

Akhlāq-i zīstī

i.e., Bioethics Journal

2025; 15(40): e35

The Bioethics and Health
Law InstituteMedical Ethics and Law
Research CenterInternational Association
of Islamic Bioethics

Investigating the Position of Reason in the System of Environmental Ethics by Allameh Javadi Amoli and Peter Singer

Marzieh Mohases^{1*}, Zeynab Sadat Javadi²

1. Faculty of Theology and Religions, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran.

2. Faculty of Theology and Religions, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran.

ABSTRACT

Background and Aim: The intensification of contemporary environmental crises has revealed the necessity of rethinking moral foundations. In the West, theories such as Peter Singer's utilitarianism, by emphasizing the expansion of the ethical sphere to include animals and nature, have offered solutions. In the Islamic world, Ayatollah Javadi Amoli has outlined a framework for environmental ethics based on specific theological and philosophical foundations. Despite numerous studies in each of these two domains, there is still no comprehensive comparative research that simultaneously examines both Western and Islamic foundations of environmental ethics. The aim of this study is to compare and analyze the views of Peter Singer and Ayatollah Javadi Amoli to explain their points of convergence and divergence, and to provide a clear perspective for strengthening moral foundations in the field of the environment.

Methods: The present research is theoretical in nature and descriptive-analytical in terms of its method of inquiry. Furthermore, the research approach is library-based (documentary).

Ethical Considerations: Ethical aspects in this library-based study, such as principles of scholarly integrity and proper citation, have been observed.

Results: Findings indicate that Singer defines reason as a tool for calculating consequences and regulates ethical responsibility solely based on reducing the suffering of beings and maximizing benefits. In this framework, environmental rationality is equivalent to optimizing resource distribution and compensating for ecological damages. However, Allameh Javadi Amoli, by integrating demonstrative reason, revelation, and mystical intuition, establishes the concept of sacred intellect and addresses three cognitive, ethical, and practical domains. The findings suggest that overcoming contemporary environmental crises requires a transition from the paradigm of instrumental rationality toward an integrated model in which reason, illuminated by divine wisdom, and is simultaneously knowledge-generating, responsibility-creating, and justice-oriented.

Conclusion: Through a comparative examination of the position of reason in the environmental ethics systems of Peter Singer and Allameh Javadi Amoli, this study has uncovered fundamental ruptures in the rational paradigms of the modern West and Islamic wisdom. The reduction of reason to a tool for calculating profit and loss – as manifested in Singer's utilitarianism – leads to several epistemic lacunae in confronting the environment. Among the most significant of these lacunae are the reduction of the ecosystem to a quantifiable commodity and reliance solely on market mechanisms without a transformation in value foundations. However, the comprehensive Islamic model, by integrating demonstrative reason and divine revelation, offers a unified system that enables institution-building and the formulation of environmental policies in a fundamentally different manner.

Keywords: Environmental Rationality; Environmental Ethics; Allameh Javadi Amoli; Peter Singer; Sacred Intellect; Utilitarianism

Corresponding Author: Marzieh Mohases; **Email:** M_mohases@sbu.ac.ir

Received: July 19, 2025; **Accepted:** November 3, 2025; **Published Online:** March 11, 2026

Please cite this article as:

Mohases M, Javadi ZS. Investigating the Position of Reason in the System of Environmental Ethics by Allameh Javadi Amoli and Peter Singer. *Akhlāq-i zisti, i.e., Bioethics Journal*. 2025; 15(40): e35.



انجمن بین‌المللی اخلاق زیستی اسلامی مرکز تحقیقات اخلاق و حقوق پزشکی انستیتو اخلاق زیستی و حقوق سلامت

مجله اخلاق زیستی

دوره پانزدهم، شماره چهارم، ۱۴۰۴

بررسی جایگاه عقل در نظام اخلاق زیست‌محیطی علامه جوادی آملی و پتر سینگر

مرضیه محمص^{*۱}، زینب سادات جوادی^۲

۱. دانشکده الهیات و ادیان، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران.

۲. دانشکده الهیات و ادیان، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران.

چکیده

زمینه و هدف: تشدید بحران‌های زیست‌محیطی معاصر ضرورت بازاندیشی در مبانی اخلاقی را آشکار ساخته است. در غرب، نظریه‌هایی چون سودگرایی پتر سینگر با تأکید بر گسترش دایره اخلاق به سوی حیوانات و طبیعت، راه‌حلی ارائه کرده‌اند؛ در جهان اسلام نیز آیت‌الله جوادی آملی با تکیه بر مبانی الهیاتی و فلسفی خاص، چارچوبی برای اخلاق زیست‌محیطی ترسیم نموده است. با وجود مطالعات متعدد در هریک از این دو حوزه، هنوز پژوهش تطبیقی جامعی که مبانی اخلاقی زیست‌محیطی غربی و اسلامی را هم‌زمان بررسی کند وجود ندارد. هدف این پژوهش، مقایسه و تحلیل دیدگاه‌های پتر سینگر و آیت‌الله جوادی آملی به منظور تبیین نقاط اشتراک و افتراق و ارائه چشم‌اندازی روشن برای تقویت مبانی اخلاقی در حوزه محیط زیست است.

روش: پژوهش حاضر از حیث نوع، نظری و به لحاظ روش بحث، توصیفی - تحلیلی است. همچنین شیوه اجرای تحقیق، کتابخانه‌ای (اسنادی) است.

ملاحظات اخلاقی: جنبه‌های اخلاقی در مطالعه کتابخانه‌ای نظیر اصول امانتداری علمی و ارجاع‌دهی صحیح رعایت شده است.

یافته‌ها: یافته‌ها نشان می‌دهد سینگر عقل را به مثابه ابزار محاسبه پیامدها تعریف می‌کند و مسئولیت اخلاقی را صرفاً بر مبنای کاهش رنج موجودات و بیشینه‌سازی منافع تنظیم می‌نماید. در این چارچوب، عقلانیت محیط‌زیستی معادل بهینه‌سازی توزیع منابع و جبران خسارات اکولوژیک است. در مقابل علامه جوادی آملی با تلفیق عقل برهانی، وحی و شهود عرفانی، مفهوم عقل قدسی را پایه‌ریزی می‌کند و سه ساحت شناختی، اخلاقی و عملی را مورد توجه قرار می‌دهد. یافته‌ها گویای آن است که عبور از بحران‌های زیست‌محیطی معاصر مستلزم گذار از پارادایم عقلانیت ابزاری به سوی الگوی یکپارچه‌نگر است که در آن عقل در پرتو حکمت الهی، هم‌زمان معرفت‌آفرین، مسئولیت‌ساز و عدالت‌محور است.

نتیجه‌گیری: این پژوهش با بررسی تطبیقی جایگاه عقل در نظام‌های اخلاق زیست‌محیطی پتر سینگر و علامه جوادی آملی به کشف گسست‌های بنیادین در پارادایم‌های عقلانی غرب مدرن و حکمت اسلامی دست یافته است. تقلیل عقل به ابزار محاسبه سود و زیان - آنچنان‌که در فایده‌گرایی سینگر تجلی یافته - به چند خلاء معرفتی در مواجهه با محیط زیست منجر می‌شود. خلاء تبدیل زیست بوم به کالای قابل محاسبه و اتکای صرف به مکانیسم‌های بازار و بدون تحول در مبانی ارزشی در زمره مهمترین این خلاءها به شمار می‌آید. لکن الگوی جامع اسلامی با تلفیق عقل برهانی و وحی الهی نظامی یکپارچه ارائه می‌دهد که امکان نهادسازی و تدوین سیاست‌های زیست‌محیطی را به نحو متفاوتی فراهم می‌آورد.

واژگان کلیدی: عقلانیت زیست‌محیطی؛ اخلاق محیط زیست؛ علامه جوادی آملی؛ پتر سینگر؛ عقل قدسی؛ فایده‌گرایی

نویسنده مسئول: مرضیه محمص؛ پست الکترونیک: M_mohases@sbu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۴/۲۸؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۱۲؛ تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۱۲/۲۰

خواهشمند است این مقاله به روش زیر مورد استناد قرار گیرد:

Mohases M, Javadi ZS. Investigating the Position of Reason in the System of Environmental Ethics by Allameh Javadi Amoli and Peter Singer. *Akhlaq-i zisti, i.e., Bioethics Journal*. 2025; 15(40): e35.

مقدمه

در عصر حاضر، بحران‌های زیست‌محیطی به یکی از بنیادی‌ترین چالش‌های اخلاقی، فلسفی و تمدنی تبدیل شده‌اند. در این میان، نظریه فایده‌گرایی به‌عنوان یکی از جریان‌های اصلی فلسفه اخلاق غربی، نقشی جدی در تحلیل و ارائه راه‌حل‌های اخلاقی برای این بحران‌ها ایفا کرده است. ریشه‌های این نظریه را می‌توان در آرای جرمی بنتام و جان استوارت میل جست‌وجو کرد که اخلاق را بر مبنای بیشینه‌سازی لذت و کاهش رنج تعریف می‌کردند.

پیتر سینگر، فیلسوف استرالیایی معاصر، از مهم‌ترین چهره‌های فایده‌گرایی نوین به‌شمار می‌رود. او با بازخوانی انتقادی سنت فایده‌گرایی کلاسیک، که می‌گوید: درستی یا نادرستی عمل تنها براساس پیامدهایش سنجیده می‌شود؛ عمل درست آن است که بیشترین خوشی و بهترین نتیجه را برای بیشترین افراد به همراه داشته باشد (۱)؛ نظریه «فایده‌گرایی ترجیحی» (Preference Utilitarianism) را مطرح ساخت که بر ارضای ترجیحات آگاهانه موجودات حساس به جای صرفاً لذت و درد تکیه دارد (۲). آثار او همچون *Animal Liberation* (1975)، *Practical Ethics* (2011)، *One World* (2002) و *The Life You Can Save* (2009)، به زبان‌های مختلف ترجمه شده و تأثیر زیادی بر جنبش‌های اخلاقی نوین، به‌ویژه در حوزه حقوق حیوانات، عدالت اقلیمی، اخلاق جهانی و مسئولیت فردی در قبال رنج موجودات دیگر داشته‌اند (۳). امروزه کمتر بحثی در حوزه اخلاق کاربردی و محیط زیست مطرح می‌شود که به نوعی از دیدگاه‌های سینگر متأثر نباشد.

