قابل تحسینی بیان می کند. او می نویسد: «این که چگونه آن روح ناب با این کالبد خاکی وحدت می یابد معضلی است که حل آن برای انسان هبوط کرده بسیار سخت است. چگونه ممکن است اندیشه با هیکلی مرمرین و یا شعاع آفتاب با قطعه ای سفالین وحدت یابد! چنین اتحاد غریبی همانقدر باور کردنی است که یخ بستن کلمات در هوای سرزمین های شمالی... و آویزان کردن وزنه ها بر بال های باد [از چنین اتحادی] بسیار پذیرفتنی تر به نظر می رسد (Willey 1934: 84, quoting Glanvill 1661: 20).





چنانکه برخی پنداشته اند، مسئله این نیست که دکارت خودسرانه روانی جدا از ماده را اختراع می کند. نکته آن است که علم مبتنی است بر طرح (فرضیه) جهانی که در آن آرزوها برآورده شده نیستند و در آن اشیا صرفاً بدان خاطر که ما می گوئیم آنها هستند، چنان نیستند. همان طور که گلوئیل می نویسد، پذیرفتن این که آنها گاهی هستند، به منزله پذیرش آن است که «آرزویی پوچ کوه ها را جابه جا کند.» انکار این که آنها همواره هستند ظاهراً جایی برای اراده مؤثر باقی نمی گذارد. هواداران ژرف نگر حفظ محیط زیست که دوگانه انگاری را نمی پذیرند، باید ماده گرایی را نیز رد کنند، وگرنه اصلاً دلیلی برای نگرانی شان در مورد زندگی یا وجود مستمر ماده باقی نمی ماند.

طرد دوگانه انگاری اخلاقی احتمالاً آسان تر است: منظور آن است که آنچه می بایست برای ما مهم باشد تحقق انگیزه های جسمانی تر ما نیست، بلکه گذر عقلی یا روحی از جهان حسّ به جهان عقل یا روح است (اینها ضرورتاً عین هم نیستند). حیوانات، درختان و منظومه های زیستی نباید برای ما خیلی مهم باشند (ما همه آنها را پشت سر خواهیم گذاشت یا این که هم اکنون با اندیشیدن به حقیقت ازلی بر آنها برتری داریم) و علایقی (البته اگر چنین علایقی در کار باشد) هم که زمانی با آنها در آن سهمیم هستیم، نباید برایمان مهم باشد. کسانی که به حیوانات اهمیت می دهند، بارها به خاطر اهمیت دادن به چیزهایی که برای خود همان حیوانات هم مهم است (یعنی غذا و نیاز جنسی و خواب) تقبیح شده اند. از آن جا که انسان ها می بایست به چیزهای دیگری اهمیت دهند، نباید خود را برای آنهایی که صرفاً به مسایل مادی اهمیت می دهند، به زحمت بیندازند. بنابراین عجیب است که همین امر توجیهی شده است برای استفاده از حیوانات، درختان و منظومه های زیستی فقط در جهت ارضای نیازهای مادی ای که گفته بودیم نباید به آنها





اهمیت دهیم. تقریباً به همان اندازه عجیب است که هواداران حفظ محیط زیست، که دوگانه انگاری اخلاقی را مردود می‌شمارند، همانند اخلاق گرایان پیشین واقعا از ما می‌خواهند که از ارضای نیازهای مادی و عاجل چشم‌پوشیم تا از زندگی جاری عالم غیر انسانی لذت ببریم. در عوض به نظر می‌رسد که این امر به آسانی به لذت‌گرایی مادی و استفاده ما از ماده به خاطر لذت خودمان، منتهی می‌شود. اگر ما در عوض باید اعتراف می‌کردیم که آنچه را که به صرف ماده بودن طردش کرده بودیم به اندازه هر یک از رؤیاهای بهشت باارزش است، در این صورت شاید به ناچار باید مقرراتی زاهدانه اعمال می‌کردیم که به اندازه هر مقرراتی در گذشته ما، دوگانه انگارانه بود. بهره‌مندی کنونی باید در برابر رواداشتن زیبایی در جهان سرفروود آورد. ما به عنوان موجودات مادی همدیف‌تمساح‌ها یا جانوران مرجانی هر چه بیشتر درگیر جهان شویم، بیشتر آن را برای استفاده کنونی مان به خدمت خواهیم گرفت؛ اگر قرار است که ما از آن دام اجتناب کنیم، باید خود را دور نگه داریم و صرفاً «حیوان» نباشیم.

آیا این امر لزوماً ما را به تغییر موضع از «فردگرایی» وادار می‌کند؟ و آیا ما توانایی این تغییر موضع را داریم؟ مادام که کاملاً درک نکرده ایم که ما اجزایی از «طبیعت» هستیم، ممکن است خیال کنیم که منافع ما در تضاد با «منافع طبیعت» است. هنگامی که درک کنیم که ما در همه چیز به «طبیعت» وابسته ایم، الزاماً به «آن» احترام خواهیم گذاشت، در حالی که در همان لحظه از تمامی آنچه طبیعت با ما انجام می‌دهد، اندکی کناره می‌گیریم. «اگر انسان‌ها بر زمین تُف کنند، بر خودشان تف می‌کنند. انسان شبکه حیات را به هم نبافته است، او صرفاً رشته‌ای از آن است. هر چه او با این شبکه انجام دهد، با خودش انجام می‌دهد» چنان که رئیس سیاتل⁽⁵⁸⁾ در ایالت واشنگتن⁽⁵⁹⁾ در





سال ۱۸۵۴ چیزی نگفته بود (زیرا سخنانی منتسب به او توسط یکی از اعضای گروه تدپری⁽⁶⁰⁾ به عنوان فیلمنامه برای فیلمی به نام «خانه» که مجمع باپتیست های جنوب⁽⁶¹⁾ در سال ۲۱۹۷۱ آن را ساخت، نوشته شد. (Callicott 1989: 204) (تمساح ها باتلاق های فلوریدا را ایجاد می کنند و به آنها وابسته اند، اما ما تصور می کنیم که نمی دانند که آنها این کار را انجام می دهند. عقلا می دانند که هیچ گریزی از طبیعت وجود ندارد و ما عامل هایی مستقل نیستیم تا در رها کردن گذشته مان آزاد باشیم. در واقع، عقلا در فهمیدن این که آنان هیچ گاه افرادی خشک و خشن نبوده اند، منفردند. این اندیشه اندیشه ای تازه نیست: در واقع این اندیشه دقیقا همان چیزی است که رواقیان می گفتند، همان ها که در پی احترام نهادن به «خدا و طبیعت» بودند، از این طریق که خودشان را به منزله رشته هایی در درون آن مجموعه بزرگ تر و اعمالشان را همچون امواج اقیانوس، مشخص می دانستند. بارها گفته شده که مشکل آنها آن بود که نظام اخلاقی شان جایی برای آزادی اخلاقی نمی گذاشت: جرم صرفا عملی بود که عموما به بدبختی شخصی منجر می شد، اما هیچ کس عقلاً نمی توانست به خاطر آن سرزنش شود و نه هیچ عمل دیگری به خاطر آن مطلوب بود. اگر ما عامل هایی منفرد نیستیم بلکه صرفا اجزایی از جهانی هستیم که باید بدان احترام بگذاریم، در برابر «فساد زیست محیطی ناشی از عمل بشر» بیش از فساد ناشی از توفان های تندری یا تمساح ها رنجیده خاطر نمی شویم.

با این حال توجه به این نکته هشداردهنده تر است که ما با طرد دوگانه انگاری و فردگرایی در خطر از دست دادن تمام چیزهایی هستیم که برای هواداران حفظ محیط زیست مهم اند. الاهدان معتبر دیگری به نام تیار دو شاردن⁽⁶²⁾ را در نظر بگیرید که





تصور عمومی آن است که جهان مادی را ستایش کرده و با مشقت های آن یکی شده است. در واقع، علایق او کاملاً انسان محورانه بودند و او برای «گونه های پست تر»⁽⁶³⁾ «ی که ممکن بود جلوی «پیشرفت» را بگیرند اشکی نمی ریخت. «بخش پیشرفته بشر باید در برابر گروه های نژادی بی تحرک و آشکارا فاقد پیشرفت چه موضعی اتخاذ کنند؟» (Teilhard, writing in 1937; Speaight 1967: 234) در عین حال، ستایش او از ماده جایی برای فرق گذاری هایی که در یک اخلاق مبتنی بر حفظ محیط زیست لازم است، باقی نمی گذارد. ماده به معنای دقیق کلمه از هر انقلاب و فسادى که ما بتوانیم تصور کنیم، حتی محکم تر از گایا، جان بدر خواهد برد. ویرانه مقابل موردور⁽⁶⁴⁾ و، سرزمینی آلوده و چنان آفت زده که قابل اصلاح نیست مگر اینکه دریای بزرگ در آن سرازیر شده و آن را با فراموشی بشوید، (Tolkien 1966: II, 251)⁽⁶⁵⁾ همان قدر مادی است که لوتلورین⁽⁶⁶⁾. اگر ماده تمام آنچه که اهمیت داشت می بود، ما مشکلی نمی داشتیم. مشکل در صورت هایی نهفته است که ماده ترغیب یا وادار به اخذ آنها می شود یعنی همان روشی که در آن ماده به این یا آن شیء مادی تبدیل می شود. ماده گرایی ای که صرفاً تحویل گراست و تأکید دارد که «در واقعیت تنها اتم ها و خلأ وجود دارند» (چنان که دموکریتوس اظهار می داشت (Kirk et al. 1983: 410) (نمی تواند برای مفاهیمی از قبیل «نابودی» یا «آلودگی» جایی باز کند. تاکنون هیچ واقعیتی نتوانسته نابود یا آلوده شود. چنین مفاهیمی تنها به شرطی معنا دارند که انواع واقعی و معیارهای واقعی تندرستی وجود داشته باشند و اینها به نوبه خود به نظر می رسد که نیازمند وجود واقعی روان هایی برای تشخیص دادنشان هستند.





