

پارادایم اخلاقی – فلسفی متعالی

در پژوهش‌های بحران‌های زیست‌محیطی

دکتر منصور شاه ولی*، مرضیه کشاورز و مریم شریف‌زاده

بخش ترویج و آموزش کشاورزی، دانشکده کشاورزی، دانشگاه شیراز.

چکیده

علی‌رغم التزام جامعه جهانی به رفع بحران‌های زیست محیطی در اواخر قرن بیستم که در نشست‌ها، معاهدات و بیانیه‌ها اعلام شده است، این بحران‌ها کماکان جامعه بشری را تهدید می‌کنند. دانشگاه‌ها و موسسات پژوهشی نیز در این راستا تحقیقات بسیاری را به عمل آورده‌اند؛ و دولت‌ها با اجرای برنامه‌های حفاظتی در سطح ملی و همچنین همکاری‌های دو جانبه و چند جانبه بین‌المللی؛ و گروه‌های دوستدار محیط زیست با فعالیت‌های جمعی همگی برای حفاظت از محیط زیست تلاش می‌کنند، ولی این تلاش‌ها با دستاوردهای ناچیزی همراه بوده‌اند. از آن‌جا که دانشگاه‌ها و موسسات پژوهشی با تحقیقات و نشر نتایج آنها دو گروه دیگر را تحت تأثیر قرار می‌دهند، رفع نارسایی پارادایم‌های پژوهشی آنها، می‌تواند برای هدایت تلاش دولت‌ها و مردم نیز مفید واقع شود. این مقاله *پارادایم متعالی* را که بر اخلاق و فلسفه اسلامی حکمت متعالی مبتنی است و بر مطالعه بحران‌های زیست محیطی با کمک همزمان عقل، عرفان، اخلاق، قرآن و شریعت تأکید دارد، پیشنهاد می‌نماید.

واژه‌های کلیدی: پارادایم اخلاقی – فلسفی متعالی، بحران‌های زیست محیطی، حکمت متعالی.

سرآغاز

دهنده نوع زندگی تهاجمی انسان‌ها بر کره زمین است (۴ و ۵). به همین دلیل با شروع قرن حاضر، تخریب محیط زیست از جدی‌ترین چالش‌های پیش رو محسوب می‌شود (۶). امروزه، افراد مختلف حقیقی و حقوقی، برای حفاظت از محیط زیست و منابع طبیعی به فعالیت می‌پردازند که دربرگیرنده مجامع بین‌المللی، دولت‌ها، تشکلهای مردمی و مراکز دانشگاهی است. مجامع بین‌المللی تلاش‌های خود را معطوف صدور اعلامیه‌ها نظیر "اعلامیه زمین" در سال ۱۹۹۲ در ریودوژانیرو، عقد معاهده‌ها نظیر "معاهده کاهش گازهای گلخانه‌ای کیوتو"، و یا برگزاری گردهمایی‌ها برای

امروزه، جهان بر لبه پرتگاه بحران زیست محیطی قرار دارد (۱) و محیط زیست از سوی انسان تهدید می‌شود، زیرا فناوری به وی چنان قدرتی داده است که می‌تواند در مقیاس گسترده یک قاره و حتی در سطح سیاره زمین، محیط زیست را تخریب کند (۲). لذا، حدود یک دهه است که پرسش‌هایی مطرح و تردیدهایی ابراز گردیده نظیر این که آیا محیط زیست تحمل ادامه روند بهره‌برداری فعلی را دارد؟ (۳). پاسخ به این پرسش به احتمال زیاد، منفی است زیرا، این واقعیت به این معنا است که ما هم اکنون از ظرفیت تحمل زمین فراتر رفته‌ایم که خود نشان

تصمیم‌گیری نظیر "نشست سران جهان و رهبران ادیان در مقر سازمان ملل متحد در سال ۲۰۰۰" (۷) و یا "معاهده حفظ تنوع زیستی در بهار سال ۱۹۹۳" کرده‌اند (۸).

اما باید توجه داشت اساساً حصول امنیت اجتماعی فقط بر مبنای پیمان‌های سیاسی، خیالی باطل است زیرا، جوهره صلح و وحدت، حاصل یک امر درونی است که با مفاهیم روحانی و معتقدات معنوی، تقویت می‌شود. زیرا اصول انسانی و روحانی، محیط مساعدی را می‌آفریند که به موجب آن، راه‌های عملی برای حل یک مشکل، مکشوف‌تر و اجرای آنها آسان‌تر می‌شود (۹). این واقعیت درباره بحران‌های زیست محیطی نیز صادق است. نتایج پژوهش‌های دانشگاهی در این باره نیز نشان داده است که هر چه تاکنون با نام پایداری محیط زیست انجام گرفته با مد نظر قرار دادن عمل‌گرایی^۲ که صرفاً بر حفظ منابع از طریق برگزاری نشست‌ها، صدور اعلامیه‌ها، انجام فعالیت‌ها، تدوین قوانین، اعمال سیاست‌ها و توصیه‌های فنی تأکید دارد، تا به حال نتوانسته است تضمینی بر حفظ منابع طبیعی ارائه دهد (۱۰ و ۱۱). واقعیت این است که ریشه اصلی بحران‌های زیست محیطی در زمان معاصر را باید در نگاه و تفسیر بشر از محیط زیست طبیعی، جستجو کرد. به بیان دیگر، مشکل اصلی در معرفت‌شناسی و جهان‌بینی آدمی است (۱۲). از این‌رو، دیدگاه جدید در پایداری باید علاوه بر عوامل فنی، متوجه انسان باشد که خواه نا خواه، وجهی فلسفی و دینی را نیز در بر می‌گیرد (۱۳ و ۱۴). در واقع برای رفع بحران‌های محیط زیست، از دیدگاه‌های فلسفی، دینی و بویژه اخلاقی، کمتر سخنی به میان می‌آید. در حالی که بدون آموزش صحیح مباحث معنوی و اعتقادی، در فراگیرترین شکل فلسفی و اخلاقی آنها، هر چه از تباه شدن محیط زیست و ضرورت حفظ آن گفته شود، راه به جایی نخواهیم برد (۱۵). به همین دلیل، ارائه آموزش‌های اخلاق زیست محیطی، توسط نهادهای آموزشی ضروری است. این واقعیت موجب می‌شود تا این نهادها به منظور اثربخش کردن آموزش‌های زیست محیطی، نیازمند شناخت عواملی باشد که بر تغییر داوطلبانه رفتار، تأثیر گذارند. اهمیت این موضوع تا حدی است که یکی از زمینه‌های اساسی

پژوهش‌ها، پژوهش پیرامون تعیین کننده‌های رفتار در زمینه‌های مختلف، از جمله رفتارهای سازگار با محیط زیست طبیعی است. به همین دلیل، اساساً برنامه‌های تغییر رفتار سعی دارند تا آنچه را که برای ما ارزشمند و یا بی‌ارزش است، دچار تغییر سازند (۱۶). برای مثال، در نظریه تنظیم رفتار آجنز و فیشبین، نگرش‌ها و هنجارهای ذهنی، از عوامل تعیین کننده رفتار انسان هستند و به همین دلیل و با توجه به هدف اصلی نهادهای آموزشی در ایجاد تغییر داوطلبانه در رفتار، تغییر عواطف، نگرش‌ها و ارزش‌های فرد را در راستای رفتار مطلوب، مد نظر دارد (۱۷). با توجه به این موضوع، اهمیت طرح مباحث اخلاق زیست محیطی در آموزش‌ها را بهتر می‌توان درک کرد زیرا، مفاهیم اخلاق زیست محیطی نیز، بر مبنای ارزشی استوارند. در اخلاق زیست محیطی، نوع ارزش‌گذاری انسان به طبیعت و اجزای آن و همچنین، معیارهای ارزشی در تعیین درست و یا نادرست بودن رفتار نسبت به طبیعت، در تعیین نوع تعامل انسان با طبیعت، مهم هستند و این موضوعات به روشنی به مباحث نگرشی و هنجاری مرتبط می‌شوند. اگر نگرش، نوعی سوگیری مثبت یا منفی در برابر یک شیء، یک شخص و یا رفتاری خاص تلقی گردد آنگاه، اهمیت تأثیر ارزش‌های فرد و از جمله، ارزش‌های اخلاقی در این سوگیری بیشتر روشن می‌شود. به این ترتیب، ارزش‌های اخلاقی می‌توانند با شکل‌دهی نگرش، تأثیر خود را بر رفتارهای حفاظتی و زیست محیطی فرد، برجای گذارند (۱۶).