علامه عبدالله جوادی آملی به‌عنوان یکی از مهم‌ترین فیلسوفان و مفسران معاصر اسلامی، نگرشی منسجم و الهی محور در حوزه اخلاق محیط زیست ارائه می‌دهد. وی با اتکا به جهان‌بینی توحیدی و مبانی حکمت متعالیه، انسان را جانشین خدا در زمین می‌داند که مأمور به حفظ و آبادانی آن است (۴). از منظر ایشان، طبیعت موجودی هدفمند، آگاه و دارای حرمت ذاتی است و هرگونه بهره‌برداری از آن باید در چارچوب عدالت،

قسط و مسئولیت الهی انسان تعریف شود (۵). بر این اساس ایشان تسلط خلیفه‌الله بر نظام آفرینش به اذن الهی را از شئون عملی خلافت وی می‌داند که ضمانت علمی اجرایی و معنوی انسان در بهره‌وری و تسخیر طبیعت مبتنی بر آن است (۶).

اگرچه این دو متفکر از دو دیدگاه معرفتی کاملاً متمایز - یکی سکولار و عقل‌گرای مدرن و دیگری دینی و وحی‌محور سنتی - سخن می‌گویند، اما هردو به نحوی در تلاش‌اند تا نسبت اخلاقی انسان با جهان پیرامونش، حدود بهره‌برداری از طبیعت، و مسئولیت فردی و جمعی انسان در برابر بحران‌های زیست‌محیطی را تبیین کنند. مقایسه تطبیقی این دو رویکرد می‌تواند افق‌های تازه‌ای برای درک پایه‌های اخلاقی رابطه انسان با طبیعت بگشاید؛ زیرا یکی از عوامل اصلی بحران‌های زیست‌محیطی، بی‌توجهی به نظام‌های اخلاقی و فلسفی ریشه‌دار در فرهنگ‌های مختلف است. از این‌رو، گفت‌وگوی میان‌فرهنگی در این حوزه، هم برای فهم نظری و هم برای شکل‌دهی به سیاست‌ها و رفتارهای زیست‌محیطی اهمیت ویژه‌ای دارد.

پرسش اصلی در تحقیق حاضر آن است که ظرفیت‌ها و محدودیت‌های هریک از این دو رویکرد در پاسخ‌گویی به بحران‌های زیست‌محیطی چیست. هدف از پژوهش نیز بررسی تطبیقی دیدگاه‌های پیتر سینگر و علامه جوادی آملی در حوزه اخلاق زیست‌محیطی است. این مطالعه با رویکرد کیفی و روش تحلیلی - استنتاجی و از طریق مطالعات کتابخانه‌ای و بررسی دقیق آثار این دو متفکر انجام شده است. در مواجهه با بحران‌های زیست‌محیطی معاصر، رویکرد عقلانیت‌ابزاری مبتنی بر فایده‌گرایی ترجیحی سینگر که بر بهینه‌سازی پیامدها و مسئولیت فردی تأکید دارد، محدودیت‌هایی دارد و نمی‌تواند به تنهایی پاسخگوی تمام ابعاد پیچیده این بحران‌ها باشد. در مقابل، الگوی عقل قدسی علامه جوادی آملی که عقل برهانی، وحی و شهود عرفانی را تلفیق می‌کند و شناخت، اخلاق و عمل را درهم می‌آمیزد، توانایی ایجاد نظام‌های نهادینه و سیاست‌گذاری‌های عدالت‌محور را دارد.

بنابراین، این پژوهش امید دارد با گفت‌وگوی تطبیقی این دو نگرش، بتواند زمینه‌ای برای غنای گفتمان جهانی اخلاق

زیست‌محیطی فراهم کند و به درکی عمیق‌تر از مسئولیت انسان در قبال محیط طبیعی‌اش منجر شود.

روش

این پژوهش یک مطالعه نظری با رویکرد تطبیقی - تحلیلی است. روش کار مبتنی بر گردآوری داده‌ها از منابع کتابخانه‌ای و اسنادی بوده و در آن آثار اصلی پیتر سینگر در حوزه اخلاق زیست‌محیطی و منابع معتبر مرتبط با دیدگاه‌های آیت‌الله جوادی آملی مورد بررسی قرار گرفته است. ابتدا مبانی معرفتی و اخلاقی هریک از دو متفکر استخراج و دسته‌بندی شد؛ سپس با بهره‌گیری از روش تحلیل محتوای کیفی، اصول بنیادین اخلاق زیست‌محیطی در هر دو دیدگاه شناسایی گردید. در مرحله بعد، مقایسه تطبیقی به‌منظور تبیین نقاط اشتراک، افتراق و ظرفیت‌های نظری هر دو رویکرد صورت گرفت. این روش به گونه‌ای طراحی شد که هر پژوهشگر دیگری با استفاده از منابع ذکرشده و چارچوب تحلیلی ارائه‌شده بتواند نتایج مطالعه حاضر را بازتولید نماید.

یافته‌ها

۱. مبانی هستی‌شناختی اخلاق زیست‌محیطی

سینگر به‌طور مستقیم وارد بحث‌های سنتی هستی‌شناختی نمی‌شود که بخواهد «ماهیت» موجودات را توضیح دهد (مثلاً اینکه موجودات دیگر چگونه به هستی پیوسته‌اند). اما چیزی که در دیدگاه سینگر وجود دارد، درک او از حساسیت است. به باور وی، تنها موجوداتی که دارای ظرفیت تجربه رنج یا لذت هستند، می‌توانند موضوع ملاحظات اخلاقی واقع شوند.

۱-۱. انکار ارزش ذاتی طبیعت در اخلاق زیست‌محیطی

پیتر سینگر: سینگر به مباحث متافیزیکی سنتی درباره ماهیت موجودات نمی‌پردازد، بلکه ملاک ورود یک موجود به حوزه اخلاق را «ظرفیت تجربه رنج و لذت» می‌داند. براساس اصل «برابری در ملاحظه منافع» (equal consideration of interests)، هر موجود احساس‌مند، اعم از انسان یا حیوان، سزاوار توجه اخلاقی است (۷). مقصود او از «اخلاق»، مجموعه‌ای از قواعد

هنجاری نیست، بلکه رویکردی فایده‌گرایانه است که ارزش را تنها در کاهش رنج و افزایش لذت تعریف می‌کند. از این‌رو، طبیعت در نگاه سینگر ارزش ذاتی ندارد؛ جنگل یا رودخانه فقط زمانی اهمیت اخلاقی پیدا می‌کنند که تخریبشان به رنج موجودات حساس بینجامد (۸).

در این دستگاه فکری، عقل انسانی صرفاً به ما کمک می‌کند منافع و درد و لذت موجودات را محاسبه کنیم، بی‌آنکه به ارزش‌های ذاتی یا مبانی متافیزیکی توجه داشته باشد. همین امر نشان‌دهنده نقطه‌ضعف رویکرد سینگر است، زیرا اخلاق در این معنا صرفاً به کمیت رنج و لذت تقلیل می‌یابد و از ابعاد معنوی، ارزشی و عقلانی فراتر از تجربه حسی غفلت می‌کند.

سینگر در پرتو جهانی شدن، مسئولیت‌های اخلاقی را فراتر از مرزهای ملی می‌داند و معتقد است بحران‌هایی چون تغییرات اقلیمی یا فقر، سرشتی جهانی دارند و مرز جغرافیایی نمی‌شناسند. او در کتاب *One World: The Ethics of Globalization* (2002) تصریح می‌کند که مشکلات زیست‌محیطی، پیامدهای مشترکی برای همه انسان‌ها و موجودات دارند؛ بنابراین، کشورهایی که بیشترین سهم را در آلودگی دارند، باید بیشترین بار مسئولیت را نیز بپذیرند (۹). از دیدگاه او، این نوع «اخلاق جهانی»، به معنای نظامی فایده‌گرایانه است که بر کاهش رنج و افزایش لذت همه موجودات احساس‌مند، فارغ از تعلقات ملی یا نژادی، تأکید می‌کند.

در این رویکرد، عقل نقشی ابزاری دارد: انسان‌ها با محاسبه عقلانی می‌فهمند که بحران‌هایی مانند گرمایش زمین، محصول رفتار جمعی است و تنها از طریق همکاری جمعی قابل حل خواهد بود. ضمانت اجرایی چنین اخلاقی، نه وحی یا ارزش‌های ذاتی، بلکه پذیرش عقلانی مسئولیت مشترک در برابر پیامدهای جهانی است. اینجا «اخلاق» به معنای مجموعه‌ای از قواعد فایده‌گرایانه است که معیار آن صرفاً کاهش رنج و افزایش لذت است، نه تحقق فضیلت یا التزام به ارزش‌های متعالی.

جانشینی قرار می‌دهم» (بقره: ۳۰)، او انسان را خلیفه خدا می‌داند که وظیفه امانتداری نسبت به طبیعت دارد. منشأ خلافت، علم به اسماء الهی است؛ هرچه این علم در انسان فعلیت یابد، مقام خلافت نیز ظهور می‌کند. تنها انسان‌های کامل به مرتبه عالی خلافت می‌رسند و دیگران به اندازه مراتب معرفتی و اخلاقی خود بهره‌مند می‌شوند. بنابراین، هرچه ارتباط انسان با اولیای الهی بیشتر باشد، فهم عقلانی و اخلاقی درست‌تری از تعامل با طبیعت حاصل خواهد شد (۱۲).

این نگاه با انسان‌محوری مدرن تفاوت دارد: انسان نه مالک، بلکه امین طبیعت است. در نظام احسن الهی، طبیعت بخشی از غایت آفرینش و ظهور فعل الهی است؛ همه موجودات به نحو شعورمند و تسبیح‌گو با حق تعالی مرتبط‌اند: «و هیچ چیزی نیست مگر آنکه با ستایش او تسبیح می‌گوید» (اسراء: ۴۴) (۱۳). بنابراین، عقل دینی حکم می‌کند که طبیعت، مستقل از سودمندی آن برای انسان، دارای ارزش ذاتی است و تخریب آن، اخلاص در چرخه هستی و کفران نعمت الهی به شمار می‌رود.