اگر روانی جدا (حتی در قوه فکر) از ماده وجود نداشته باشد، در این صورت وجود افراد دارای قدرت ادراک مورد تردید قرار می گیرد. هر مجموعه مادی مرزهای نامشخصی دارد، و هر نوعی هم نامشخص است. زبان متعارف ما شامل باوری عمیقاً پذیرفته شده می شود مبنی بر این که در واقع افراد واقعی (که واقعا غیر قابل تقسیم اند) و انواع واقعی وجود دارند، اما نباید با تکیه بر این «زبان متعارف» به «مرزهای پیوند جهان حمله ور شویم.» آیا با نبود روان های واقعی، افراد یا انواع واقعی می توانند وجود داشته باشند؟ با تحول حکم سیاسی، یک ناحیه از زمین بوسنی می شود و ناحیه دیگر کرواسی. در خود زمین هیچ عاملی وجود ندارد که تعیین کند آن جا جای کدام یک از ملت های معهود است. همین طور نوزاد انسان جزئی از مادر، پدر و خانواده اش است و یا این که با تحول روال اخلاقی و حقوقی خودش به تنهایی انسانی است. کلماتی که از دهانی خارج می شوند ممکن است زمانی سخن روانی واقعی تلقی شده باشند. در نبود روان ها، این کلمات محصول وضعیتی گسترده تر یعنی مجموعه ای زیستی اند. کلمات «من» به «من» تعلق ندارند؛ زیرا چیز متمایزی وجود ندارد که واقعا «من» دانسته شود؛ بدن من که آواها یا صداهای اصلی اش همان کلمات است، بخشی از یک واقعیت چهاربُعدی بزرگ تر است که به طور تصنعی انتزاع شده است.

در آن صورت، اگر اصلاً موجوداتی که به لحاظ اخلاقی اهمیت دارند، وجود داشته باشند، لازم نیست که فکر کنیم آنها تنها موجودات «دارای روان» اند. هر بخش کارآمدی از این جهان مادی، خواه جسمی منفرد باشد یا یک گروه یا یک دسته زنبور یا منظومه زیستی، همگی با جدّیتی مثل هم مدعی اند که جزئی مهم از این مجموعه اند. بنابراین هوادار سطحی نگر حفظ محیط زیست، که تنها به نیازهای موجودات «دارای روان» یا با





احساس می پردازد، جای خود را به هوادار ژرف نگر که به ادامه وجود هر بخش کارآمدی علاقه مند است، می دهد. نه تنها انسان ها و نه تنها حیوانات برتر، بلکه صخره ها و رود دره ها، زمین های باتلاقی، گله ها و گونه ها نیز بخشی غیر قابل تفکیک از کل زمین اند. مراقبت از چنین مجموعه های موجودی در درون آن مجموعه بزرگ تر عملاً سازگار است با آنچه اخلاق گرایان سطحی نگر آن را نگرشی با کمال تأسف بی رحمانه نسبت به فناپذیری افراد ملاحظه خواهند کرد زیرا افراد مهمی وجود ندارند خواه «کیفیات روانی واقعی» ای که در قوه تفکر از کیفیات «مادی» تر جدایند، وجود داشته باشند یا وجود نداشته باشند.

البته در این رویکرد تناقض مشخصی وجود دارد. تنها اگر روان و آگاهی اخلاقی وجود داشته باشند، معنا دارد که ما را وادار کنند به اعمال توجه اخلاقی برای مطلق اشیا حتی درختان و رود دره ها. اگر روان های منفردی برای توجه کردن به ⁽⁶⁷⁾ وجود نداشته باشند، روان های منفردی برای توجه کردن ⁽⁶⁸⁾ نیز وجود ندارند. هواداری یگانه انگارانه از حفظ محیط زیست از جانب «برهان لیزی» ⁽⁶⁹⁾ که در مقابل رواقیان به کار گرفته شد، در خطر است: هر چه که فکر شود ما انجامش می دهیم واقعا بخشی از هستی در حال جریان کل مجموعه هاست و مطالبه هر بخشی از این مجموعه برای تجدیدنظر کردن در جایگاه تخصیص داده شده به آن احمقانه است. این ادعا که دوگانه انگاری عصر روشنگری غده ای سرطانی و فریبی عمیقاً قابل درک است، تنها نزد کسانی که از آن متأثر شده اند، معنا دارد. هواداری از حفظ محیط زیست خود ممکن است بخشی از همین بیماری عجیب باشد. ظاهراً آسان تر آن است که بگوییم افراد واقعی ای وجود دارند با قابلیت های مختلفی برای این که خود را جدای از هر مجموعه مادی ای که از جهتی





جزئی از آن هستند، ملاحظه کنند. تنها از چنین افرادی می توان انتظار داشت که از آنچه انجام می دهند، مراقبت کنند. بنابراین آنها باید خود را چنین افرادی تصور کنند نه فقط اجزای مادی مجموعه ای که رفتارش از یک سنخ است. به عبارت دیگر، ما هم بدن (جزئی گسترش یافته از یک کلّ بی اندازه تمییزپذیر) هستیم و هم روح (وابستگی اخلاقی و متافیزیکی به یک حقیقت بزرگ تر) چنانکه دکارت می گفت.

عینیت و قواعد عقل

غرابت های افراط گری «عصر جدید» درباره محیط زیست را می توان با ملاحظه مجدد آن مرحله ای که نهضت روشنگری و علوم جدید را پدید آورد، به بحث کشید. علم در قرن هفدهم با قدری خویشتن داری آغاز شد، یعنی تصمیم به موعظه نکردن جهان. متفکران دارای ذهنیت علمی به جای آن که اشیا را بر حسب (یا دست کم مرتبط با) عمل هدفمند انسان توصیف کنند، بر آن شدند که آنها را تا آن جا که ممکن است «به طور عینی» توصیف کنند. علل غایی، صور جوهری و احساس آگاهانه نباید به عنوان تبیین های حقیقی آنچه روی می داده، عرضه می شدند. در عوض، جهان باید از طریق اندازه گیری کردن آن تغییراتی که می توانند بدون کمک گرفتن از هم فکری یا داوری اخلاقی سنجیده شوند، توصیف شود. این تصویر از جهان که در خلال چند قرن اخیر ایجاد شده برای قوه تخیل بشر یک پیروزی است اما البته این تصویر تصویری است که در آن اصلاً جایی برای آفریننده جهان وجود ندارد. جهانی که بناست صرفاً بدان لحاظ که وابسته به حضور آگاهی انسان، داوری اخلاقی یا احساس بی واسطه نیست، توصیف شود، آشکارا نمی تواند ویژگی های جهان زنده و بالفعل ما را توضیح داده یا حتی به حساب آورد. با





رهانیدن جهان از هر ویژگی ای که مستلزم وجود احساسات خاص یا درستی اعمال خاص است، ما ساده لوحانه از کشف این نکته متحیر می شویم که نمی توانیم از این حقایقی که پذیرفته ایم وجود چنین احساساتی یا درستی (و حتی وجود) چنین اعمالی را ثابت کنیم. با این حال ما ساده لوحانه تر نتیجه می گیریم از آن جا که ما نمی توانیم اثبات کنیم که (مثلاً) شمایزه ها دارای احساس اند یا این که اگر آنها دارای احساس اند امر مهمی است، حق داریم که معتقد باشیم آنها دارای احساس نیستند و اگر هستند، چیز مهمی نیست (نتایجی از آن نوع که گفتیم در توان ما نیست، از همین جا ناشی می شود!)