نادیده گرفتن اخلاق زیست محیطی می‌تواند تلاش‌های پژوهشی دانشگاه‌ها و مراکز پژوهشی برای حفاظت از محیط زیست را نیز ناکارآمد نماید. در همین راستا، شاه ولی و کاظمی (۱۳) در پاسخ به این پرسش که شناخت شناسی و مقیاس زمانی پژوهش‌های زیست محیطی دانشگاه‌ها و مراکز پژوهشی چگونه باید باشد تا پژوهش‌های آنها مثمر ثمر واقع گردند، به بررسی سیر تحول این نوع پژوهش‌ها که توسط دانشگاه‌ها و مراکز پژوهشی طی قرن بیستم انجام گرفته‌اند، پرداخته و نتیجه‌گیری می‌کنند که رویکرد غالب در این نوع پژوهش‌ها یک رویکرد کالبد شکافانه دو زمانه از گذشته تا حال بوده است تا عوامل مؤثر بر بحران‌های زیست محیطی را مشخص کنند (۷).

بررسی رویکرد کالبد شکافانه، نشان می‌دهد که بر فلسفه اثبات گرایی مبتنی است که شناخت شناسی آن یک ماهیت دویست‌گرایی و عین‌گرایی را داراست. به عبارت دیگر، شناخت‌شناسی این رویکرد به عنوان نشان‌دهنده رابطه بین شناسنده (پژوهشگر) و آنچه شناخته شده (بحران‌های زیست محیطی) گویای جدایی ماهوی بین پژوهشگر و بحران‌های زیست محیطی است که الزاماً به حل معضلات و بهبود محیط منتهی نخواهد شد (۱۳).

نارسایی‌های فوق‌گویی آن هستند که ضروری است تا پژوهش‌های زیست محیطی از رویکرد کالبد شکافانه دور شوند. این ضرورت از ماهیت امر "حفاظت" نیز ناشی می‌شود که یک فعالیت پیچیده انسانی است که مستلزم فهمیدن اخلاق، دین، فرهنگ، باورها، نیازها و موقعیت‌های مختلف انسان‌هایی است که برای هدفی مشترک نظیر حفاظت محیط زیست تلاش می‌کنند (۱۸ و ۱۹).

به‌طور خلاصه، تلاش‌های انجام شده برای رفع بحران‌های زیست محیطی به دو دلیل ناکارآمد هستند:

اول، در حالی که این بحران‌ها یک نوع بحران اخلاقی تلقی می‌شوند (۲۰) تلاش‌ها بیشتر به شکلی انجام می‌گیرند که از لحاظ معرفت‌شناسی و جهان‌بینی، مادی‌گرا / عمل‌گرا محسوب می‌گردند (۱۱ و ۱۶). به عبارت دیگر، اخلاق زیست محیطی بر این ایده استوار است که اخلاق باید به شکلی گسترش یابد تا روابط انسان‌ها و طبیعت را نیز شامل شود. عده‌ای بر این باورند که بررسی روابط انسان با محیط زیست در قالب مسایل اخلاقی، به عصر حاضر مربوط می‌شود (۲۱) و شروع حمایت از اخلاق زیست محیطی را می‌توان از دهه ۱۹۶۰ میلادی دانست که با رشد پذیرش جنبش زیست محیطی، همراه بوده است (۲۲). اگر چه اخلاق به طور سنتی، به تعریف روابط بین افراد و روابط بین افراد و جامعه می‌پردازد. اما بنا بر نظر برخی صاحب‌نظران، اخلاقی که رابطه دوجانبه بین انسان و زمین، حیوانات و گیاهان را تنظیم می‌کند، وجود نداشته است. امروزه در تبیین مفاهیم اخلاقی، به

ویژه آنهایی که دامنه‌شان به حوزه اجتماع کشیده می‌شود، کمبود وجود دارد و نیاز به تشریح، بازشناسی و بازسازی مفاهیم اخلاقی متناسب با تحولات اجتماعی، بیش از هر زمان دیگر احساس می‌شود (۲۳). لذا از نظر چنین صاحب‌نظرانی، گسترش اخلاق به این جزء سوم، یعنی محیط زیست و انسان، یک فرصت انقلابی و ضرورتی زیست‌محیطی است (۲۴).

دلیل دیگر ضرورت اخلاق زیست محیطی، پویا بودن اخلاق است که سعی در سازگار کردن خویش با شرایط زمان و مکان دارد. زیرا، نیازها و اولویت‌هایی که از ارزش‌های جامعه سرچشمه می‌گیرند، در طی زمان تغییر می‌کنند و این‌ها خود باعث ایجاد احساس جدیدی در انسان نسبت به طبیعت می‌شوند. از این‌رو، اخلاق می‌باید نوع رفتار انسان با طبیعت را در هر زمان، مشخص نمایند (۲۵). پویایی اخلاق را نیز باید در این واقعیت جستجو کرد که حوزه اخلاق، دارای هم اصول ثابت و هم متغیر است. اصول ثابت اخلاق، در همه زمان‌ها و برای تمام افراد یکسان است اما، مصادیق و روش‌های عمل به این اصول، در حال تغییر است (۱۶). به عبارت دیگر، اصول متغیر اخلاق به تغییر موضوعات و روش‌هایی برمی‌گردد که در هر زمان می‌باید برای اجرای اصول ثابت به‌کار برده شوند (۲۶). همین موضوع را می‌توان درباره رابطه انسان و محیط زیست طبیعی، مشاهده کرد زیرا، در زمینه اخلاق زیست محیطی، در ارتباط با نمونه‌ای از آن که بتواند حوادث و فجایع زیست محیطی را تشریح کند، کمبود وجود دارد. این اخلاق جدید باید درک و احساس جدیدی را از جایگاه مخلوقات در جهان ارائه دهد که با کمک آن بتوان به یک الگوی زیست محیطی قابل اعتماد دست یافت (۲۷).

دوم، رویکرد پژوهشی بکاررفته برای رفع بحران‌های زیست محیطی عمدتاً مبتنی بر پارادایم‌های علمی نظیر اثبات‌گرا هستند که با ضرورت ملحوظ داشتن دین، فرهنگ و باورها برای حفاظت محیط زیست هم‌راستا نیستند. این در حالی است که تلاش‌های زیست محیطی می‌باید زیست بوم‌گرا باشند و بر دین، باورها، ارزش‌ها و اعتقادات منطقه استوار باشد (۱۶). لذا، هر گونه تلاش برای رفع

محیط‌گرایی بر این امر تأکید دارد که محیط بر اساس بستری که به وسیله انسان و از طریق علم و فناوری تعیین می‌شود، تغییر می‌یابد (۳۰).