۳-۱. مقایسه مبنای اخلاق محیط زیستی در دیدگاه جوادی آملی و پیتر سینگر: از منظر پیتر سینگر، اساس اخلاق محیط زیستی در چارچوب فایده‌گرایی تعریف می‌شود. معیار اخلاقی او «کاهش رنج و افزایش لذت» است؛ موجوداتی شایسته ملاحظه اخلاقی‌اند که ظرفیت تجربه درد یا لذت دارند. بنابراین، ارزش طبیعت به‌طور مستقیم به حضور این موجودات و میزان حساسیت آن‌ها وابسته است. در این نگاه، جنگل، رودخانه یا سایر عناصر طبیعی تنها زمانی اهمیت اخلاقی دارند که بر رفاه موجودات حساس اثر بگذارند (۸). این دیدگاه به‌طور ضمنی باعث می‌شود که بسیاری از آفریده‌های خداوند مانند خاک، سنگ، درخت یا گیاهان و جانوران کوچک نادیده گرفته شوند، حتی اگر بقای آن‌ها به بقای موجودات حساس وابسته باشد؛ به‌عنوان مثال، یک پروانه یا زنبور بدون گل قادر به ادامه زندگی نیست. همچنین، ارزش این عناصر طبیعت در نگاه سینگر نسبی است و به میزان استفاده یا بهره‌برداری انسان‌ها وابسته است؛ مثلاً کاغذی که در دست سینگر باشد یا هوایی که در اختیار آمریکایی‌هاست،

با این همه، همین تقلیل اخلاق به محاسبه رنج و لذت، نشان‌دهنده ضعف بنیادین اندیشه سینگر است؛ زیرا غایات معنوی و عقلانی فراتر از تجربه حسی در آن غایب است. بدین‌سان، هرچند نظریه سینگر زمینه‌ای برای طرح «عدالت اقلیمی» و «همبستگی جهانی» فراهم می‌کند، اما در نهایت، از ارائه بنیان‌های هستی‌شناختی و ضمانت‌های معنوی لازم برای التزام اخلاقی ناتوان است.

۲-۱. طبیعت به مثابه کتاب تکوینی الهی در منظومه معرفتی آیت‌الله جوادی آملی: اما دیدگاه علامه جوادی آملی درباره محیط زیست، ریشه در هستی‌شناسی توحیدی و حکمت متعالیه دارد. او با پیروی از ملاصدرا، هستی را دارای مراتب و تابع تشکیک وجود می‌داند؛ بدین‌معنا که همه موجودات، از جمادات و نباتات تا حیوانات و انسان، بهره‌ای از حقیقت وجود دارند، اما در مرتبه و شدت آن تفاوت دارند. این نگاه، به طبیعت شأن وجودی می‌دهد و آن را صرفاً ابزاری در خدمت انسان نمی‌بیند، بلکه بخشی از نظام هستی‌مند الهی تلقی می‌کند. براساس آموزه‌های قرآنی و فلسفی، علامه جوادی آملی تأکید می‌کند که موجودات طبیعی، جلوه‌هایی از اسماء و صفات الهی هستند. «همه موجودات طبیعی، آیات الهی‌اند و نه تنها در زبان حال، بلکه در زبان قال نیز تسبیح‌گوی خدای سبحان‌اند» (۵).

از این منظر، تخریب طبیعت به معنای بی‌احترامی به آیات الهی و زمینه‌ساز فساد در زمین است، فساد که گاهی انسان‌ها با عقل دنیایی قادر به اصلاح آن نخواهند بود. جهان در نگاه قرآن، «کتاب تکوینی خداوند» است که هر جزء آن بر علم، قدرت و حکمت الهی دلالت دارد؛ بنابراین، طبیعت واجد احترام اخلاقی است (۱۰) و رویکرد ابزاری و تقلیل‌گرایانه با روح معارف اسلامی ناسازگار است. جوادی آملی با تأکید بر حکمت بالغه الهی، جهان را هدف‌مند و نظام‌مند می‌داند: «حقایق طبیعی براساس تقدیر مشخص آفریده شده و هیچ خللی در آن نیست» (۱۱).

از نظر عقلانی، انسان حق ندارد به بهانه توسعه اقتصادی یا علمی، محیط زیست را تخریب کند، زیرا این کار اخلاص در نظام غایی آفرینش است. در تفسیر آیه «من در زمین

ارزش بیشتری پیدا می‌کند، زیرا قابلیت خرید و بهره‌برداری دارند. این نوع ارزش‌گذاری در عمل تقابل بین انسان و طبیعت و حتی میان انسان‌ها ایجاد می‌کند و محدودیت‌های بنیادی دارد.

در مقابل، آیت‌الله جوادی آملی بنیان اخلاق زیست‌محیطی را در «احترام به نظام حکیمانه الهی» قرار می‌دهد. او با تکیه بر هستی‌شناسی توحیدی و حکمت متعالیه، جهان و موجودات آن را تقدیر شده می‌داند؛ بدین معنا که هر چیزی جایگاه و غایت مشخص خود را دارد و ما حق نداریم در این نظم الهی تجاوز کنیم. بهره‌برداری از طبیعت مجاز است، اما باید با حفظ تقدیر الهی و به‌گونه‌ای باشد که نظم و کارکرد طبیعت دچار اختلال نشود. انسان به‌عنوان «خلیفه‌الله» امانتدار زمین است و موظف است این امانت را به نسل‌های آینده منتقل کند. استفاده درست از منابع، به‌طوری‌که ارزش و غایات آن‌ها حفظ شود و به احسن باز گردد، نشان‌دهنده یک چارچوب اخلاقی است که خداوند از طریق خلافت انسان به ما سپرده است (۱۴).

تفاوت بنیادین این دو دیدگاه روشن است: در نظریه سینگر، عقل صرفاً ابزاری برای محاسبه میزان رنج و لذت است و دایره اخلاق محدود به موجودات حساس می‌شود، در حالی که سایر آفریده‌ها یا ارزش‌های ذاتی طبیعت نادیده گرفته می‌شوند. اما در اندیشه جوادی آملی، عقل در پرتو هدایت وحی به قاعده‌ای کلی می‌رسد که طبیعت به مثابه «کتاب تکوینی الهی» (۱۵) حرمت و قداست دارد، حتی اگر مستقیماً به سود انسان یا حیوان نباشد. بدین ترتیب، عقل دینی مبنای تعهدی گسترده‌تر و فراگیر نسبت به همه اجزای عالم طبیعت، از جمله خاک، سنگ، گیاهان و جانوران، فراهم می‌کند و رابطه انسان با طبیعت و سایر موجودات را نه براساس ارزش نسبی بهره‌بردار، بلکه براساس حق و امانت الهی تنظیم می‌کند.

۲. جایگاه انسان در نظام اخلاق زیست‌محیطی

در نظریه اخلاقی پیتر سینگر، جایگاه انسان نه بر مبنای مقام متافیزیکی یا شأن وجودی، بلکه صرفاً براساس ظرفیت تجربه رنج و لذت تعریف می‌شود. او در امتداد سنت فایده‌گرایی

«بنتام» و «میل»، معیار ارزش‌گذاری اخلاقی را «توانایی احساس درد و لذت» می‌داند (۲). بنابراین، انسان فقط به این دلیل اهمیت اخلاقی دارد که می‌تواند رنج ببرد یا از لذت برخوردار شود. این اصل بنیان نظریه «برابری در ملاحظه منافع» است که طبق آن، هر موجودی ذی‌شعوری که قادر به تجربه رنج باشد، باید در ملاحظات اخلاقی به همان اندازه لحاظ شود (۱۶). بر این مبنای ترجیح منافع انسان به صرف «انسان بودن» گونه‌پرستی ناعادلانه تلقی می‌شود.

اما این رویکرد، گرچه در ظاهر بر عدالت و بی‌طرفی تأکید دارد، با دو ضعف اساسی مواجه است: نخست، عقل در این دستگاه صرفاً ابزاری برای محاسبه میزان رنج و لذت است و توانایی درک غایت و حکمت آفرینش را ندارد؛ دوم، پیامدهای مبهم و مخرب آن روشن نیست، زیرا اگر تنها معیار اخلاق، کاهش درد باشد، انسان مجاز خواهد بود بسیاری از تصرفات در طبیعت را تا زمانی که به کاهش رنج آنی بیانجامد، موجه بداند حتی اگر این کار به فروپاشی نظام اکولوژیک بینجامد.

محدودیت عقل در نظریه سینگر، یعنی تقلیل عقل انسانی به ابزار محاسباتی رنج و لذت، باعث می‌شود بسیاری از جنبه‌های اخلاقی و هستی‌شناختی نادیده گرفته شوند. رنج و لذت، ماهیتی کمی و قابل سنجش ندارند و تجربه انسانی نسبت به آن‌ها بسیار پیچیده و نسبی است؛ چیزی که برای یک فرد یا موجود رنج محسوب می‌شود، ممکن است برای دیگری ناچیز تلقی شود. به همین دلیل، محاسبات عقل محاسباتی در عمل می‌تواند منجر به بی‌توجهی به حقایق عمیق‌تر شود: مثلاً تخریب زمین یک کشاورز برای ساخت اتوبان ممکن است به نظر عقل محاسباتی منجر به سود و کاهش رنج عمومی باشد، اما رنج شخصی و فرهنگی آن کشاورز که با خاطرات و هویت او گره خورده، به هیچ وجه در این محاسبه لحاظ نمی‌شود. افزون بر این، تمرکز صرف بر موجودات احساس‌مند، سایر آفریده‌های خداوند مانند سنگ، خاک، درخت و گل را از دایره ملاحظه اخلاقی خارج می‌کند، با وجود آنکه بقای بسیاری از موجودات، از جمله انسان‌ها و حیوانات، مستقیماً به وجود و سلامت این موجودات وابسته است.

است که اخلاق محیط زیستی به ابزاری برای منافع کوتاه‌مدت بدل شود و به واقعیت هستی و غایت آفرینش نزدیک‌تر است.

