

دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۱۸

پذیرش: ۱۴۰۴/۰۱/۲۰

صص: ۹۱-۵۷

نسبت گفتمان پساتوسعه و الهیات اسلامی محیط زیست

موسی عنبری^۱، محمد مهدی زاده اردکانی^۲

چکیده

از زمانی که اندیشه «رام کردن طبیعت» از فرانسیس بیکن، روح غالب ادبیات نوسازی و توسعه در دنیا شد، مفهوم «طبیعت»، به-عنوان یک مقوله فرهنگی بزرگ به موضوعی مادی و کوچک در حد منابع طبیعی آن‌هم در خدمت رفاه زندگی انسان تنزل یافت. در چنین گفتمانی، مفهوم طبیعت به «محیط زیست» فروکاسته شد. امروزه این نوع نگاه ابزارگرایی و تصرف خواهانه در طبیعت مورد انتقاد قرار گرفته است و ادعا می‌شود معانی فرهنگی و معنوی از دست‌رفته طبیعت، توان بازآفرینی و هستی‌بخشی به محیط زیست نوین را دارند. اندیشمندان موسوم به «پساتوسعه» و اندیشه‌های حول «الهیات محیط زیست» با خاستگاه‌های متفاوت، چنین منظری به مقوله طبیعت و محیط زیست دارند. پساتوسعه به عنوان پادگفتمانی برای توسعه، ریشه بحران محیط‌زیست را در توسعه جست و جو می‌کند. در کنار آن الهیات محیط زیست از جمله الهیات اسلامی، بحران معنوی و جهان‌بینی انسانی را از نوع نگاه ابزارگرایی به طبیعت متأثر می‌داند. هدف این مقاله بررسی نقاط اشتراک و افتراق دیدگاه‌های پساتوسعه برآمده از ادبیات پس‌اساختارگرایی و الهیات اسلامی مبنای راه‌حل‌های آن‌ها برای کاهش بحران‌های زیست‌محیطی و درنهایت پیوند آن‌ها برای حل بهتر بحران‌ها و دوری از رویکرد صرفاً ابزاری و مهندسی است. رویکرد مقاله، توصیفی-تحلیلی است که تلاش می‌کند نشان دهد هریک از این دیدگاه‌ها، دارای ظرفیت‌ها و اندیشه‌های تازه برای حفظ محیط زیست هستند و با پیوند آن‌ها می‌توان در کنار استفاده از علوم مهندسی، طبیعت گرایی بومی و فرهنگی را رونق داد و اندیشه بوم‌شناختی خاموش و از جان افتاده جوامع محلی را بیدار کرد.

^۱ استاد جامعه‌شناسی گروه توسعه اجتماعی، دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران، تهران، ایران. نویسنده مسوول. anbari@ut.ac.ir^۲ دانش‌آموخته دکتری جامعه‌شناسی توسعه اجتماعی-روستایی، دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران، تهران، ایران

کلید واژه‌ها: پساتوسعه؛ الهیات اسلامی؛ بحران‌های زیست‌محیطی؛ طبیعت‌گرایی محلی-مذهبی؛ حفاظت درون‌زای محیط زیست

۱ مقدمه

عصر حاضر، به دلیل غلبه سیاست‌های توسعه تک‌بعدی، عقلانیت فنی و ابزاری، صنعت‌گرایی روزافزون، مصرف بی‌رویه منابع طبیعی، با بحران‌های زیست‌محیطی متعدد از جمله تغییرات آب و هوایی، بحران آب، بحران ریزگردها، آلودگی هوا، تخریب جنگل‌ها، بیابان‌زایی و غیره روبه‌روست. به دلیل افزایش بحران‌ها و به خطر افتادن امنیت غذایی و زندگی نسل‌های آینده، محیط زیست به امری قابل توجه در علوم، مکاتب و اندیشه‌های گوناگون بدل گشته و برای حفظ و مدیریت پایدار آن تلاش‌های گسترده‌ای انجام گرفته است. گفتمان‌های پساتوسعه و الهیات محیط زیست با وجود خاستگاه متفاوت، هریک به شکلی دغدغه مشترک با نام «محیط زیست» دارند. پساتوسعه با ترویج روندهای علم پسامدرن در خانواده علوم اجتماعی و به بن‌بست رسیدن برخی پروژه‌های توسعه، مدعی است که «اندیشه‌های توسعه شکست خورده است. توسعه مدرنیستی یک تئوری آکادمیک با کارویژه‌های پنهان سیاسی و اقتصادی است. درواقع انتقاد و ضدیت با توسعه مدرنیستی دال مرکزی اندیشمندان پساتوسعه است (Sachs, 1992). رویکرد پساتوسعه تلاش می‌کند بر نابرابری ساختاری گفتمان توسعه نخبه‌گرایانه غلبه کند و با بازکردن فضای گفت‌وگو برای مردم غیرغربی و عادی که نگرانی‌های فراوانی در مورد آینده پیشرفت خودشان و جامعه دارند، نظرات آن‌ها را رواج دهد. از همه مهم‌تر پساتوسعه‌گرایان به مفروضات مکتب توسعه در مورد استانداردهای پیشرفت حمله و معیارهای پیشرفت و هدف‌های توسعه در خدمت کارگزاران آن را برملا می‌کنند. آرتور اسکوبار، گوستاو استوا، مجید رهنما، ولفانگ زاکس، سر لاتوش، گیلبرت ریست و سابلی از جمله نمایندگان عمده و

بنیان‌گذاران اندیشه‌های پساتوسعه هستند که در این مقاله بر اندیشه‌های اسکوبار و رهنما به عنوان نمایندگان این گفتمان تأکید می‌کنیم.

الهیات محیط زیست نیز به عنوان رویکرد نوین به ریشه بحران‌های زیست‌محیطی نگرینسته و ابعاد معنوی، فلسفی و دینی را در این حوزه برجسته می‌کند. گفته می‌شود پژوهش در خصوص الهیات محیط زیست تنها سه دهه قدمت دارد. مجموعه‌ی نه جلدی ادیان جهان و محیط زیست در مرکز مطالعات ادیان جهانی دانشگاه هاروارد (۱۹۹۸-۱۹۹۶) با همکاری بیش از ۶۰۰ محقق، یکی از مهم‌ترین آثار در این حوزه است (Ghasemi, 2016). الهیات محیط زیست در آیین مسیحیت با عنوان «Ecotheology» و در ادبیات ایرانی یا عنوان الهیات محیط زیست یا به تعبیر ما، الهیات اسلامی محیط زیست شناخته می‌شود. رویکرد این مقاله به الهیات اسلامی محیط زیست، بر پایه نظرات سه محقق و اندیشمند مسلمان، سید حسین نصر، سید مصطفی محقق داماد و عبدالله جوادی آملی تدوین شده است.

پرسش مقاله حاضر این است که نگرش پساتوسعه و الهیات اسلامی درباره محیط زیست چیست؟ چه راهکارهایی برای حل بحران‌های زیست‌محیطی ارائه می‌دهند؟ شباهت و تفاوت‌های آن‌ها در چیست؟ رویکرد مقاله، کیفی و از نوع توصیفی-تحلیلی است که با اتکا بر منابع موجود از جمله کتاب‌ها و مقالات نویسندگان مشهور در حوزه مورد نظر سامان یافته است.

۲ روش تحقیق

رویکرد این پژوهش کیفی و از نوع توصیفی-تحلیلی است. روش گردآوری اطلاعات اسنادی و کتاب‌خانه‌ای است. این روش شامل شناسایی و مطالعه منابع موجود از جمله کتاب‌ها و مقالاتی است که مرتبط با موضوع پژوهش نگاشته شده، فیش برداری، طبقه

بندی اطلاعات و تجزیه و تحلیل و تفسیر داده‌های گردآوری شده و رسیدن به اهداف پژوهش است.

۳ یافته‌ها و بحث

«پساتوسعه» و محیط زیست

دیدگاه پساتوسعه را نسبت به محیط زیست می‌توان از دو نظر مورد بررسی قرار داد. محور اول انتقادات به توسعه به دلیل عدم توجه به محیط زیست و غارت منابع طبیعی است. محور دوم خلق زبان نوینی به نام «محیط زیست» است که آن را از مفهوم مقدس اولیه خود دور نموده و آن را به بهانه‌ای برای پیش برد اهداف توسعه تبدیل کرده است. تفکر پساتوسعه، انتقادی پساساختارگرا از توسعه است. ساختار شکنی و ردیابی ایده توسعه موجب شد که پساساختارگرایان امکان عصر پساتوسعه را مسلم بپندارند (Ziaie, 2016). در اندیشه پساتوسعه مفاهیم گوناگونی وجود دارد که سرمنشأ همه آن‌ها نقد در برابر توسعه است. به بیان بهتر "پارادایم پساتوسعه نتیجه انتقادهای مختلف بر توسعه، شکست عصر توسعه و نوسازی است که بیش از هر چیز ریشه در فرهنگ و طبیعت و به بیان روشن‌تر ریشه در انسان دارد" (Anbari, 2011). مجید رهنما (۱۹۹۷) در کتاب «خوانش پساتوسعه»، توسعه را هدیه‌ای خطرناک به مردمی می‌داند که قرار بوده به آن‌ها کمک شود.

نقد گفتمان توسعه، نقد منطق اقتصادزده رشد و پیشرفت، نقد عام‌خواهی اروپامدارانه، نقد فراروایت‌ها، نقد سبک زندگی واحد و توجه به محیط زیست، ازجمله مفاهیم گوناگون موجود در اندیشه پساتوسعه است (Anbari 2011, 2015). درواقع گفته می‌شود در توسعه، دیدگاه تقلیل‌گرایی مبتنی بر عقلانیت ابزاری مدرن در قبال طبیعت حاکم است و پویایی و پیوند میان اجزای زنده و غیر زنده محیط نادیده گرفته می‌شود و در مقابل به ماهیت فرهنگی طبیعت بی‌توجهی شده است. آشکار است که توسعه، آن طور که در مطالعات

مربوطه تعریف شده است به ایمنی حیوانات، گیاهان و مواد معدنی اهمیتی نمی‌دهد. حتی جایی که تأکید بر بهره‌وری، پس‌انداز، سرمایه‌گذاری، سرمایه، نسبت سرمایه به تولید فزاینده و مانند آن‌ها بوده است، این موضوعات همواره به مانند ابزار دسترسی به هدف‌های زندگی مرفه انسانی در نظر گرفته شده‌اند.