از آن‌جا که انسان به عنوان یکی از ذینفعان در این زیست‌بوم، در چالش با بحران‌های زیست‌محیطی است، این پرسش‌ها مطرح می‌گردند که آیا می‌تواند نارسایی‌های پارادایم‌های علمی را رفع سازد؟ یا این که انسان همواره می‌باید در گرداب فقر نگرش جامع به طبیعت گرفتار آید؟ اگر انسان برای حل بحران‌های محیط زیست خود ناتوان است آیا پارادایم جدید و در عین حال مناسبی پیش رو دارد؟ آیا توجه به مدیریت محیط زیست با یک نگرش معنوی و احکام الهی نمی‌تواند جایگاه طبیعت و محیط زیست را ارتقاء بخشد؟ همان‌طور که در مقدمه مطرح گردید پاسخ آن است که باید معنویت، به‌ویژه اخلاق، را در حل بحران‌های محیط زیست دخالت داد.

لذا، برای پاسخ به پرسش‌های فوق، پارادایم جامع‌تری را می‌باید تدوین نمود که ماهیتی فرارشته‌ای درخور تبیین روابط اجتماعی/ زیست‌محیطی/ معنوی، بویژه اخلاقی را ترسیم کند. در مفروضات چنین پارادایمی، زیست‌بوم‌شناسی باید فارغ از جزء نگری به بررسی حیات زیست‌پیردازد. لذا، سه جنبه هستی‌شناسی، شناخت‌شناسی و روش‌شناسی پارادایم جدید به این گونه تعریف می‌شود که انسان‌ها خصوصیات استثنایی دارند ولی باز هم در نظام محیط زیست جهانی یکی از بسیاریانند؛ امور انسان تنها از عوامل اجتماعی و فرهنگی تاثیر نمی‌پذیرد، بلکه کنش و واکنش‌های پیچیده در شبکه طبیعت نیز بر امورشان تاثیر می‌گذارد، بطوری که اعمال انسانی می‌تواند پیامدهایی ناخواسته به دنبال داشته باشد؛ اگر چه مخترع بودن انسان و قدرت ناشی از آن ممکن است تا مدتی باعث این توهم شود که ظرفیت توان وی را گسترده تر کند اما قوانین زیست‌بوم‌شناسی بسیار نافذند و نمی‌توان آنها را منسوخ و یا بر آنها غلبه کرد (۳۱). زیرا، بُعد روحانی وجود انسان، او را از سایر مخلوقات جهان هستی متمایز و برتر کرده است. لذا، با این دید که انسان خلیفه الله و اشرف مخلوقات جهان هستی است، که تقوی‌پیشگی او، مانع از اعمال افعال غیرانسانی و

بحران‌های زیست‌محیطی می‌باید از اصلاح پارادایم‌ها از جمله پارادایم‌های پژوهشی آغاز شود. زیرا پارادایم‌ها واسطه بین انسان و حقایق هستی هستند. انسان به واسطه این پارادایم‌هاست که جهان را می‌بیند و آن را برای خود تعریف می‌کند، لذا می‌توان اظهار نمود که پارادایم‌های علمی تلاش آگاهانه و سیستماتیک انسان برای دستیابی به حقیقت هستی است (۲۸). به عبارت دیگر، پارادایم‌ها چگونگی و حتی روش کسب معرفت را تعیین می‌کنند و تغییر واقعیات نیز بر اساس آنها انجام می‌گیرد (۲۹).

ضرورت پارادایم جدید برای مطالعه بحران‌های زیست

محیطی

نگاه ژرف به بحران‌های محیط زیست، نشانگر ضرورت بازنگری در پارادایم‌های رایج است. ولی افرادی که یافته‌های علمی را به شدت با نظریات هنجاری در هم می‌آمیزند، راه‌حل بحران‌های زیست‌محیطی را با دیدی بسیار محدود می‌نگرند. به بیان دیگر، پارادایم‌های علمی موجود گرایش بدان دارند تا دست در دست دعاوی هنجاری حرکت کنند که جدایی اکید بین ارزش‌های معنوی و محیط زیست از پیامدهای آن است. این در حالی است که، برای مثال پژوهش پیرامون اخلاق زیست‌محیطی، به دنبال پاسخگویی به پرسش‌هایی است که تبیین کننده رابطه مناسب انسان با طبیعت باشند. برخی از مهمترین این پرسش‌ها عبارتند از: آیا ما جزئی از طبیعت هستیم یا جدای از آن؟ آیا ارزش نهادن به طبیعت و مراقبت از آن، فقط به خاطر آن است که طبیعت به دلایل متعدد برای ما مفید است، یا این که تمام و یا برخی اجزاء طبیعت، ارزش‌های مستقل و فراتر از منافع انسانی دارند؟ مسئولیت‌های انسان نسبت به محیط زیست کدامند؟ تعامل انسان با طبیعت به چه نوع دستورات و مقررات رفتاری نیاز دارد و ماخذ آنها چه منابعی باید باشد؟ (۱۶) اگر چه جلوگیری از جدایی بین ارزش‌های معنوی و محیط زیست، زیست‌بوم‌شناسی را یک علم و شکلی از دانش که علوم طبیعی، اجتماعی و معنویات را در هم می‌آمیزد، در موقعیتی منحصر بفرد قرار خواهد داد. ولی علی‌رغم این ضرورت، عصر حاضر

تنش‌های ناشایست بر زیست‌بوم و بر خلاف خواست خدا می‌شود، جایگاه منبع عقل، کشف و شریعت و نقش بی بدیل آنها در دستیابی به معارف و حقایق عالم هستی به عنوان معیار سنجش حقیقت هستی، نارسایی‌های پارادایم‌های علمی موجود را در توجه به مسائل مبتلابه انسانی نظیر بحران‌های زیست محیطی یادآور می‌شود. انسان با توجه به جایگاه خلیفه الهی خود، دلیل صحت معارف عقلی خود و طریقه دستیابی به آنها را در هماهنگی با شریعت و متون الهی جستجو خواهد کرد. از این رو، می‌توان *پارادایم متعالی* را براساس فلسفه و اخلاق اسلامی حکمت متعالیه استنباط و برای مطالعه و رفع بحران‌های محیط زیست تدوین نمود. زیرا مهم‌ترین تمایز بین اخلاق اسلامی و سایر مکاتب مادی را می‌توان در این دانست که ماهیت انسان در تفکر اسلامی متشکل از دو جزء مادی و روحانی است و جزء روحانی یا معنوی است که باعث می‌شود انسان به کارهای اخلاقی روی آورد. عابدی (۱۶) به نقل از استاد جعفری می‌نویسد ایشان ضمن طرح این نکته که انجام عمل اخلاقی به معنای نادیده گرفتن غرایز حیوانی و فرا رفتن از آن و انجام تکلیف برای تکلیف است، استاد این موضوع را مطرح می‌کنند که اگر انسان صرفاً یک پدیده مادی می‌بود، احساس تکلیف اخلاقی برای وی توجیهی نداشت (۲۶). نام برده (۱۶) همچنین به نقل از استاد مطهری می‌گوید ماهیت انسان به صورتی است که دارای استعدادهای گوناگونی است و هر یک از نظریه‌های اخلاقی با تکیه بر یکی از آنها و تأکید بر یکی از خصلت‌های روح بشر خواسته‌اند تا اخلاق را توجیه کنند و استاد مطهری این پرسش را مطرح می‌کنند که آیا مکتبی وجود دارد که بتواند اخلاق را به نحوی تبیین نماید که تمامی استعدادهای انسان را به طور هماهنگ به حرکت درآورد؟ ایشان در پاسخ به این پرسش، با اشاره به کرامت و عزت نفس، آن را به عنوان محور اخلاق اسلامی مطرح می‌کنند (۳۲).