۳. عقلانیت و مسئولیت در اخلاق زیست‌محیطی: مقایسه رویکرد سینگر و جوادی آملی

مسئولیت اخلاقی انسان در برابر طبیعت، براساس مبانی هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی هر نظام فکری، معانی و گستره‌های متفاوتی می‌یابد. مقایسه دیدگاه پیتر سینگر و آیت‌الله جوادی آملی نشان می‌دهد که هرچند هر دو بر ضرورت محدودسازی رفتارهای مخرب نسبت به محیط‌زیست تأکید دارند، اما منشأ و چیرستی این مسئولیت، در چارچوب‌های نظری کاملاً متفاوتی تعریف می‌شود و به نتایجی متعارض منتهی می‌گردد.

در نگاه سینگر، مسئولیت اخلاقی انسان نسبت به طبیعت از عقلانیت ابزاری او ناشی می‌شود؛ به این معنا که انسان تنها موجودی است که توانایی استدلال اخلاقی دارد و می‌تواند در تصمیم‌گیری‌ها منافع سایر موجودات را در نظر بگیرد (۲). اما این عقلانیت در چارچوب فایده‌گرایی باقی می‌ماند و به جای درک معنای غایی «اخلاق»، به محاسبه رنج و لذت تقلیل پیدا می‌کند. در این دستگاه، طبیعت فی‌نفسه سوژه اخلاقی نیست و هیچ اولویتی ندارد، بلکه تنها زمانی ارزشمند تلقی می‌شود که بر میزان رنج و لذت موجودات ذی‌شعور اثر بگذارد. از این‌رو، قطع درختان یا آلوده‌سازی محیط زیست فقط هنگامی غیر اخلاقی است که موجب آزار حیوانات یا انسان‌ها شود. چنین تقلیل‌گرایی‌ای، اگرچه بر «برابری در ملاحظه منافع» تکیه دارد، اما نمی‌تواند تصویری جامع از مسئولیت اخلاقی ارائه دهد؛ زیرا عقل را صرفاً در خدمت محاسبه سود و زیان قرار می‌دهد و از بُعد هدایتی و ارزشی آن غفلت می‌ورزد. این تقلیل، پیامدی مهم دارد: خواننده با چنین چارچوبی، معنای عمیق «اخلاق» را در نمی‌یابد و به‌ویژه نمی‌تواند به نقص‌های بنیادین این نظریه در تبیین مسئولیت بین‌نسلی یا حفظ قداست طبیعت پی ببرد. درواقع، عقل در نظریه سینگر از جایگاه ناظر و هادی فرو کاسته شده و صرفاً ابزار سنجش لذت و رنج است.

در مقابل، آیت‌الله جوادی آملی با تکیه بر مبانی هستی‌شناختی و معرفت‌شناسی توحیدی، جایگاه انسان را براساس عقل، کرامت وجودی و مقام خلافت الهی تبیین می‌کند. برخلاف نگاه سینگر که طبیعت را فاقد قداست ذاتی می‌بیند، در اندیشه جوادی آملی طبیعت بخشی از «نظام احسن» الهی و کتاب تکوینی خداست؛ هر موجودی در آن تسبیح‌گو و جهت‌مند است (۱۷). انسان تنها موجودی است که هم از عقل نظری و هم از عقل عملی بهره دارد، می‌تواند به علم حضوری و شهود دست یابد و بر این اساس، مسئولیت آبادانی و پاسداری از زمین را بر عهده گیرد.

ایشان به روشنی بیان می‌کنند که عقل عملی، انسان را به عدالت در رفتار با طبیعت فرا می‌خواند، چرا که ظلم به محیط زیست، ظلم به مخلوقات الهی و مخالفت با حکمت خداوند است (۱۲). بنابراین، در این دستگاه فکری، عقل حجت درونی و وحی حجت بیرونی‌اند که با یکدیگر هماهنگ بوده و انسان را به وظیفه امانتداری از طبیعت سوق می‌دهند. در چنین نگرشی، تعامل با طبیعت نه تصرفی سودجویانه، بلکه کنشی عقلانی و اخلاقی در راستای تحقق عدالت و توازن در آفرینش است.

در هندسه معرفتی جوادی آملی، انسان سه شأن دارد:

مسئول است به دلیل خلافت الهی،

مأمور است به دلیل تشریع و تکلیف دینی،

مأمون است، زیرا طبیعت به‌عنوان امانت در اختیار او نهاده شده است.

از این‌رو، آسیب به طبیعت بی‌اخلاقی نسبت به کل نظام آفرینش و در نهایت، بی‌حرمتی به خالق تلقی می‌شود. برخلاف سینگر که معیار ارزش اخلاقی را رنج می‌داند، جوادی آملی بر «حق» تأکید می‌ورزد: هر موجودی حقی وجودی و غایتی دارد که باید از سوی انسان رعایت شود. «الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ» (۱۴)؛ یعنی همه حقوق در طبیعت ریشه در حق الهی دارند.

درنتیجه، جایگاه انسان در اخلاق زیست‌محیطی اسلامی، نه بر پایه احساسات زودگذر لذت و رنج، بلکه بر بنیاد عقل و وحی و با محوریت مسئولیت قدسی استوار است. این نگاه مانع آن

در مقابل، در منظومه فکری آیت‌الله جوادی آملی، مسئولیت اخلاقی انسان نسبت به طبیعت ریشه در عقلانیت قدسی و جهان‌بینی توحیدی دارد. او عقل را «حجت درونی» می‌داند که همانند وحی، انسان را به عدالت و حفظ تعادل در آفرینش فرا می‌خواند (۱۲). در این نگاه، طبیعت بخشی از «نظام احسن» الهی است و هر موجودی، حقی وجودی و غایی دارد که باید از سوی انسان رعایت شود. بنابراین، مسئولیت انسان صرفاً ناشی از توانایی عقلانی او برای استدلال نیست، بلکه عقل در اینجا به‌عنوان کاشف ارزش‌های ثابت و حقایق الهی عمل می‌کند. این عقلانیت، بر پایه درک حقیقت «حق» شکل می‌گیرد: «الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ» (۱۴).

بر همین اساس، مسئولیت اخلاقی در اندیشه جوادی آملی، مسئولیتی چندسویه است: نسبت به خالق به دلیل خلافت و امانتداری، نسبت به مخلوقات به دلیل رعایت حقوق آن‌ها، و نسبت به نسل‌های آینده به دلیل عدالت بین‌نسلی. در این ساختار، عقل نقش محوری در تشخیص و تضمین این وظایف ایفا می‌کند و اخلاق، معنایی عمیق‌تر از محاسبه لذت و رنج پیدا می‌نماید.

به این ترتیب، در حالی که نظریه سینگر با عقلانیت محدود به محاسبه سود و زیان، نمی‌تواند مسئولیت اخلاقی انسان را در افق قدسی و هستی‌شناختی معنا کند، اندیشه جوادی آملی عقل را به جایگاه حقیقی آن باز می‌گرداند؛ جایگاهی که اخلاق را با حقیقت و حق پیوند می‌زند و از تقلیل آن به لذت‌گرایی جلوگیری می‌کند.

۳-۱. عقلانیت ابزاری و عدالت زیست‌محیطی در دیدگاه

سینگر: در نگاه پیتر سینگر، عدالت زیست‌محیطی زمانی تحقق می‌یابد که اصول اخلاقی مختلف به گونه‌ای ترکیب شوند که بتوانند به ساده‌ترین و کارآمدترین شکل، منجر به توافقات سیاسی و بهبود کیفیت زندگی مردم در سطح جهانی شوند. او می‌کوشد با عقلانیتی ابزاری و فایده‌گرایانه، مجموعه‌ای از اصول پراکنده را به هم پیوند دهد تا در عرصه سیاست بین‌الملل کارایی داشته باشند. هرچند این ترکیب اصول، به‌ویژه در حوزه تغییرات اقلیمی، می‌تواند به ایجاد

توازن میان کشورهای صنعتی و در حال توسعه کمک کند، اما اساس آن بر عقلانیتی است که اخلاق را به محاسبه سود و زیان فرو می‌کاهد و از کشف ارزش‌های ذاتی طبیعت غفلت می‌ورزد (۹).

سینگر با تکیه بر عقلانیت ابزاری، راه‌حلهایی برای حفظ تعادل میان محیط زیست و اقتصاد ارائه می‌دهد. او پیشنهاد می‌کند که کشورهای صنعتی، مانند ایالات متحده، برای جلوگیری از نابسامانی اقتصادی ناشی از کاهش ناگهانی گازهای گلخانه‌ای، سهمیه‌های اضافی خریداری کنند. در این چارچوب، عقل بیشتر به‌عنوان ابزار مصلحت‌سنجی عمل می‌کند تا ضامن کشف حقیقت اخلاقی. نتیجه چنین نگرشی این است که مسئولیت اخلاقی در برابر طبیعت، صرفاً در خدمت منافع اقتصادی کشورها بازتعریف می‌شود، نه به‌عنوان یک وظیفه اصیل و ذاتی انسان (۹).

یکی از اصولی که سینگر مطرح می‌کند، اصل تساوی سهمیه سرانه در انتشار گازهای گلخانه‌ای است. براساس این اصل، همه کشورها باید سهمیه‌ای برابر در تولید گازهای گلخانه‌ای داشته باشند. او این اصل را اخلاقی می‌داند چون به ظاهر برابری خواهانه است، اما مبنای عقلانی آن صرفاً بر محاسبه منافع سیاسی و اقتصادی استوار است. سینگر حتی پیشنهاد می‌کند گذشته فراموش شود و همه چیز از نو شروع شود تا کشورهای فقیر سهم بیشتری از این سهمیه داشته باشند. با این حال، این رویکرد نشان می‌دهد که عقلانیت او، به جای آنکه ناظر به عدالت ذاتی و حقانیت طبیعی باشد، تنها به دنبال یافتن یک راه‌حل میانه برای کاهش تنش‌ها و هزینه‌ها است.

سینگر همچنین اصل خرید و فروش حق انتشار گازهای گلخانه‌ای را مطرح می‌کند؛ اصلی که به روشنی ریشه در منطق بازار و مبادله دارد. در این سیستم، عقل به‌عنوان محاسبه‌گر منافع اقتصادی به کار گرفته می‌شود: کشورهای صنعتی با خرید سهمیه اضافی می‌توانند از کاهش شدید تولید گازهای گلخانه‌ای بگریزند و کشورهای در حال توسعه با فروش سهمیه‌های مازاد خود درآمد کسب کنند (۹) چنین

الهی مسئولانه عمل کند و هیچ‌گاه نباید آن را ابزار یا مورد بهره‌برداری صرف قرار دهد (۱۵).

