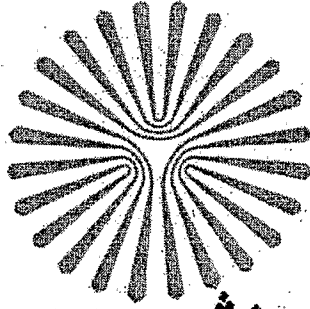


بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

١٠٥٢٢٤



دانشگاه پیام نور

دانشکده علوم انسانی
گروه الهیات

پایان نامه برای دریافت درجه کارشناسی ارشد در
رشته فلسفه و کلام اسلامی

اخلاق محیط زیست از دیدگاه فلسفه و کلام اسلامی
(با تاکید بر آراء ملاصدرا و غزالی)

مؤلف :

محمد رضا بلالی

استاد راهنما:

دکتر محمد علی شمالی

شهریور ماه ۱۳۸۴

۱۵۵۳۲۴



۱۳۸۷ / ۲ / ۱۳

دانشکده علوم انسانی
گروه الهیات

پایان نامه برای دریافت درجه کارشناسی ارشد در
رشته فلسفه و کلام اسلامی

اخلاق محیط زیست از دیدگاه فلسفه و کلام اسلامی
(با تاکید بر آراء ملاصدرا و غزالی)

مؤلف:

محمد رضا بلالی

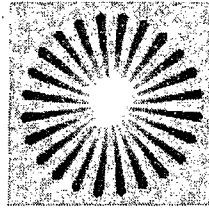
استاد راهنما:

دکتر محمد علی شمالی

استاد مشاور:

دکتر حسن میاننداری

شهریور ماه ۱۳۸۴



دانشگاه پیام نور - مرکز تهران

دانشگاه پیام نور - مرکز تهران	
پشتی نام	
شماره ثبت	B
شماره پرونده	۲۷۰
شماره پرونده	۸۶/۱۰۲۳۴

تصویب نامه

پایان نامه تحت عنوان

اخلاق محیط زیست از دیدگاه فلسفه و کلام اسلامی (با تاکید بر آزادی
ملاصدرا و غزالی)

در تاریخ: ۸۶/۷۲ با درجه: عالی ۱۸۱۴ به تأیید هیات
داوران به شرح ذیل رسید.

امضاء

هیات داوران

نام و نام خانوادگی

استاد راهنما

آقای دکتر شمالی

استاد مشاور

آقای دکتر میاندازی

استاد داور داخلی

خانم دکتر اخلاقی

استاد داور خارجی

آقای دکتر مومنی

نماینده گروه خانم دکتر مقیمی

تقدیم به همسر و فرزندانم نیایش و نیکان

سپاسگزاری

حال که به پایان این دفتر نزدیک شده ام، گرچه می دانم حکایت همچنان باقی است بر خود لازم میدانم از کلیه کسانی که برگهای این دفتر را رقم زده اند قدر دانی و تشکر نمایم از جناب آقای دکتر محمد علی شمالی برای راهنمایی، جناب آقای دکتر حسن میانداری برای مشاورت پایان نامه، جناب آقای دکتر بیوک علیزاده که این پایان نامه را در ابتدا با ایشان آغاز کردم. از جناب آقای دکتر محسن جوادی برای مشاوره های ارزشمندشان و استاد عزیزم آقای مختار علیزاده برای تبیین تفکر اخلاق عرفانی قدردانی نمایم. از سرکار خانم دکتر اخلاقی داور محترم پایان نامه برای اصلاحات ارزشمندشان همچنین از آقای دکتر محمدی مدیر محترم گروه الهیات و سرکار خانم آقایی کارشناس محترم گروه برای همکاریهایشان در انجام شدن پایان نامه تشکر می نمایم و از خانم نادی بخاطر صمیمیتشان و همکاری در طول دوره کارشناسی ارشد قدردانی می نمایم. سرانجام از خانواده ام که در طول دوران تحصیل همراهیم نمودند صمیمانه قدردانی می نمایم.

بحران محیط زیست از جمله مهمترین مسائل دوره معاصر است که عالمان اخلاق و فلاسفه محیط زیست را از دهه ۱۹۷۰ میلادی به تفکر برای پاسخی درخور، به تامل واداشته است. ریشه‌های این بحران را عمدتاً نگرش انسان جدید در پرتو علم و تکنولوژی جدید به طبیعت و نوع رابطه انسان با آن می‌دانند. در علم جدید طبیعت و محیط زیست در یک نظام عرضی معنا می‌یابد حال آنکه در تفکر اسلامی اولاً آنچه در آسمانها و زمین است از آن خداوند است و طبیعت و محیط زیست در یک نظام سلسله مراتبی طولی معنی می‌یابد و این اندیشه در نظریه وحدت حقیقی هستی که منتسب به حکمای شرقی ایرانی (فهلویون) بوده و اندیشمندان مسلمان با الهام از معارف اسلامی آنرا پذیرفتند در حکمت متعالیه بخوبی تجلی یافته است. پیامد نظریه فوق، نظریه سریان حیات عمومی بر هستی است. بدینترتیب بر اساس حکمت متعالیه وجود واحد، اصیل و مشکک یعنی دارای مراتب است و کلیه اجزای عالم هستی که جهان طبیعت بخشی از آن است همه نشأت گرفته از مبداء هستی مطلق و تجلیات گوناگون حق و نشان دهنده ذات واجب الوجودند. مراتب هستی از مبدای آغاز می‌گردد و پس از مبداء جهان‌های گوناگون و مراتب مختلفی وجود دارد که در مراتب نازل آن جهان طبیعت قرار گرفته است. بر اساس نظریه سریان حیات عمومی بر هستی نظم پنهانی در اعماق جهان حکمفرماست و سراسر کاینات یکپارچه هوشمندی و عزم و اراده است که هر موجود در حد وجود خویش از حیات، شعور، علم و اراده برخوردار است. سلسله مراتب هستی پس از نزول و وصول به مرتبه جهان طبیعت حرکت هوشمندانه، همراه با احساس عشق به مبداء را بگونه ای صعودی ادامه می‌دهد تا به مبدای که از آن نشأت یافته می‌رسد. بعبارت دیگر نگرش اسلامی به محیط زیست طبیعی، مبتنی است بر ارتباط توصیف ناپذیر میان آنچه که امروز محیط‌های انسانی و طبیعی خوانده می‌شود و محیط الهی که مقوم آن محیطها و ساری در آنهاست. در این نظام موجودات جایگاه خاص خود را دارا بوده و از شأن و منزلتی ویژه برخوردار می‌باشند. و بر خلاف نظریه تطور که از پایه های زیست شناسی جدید است در این نظام، تبدیل یک نوع به نوع دیگر ممکن نیست و همچنین انطباق موجودات با محیط خود نتیجه تنازع بقاء و برتری قوی بر ضعیف نیست بلکه اثر حکمت خالق عالم است که به هر موجودی آلات و اعضا و قوای را که مورد احتیاج او و مطابق محیط زندگی اوست عطا فرموده است. ثانیاً خداوند در این نظام انسان را بعنوان خلیفه خود قرار داده که عبدالله و یاری دهنده حق باشد بدین شرط برتر از سایر موجودات است یعنی تنها ملاک برتری او بر سایرین متقی بودن اوست در غیر اینصورت هیچگونه برتری بر سایر موجودات ندارد. ثالثاً خداوند به انسان قدرت تسخیر داده که محدود به قوانین الهی است، لیکن او را موظف به عمران و آبادی زمین نموده و قدرت و وسایل آنرا در اختیار او قرار داده است بنابراین بعنوان امانتدار و نگهبان، مسئولیت سایر موجودات را نیز بر عهده داشته، و موظف به بهره برداری صحیح از آنها در راستای رسیدن به سعادت دنیوی و اخروی که هدف اخلاق اسلامی است می‌باشد، و بر اساس حکمت متعالیه همه اجزاء طبیعت در نجات و رستگاری با انسان سهیم‌اند. همچنین انسان و طبیعت نسبت به یکدیگر دارای حقوقی هستند که از این نظام منشاء می‌گیرد. اخلاق فلسفی اسلامی که عمدتاً ساختاری ارسطویی دارد مبتنی بر انسان شناسی فلسفی است که ضمن تفکیک نفس و بدن برای نفس قوای را در نظر گرفته و هر قوه دارای سه حد افراط، وسط و تفریط می‌باشد، حد وسط فضیلت و دو حد دیگر رذائیل می‌باشند و انسانی که فضائل حد وسط را مجموعاً دارا باشد به عدالت دست می‌یابد و بدینترتیب تئوری اعتدال شکل می‌گیرد. اما این تئوری پاسخگوی بعضی تعارضهای موجود نمی‌باشد و فضائلی نظیر عشق و تفضل را نمی‌تواند توجیه نماید. لذا برخی بزرگان نظیر غزالی و ملاصدرا از اخلاق فلسفی