در اندیشه پساتوسعه، نسبت به محیط زیست، فروکوفتن و غارت بیش از حد منابع آن، حساسیتی وجود نداشته است؛ اما پساتوسعه به آن توجه کرده و برای آن اهمیت بسیاری قائل است و از توسعه به دلیل تخریب منابع طبیعی و محیط زیست و همچنین آلودگی‌های ناشی از آن برای نیل به اهداف خود انتقاد می‌کند. "پساتوسعه محصول انتقاد بارز بر توسعه در چهار حوزه اقتصادگرایی و منطق رشد، عام‌گرایی و غرب محوری، تخریب طبیعت و صنعت‌گرایی روزافزون و الگوی توسعه دولتی با محوریت برنامه کار است" (Anbari, 2015). پیش از دهه ۸۰، میلادی متفکران و برنامه‌ریزان توسعه بیشتر بر اقتصاد توسعه تأکید می‌کردند که نتیجه آن ایجاد نابرابری، ناپایداری توسعه و تخریب محیط زیست به ویژه در کشورهای فقیر و کم‌تر توسعه یافته بوده است. در حوزه تخریب طبیعت، توسعه به دلیل استخدام و کنترل روزافزون طبیعت و تبدیل آن در راستای منافع انسانی، محکوم به کاهش منابع تجدیدپذیر و ایجاد آلودگی‌های زیست‌محیطی و یکی از پایه‌های تشکیل اندیشه پساتوسعه است.

به گفته رهنما (۱۹۹۳) در گذشته، بیشتر مردم، زمین خود را متعلق به جهان‌های وسیع‌تری می‌دانستند که قلمرو آن برحسب افق‌ها و فراسوهای هر گروه انسانی تعیین می‌شد. اشیاء و مردمانی که هر فرد را به این جهان‌ها مربوط می‌ساخت، از تنوع گسترده‌ای از نام‌ها برخوردار بود. کلمه «محیط زیست» در معنای مدرن آن حتی در فرانسه، تنها در قرن ۲۰ وارد واژه‌نامه شد. در جوامع بومی «جوار» و در و همسایه شخص (از حیاط خلوت خانه و زادگاه و محله و کوی و برزن گرفته تا آبادی و روستا و طایفه و بروبوم و

سرزمین) بود که جای او را در مکان و یا محلی که به آن تعلق داشت تعیین می‌کرد "جوار" یا بر و بوم، به روح و جسم می‌مانست. مردم از آن مانند موهبتی الهی و بخش جدایی ناپذیری از زندگی و کار انسان پاسداری می‌کردند به آن عشق می‌ورزیدند و احترام می‌گذاشتند. در برابر جمع حاضر نیازی به این تذکر نیست که چنین رابطه‌ای با محیط زیست نقش مفید و عمل مهمی در حفظ تعادل طبیعی و پایدار میان طبیعت و انسان داشت. معمولاً محدودیت‌های محیط زیستی به نوبه خود محدودیت‌های اخلاقی، مذهبی، قانونی و غیره را بر افراد جامعه تحمیل می‌کرد و برعکس. این امر به فرهنگ‌های مختلف امکان می‌داد تا به گونه مجتمعاتی که به طرزی هشیارانه توازن و تعادل یافته و برای حل مشکلات محیط زیستی جوامع ساخته و پرداخته شده بودند، عمل کنند. زبان‌هایی که برای تبیین این محدودیت‌ها و قوانین اخلاقی به کار می‌رفت به مردم کمک می‌کرد تا مناسب‌ترین راه حل‌ها را برای مسایل خود بیابند.

در میان عقاید برخاسته از عصر روشنگری و علم مدرن، آرمان فرانسیس بیکن برجسته است که می‌خواست طبیعت را تشریح کند، در آن نفوذ یابد و حتی آن را تحت شکنجه قرار دهد تا اسرارش را فاش سازد. در این شرایط زمین دیگر آن زمینی نبود که همواره در تصور انسان‌ها وجود داشت. زمین دیگر آن مادر مهربان و پربرکت همگان نبود و چون همگان، مخلوق جهان بزرگ‌تری نبود که آفریده شده باشد؛ بلکه تبدیل به یکی از عوامل اصلی جهاد بزرگ علیه جبر شده بود. از سوی دیگر این تغییر، انقلابی که در دید و درک انسان به وجود آمده بود زبان نو به همراه آورد که در آن محیط زیست یک آبادی یا محل معین زندگی از زندگی مردم و واقعیات انسانی و طبیعی آن محل جدا شد. به عبارت دیگر کلمه محیط تنها به معیاری تنزل یافت که آن را می‌توان ظرفیت و کشش زمین برای دست‌یابی به پیروزی نهایی بر جبر در نظر گرفت. به وجود آمدن مفهوم اکوسیستم و معضل‌سازی کلمه محیط در چارچوب اکولوژی، نقطه چرخشی در درک مردم از مفهوم

قدیمی محیط یا اقلیم وجود شخص بود. تبدیل زمین به «اکوسیستم» نتایج زیر را به دنبال آورد: محصور کردن، سلب مالکیت، گرفتن زمین مردم، محصور کردن دانش، کوتاه کردن دست مردم از منابع، بیرون کشیدن منابع از بطن محیط، اختراع مفهوم منابع و سپس جلوگیری از دست یابی مردم به آب و زمینشان، گذاشتن آن زمین‌ها در اختیار دیگران، انتقال قدرت و نظارت به یک اقلیت کوچک. نتیجه آنکه، تأکید هزاران ساله بر روابط مقدس انسان‌ها با محیط پیرامون و نقش شخصی و محلی در حفظ و حراست از آن، به سوی مدیریت و سرپرستی و نظارت متوجه گردید.

پساتوسعه نسخه‌هایی را که توسعه از بیرون برای حفظ محیط زیست ارائه می‌دهد، رد و بازگشت به جنبش‌ها و دانش‌های محلی را پیشنهاد می‌کند. مجید رهنما (۱۹۹۷) بر مفهوم "ساده‌زیستی" به معنای مجموعه‌ای از عقاید، احساسات، احترام به طبیعت و ترجیح کار و روش زندگی روستایی به شهری، میل به خوداتکایی شخصی از طریق قناعت و پشتکار، حس نوستالژی به گذشته و تجربه نوعی حالت زیبایی‌شناسی و سادگی به عنوان راه حل برون رفت از توسعه تأکید دارد. زندگی ساده‌گوی طیف وسیعی از انگیزه و روش‌هاست و آن چه در بین همه آن‌ها مشترک است، این است که انباشت پول و ثروت نباید خلوص روح، روان، همبستگی خانوادگی و خیر همگانی را در خود خفه کند. از نظر او، حتی در جوامع مصرفی به زعم به اشغال درآمدن فزاینده سپهرهای زندگی بومی، توسط عوامل اقتصادی، ساده‌زیستی خود ساخته دوباره به مثابه سلاحی مؤثر برای پایداری در برابر این تعدیل‌ها به شمار می‌آید. بنابراین کاوش برای یافتن اشکال جدیدی از ساده‌زیستی، تقریباً در سراسر جهان هم در جوامع از نوع بومی و هم در قلب جزایر فراوانی مادی گسترش یافته است. حتی طبق اندیشه رهنما جست‌وجو برای یافتن راه‌های جدید و تعریف زندگی ساده در متن نوگرایی در تمامی سطوح و مناطق دنیا روندی ادامه دار است و برخلاف برخی تبلیغات، چنین تلاش‌هایی ضرورتاً به منزله بازگشت به قرون وسطی

و زمان‌های کهن یا جلوگیری از بهره‌مندی مردم از مزایایی که سایر دستاوردهای شگفت‌انگیز علم و فناوری پی‌رویشان می‌گذارد، نیست.

موضوع دیگری که در گفتمان پساتوسعه به عنوان تکیه‌گاه در امر حفاظت از محیط زیست مورد تأکید قرار گرفته است، دانش و فرهنگ‌های محلی و بومی است. بسیاری از اندیشه‌های نخستین توسعه، برای فرهنگ چه به عنوان هدف، چه به عنوان وسیله، نقشی محوری قائل نبودند، به ویژه با برنامه کمک‌های بین‌المللی هماهنگ شدند و به فرهنگ و سنت به عنوان موانع تغییر نگریستند. هرچند نقش برخی از عناصر فرهنگی را به مثابه محرک دگرگونی قبول کردند. با این حال مضمون اصلی مباحث بر ضد سنت سنگینی می‌کرد. این منازعه با سنت نادرست بوده؛ نه به خاطر ارزش ذاتی سنت، بلکه به دلیل نیروی نهفته آن که در فرآیند توسعه کارساز بوده است (Farhady, 2014). دانش بومی، دانشی است که با فرهنگ هر منطقه قرین بوده و طی سالیان بی‌شمار، توسعه و تکوین یافته است. در ضمن این دانش همواره با دنیای خارج از حوزه جغرافیایی خود تعامل و تبادل داشته و به شکلی پویا و سیستمی خود را با تحولات و دگرگونی‌های بیرونی و درونی محیط سازگار کرده است. به دلیل وجود مشخصه کل‌نگری و جامع‌نگری در دانش بومی، مردم اجتماعات محلی توانسته‌اند تمام نیازهای خود را طی قرون متمادی از این نظام دانش تأمین کنند (HezarJariby, 2014). این دیدگاه مرتبط با اندیشه‌های پساتوسعه‌گرایی است و هدف آن این است که قدرت تعریف مسائل و اهداف یک جامعه را از دست کارشناسان بیرونی ستانده و به اعضای خود جامعه منتقل نمایند.