در این نگاه، تخریب محیط زیست نه فقط یک عمل غیرعقلانی، بلکه نقض وظیفه الهی و مخالف فرمان خداوند است. طبیعت نه تنها به‌عنوان یک منبع برای تأمین نیازهای مادی انسان، بلکه به‌عنوان یک مظهری از اسماء و صفات خداوند شناخته می‌شود و انسان باید در تعامل با آن، حس مسئولیت و عبودیت را حفظ کند.

بر این اساس، تفاوت بنیادین دو دیدگاه آشکار می‌شود: عقل در نظریه سینگر ابزاری برای تنظیم روابط و کاهش هزینه‌هاست، اما در اندیشه جوادی آملی، عقل نوری الهی است که انسان را به حقیقت عدالت و مسئولیت قدسی در برابر طبیعت راهنمایی می‌کند. نتایج چنین رویکردی بسیار فراتر از نتایج سینگر است؛ زیرا هم رشد اقتصادی، هم عدالت بین نسلی و هم محافظت از طبیعت را هم‌زمان تضمین می‌کند.

۴. گستره عقلانیت اخلاقی

در اندیشه پیتیر سینگر، اخلاق زیست‌محیطی بر پایه عقلانیت فایده‌گرایانه (محاسبه‌گر سود و زیان) شکل گرفته است. او برای القای پرهیز از عواطف یا تعصبات، عقل (محاسبه‌گر سود و زیان) را ابزار اصلی ارزیابی کنش‌های اخلاقی می‌داند و معتقد است که بدون استدلال عقلانی نمی‌توان بحران‌هایی مانند تغییرات اقلیمی را حل کرد. عقل در این چارچوب، هم وسیله‌ای برای تحلیل پیامدهای کنش‌های انسانی است و هم مبنای تدوین سیاست‌های جهانی عادلانه. این عقلانیت ریشه در فایده‌گرایی کلاسیک دارد و هدف آن کاهش رنج و افزایش رفاه برای بیشترین تعداد ممکن از موجودات ذی‌شعور است. به این ترتیب، اخلاق زیست‌محیطی در نگاه سینگر نوعی پروژه عقلانی (محاسباتی) است که انسان را از خودمحموری فراتر می‌برد و به پذیرش مسئولیت در قبال سایر موجودات و نسل‌های آینده فرا می‌خواند (۹).

در عقلانیت اخلاقی سینگر، اصل بیشینه‌سازی نفع معیار قضاوت است. او با بهره‌برداری صرف اقتصادی از منابع طبیعی مخالفت می‌کند و بر مبنای عدالت جهانی، تساوی سهمیه سرانه

عقلانیتی هرچند به کارایی اقتصادی می‌انجامد، اما به معنای نادیده گرفتن قداست طبیعت و فرو کاستن آن به سطح کالا و سرمایه است.

۳-۲. عقل قدسی و مسئولیت اصیل در دیدگاه جوادی

آملی: در مقابل، آیت‌الله جوادی آملی، مسئولیت اخلاقی انسان در برابر طبیعت را ذاتی هویت انسان خلیفه‌اللهی می‌داند. در این منظومه، طبیعت نه فقط محیط زندگی انسان، بلکه آیه‌ای از آیات الهی، موجودی دارای حق و بخشی از تجلی اسماء و صفات خداوند است (۱۰). انسان به‌عنوان امانتدار الهی، مکلف است تا با عدالت، رعایت حدود الهی و درک حرمتی که خدا برای طبیعت مقرر کرده است، از آن محافظت کند.

این مسئولیت برخاسته از دو مبناست: نخست آنکه، طبیعت دارای غایت و حکمت الهی است و انسان باید در مسیر آن غایت حرکت کند، نه در جهت منفعت‌طلبی یا سلطه. دوم آنکه، انسان دارای عقل قدسی است که می‌تواند حق هر موجود را بشناسد و در قبال آن مسئولانه رفتار کند (۱۷). مسئولیت در این دستگاه، نه قراردادی یا نتیجه توافق اجتماعی، بلکه یک تکلیف الهی و کلامی است؛ همان‌طور که قرآن می‌فرماید: *إِنَّا غَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ... فَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ* (احزاب، ۷۲).

در نگاه ایشان، تخریب طبیعت، مصداق ظلم و خیانت به امانت الهی است و نه تنها عارضه اخلاقی، بلکه گناه تلقی می‌شود. بدین ترتیب، دامنه مسئولیت اخلاقی انسان، هم به لحاظ عمق (نوع نیت و انگیزه) و هم به لحاظ گستره (شامل تمام هستی) گسترش می‌یابد. براساس آموزه‌های اسلامی و مبانی توحیدی، انسان در این نگاه به‌عنوان خلیفه‌الله در زمین شناخته می‌شود و مسئولیتی سنگین در قبال حفظ و مراقبت از محیط زیست دارد. جوادی آملی به‌ویژه در آثار خود به این نکته اشاره می‌کند که «بحران‌های زیست‌محیطی» نه تنها نتیجه خطای عقلانی بلکه فراموشی رابطه انسان با خداوند و غفلت از مسئولیت‌های توحیدی است. ایشان تأکید دارند که در رویکرد اسلامی، انسان باید در مقابل طبیعت به‌عنوان بخشی از خلقت

در انتشار گازهای گلخانه‌ای را پیشنهاد می‌دهد، زیرا توزیع ناعادلانه گذشته منجر به نابرابری کنونی شده است. همچنین او راهکارهایی همچون خرید و فروش سهمیه انتشار را برای ترکیب منطق بازار آزاد با اصول عقلانی عدالت و کاهش رنج پیشنهاد می‌کند (۱۸). بنابراین، عقل در نگاه سینگر کارکردی ابزاری دارد: محاسبه پیامدها و تنظیم قواعدی که بیشترین سود جمعی را به بار آورد. راهکارهایی که او ارائه می‌دهد نشان‌دهنده نوع نگرش محاسباتی او به مسئله عدالت است. او درواقع اینجا عدالت را مطرح کرده است، این لفظ، لفظ زیبایی است اما راهکارهایی که او ارائه داده کاملاً منفعت‌گرایانه و سودگرایانه است و نهایتاً به نفع گروهی تمام می‌شود. کسی که هوا را می‌فروشد ارزش هوا را نمی‌داند زیرا قابل ارزش‌گذاری نیست. درواقع درباره خرید و فروش چیزی که قابل خرید و فروش نیست صحبت می‌کند این تنزل فقط اخلاق نیست بلکه تنزل همان عقل محاسبه‌گر هم هست تنزل عقل تا چه حد؟

اما در دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی، عقلانیت اخلاقی به سطح محاسبه لذت و رنج یا سود و زیان فردی و جمعی محدود نمی‌شود. در هندسه معرفت دینی، عقل نیرویی برای درک حکمت و غایت‌مندی هستی است. از این منظر، عقل در اخلاق زیست‌محیطی باید غایت خلقت، جایگاه انسان در عالم و رابطه او با سایر اجزاء هستی اعم از انسان‌های دیگر، نسل‌های آینده، سایر موجودات زنده و سایر اجزای طبیعت مانند سنگ و خاک و درخت را بشناسد. او عقل را «حجت باطنی» می‌نامد که وظیفه دارد انسان را به هماهنگی با نظام حکیمانه الهی هدایت کند، نه صرفاً به محاسبه سود یا کاهش رنج تنزل یابد. بر همین اساس، مسئولیت انسان در برابر طبیعت بر احترام به حرمت ذاتی آن و ایفای نقش خلافت الهی استوار است. عقلانیت در این نگاه، ساحت تشریعی دارد که انسان را فراتر از تمایلات نفسانی یکی از مهمترین چیزهایی که سود و زیان را به ما معرفی می‌کند قرار می‌دهد (۱۹).

تفاوت بنیادین این دو دیدگاه در جایگاه عقل آشکار می‌شود: سینگر عقل را به منزله ابزار تحلیل پیامدها و توزیع منافع زیست‌محیطی می‌فهمد (۲۰) در حالی که جوادی آملی عقل

را موهبتی الهی می‌داند که بدون هدایت وحی، توان حل ریشه‌ای بحران‌های بشری ازجمله بحران‌های محیط زیستی را ندارد. او انتقاد می‌کند که عقلانیت منفعت‌محور مدرن طبیعت را صرفاً ابزاری برای رفاه مادی می‌نگرد وقتی طبیعت این‌گونه نگاه شود فقط از آن استفاده می‌شود تا جایی که یا تخریب شود یا نابود شود یا به قول سینگر باعث رنجی می‌شود که همان عقل محاسبه‌گر باید محاسبه کند و چون نمی‌تواند پس نهایتاً به تخریب طبیعت ختم می‌شود و بدتر از آن اگر عقل محاسبه‌گر اشخاصی یا کشورهایی با محاسبه‌گری یک بعدی از سود و زیان را می‌بیند پس می‌شود که شخص دیگری بعد دیگری از سود و زیان را ببیند این باعث تعارض بین انسان‌ها و ایجاد جنگ و نابسامانی اقتصادی نیز خواهد شد. از دیدگاه جوادی آملی این نوع عقلانیت محاسباتی حرمت ذاتی طبیعت را نادیده می‌گیرد و نتیجه این نادیده گرفتن تخریب و فساد در طبیعت است هرچند در ظاهر در اوایل امر ظاهر توسعه‌ای باشد اما نهایتاً تخریب اتفاق می‌افتد همان چیزی که اکنون در تخریب لایه اوزون و گازهای گلخانه‌ای و فرونشست زمین در جهان می‌بینیم در ابتدا ظاهراً توسعه‌ای و اقتصادی بوده اما نهایتاً منجر به تخریب طبیعت شده است و نهایتاً همان توسعه هم شکست خواهد خورد. چون فساد ایجادشده و از تقدیر الهی خارج شده است. از این دیدگاه، راه برون‌رفت از بحران‌های محیط‌زیستی، بازگشت به عقلانیت توحیدی است؛ عقلانیتی که در پرتو ایمان به خداوند و مسئولیت انسان به‌عنوان خلیفه‌الله معنا پیدا می‌کند (۲۱).