عینیت گرایی ای از این نوع ممکن است عمیقاً خدشه دار به نظر برسد. چه چیزی بدتر از آن است که عقل عینی جهان بی روح و مکانیکی را آشکار کرده یا پدید آورده باشد؟ بهتر است که به احساسات به ویژه آن احساسات یگانگی و مشارکتی که نهضت روشنگری نادیده گرفت، اعتماد کنیم. در آن شرایط، «طبیعت غیر آلی وجود ندارد، زمین بی روح و مکانیکی وجود ندارد؛ مادر بزرگ دوباره زندگی را به دست آورده بود.» این کلمات از آن ارنست کریک،⁽⁷⁰⁾ یکی از نظریه پردازان نازی، در سال ۱۹۳۶ است و پویس⁽⁷¹⁾ آنها را نقل کرده است (Pois 1986, 117). زیرا مشکل آن است که تنها حزب «هوادر حفظ محیط زیست» که در این قرن به قدرت رسید حزب نازی بود و لفاظی هایش به قدر کافی نظیر لفاظی های حزب جدید «سبزها» بود، برای هشدار دادن به آلمانی های مسن تر که آن را به خاطر دارند (see Bramwell 1985 Spretnak and Capra 1985).

تلاش برای فهمیدن ایدئولوژی نازی احتمالاً تلاش بی حاصلی است: از آنانی که فایده عقل (از جمله هر تعهدی نسبت به قوانین عدم تناقض و طرد شقّ میانه)⁽⁷²⁾ را رها





می کنند، به طور معقول نمی توان انتظار داشت که منطقی باشند. هایدگر⁽⁷³⁾ آشکارا عقیده داشت که ناسیونال سوسیالیسم⁽⁷⁴⁾ افزارنگاری⁽⁷⁵⁾ بشر را معالجه می کند یعنی این اعتقاد را که اشیاء تنها عبارت اند از ابزارهایی برای استفاده انسان ها. او به ناچار پذیرفت که ناسیونال سوسیالیسم خود نه یک دارو، بلکه نشانه بیماری است و به تبدیل انسان ها به ابزار یا بدتر از آن انجامیده است. نازی ها رؤیای نظارت فن سالارانه را به نمایش در آوردند؛ در حالی که چنان سخن می گفتند که گویی به «طبیعت» احترام می گذارند. اردوگاه های مرگ و دامداری ماشینی هر دو به یک اندازه بر تلاشی دقیق در جهت تهی کردن مخلوقات زیر ستم آنان از تمامی مقاصد تحسین برانگیز مبتنی بودند. این که امروزه معمولاً اظهارنظر هایدگر در باب همانندی اردوگاه و مزرعه را به عنوان شاهی بر اینکه هایدگر غول اخلاق⁽⁷⁶⁾ بود، نقل می کنند، احتمالاً نشانه کوته بینی اخلاقی است. اگر منظور او آن می بود که جرم نازی ها را کاهش دهد، من نمی توانستم با کسانی که اظهارنظر مذکور را علیه او نقل می کنند هیچ مخالفتی داشته باشم. در عوض اگر اظهارنظر مذکور تصدیقی دیر هنگام از این می بود که نازی ها به اندازه دامداران ماشینی یا برخی از آزمایش باوران جهان را از معنا تهی کردند و اینکه بنابراین آنان دقیقاً نسبت به همان نابسامانی ای مقصر بودند که آنان و هایدگر تمدن انسان مدار و مبتنی بر تکنولوژی را بدان متهم می کردند، او ممکن بود مورد بخشش قرار گیرد.

کسانی که گمان می کنند جهان (جدای از مقاصد خاص آنها) باید «به طور عینی» فهمیده شود و حال آن که نه مقاصد را پاس می دارند و نه «ارزش های عینی» را، آن را برای هر استفاده ای که دوست دارند، آماده می کنند. اگر قرار است این درخت انداخته شود یا به هر حال بدون توجیه انداخته شود باید فرشته های نگهبان آن و یا هر گونه





خیالی را که ملهم از عاطفه و احساسات است، از آن دور کرد. اگر قرار است این سگ «به خاطر علم» بدون داروی بیهوشی پاره پاره شود، مسموم شود، سوزانده شود یا در آب خفه شود، باید به عنوان «فرآورده ای حیوانی» تصور شود «که با وضعیتش به عنوان موجودی زنده تفاوت دارد»، نه به عنوان «سگ شکاری باوفا» یا «پستانداری بامحبت» یا دوست فیثاغورس⁽⁷⁷⁾. اگر قرار است یهودیان یا کولی ها به عنوان دشمنان توده های حقیقی و منسجم از بین برده شوند، باید به عنوان مواد زاید و آلودگی های باکتریایی ملاحظه شوند و از بین بردنشان کاری دشوار است. هر چه به موجودات همנוع ما نزدیک تر می شویم، این «عینیت بخشیدن» ضروری، دشوارتر خواهد بود، و محتمل تر خواهد بود که برخی از آنان که این وظیفه به آنها واگذار شده از تحمیل آنچه درد به نظر می رسد لذت ببرند؛ حتی آن زمان که انکار می کنند که هیچ درد واقعی ای به وجود آمده باشد. اما سادیسم تقریباً ردیلتی انسانی و تشخیص دردی است که ممکن است مشارکتی وارونه شده را در پی داشته باشد: سادیست ها واقعا می خواهند که قربانیانشان موجودات زنده دارای احساس و باارزش باشند. «عینیت بخشان»⁽⁷⁸⁾ «تنها خواهان نتایج اند و دیگر فکر نمی کنند که عاقلانه تر آن است که قربانیان خود را شکنجه کنند (هنگامی که هیچ منفعت بالفعلی وجود ندارد) تا این که در همان فضولاتی دست و پا بزنند که در حال دور کردنشان از جلو چشم هستند.

آنچه من تاکنون وصف کرده ام که عینیت گرایان شیاداند، دقیقاً بدان علت است که آنان در مورد مقاصد خاص خود بی طرف نیستند و نابخردانه «بی ارزش عینی» را با آنچه ارزشی ندارد، برابر می دانند. آنچه صرفاً بالفعل است را با آنچه غیر ضروری یا تنفرانگیز است. نقطه قوت عینیت گرایان نهضت روشنگری و به عبارت دیگر نقطه قوت





اخلاقی آن مبتنی بر درک این نکته بود که تنها ارزش های متعارف ممکن است تعالی یابند. «اگر آدم بیل می زد و حوا نخ می رسید پس چه کسی آقا زاده بود؟ ما به جای آنکه اشیا (همنوعان، حیوانات، درختان، رودخانه ها) را از درون غباری از عقاید نابجا، خاطرات نامربوط و نمادهای منسوخ شده مشاهده کنیم، باید با آنچه «واقعا» وجود دارد، هدایت شویم. انسانی که پیوندهای صرفاً ذهنی را به در آورده می توانست مورد مواجهه قرار گیرد؛ حیوانی (مثلاً گرگ) که به عنوان نمادی از موجود شریر چپاولگر دانسته نمی شد، ممکن بود موجودی مهربان و دوست داشتنی باشد و حتی اگر خطرناک هم می بود شایسته تنفر نبود. سرزمینی که اصالتاً فرانسوی یا انگلیسی، «آن من» یا «آن تو» نبود، می توانست مورد چانه زنی قرار گیرد نه اینکه کاملاً سروکیسه شود. عینیت گرایی فریب کارانه فراموش می کند که نسبت به مقاصد بالفعل ما بی طرف باشد و صرفاً انکار می کند که هر چیزی که ما با آن سروکار داریم مقاصد یا ارزش های خاص خود را دارد که مزاحم [ما] می شوند. این شیادان با تظاهر به عینیت در واقع جهان را ذهنی می کنند: هر چیزی برای اهداف آنان مهم است زیرا آنان منکر آن اند که اصلاً هدفی وجود داشته باشد. مادی صرف دانستن اشیا تنها به این نیست که منکر شویم آنها ارزش عینی دارند، بلکه با ادعای این که آنها ارزش منفی دارند نیز ممکن است.

یکی از پاسخ ها به عینیت گرایی فریب کارانه ای از این قبیل تأکید بر آن است که راهی بهتر برای راستگوبودن وجود دارد. عینیت گرایان تأکید می کنند که راه درست کشف حقیقت عبارت است از کنار گذاشتن کامل همدلی، پیش بینی و مشارکت در زندگی یا هستی اشیا. گاهی اوقات انجام چنین کاری ریاضتی ضروری است، زیرا همه ما بسیار آماده ایم که صفاتی را به دیگران نسبت دهیم که دوست داریم آنان واجدشان باشند.