علاقه و توجه به دانش و فرهنگ‌های محلی یکی از ویژگی‌های اساسی پساتوسعه است. این موضوع در اندیشه‌های توسعه‌بسان مانع توسعه به حساب می‌آمد. از نظر اسکوبار (۱۹۹۵)، دانش‌های محلی و بومی، پادگفتمان توسعه و یا پادگفتمان مقاومت در برابر توسعه است. پادگفتمان‌ها به تحقیقات عملی مشارکتی نشده و جنبش‌های مردمی توده‌ای

یا به تعبیر فوکو «شورش دانش‌های به انقیاد درآمده» یعنی دانش‌هایی جاری در طول سال‌های اخیر ارتباط دارند. این پادگفت‌وگوها را می‌توان به «بازگشت دانش‌های محلی»، یعنی تنوعی از «دانش‌های مردمی» که اقتدار هر نوع ایده استبدادی را از علم و حقیقت رد می‌کنند، ارتباط داد. گذشته از ویژگی محلی این نوع دانش‌ها، آن چه اهمیت دارد ویژگی خودمختاری، غیر متمرکز بودن و غیر سلسله مراتبی بودن آن‌ها و نیز این واقعیت است که اعتبار و روایی آن‌ها وابستگی خود را به تأیید و تصدیق رژیم‌های استقرار یافته حقیقت متوقف کرده است. دانش‌های بومی به دلیل سیستمی بودن، داشتن انعطاف، متکی بودن بر نیازها، حفظ تنوع زیستی، مشارکتی بودن، تجربی بودن، در دسترس و ارزان بودن، منطبق بودن بر فرهنگ مردم، دارا بودن صحت و دقت در بسیاری از شاخصه‌های منحصر به فرد دیگر می‌توانند در بهبود فرآیندها و شاخص‌های زندگی از جمله شاخص‌های زیست‌محیطی و محیطی پایدار برای انسان‌ها نقش مفید و مؤثری را ایفا نمایند. نویسندگان پساتوسعه که با تأکید بر ارزش‌های دانش‌های بومی، در مواقعی اجتماعات و سنت‌های محلی را رمانتیزه می‌کنند، محرومیت، سلطه و خشونت موجود در این جوامع محلی را می‌پذیرند و بازگشت به وضعیت آرمانی و طبیعی را نه خوشایند می‌دانند و نه امکان‌پذیر (Rahnama:1997).

نکته دیگر در اندیشه‌های پساتوسعه، توجه به نقش مردم و مشارکت‌های محلی است. رهنما (۱۹۹۷) معتقد است در دهه ۱۹۵۰، کارگزاران توسعه برای توجیه شکست برنامه‌های خود از واژه «مشارکت» در مفهوم اقتصادی آن سود جستند و آن را به عنوان یکی از جنبه‌های ضروری توسعه می‌شناختند. مشارکت به لحاظ اقتصادی عملاً «شعاری جذاب» و عمدتاً هم سو با منافع گروه محدودی از افراد بود. این نوع مشارکت انسان مدار نبود و از جنبه‌های فرهنگی و فکری مسأله غافل بود و صرفاً به پیشرفت هرچه سریع‌تر

مادی می‌اندیشید. بعدها رفته رفته این مفهوم ارتقا یافت و مشارکت مردمی به عنوان عنصر کلیدی در ایجاد توسعه‌ای بدیل و انسان محور مطرح شد.

اسکوبار (۱۹۹۵) نیز، با طرح مفهوم «پروژه تحقیق عملی مشارکتی» بر مفهوم مشارکت تأکید می‌کند. به نظر وی، مشارکت در نهادهای محلی و منطقه‌ای موجود و ایجاد و برپایی سازمان‌های جدید محلی از دستاوردهای تحقیق عملی مشارکتی بوده است. این پادگفتمان، علم همگانی عمومی را به مثابه نتیجه فرآیندهای بومی درک می‌کند که در آن نظریه پردازی و سازمان دهی مردمی به هم می‌پیوندند. این نوع تحقیقات از یک سو، یک تنش دیالکتیکی میان مردم محلی و عوامل خارجی و روشنفکران ایجاد می‌کند و از سوی دیگر با سهم کردن گروه‌های مردمی، اجازه نمی‌دهند سازمان‌ها و عوامل خارجی رابطه‌های سلطه و وابستگی ایجاد کنند. تحقیق عملی مشارکتی که از تجارب آموزش همگانی و فعالیت‌های مردمی برخی از کشورها ناشی شده، در حال حاضر یکی از بهترین خطوط کلی تحقیق و عمل در کشورهای جهان سوم است و پروژه‌های آن می‌تواند شبکه‌هایی را تشکیل دهد که به ظهور جنبش‌های منطقه‌ای غیرحزبی با اهمیتی منجر شود.

به طور کلی، با تأمل در اندیشه‌های پساتوسعه می‌توان گفت:

۱. برخلاف گفتمان توسعه، محیط زیست یکی از دغدغه‌های گفتمان پساتوسعه است؛
۲. پساتوسعه، توسعه و نوسازی را به دلیل شکست در حوزه طبیعت و تخریب بی‌رویه آن (کاهش منابع تجدید پذیر و آلودگی‌های زیست محیطی) زیان بار می‌خواند.
۴. در گفتمان توسعه، توجه به محیط زیست حیل‌ای برای پیش برد اهداف خود بوده است. «محیط زیست» زبانی نوین و مشتق از زبان بومی است که توسعه آن را برای پیش برد اهداف خود به کار برده است.

۵. توسعه مفهوم «محیط زیست» را از امری مقدس به امری غیرمقدس با حضور سامانه‌های حراستی، مدیریتی و نظارتی دولتی تبدیل کرده و آن را از مفهوم راستین خود دور کرده است.

گفتمان اسلامی محیط زیست

نخست باید بگوییم که با تردید از اصطلاح "گفتمان" در این حوزه استفاده می‌کنیم؛ زیرا ادبیات اسلامی محیط زیست، وسعت و پیشین؛ زیادی ندارد. این اختصار نه از روی غفلت، بلکه در بسیاری از موارد با تعمد همراه بود است. درواقع الهیات اسلامی، تمرکز مشخصی بر محیط زیست و مصادیق آن نداشته است. به نظر می‌آید متألهین و اندیشمندان اسلامی در طول تاریخ، شأن ادبیات آسمانی خود را به مراتب بالاتر از طرح مصادیق محیط زیست دیده‌اند. حتی شواهد تاریخی نشان می‌دهد که گاهی اندیشه اسلامی از طبیعت‌گرایی بومی فرهنگ‌ها از جمله فرهنگ کهن ایرانی تحت عنوان «دهریون» یا طبیعیون به شدت فاصله گرفته است. همین عامل باعث شده است که بسیاری از محققان حوزوی و علوم دینی اسلامی آئین‌های حول پاس داشت طبیعت مانند نوروز، شب یلدا و سایر جشن‌های ایرانی باستان را در زیر مجموعه طبیعت پرستی ایرانی تعریف کنند و خواهان جایگزینی آن‌ها با اعیاد اسلامی شوند.

امروزه با طرح موضوع بحران محیط زیست، حساسیت‌هایی از سوی محققان اسلام‌پژوه نشان داده شده است. اما این واکنش‌ها همچنان کل گرایانه و البته کم توجه به مصادیق‌های روشن محیط زیست بوده است. درواقع ادبیات اسلامی محیط زیست، با نگاهی هستی‌شناسانه و با نقد مبانی هستی‌شناختی علم غربی به جهان، پا به عرصه گذاشته است. این گفتمان جدید از نقد قدیمی به اومانیسم غربی، راه خود را به انتقاد از بحران طبیعت و محیط زیست باز می‌کند. این رویکرد با طرح مباحث هستی‌شناسانه، از فلسفه خلقت و تعهدات انسان در برابر آن بحث می‌کند. اما چون امروز مبحث محیط زیست با جنبش‌های

اجتماعی و مدنی حاضر مانند فمینیسم، بوم‌گرایی و غیره گره خورده است، در این خصوص سکوت اختیار می‌کند. تأکید بر اصالت طبیعت مستقل از انسان و جایگاه مقدس آن، نقاط کانونی در گفتمان نوین اسلامی است. در ذیل با اتکا بر نظرات سه محقق مسلمان سیدحسین نصر، سید مصطفی محقق داماد و عبدالله جوادی عاملی، گفتمان اسلامی محیط زیست را از چهار منظر بررسی می‌کنیم:

۱. رویکرد ادیان

۲. نگاه بنیادین به موضوع

۳. طرح منشأ بحران

۴- طرح راه حل بحران.

در زیرهر یک از این وجوه را تشریح می‌کنیم.

الف: رویکرد ادیان: الهیات محیط زیست

یکی دیگر از جنبه‌های گفتمان دینی محیط زیست، برجسته‌سازی نقش ادیان و الهیات در محیط زیست است. در قرن هفدهم شناخت دینی طبیعت، مشروعیت خود را از دست داد. اما در دنیای معتقدان مذهبی، تشریح طبیعت و بحران آن با توجه به نقش دین و تعالیم مابعدالطبیعی ادیان همچنان مورد استقبال بوده است. بعضی از متألهان معاصر تلاش کرده‌اند نوعی الهیات محیط زیست ارائه دهند که ثمره‌اش تدوین مفردات نظریه هستی‌شناختی محیط زیست بوده است. اندیشمندان مسلمان با تبعیت از این الگو برای احیای علم قدسی طبیعت، بر اخلاق زیست‌محیطی نیز متمرکز شده‌اند. نخستین وجه مشترک این نظریات این است که نظام طبیعت به نظامی فراتر و والاتر از خود پیوند دارد، به نظامی که می‌توان آن را اصول معنوی نامید. صرف نظر از اینکه در کیهان‌های مختلف دینی اداراک و تعریف انسان از مفهوم قدسی چگونه باشد، واقعیت این است که ادیان سنتی متفق القولند که حقیقت طبیعت، اهمیتی فراتر از ظاهر آن دارد و طبیعت دارای