گذر نموده و اخلاق دینی مبتنی بر انسان‌شناسی دینی را بسط داده اند. بویژه اخلاق غزالی که تلفیقی و مشتمل بر اجزای فلسفی، دینی و صوفیانه است و متناسب با اجزاء شامل فضائل فلسفی، دینی و صوفیانه بوده و از فضائل فلسفی انتظاری غیر از فلاسفه دارد و آن قرب الهی است. ملاک فضیلت در اخلاق دینی اسلامی بجای حد وسط، رفع تعارض درون و برون، کمک به کمال و تقرب به خدا و تناسب با کرامت انسانی ذکر شده است و غزالی در فضائل شرعی و صوفیانه ملاک حد وسط را بکار نمی‌گیرد. براین اساس فضائلی نظیر تواضع، شکر، رجا، تفکر، قناعت، بویژه قناعت در تولید و قناعت در مصرف (که موجب دفع تنازع، انفاق و . . . می‌شود) بعنوان مهمترین فضائل زیست محیطی مفهومی پیدا می‌کنند که هم نوعی پژوهش و تحقیق عاری از طمع که آنرا علم نافع می‌نامیم را به منظور دستیابی به حکمت آفرینش نعمات الهی که خود موجب حیرت و نهایتاً احترام به سایر موجودات می‌شود سبب می‌گردد و هم نحوه بهره برداری صحیح آنها را، در نظام اخلاقی غزالی با عنایت به فضیلت عادات در فضائل دینی که معطوف به دیگران است آمادگی انسان برای گذشت از منافع دنیوی معنی می‌یابد. بدین ترتیب با توجه به تعریفی که از محیط زیست زنده و با شعور در نظام هستی بر مبنای حکمت متعالیه و جایگاه انسان و مسئولیت‌هایش و همچنین سایر موجودات در این نظام داده شد که منشا حقوقی برای همه موجودات از جمله انسان نسبت به طبیعت و طبیعت نسبت به انسان می‌گردد و فضائل زیست محیطی ناظر بر آن بنظر می‌رسد اخلاق محیط زیست اسلامی با نگاهی جامع (کلی و جزئی نگر) خدا محور بوده و ضمن تفسیر صحیحی از انسان توجه به سایر موجودات را تبیین می‌نماید

واژه های کلیدی: اخلاق محیط زیست، فلسفه و کلام اسلامی، غزالی، ملاصدرا، فضائل زیست محیطی

فهرست

مقدمه	
۱- تاریخچه و جنبه های نظری اخلاق محیط زیست از دیدگاه غرب	۷
۲- اخلاق محیط زیست به چه معنی است؟	۱۱
۳- محیط زیست از دیدگاه غرب و اسلام	۱۳
۱-۳- محیط زیست از دیدگاه غرب	۱۳
۲-۳- محیط زیست از دیدگاه اسلام	۱۳
۳-۲-۱- محیط زیست طبیعی از دیدگاه حکمت متعالیه	۱۵
۱-۲-۳- نظریه وحدت هستی در حکمت متعالیه	۱۵
۲-۲-۳-۱- سرریان حیات عمومی بر هستی	۱۶
۳-۲-۳-۱- تعدد نشات برای هر چیز و اینکه هر موجودی نشات و عوالم متعددی دارد	۱۶
۴-۲-۳-۱- حیات طبیعت در حکمت متعالیه و نقد امام خمینی بر ملاصدرا	۱۷
۵-۲-۳-۱- حشر طبیعت در حکمت متعالیه	۱۸
۶-۲-۳-۱- نبوت طبیعت در حکمت متعالیه	۱۹
۳-۳- مقایسه مفهوم واژه طبیعت	۱۹
۴- ما به حیث انسان چگونه بایستی در مورد رابطه ی خویش با طبیعت بیندیشیم؟	۲۳
۱-۴- برداشت از انسان در تفکر اسلامی	۲۳
۴-۱-۱- انسان جانشین خدا (خلیفه الله) و بنده خدا (عبد الله)	۲۳
۴-۱-۲- انسان امانتدار است	۲۴
۴-۱-۳- انسان مسؤو ل آباد کردن طبیعت است	۲۴
۴-۱-۴- مسؤولیت انسان مقدم بر حقوق اوست	۲۵
۴-۱-۵- انسان بعنوان بخشی از خلقت	۲۶
۴-۱-۶- استفاده متعادل از منابع و جفظ حقوق نسلهای آینده	۲۶
۵- اخلاق اسلامی و اخلاق ارسطویی	۲۸
۱-۵- تعریف لغوی و اصطلاحی اخلاق	۲۸
۲-۵- ساختار اخلاق فلسفی اسلامی	۲۸
۳-۵- اخلاق دینی , انسانشناسی دینی	۳۰
۴-۵- نظام اخلاقی غزالی	۳۳
۴-۵-۱- کلیات	۳۳
۴-۵-۲- فضائل اخلاقی	۳۵
۴-۵-۱-۲- فضائل اصلی: فضائل فلسفی	۳۵
۴-۵-۲-۲- احکام شرعی: فضائل دینی	۳۶
۴-۵-۳-۲- مقامات دین: فضائل صوفیانه	۳۷
۴-۵-۳- طبقه بندی افراد از نظر غزالی	۳۹

۳۹	۴-۴-۵- فضائل صوفیانه و توجه به محیط زیست برای دستیابی به سعادت اخروی
۳۹	۱-۴-۴-۵- فضیلت شکر
۴۱	۲-۴-۴-۵- فضیلت رجا
۴۱	۳-۴-۴-۵- فضیلت تفکر
۴۲	۱-۳-۴-۴-۵- آیت انسان
۴۲	۲-۳-۴-۴-۵- آیت زمین
۴۲	۳-۳-۴-۴-۵- آیت معدنیات
۴۲	۴-۳-۴-۴-۵- آیت جانوران
۴۳	۵-۳-۴-۴-۵- آیت دریاها
۴۳	۶-۳-۴-۴-۵- آیت هوا
۴۳	۷-۳-۴-۴-۵- آیت ملکوت
۴۴	۵-۵- رابطه فضیلت شکر و قناعت توجه به اخلاق محیط زیست
۴۵	۱-۵-۵- قناعت در تولید
۴۷	۶-۵- تفاوت اخلاق اسلامی و ارسطویی برپایه‌ای برای اخلاق محیط زیست
۵۲	۶- جنبه‌ها و نظریات اخلاق در حوزه اخلاق هنجاری در مورد اخلاق محیط زیست کدامند؟
۵۲	۷- نسبت دادن جایگاه اخلاقی به چه گروهی از موجودات درست است؟
۵۲	۸- آیا اصول ارزشی مستقل از ارزش گذار (انسان) برای اشیا وجود دارد؟
۵۴	۱-۸- ارزشهای اخلاق اسلامی در باب محیط زیست
۵۴	۱-۱-۸- ارزشهای اخلاقی محیط زیست از دیدگاه قرآن
۵۵	۹- فضایل زیست محیطی کدامند؟
۵۵	۱-۹- فضائل مرتبط با لذات حواس
۵۶	۲-۹- فضائل مرتبط با عواطف
۵۸	۱۰- کدام علم موجب حیرت است و کدام شرارتها از کند و کاو علمی برمی‌خیزد؟ کدام فضائل فکری و اخلاقی را با توسعه آموزش علم می‌توان توسعه داد؟
۵۹	۱-۱۰- علم اسلامی
۵۹	۱-۱-۱۰- علم نافع و علم ضار
۶۲	۲-۱-۱۰- علم مقدس و علم نامقدس
۶۲	۱-۲-۱-۱۰- ویژه گیهای علم مقدس
۶۳	۲-۲-۱-۱۰- ویژه گیهای علم نامقدس
۶۳	۱۱- آراء اخوان الصفا الگوی جامع نگری در محیط زیست برداشتی از رساله محاکمه انسان و حیوان
۶۹	۱-۱۱- دورنمای سیمای انسان از نظر اخوان الصفا
۷۱	۲-۱۱- نگاه جامع به تعالیم دینی و پرهیز از جزئی نگری برای دستیابی صحیح به اهداف آن
۷۱	۱۲- دیدگاه زیست محور تیلور
۷۲	۱۳- جمع‌بندی و نتیجه گیری
۷۵	مراجع