این پیوند عقل و اخلاق در قرآن کریم نیز منعکس شده است. در آیه ۲۱۹ سوره بقره، «إِثْمٌ» در برابر «مَنَافِع» قرار می‌گیرد و تأکید می‌شود که زیان اخلاقی و اجتماعی گناه از سود ظاهری مهم‌تر است: «وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا». ساختار بلاغی آیه نشان می‌دهد که عقل باید معیار داوری اخلاقی قرار گیرد، نه منفعت‌طلبی صرف. بدین‌سان، قرآن تفکر عقلانی را مبنای تشخیص ارزش‌ها قرار می‌دهد. آیت‌الله جوادی آملی نیز با اشاره به صنعت «احتیابک»، نشان می‌دهد که تقابل میان

«حرمت» و «منفعت» بر اولویت عقلانیت اخلاقی استوار است.

این نگرش در سایر آیات نیز جریان دارد. قرآن فساد در زمین، نابودی کشاورزی و نسل (بقره: ۲۰۵) یا اسراف منابع طبیعی (اعراف: ۳۱ و ۵۶) را محکوم می‌کند و بر تعادل و پرهیز از زیاده‌روی تأکید دارد. این اصول اخلاقی، درواقع جلوه‌های عقلانیت توحیدی‌اند که سود اقتصادی را مشروط به حفظ طبیعت و رعایت حقوق نسل‌های آینده می‌سازند. تفسیر جوادی آملی نیز واژه «عفو» را در سه معنا بسط می‌دهد: گذشت اخلاقی، مازاد بر نیاز، و حد میانه در مصرف؛ سه معنایی که همگی به عقلانیت در مصرف منابع و عدالت بین‌نسلی پیوند می‌خورند.

در نگاه قرآن و آیت‌الله جوادی آملی، عقل همواره با ایمان و اخلاق پیوند خورده است. حقیقت انسان صرفاً مادی نیست (ص: ۷۲؛ عنکبوت: ۶۴) و سعادت او در تلفیق عقل، ایمان و اخلاق تحقق می‌یابد. جوادی آملی بر این نکته تأکید دارد که دینداری اصیل بدون عقلانیت پایدار نمی‌ماند و اخلاق بدون عقل آسیب‌زا خواهد بود. او عقلانیت را نه عقلانیتی تقلیل‌یافته به محاسبه سود، بلکه عقلانیتی ترکیبی می‌داند که ساحت‌های مادی و معنوی را دربر می‌گیرد و راه را برای آبادانی زمین و سلوک الی‌الله می‌گشاید (۲۲).

۵. تقلیل‌گرایی در مفهوم عدالت

سینگر با اشاره به اصل عدالت تاریخی، استدلال می‌کند که اگر کشوری در گذشته به شکلی ناعادلانه از منابع طبیعی استفاده کرده یا با آلوده‌سازی محیط زیست به کشورهای دیگر آسیب رسانده، باید مسئولیت جبران آن خسارات را نیز بپذیرد (۹).

در همین راستا، سینگر به پیمان‌های بین‌المللی مانند پیمان سازمان ملل درباره تغییرات اقلیمی (۲۳) و پروتکل کیوتو (۲۴) اشاره می‌کند. او این توافق‌نامه‌ها را تلاش‌هایی مهم در جهت مسئول‌سازی کشورها و حرکت به‌سوی کاهش انتشار گازهای گلخانه‌ای می‌داند. به‌ویژه، تأکید می‌کند که پیمان ۱۹۹۲ بر پایه اصل احتیاط (precautionary principle)

استوار شده است؛ اصلی که بر لزوم اقدام پیشگیرانه پیش از وقوع فاجعه تأکید دارد (۹).

سینگر معتقد است که بدون پذیرش مسئولیت تاریخی توسط کشورهای صنعتی، نمی‌توان به عدالت اقلیمی دست یافت. این پذیرش مسئولیت باید با اقدامات واقعی همراه باشد؛ ازجمله سرمایه‌گذاری در فناوری‌های پاک، انتقال فناوری به کشورهای در حال توسعه و پرداخت خسارت به کشورهایی که بیشترین آسیب را از تغییرات اقلیمی دیده‌اند.

اینک باید دید این نوع نگاه به عدالت از چه مزایایی برخوردار است و در عین حال چه اوصافی دارد که آن را در دام تقلیل‌گرایی گرفتار می‌کند.

۵-۱. عقلانیت فایده‌گرایانه و بازتعریف عدالت اقلیمی

در اندیشه پیتر سینگر: یکی از ارکان اصلی دیدگاه پیتر سینگر در حوزه اخلاق محیط زیست، اتکای او به عقلانیت در بازتعریف مفهوم «عدالت» است. او با بهره‌گیری از استدلال عقلانی، بر اصل «مسئولیت تاریخی» تأکید می‌کند. از نظر سینگر، کشورهای صنعتی که طی دهه‌های گذشته بیشترین بهره‌برداری از منابع طبیعی را داشته و بیشترین سهم در انتشار گازهای گلخانه‌ای ایفا کرده‌اند، باید سهم بیشتری از بار مسئولیت اقلیمی را بپذیرند (۹). این استدلال، جلوه‌ای از عقلانیت فایده‌گرایانه اوست که عدالت را صرفاً به توزیع برابر کنونی تقلیل نمی‌دهد، بلکه با محاسبه عقلانی گذشته و حال، به مسئولیت افزوده برای بهره‌مندان تاریخی حکم می‌کند.

به باور سینگر، عدالت ایجاب می‌کند که کشورهایی که علاوه بر ایجاد بحران اقلیمی، از منافع اقتصادی آن نیز سود برده‌اند، در جبران خسارات زیست‌محیطی مشارکت فعال‌تری داشته باشند. او با اتکا به عقلانیت محاسبه‌گر، استدلال می‌کند که اگر کشوری در گذشته به شکلی ناعادلانه از منابع طبیعی استفاده کرده یا با آلوده‌سازی محیط زیست به کشورهای دیگر آسیب رسانده است، باید منطقاً مسئولیت جبران آن خسارات را بپذیرد. او به‌ویژه کشورهایی را هدف نقد قرار می‌دهد که علی‌رغم آگاهی علمی از پیامدهای تغییرات اقلیمی از دهه ۱۹۹۰ به بعد، همچنان به روند صعودی تولید گازهای گلخانه‌ای ادامه داده‌اند (۹).

در همین راستا، سینگر به پیمان‌های بین‌المللی مانند پیمان سازمان ملل درباره تغییرات اقلیمی و پروتکل کیوتو اشاره می‌کند. او این توافق‌نامه‌ها را جلوه‌هایی از عقلانیت جمعی در سطح بین‌الملل می‌داند که بر اصل احتیاط (precautionary principle) تکیه دارند؛ اصلی که حکم می‌کند عقل، پیش از وقوع فاجعه زیست‌محیطی، اقدام پیشگیرانه را ضروری بداند.

از این منظر، عقلانیت در نظریه سینگر به جای تقلیل عدالت به سود فعلی یا مساوات صوری، آن را در پرتو تاریخ مصرف منابع و پیامدهای بین‌نسلی تعریف می‌کند. او بر این باور است که بدون پذیرش عقلانی مسئولیت تاریخی توسط کشورهای صنعتی، تحقق عدالت اقلیمی ممکن نخواهد بود. این عقلانیت ایجاب می‌کند که مسئولیت اخلاقی به اقدامات واقعی ترجمه شود؛ اقداماتی همچون سرمایه‌گذاری در فناوری‌های پاک، انتقال دانش فنی به کشورهای در حال توسعه و پرداخت خسارت به ملت‌هایی که بیشترین آسیب را از تغییرات اقلیمی دیده‌اند.

سینگر در ادامه تلاش می‌کند دیدگاهی دقیق درباره نحوه تقسیم منابع زیست‌محیطی، به‌ویژه ظرفیت جذب گازهای گلخانه‌ای توسط اتمسفر، ارائه دهد. او استدلال می‌کند که این منابع به مثابه اموال عمومی جهانی (global commons) باید به صورت برابر میان همه کشورهای تقسیم شوند. اما مشکل اینجاست که او عقل را به یک «محاسبه‌گر سود و زیان و لذت و رنج» تقلیل می‌دهد. چون چنین عقل محاسبه‌گری قادر به سنجش ابعاد کیفی مسائل نیست، سخنان او در بسیاری موارد به شعارهای زیبا اما غیرعملی شبیه می‌شوند. برای مثال، وقتی می‌گوید «هیچ کشوری نباید بیش از سهم منصفانه‌اش از این ظرفیت بهره‌برداری کند»، پرسش‌های جدی پدید می‌آید: سهم منصفانه دقیقاً چیست؟ چه کسانی آن را تعیین می‌کنند؟ با کدام عقلانیت؟ سود و زیان چه کسی و چه چیزی معیار خواهد بود؟

سینگر در ادامه برای رفع این چالش‌ها، نظریه عدالت توزیعی را با الهام از جان رالز به مسائل اقلیمی تعمیم می‌دهد. او استدلال می‌کند که کشورهای ثروتمند باید مسئولیت

بیشتری در کاهش انتشار گازهای گلخانه‌ای بپذیرند، زیرا کشورهای فقیر نه توان فنی و اقتصادی کافی برای مقابله دارند و نه از آسیب‌های ناشی از تغییرات اقلیمی مصون‌اند (۶). اما این استدلال نیز پرسش‌برانگیز است: کاهش انتشار گازهای گلخانه‌ای تا چه حد باید باشد که کشورهای فقیر متضرر نشوند؟ کشوری که اصلاً گاز منتشر نمی‌کند، چه نسبتی در این کاهش باید داشته باشد؟ این مسائل عملاً قابل ارزیابی دقیق نیستند و تناقض ایجاد می‌کنند.