جوانی عاشق پیشه که می خواهد با دختری آشنا شود ممکن است کاملاً به کنار گذاشتن تخیلات شهوانی و اندیشیدن بی طرفانه تر توصیه شود. مطمئناً این امر مستلزم آن نیست که او باید مردم را همچون موادّ بداند و هر تلاشی در جهت انجام چنین کاری به همان عینیت گرایی فریب کارانه ای می انجامد که من قبلاً آن را وصف کرده ام. او به جای آن که دختر مورد علاقه اش را آن چنان که هست، بشناسد، صرفاً او را به عنوان موضوعی شهوانی می نگرد در حالی که پیش خود ادعا می کند که او را «به طور عینی و بی طرفانه» می نگرد. (مسلماً) بهتر آن است که بر احساسی پرورش یافته تکیه کنیم که پاسخی صادقانه به دیگران را از طریق گشوده بودنش به روی چنان پاسخ هایی، بر ملا می کند. به جای آن که وانمود کنیم که تنها هنگامی که جهان را بدون انفعال (و بنابراین در دسترسِ پیش پا افتاده ترین امیال مان) می نگریم آن را می شناسیم، بهتر آن است که فکر کنیم هنگامی که آن را صمیمانه می نگریم، آن را بهتر می شناسیم. حقیقت به عنوان چیزی که ما باید آن را تصدیق کنیم، به ما نشان داده می شود: شناسایی نوعی رضایت اخلاقی است.

گاهی اوقات فهم صمیمانه یا دوستانه با حالت های «زنانه» شناخت پیوند می یابد. گفته می شود که فهم «مردانه» به طور هم زمان هم انتزاعی و هم عینیت بخش است. مردها (به لحاظ فرهنگی یا زیست شناختی) چنان تربیت می شوند که واکنش های عاطفی بی واسطه شان به یک موقعیت را نادیده می گیرند و آن را آنچنان در نظر می گیرند که هر ناظر بی طرفی ممکن است از عهده آن بر آید؛ یعنی به عنوان نمونه ای از اصلی بسیار انتزاعی و کلی. آنچه برای عقلِ «مردانه» اهمیت دارد عبارت است از سازگاری شرافتمندانه و (همینطور) موضوعی که از همه خصایص صرفاً ذهنی، فرعی و





تاریخی پالوده شده باشد. شناخت، به عنوان شناخت انتزاعی یا کارشناسانه فهمیده می شود که بهترین بیانش عبارت است از نظامی از قضایای به هم پیوسته، به طوری که کسی که دارای شناخت است، می تواند با شرح دادن دقیق این که چرا اشیا باید آن چنان که مورد اعتقادند، باشند، شناخت خود را «توجیه کند». حکایت ذیل این نکته را بیان می دارد: تحقیق گرینج⁽⁷⁹⁾ در سال ۱۹۸۴ درباره مرگ تعدادی از نوزادان در بیمارستانی در تورنتو،⁽⁸⁰⁾

هنگامی که وکلای مدافع، که بیشترشان مرد بودند، از پزشکان سؤال می کردند، سؤالات بر حسب آنچه آنها می دانستند، جمله بندی می شدند. زمانی که پرستاران در جایگاه شهود قرار گرفتند شکل سؤال چنین بود. «بر اساس تجربه شما...». در جامعه ما تجربه⁽⁸¹⁾ در مقایسه با دانسته⁽⁸²⁾ درجه دو محسوب می شود. پرستاران نباید می دانستند. (Code 1988, 64)

ما نباید بدون تبیین صحیح به چیزی معتقد شویم، و در وضع ایده آل همه رشته های تبیین باید از اصول بدیهی آغاز شوند که یا عبارت اند از اصول موضوعه منطقی، یا گزارش های تجربه حسی بی واسطه و بی تعصب اند. طرح های دوگانه تجربه گرایی و عقل گرایی (یعنی گزارش های حسی یا اصول موضوعه منطقی را به عنوان مبنا اتخاذ کردن) تا اندازه ای آشفته اند خصوصا بدین علت که اصل موضوع معرفت شناختی ای که همین الان ذکر شد، در عمل خود ابطالگراست (یعنی نه اصل موضوع منطقی یا گزارش حسی است و نه قابل استنتاج از چیز دیگری که بدانگونه باشد)، اما معرفت شناسی «مردگرایانه» هنوز هم در میان آموزگاران شقّ مرجّح است. بدیل مهمّ آن یعنی شیوه «زنانه» در حمایت از روش های شخصی تر باید معرفت شناسی مبنایگرایانه، انتزاعی و





نظام مند را طرد کند. تجربه، دانش فنی و احساس تربیت یافته همگی در واقع حتی در رشته های علمی خود آگاهانه مهم و ضروری اند. شناخت ما از زندگی و مقاصد یکدیگر همیشه از همین نوع است. ما بدون «در خطر» (یا آنچه خطر به نظر می رسد) انداختن خودمان در مواجهه ای شخصی نمی توانیم بدانیم. ما بدون این که موقعیت غیر مستقل خودمان را به عنوان وارثان سنت و مواجهه شدگان با حقایقی که باید تصدیقشان کنیم، بپذیریم، نمی توانیم بدانیم.

بنا به دو دلیل، شناخت «زنانه» یا «تلویحی» ممکن است با هواداری از حفظ محیط زیست ربطی ویژه پیدا کند. دلیل نخست مربوط است به موضوعاتی که قبلاً مورد بحث بود: در حالی که نوع انتزاعی و عینیت بخشی شناخت مایل است به عینیت بخشیدن به متعلق خود به عنوان ارزش ثانوی یا حتی (به گونه ای ظاهر فریب) بدون ارزش، شیوه های فردی تر شناختن نمی توانند مرتکب این خطا شوند. ما هنگامی کسی یا چیزی را بهتر می شناسیم که بتوانیم به راحتی با او بسازیم. این شیوه شناخت خواهان آن نیست که اشیا را بدان گونه که هستند، رها کنیم چنان که گویی ما تنها می توانیم چیزی را که از شناختن ما متأثر نمی شود، بشناسیم. شناختن طرحی است در حال اجرا، رقصی است با موافقت دوجانبه، نه تفکیک ادعایی ذهن و عین که به طرز سحرآمیزی از طریق قدرت ذهن تعالی یابد. آن الگوی شناخت، نامعقول و بی معناست. بی معناست که جهانی از «ماده صرف» فرض کنیم که هیچ ارزش یا کیفیت ضروری ای ندارد و سپس از این که کیفیات و ارزش ها نمی توانند با اصطلاحاتی که فقط به آن «ماده صرف» مربوط اند، توضیح داده شوند، اظهار شگفتی کنیم. دقیقاً به همین نحو بی معناست که ذهنی را فرض کنیم که از هر عینی جدا شده و سپس ادعا کنیم که این ذهن هنوز هم می تواند تصویری





دقیق از اعیان داشته باشد. ماده ای که هیچ جنبه ذهنی ندارد نمی تواند ذهن را توضیح دهد؛ ذهنی که با عین خود متحد نباشد نمی تواند پی ببرد که آنچه را که داراست، شناخت است. شناخت حقیقی باید از اتحاد پدید آید همچنانکه اذهان از جهانی پدید می آیند که هیچ گاه «ماده صرف» نبوده است. نتیجه آنکه الگوی زمین و ساکنانش که از پاسخ شخصی ما به این جهان اندام وار انتزاع شده، نوعی بُت است. «مادر بزرگ زندگی را باز یافته است».

مشخصه دوم این روش نوعی بی اعتمادی به تقاضای دلیل و اثبات است. آنچه را نتوان از طریق قواعد انتزاعی تر «اثبات» کرد، نباید بدان اعتقاد ورزید: که از آن عملاً نتیجه می شود که آنچه نتواند اثبات شود باور نکردنی است، هر چند که نقیض آن نیز غیر قابل اثبات است. اگر نتوانیم «اثبات کنیم» که سگ های بیهوش نشده «احساس درد می کنند» مجازیم که فرض کنیم آنها احساس درد نمی کنند، هر چند این امر دقیقاً به همان اندازه اثبات ناپذیر است. روشن است که ما نمی توانیم اثبات کنیم که آنها احساس درد می کنند اگر «اثبات» ما را وادارد به اینکه از اصول موضوعه منطق، معادلات ریاضی، قوانین فیزیک و گزارش های حواسّ که تمامی شان دقیقاً برای طرد هرگونه ارجاع به زندگی درونی «ناشناخته» سگ ها یا هر موجود دیگری ترتیب داده شده اند، استنتاج کنیم که آنها باید احساس درد بکنند. اما «اثبات» به جهت دیگری مورد تردید است. برخی اوقات ممکن است تقاضای نوع خاصی از «اثبات» درست باشد. در دادگاهی قانونی آنچه محکمه پسند است غالباً بر تجربه ما از خطاها مبتنی است: شاهدان عینی و شاهدان خبره به ویژه هنگامی که به تعصب یا خشم اخلاقی شان مجال داده اند که آنچه را آنان گزارش می کنند، دیکته کند، مرتکب اشتباه شده اند. اما برخی از قوانین شهادت ممکن است