مقدمه

برای درک موضوع در قالب سه سوال زیر سعی می‌شود اهمیت پرداختن به اخلاق محیط زیست اسلامی را تبیین نمائیم:

چرا می‌گوئیم بحران محیط زیست؟

ریشه‌های بحران محیط زیست چیست؟

چرا اخلاق محیط زیست در مقابله با بحران محیط زیست مهم است؟

یکی از مسائل اخلاقی که واقعاً منحصر به عصر ماست مسأله ارتباط با محیط زیست است. این مسأله تا حدودی به عنوان یکی از نتایج افزایش سرسام آور و چشمگیر جمعیت انسانی در سالیان اخیر و رشد خطر آفرین جوامع صنعتی شده جدید مطرح شده است که ابتدا در غرب و امروز در شرق به چشم می‌خورد (رابینسون، ۱۳۸۰ ص ۱۴۲). ریچارد نیوبولد آدامز پیش آمده‌های اخیر فرهنگ غربی را اینگونه خلاصه کرده است: بینش قرن نوزدهم درباره نحوه ایجاد جهانی بهتر برای زندگی، "پیشرفت" خوانده می‌شد، این ایدئولوژی مبتنی بر سوخت زغال سنگ که برای توسعه مستعمراتی مناسب بود، به نحوی ویرانگرانه توسط جنگ جهانی اول و دوران رکود و پریشان‌خاطری میان دو جنگ بی اعتبار شد. توسعه جانشین دیدگاه پیشرفت شد و گسترش نظام صنعتی نفت سوز را در روند ملی‌گرائی پس از جنگ جهانی دوم همراهی کرد. اگر پندار پیشرفت توسط جنگ جهانی اول زایل گردید، توهم "توسعه" نیز از یک طرف به دلیل فقر، جنبشها و آشوبهای اجتماعی، مداخلات نظامی و جنگهای منطقه‌ای رو به تزاید، و از طرف دیگر به دلیل آلودگی و تباهی زیست محیطی زوال آغاز کرد. مهمترین این مسائل بحران زیست محیطی است زیرا نشان می‌دهد که مصائب وارده از طرف تمدن غربی، هم بر اعضای خودش و هم بر تمدنها و جوامع سنتی که آنها را مقهور خود کرده، برای هیچ و پوچ بوده است (ای‌گیر، ۱۳۸۰ ص ۱۹ و ۲۰).

چرا می‌گوئیم بحران محیط زیست؟

تشخیص این نکته ضروری است که ۹۹ درصد از طول عمر حیات انسان بر روی زمین صرف یک حرفه شده است: شکار و جمع‌آوری آذوقه. با تغییر فرهنگ بشر امروزه فقط یک‌هزارم درصد ساکنین کره زمین از راه شکار و جمع‌آوری آذوقه به زندگی می‌پردازند و این دوره یعنی آغاز بحرانهای زیست محیطی و آغاز رشد سریع منحنی‌های با شکل جمعیت، آلودگی‌ها و مصرف (جمالزاده فلاح، ۱۳۷۸ ص ۵۶). انقراض گونه‌ها فرایندی است کاملاً مستقل از فعالیتهای انسان که طی هزاران سال در جریان بوده است، اما فعالیتهای انسان، از جمله انهدام جنگلهای پرباران، این فرایند را شدیداً سرعت بخشیده است. گفته شده که اگر کوشش‌های بهتری در جهت حفظ گونه‌ها انجام نگیرد ممکن است یک پنجم آنها تا سال ۲۰۲۰ نابود شده و یا محکوم به نابودی باشد و بسیاری از

طرفداران محیط زیست عقیده دارند که افزایش سرعت انقراض گونه‌ها به راههای مختلف منافع انسان را تهدید می‌کند (بنسون، ۱۳۸۲ ص ۴۵ و ۱۸۹). برای درک بهتر افزایش این سرعت تغییرات، سرهربرت رید فیلسوف و منتقد هنرمی گوید "ما در دوران چنان انقلاب عمیقی بسر می‌بریم که برای یافتن نظیر و همانند آن باید در قرون گذشته به جستجو پردازیم، شاید تنها تغییری که همانند این باشد تغییر و تحولی است که در فاصله دو دوران دیرینه سنگی و نوسنگی به ظهور رسید..." بولدینگ در اثبات نظر خویش که زمان فعلی یک نقطه عطف بسیار اساسی در تاریخ بشر است می‌گوید "چنانچه سلسله آمارهای مربوط به فعالیت‌های بشر را در نظر بگیریم زمانی که در آن تاریخ بشر به دو بخش مساوی تقسیم می‌شود (زمان تغییر سریع آمارها) هنوز در خاطره ما زنده است". در واقع قرن بیستم شاهراه بزرگی است که تا مرکز تاریخ بشر امتداد یافته است. تافلر می‌گوید این اظهار نظر حیرت انگیز را می‌توان به شیوه‌های گوناگون به اثبات رسانید. به عنوان مثال چنانچه ۵۰۰۰۰ سال حیات اخیر انسان را به دوره‌های حیات ۶۲ ساله (یعنی برابر عمر متوسط انسان) تقسیم کنیم در می‌یابیم که انسان تا کنون حدود ۸۰۰ دوره ۶۲ ساله را زندگی کرده است. از این هشتصد دوره عمر بیش از ۶۵۰ دوره عمر خود را در غارها بسر برده، فقط در خلال هفتاد دوره عمر اخیر، امکان ایجاد ارتباط موثر از یک نسل به نسل دیگر در اثر پیدا شدن خط فراهم شده است. فقط در طی شش دوره عمر اخیر توانسته است زمان را با دقتی نسبی اندازه‌گیری کند. فقط دو دوره عمر اخیر امکان یافته تا در اینجا و آنجا از موتور برق بهره‌برد و تقریباً قریب به تمام همه کالاهای مادی که در زندگی روزمره از آنها استفاده می‌کنیم در زمان کنونی، یعنی در هشتصدمین دوره عمر پدید آمده‌اند (تافلر، ۱۳۷۹ ص ۱۴ تا ۱۶) و این به معنای آنست که بهره‌برداری از منابع بیش از حد سرعت یافته است چرا که حیات موجود زنده، و از جمله انسان، طی دورانهای طولانی زمین‌شناسی شکل گرفته و قابلیت آن را داشته که مشکلات را در برخورد با محیط زیست بر طرف کند مشروط بر آنکه این دشواریها بسیار آهسته و یک به یک بر سر راهش قرار بگیرند. اما این برای انسانهای زنده امروز به هیچ وجه مایه دلخوشی نیست چراکه ما در هر سال با خیل بی شماری از مواد شیمیائی بالقوه خطرناک جدید روبرو هستیم که هر یک به تنهایی زیان آور می‌باشد چه رسد به اینکه پس از ورود به آب، خاک، هوا و بدن، شکلهای غیر قابل تصور با یکدیگر نیز ترکیب شوند و مواد جدیدی به وجود آورند که آن نیز ممکن است سمی باشد. در واقع به این ترتیب انسان "مدرن" مغرور از پیشرفتهای علمی خود محیط زیستش را به کارخانه‌ای عظیمی برای ساخت انواع ترکیبات بالقوه خطرناک در آورده است. ارگانسیم ما در چنین شرائطی فرصت سازگاری با این همه مواد جدید را ندارد (کارسون، ۱۳۷۶ ص ۶، ۷). البته خداوند طبیعت را بگونه‌ای آفریده که پاسخگوی نیاز بشر باشد اما بی شک نمی‌تواند پاسخگوی طمع و رزاق باشد. به گفته گاندی: جهان برای همه نیازهای انسان ذخایر کافی دارد مگر برای طمع او. شاید تشکیل اجلاسهای جهانی بویژه کنفرانس زمین در تائید نهائی وجود بحران محیط زیست اقناع کننده باشد. سی سال قبل در سال ۱۹۷۲ که اتفاقاً مصادف با شروع فعالیت‌های اولیه عالمان اخلاق محیط زیست است کنفرانس زمین در استکهلم با شرکت سران کشورهای جهان برگزار شد و درباره نیاز فوری برای پاسخ به مشکلات تخریب محیطی زیستی توافق حاصل شد. بیست سال بعد در پیگیری کنفرانس زمین، در سال ۱۹۹۲ کنفرانس سازمان ملل متحد در مورد توسعه و محیط زیست که در ریودو ژانیرو برگزار شد و بر حفاظت از محیط زیست و توسعه اقتصادی و اجتماعی بعنوان اساس و پایه توسعه پایدار توافق حاصل شد. موضوع آنقدر مهم است که بجای بیست سال بعد، تنها ۱۰ سال بعد یعنی در سال ۲۰۰۲ در ژوهانسبورگ اجلاس جهانی توسعه پایدار بمنظور پیگیری اقدامات انجام شده توسط کشورهای جهان در عمل به تعهدات اجلاسهای قبل تشکیل شد و در بیانیه نهائی ژوهانسبورگ چنین آمده است "ما برای دستیابی به چنین توسعه‌ای یک برنامه جهانی شامل دستور کار ۲۱ و بیانیه ریو را در سال ۱۹۹۲