مفهوم شناسی پارادایم متعالی

حکمت (نظیر حکمت متعالی)، دربرگیرنده دانش درباره محدودیت‌های علم است و مبین آن است که حکمت با علم تجربی برابر نیست. علاوه

بر آن، حکمت از بینش ماورایی نسبت به شرایط ناشناخته و نامعلوم بشری برخوردار است (۳۳) و در مقایسه با علم، دانشی را با دامنه، عمق و توازن خارق‌العاده طراحی می‌کند. این خصیصه بر این نکته تأکید دارد که حکمت جامع بوده و بر کل اجزا متمرکز است. این ویژگی حکمت موجب می‌شود تا واقعیت حاضر در ارتباط با گذشته و آینده تعدیل شود و به عنوان دانشی که تا ورای نیروهای حسی و ذهنی موجود حرکت می‌کند، شناخته شود (۳۴). از طرف دیگر، هر حکمتی نظیر حکمت متعالیه، یک حکمت عملی نظیر اخلاق، اقتصاد، سیاست و حتی تدبیر منزل را همراه دارد. زیرا یک جهان‌بینی یا حکمت بدون جهان‌سازی (حکمت عملی) تنها مجموعه‌ای از مفاهیم تجریدی و خشک بیش نیست (۳۵). حکمت‌های عملی را باید از مبانی حکمت نظری استنباط کرد. این حکمت‌های عملی قانون‌های برگرفته از جهان‌بینی یا حکمت نظری است که باید راهنمای عمل باشند تا انسان را برای انتخاب شایسته‌ترین راه راهنمایی کنند (۳۶). لذا از آنجا که امروزه تلاش‌های عملی زیست‌محیطی می‌باید زیست بوم‌گرا باشند و بر مبانی نظری دین، باورها، ارزش‌ها و اعتقادات منطقه‌ای استوار باشد (۱۶) می‌تواند بر مبنای حکمت متعالیه باشند، زیرا این حکمت بر مبنای وحی الهی، قرآن، شریعت و عقل برهانی است. در این راستا، پارادایم پژوهشی متعالیه را از آن باید استنباط کرد (اقتباس از: ۳۵). لذا، می‌توان نتیجه گرفت که تفاوت اخلاق اسلامی با سایر ادیان در تبیین اخلاقیات، توحیدمحوری آن است و اخلاق زیست محیطی اسلامی نیز که تبیین کننده چگونگی رابطه انسان با طبیعت و تعامل با آن در چارچوب مکتب اخلاقی اسلام است، از همین ویژگی برخوردار است. به عبارت دیگر، می‌توان پیش‌بینی کرد که در اسلام، همانگونه که تمامی رفتارهای انسان در جامعه با هدف تقرب به خداوند تعریف شده است، کنکاش در تبیین اسلامی چگونگی رفتار با طبیعت نیز در همین راستا خواهد بود (۱۶).

حکمت متعالی، به عنوان مجموعه‌ای از معارف فلسفی و اخلاقی برای شناخت، برای مثال طبیعت، است که مباحثات علمی و براهین عقلی برای شناخت آن کافی نیستند، و باید مکاشفه، ذوق و اخلاق را

برای وصول به طبیعت سالم به مدد گرفت. این تعریف از حکمت متعالی، که یک تعریف روش‌شناسانه است (۳۷) از اصول اولیه امکان و روش شناخت فلسفی از واقعیات هستی است (۳۹) و این ویژگی حکمت متعالیه به عنوان یک فلسفه و اخلاق اسلامی می‌تواند پاسخگوی احتیاجات معنوی - اخلاقی، فکری و فلسفی نسل حاضر باشد که امروزه علوم جدید در حوزه‌های مختلف [نظیر علوم طبیعت و محیط زیست] به آن احتیاج مبرم دارند (۳۶). این در حالی است که نسل حاضر برای پاسخگویی به مسائل نظیر این که چرا بحران‌های زیست‌محیطی به وجود آمده‌اند، پاسخ خود را صرفاً به کمک علم و فن‌آوری که تنها دستاورد عقل بشری است، ارائه می‌دهند، مثل لزوم نصب فناوری‌های پالاینده دودهای آلاینده کارخانجات صنعتی. در هر حال لاینحل ماندن معضلات زیست‌محیطی گویای ناکافی بودن این نوع پاسخ‌ها - به عنوان دستاوردهای علمی و فناوری مبتنی بر عقل - برای رفع این نوع معضلات است. ولی حکمت متعالیه برای چنین مسائلی از عقل و در هماهنگی با قرآن، عرفان، اخلاق و شریعت استفاده می‌کند زیرا این نوع هماهنگی لازمه حکمت متعالیه است (۳۵ و ۳۸). به عبارت دیگر، این نوع حکمت هم به عقل می‌اندیشد و هم از عرفان، اخلاق و ادراک مستقیم واقعیت سخن به میان می‌آورد و همراهی عقل را با شهود و وحی یادآور می‌گردد (۳۶). در مثال فوق، می‌باید به کمک توصیه‌های دینی راه جلوگیری از آلوده کردن هوای زیست‌انسانی را کشف کرد (۳۹). یکی از توصیه‌های دینی که می‌تواند از بحران‌های زیست‌محیطی جلوگیری کند اخلاق زیست‌محیطی مبتنی بر "خداشناسی و توحید - محوری" و "خودشناسی و صیانت نفس" است که عابدی سروسنانی (۱۶) آن را خود بوم‌شناسی اخلاق زیست‌محیطی نامیده و هفت توصیه را برای تحقق این نوع اخلاق زیست‌محیطی به این شرح بر می‌شمرد: (۱) ردّ سلطه انسان بر طبیعت (۲) همزیستی با محیط زیست (۳) جلوگیری از استثمار طبیعت و اتلاف منابع (۴) مسئولیت‌پذیری نسبت به رفتار با طبیعت (۵) حفاظت و بهبود وضعیت محیط زیست (۶) تقدس محیط زیست به دلیل یگانگی آن با خداوند (۷) منع خود فراموشی زیرا باعث بحران‌های زیست‌محیطی می‌گردد.

طبق فلسفه و اخلاق اسلامی حکمت متعالیه، طبیعت و عناصر آن، یک وجود واحد و نشأت گرفته از مبداء حق و منعکس کننده حقیقت ازلی و ذات لایتناهی است، و این از بینان‌های حکمت صدرایی است که طبق این حکمت، مطالعه طبیعت بسیار اهمیت پیدا می‌کند (۴۰). ولی، بزرگ‌ترین مسأله‌ای که پارادایم‌های علمی مبتنی بر فلسفه غرب با آن روبرو هستند، جدایی قائل شدن بین علم، دین، عرفان، و معنویت در حل این مسائل است (۳۶) که اگر نتوان برای مطالعه بحران‌های زیست‌محیطی بین آنها آشتی ایجاد کرد، همراه با محیط زیست از بین خواهیم رفت. لذا، پارادایم متعالی به عنوان یک حکمت عملی مبتنی بر اخلاق و فلسفه اسلامی صدرائی پژوهشگران را بنابر خصلت انسانی آنها برای کلیه امور زندگی [از جمله محیط زیست] متوجه عالم معنا می‌کند (همان).

لذا، پارادایم متعالی هم به دلیل ثبوتی و بهره‌گیری از عقل، عرفان، اخلاق، قرآن و شریعت و هم سلبی و با اعلام نارسایی‌های پارادایم‌های علمی برای رفع بحران‌های زیست‌محیطی تدوین می‌گردد.