ماهیتی قدسی است. دومین نکته مشترک نظریات مختلف دینی در مورد طبیعت این است که نظام طبیعت دارای هدف و معنایی اخلاقی و معنوی برای بشر است. عامل سوم این است که بشر و نظام طبیعت نه تنها در یک زمان و مکان مشخص، بلکه حتی در آخر الزمان یعنی هنگام معاد چنان با هم پیوند دارند که سرنوشتشان به یکدیگر گره خورده است. چهارمین عامل این است که قوانین بشری و قانون‌مندی‌های طبیعت نه تنها از هم جدا نیستند، بلکه عمیقاً به یکدیگر مربوط اند و بالاخره اینکه زمین آموزگار بشر است و انسان می‌تواند از نظام طبیعت نه تنها درس‌های بی‌شمار، بلکه اصول اخلاقی، فکری و معنوی بسیاری بیاموزد. نظام طبیعت درباره عمیق‌ترین نیازهای انسانی و سرشت‌نهایی او سخن بسیار دارد؛ حتی اگر این سرنوشت از تجلیات ظاهری طبیعت نیز فراتر باشد. پیام ادیان گوناگون درباره نظام طبیعت آن چه باید شنیده شود بیش از پیش غنی‌تر می‌سازد و موجب می‌شود حقایقی را که بخشی از کل جامعه بشری فراموش کرده مجدداً به یاد آن‌ها بیندازد (Nasr, 2010). نصر بر این باور است همه سنت‌ها در خصوص شناخت طبیعت از میراثی ارزشمند بهره‌مندند و همگی به قداست طبیعت باور دارند و معتقدند با احیای آن می‌توانند تعالیم یکدیگر را غنا بخشند. وی این نوید را می‌دهد که با این احیاگری هم اصول اخلاقی در خصوص طبیعت تحکیم می‌شود و هم نیاز انسان متجدد به ایجاد ارتباط معنوی با طبیعت برآورده می‌شود. نخستین گام در این احیاگری، تغییر جهان بینی انسان متجدد است، به گونه‌ای که به تولد انسان سنتی یا انسان خلیفه الله بینجامد و قداست عالم طبیعت بدو بازگردانده شود. هرچند بعضی از متفکران مسلمان طبیعیات سنتی را در دوران معاصر خالی از فایده می‌دانند، اما نصر برای احیای معرفت قدسی به میراث فلسفی اسلامی رجوع می‌کند و بر این باور است که سنت اسلامی واجد منابعی غنی برای تبیین فلسفه علوم است (Ghasemi, 2011).

قوانین موضوعی بشری نمی‌تواند امیال خودخواهانه آدمی را که در مسیر پیشرفت‌های اقتصادی، اجتماعی و سیاسی است، به طور کامل مهار نماید. ازاین رو در پرداختن به بحران محیط زیست، باید به اصول اخلاقی مندرج در متون دینی توجه داشت. در ادیان، به ویژه اسلام، احکام گوناگونی بر احترام به درختان، حیوانات و آلوده نکردن آب و غیره امر می‌کنند و پتانسیل بسیار مناسبی برای دستورالعمل‌های زیست‌محیطی هستند. همچنین سنت ادیان، ما را به کانون ارزشی دیگری به نام خداگرایی رهنمون می‌کند. خداگرایی رهیافتی خدامحور نسبت به جهان است که ناشی از ایمان دینی به این موضوع است که خداوند خالق و نگهدارنده زمین است. در خدامحوری ادیان ابراهیمی، خداوند خالق و نگهدارنده زمین است. بنابراین، مراقبت از محیط زیست، مراقبت از چیزهایی است که متعلق به خداوند است و انسان به دلیل مسؤولیتی که در قبال خداوند دارد، نسبت به محیط زیست نیز مسؤولیتی ویژه دارد. این مسؤولیت این است که در هنگام تصمیم‌گیری درباره محیط زیست، پیامدهای ممکن بر سایر موجودات زنده نادیده گرفته نشود (Nabavi, 2014).

اسلام پژوهان معتقدند هیچ درکی از محیط زیست بدون پذیرش این مهم که زندگی دینی، جوامع انسانی را می‌سازد و محیط زیست را در بر می‌گیرد، کامل نیست. برای مثال محقق داماد (۲۰۱۴) می‌نویسد "راه حل درست و گزینه مناسب برای حفظ محیط زیست، بازگشت به درک مذاهب است؛ زیرا حل مسایل زیست‌محیطی موضوع اصلی و زیربنایی ادیان الهی است. درواقع بشر در مقابله با دنیا ناتوان است و خود به تنهایی و با تکیه بر عقل جزئی‌نگر خویش بر طبیعت و زندگی دنیوی فائق نخواهد آمد و انسان در مسیر تکاملی خود محتاج و نیازمند به دستگیری دین است".

جوادی آملی (۲۰۰۹) درباره اهمیت محیط زیست در ادیان، می‌نویسد "مهم‌ترین عنصر خلافت الهی بعد از فراگیری معارف دینی، آبادساختن زمین و نجات آن از هرگونه

تباهی و تیرگی است. مقصود از زمین، گستره زیست بشر است. چنین پهنه پهنای از عمق دریا تا اوج سپهر و بنابراین، فرهنگ زیست محیطی با مقام برین جانشینی خدا آمیخته است. آن کس که به جای پایش هوا، آن را می آلود و عوض مرمت زمین، آن را ویران می کند و به جای غرس نهال، به قطع درخت می پردازد و به جای سالم سازی دریا و صحرا، از آلوده کردن آن ها ابایی ندارد، چنین فارغ بی فروغی، بی دریغ دروغ می گوید و عنوان باشکوه خلافت را همانند محیط زیست آلوده کرده و به غارت می برد و خویشتن را خلیفه خدا می شمرد. در دین حنیف الهی که در طول تاریخ به منهج ها و شریعت های متنوع برای انبیای الهی تجلی می یافت، شناخت اصول زیست محیطی و تحصیل آن و پرهیز از تخریب آن و سعی برای سالم سازی آن، از بارزترین حقوق انسانی و نیز از روشن ترین تکالیف بشری به شمار می آید؛ تا نشاط جامعه همراه با سلامت آن و خرمی افراد، همراه با صحت آنان تضمین شود. این محقق و عالم دینی معتقد است رعایت اصول زیست محیطی در جامعه همسان حرمت تلاوت متن مقدس دینی از جمله قرآن کریم (کتاب دینی مسلمانان) است و هر سخن حقی که در جهت حفظ و سلامت بشر و محیط زیست او باشد، برگرفته از پیام انبیا است. هر چند امروزه در جهان شرق و غرب مطالبی جهت حفاظت از محیط زیست مطرح شده ولی باید به این مطلب توجه داشت که هر سخن صحیحی برگرفته از پیام ادیان الهی است؛ زیرا مکاتب شرق و غرب از معارف الهی بی بهره هستند.

ب: نگاه بنیادین به موضوع: طبیعت به مانند امر قدسی

از منظر دانش های مبنای دینی، طبیعت یا محیط زیست امری مقدس است که انسان را به یاد امور قدسی می اندازد و باید در برابر آن به عنوان مخلوقات خداوند رفتاری مسؤولانه و با احترام داشته باشد. در الهیات اسلامی، نگرستن به محیط زیست به عنوان امری مورد احترام و مقدس یک بازدارنده درونی مهم برای جلوگیری از صدمه رساندن به

آن محسوب می‌شود. هر موجودی در عالم طبیعت نه تنها از اصل الهی یا خدای واحد صادر می‌شود، بلکه در عین حال حکمت الهی را منعکس می‌سازد یا به تعبیری زبان توحید آواز نعمت خداوند را سر می‌دهد. ادراک دینی نظام طبیعت که تنها به شرط هماهنگی انسان با عالم روح میسر است، بشر را قادر می‌سازد که آثار تجلی خداوند را در چهره اشیا ببیند و صدای نیایش آن‌ها را بشنود. از این طریق نه تنها پیوندی میان جسم انسان بلکه میان روح و روان او و مقصد غایی‌اش ایجاد می‌شود و بشر می‌تواند قداست و معنویت طبیعت را ببیند و در نتیجه نه تنها حرمت آن را حفظ کند، بلکه همچون پاره‌ای از وجود خویش با آن رفتار می‌کند. این پیوند به انسان یادآوری می‌کند که هر مخلوق خداوند چقدر گران بهاست و منهدم کردن ظالمانه هر موجودی که به صرف وجود خود، آیتی از خدا و شاهی است برخداوند یکتایی که آغاز و فرجام ماست چه گناه بزرگی است (Nasr, 2010).

گفته می‌شود "علم امروز برای بشر شهرنشین، قلمرو طبیعت را به صورت چیزی تهی از معنا درآورده است، هستی را سکولاریزه کرده و آن را از جمال الهی جدا ساخته است. آینه‌ای نیست که زیبایی‌هایش جمال حق را بنمایاند. افزون آنکه هستی طبیعی، با بشر هیچ‌گونه مایه وحدت و اتحاد ندارد. بشر خود را از طبیعت جدا می‌داند و با آن بیگانه شده است، بیگانه‌ای که فاقد هرگونه تقدس است. بشر امروز اگر تقدسی قائل باشد، برای خویش است و بس و طبیعت موجودی است که صرفاً باید برای لذت آدمیان مورد بهره برداری قرار گیرد. از این رهگذر بشر امروز نگاه مهربانانه به طبیعت ندارد، و صرفاً نگاهش مادی، استثمار و استخدامی است و نسبت به او (طبیعت) هیچ مسئولیت و تکلیفی احساس نمی‌کند" (Mohaghegh Damad, 2000). قرآن به انسان این اجازه را نمی‌دهد که همان گونه که در برابر خدای خویش به زمین می‌افتد، در برابر طبیعت نیز چنین باشد؛ زیرا انسان عظیم و شکوهمند است و نه طبیعت را خالی از هرگونه تقدس، معنا، ذات یا گوهر

می‌داند. قرآن تظاهرات طبیعی را به عنوان مخلوقات خداوند معرفی می‌کند و از انسان می‌خواهد تا به جای عبادت مخلوقات، خالق آن‌ها یعنی خداوند را عبادت کند. اگر چه ازدیدگاه قرآن، موجودات زنده به وسیله خداوند خلق شده‌اند، اما طبیعت یک موجود بی روح و مرده نیست. طبیعت زنده است و انسان می‌تواند با طبیعت حرف بزند و به آن عشق ورزد. از نظر قرآن، به دلیل ارتباطی که موجودات در طبیعت با خداوند دارند، همه آن‌ها مقدس‌اند و وجود و تقدس آن‌ها از یکدیگر قابل تفکیک نیست (Mohaghegh Damad, 2014). مقدس بودن طبیعت را از سوگندهای قرآن به طبیعت و مظاهر آن نیز می‌توان دریافت. چیزی که قبل از آن در اندیشه‌های جاهلی قبل از قرآن نیز وجود نداشته است. در قرآن مظاهری از طبیعت و روان و جان آدمی زاد مورد سوگند قرار می‌گیرد که گویی مظاهر طبیعت از نظر اهمیت در کنار جان آدمیزاد قرار دارند. جان آدمی که هنگامه مخلوقات است و مایه تبریک الهی به خویش‌ن شمرده شده و علی‌الدوام گیرنده الهامات الهی است، یکی از مظاهر طبیعت است و در کمال قداست قرار دارد. از این آیات، قداست و احترام طبیعت در نگاه قرآن مجید روشن می‌گردد و مشخص می‌کند رستگاری و کمال انسان با احترام به طبیعت به هم آمیخته است (همان: ۹۰).