به تصویب رساندیم و در همه آنها بر تعهدات خود تأکید کردیم. اجلاس ریو گام مهمی بود که دستور کار جدیدی را برای توسعه پایدار تعیین کرد. در اجلاس ژوهانسبورگ (۲۰۰۲) بیشترین دستاورد ما گردآوری مجموعه‌ای غنی از مردم و نظرات در جستجوی سازنده مسیری مشترک بسوی دنیائی است که دیدگاه توسعه پایدار را محترم شمرده و آن را محقق سازد و ما متعهد می شویم تا جامعه جهانی را بگونه‌ای انسانی، برابر و مسئول بنا کنیم تا درخور منزلت بشری برای همگان باشد. ما به اهمیت اخلاقیات برای نیل به توسعه پایدار اذعان کرده و از این رو بر لحاظ اخلاقیات در اجرای دستور کار ۲۱ تأکید می‌کنیم" (ببران، ۱۳۸۲، ص ۸، ۱۰۸ و ۱۰۹).

ریشه بحران محیط زیست در کجاست؟

از چند دهه گذشته مواجهه با رشد این مفهوم بوده ایم که مسئله تخریب محیط زیست بیشتر مسئله‌ای انسانی است تا محیطی (لوبیس، ۲۰۰۳). به نظر می‌رسد این موضوع ریشه در مدرنیته^۱ و شیوه علوم که تسخیر طبیعت یکی از اهداف آنست دارد، دکارت را می‌توان آغاز گر نهضت فلسفی جدید غرب دانست. دکارت با وارد کردن روش شکاکانه خود ناخواسته بسیاری از مفاهیم فلسفی را متحول کرد. همزمان با فرانسویس بیکن با جمله معروف خود، دانائی توانائی است هدف علم را استیلای بر طبیعت عنوان کرد (هورمز و وستاکوت، ۱۳۸۱، ص ۷). بعبارت دیگر بیکن بر آن شد طرحی نو بیندازد و فلسفه جدیدی بسازد که مبتنی بر علوم طبیعی و هماهنگ با آن باشد و بشر را در شناخت طبیعت و کسب قدرت برای تصرف در آن یاری دهد. (جهانگیزی، ۱۳۶۹، ص ۵) در کتاب پیشرفت دانش بیکن می‌گوید "نمی‌توان بر طبیعت مسلط شد مگر آنکه طبیعت زیر فرمان ما باشد" (ویل دورانت، ۱۳۷۴، ص ۱۱۲) و این دیدگاه بمرور بین انسان و طبیعت فاصله ایجاد کرده است. در ارتباط با جدائی انسان از طبیعت، مکس هالمن، اهمیت نیچه برای جنبش زیست محیطی را مورد اشاره قرار داده و می‌گوید پرخاش نیچه به مسیحیت بدین علت بود که مسیحیت انسانها را از جهان طبیعی جدا می‌کرد و یک وجه از هستی انسانی، نفس یا روح را از وجه دیگر، جسم یا بدن دور می‌ساخت و جسم یا بدن را تحقیر می‌کرد. در عین حال از تمدن و مذهب غربی به خاطر انسان مداری انتقاد می‌کرد.

البته در عین حال، نیچه از انقیاد ضعیف به قوی دفاع کرد. بنابراین فلسفه او می‌توانست در توجیه سلطه تکنولوژیکی انسانها بر طبیعت بکار رود. اما در این قرن هایدگر بیش از هر فرد دیگری کوشید تا ریشه‌های نیست‌انگاری عصر مدرن را درک کند. این امر برای زیست محیط گرایان که در برخورد با نیروهای ویرانگر زیست محیطی با تاثیرات علمی نیست‌انگاری مواجه هستند اهمیتی محوری دارد. به نظر فلاسفه فرانسوی، هایدگر "نخستین نظریه پرداز مبارزه بوم شناختی" است. هایدگر گفت که تصور نیچه از "اراده معطوف به قدرت" هنوز رنگی از سنت متافیزیک غربی دارد و بنا بر این هنوز بر سلطه بر دیگری، شدیداً تمایل دارد. هایدگر کوشید تا نشان دهد که چگونه از زمان افلاطون، وجود به فراموشی سپرده شده و ما دیگر نمی‌توانیم در جهان سکنی گزینیم، زیرا معنای وجود بر ما منکشف نگردیده است. او گفت که امتزاج الهیات مسیحی و متافیزیک یونانی در جامعه رومی سبب شد تا تفکر یونانی دیگرگون گردد و روح ذهنیت مهندسی رومی‌ها در آن دمیده شود. این تغییر به سبب ترجمه کلمات یونانی به لاتین رخ داد. "تفکر رومی، کلمات یونانی را بدون تجربه‌ای معتبر و برابر گفتار یونانیان اخذ کرد، (درحقیقت) بدون کلمه یونانی. این ترجمه سرآغاز بی بنیادی تفکر غربی است" (ای گیر، ۱۳۸۰، ص ۹۲). هایدگر در رساله "پرسش از تکنولوژی" برداشت رایج از تکنولوژی به عنوان فعالیت انسانی در وضع غایات و تهیه و استفاده از ابزار، آنها را زیر سوال می‌برد. و معتقد است نیاستی تکنولوژی را وسیله بیندازیم