جنبه سلبی پارادایم متعالی. نه هر حقیقتی به تنهایی با روش عقلی، درک می‌گردد و نه هر عقلی، توانایی لازم را برای نیل به همه حقایق دارد. این در حالی است که تمامی پارادایم‌های علمی، تنها با اتکا صرف بر براهین عقلی به شرح و تفسیر واقعیات درونی و بیرونی می‌پردازند. لذا، از دیگر نارسایی‌های ناپیدای آنها تضییع حق طبیعت و تسلط بر آن است که محرک و هدف کاوش‌های تجربی است. اندیشه بنیادین این پارادایم‌ها این است که انسان جز با کمک تجربه راه به دانش نمی‌برد و هر چه را در قلمرو علم تجربی نمی‌گنجد در زمره مجهولات و مبهمات می‌داند. "علمی" معادل "درست و حقیقی" بکار می‌رود و "غیر علمی" مفهوم "نادرست و خرافی" را تداعی می‌نماید. اما حقیقت این است که، عقل بدون راهنمایی و جهت‌دهی وجدان و اخلاق، گرفتار الفاظ و مجادلات لفظی و پیچیدگی بی‌ثمر خواهد شد. اکتفای صرف به عقل به چند دلیل درست نیست: یکی آن که عقل به تنهایی برای درک همه حقایق کافی نیست. زیرا حقیقت، گسترده‌تر از آن است که عقل به تنهایی بتواند به آن احاطه یابد (۴۱). دیگر آن که،

عقل ممکن است تحت تاثیر تمایلات نفسانی، انحرافات اخلاقی و تعصبات بی‌جا قرار گیرد (۳۸). افزون بر این دو، اگر حقیقتاً عقل از توانایی و نیروی کافی بهره می‌برد، نه چنین دچار اختلاف و سردرگمی می‌شد و نه به انبیای الهی نیازی بود. بدیهی است که این گفته، در پی نفی عقل، و اعتبار آن نیست، بلکه اگر عقل سلیم باشد خود می‌تواند به درک حقیقت برسد. در چنین حالتی، عقل دو خصوصیت دارد: یکی همراهی با شهود و دیگری همراهی با وحی (۳۶). در همین رابطه عابدی به نقل از نصر می‌نویسد که اولین اقدام ضروری برای حفاظت از محیط زیست، پایان دادن به نگرش پرستش‌گرانه به علم و فناوری جدید است زیرا نتیجه این وضعیت را می‌توان در بحران‌های زیست‌محیطی مشاهده کرد که علی‌رغم سلطه دیدگاه علمی درباره طبیعت، بازهم تمام تلاش‌های انجام شده به منظور تدوین اخلاق زیست‌محیطی، تاثیر اندکی بر پیشگیری از نابودی مستمر محیط زیست طبیعی داشته‌اند (۴۲). بنابراین، حل مشکلات زیست‌محیطی موجود به جای آنکه صرفاً در فناوری یا روش‌های علمی بهبود یافته جستجو شود، می‌باید در بازنگری مجدد رابطه انسان و محیط زیست به نحوی دنبال شود تا رابطه‌ای خیرخواهانه و هماهنگ با محیط زیست، پایه‌ریزی شود (۴۳). در این راستا، ضروری است تا آرمان توسعه مستمر که برای سال‌ها، راهنمای سرمایه‌داری پروتستان بوده است، از نو مورد ارزیابی قرار گیرد تا با ادغام اخلاق و علم، راهنمایی برای عملکرد فردی و جمعی نسبت به محیط زیست فراهم آید (۴۴).

جنبه ثبوتی پارادایم متعالی. آنچه ماهیت پارادایم متعالی را متمایز می‌سازد، عناصر تشکیل‌دهنده حکمت متعالیه است. برای روشن شدن این عناصر، می‌بایست به این نکته اشاره نمود که؛ در حکمت متعالی، کلیه اجزاء هستی که طبیعت بخشی از آن است همه نشأت گرفته از مبدأ هستی مطلق و تجلیات گوناگون حق و نشان‌دهنده ذات واجب الوجود است. در این حکمت، حیات از شئون هستی است و هر چیز اعم از مادی و غیر آن بر حسب ظرفیت وجودی دارای حیات، درک، احساس، شعور و عشق است (۴۰). مولوی (۴۵)، مثنوی معنوی، دفتر سوم) در این زمینه می‌گوید:

جمله ذرات عالم در جهان
با تو می‌گویند روزان و شبان
ما سمیعیم و بصیریم و خوشیم
با شما نامحرمان ما خامشیم
از جمادی عالم جان‌ها روید

غلغل اجزای عالم بشنوید
بنابراین در حکمت متعالی، اعتقاد بر آن است که نظم پنهانی در اعماق جهان اعم از طبیعی و ناطبعی حکم فرماست و سراسر کائنات یک پارچه با هوشمندی، اداره می‌شود.
آنچه در حکمت متعالی مورد توجه قرار می‌گیرد، علوم عادی بشری نیست که از راه چیش مقدّمات و محاسبات ذهنی به دست می‌آید که در این صورت آنها را نمی‌توان حکمت و معرفت نامید. بر این اساس، منشاء همه معارف و علوم حکمی را می‌توان عالم ملکوت، و راه وصول به آنها را ارتباط با عالم ملکوت و مکاشفات عرفانی و اخلاقی دانست. از این رو است که دستیابی به معرفت، کمال انسان است. همچنین ارتباط با عالم ملکوت و کشف و ذوق عرفانی نیز برای تفهیم و تفهیم و تبیین علوم حکمی، کافی نیستند، بلکه حکمت متعالی، دستاورد پیوند میان براهین عقلی و مکاشفات عرفانی است (۴۱). حکمت متعالی، صرفاً آمیزه‌ای از براهین فلسفی و دستاوردهای کشف عرفانی نیز نیست؛ زیرا براهین فلسفی و مجادلات کلامی، اموری نامتجانس با حکمت متعالی‌اند. در حالی که پارادایم حکمت متعالی، آمیزه‌ای از طریقه حکمای متأله، روش عرفانی، اخلاقی و مراد برهانی است که با مکاشفه عینی همراه است. نوری است که در قلب مومن افکنده می‌شود. حکمت متعالی ماحصل کنش اخلاقی و نیز دستاورد انسان است. همچنین طریقه شریعت در شیوه حکمت متعالی، هم‌عرض کشف و برهان نیست، بلکه در واقع همان طریق وحی و رسالت است که مافوق طریقه حکمت متعالی است و مفاد شریعت نیز ورای مفاد حکمت متعالی و دور از دسترس انسان عادی است. شریعت وسیله سنجش معارف دیگر است، چنان که سازگاری دستاوردهای حکمت متعالی با حقایق شریعت، دلیل درستی راه حکمت متعالی است (۳۸) و چون حقیقت واحد است، و

لذا، انسان و طبیعت با قرار داشتن در این حوزه، همگی به یک سرمنشأ واحد متکی هستند. به این صورت، رابطه انسان با طبیعت در دیدگاه خدامحوری اسلامی می‌باید با این حقیقت درک شود که خداوند نه تنها خالق تمام هستی است بلکه بر تمامی مخلوقات خویش نیز احاطه کامل دارد. هرگز نباید تصور کرد که احاطه خداوند به همه موجودات شبیه احاطه هوای پیرامون کره زمین به کره زمین است زیرا، چنین تصویری دلیل بر محدودیت است. منظور از احاطه پروردگار به همه چیز، وابستگی همه موجودات در ذاتشان به وجود مقدس او است. به تعبیر دیگر، در عالم هستی، یک وجود اصیل و قائم به ذات بیشتر وجود ندارد و بقیه موجودات، همه متکی و وابسته به او هستند و اگر این ارتباط از میان برداشته شود، همه مخلوقات فانی و معدوم می‌شوند (۴۷). در این صورت می‌توان بیان کرد که در جهان‌بینی اسلامی، آن رفتار با طبیعت و اجزای آن مورد تأیید است که در راستای خداشناسی قرار گیرد (۱۶).