در نگاه اسلامی انسان لزوماً جدای از طبیعت موجودیت ندارد و تعریف نمی‌شود. به بیان دیگر "طبیعت مظهر صنع و آیه خداوند است و به همین دلیل از قبل قداست دارد. این انسان است که دیگر قابلیت یادآوری و اعتراف به قدسیت عالم را از دست داده و آن را در درون خود گم کرده است. اگر انسان بتواند دوباره آن کیفیت متعال و قدسی را به جهان هستی و طبیعت بازگرداند، گام مهمی در رفع مشکلات جهان متجدد و دنیایی که موجب آسیب‌های فراوان به انسان و طبیعت شده، برداشته است" (Nasr, 2010).

ج: طرح منشأ بحران: رویکرد ابزاری به طبیعت

در الهیات اسلامی، نخست عوامل ایجادگر بحران‌های زیست‌محیطی در کانون توجه هستند. از دیدگاه نصر (۱۹۶۹، ۲۰۰۸)، بحران محیط زیست در وهله نخست چالشی معنوی و علت اصلی بروز آن فقدان مابعدالطبیعه است. مراد وی از مابعدالطبیعه، که آن را تنها در چارچوب یک سنت وحیانی قابل حصول می‌داند، امری متفاوت با فلسفه مدرن است. در دل سنت مابعدالطبیعه و فلسفه، سنتی قرار دارد که آن را فلسفه جاودان می‌نامد و شامل مجموعه‌ای از آموزه‌ها درباره سرشت حقیقت است. قلب سنت همین فلسفه جاودان است و آن آموزه‌ها، اصولی به شمار می‌آید که در طول دوران به عمل درآمده است. براساس آموزه‌های فلسفه جاودان می‌توان فلسفه سنتی غرب و خطاهای فلسفه جدید مندرج در خردگرایی (راسیونالیسم) و انسان گرایی (اومانیسم) رنسانس را درک کرد. در قداست زدایی از طبیعت، کلام مسیحیت، عقل گرایی ابن رشدی و انقلاب علمی موثر بوده‌اند. الهیات مسیحی در برابر کیهان شناسی یونانیان و یا دین کیهانی به دلیل اهمیتی که برای نجات روح انسان قائل بودند، منکر روح درونی طبیعت می‌شوند و این امر به دورشدن از جنبه قدسی طبیعت منجر شده است. غلبه یافتن مکتب عقل‌گرای ابن رشد بر مکتب ابن سینایی در مغرب زمین منجر به جایگزینی کلام عقل‌گرایانه در مقابل الهیات معنوی شد. نزد ابن سینا کیهان شناسی ارتباطی تنگاتنگ با مبحث فرشته شناسی و با ادراک دینی از عالم مطابقت داشت. ابن رشد به انکار نفوس فلکی مورد اعتقاد ابن سینا پرداخت و این انکار تأثیر بسزایی در قداست‌زدایی از عالم داشت. عامل موثر دیگر در تقدس‌زدایی از طبیعت، انقلاب علمی است. انقلاب علمی حقایق بسیاری را در خصوص وجه کمی طبیعت آشکار کرد، ولی این امر به ازدست رفتن وجه دیگری در مخلوقات - آیه و جایگاه تجلی خداوند بودن - انجامید.

پس از قرون وسطی با کنار گذاشته شدن مرجعیت کلیسا، استدلال عقلانی، منبع جدیدی برای درک محیط و عالم در نظر گرفته شد. در پی آن فلسفه غرب با وحی، ذوق

و شهود به منزله منبع شناخت و دانش مخالفت کرد و خود را بر تجربه گرایی و عقل گرایی استوار ساخت. با انکار عقل قدسی و شهودی، منبع معرفتی انسان برای دست یابی به حقیقت متکی بر عقل استدلال فردی شد و این نگاه جایگزین نگاه معنوی به طبیعت گشت. به همین دلیل تفسیر نمادین و متعالی از طبیعت هرگز جدی گرفته نشد. در نتیجه اعتماد بیش از حد به علم، فیزیک نیتونی از حد خود فراتر رفت و به مثابه الگویی برای انسان شناسی قرار گرفت. این الگو رویکرد مابعدالطبیعی به انسان را به رویکردی علمی- تجربی تقلیل داد. با کمک علم جدید تنها نقشی که برای بشر باقی مانده بود فتح و سلطه بر طبیعت بود و این که طبیعت در خدمت نیازهای انسان، به منزله حیوانی تا حدودی از عقل و تفکر استدلالی برخوردار است، درآید. انسان عاصی که برآمده از انسان شناسی نوین بود و خود را مرکز موجودات می‌پنداشت و عالم را به دایره‌ای بدون مرکز تنزل می‌داد، پیامدهای مخربی در طبیعت به جای گذاشت. این انسان برخلاف انسان سنتی که حوزه اختیاراتش محدود و در قبال خداوند نیز مسؤول بود، خود را جایگزین خدا کرد و برای طبیعت حقی قائل نبود (Ghasemi, 2011).

محقق داماد (۲۰۱۴) نیز عوامل مؤثری از جمله سکولاریزه شدن و تقدس‌زدایی از طبیعت (بحران معنوی، بحران جهان بینی)، فراموش کردن معنویات و غرور علم‌زدگی را در بروز بحران‌های زیست‌محیطی مورد تأکید قرار می‌دهد. وی مدعی است ریشه اصلی بحران را در زمان معاصر بایستی در نگاه و تفسیر بشر از محیط زیست طبیعی جست و جو کرد. به دیگر سخن، مشکل اصلی، در معرفت شناسی و جهان بینی آدمی است. تخریب محیط زیست از جهان بینی آدمیان نشأت می‌گیرد. از نگاه انسان به خود و رابطه‌اش با جهان هستی ناشی می‌شود. چنانچه انسان‌ها خود را مالک زمین بدانند و مانند یک مالک خصوصی با آن مواجه شوند، زمین را به فساد و تباهی می‌کشانند، در حالی که اگر زمین را مُلک خداوند بدانند و خود را خلیفه او در زمین بشناسند، هرگز مفسد در ارض نخواهند

شد. در تعلیمات قرآن، جهان طبیعت ملک خداوند است. به دیگر سخن مالکیت حقیقی نسبت به جهان فقط از آن خداوند است و اگر انسان ادعای مالکیت دارد اولاً مالکیت او اعتباری است نه حقیقی، ثانیاً به نیابت از خدا در جهان تصرف می‌کند (همان). وقتی این نوع جهان بینی و معرفت شناسی از وجود انسان رخت بر می‌بندد، تصرف افراطی و دیوانه‌وار بر طبیعت حاکم شده و آن را از بین خواهند برد.

در اندیشه محقق داماد (۲۰۱۴)، بحران جهان بینی، مهم‌ترین عامل در بروز بحران‌های زیست‌محیطی در نظر گرفته می‌شود. منظور از بحران معنوی این است که طبیعت به گونه‌ای در نظر گرفته شده که هیچ گونه دستاورد فلسفی یا الهی و معنوی برای انسان ندارد و نمی‌تواند راهی برای رسیدن به خدا باشد و طبیعت نمی‌تواند چیزی به انسان درباره خداوند یاد دهد. درواقع از طبیعت معنویت‌زدایی شده و سکوت مراکز دینی و کمبود تلاش‌های جدی علما نیز بر این معنویت‌زدایی افزوده است. باید اعتراف کرد که غفلت قابل توجهی درباره مشکلات و مسائل زیست‌محیطی در بین سردمداران مذاهب در کل و در بین فیلسوفان مسیحی و به ویژه پروتستان‌ها مشاهده می‌شود (همان: ۵۸-۵۷). بحران معنوی و بحران جهان‌بینی هر دو در قالب سکولاریزه شدن طبیعت و تقدس‌زدایی از آن جای می‌گیرند. ریک سو، سکولاریزه شدن طبیعت توسط مدرنیته و علم جدید انجام شده است و انسان به طور ذاتی مایل به به‌کارگیری طبیعت و تسلط بر آن تا آن جایی است که قدرت آن را دارد و استفاده از آن را در راستای اهداف و راحتی خویش می‌یابد. علم‌باوری افراطی و یا به تعبیر دیگر تکیه بر نگاه علم‌گرایانه خشک و جامد و فاقد هرگونه پشتوانه معنوی و تفسیر و تبیین جهان از دریچه تنگ علوم تجربی که ارمغان عمده و دست آورد تحولات صنعتی در قرون اخیر است، عامل عمده هلاک و فساد و تباهی محیط زیست بشریت گشته است. علم در فرهنگ جدید، جانشین «ایمان» و معبود بشر گذشته شده است. عدم تلاش و کم‌کاری برای نوشتن مطلب پیرامون خداشناسی زیست‌محیطی

و همچنین نقش برخی فیلسوفان غرب از جمله هابز و آگوست کنت در سکولاریزه کردن طبیعت برجسته بوده‌اند (Mohaghegh Damad, 2000).

جوادی آملی (۲۰۰۹) معتقد است براساس آموزه‌های قرآن، کتاب دینی مسلمانان، انسان همان طور که از حوادث اثر می‌پذیرد در آن اثر هم می‌گذارد. کارهای انسان در حوادث خارج اثر دارد، یعنی اگر جامعه‌ای رو به صلاح و سعادت برود، حوادث خارج هم عوض می‌شود و اگر جامعه‌ای رو به طلاح و طغیان و تعدی حرکت کند، حوادث جامعه هم بر همان اساس، دگرگون می‌شود. از همین رو قرآن کریم وعده می‌دهد که اگر شما انسان‌های شایسته‌ای باشید، باران به موقع می‌بارد. از این اندیشه نزدیک به برداشت محقق داماد می‌توان نتیجه‌گیری کرد که ریشه بحران‌های زیست‌محیطی و طبیعی به اعمال و رفتارهای بد انسان‌ها در جوامع باز می‌گردد. این اندیشمند دینی همچنین بر نقش استعمارگران در آلودگی محیط زیست تأکید دارد و معتقد است که تنها مردم و جامعه متدین در حفظ و حراست محیط زیست می‌کوشند؛ زیرا اگر ایمان نباشد، تعهدی نسبت به حفظ محیط زیست وجود ندارد و به همین دلیل است که کشورهای استعمارگر با حرص و ولع، محیط زیست بشری را به خطر انداخته و آن را دچار مشکلات جدی کرده است.