بلکه تکنولوژی که از کلمه *techne* یونانی می‌آید و فعالیتها و مهارتهای ذهنی و هنرهای زیبا و صنعت را در بر می‌گرفت نوع ثانویه‌ای از *poiesis* (به حضور آوردن) و بنا بر این حالتی از انکشاف است. با وجود این، انکشافی که در تکنولوژی مدرن حاکم است، خود را در فرآوردن به معنای *poiesis* متحقق نمی‌سازد. انکشاف حاکم در تکنولوژی مدرن نوعی تعرض است. تعرضی که طبیعت را در برابر این انتظار بی جا قرار می‌دهد که تامین کننده انرژی باشد تا بتوان انرژی را از آن حیث که انرژی است از دل طبیعت استخراج و ذخیره کرد. کشاورز با کار خود متعرض زمین زراعی نمی‌شود. هنگام بذر پاشی، کشاورز بذر را به دست قوای نامیه می‌سپارد و بر رشد آن نظارت می‌کند. اما اکنون حتی کشت زمین زراعی هم گرفتار مفهوم کاملاً دیگری از به نظم در آوردن شده است. به نظم در آوردن به مفهوم با طبیعت در افتادن. در افتادنی که خود به معنی تعرض به طبیعت است. کشاورزی اکنون چیزی جز صنعت ماشینی غذا سازی نیست. اکنون هوا مورد تعرض قرار می‌گیرد تا نیتروژن خود را عرضه کند، زمین مورد تعرض قرار می‌گیرد تا مواد معدنی خود را عرضه کند، مواد معدنی هم، برای نمونه، به عنوان منبع اورانیم مورد تعرض قرار می‌گیرد و اورانیم را به عنوان منبع انرژی اتمی، همان انرژی که احتمال دارد برای انهدام یا مصارف مسالمت آمیز از آن بهره برداری شود. هایدگر می‌گوید آنچه باقی گذاشته ایم اراده معطوف به اراده و اشتیاقی دائماً رو به گسترش برای سلطه سیاره ای است. هایدگر تا هنگام مرگش در ۱۹۷۶ خود را وقف احیای شیوه تفکر یونانیان پیش از سقراط کرد که در نظرشان "آنچه هست، چیزی است که ظاهر می‌شود و خود را می‌گشاید و به عنوان آنچه حاضر می‌شود بر انسان به عنوان فردی که حاضر می‌شود، ظاهر می‌شود و بر فردی که خودش را بر خودش می‌گشاید، ظاهر می‌شود". هایدگر با هوشمندی بی نظیر نه تنها نشان داده که تمدن غربی چگونه مردم را به سوی زیستی سوق داده که از نظر زیست محیطی ویرانگر است بلکه نشان داده که چرا کوشش‌ها برای مواجهه با این بحران (بدلیل فراخوانی برای انتساب ارزشی والاتر به طبیعت) فی نفسه صوری از تفکر را تقویت می‌کند که مسئول ویرانی زیست محیطی استای گیر، ۱۳۸۰ ص ۹۶، ۹۷ و ۱۵۱).

تمدن غربی با شکاف وسیعی میان طرق درک طبیعت و فرهنگ مواجه است. کسانی که به جهان رهیافت فرهنگی دارند، علم طبیعت را بخشی از فرهنگ می‌دانند و کسانی که رهیافت علمی دارند، انسانها را بخشی از طبیعت می‌پندارند ولی هیچکدام بر حق نیستند. افرادی که فرهنگ را مرجع قوی خود می‌دانند اولویت را به شدن می‌دهند که در آن "موجود" به عنوان یک "برساخته" در نظر گرفته می‌شود، در حالی که دانشمندان اولویت را به بودن می‌دهند و سپس می‌کوشند تا تغییرات را به عنوان فرع بودن به عنوان تغییر مواضع در فضای ذرات بنیادی ماورای زمان، یا به عنوان تغییر حیطه‌ها بدانند. برای از میان برداشتن این شکاف باید علمی را توسعه دهیم که شدن (یا به تعبیر هایدگر وجود) را اصل بگیرد و "موجودات" را جزایر با ثبات در جریان شدن بدانند.

لذا هایدگر زمانی از «سیطره تکنولوژی» بر انسان سخن گفت، که انسان، به مثابه شیء، در گردونه بی پایان تکنولوژی قرار می‌گرفت و چونان جزئی فرمان پذیر از مجموعه ای مکانیکی، اسیر اراده او بود. این غلبه یافتگی قهرآمیز، نمود بارز به زانو درآمدن متافیزیک معصوم سنتی در برابر فیزیک دقیق و بی عاطفه عصر جدید بود. در چنین غوغای سهمگینی، پرسش انسان، دیگر چیستی، چرایی و فرجام کار او نبود، بلکه می‌پرسید: «چگونه باید زیست؟» این پرسش بی محابای فلسفی، تمام متفکران را به پاسخ فرا می‌خواند. چرا تمام اهل اندیشه مجاز به پاسخ گویی به این پرسش بودند؟ زیرا در چنان جهانی، معرفت چنان چندگونگی و تکثر یافته بود که هر بخش از آن فقط عهده دار تدوین مرام نامه ای برای یکی از نیازهای انسان این جهانی بود. این معرفت های چند لایه، فلسفه‌های مضاف بسیاری را در دامن خود پرورید، شناخت های مضافی که در یک نقطه یکدیگر را دیدار می‌کردند: همان جا که هر نوع عقل ورزی، لاجرم، به «خود زندگی» می‌انجامید. چنین تعقلی، از آن رو که

معطوف به قلمرو ناسوتی زیست بشر می‌شد، دیگر در پی آن نبود که، به اقتدای فیلسوفان کلان اندیش، «نفس هستی» را دستمایه تلاش عقلانی خود کند، بلکه «وجود» را چنان پاره پاره و گسیخته می‌دید که ترجیح می‌داد به «هستی در اکنون» انسان معاصر بپردازد، اما بر پایه همان نظرگاه فیزیکی. انسان این دوران، دیگر نگاه از آسمان و ستاره برداشت و خود را به خاک و سنگریزه مشغول کرد. و چنان شد که به جای اخلاق، علم، دین، تکنولوژی، سیاست، عرفان و... از فلسفه های آنان سخت گفت. اینک دیگر انسان، تعریف تازه‌ای یافته بود. این انسان جدید، اصول رفتاری جدیدی را نیز می‌طلبد که مؤلفه های آن، خود را نه در حوزه «باید»ها که در ساحت «هست»ها می‌دید. این نسبت میان دو قلمرو «باید» و «هست»، خود، یکی از بزنگاه های خطرناکیز همین اصول رفتاری جدید است (بی نام، ۱۳۸۳).

به فلسفه جانشینی نیازمندیم که از محدودیتهای تمام فلسفه های ذکر شده بری باشد و در عین حال دستاوردهای این فلسفه ها را درک کند، فلسفه ای که در آن روایتی برپا شود که بتواند موانع اصلی را در نظر بگیرد و نشان دهد به چه دستاوردهائی رسیده اند (ای گیر، ۱۳۸۰ ص ۱۷۵). ما نیازمند یک اخلاق زیست محیطی جدیدیم. به قول آلدو لئوپولد اخلاقی که ما را از انسان فاتح به شهروند زیستی، علم ما را از تیز کننده خود به علمی که چراغی جستجو گر جهان خویش است و رابطه ما را با زمین از ارباب و رعیتی به عضوی از مجموعه زیست‌مندان تغییر دهد (کارسون، ۱۳۷۶ ص ۶، ۷). اندیشمندان اسلامی بحران محیط زیست را ناشی از عدم توجه انسان به معنویت و کنار گزاردن آن می‌دانند و در حل آن نیز بازگشت به معنویت را مهمترین موضوع دانسته و آن را زیر بنا می‌دانند (محقق داماد، ۱۳۸۳، نصر، ۱۳۸۲).