اجرای پارادایم متعالی برای حل بحران‌های محیط زیست

اجرای این پارادایم زمانی امکان‌پذیر می‌شود که پژوهشگران از لحاظ هستی‌شناسی، شناخت‌شناسی و روش‌شناسی از حالتی به حالت دیگر گذر نمایند که در زیر تشریح شده است:

(۱) گذار هستی‌شناسی. این گذار شامل موارد زیر می‌باشد:

از بدیهی‌پنداری ————— به تردیدانگاری

از سیر بیرونی ————— به سیر درون به بیرون و بالعکس

از توجه به اشیا ————— به توجه هم‌زمان به انسان و اشیا

از عینی ————— به عینی و ذهنی

برای دستیابی به حقایق ناب عالم وجود و تعالی طبیعت، نیازمند روگردانی از شیوه نادرست بدیهی‌پنداری می‌باشیم، زیرا اگر همه مکینات عالم بر انسان‌ها روشن و انسان قادر به کشف تمامی ابعاد زندگی می‌بود، در این صورت به درک ماوراء و بهره‌گیری از شهود و

راه‌های کشف عقل و شریعت همگی راه وصول به حقیقت‌اند، هیچ‌گاه تعارضی میان عقل، کشف و شریعت رخ نخواهد داد (همان منبع). در این رابطه صدرای شیرازی معتقد است که تنها یک حقیقت وجود دارد، اما دارای مراتب است. این مراتب را می‌توان به دو گونه طولی و عرضی مورد توجه قرار داد. مراتب طولی، در برگزیده شدت و ضعف و علت و معلولیت است. ولی مراتب عرضی آن است که هیچ کدام علت و معلول دیگری نیستند، همه در یک درجه و سطح قرار دارند (۴۰). مولونا در مثنوی، برای تبیین این مطلب مثال نور را ارائه کرده است. نور هم دارای دو کثرت طولی و عرضی است. نوری که از خورشید ساطع می‌شود، بسیار شدید است، ولی هرچه فاصله می‌گیرد ضعیف‌تر می‌شود. مراتب شدید علت، و مراتب ضعیف معلول محسوب می‌شوند. میان مراتب مزبور کثرت طولی برقرار است. ولی میان نور تابیده به نقاط مختلف زمین که هیچ‌کدام معلول دیگری نیستند، کثرت عرضی برقرار است. مولونا (۴۵)، مثنوی معنوی، دفتر چهارم) در این زمینه می‌گوید:

همچو آن یک نور خورشید سما

صد بود نسبت به صحن خانه‌ها

لیک یک باشد همه انوارشان

چون که برگیری تو دیوار از میان

محقق داماد (۴۴) همچنین معتقد است واژه "المحیط" در قرآن که یکی از تعبیرهای نزدیک به واژه محیط زیست است، آن را به عنوان نقطه آغاز هرگونه تلاش برای شناخت دیدگاه اسلام نسبت به محیط زیست و تعامل انسان با آن می‌داند. از نظر وی، محیط زیست انسان، ذات خداوند است و انسان همواره در محیط الهی غوطه‌ور است اما ممکن است از این موضوع آگاه نباشد. از نظر ایشان، بحران‌های زیست محیطی به این علت به وجود آمده‌اند که انسان از قبول خداوند به عنوان محیط زیست حقیقی، تمرّد می‌کند و محیط زیست خود را جدا و مستقل از محیط زیست الهی می‌داند. محیط بودن خداوند بر تمامی مخلوقات، بیانگر نوعی ارتباط و یکپارچگی است که بین انسان و طبیعت حاکم است. این یکپارچگی به این صورت قابل درک است که در آن، خداوند بر تمام هستی و اجزای آن، احاطه و سلطنت تام دارد و

به بیان دیگر، برای حصول شناخت جامع و مانع مفاهیم بایستی از طریق برقراری ارتباط میان دانشمندان و عرفا (تعامل - دانش) و با بهره‌گیری از عقل و مکاشفه به عینیات دست یافت و سپس از طریق بهره‌گیری از شریعت به تفسیر پرداخت (۳) و پس از طی طریق کمال در این مرحله رابطه‌ای بین ذهن و عین از طریق دانش - تعامل (۴) به وجود آورد تا شناخت دقیق و دسترسی به حقیقت میسر گردد.

این امر به‌خصوص در مطالعات زیست محیطی، نمود بیشتری می‌یابد، زیرا تبعات ناشی از تسلط مطلق و بی‌چون و چرای انسان‌ها بر طبیعت، پس از گذشت سالیان دراز و با رخ نمودن بحران‌های اساسی آشکار شد. اما بشر امروز می‌داند که دیگر فرصتی برای خطا باقی نمانده است و پژوهش‌های زیست محیطی بیش از هر چیز می‌بایست بر گام‌های استوار و قاطع انسانی مبتنی باشند که در حل معادله پیچیده حفظ محیط زیست، به هر آنچه از طریق تحقیق تجربی و تجربه‌پذیری است بسنده ننموده و با بهره‌گیری از انوار رحمت الهی و برخورداری از روح و فطرت الهی، از نوری که در درون انسان‌ها افکنده شده، بهره گیرد و در طریق کشف و سلوک با آنچه به عینه قابل مشاهده است و آنچه از درون و با اتصال به منابع تعال الهی، قابل استخراج است، توسل جوید و توجه نماید.

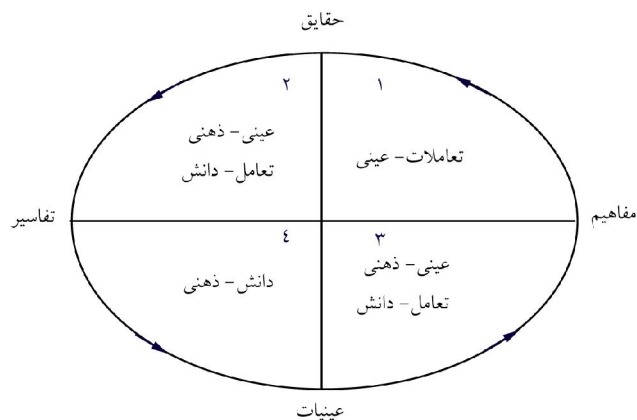
(۲) گذار شناخت شناسی. این گذار شامل موارد زیر می‌باشد:

- از توصیف ————— به تفسیر و تأویل
- از ایستایی ————— به پویایی افقی، عمودی و مورب
- از نتیجه‌گرایی ————— به فرآیندگرایی
- از جزءنگری ————— به کل‌نگری

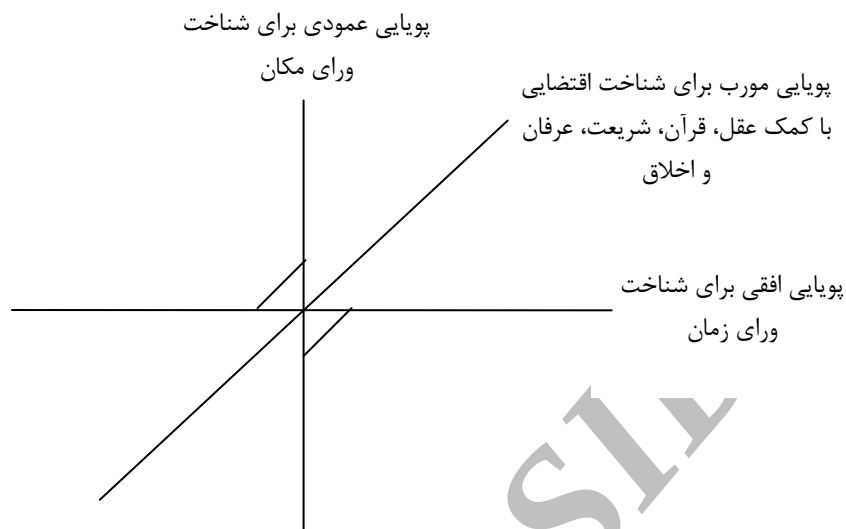
انجام پژوهش‌های زیست محیطی بر اساس پارادایم متعالی، تنها از طریق توصیف و تشریح واقعیت‌های مادی محیط پیرامون میسر نمی‌باشد. دستیابی به راهی پایدار برای حل بحران‌های زیست محیطی بر مبنای این پارادایم نیازمند بهره‌گیری توأم از توصیفات تجربی حاصل از مشاهدات و سپس تاویل و تفسیر آنان بر اساس شواهد ذهنی، دستورات الهی، الهامات و اکتشافات درونی، و دستورهای شریعت می‌باشد. همچنین معیار یا محک قضاوت درباره اثربخشی تفاسیر