د- طرح راه حل بحران: بازگشت به فلسفه؛ ماورالطبیعه

نصر در آثار متعدد خود راه حل اساسی رفع بحران زیست‌محیطی را بازبایی و احیایی طبیعت به منزله واقعیتهای قدسی و برقراری رابطه‌ای معنوی بین انسان و طبیعت و نیز تولد انسان خلیفه الله به عنوان حافظ امر قدسی می‌داند. اینکه انسان مدرن چگونه می‌تواند انسان خلیفه الله را در خود متولد کند، بدین گونه است که او رفتار انسان‌های سنتی جوامع مختلف به ویژه اولیا و حکما را در محضر جمال طبیعت بکر نظاره کند تا بتواند به نشانه‌هایی از ساحت‌های فطری بشر دست یابد. در نتیجه این مشاهدات بشر مدرن هم

می‌تواند به ثبات در نهاد بشر پی ببرد و هم اینکه مقام و منزلت او بازیابی شود. حتی انسان شناسی نوین نیز می‌تواند در پرتو این نور بررسی شود و به شناخت جنبه‌هایی از طبیعت بشر بهره برساند. از آنجاکه شناخت قدسی طبیعت تنها در بستر سنت زنده و قدسی امکان پذیر است، تنها مابعدالطبیعه سنتی می‌تواند فلسفه اصلی درباره طبیعت فراهم آورد تا براساس آن بتوانیم در حل معضلات از جمله محیط زیست بکوشیم (Ghasemi, 2011). پس از احیای مابعدالطبیعه سنتی، شناخت و بازیابی معرفت قدسی طبیعت بیش از همه ضروری است. فلسفه طبیعت که همان جهان شناسی سنتی است می‌تواند با دوری از عقل‌گرایی افراطی به کشف مجدد طبیعت کمک کند. به باور نصر فلسفه طبیعت را می‌توان از متون مقدس استخراج کرد (همان). راه حل دیگر احیا و توجه به علوم سنتی است. علوم سنتی علومی ناظر به طبیعت و مبتنی بر اصول مابعدالطبیعی متفاوت با علم متجدد است. علوم سنتی از دین و فلسفه متمایز است. این علوم مقدس هستند. علم مقدس آن چه را علم متجدد کشف کرده نفی نمی‌کند، بلکه نوع دیگری از معرفت به جهان را که ریشه در واقعیت مقدسش دارد، فراهم می‌آورد. علم مقدس هم با معنویت و هم با محیط زیست هم‌گرایی دارد.

عامل دیگر برای حفظ محیط زیست و حل بحران‌های زیست محیطی، دیدن کیفیت قدسی طبیعت است. برای این کار لازم است در انسان که مرکز قدسی خود را از کف داده، تحولی پدید آید که بتواند امر قدسی را بازیابد و کیفیت قدسی طبیعت را ببیند. به باور نصر، فقط دین و فلسفه‌های مبتنی بر آن به مثابه خزانه‌های امر قدسی و دست یابی به آن می‌تواند کیفیت قدسی طبیعت را احیا کند. حتی اگر تنها بخواهیم به اخلاق محیط زیستی توجه کنیم باز دین می‌تواند راه گشا باشد (Nasr, 2007).

به عقیده محقق داماد (۲۰۱۴)، حل بحران‌های زیست محیطی نخست، نیازمند درک همه افراد از اهمیت و مخاطراتی تهدیدگر زندگی و در مرحله دوم نیازمند یافتن علت

اصلی بروز آن‌هاست. اما باید گفت که این قبیل کارها به تنهایی راه حل نهایی مشکل و نجات از بحران نیستند. بخش مهمی از تلاش‌هایی که از طرف فعالان محیط زیست انجام گرفته است صرفاً ماهیت مهندسی محیط زیست دارد. درواقع آنان به جای حل مسأله صورت مسأله را پاک می‌کنند. اگرچه می‌باید از تمام تلاش‌هایی که در راستای مراقبت بهتر از زمین انجام می‌شود، قدردانی کرد و این واقعیت را محترم شمرد که می‌باید یک تلاش و تفکر مستمر به منظور دستیابی به شکل‌های مناسب‌تر و مفیدتر فناوری وجود داشته باشد و تلاش‌هایی را که در این راستا انجام می‌شود، ستایش کرد. مسأله و مشکل اصلی به جهان بینی آدمی باز می‌گردد که می‌بایست اصلاح شود. راه حل و گزینه دیگر برای حفظ محیط زیست، بازگشت به درک مذاهب و توجه به ارزش‌ها و باورهای مذهبی مردم یک منطقه است. حل مسائل زیست‌محیطی موضوع اصلی و زیربنایی ادیان الهی است. درواقع، بشر در مقابله با دنیا ناتوان است و خود به تنهایی و با تکیه بر عقل جزئی‌نگر خویش بر طبیعت و زندگی دنیوی فائق نخواهد آمد. انسان در مسیر تکاملی خود محتاج و نیازمند به دستگیری دین است. دین با این پیش‌فرض که منشأ الهی دارد، بر تمامی نیازها و مقتضیات زندگی انسان‌ها آگاه است و اصول و احکام نظری و عملی آن، این نیازها و اقتضائات را ملحوظ داشته است (همان: ۶۱). ارزش‌های مذهبی و باورهای فرهنگی مردمی که در یک منطقه زندگی می‌کنند و به طور عمومی به عنوان قوانین و راهنما از آن‌ها استفاده می‌شود، از درون خود مردم و طی قرون به نحوی رشد می‌یابند که می‌توان شاهد تغییر شکل، اصلاح و بسط آن‌ها بود. این چنین قوانینی بهتر مورد قبول و پذیرش واقع می‌شوند که پتانسیل خوبی برای تبدیل شدن به پاسخ‌های عملی برای حفاظت محیط زیست هستند (همان: ۵۶).

جواد آملی (۲۰۰۹) می‌گوید حکومت اسلامی (به عنوان وظیفه‌ای اساسی) باید نسبت به تأمین سلامت محیط زیست کوشا باشد و وظایف خود را در این زمینه به درستی انجام

دهد. نظام اسلامی وظیفه رسمی والی را چنین ترسیم نموده است که هرکس سمتی را در دولت اسلامی به عهده بگیرد و مسؤول بخشی از بخش‌های حکومت دینی گردد؛ موظف است هر آن چه برای حفظ حیات، سلامت، حیثیت اجتماعی و مانند آن، نسبت به خود به کار می‌برد، برای توده مردم نیز تأمین کند.

تطبیق گفتمان‌ها

- ریشه‌ها و پایه‌های شکل‌گیری پساتوسعه و الهیات محیط زیست با هم متفاوت است؛ اما مفهوم «محیط زیست» دغدغه مشترک میان آنهاست و در هریک از این گفتمان‌ها، مفاهیمی وجود دارد که به صورت مستقیم و غیرمستقیم می‌توانند برای حل بحران‌های زیست‌محیطی مورد تأکید باشند.

- هر دو گفتمان، بحران‌های طبیعت را محصول رویکرد ابزاری و تصرف خواهانه علم مدرن می‌خوانند.

- پساتوسعه با نقد از توسعه و تردید نسبت به فراروایت‌های آن، زمینه مشترکی برای تعامل با گفتمان‌های ضار و پامدار از جمله گفتمان اسلامی فراهم می‌آورد.

- هر دو گفتمان معتقدند مدرنیسم و تجددگرایی، معنا را از طبیعت گرفته است و با آن به گونه دیگری برخورد

می‌کند. پساتوسعه مدعی است توسعه، مفهوم اولیه طبیعت را که مفهومی مقدس در بین مردم بوده به مفهومی نظارتی و حراستی تبدیل کرده، معنای آن را از بین برده و بحران محیط زیست را تشدید کرده است. الهیات محیط زیست نیز طبیعت را مفهومی مقدس می‌شمارد که انسان را به یاد خداوند می‌اندازد، بنابراین انسان در برابر این مخلوق مقدس الهی مسؤول است. در اندیشه اسلامی، این تقدس‌زدایی از طبیعت از رهگذر غلبه

اندیشه‌های تجددگرایی فیلسوفان غربی و کم‌کاری عالمان دینی ادیان مختلف به وجود آمده است.

- هر دو مکتب همچنان که به تخریب محیط زیست توجه دارند، بر مدیریت اکوسیستم‌های زیست‌محیطی نیز تأکید دارند؛ هرچند در این زمینه دیدگاه‌های شفاف و قابل اجماعی دیده نمی‌شود.

- مفهوم مشترک دیگر در هر دو گفت‌وگو، «ساده زیستی»، قناعت و دوری از مصرف‌گرایی تظاهری و بی‌رویه است. اجماع این است که زندگی ساده‌گویای طیف وسیعی از انگیزه و روش‌هاست. درواقع مادیات، انباشت پول و ثروت نباید خلوص روح، روان، همبستگی خانوادگی و خیر همگانی را از بین ببرد.

- در هر دو مکتب، دو دیدگاه وجود دارد که می‌تواند در سیاست‌گذاری‌های زیست‌محیطی و حفظ آن مؤثر واقع شود. دیدگاه اول مربوط به رد بنیان‌های مدرنتی و توسعه و بازگشت به سنت‌هاست. درواقع در این دیدگاه، توسعه رد می‌شود و جایگزینی برای آن در نظر گرفته می‌شود؛ رهنما و نصر را می‌توان جزء این دسته قرار داد. دیدگاه دوم، توسعه را به صورت کامل رد نمی‌کند و نسخه انتقادی پساتوسعه است که بیان می‌کند باید ضمن توجه به برخی از خدمات توسعه، آن را اصلاح کرد و در زمینه مسایل گوناگون به کار بست؛ اسکوبار و محقق داماد را می‌توان در زیرمجموعه این نگاه قرار داد.