- چرا اخلاق محیط زیست برای مقابله با بحران محیط زیست مهم است؟

برای پیشگیری از تخریب محیط زیست، عوامل و عناصر مختلفی باید لحاظ شود که مسائل فرهنگی در زمره آنها بلکه مهمترین آنها است، زیرا واکنش متقابل انسان و محیط زیست یک سلسله مناسبات «اعتقادی-کاربردی» را بین انسان و محیطش در بر دارد، که بر پایه فرایند پیچیده «تصمیم-عمل» بنا نهاده شده و از جهانبینی او زائیده می‌شود (اصغری لقمجانی، ۱۳۷۸ ص ۱۴). هر چند ساده اندیشانه است که گمان کنیم اخلاق به تنهایی می‌تواند ما را از ورطه تباهی زمین، این زیستگاهی که تنها خانه ماست، نجات دهد. علاوه بر اخلاق مجموعه سازواره هائی از قوانین، تدابیر اقتصادی، فنی و علمی و همچنین بسط آموزشهای همگانی نیز ضرورت دارند اما آنچه اخلاق را از سایر تدابیر متمایز می‌سازد، دو چیز است. اول آنکه اخلاق مجموعه ای از معیارها، هم درونی و هم اجتماعی، را به عمل در می‌آورد که در عام ترین شکل خود بر کلیه روابط انسان با هستی نظارت دارند. دوم آنکه در نه توی خلوت ما، آنجا که ممکن است هیچ یک از تدابیر پیش گفته در بازداشتن ما از یک رفتار ناشایست کار ساز نباشد، اخلاق همچنان در عمل است (وهاب زاده، ۱۳۸۲ ص ۷). از دیدگاه اسلامی نیز پس از اعتقاد به خدا و پیامبر (ص) اخلاق مهمترین مساله است. سستی در تزکیه اخلاق چه بسا موجب از دست رفتن اعتقادات اصلی آدمی شود. قرآن از این معنا پرده برداشته و نشان داده است که بعضی عادات و خلقهای ناپسند مانع از ایمان به خدا می‌شود و لذا می‌توان به ارتباط عمیق اخلاق و اعتقادات پی برد. چه فراوانند کسانی که اخلاق نیک و صفات زشت، راه فهم و شناخت حقایق را بر آنان بسته است. یکی از اهداف اصلی برانگیختن پیامبران و فرستادن پیام های آسمانی، پرورش اخلاق و تزکیه و تذهیب جانهاست. «هوآلذی بعث فی الامم رسول منهم یتلو علیهم آیته و یزکیهم ویعلمهم الکتاب والحکمه و ان کانوا من قبل لفی ضلل مبین» او کسی است که در میان مردمان درس ناخوانده فرستاده ای از خودشان برانگیخت که آیات الهی را بر آنان می‌خواند و آنان را پاکیزه می‌گرداند و کتاب و حکمت می‌آموزاند، هر چند پیش از آن در گمراهی بسر می‌بردند (جمعه: آیه ۲). پیامبر (ص)

نیز در حدیث بسیار مشهوری هدف از بعثت خود را به نهایت رساندن مکارم اخلاقی بیان کرده است و می‌فرماید "بعثت لاتمم مکارم الاخلاق". اخلاق از دیدگاه اسلام افزون بر آنکه در کنار اعتقادات و احکام فقهی به عنوان یکی از سه پایه اساسی معارف دینی مطرح است، راه زندگی درست و خداپسندانه و شیوه صحیح حرکت به سوی کمال نهائی و ارتباط با خدای متعال را تعلیم می‌دهد (مصباح یزدی، ۱۳۸۲ ص ۲۸ و ۲۹). لیکن ما امروز از لحاظ تبیین مفاهیم اخلاقی، علی‌الخصوص آنها که دامنه شان به حوزه اجتماع کشیده می‌شود، بسیار فقیریم. جبران این فقر به عهده همه کسانی است که برای معارف اسلامی دل می‌سوزانند و معتقدند اگر نجاتی برای بشر هست تنها از همین طریق میسر است (سروش، ۱۳۷۴ ص ۲۹۸). همانطور که گفته شد از چند دهه گذشته نیز مواجه با رشد این مفهوم بوده ایم که مسئله تخریب محیط زیست بیشتر مسئله ای انسانی است تا محیطی و این موضوع ریشه در تحریف و عدم درک درست از وجود^۱ دارد. بسیاری در غرب مشغول بیان یک اکوفلسفه^۲ یا اکولوژی عمیق^۳ با تأکید بر وجدان اکولوژیکی بوده و در فرایند ساخت و فرموله کردن اخلاق محیط زیستی جامع و مانع بوده و مسلمین در این میانه غایب بوده اند (لوبیس، ۲۰۰۳). این در حالیست که چنین کشورهای عمده تا بدنبال مسیری هستند که دیگران طی نموده اند و بمرور با بحران محیط زیست بیشتر مواجه شده و بایستی چاره اندیشی کنند چراکه پیشگیری بهتر از درمان است. لذا آنچه که امروز بیش از هر زمان دیگر نیازمند تبیین و تشریح آن هستیم همین مفاهیم اخلاقی است که باید آنها را بازسازی کنیم و با استفاده از انسانشناسی جدید، با علم به احوال اجتماعی-سیاسی نوین در این معارف نظر کنیم و جهان را بر صورت آنها بسازیم و آنها را هم به صورتی در خور جهان حاضر منعکس نمائیم (سروش، ۱۳۷۴ ص ۲۹۸). این تحقیق با این نگرش بعنوان قدم اول ضمن مروری بر تاریخچه و مسائل اصلی مورد بحث اخلاق محیط زیست سعی می‌کند با طرح مسائل اصلی مطرح شده در اخلاق محیط زیست غربی دیدگاه فلسفه و کلام اسلامی را در مورد آن هر چند اندک مطرح نماید. تا به چارچوب اخلاق محیط زیست اسلامی دست یابد و در قدمهای بعد با تمرکز بر بخشهای مختلف آن بطور تخصصی، موضوع اصلاح و گسترش یابد. انشاءالله

۱- existence

۲- Eco-philosophy

۳- deep ecology

۱- تاریخچه و جنبه های نظری اخلاق محیط زیست از دیدگاه غرب:

بسط هشدارهای مسائل اجتماعی طی دهه ۱۹۶۰ گروه جدیدی را در فلسفه طی دهه ۱۹۷۰ بوجود آورد که مجموعاً اخلاق کاربردی (Applied ethics) نامیده می‌شود. اخلاق پزشکی زیستی (Biomedical ethics) بیشترین ارتباط را با این مجموعه دارد. اخلاق محیط زیست - که در همان زمان بوجود آمده و آشکارا ناشی از مسائل اجتماعی است - اغلب به اشتباه بعنوان گونه دیگری از همان جنس طبقه بندی می‌شود.

بحران محیط زیست معاصر اثر جانبی غیر قابل انتظار تلاش دیرینه انسان در به کنترل درآوردن طبیعت است که در قرن بیستم به اوج خود رسید. بیشتر عالمان اخلاق محیط زیست بیم آن دارند که بکارگیری اخلاق غربی (normal ethics) برای حل مسائل زیست محیطی وضع را بدتر نماید. بدلیل آنکه فلسفه اخلاق سنتی غرب تقریباً معطوف به فعالیت‌های انسان در ارتباط با دیگران بوده و عموماً موجودات غیر انسان و طبیعت را وسیله ای برای رسیدن به اهداف خویش بشمار آورده است نه اینکه آنها را بخاطر خودشان در نظر بگیرد. بنابراین بکارگیری احکام اخلاق غربی ممکن است ما را به ابهام زیست محیطی بیشتری هدایت نماید. لذا بیشتر عالمان اخلاق معتقدند که مسائل زیست محیطی چنان عظیم و پیچیده اند که معیارهای اخلاق غربی کلاً مورد تردید واقع می‌شود. بدین ترتیب هدف اولیه اخلاق محیط زیست تفکر مجدد به فلسفه اخلاق و فرموله نمودن مجدد نظریه‌های اخلاق است که به موجودات غیر انسان و طبیعت حقوق مدنی اعطا نماید.