کاملاً به روشنی از یک طرف یا طرف دیگر حمایت کنند. اگر تجاوز جنسی را نتوان بدون وجود شاهی مستقل «اثبات کرد»، معدودی از متجاوزان جنسی محکوم خواهند شد. اگر نتوان «اثبات کرد» که علت سرطان خون کودکان در نزدیکی تأسیسات اتمی یا علت یک حادثه خاص وجود تشعشع در اطراف آن منطقه است مگر اینکه همه توجیهات دیگر رد شوند، در این صورت هیچ کسی برای آنچه که عرفاً باید زیان و خسارت باشد غرامتی دریافت نخواهد کرد. «اثبات» کردن عبارت است از واداشتن افراد خاص به عمل کردن مطابق نظریه ای خاص و ابزار اثبات و اجباری این چنین در دست مقامات (عمدتاً مذکر) است. مادام که مقامات شوروی کاملاً دست خود را رو نمی کردند، «اثبات» این که آنها چه خساراتی به بار می آوردند، ممکن نبود: هیچ چیزی نمی توانست به عنوان «اثبات» این که آنها پست فطرتانی دروغگو بودند، به شمار آید. حتی پرشورترین افراطیان می توانند (و باید) بپذیرند که کشورهای غربی به اندازه آن تجربه هفتاد و پنج ساله شرور و آسیب رسان نیستند. اما با این که [اعمال] آن رژیم از هر آنچه کشورهای غربی انجام داده اند، بدتر بود، ظنین نشدن به این که تا وقتی قدرت سیاسی و اقتصادی از همسانی بیشتری برخوردارند اثبات های حقیقی نمی توانند وجود داشته باشند، دشوار است. تا آن موقع «اثبات کردن» همیشه نوعی اعمال قدرت است، و هر چه اعمال قدرت برای «اثبات» یک نظریه سخت تر باشد، چنان تغییراتی کمتر رخ خواهند داد. روشی که حقیقتاً عقل گراست در مورد نظریه هایی که امروزه تأیید شده اند، همانند نظریه های افراطی ضابطه ای سخت وضع می کند: کسی که از «اثبات» مطلب خود ناکام مانده است به طور منطقی ممکن است پرسد که آیا این نظریه رسمی را می توان اثبات کرد. در حال حاضر در مورد





آنچه «بزرگان و خوبان» تأیید می کنند معیارهای به مراتب کمتر دقیقی وضع می شود، هر چند که ما خطاهای بسیاری را در آنچه که چنین مراجعی گفته اند، تجربه می کنیم.

این قبیل از هواداران حفظ محیط زیست به گزارش های کسانی که مستقیماً با جهان زنده سروکار دارند، از پیش بینی های نظریه پردازان صرف بیشتر اعتماد می کنند. شهادت و نگرانی های افراد بومی، درک همدلانه (برخی از) زنان، هنرمندان، و استادکاران، تردیدهای کسانی که برای تحمّل نتایج طرح های مهندسی جدید مناسب ترین افراداند همگی ارزشی بیش از آنچه با ملاک های رایج تر خواهند داشت، یافته اند. کافی نیست که با گفتن اینکه الگوهای تکاملی و هواشناختی کنونی ما هنوز هم برای اثبات هر نوع پیش بینی معینی بسیار خام هستند، (و بنابراین ما مجازیم بدون دلیل به چیزی اعتقاد داشته باشیم که اعتقاد همه ما به آن برای ثروتمندان خوب است) به نگرانی های هواداران حفظ محیط زیست پاسخ دهیم. کافی نیست که آن نگرانی ها را با گفتن این که آنها پیش بینی نارسایی های شخصی یا اجتماعی اند (که سخنگویان حامی ثروتمندان از آنها آزاد و فارغ اند) کوچک جلوه دهیم. یقیناً کافی نیست که بگوییم سلامتی و خوشبختی کنونی ما، که به مراتب از همه نسل هایی که تاکنون وجود داشته اند، بیشتر است، باید «اثبات کند» که ما کار درستی می کنیم (و باید ادامه دهیم). ما باید حداقل نسبت به حامیان استفاده از قدرت به همان اندازه بدگمان باشیم که نسبت به حمله کنندگان به آنها بدگمان ایم. ما باید حداقل نسبت به کسانی که خواهان دلیل و «اثبات» اند در حالی که ارائه چنین دلیلی را ناممکن می کنند، به همان اندازه بدگمان باشیم که نسبت به کسانی که خواهان آن اند که محکومیت لزوماً قبل از محاکمه باشد، بدگمان هستیم. آنچه در شناخت، مثل هر سیاست پرمسئولیت دیگری، به حساب آورده





می شود، تلاش در جهت ساختن فرهنگی حقیقتاً پرنشاط است که تجربه هیچ کس از زندگی را غیرقانونی اعلام نکند. نظام و عینیت هر یک نقشی دارند: هیچ کدام در نبود آن دانش شخصی، غیر روشمند و گرانبار از ارزش، که اگر نه بنیاد ما، دست کم تکیه گاه ماست، نه می توانند برای مدتی طولانی باقی بمانند و نه می ارزد که آنها را داشته باشیم.

طبیعت و قرارداد

اما تکیه گاه چیست؟ اینکه آنچه «طبیعی» است خوب است و چیز قراردادی (یا صرفاً قراردادی) بد است موضوعی قدیمی است، زیرا ما نخست متوجه شدیم که سنت ها تفاوت دارند. در حالت دودلی چه چیزی ما را بهتر از آنچه طبیعت یا خدایان همگی ما یا همگی «مخلوقات سقوط نکرده» را به انجامش واداشته اند، راهنمایی می کند؟ آنچه به طور طبیعی رخ داده یا می دهد، چیزی است که رخ دادنش «قصد شده» بود تا وقتی که انسان ها تصمیم گرفتند که آنها می توانند بهتر عمل کنند. آنچه ما «حیوانات» را به خاطر انجام آن محکوم نمی کنیم نباید در مورد «انسان ها» محکوم کنیم؛ آنچه را ما در مورد انسان ها محکوم می کنیم مشاهده اش را در طبیعت انکار می کنیم (مثلاً در ارتباط با مثل مشهور سراب). جریان غالب فیلسوفان اخلاق مرتباً تأکید می کنند که «طبیعی» ضرورتاً به معنای «خوب» نیست: ممکن است تصور کنیم (زیرا بسیاری چنین فکر می کنند) که وجود اخلاق و قانون برای نفی کردن یا تغییر دادن طبیعت است. آنچه به طور طبیعی رخ می دهد لازم نیست به طور منطقی خوب باشد. اما بر همین اساس آنچه طبیعی است می تواند به عنوان معیار رفتار درست لحاظ شود و بسیاری از اخلاق گرایان چنین می کنند.





یقیناً دریغ کردن تمامی ارزش ها از طبیعت بسیار عجیب خواهد بود: چنان که فلوپین در ردّ بر گنوسی ها که جهان مادی را خوار می شمردند، خاطر نشان کرده است: «اگر خدا از این جهان دور بود، ناچار از شما نیز دور بود (Enneads 2.9.16)⁽⁸³⁾». در اصطلاح عام، طبیعی در مقابل قراردادی، مصنوعی، بدلی یا تقلبی است. بازگشت به طبیعت یا راهنمایی شدن از طریق طبیعت هدفی است با ویژگی های جذاب بسیار. آنچه به طور طبیعی رخ می دهد به ما متکی نیست و از تمامی مشاجرات اخلاقی دوری می کند. امر قراردادی بحث انگیز است و به توانایی ما در حمایت از آن متکی است. همچنین امر قراردادی مشکوک است به این معنا که نفوس طبیعی ما ممکن نیست که کاملاً با جهان مصنوعی دارای رفتار تأییدشده یا مواد شیمیایی مصنوعی انطباق یابند. ما می یابیم که «تمدن» شدیداً محدودکننده است و محصولاتش احتمالاً زیان آورند. آیا بهتر نیست که به خانه بازگردیم؟

تاکنون تنها معدودی از اخلاق گرایان واقعا ادای بازگشت به طبیعت را درآورده اند و بر آن شده اند که همانند آدم نمایانی برهنه زندگی کنند. تنها معدودی، زیرا عجیب این که ما با زندگی «در طبیعت»، بدون پوشاک، خوراک یا آداب اجتماعی به شدت ناسازگاریم. آداب و رسوم طبیعت دوم ماست، و سرپیچی از فرمان آن در یک مورد همان قدر غیرطبیعی است که سرپیچی در تمام موارد. اما کناره گیری های کمتر افراطی به کار بسته شده اند: ظاهراً سرخپوستان تویی گوارانی⁽⁸⁴⁾ نوع اقتدار حکومتی که در میان اینکاها⁽⁸⁵⁾ یا آزتک ها⁽⁸⁶⁾ شکوفا شد، را نپذیرفتند و ترجیح دادند که در میان درختان و همانند آنها زندگی کنند. (see clastres 1977) کلبی های⁽⁸⁷⁾ منزوی با سنیاسی های⁽⁸⁸⁾ هندو در پی آن بودند که از تعلقات صرف نظر کنند، چنان که راهبان





مسیحی چنین می کردند همواره بدین خاطر که از سوی کسانی مسخره شوند که نمی توانستند تصور کنند که هیچ انسان «معمولی» و «طبیعی» بتواند از لذت های دارندگی چشم پوشی کند. به عبارت دیگر، هم صرف نظر کنندگان و هم مسخره کنندگان بیانی را به کار می گرفتند که بر ارزش آنچه به طور طبیعی اتفاق می افتاد، مبتنی بود.