در ادامه، سینگر با استناد به فایده‌گرایی کلاسیک، منابع طبیعی را متعلق به همه انسان‌ها می‌داند و تخصیص آن‌ها را باید به گونه‌ای می‌بیند که بیشترین سود را برای بیشترین تعداد افراد فراهم کند. او سود را در دو سطح تعریف می‌کند: بهره‌مندی از منابع و کاهش رنج‌ها. اما همین اصل با چالش‌های جدی روبه‌رو می‌شود. به‌عنوان مثال، اگر آمریکا، چین یا استرالیا به دلیل وسعت و جمعیت خود سهم بیشتری در تولید گازهای گلخانه‌ای دارند، آیا به‌واقع این «بیشترین سود برای بیشترین افراد» است؟ یا اینکه نابرابری و آسیب‌های گسترده‌تری ایجاد می‌کند؟ اینجاست که عقلانیت سودگرایانه به جای بازاندیشی، با مثال‌های ساده‌انگارانه مانند «تقسیم صد دلار» وارد می‌شود و مسئله‌ای پیچیده همچون تغییرات اقلیمی را فروکاسته بررسی می‌کند.

در همین چارچوب، سینگر به فایده‌گرایی ترجیحی (preference utilitarianism) روی می‌آورد. بنابراین، او برآورده‌سازی ترجیحات افراد را محور تصمیم‌گیری اخلاقی می‌داند و بر این اساس منابع را نه براساس تساوی مطلق، بلکه با توجه به نیاز و ظرفیت سودآوری برای افراد نیازمندتر تخصیص می‌دهد (۶). در اینجا، عدالت و مساوات عملاً رنگ می‌بازند و «ترجیحات» معیار اصلی می‌شوند. سینگر سپس مفهوم «کاهش حاشیه‌ای فایده» را مطرح می‌کند: یعنی تخصیص منابع به کسانی که کمتر دارند، سود بیشتری برای جامعه ایجاد می‌کند. مثال او این است که ۱۰۰ دلار برای فردی با درآمد روزانه یک دلار بسیار ارزشمندتر از همان مبلغ برای فردی ثروتمند است (۹).

او این منطق را به تغییرات اقلیمی تعمیم می‌دهد و نتیجه می‌گیرد که کشورهای ثروتمند باید بار اصلی کاهش انتشار گازهای گلخانه‌ای را بر عهده بگیرند؛ نه تنها به دلیل مصرف تاریخی و فعلی‌شان، بلکه چون توانایی بیشتری برای اقدام و جبران دارند (۹). با این حال، این جبران هرگز نمی‌تواند به‌طور واقعی رنج نسل‌های کنونی و آینده را بازگرداند. در نهایت، عدالت فایده‌گرایانه‌ی سینگر جلوه‌ای از عقلانیت ابزاری است. در ظاهر، این عقلانیت به دنبال بیشترین سود برای جمعیت جهانی است، اما در عمل، چون توان محاسبه رنج‌ها و نابرابری‌های کیفی را ندارد، نه می‌تواند آن‌ها را جبران کند و نه قادر است جامعه جهانی را حول یک چارچوب عدالت واقعی متحد سازد. بلکه حتی می‌تواند شکاف‌ها و اختلاف‌ها را افزایش دهد. نکته کلیدی این است که عدالت در نظریه‌ی سینگر به مسئله‌ای تقلیل می‌یابد که محورش تنها «کاهش رنج و افزایش لذت» است، و از مفاهیم عمیق‌تر عدالت اجتماعی، الهی و چندبعدی غفلت می‌ورزد.

۲-۵. عقلانیت و عدالت زیست‌محیطی در اندیشه

آیت‌الله جوادی آملی: آیت‌الله جوادی آملی عدالت را نه در معنای تقلیل یافته‌ی فایده‌گرایانه، بلکه در چارچوبی عقلانی، الهی و اجتماعی در نظر می‌گیرد. او معتقد است که عقل، هنگامی که در پرتو وحی هدایت شود، می‌تواند عدالت را به‌عنوان قاعده‌ای فراگیر در تمامی ابعاد زندگی فردی، اجتماعی و زیست‌محیطی تبیین و اجرا کند. در این نگرش، عدالت صرفاً به کاهش رنج یا افزایش منفعت فردی محدود نمی‌شود، بلکه با عقلانیت دینی گره خورده و باعث حفظ توازن طبیعت، رعایت حقوق نسل‌های آینده و پاسداشت حقوق همه موجودات می‌گردد. از این منظر، عدالت زیست‌محیطی بخشی از عدالت توحیدی است که عقل، به‌عنوان حجت درونی و وحی، به‌عنوان هدایت بیرونی، هر دو آن را تأیید می‌کنند و باعث شکوفایی هرچه بیشتر آن در نظام خلقت می‌شوند.

قرآن به‌عنوان کتاب هدایت جهانی (مائدة: ۸؛ زمر: ۴۱؛ فرقان: ۱) با زبان فطرت سخن می‌گوید و فطرت نیز چیزی جز عقل و عدالت نیست: «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ». بر این اساس، دینی

که مخاطب آن جنس بشر است، باید بر پایه عدل بنا شده باشد تا قابلیت هدایت جهانی را حفظ کند. در تفسیر آیه «كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ» (مائدة، ۸)، ایشان تأکید می‌کند که عدالت، ملکه‌ای نفسانی و عقلانی است که در وجود انسان رسوخ کرده است و او را در تمامی احوال به قسط و عدل وا می‌دارد. چنین انسانی، حتی بدون شواهد بیرونی، به سبب عقل و ایمان درونی، به عدالت شهادت می‌دهد و در نهایت به آن اقدام می‌کند (۲۵).

از دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی، عقلانیت فراتر از محاسبات سود و رنج است؛ عدالت در اندیشه او شامل ابعاد معنوی، اجتماعی و اخلاقی می‌شود. در این چارچوب، عدالت زیست‌محیطی به‌عنوان تعادل الهی و طبیعی و انجام تکالیف توحیدی مطرح می‌گردد؛ تکالیفی که بر عهده‌ی انسان خلیفه‌الله است. او با تفسیر آیات «وَالِیْ تَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا...» (هود: ۶۱) و «هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الْأَرْضِ وَاسْتَغْمَرَكُمْ فِيهَا»، «استعمار» را آبادسازی مسئولانه می‌داند که تنها زمانی محقق می‌شود که عقلانیت انسانی با ایمان، استغفار و توبه پیوند خورده باشد؛ در غیر این صورت، به سلطه‌گری و بهره‌کشی منجر خواهد شد (۲۵).

تحلیل ایشان از آیات سوره شعرا (۱۲۸-۱۳۰) و سوره فجر (۷ و ۸) نیز نشان می‌دهد که قوم عاد و ثمود، با بی‌توجهی به عقل و یاد خدا، در مسیر استعمار ناپسند قرار گرفتند و زمین و جامعه را به تباهی کشاندند. از این منظر، عقلانیت الهی حکم می‌کند که آبادانی حقیقی تنها با یاد خدا، استغفار و توبه امکان‌پذیر است: «فَاسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ تَوْبُوا إِلَيْهِ»؛ بر همین اساس، ایشان تأکید می‌کند که آبادانی، علاوه بر عرصه‌های اقتصادی و اجتماعی، باید شامل مراکز دینی، علمی و فرهنگی باشد؛ زیرا عقل منهای ایمان و اخلاق، نه تنها آبادانی به بار نمی‌آورد، بلکه زمینه فساد و گمراهی را فراهم می‌کند. به تعبیر او: «بِالْإِيمَانِ يُعْمَرُ الْعِلْمُ». بنابراین، علم و معرفت زمانی سازنده‌اند که با تهذیب نفس و عقلانیت ایمانی همراه شوند.

در ادامه، او با هشدار نسبت به تخریب مراکز دینی و فرهنگی به‌عنوان مقدمه فساد زمین، تأکید می‌کند که دفاع عقلانی و ایمانی مردم مؤمن و جهاد فرهنگی، تنها راه جلوگیری از

فروپاشی اخلاقی و زیست‌محیطی است: «وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ».

در نهایت، از نگاه آیت‌الله جوادی آملی، عقلانیت دینی نشان می‌دهد که توسعه حقیقی تنها با پرورش انسان‌های مؤمن، عاقل و خلیفه‌محور امکان‌پذیر است. جامعه‌ای که صرفاً به دانش بدون عقلانیت دینی بسنده کند، گرچه ممکن است به توسعه ظاهری کوتاه‌مدت برسد، اما عقل و فطرت آن منحرف شده و در ورطه حیوان‌صفتی و فساد طبیعت فرو می‌افتد: «إِنَّهُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ» (اعراف: ۱۷۹)، «شَيَاطِينُ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ» (انعام: ۱۱۲)، و «فَهِيَ كَالْجِبَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً» (بقره: ۷۴). بنابراین، تحقق اخلاق زیست‌محیطی بدون عقلانیت دینی و تهذیب نفس ممکن نیست و توسعه‌ای که از این مؤلفه‌ها تهی باشد، نه تنها ناقص است، بلکه تهدیدی برای انسان و محیط زیست خواهد بود (۲۵).

بحث

پرسش اصلی این پژوهش این بود که دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی و پیتیر سینگر نسبت به محیط زیست با محوریت عقل چه تفاوت‌ها و نقاط قوت و ضعف اساسی دارد؟ یافته مهم این مطالعه نشان داد که هر دو متفکر بر عقلانیت تأکید دارند، اما نوع و بنیاد عقلانیت در هریک کاملاً متفاوت است. آیت‌الله جوادی آملی عقلانیت را به شکل کامل و الهی می‌بیند که با هدایت وحی و پیروی از انسان کامل، امکان مراقبت جامع از طبیعت و تحقق عدالت بین انسان‌ها، موجودات و نسل‌های آینده را فراهم می‌کند. در مقابل، پیتیر سینگر عقلانیت را به صورت محاسباتی و سودگرایانه تعریف کرده است و تلاش می‌کند با سنجش سود و زیان و رنج و لذت، عدالت بین نسلی و استفاده از منابع محیط زیستی را مدیریت کند، اما این نگرش محدودیت‌هایی دارد و قادر به ایجاد گفتمان جهانی و جامع نیست.