ریچارد روتلی (Richard Routley) اولین فیلسوف حرفه ای است که بطور علنی بر نیاز به اخلاق غیر انسان محور کاملاً جدید برای کنترل تاثیر فعالیت‌های انسان بر محیط زیست استدلال نمود. جان پاسمور (John Passmore) در مقابل وی سعی کرد نگرش افراطی او را تعدیل نماید. پاسمور معتقد است که اخلاق نرمال غرب (Normal western ethics) توانائی پاسخگوئی به بحران محیط زیست معاصر، ناشی از تاثیر فعالیت‌های انسان که مستقیماً موجب تخریب محیط زیست شده و زیان غیر مستقیم بشر از آن را دارا می‌باشد بشرطی که به فلسفه خودمان متعهد باشیم. نورتن (Norton) با یک ایده میانه روتر در استدلال برای "انسان محوری ضعیف" نگرشی را که بر مبنای تکریم طبیعت استوار بوده و موجب ارتقاء زندگی انسان، شأن او و حمایت از محیط زیست می‌شود کارا می‌داند. هارگرو و ساگوف (Sagoff and Hargrove) ترجیح می‌دهند به اینکه، فکر کنند ارزش ذاتی که برخی از مردم مدعی هستند در طبیعت وجود دارد، بیشتر زیباگرایانه (بنا بر این انسان مدار) است تا اخلاقی. سایر معتقدین به اخلاق انسان محور بر حفظ طبیعت برای استفاده و لذت نسل‌های آینده تأکید می‌نمایند. لازم به ذکر است که دفاعیات انجام گرفته از اخلاق نرمال در مقابل کسانی که کل آن را رد نموده اند و حتی عالمان اخلاق محیط زیست انسان محور بیشتر متمرکز بر نظریه پرداززی بوده تا بکارگیری نظریه برای حل مسائل.

توسعه گرائی (Extensionism): توسعه گرائی بسط کلاسهای پایه (base class) اخلاق سنتی غرب را راهبردی مستقیم به نظریه اخلاق محیط زیست غیر انسان محور می‌داند. سینگر (Singer) با بسط منفعت طلبی (Utilitarianism) پیشگام این راهبرد می‌باشد. بنتام (Bentham) (۱۷۴۸-۱۸۳۲) معتقد است در موجوداتی که ظرفیت تحمل رنج وجود دارد بایستی برایشان منزلت اخلاقی منظور داریم. سینگر بر این اساس، تأکید می‌نماید که همه موجودات دارای حس (sentient) (بطور اجمال مهره داران "Vertebrates"، سخنگویان "taxonomically speaking") بایستی از جایگاه اخلاقی یکسانی برخوردار باشند.

جانور محوری (Zoocentrism): که ممکن است بعنوان هم‌خانواده اخلاق "نجات حیوانات" (animal liberation) نامیده شود، بدلیل آنکه بیشتر اعضاء محیط زیست را که جایگاه اخلاقی کمرنگتری دارند کنار می‌گذارد، نمی‌تواند نظریه‌ای پایه‌ای برای اخلاق محیط زیست فراهم نماید. از ۱۹۸۰ تا کنون "اخلاق محیط زیست" و نجات حیوانات

که اغلب ترکیب شده اند، بعنوان قلمروهای مستقل غیر انسان محور تحقیقات اخلاقی قرار گرفته اند. و هر کدام بطور مجزا و متضاد جنبه‌های اخلاقی مکمل را مورد خطاب خود قرار می‌دهند. ریگان (Regan) با توجه به آنکه طرفداران نجات حیوانات "حساسیت جسمانی" را بعنوان شرط کافی نه لازم برای اعطاء جایگاه اخلاقی (یا حقوق) به حیوانات عرضه می‌دارند (خود ریگان مقوله کل زندگی "subject-of-a-life" را معیاری برای اعطاء حقوق حیوانات می‌داند)، فلاسفه را به توجه به مقوله‌های زیستی برای بسط نظریه اخلاق نرمال در آینده دعوت می‌نماید.

زیست محوری (Biocentrism): گام بعدی است. گود پاستر (Goodpaster) استدلال می‌کند که نه شادی فی نفسه ارزشی دارد (شیوه بنتام) و نه درد ذاتاً شریر است بلکه ظرفیت تجربه شادی و غم است که در حیوان منتج به حفظ زندگی اش می‌شود. لذا وی می‌گوید آنچه بایستی معیار اعطای جایگاه اخلاقی باشد توانائی زندگی (the capacity to live) است نه تحمل رنج (the capacity of suffer). مشابه جانور محور گرایان، زیست محور گرایان نیز جایگاه اخلاقی را به افراد موجودات اعطا می‌کنند زیرا فقط افراد هستند که واجد ظرفیت روانی بوده و می‌توانند معیار ارزش ذاتی را آنچنانکه در نظریه‌های اخلاق هنجاری است بخدمت بگیرند. زیست محور گرایان پیرو شوپنهاور (Schopenhauer) (۱۷۸۸-۱۸۶۰) و شوپایتر (Schweitzer) (۱۸۶۵-۱۸۷۵)، گرچه نسبت به معتقدین نجات حیوانات پیرو بنتام تعمق کمتری کرده اند، بر سعی و تلاش (conation) که عبارتست از کیفیتی شبه روانی با قصد و بدون قصد به سمت یک هدف معین بعنوان معیار ارزش اخلاقی تأکید می‌ورزند. بر اساس عقیده پل دلیو تیلور (Paul W. Taylor) از آنجا که گیاهان دارای سعی و تلاش در رشد و تولید مجدد هستند همانند حیوانات دارای زندگی غایت محور (teleological centers of life) می‌باشند. لذا دارای تمایلات، به معنای (liberally construed)، لطف به خود و احتمالاً سودمندی یا ضرر مستقیم هستند. زیست محور گرایان با یک مسئله پیچیده مواجه‌اند، از یک طرف با نیاز انسان به خوردن (و دیگر مصارف) و از طرف دیگر با الزام انسان به دوستی با موجودات زنده. در هر صورت از نقطه نظر زیست محیطی مسئله مهم آنست که بسط گرایان اتمیست بوده و بیشتر بز فرد تمرکز دارند در حالیکه دغدغه‌های زیست محیطی بر مجموعه موجودات (collective entities)، گونه‌ها، زیست بوم‌ها، آبخیزها و در یک کلمه بر کل تمرکز دارد. اخلاق محیط زیست ترجیحاً متقاضی نظریه‌های کل‌گرا (holistic) نظیر نظریه‌های غیر انسان محور می‌باشد.

بوم محوری (Ecocentrism): بوم شناسی (Ecology)، ابزار علمی پایه برای فهم محیط زیست است که بر مطالعه روابط بین ارگانیسم‌ها و از جمله ارگانیسم و عناصر محیط زیست می‌پردازد. از نقطه نظر بوم شناسی، ارگانیسم‌های منفرد روابط درونی و وظیفه متقابل دارند. دنیای طبیعی (Natural world) یکپارچه (integrated abric) و بصورت یک کل اندام وار (organic whole) می‌باشد. علاوه بر این طبیعت در حالیکه مادر و نگهدارنده زندگی است، بنظر می‌رسد به زندگی فردی بی تفاوت است. مرگ قلب این فرایند ارگانیک است. از اینرو، اخلاقی نظیر زیست محورگرائی تیلور که زندگی را بعنوان خیر مطلق (summum bonum) و مرگ را متضاد آن شر بزرگ دانسته‌اند، بسختی می‌تواند اخلاق احترام به طبیعت باشد.