در فضایی که هوادار حفظ محیط زیست است، ستایش طبیعت و امور طبیعی حکم می کند که ما «به یکپارچگی نظام های موجود ارج نهیم» و در پی ابداع روش های جدید بودن نباشیم و بیش از آنچه که این جا و اکنون بدان نیاز داریم، ادعا نکنیم. بی درنگ این تناقض مطرح می شود که کسانی که می خواهند «به طور طبیعی» زندگی کنند اغلب در همه جوامع پیشرفته باید از کسانی که راضی به موافقت با طبیعت دوم یعنی آداب و رسوم هستند، برای آب و غذایشان زحمت بیشتری بکشند. گریز از کمک دهنده های غذای طبیعی، اکتفا به زنجیره غذایی طبیعی، نبوشیدن الیاف مصنوعی (که از منابع تجدیدنشدنی جهان بافته شده اند) همگی وقت و انرژی بَرند: آنها به یک معنا غیر طبیعی اند زیرا آسان ترین راه را در پیش نمی گیرند و از مزایایی که ما می توانیم به دست آوریم، پرهیز می کنند. موجود زنده با موجود زنده تغذیه می کند، این جواب تند باید داده شود: موجودات زنده همگی در پی حفاظت از خود و کسب منافع اند، که معمولاً با دنبال کردن مسیر آسان تر و مستقیم تر حاصل می شوند. به هر حال طبیعی رفتار کردن می تواند همان رفتاری باشد که کسانی که «ضد هواداران حفظ محیط زیست» نامیده می شوند، انجام می دهند. البته بیشتر ما به طور عاقلانه می توانیم ارضای شهوت را به منظور نیل به آن به تأخیر بیندازیم، اما صرفه جویی تنها زمانی فضیلت است که ما سرانجام بخواهیم مصرف کنیم. کسانی که در واقع در مقایسه با شهری ها فقط اندکی «نزدیک تر به





طبیعت» زندگی می کنند، به ندرت صرفه جویند: در عوض آنها به آنچه به (see) آسانی می توانند از محیط اطراف خود به دست آورند، اعتماد می کنند بدون این که بخواهند برای روز مبادا کنار بگذارند. (see Sahlins 1972)

در دعایی که مسیحیان به کودکانشان یاد می دهند، از خدا درخواست می شود که نان کافی برای امروز به ما عطا کند، و نقل شده که مسیح به شاگردانش گفته بود که برای فردا چیزی تدارک نبینید، بلکه به خدا توکل کنید (بنگرید به لوقا ۱۲/۲۲ به بعد). طبیعی است که ما این گفته را جدی نمی گیریم. کسانی که منتظر بازگشت سریع مسیح بودند و تصمیم گرفتند که محصولاتشان را کشت یا ذخیره نکنند، به سرعت توبیخ می شدند: «اگر کسی خواهد کار نکند خوراک هم نخورد» (تسالونیکیان دوم ۳/۱۰). بر عهده ماست که وظیفه خود را در جهان، زمانی که روشن است، انجام دهیم و روی نجات حساب نکنیم. اظهار نظر مشهور جیمز وات،⁽⁸⁹⁾ که در زمان ریاست جمهوری ریگان⁽⁹⁰⁾ مدتی وزیر محیط زیست بود، مبنی بر این که به حفظ کردن منابع زمین نیازی نیست چون که عیسی مسیح به زودی بازخواهد گشت از این هم بی معناتر بود. از این رو، آنچه او از آن حمایت می کرد، چشم پوشی از سود مادی نبود، بلکه تجویز استفاده از منابع زمین بود. اگر ما در این جا روی زمین نباید هیچ گنجی را اندوخته کنیم این دلیل خوبی نمی شود که از جنگل ها به خاطر منفعت کنونی بکاهیم. چنین منفعت هایی گذرا هستند و ما تصور نمی کنیم که خدا از نابودی جنگل ها لذت ببرد. «یهوه»⁽⁹¹⁾ می گوید: قربانی های پایان ناپذیر شما برای من چیستند؟ من از سوزاندن قوچ ها و گوساله های پرواری متنفرم. خون بزها و گاوهای نر مرا منجر می کند: این توبیخ خداوند است از طریق پیامبران نسبت به





کسانی که می پنداشتند که او از ما خواسته مخلوقات خدا را نابود کنیم (صحیفه اشعیا ۱۱/۱ به بعد).

«بازگشت به طبیعت» که در واقع مستلزم چیزی است که سَهلین⁽⁹²⁾ آن را «راه حلّ ذنّ» برای مشکل کمبود منابع (یعنی محدود کردن خواسته هایمان) نامیده است، دارای مزایا و محاسنی است. مسلّمًا خیلی راحت است که خواسته های کاذبی را که جامعه بازاری پدید آورده، مورد تمسخر قرار دهیم و «شهر خوک ها»ی افلاطون را بر آن کشور پراالتهاب و مرفّهی که برای حکومتش به نخبه ای فیلسوف نیاز داشت، ترجیح دهیم. اما بسیار کم اند کسانی از ما که به این معنا مشتاقانه «به طبیعت بازخواهند گشت». بیشتر آنانی که در این جهت در تلاش اند، در واقع تنها یک دسته از تجمّلاتی را کنار خواهند گذاشت که اتفاقاً برایشان اهمیتی ندارد، در حالی که با آسودگی خاطر سرگرمی های خاصّ خود را با «زندگی ساده» یکی می انگارند. در هر حال، احتمالاً صرفِ محدود کردن خواسته هایمان برای بدتر کردن این وضع کافی است. در باب امور اقتصادی نه حقایقِ عموماً پذیرفته شده ای وجود دارد و نه علمِ پیش بینی اقتصادی. اما احتمالاً کافی به نظر می رسد که راه حلّ ذنّ در واقع تنها در دسترس شکارچیان اولیه⁽⁹³⁾ ای است که به زندگی کردن همانند یک نوع در میان انواعِ بسیار قانع اند. از وقتی که ما فنون کشاورزی و صنعتی را برگزیدیم، الزاما حرکت اقتصاد را ادامه داده ایم. اگر ما کالاهای یکدیگر را نخریم دیگر چیزی برای فروختن نخواهیم داشت. اگر ما چیزی برای فروختن نداشته باشیم دیگر در آمد مازادی نخواهیم داشت که با آن جییمان را پر کنیم و فرض اینکه صنعت یا کشاورزی ابتدایی غیر متجاوز، غیر آلوده کننده و دوست محیط زیست است، صرفاً فرضی روّیایی است. کهن ترین تمدن های خاور میانه اکنون ویرانه اند.





چرا ما باید طور دیگری فرض کنیم؟ چرا ما آماده آنیم که تصور کنیم زمان گذشته پاسخ این را در بردارد و ما می توانیم صرفاً با رها کردن تعدادی دلبخواهی از دستاوردهای اخیرمان به شکلی از زندگی که «با محیط زیست آن سازگار است، بازگردیم؟» تاریخ آن دنیای گم شده مختلف است: سنت گراترین محافظه کاران آن را با دوره شکوفایی معاصر ادوارد هفتم یا دوره آرامش اولیه در عصر ویکتوریا یکی می دانند؛ اصلاح گرایان افراطی تر به پیش از جنگ های داخلی آمریکا یعنی به دوره انزجار از رم، استیلای نورمان ها یا دوره مسیحی رجوع می کنند. هر زمانی که ما به عیوب دوره ترجیحی مان (و اینکه چرا به آن متقاعد شدیم) پی ببریم، بازهم بیشتر به عقب باز می گردیم، نظیر کمونیست های آرمان گرا که همین که می فهمیدند انقلاب ها چگونه اند، دلبستگی خود را از یک انقلاب شکست خورده به انقلابی دیگر منتقل می کردند. بدون شک، مطمئن ترین شرط بندی تصور یک آرمان شهر ما قبل تاریخ یا یک دهر گم شده است. هواداری افراطی از حفظ محیط زیست، زیست بوم گرایی عمیق یا عریان گرایی پیدا نظامی دینی است که تا کنون برای آن یوحنا یی انجیل نویسی⁽⁹⁴⁾ یا یک محمد[ص] نشده است، چه رسد به جانشینان مدرسی آنان. یعنی نه بینش ایده آلی از این که اشیا چگونه اند و چگونه باید باشند، وجود دارد، نه متن مقدس، نه اصول اعتقادات، نه روحانیت و نه عصر آرمانی مورد توافقی. نه‌های گوناگون بسیاری در کنار هم در جریان اند اما بدون هیچ گونه اطمینانی به این که آنها روزی به یک رود تبدیل شوند و به جانب دریا برانند. برخی از «اکوفمینیست ها»⁽⁹⁵⁾ «خود را ساحره نامیده اند (e.g. Starhawk (1990 و از نظریه های تخیلی مربوط به آن الهه هایی که ادعا می شود زمانی از سوی کسانی که «به طبیعت نزدیک بودند» پرستش می شدند، کمک گرفته اند. همین طور