- علاوه بر وجود شباهت، تفاوت‌های محسوسی نیز بین این اندیشه‌ها وجود دارد. یکی از تفاوت‌های پساتوسعه و الهیات اسلامی محیط زیست، ریشه‌های شکل‌گیری آن‌هاست. خاستگاه پساتوسعه اندیشه‌های پساساختارگرایی، نگرانی‌ها و دل‌مشغولی‌های فزاینده‌ای از پیامدهای توسعه است. در طرف مقابل، ریشه شکل‌گیری الهیات اسلامی محیط زیست، ادبیات اصول‌گرایی دینی با هدف پاسخ به بحران‌های کنونی و معنونی جامعه نوین است. گفت‌وگو پساتوسعه از ادبیات پساساختارگرایی که کاملاً مشکوک و مردد نسبت به هر

قطعیّت و اصل مسلمی است نشأت گرفته است، اما در الهیات اسلامی همچنان اصول گرایی و تفکیک امور به مقدس و غیرمقدس، یک گرایش مستحکم است. الهیات اسلامی تقدس‌زدایی غالب بر ادبیات پساتوسعه را نمی‌پذیرد، بلکه خود امر مقدس را برجسته می‌کند.

- مکتب پساتوسعه ریشه بحران‌های زیست‌محیطی را عوامل مادی و علم متجدد می‌داند؛ اما راه حل بحران را نیز در عوامل مادی محسوس جست و جو می‌کند. در حالی که الهیات محیط زیست، بحران زیست‌محیطی را چالشی معنوی و ناشی از بحران در جهان بینی انسان‌ها می‌داند که ثمره فلسفه نوین است، در امر راه حل نیز بازگشت به دین و تمرکز بر معنویات را توصیه می‌کند.

- الهیات اسلامی برای جهان بینی انسان‌ها نسبت به طبیعت، معنویات و آموزه‌های دینی در حفظ محیط زیست اهمیت قائل است و بر اکولوژی معنوی تأکید دارد. اما در اندیشه پساتوسعه تأکید آن بر مقاومت و ایجاد پادگفتمان نوین بومی و محلی در برابر توسعه است.

- پساتوسعه بر مفهوم مشارکت مردمی تأکید دارد که می‌تواند در حل بحران‌های زیست‌محیطی موثر باشد. اما در الهیات محیط زیست صرفاً مفاهیم بزرگ هستی‌شناختی برجسته هستند. البته محقق داماد در الهیات اسلامی محیط زیست بر بسیج عامه بشری و مردمی شدن حل بحران‌های زیست‌محیطی اشاره داشته است. گفتمان پساتوسعه بر نقش آموزش مردمی با مدیریت خود مردم و بوم‌ها تصریح دارد. اما در الهیات اسلامی به این سؤال که چه کسی یا چه فرآیندی باید جهان بینی درست را به مردم که نقشی کلیدی در حل بحران‌های زیست‌محیطی دارند، آموزش دهد، پاسخ مناسبی نداده است. علاوه بر موضوع آموزش، مباحث فقر، جمعیت، سیاست‌گذاری‌های دولتی و غیره از جمله مفاهیم دیگری هستند که در گفتمان اسلامی محیط زیست مورد اشاره نیستند.

- پساتوسعه بر رجوع به دانش‌های بومی، سنتی و محلی ملموس و کاربردی در مواجهه با توسعه تأکید

می‌کند، در حالی که در الهیات محیط زیست به جنبه‌های ذهنی و آموزه‌های ادیان در جوامع توجه می‌شود. در الهیات اسلامی محیط زیست بر دانش‌های بومی مردمی تمرکز وجود ندارد. گفتمان پساتوسعه، عرصه را برای تفسیرها و تکریم‌های محلی و بومی و مردم شناسانه از طبیعت و محیط زیست باز می‌کند. اما در ادبیات اسلامی، کنش‌گری‌ها و خلاقیت‌های اعتقادی و فرهنگی مردمی حول طبیعت، چندان محل اعتبار نیستند. احتمالاً هدف این است که در ادبیات فولکلوریک و طبیعت‌گرایانه مردمی وارد نشود. البته حسین نصر معتقد است تنها با احیاگری علوم سنتی است که می‌توان ویرانی حاصل از کاربرد علم جدید در طبیعت را خنثی کرد. منظور نصر از علوم سنتی، علوم‌ی مثل کیمیاگری و طالع‌بینی است؛ درحالی که تأکید پساتوسعه در بهره‌گیری از دانش‌های سنتی و بومی مثل دانش بومی کشاورزان، دانش بومی انتقال و بهره‌برداری از آب (برای مثال تکنیک‌های انتقال آب به وسیله قنات درایران) و دانش استفاده بهینه از انرژی باد و خورشید (منظور جایگزینی انرژی‌های خورشیدی به جای سوخت‌های فسیلی) است.

جدول ۱. شباهت‌ها و تفاوت‌های پساتوسعه و الهیات اسلامی محیط زیست

پساتوسعه	الهیات اسلامی
✓ دغدغه محیط زیست داشتن	✓ دغدغه محیط زیست
✓ اشاره به معنازدایی از طبیعت در اثر توسعه و علوم جدید	✓ اشاره به تقدس‌زدایی از طبیعت به وسیله توسعه و علوم جدید
✓ اشاره به ساده‌زیستی و قناعت	✓ اشاره به ساده‌زیستی و قناعت
✓ توسعه عاملی برای بی‌نوایی اخلاقی	✓ ریشه شکل‌گیری: الهیات و ادیان
✓ ریشه شکل‌گیری: پساساختارگرایی	

الهیات اسلامی	پساتوسعه
✓ ریشه بحران عوامل معنوی و جهان-بینی انسان‌ها ✓ تأکید بر اکولوژی معنوی و توجه به معنویات ✓ تأکید بر دین و ظرفیت‌های دینی ✓ تفکیک امر مقدس و نامقدس ✓ رویکرد ابزاری و تصرف خواهانه علم مدرن ✓ بازگشت به فلسفه ماورالطبیعه	✓ ریشه بحران عوامل توسعه‌ای و مادی ✓ تأکید بر مقاومت در برابر توسعه ✓ تقدس‌زدایی از ادبیات ✓ رویکرد ابزاری و تصرف خواهانه علم مدرن ✓ تأکید بر مشارکت‌های مردمی ✓ بازگشت به دانش‌های بومی و سنتی

۴ جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

در ضرورت تدوین و توجه به الهیات محیط زیست تردیدی وجود ندارد و نمی‌توان از آن چشم پوشید. اما اصلاح جهان بینی و آموزه‌های دینی و معنوی و یا به تعبیری الهیات محیط زیست، به تنهایی نمی‌تواند مسائل و مشکلات را حل کرده و محیط زیست را مدیریت کند. نمی‌توان گفت بحران محیط زیست؛ تنها بحرانی معنوی و راه حل آن نیز تنها معنوی است همان گونه که نگاه مهندسی و علمی صرف به محیط زیست نتوانسته و نمی‌تواند التیامی بر دردهای محیط زیست باشد. پساتوسعه و الهیات محیط زیست، هریک آموزه‌ها و مفاهیمی دارند که با تلفیق آن‌ها می‌توان در حفظ و مدیریت محیط زیست بهتر عمل نمود. پیوند پساتوسعه و الهیات محیط زیست را می‌توان با تعبیر "محیط زیست‌گرایی محلی- مذهبی" بیان کنیم. در این رویکرد ویژگی محلی بودن، آموزش و مشارکت، الهیات و معنویت و جهان بینی نیز وجود دارد.

در قالب سازمان‌های مردم‌نهاد می‌توان محیط زیست گرای بومی و محلی را بهبود بخشید و از ظرفیت‌های مذهبی منجر در آن استفاده کرد. اهمیت سازمان‌های مردم‌نهاد محلی که رویکرد و توصیه عمده پساتوسعه نیز هستند در این است که آن‌ها با داشتن دانش بومی مناسب، می‌توانند خدماتی را ارائه کنند که برای مردمان محلی منطبق‌تر هستند. آن‌ها قادرند آن خدمات را کارآمدتر و با اثربخشی بیش‌تر تأمین کنند؛ زیرا از دانش مردم محلی بهره می‌گیرند و از وسایل محلی استفاده می‌کنند. آن‌ها همچنین به سبب مقیاس عملیات و پیوندهایی که با مردم محلی دارند از توانایی واکنش سریع‌تر در برابر تقاضاهای محلی برخوردار هستند (Ahmady, 2013). سازمان‌های مردم‌نهاد مذهبی و غیرمذهبی، جنبش‌های مردمی محلی و رهبران مذهبی محلات، می‌توانند دانش عام، الهیات و آموزه‌های علمی و عملی حفظ محیط زیست را به مردم انتقال دهند.

در سال‌های اخیر، شبکه‌های مذهبی با توجه به تعامل انسان با محیط طبیعی و به وجود آمدن آسیب‌های زیست‌محیطی نقش فزاینده‌ای را ایفا کرده‌اند. گری گاردنر (۲۰۰۲) مدیر یکی از مؤسسات تحقیقاتی آمریکایی می‌گوید در دنیا، نهادهای مذهبی به سمت سبز شدن رفته و حتی به سایر نهادهای سکولار برای توجه به محیط زیست فشار می‌آورند (Haynes, 2002).

در سال‌های اخیر، کشور ما با بحران‌های زیست‌محیطی متعددی روبه‌رو بوده، اما جنبش‌ها و سازمان‌های محلی (به خصوص از نوع مذهبی) کم‌تر به مسائل زیست‌محیطی توجه کرده و دغدغه‌ای برای آن‌ها نبوده است. ورود سازمان‌ها و رهبران محلی مذهبی در حوزه محیط زیست می‌تواند عاملی برای پیوند بین پساتوسعه (آموزش، مشارکت، جنبش‌های محلی، سازمان‌های محلی) و الهیات محیط زیست در کشور باشد و در حل بحران‌های زیست‌محیطی مؤثرتر عمل کند. در حال حاضر سازمان‌های مذهبی مسیحی نقش فعالی دارند در حالی که ما به عنوان یک کشور دینی از نقش سبز آن‌ها غافل

مانده‌ایم. به عنوان مثال یک کلیسا در انگلستان کمپینی را در اعتراض به سیاست‌های غلط زیست محیطی، علیه دولت انگلستان به نام «عملیات نوح» به راه انداخته و از ظرفیت‌های مذهبی برای توجه به محیط زیست استفاده می‌کند. یا به عنوان نمونه می‌توان از محیط زیست‌گرایی مردم محلی در رادیو زنان مسلمان در لندن اشاره کرد که توسط مرکز مسلمانان لندن که یک مرکز محلی و سازمان حمایت عمومی است، انجام شده است. مبارزه رادیو اجتماع مسلمانان در لندن، نمونه‌ای است از مجموعه کوچک اما مهم مبارزات جمعی زیست‌محیطی مسلمانان که در بریتانیا در حال ظهور است. برنامه‌های رادیو اجتماع مسلمانان بر ارتباط بین اعمال روزانه اسلامی یا دین و اخلاق زیست‌محیطی تأکید می‌کرد. برنامه زیست‌محیطی «ساعت زنان» بارها، وارد کردن عادات زیست‌محیطی در رژیم غذایی و انضباط شخصی را در اسلام به افراد القا می‌کرد (Karter, 2016). در ایران روحانیون به مسایل زیست‌محیطی توجهی نداشته‌اند و در منابع خود به مسایل روزمره و عینی مرتبط با کیفیت زیست از جمله بهداشت محیط، طبیعت، کیفیت زندگی، عدالت زیست‌محیطی بی توجه بوده‌اند.