یافته‌های اصلی این پژوهش با نتایج تحقیقات و مطالعات داخلی و خارجی همخوانی و در عین حال تفاوت‌هایی نشان می‌دهد. همان‌طور که مطالعات فایده‌گرایان مدرن نشان

می‌دهد، تمرکز بر سود و زیان و رنج و لذت می‌تواند در تصمیم‌گیری‌های محیط زیستی مفید باشد، اما محدودیت آن در ارزیابی ارزش ذاتی طبیعت و موجودات بی‌جان و در مسائل کیفی، مشخص شده است. در مقابل، پژوهش‌های اخلاق زیست‌محیطی مبتنی بر دیدگاه‌های دینی و فلسفی، مانند اندیشه آیت‌الله جوادی آملی، نشان داده‌اند که عقلانیت هدایت‌شده توسط وحی و پیروی از انسان کامل، قابلیت تحقق عدالت واقعی و پایدار در ابعاد زیست‌محیطی، اجتماعی و بین نسلی را دارد. این مقایسه، نقاط ضعف نگرش سودگرایانه و نقاط قوت دیدگاه دینی - عقلانی را روشن می‌سازد و تأکید می‌کند که معیار صرف سود و زیان نمی‌تواند عدالت جامع را در سطح جهانی تضمین کند.

کاربرد عملی این پژوهش در ارائه یک چارچوب اخلاقی - عقلانی برای مدیریت محیط زیست و عدالت بین نسلی قابل مشاهده است و نتایج آن قابلیت تعمیم به سیاست‌گذاری‌ها و برنامه‌ریزی‌های زیست‌محیطی در سطوح ملی و بین‌المللی را دارد. نقاط قوت پژوهش شامل تحلیل تطبیقی دقیق دو دیدگاه و استخراج مفاهیم کلیدی عقلانیت و عدالت زیست‌محیطی است و محدودیت آن در تمرکز بر دو متفکر مشخص و عدم بررسی گستره وسیع‌تری از نظریه‌ها و مطالعات تجربی می‌باشد. پیشنهاد می‌شود در تحقیقات آتی، این تحلیل با داده‌های میدانی و نمونه‌های کاربردی سیاست‌گذاری زیست‌محیطی تکمیل شود. در مجموع، این پژوهش به غنای علمی مطالعات عقلانیت و عدالت زیست‌محیطی افزوده و امکان تلفیق اخلاق دینی با فلسفه محیط زیست برای مدیریت پایدار منابع را نشان داده است.

نتیجه‌گیری

این پژوهش با بررسی تطبیقی جایگاه عقل در نظام‌های اخلاق زیست‌محیطی پیتیر سینگر و علامه آیت‌الله جوادی آملی، نشان داد که نوع نگاه به عقل، تعیین‌کننده رویکرد هر متفکر به عدالت زیست‌محیطی و مسئولیت انسان نسبت به طبیعت است. یافته‌ها حاکی است که تقلیل عقل به یک ابزار صرفاً محاسباتی برای سنجش سود و زیان و رنج و لذت، همان‌گونه

نویسندگان نسخه نهایی را مطالعه و تأیید نموده و مسئولیت پاسخگویی در قبال پژوهش را پذیرفته‌اند.

تضاد منافع

نویسندگان هیچ‌گونه تضاد منافع احتمالی را در رابطه با تحقیق، تألیف و انتشار این مقاله اعلام نکرده‌اند.

تشکر و قدردانی

ابراز نشده است.

تأمین مالی

نویسندگان اظهار می‌نمایند که هیچ‌گونه حمایت مالی برای تحقیق، تألیف و انتشار این مقاله دریافت نکرده‌اند.

ملاحظات اخلاقی

در پژوهش حاضر جنبه‌های اخلاقی مطالعه کتابخانه‌ای شامل اصالت متون، صداقت و امانتداری رعایت شده است.

بیانیه هوش مصنوعی

نویسندگان اعلام می‌دارند که در فرایند بازنویسی مقاله، از ابزار هوش مصنوعی استفاده شده است.

که در فایده‌گرایی سینگر مشاهده می‌شود، منجر به ایجاد خلاءهای بنیادین در مواجهه با محیط زیست می‌گردد؛ ازجمله تبدیل زیست‌بوم به کالایی قابل معامله و اتکا به سازوکارهای بازار بدون تحول در مبانی ارزشی. این محدودیت عقل محاسباتی، نشان می‌دهد که رویکردهای سکولار و اومانستی، حتی وقتی به ظاهر عقلانی و علمی هستند، گاهی خود عامل تشدید بحران‌های زیست‌محیطی می‌شوند.

در مقابل، الگوی عقلانیت در اندیشه آیت‌الله جوادی آملی، جامع و چندبعدی است و عقل برهانی و وحی الهی را تلفیق می‌کند. در این چارچوب، عقل فراتر از محاسبه سود و زیان عمل می‌کند و توانایی درک ارزش ذاتی طبیعت، حقوق نسل‌های آینده و جایگاه انسان به‌عنوان خلیفه و امانتدار مخلوقات الهی را دارد. توجه به ضرورت پیروی از انسان کامل، به‌عنوان نمونه‌ای از عقل کامل و حکیمانه، تضمین می‌کند که تصمیم‌های انسانی درباره محیط زیست محدود و تک‌بعدی نباشد و از منظر اخلاقی، اجتماعی و زیست‌محیطی یکپارچه و الهی شکل گیرد. این ویژگی، دیدگاه جوادی آملی را نسبت به عقل و عدالت زیست‌محیطی بسیار متعالی و اثرگذار می‌سازد و آن را از محدودیت‌های عقل محاسباتی و سودگرایانه سینگر متمایز می‌کند.

در نتیجه، این پژوهش نشان می‌دهد که بهره‌گیری از عقلانیت جامع و الهی، در کنار توجه به ارزش ذاتی طبیعت و نقش انسان کامل، می‌تواند راهبردی پایدار برای حفاظت از محیط زیست و تحقق عدالت بین نسلی فراهم آورد. براساس یافته‌ها، الگوی اسلامی - عقلانی می‌تواند الهام‌بخش سیاست‌گذاری‌ها و برنامه‌های زیست‌محیطی باشد و شکاف‌های معرفتی و اخلاقی موجود در رویکردهای صرفاً فایده‌گرایانه را پر کند و در نهایت مسیر انسان را به سوی مسئولیت‌پذیری اخلاقی و هماهنگی با کل هستی هدایت نماید.

مشارکت نویسندگان

دکتر مرضیه محمص: طراحی ایده، راهنمایی در نگارش و نظارت بر فرآیند تحقیق؛
زینب سادات جوادی: جمع‌آوری داده‌ها و نگارش متن مقاله.

References

1. Belshaw C, Kemp G, editors. 12 Modern Philosophers. Oxford: Blackwell Publishing Ltd; 2009. p. 232-250.
2. Singer P. Practical ethics. 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press; 1993: 12-15.
3. Alebuyeh A. A critical review of utilitarianism. Pazhuheshnameh Akhlagh. 2021; 14(54): 177-198. Available from: <http://akhlagh.maaref.ac.ir/article-1-1720-fa.html>. [Persian]
4. Javadi Amoli A. Manzilat-e Aql dar Hendese-ye Ma'refat-e Dini. 4th ed. Qom: Esra; 2010. p. 130. [Persian]
5. Javadi Amoli A. Rahiq-e Makhtum. Vol. 3. Qom: Esra; 2008. p. 603-639. [Persian]
6. Javadi Amoli A. Tasnīm. 5th ed. Vol. 4. Qom: Esra; 2010. p. 41. [Persian]
7. Singer P. Animal liberation. New York: Harper Collins; 2011.
8. Singer P. Environmental ethics. Translated by Alebuyeh A. Naqd va Nazar Quarterly. 2007; 12(1): 141-169. [Persian]
9. Singer P. One world: the ethics of globalization. New Haven: Yale University Press; 2002. p. 1-3.
10. Javadi Amoli A. Tasnīm. 5th ed. Vol. 13. Qom: Esra; 2010. p. 178. [Persian]
11. Javadi Amoli A. Ma'refat-shenasi dar Qur'an. 3rd ed. Qom: Esra; 2005. p. 339-341 [Persian]
12. Javadi Amoli A. Tasnīm. 5th ed. Vol. 3. Qom: Esra; 2010. p. 40. [Persian]
13. Javadi Amoli A. Arshiv-e Dorus-e Kharej Tafsir 1391-1392. In: Markaz-e Tahqiqat-e Rayaneh-i Qaemieh Esfahan; 2017. p. 737. [Persian]
14. Javadi Amoli A. Tafsir-e Moz'u-i-ye Qur'an-e Karim. Vol.17: Jame'e dar Qur'an. Qom: Esra; 2011. p. 83. [Persian]
15. Javadi Amoli A. Mafatih al-Hayat. Qom: Esra; 2012. p. 168. [Persian]
16. Singer P. The life you can save: acting now to end world poverty. New York: Random House; 2009.
17. Javadi Amoli A. Tasnīm. 5th ed. Vol. 13. Qom: Esra; 2010. p. 178. [Persian].
18. Abboud AJ. The fundamental moral philosophy of Peter Singer and the methodology of utilitarianism. Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la Facultad Eclesiástica de Filosofía de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2008.
19. Ebrahimipour Gh, Seyedi Aghamaleki SR. Examining the methodological capacities of reason and revelation in producing Islamic social science with emphasis on Allameh Javadi Amoli's thought. Islam Soc Stud J. 2019; 7(25): 1-20. [Persian]
20. Mohammadrezaie M, Mohammadrezaie M. Examining the foundations of utilitarian ethical philosophy in organizations (Comparing the utilitarian ethical system with the global organizational ethical charter). Ethical Researches. 2014; 5(1): 17 [Persian]
21. Javadi Amoli A. Nesbat-e Din va Donya. Qom: Esra; 2008. p. 33-53. [Persian]
22. Javadi Amoli A. Tasnīm. 5th ed. Vol. 11. Qom: Esra; 2010. p. 66. [Persian]
23. Kuyper J, Schroeder H, Linnér BO. The evolution of the UNFCCC. Annual Review of Environment and Resources. 2018; 43: 343-368. doi: <https://doi.org/10.1146/annurev-environ-102017-030119>.
24. Böhringer C. The Kyoto Protocol: A review and perspectives. Oxford Review of Economic Policy. 2003; 19(3): 451-466. doi: <https://doi.org/10.1093/oxrep/19.3.451>
25. Javadi Amoli A. Tasnīm. 5th ed. Vol. 22. Qom: Esra; 2010. p. 118. [Persian]