تصورات رؤیایی مردم را ترغیب می کند به اعتقاد به این که بومیان آمریکا، بومیان استرالیا، اقوام سلت یا هر قومی که شما در نظر بگیرید، علاقه ای واقعی به مادر زمینی مان را در خاطر نگه می دارند. کسانی که چنین می گویند، به ندرت توجه می کنند به این که آنها چقدر از خود راضی اند و چقدر تحت تأثیر داستان های بسیار مشهور درباره اقوام شکست خورده اند. اقوام مهاجم همیشه قربانیان خود را با جهان طبیعت همانند می کنند و برخی از آن قربانیان اظهار می کنند که به آنها اعتقاد دارند: در جزایر بریتانیا هم اهالی ویلز⁽⁹⁶⁾ و هم هایلندی های اسکاتلند⁽⁹⁷⁾ هر دو از این نظریه که آنان «طبیعی» اند، رنج برده اند. ادعای اینکه این امر حقیقت دارد در واقع همان قدر توهین آمیز است که ادعای مشابهش مبنی بر اینکه «زنان» به طبیعت نزدیک اند. هر دو ادعا برابرند با پذیرش انشعابی که فرهنگ سلطنتی آن را به وجود آورده تا بازنده ها را طرد کند.

اما نقادی منطقی و منصفانه این تخیلات تاریخی کافی نیست. این که اگر ما در پی حفاظت از زمین های باتلاقی و درنای آمریکایی⁽⁹⁸⁾ یا کلیسای جامع ایلی⁽⁹⁹⁾ و ساختمان های اطراف آن باشیم، چه اهمیتی دارد، حیطه گسترده گذشته مجسم ما و تعهداتی است که به آینده می دهد. دلمشغولی ما نه تنها به موجودات حاضر و «بالفعل» و منافع یا خوشی هایی که در اختیار ما می گذارند یا حتی آنچه در اختیار خودشان می نهند، است، بلکه به معنای آنها و پندارهایی که درباره آنها و خودمان می سازیم، نیز هست. راه حل این نیست که بگوییم اشیا هرگز بدان گونه که ما با مسامحه می گوییم، راحت و بی دردسر نبودند و این که آثار یا یادآورهای تخیل گذشته شایسته نگهداری نیستند. تصاویر گذشته حتی اگر واقعا اشتباه باشند، نویدهایی برای آینده اند. اینکه کلیساهای جامع بزرگ واقعا دلیل «انگستان شاد» نیستند (بیش از آنکه اهرام دلیل «مصر شاد» اند) نشان





نمی دهد که، اگر درست فهمیده شود، آنها نویدهای چنان آینده ای نیستند. در واقع، هیچ گاه نبوده است که مردم «در توافق» با یکدیگر و جهان زندگی کنند اما این خاطره موهوم که آنان زمانی چنان زندگی کرده اند، هنوز از نیروی پیشگویی برخوردار است.

زمین دار ویک⁽¹⁰⁰⁾ قرن هیجدهمی انگلستان که گنجینه خود را صرف تشکیل خانواده ای می کرد، گذرگاه هایی را ایجاد می کرد که حتی نوه اش زنده نمی ماند تا با همین چشمان خاکی آنها را به عظمت قامت بلند درختان جنگلی تماشا کند. وزارت کشاورزی قرن بیستمی درختان نرم چوب را برای جایگزین ساختن درختان سخت چوبی که قطع کرده بود، کاشت؛ و با این حرص به اعاده سریع، بی اعتقادی خود به فناپذیری اش را اعلان می کرد (Toynbee 1954, 518).

این موضوع که جهانی هماهنگ وجود نداشت، دقیقاً نظیر این که «دودمان های قدیمی» بیشترشان قلابی یا بدنام اند، درست است. اما اگر وقتی قرار باشد که ما درحالتی نزدیک به هماهنگی زندگی کنیم، بهتر است که سعی کنیم چگونگی اش را «به یاد آوریم.» بهترین راه مطمئن شدن از این که اشیا دوام دارند آن است که وانمود کنیم آنها قبلاً دوام آورده اند. اسطوره گایا و اسطوره توافقی ازلی با جهان احتمالاً همان چیزی است که ما برای کمک به پدیدآوردن صلحی آینده و ناشناخته به آن بیشترین نیاز را داریم. در نظریه سیاسی رایج، «قرارداد اجتماعی» ای که به گمان برخی از فیلسوفان در همان آغاز انجام شده بود، به راهنمایی مردم ما به سمت توافقی که در واقع هیچکس قبلاً انجام نداده، کمک کرده است. سرچشمه های واقعی جامعه مدنی در راهزنی و (گاهی) پارسایی نهفته است: تصور اینکه هر شهروندی مشتاقانه صلح و امنیت را حفظ می





کند، امیدی واهی است. همچنین است تصور اینکه ما می توانیم در «سفر پر ماجرای تکامل» با تمامی هم سفران خود در صلح و آشتی زندگی کنیم. (Leopold 1968, 109)

نتیجه گیری

هواداران حفظ محیط زیست اغلب با حمایت از کسانی نظیر وات خواهند گفت که مسیحیان، محض رضای خدا، ادعای سیطره بر کل زمین را دارند و از این رو به هر تخریبی جواز می دهند. گفته شده که طبیعت «ویرانه ای بزرگ» است که اجزای آن باید در ساختن شهر ملکوتی مورد استفاده مجدد قرار گیرند. ارزش در قدرت مسلط یعنی پیمانی که ما با خدا داشتیم، قرار دارد. خدا تنها به این شرط که او را بندگی کنیم، زمین را به ما عطا کرد و همه مخلوقات جهان در اختیار ما هستند. این عقیده، یعنی عقیده به سلطه ای مطلق بر مخلوقاتی که هیچ ارزشی در خود جای نمی دهند، فساد محیط زیست را برای ما به ارمغان آورده است. درختان و حیواناتی که عینی گرای شیا بر آن بود که آنها را از هر ارزشی تهی سازد و به عنوان مواد نگه دارد، قبلاً برای استفاده مبلغان مسیحی ای که از بتها، دیوها و نمونه های حیوانی بر حذر می داشتند، تدارک دیده شده بودند. البته در قرون وسطا این پیام کاملاً شنیده نشد. پذیرفته شده بود که جهان مادی تصاویری از خدا را دربردارد، و این که بسیاری از اشیا چنان اند، زیرا باید چنان باشند، و اینکه «طبیعی» در واقع خداداد است. بسیاری از شعارهایی که اکنون در میان هواداران به حفظ محیط زیست رایج اند (نظیر اینکه: بولدوزرها را علیه مادر بشر هم [= زمین] کار نبرید) از بیانات قرون وسطا ناشی می شوند. (see Merchant 1982, 29 ff) آنان که بر آزادی خدا در آفرینش هر چه که دلخواه اوست تأکید داشتند، انکار کردند که طبیعت





حاوی هیچ چیز باارزشی باشد و به طور عجیبی به ما اجازه دادند که به نوبه خود آن چنان که دلخواهمان است عمل کنیم. «الاهیات طبیعی» که با مطالعه جهان طبیعت در پی شناسایی اهداف خدا بود، خواستار آن بود که ما به این دست نوشته احترام بگذاریم. اگر نتوان از این دست نوشته چیزی یاد گرفت (زیرا تصمیم خدا خودسرانه بود) در این صورت لازم نیست ما به آن احترام بگذاریم. تمام آنچه اهمیت داشت، عبارت بود از آن قرارداد و پیمانی که با خدا بسته شده بود، و محتوای این توافق تنها عبارت بود از اجرا کردن دستوراتی که تنها می توانستیم از طریق کتاب ها و از طریق کلیسا از آنها با خبر شویم. بدین گونه بود که گرایش دیرینه به بی دینی و نافرمانی آغاز شد.