شریعت نیاز نبود. لذا لازمه پارادایم متعالی، تردید انگاری است. زیرا شک در هر چیز زمینه کسب یقین و برقراری ارتباط گسست‌ناپذیر با خالق هستی است. همچنین، روش پژوهش مبتنی بر پارادایم متعالی می‌بایست علاوه بر تجربه و مشاهده بیرون بر تجربه شخصی و درون مبتنی باشد. همچنین، این تجربه باید در دسترس همگان قرار گیرد و فقط در اختیار پژوهشگران نباشد. به این ترتیب، چنین تجربه‌ای، سنجیده و سازمان‌یافته خواهد بود. بر مبنای این پارادایم، نه تنها مشاهدات تجربی و علوم عقلی در پژوهش‌ها ملاک عمل قرار می‌گیرند، بلکه می‌بایست به حقایق برخاسته از شارع و ارتباط با عالم ملکوت و مکاشفات عرفانی و اخلاق اسلامی نیز بها داد. علاوه بر آن، "عینی" معنایی جز "تجربه‌پذیری همگانی" ندارد. کاوشی عینی و علمی است که همه بتوانند آن را انجام دهند و نتیجه حاصل از آن را بیازمایند. از طرف دیگر، بسیاری از موضوعات و مسایل جنبه عینی ندارند و برای واکاوی آنان، نیازمند بهره‌گیری از مؤلفه‌های ذهنی هستیم که ممکن است بر تجربه‌پذیری فردی مبتنی باشد.

به طور خلاصه (بر مبنای شکل ۱)، طبق پارادایم متعالی، برای دسترسی به حقایق، ابتدا باید از راه تعاملات عینی (۱)، ماهیت هر پدیده را به مفاهیم تبدیل کرد (۲). زیرا توجه صرف به تعاملات عینی، شناخت دقیق ماهیت حقیقت‌ها را به دنبال ندارد.



شکل ۱- چرخه شناختی پارادایم متعالی (اقتباس از: ۴۸)



شکل ۲- تعامل پویایی عمودی، افقی و مورب شناخت‌شناسی با رویکرد فرا رشته‌ای (اقتباس از: ۷)

توجه نشده است ولی با رویکرد فرا رشته‌ای در می‌یابیم که این ارتباط، یک ارتباط ماهوی و غیرخطی است که برای حل بحران‌های زیست محیطی یک امر حیاتی محسوب می‌شود.

منظور از پژوهش با پویایی افقی، توجه به بحران‌های زیست محیطی از ورای زمان حال است که رفع آنها نه صرفاً پاسخگویی به نیازهای نسل حاضر و حتی برآوردن انتظارات نسل‌های آینده است. در این راستا می‌بایست به روز حساب (قیامت) که از رفتار انسان با طبیعت و محیط زیست سؤال می‌شود، نیز توجه داشت.

بالاخره، منظور از پرداختن به موضوع پژوهش با پویایی عمودی، توجه به موضوع و تناسب ارتباط آن با شرایط محلی و بین‌المللی است، زیرا محیط زیست یک مجموعه به هم پیوسته است که بروز بحران در یک گوشه جهان بر دیگر نقاط آن تاثیر کوتاه و بلند مدت خواهد گذارد (۷).

در رویکرد فرارشته‌ای، پژوهشگر زیست محیطی ترغیب می‌شود تا ضمن تجزیه و تحلیل منطقی گذشته تا حال تغییرات زیست محیطی، روند تغییرات آتی آن را با تفسیر حکیمانه ترسیم کند. در پژوهش مبتنی بر این پارادایم، نه تنها توجه به نتایج با اهمیت است، بلکه نحوه دستیابی

علمی، آن است که این تفاسیر بر پایه‌ای محکم که ملهم از برهان و استدلال عقلی، مکاشفات درونی و شارع حقیقی اسلام و حکمت برگرفته از رحمت الهی است، استوار باشد. در صورتی که گذاره‌های علمی و یافته‌های بشر تنها به نظریه‌ها و قوانین علمی محدود شوند، یقیناً مشکلات زیست محیطی تکرار خواهند گردید. از این رو نیازمند تعریف مجدد ماهیت و طبیعت محیط زیست و بحران‌های آن می‌باشیم تا از این رهگذر برای رفع بحران در حال و آینده توانا شویم. برای این منظور، می‌بایست رکود و ایستایی در پژوهش‌های زیست محیطی به پویایی تبدیل شود. پویایی در شناخت‌شناسی ناشی از تعامل حداکثر سه نوع پویای افقی، عمودی و مورب میسر است (شکل ۲).

طبق شکل فوق، منظور از پژوهش با پویایی مورب همانا توجه به بحران‌های زیست محیطی از منظر تخصص‌های مقتضی است. دستیابی به این مهم نیازمند بهره‌گیری از دانش بشری است که با آموزه‌های شرعی و فطری تلفیق شده و دانشی را به وجود می‌آورد که بتواند وحدت عمل را برای رفع بحران‌های زیست محیط به ارمغان آورد. این در حالی است که تا کنون در پژوهش‌های پیرامون معضلات زیست محیطی به اخلاق و فلسفه اسلامی حکمت متعالی و اصول شریعت در این باره

دقیق نماید. همچنین، لازم است تا به‌جای تکیه بر روش‌هایی نظیر محاسبه نتایج و ارزشیابی مبتنی بر قضاوت‌های سوگیرانه و یک‌جانبه به تحلیل و مقایسه دستاوردها همت گمارد (۴۹).

نتیجه‌گیری

با ارتقای دانش و فهم بشر، کیفیت زندگی او همواره در حال بهبود و ارتقاء بوده است. همراه با این تغییر وضعیت که ناشی از بکارگیری فناوری‌های نو و برگرفته از یافته‌های علمی بوده است، بهره‌کشی از منابع موجود در محیط زیست نیز چندین برابر شده است که این امر تخریب محیط زیست را با شدت به همراه داشته است. این تخریب‌ها می‌تواند به دلیل نارسایی پارادایم‌های رایج برای حل آنها باشد. نگاه ژرف به ماهیت این پارادایم‌ها نشان می‌دهد که هریک به نوعی محیط را یک امر خارجی - غیرانسانی و مقهور انسان می‌دانند که باید صرفاً آن را تسخیر کرد. حل بحران‌های زیست محیطی، همراهی و همگامی علم با فطرت آدمی و تدبیر ماورایی را می‌طلبد. چرا که عقل توانایی لازم، برای درک تمامی بحران‌های محیط زیست را ندارد. در این میان، پارادایم اخلاق - فلسفی متعالی می‌تواند فرصتی مناسب را برای پژوهش در راستای دستیابی به پایداری محیط زیست فراهم سازد. زیرا سیر همزمان به درون و برون مسائل و انسان برای دستیابی به راهکارهای پایدار، تلفیق متناسب عقلانیت، و معرفت عرفانی - اخلاقی، قرآنی و شریعت برای حصول به راه حل‌های موثر به منظور یکپارچه‌سازی نظرگاه‌های پراکنده عالمان، عارفان و حکما و بررسی عمیق و همه جانبه بحران‌های زیست محیطی ویژگی‌هایی است، که پارادایم متعالی از آنها برخوردار است.

سیاسگذاری

بر خود لازم می‌دانیم از زحمات داوران و هیات محترم تحریریه این فصلنامه که با راهنمایی دقیق خود شرایط تهیه این مقاله به صورت کنونی آن را فراهم آوردند، صمیمانه تشکر نماییم.