در این بخش نقش سازمان‌های محلی غیرمذهبی فعال در زمینه محیط زیست را هم نباید نادیده گرفت. سازمان‌های مردم نهاد محلی که در زمینه محیط زیست فعالیت دارند، نباید صرفاً به قوانین علمی مدیریت مصرف و حفظ محیط زیست توجه کنند؛ بلکه باید نگاهی نیز به پتانسیل‌های دینی داشته باشند و از آن‌ها در طرح‌ها و برنامه‌های آموزشی خود برای تغییر در جهان‌بینی جامعه هدف استفاده کنند.

در کشور ما که با بحران‌های زیست‌محیطی متعددی از جمله بحران آب رو به رو هستیم، سازمان‌های مذهبی، روحانیون و رهبران مذهبی محلی می‌توانند در تقلیل بحران سهیم شوند. به تعبیر نیلسون (۲۰۰۷)، "اسلام منابعی دینی و تاریخی برای حمایت فعال از محیط زیست دارد. با این حال در دنیای امروزین، ممالک و اجتماعات مسلمانان به اقدامات

زیست محیطی-اخلاقی شهرت ندارند". فیلسوف مسلمان، سید حسین نصر استدلال می‌کند که اندیشهٔ بوم-شناختی مسلمانان خاموش مانده است، در حالی که جوامع اسلامی به نوسازی و بالابردن استانداردهای زندگی خود اشتیاق داشته‌اند. بسیاری از ملل پرجمعیت مسلمان در فقر به سر می‌برند، یا درگیر جنگ داخلی‌اند، در حالی که سیاست آگاهانه محیط زیستی در ملل توسعه یافته‌تر و ایمن‌تر، مشهودتر است (Karter, 2016). در ایران نیز ما می‌توانیم مانند کلیساهای محلی، از پتانسیل و ظرفیت مساجد و مجالس مذهبی برای توجه بیشتر به مسایل محیط زیستی و مدیریت مصرف استفاده کنیم. از سوی دیگر ممکن است، سازمان‌های مردم نهاد محیط زیستی در زمینهٔ اصلاح جهان بینی دینی طبیعت آمادگی و دانش لازم را نداشته باشند، که با تعامل نهادهای محلی و مذهبی این نوع آموزش‌ها تکمیل می‌شود. البته باید نکتهٔ پایانی و مهم را نیز بگوییم که ورود اندیشهٔ مذهبی اسلامی به ادبیات و تجارب تمدنی ایرانی محیط زیست، نباید نافی سنت‌ها و آیین‌های مردمی شکل گرفته حول طبیعت و تقویم خورشیدی ایرانی باشد؛ زیرا این امر کارایی آموزش‌های دینی را در این زمینه تقلیل خواهد داد.

حامی مالی

بنا به اظهار نویسندگان، این مقاله حامی مالی نداشته است.

سهام نویسندگان در پژوهش

نویسندهٔ اول: ۵۰ درصد

نویسندهٔ دوم: ۵۰ درصد

تضاد منافع

نویسندگان اعلام می دارند که هیچ تضاد منافی در رابطه با نویسندگی و یا انتشار این مقاله ندارند.

تقدیر و تشکر

نویسندگان از همه افراد، به دلیل مشاوره و راهنمایی علمی و مشارکتشان در این مقاله تشکر و قدردانی می نمایند.

منابع

- Abedi Sarvestani, A. and Others (2007). The nature and perspectives of environmental ethics with emphasis on the Islamic perspective, *Ethics in science and technology*, 2(1,2):59-72. (in Persian)
- Ahmadi, H., Bidollah Khani, A. (2013). Post-developmentalism and critical representations of the development discourse; A popular approach, *Iran's social development studies*, 5(3):47-64. (in Persian)
- Anbari.M, Piri.S. (2016). Development as a moral impossibility: Saturation in Rahnama's thought, *Economic sociology and development*, 5(1): 87-114. (in Persian)
- Anbari.M. (2003). The idea of post-developmentalism and cultural Turn, *Humanities Methodology Quarterly*, 35: 53-84. (in Persian)
- Anbari M. (2015) *Sociology of Development*, Tehran, Tehran University Press.
- Escobar, A. (1995). *Encountering Development: The making and unmaking of the third world*, Princeton: princeton University Press
- Escobar, A. (2007). Post-development as Concept and Social Practice”, in Aram Ziai, *Exploring Post-development: Theory and Practice*, Problem
- Farhady, M. (2014). Industry over tradition or against it: pathology of sustainable development process in Iran, *Indigenous knowledge of Iran*, 1(1), 71-131. (in Persian)
- Foltz, R. and Others (2014). *Islam and the environment*, Translate by Dr Khaje Hoseini, Mashhad, Jihad Daneshgaji Press. (in Persian)
- Ghasemi, A. (2011). Seyyed Hossein Nasr's views on the environmental crisis and its solutions, *Contemporary wisdom*, 2(1):85-103. (in Persian)
- Ghasemi.A. (2016). An analytical and critical look at the book of environmental theology, *Philosophy and theology*, 3(11,12):233-255. (in Persian)
- Haynes, J. (2007). *Religion and Development*, New York, Palgrave Macmilan.
- Hezarjariby, J, Safari Shali, R. (2014). The application of basic theory in recognizing indigenous knowledge, *Indigenous knowledge of Iran*, 2(3):43-70. (in Persian)
- Javadi Amuli, A. (2009). *Islam And the Environment*, Qom, Asra Press
- Karter.B, Charls, N. (2016). *The nature of society and environmental crises*, Translate by Milad Rostami, First edition, Tehran, Sociologists Press. (in Persian)

- MohagheghDamad, S. (2014). Environmental theology, First edition, Tehran, Research Institute of Hikmat and Philosophy of Iran Press. (in Persian)
- MohagheghDamad.S. (2011). Environmental theology (A report of the utopia of Allamah Iqbal Lahori), Biological ethics.1: 171-192. (in Persian)
- MohagheghDamad.S. (2000). Environmental theology, Academy of Sciences.17:7-30. (in Persian)
- Nabavi.S, Shahriyari.M. (2014). Religion, moralityand Environment, Man and environment.29: 69-83. (in Persian)
- Nash.K. (2010). Contemporary political sociology, Translate by Delforoos, Tehran, Contemporary look Press. (in Persian)
- Nasr. S.H. (2010). Religion and natural system, Translate by Faghfoori, Third edition, Tehran, Hikmat Press. (in Persian)
- Nasr, S.H. (2008). Man and nature (spiritual crisis of modern man), Translate by Gavahi, Tehran, Islamic culture publishing office Press. (in Persian)
- Nasr, S. (1968). Man and Nature the Spiritual Crtisis of Modern Man. Mandala Books. Published by Unwin paperbacks. London
- Rahnema, M. (1993). The need for a new language for poverty, Interdisciplinary journal of dialogue.2. (in Persian)
- Rahnema, M. (1992) Participation, In the Development Dictionary: A .Guide to Knowledge as Power, Wolfgang Sachs, ed. London: Zed Books and Perspectives, First Published, New York: Routledge
- .Rahnema, M. (1997). The postdevelopment Reader, London: Zed books
- Sachs,W. (1992). The Development Reader. A Guide to knowledge and power, London, Zed books
- Ziaei,A. (2016). post-development (theory, practice, issues and perspectives), Translate by Dr Anbari and Others, First edition,Tehran, Science publication Press. (in Persian)

The relationship between post-development discourse and Islamic environmental theology

Moosa Anbari^{*1}, Mohammad Mehdizadeh Ardakani²

Receive: 2025/02/06 Accept: 2025/04/09

Abstract:

Since the idea of "taming nature" by Francis Bacon became the dominant spirit of the literature of modernization and development in the world, the concept of "nature" as a large cultural category has been reduced to a material and small subject in terms of its natural resources in the service of the well-being of human life. In such a discourse, the concept of nature was reduced to "environment". Today, this type of instrumentalist and possessive view of nature has been criticized and it is claimed that the lost cultural and spiritual meanings of nature have the ability to recreate and give existence to the modern environment. The so-called "post-development" thinkers and the thoughts around "environmental theology" with different origins have such a view of nature and environment. Post-development, as a counter-discourse for development, looks for the root of the environmental crisis in development. Besides that, environmental theology, including Islamic theology, considers the spiritual crisis and human worldview to be affected by the instrumentalist view of nature. The purpose of this article is to examine the points of commonality and difference of post-development views emerging from the literature of post-structuralism and fundamentalist Islamic theology and their solutions to reduce environmental crises and ultimately to link them for a better resolution of crises and to avoid a purely instrumental and engineering approach. The approach of the article is a descriptive-analytical one that tries to show that each of these perspectives have new capacities and ideas to preserve the environment, and with their connection, along with the use of engineering sciences, native and cultural naturalism can be boosted and the silenced ecological thought and awakened the dead local communities.

Keywords: Post-development, Islamic theology, environmental crises, local-religious naturalism, endogenous environmental protection

¹ Professor, Department of Social Development, Faculty of Social Sciences, University of Tehran, Tehran, Iran. anbari@ut.ac.ir

² PhD in Sociology of Rural Social Development, Faculty of Social Sciences, University of Tehran, Tehran, Iran..