این گزارش آنقدر حقیقت دارد که آزار دهنده باشد. مسلما یافتن دلایلی در [آثار آبای کلیسا برای بی توجهی به مخلوقات طبیعی که منطقا ممکن است مقصّر بی تفاوتی ما در صدمه زدن به آنها شناخته شوند، اشکالی به وجود نمی آورد. پولس می پرسید که آیا می توان فرض کرد که خدا مراقب گاوهاست؟ آگوستین می پرسید که آیا عیسی با استفاده از خوک ها به عنوان مکانی برای دیوها، بی اهمیتی آنها را نشان نمی داد؟ آکویناس (به شیوه رواقیان) می گفت که با مخلوقات غیرعادل نمی توان پیمانی بست. هر چه باشد مقاصد انسان ها باید اولویت داشته باشند و هیچ چیزی صرفا به این عنوان که مضرّ به مقاصد غیر انسان ها است، غیرقانونی اعلام نمی شود. بیانات دینی جدیدتر (به استثنای جیمز وات) ترجیح داده اند که تأکید کنند بر این که هرگونه «سلطه» ای که به ما داده شود باید از نوع سلطه یک مباشر باشد، و این که ما برای مراقبت از باغ خدا و هم نوعان خود مسئولیتی داریم. «مباشرت» عبارت است از توجه و مراقبت نه خود کامگی. بی تردید این نوعی پیشرفت است. اما حتما باید توجه کنیم که «مباشرت» و «نگهبان» همان





نقشی است که راهزنان همیشه هنگامی که دلیلی برای اقامت در میان قربانیانشان داشته اند، مدعی آن می شوند. بالاخره هر قبیله مهاجمی در تاریخ مدعی است که دوست مردم است. معمولاً از مردم سؤال نمی شود که آیا آنها چنین محافظانی را می خواهند یا نه. احتمالاً آنها ترجیح می دهند که به حال خود رها شوند و جهان طبیعت نیز چنین است. انگاره مباشرت ممکن است در «حفظ کردن» منابع به ما کمک کند، درست نظیر اینکه راهزنان ممکن است کاملاً در مورد منافع خاص خودشان توصیه شوند که شکارهای خود رانکشند بلکه آنها را پرورش دهند. چنین راهزنانی به راحتی خود را متقاعد می کنند که قربانیانشان بدون دستان هدایتگر آنها نمی توانستند گذران کنند. اما این ادعا چندان پذیرفتنی نیست، بویژه هنگامی که «مباشرت» ظاهراً، مادام که ما آن را با لبخندی دوستانه انجام دهیم، بیشتر همان رفتارهایی را که زمانی خودکامگی انجام می داده، روا می دارد.

این ادعای تاریخی یا جامعه شناختی که سلت ها⁽¹⁰¹⁾ و دیگر اقوام در مقایسه با فاتحان خود «نزدیک تر به طبیعت» یا «مهربان تر با طبیعت» اند، ادعایی متکبرانه و غیر قابل اطمینان است. اما احتمالاً چنین است که تجربه شکست، تجربه ای است که ما گاهی از آن درس می گیریم. «مباشرت» تخیل نوع دوستانه تری از حاکم مطلق است که به قدرت و دانش برتر خود اطمینان خاطر دارد. حقیقت تلخ آن است که جهان بدون ما می تواند خیلی خوب پیشرفت کند و بهترین کاری که ما می توانیم برای آن انجام دهیم، معمولاً عبارت است از اینکه آن را به حال خودش رها کنیم. ما باغبانان خدا نیستیم و آنانی که باید در میان این ویرانی ها گذران کنند احتمالاً برای درک وابستگی مطلق خود و ما، در وضعیت بهتری قرار دارند. این یک دین جدید نیست. در کتاب ایوب





«خداوند خود را به عنوان عقلی که موجب بقای خر وحشی، موش، عقاب، شترمرغ و همه طبیعت جاندار است و عقلی که کوه ها را از ریشه می کند و فرشتگان را از میان می برد، توصیف می کند (Kallen 1969)». این بینش درباره اشیا که ایوب سرانجام در مقابل آن سر فرود آورد و با خواری و شرمساری توبه نمود، نوعی دموکراسی کیهانی بود که در آن هر مخلوقی گردش خود را می کند و کمال خاص او امکانپذیر می شود. کتاب مقدس که از حکم کردن به این که ما انسان ها باید همه طبیعت را در خدمت خود بدانیم بسیار دور است، مدام تأکید می کند که بشر تنها نیست و بر دیگر موجودات امتیازی ندارد و نظیر خدا نیست. هنگامی که بابل بزرگ سرانجام سقوط کرد،

اعراب در آن جا خیمه نخواهند زد و شبانان گله ها را در آن جا نخواهند خوابانید. بلکه وحوش صحرا در آنجا خواهند خوابید و خانه های ایشان از بوم ها پر خواهد شد؛ شترمرغ در آنجا ساکن خواهد شد و غولان در آنجا رقص خواهند کرد و شغال ها در قصرهای ایشان و گرگ ها در گوشک های خوشنما صدا خواهند زد. (صحیفه اشعیا، ۱۳:۲۰ به بعد)

تمامی زمین آرام شده و ساکت گردیده اند و به آواز بلند ترنم می نمایند. صنوبرها نیز و سروهای آزاد لبنان درباره توشادمان شده می گویند: از زمانی که تو خوابیده ای قطع کننده ای بر ما برنیامده است. (صحیفه اشعیا، ۱۴:۷ به بعد)

«وای بر آنانی که خانه را به خانه ملحق و مزرعه را به مزرعه ملصق سازند تا مکانی باقی نماند و آنان تنها ساکنان زمین شوند» (صحیفه اشعیا ۵/۸⁽¹⁰²⁾). (اگر ما به زمین رحم نکنیم، از آن رانده خواهیم شد و «زمین از سبت های خود به تمام و کمال تمتع خواهد





برد» (لاویان ۳۴/۲۶). این داوری به نوبه خود در دهان هوشع به پیش بینی یک آرزو تبدیل می شود: اسرائیل که برهنه و آواره صحرا شده دوباره به سوی خدا باز خواهد گشت و او «به جهت ایشان با حیوانات صحرا و مرغان هوا و حشرات زمین عهد خواهد بست و کمان و شمشیر و جنگ را از زمین خواهد شکست و ایشان را به امنیت خواهد خوابانید»

منبع:

<https://hawzah.net/fa/Article/View/81610>



صیانت از آب، جلوه مهمی از حقوق شهروندی

اهمیت روز افزون آب در عرصه های گوناگون حیات به حدی مبرهن است که به جرأت میتوان گفت هیچ تمدنی را بدون وجود این منبع حیاتی نمی توان پیدا نمود، تمدنهای بزرگ در طول تاریخ همه در کنار یک منبع آبی، رو به توسعه و ترقی گذارده اند، کشور ما از نظر اقلیمی در منطقه ای خشک و کم آب قرار دارد و به همین دلیل آب همواره به عنوان یک ثروت ملی محسوب شده است.





یکی از عمده ترین شیوه های حفاظت آب ها توسط هر دولت، وضع قوانین به خصوص ایجاد ضمانت اجرای کیفری و مدنی درباره منابع و تأسیسات آبی است و برای جلوگیری از بروز اختلال در امر انتفاع از این منابع، قانونگذار تدابیری اتخاذ و با انگیزه های مختلفی که قصد تخریب یا تجاوز به این منابع را دارند برخورد می نماید. بدین لحاظ لزوم داشتن قوانین مربوط به آب های سطحی و زیرزمینی برای هر کشور، پیرامون حفاظت از منابع آبی ضروری می نماید.

به عنوان مثال اصل ۴۴ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، سدها و شبکه های بزرگ آبرسانی را زیر مجموعه بخش دولتی دانسته و آنها را از شمول بخش های تعاونی و خصوصی جدا می کند، قانون مدنی ایران نیز به تبعیت از فقه اسلامی آب ها را جزء اموال مباحه و قابل تملک اشخاص تلقی نموده است، با تصویب قانون آب و نحوه ملی شدن آن در سال ۱۳۴۷، مقررات و اصول مدونی برای بهره برداری از آب ها تنظیم گردید در ماده ۱ این قانون آب به عنوان ثروت ملی و متعلق به عموم تلقی شده است که در واقع تحولی در مالکیت آنها محسوب گردید، در سال ۱۳۶۱ قانون توزیع عادلانه آب با تغییراتی نسبت به قانون آب و نحوه ملی شدن آن به تصویب رسید که با تبیین موضوعاتی از قبیل: مالکیت عمومی و ملی آب، حفاظت و نگهداری تأسیسات مشترک، صدور پروانه حفر چاه و قنات، ضمانت اجرای انجام تخلفات و... اصولی را جهت استفاده بهینه از منابع آبی تثبیت نمود.