اخلاق سرزمین (Land ethics) که توسط آلدو لئوپلد (Aldo Leopold) (۱۸۸۷-۱۹۴۸) پی ریزی شد الهام بخش حرکت‌های زیست محیطی جدید آمریکائی بوده و نقطه عزیمت توسعه نظریه اخلاقی است که غیر انسان محور و غیر فردگرا می‌باشد. نظریه بوم محور گرا که نطفه آن توسط لئوپلد بسته شد احتمالاً پیگیری اخلاق فلسفی دیوید هیوم (David Hume) (۱۷۷۶-۱۷۱۱) و آدام اسمیت (Adam Smith) (۱۷۹۰-۱۷۲۳) می‌باشد. هیوم و پیروش اسمیت فکر کردند که احساسات نودوستانه (altruistic feeling lie)، هم پایه ای برای احکام و ارزشهای

اخلاقی و هم همدردی مجدانه برای دیگران می‌باشد و همچنین عاطفه عمومی (public affection) و نتیجتاً ارزش تمایلات اجتماعی، حتی بحساب آوردن خود را تجربه می‌کنیم. داروین (Darwin) (۱۸۸۲-۱۸۰۹) استدلال کرد که اخلاق احساس گرا (moral sentiments) از طریق انسانها در تماس با تکامل اجتماعی و رشد تاریخی در حوزه اخلاق احساس گرا گسترش یافته و پالایش آن با رشد و پالایش جوامع انسانی همبسته است. داروین با توسعه کل‌گرایی ابتدائی هیوم و اسمیت شرح داد که عاطفه اخلاق باستانی (primeval ethics) بر قبیله تمرکز داشت تا افراد. ساختار نظریه منشاء و تکامل اخلاق داروین لئوپلد را متوجه ساخت که بوم‌شناسی نمایانگر بشر نه تنها باید عضو جوامع چند گانه انسانی بلکه عضو جامعه زیستی (biotic community) باشد از اینرو اخلاق سرزمین بطور ساده بسط مرزهای جامعه و شمول خاکها، آبها، گیاهان و حیوانات یا بطور یکجا سرزمین (the land) می‌باشد و به احترام برای دوستی اعضا و همچنین احترام برای جامعه اشاره دارد.

بسط گرایان مدعی هستند که جنبه کل‌گرایی اخلاق سرزمین لئوپلد و شرح تفصیلی نظریه آن توسط رولستن سوم (Rolston III) و کالیکوت (Callicot)، معادل فاشیزم زیست محیطی (environmental fascism) می‌باشد. زیرا اگر آنچه لئوپلد نوشته و شارحینش تأیید می‌کنند که "چیزی درست است که به حفظ تلفیق، پایداری و زیبایی جوامع زیستی تمایل داشته و نادرست است وقتی به غیر از این تمایل داشته باشد" پس نتنها بایستی کشتن گوزن و قطع درختان برای جوامع زیستی خوب باشد بلکه تقبل قوانین سخت برای کاهش جمعیت زیاد انسان که علت اساسی بحران محیط زیست است نیز باید درست باشد بنابر این بوم‌محورگرایی آشکارا مسئول مسخ خودش می‌باشد.

اخلاق محیط زیست بوم محور علاوه بر آنکه توانمندی در نظر گرفتن اخلاقی کل را فراهم می‌نماید فردیت را نیز کنار نمی‌گذارد. به عبارت دیگر بوم‌محورگرایی همانقدر کل‌گر است که فردگرا، گرچه در جامعه زیستی و توجه کل‌گرایانه‌اش به اعضا غیر انسانی، فردیت را تحت الشعاع قرار دهد. اخلاق محیط زیست بوم محور وظایف انسانی را نسبت به خانواده، همسایه و کل بشریت نه جایگزین و نه ملغی می‌کند. تکامل اجتماعی انسان شامل ترکیب مجموعه‌ای از عوامل است تا جایگزینی آنها. حدود و حوزه اخلاق با هر مرحله از توسعه اجتماعی رشد پیرامونی دارد و مشابه بالن منبسط نمی‌شود بعبارت دیگر مرزهای پیشین را کنار نمی‌گذارد و افزایشات آن ترجیحاً بصورت خلقه‌های جدید و بهم پیوسته "accretions" می‌باشد چنانکه لئوپلد این‌برایند را جامعه اخلاقی- اجتماعی (social-ethical community) نامید. کشف جامعه زیستی بطور ساده قلمرو اعضا جامعه و توجه به الزامات آنرا آشکار ساخت. مرزهای اجتماعی خودمانی تر و الزامات آنها بکر و دست نخورده باقی ماندند. بنا براین بایستی وظایف کشف شده اخیر را با جامعه زیستی متعادل نموده و اعضای آنرا با الزامات قابل احترام اجتماعی بگونه‌ای که کاملاً آشنا، منطقی و انسانی باشد سازگار نمود.

اکوفمینیسم (Ecofeminism): اکوفمینیسم اخلاق محیط زیست بوم محور را با فمینیسم ترکیب می‌کند. اکوفمینیسم بر جایگاه اخلاقی بوم محور گرایی که در اثر ارتباطات در احساسات عمومی بوجود آمده صحنه می‌گذارد. اما اکوفمینیسم مدعی است که نقش پدر سالاری (patriarchy) در بحران محیط زیست کمتر از استثمار و بهره برداری اجتماعی نیست. از اینرو معتقدند اخلاق محیط زیست بوم محور گرای مبتنی بر اخلاق سرزمین لئوپلد بدون تحلیل غلبه تاریخی مردان بر زنان دچار کاستی است. اخلاق محیط زیست بوم محور اگر مفاهیم بی پایه و مزورانه مبتنی بر ساختار اجتماعی مرد سالار را تعدیل نکند از درون دچار تناقض است. بویژه آنجا که طبیعت کلاً بوسیله مناسبات اجتماعی و تعابیری نظیر "اقتصاد طبیعت"، "جامعه زیستی" در اکولوژی مطرح می‌شود، آنگاه اخلاق محیط زیست بوم محور گرا تحت تاثیر این مفاهیم مزورانه قرار می‌گیرد.

عدالت زیستی (Ecojustice) : سرانجام تعمیم فمینیست انتقادی اخلاق محیط زیست است که کل‌گرا و غیر انسان محور می‌باشد. چنین ایده‌های اقتصادی و سیاسی است که موجب استثمار و تعدی نه تنها زنان بلکه سایر ساکنان سیاره و نهایتاً انهدام محیط زیست می‌شود. نظریه پردازان عدالت زیستی مدعی هستند که اخلاق محیط زیست بوم محور در حد یک سرگرمی آکادمیک باقی می‌ماند مگر آنکه با نظریه‌های جدید اقتصادی و سیاسی که آنها نیز جایگزین‌نهایی نظیر توسعه با صنعتی شدن، آزادی با مصرف بیش از حد و دمکراسی با الیگارشی را پیشنهاد می‌کنند متحد شود.

بدین‌ترتیب ملاحظه می‌شود از دهه هفتاد تا کنون نظریه های متفاوتی در جایگزینی اخلاق انسان محور (Anthropocentrism) از جمله بسط گرائی (Extensionism)، جانور محوری (Zoocentrism)، زیست محوری (Biocentrism)، بوم محوری (Ecocentrism) و اکوفمینیسم (Ecofeminism) و عدالت زیستی (Ecojustice) توسط فلاسفه محیط زیست ارائه گردید. و طی دو دهه ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰ تلاش نمودند تا طبیعت را وارد قلمرو اخلاق نمایند (Baird Callicott, 1992). این نظریه ها در یک طیف محیط زیست گرائی سبز روشن تا سبزتیره می‌توانند قرار گیرند (بنسون، ۱۳۸۲ ص ۲۷). بدین‌ترتیب که در این طیف هرچه از سبز روشن به سبز تیره نزدیک می‌شویم اعتقاد به فاصله گرفتن از اخلاق انسان محور بیشتر می‌گردد.