که همانا استفاده مقتضی از عقل، عرفان، اخلاق، قرآن و شریعت برای رسیدن به نتیجه نیز از اهمیت فراوانی برخوردار است. راه‌حل‌های ناشی از چنین رویکردی یقیناً بر اساس فطرت الهی انسان بنا شده‌اند. لازمه فطرت الهی داشتن نیز آن است که انسان به کمال و غایت هر چیز مایل باشد. لذا، منابع و نحوه شناخت مطرح شده در پارادایم متعالی به عنوان یک پارادایم پژوهشی مبین و نیازمند یک کل‌نگری است (۱۸). آنچه که می‌باید تأکید شود آن است که در صورتی که علم جزءنگر قادر به حل بحران‌های زیست محیطی می‌بود، در حال حاضر با بحران‌های جدی زیست محیطی مواجه نبودیم. همین امر شاهد بر آن است که ما بیش از هر چیز نیازمند تغییر روش‌های آزموده هستیم. از این‌رو شایسته است که بر اساس پارادایم متعالی به عنوان یک جهان بینی کل نگر که لازمه حفاظت از محیط زیست است، عمل نمود و در بررسی هر مقوله، کل‌گرایی را که متشکل از عقل، عرفان، اخلاق، قرآن و شریعت است، فرا راه خود قرار دهیم.

۳) گذار روش شناسی. این گذار شامل موارد زیر می‌باشد:

از دستوری	_____ به ترغیبی/ اقتاعی/ اجماعی
از نسخه‌پیچی	_____ به گفتمان
از مشاهده‌گری صرف	_____ به پرسشگری
از محاسبه	_____ به تحلیل و مقایسه

برای اجرای پژوهش با پارادایم متعالی لازم است تا بجای بهره‌گیری از نسخه‌پیچی و روش‌های دستوری، از شیوه‌های ترغیبی که در آن بین گروه‌های ذینفع مشارکت و تشریک مساعی وجود دارد، استفاده نمود (۱۸). به بیان دیگر، در پژوهش‌های بر اساس پارادایم متعالی، بهره‌کشی منسوخ است و می‌بایست برای حل بحران‌های زیست محیطی به بسیج عمومی علما (به‌ویژه علمای اخلاق)، عرفا و حکما توجه ویژه گردد تا از این طریق دستیابی به راه حل‌های عملی‌تر، امکان پذیر شود. زیرا نه تنها هیچ پژوهشگری در انجام رسالت خود بی‌نیاز از بهره‌گیری از نظر دیگران نیست، بلکه برای به کمال رسیدن خویش و پژوهش‌ها می‌بایست از رای و نظر کلیه ذینفعان بهره‌گیری

واژه‌نامه

۱. از واژه‌های «نمونه عالی» و «آیت» بعنوان معادل فارسی شده کلمه «paradigm» نام برده می‌شود که رایج نمی‌باشند. لذا، ترجیح داده شد که از آوانویسی آن که همان «پارادایم» می‌باشد، استفاده شود.

منابع

2. Pragmatism

عمل‌گرایی

۱۱. شاهولی منصور، کاوری زاده باسم. گفتمان پایداری محیط زیست بین پراگماتیسم و دین (اسلام). مجموعه مقالات اولین همایش اسلام و محیط زیست. تهران: انتشارات سازمان حفاظت محیط زیست. ۱۳۷۸، صفحات ۱۰۱-۱۲۴.

۱۲. محقق داماد مصطفی. الهیات محیط زیست. نامه فرهنگستان علوم. ۱۳۸۰. سال ۶ شماره ۱۷. صفحات ۳۰-۷.

۱۳. شاهولی منصور، کاظمی موسی. سیر نظریه‌های حفاظت خاک و رویکرد آنها در قرن بیست و یکم. فصلنامه علمی - پژوهشی روستا و توسعه. ۱۳۷۸، سال ۳. شماره ۲. صفحات ۸۵-۶۵.

۱۴. شاهولی منصور. آیا کشاورزی پایدار ریشه در توصیه‌های فنی و یا مذهب و فلسفه دارد؟ مجموعه مقالات اولین کنفرانس اقتصاد کشاورزی ایران. جلد دوم. زاهدان: دانشگاه سیستان و بلوچستان. ۱۳۷۵. صفحات ۶۹۲-۶۷۶.

۱۵. بنسون جان. اخلاق محیط زیست؛ مقدمات و مقالات. ترجمه عبدالحسین وهاب‌زاده. مشهد: انتشارات جهاد دانشگاهی مشهد ۱۳۸۲.

۱۶. عابدی سروستانی احمد. تبیین نظریه اخلاق زیست محیطی استادان و دانشجویان دانشگاه شیراز. رساله دکتری یخش ترویج و آموزش کشاورزی دانشکده کشاورزی دانشگاه شیراز. ۱۳۸۷.

۱۷. کریمی یوسف. نگرش و تغییر نگرش. تهران: موسسه نشر و ویرایش. ۱۳۷۹، صفحه ۱۶۶.

18. Russell D (1991). Social ecology in action, it's rational and scope in education and research. Studies in Continuing Education 13 (2): 126-138.

1. Stone D (2006). Sustainable development: Convergence of public health and natural environment agendas, nationally and locally. Public Health 120: 1110-1113.

2. Bourdeau P (2004). The man-nature relationship and environmental ethics. Journal of Environmental Radioactivity 72: 9-15.

3. Abaidoo S. Human-nature Interaction and the Modern Agricultural Regime: Agricultural Practices and Environmental Ethics. Ph.D Dissertation, Dept. Of Sociology University of Saskatchewan. Canada. 1997.

۴. کیهان. وضع زیست محیطی ایران و چالش‌های آن. کیهان. سی‌ام دیماه ۱۳۸۵. شماره ۱۸۷۱۹. صفحه ۷.

5. Fricker A (2002). The ethics of enough. Future 34: 427-433.

6. Saunders CD (2003). The emerging field of conservation psychology. Human Ecology Review 10(2): 137-149.

7. Shahvali M. (2006). A research epistemology and time scale for the conservation of environment. In: Proceeding of the First International Conference on Research Methodologies in Science, Engineering and Technology. Tehran 30-31 May. pp. 62-72.

۸. براون، لستر. وضعیت جهان ۱۹۹۴. ترجمه عبدالحسین وهاب‌زاده. انتشارات جهاد دانشگاهی مشهد. ۱۳۷۴.

۹. گیر آرن. پسامدرنیسم و بحران زیست‌محیطی. ترجمه عرفان ثابتی. تهران: نشر چشمه. ۱۳۸۰.

۱۰. شاهولی منصور. بستر سازی برای مشارکت در توسعه و حفاظت از منابع طبیعی. مجموعه مقالات اولین همایش منابع طبیعی، مشارکت و توسعه، تهران: دفتر ترویج و مشارکت مردمی سازمان جنگل‌ها و مراتع کشور. ۱۳۷۸، صفحات ۷۰-۴۹.

- ادبیات و علوم انسانی. با حمایت معاونت پژوهشی دانشگاه شیراز. صفحات ۵۲-۷۰.
30. Ison R, Roling N, Watson D (2007). Challenges to science and society in the sustainable management and use of water: Investigating the role of social learning. *Environmental Science and Policy* 10: 499-511.
۳۱. بری جان. محیط زیست و نظریه اجتماعی. ترجمه حسن پویان و نیره توکلی. انتشارات سازمان حفاظت محیط زیست. ۱۳۸۰.
۳۲. مطهری مرتضی. فلسفه اخلاق. تهران: انتشارات اطلاعات. ۱۳۸۳، صفحه ۲۰۴.
33. Garret R. Three definitions of wisdom. In: Lehrer K, Lum B, Slichta B, Smith N (eds.). *Knowledge, teaching and wisdom*. 1996. pp. 147-163.
34. Golding J. The question of wisdom in the contemporary. In: Lehrer K, Lum B, Slichta B, Smith N (eds.). *Knowledge teaching and wisdom*. 1996. pp. 92-113.
۳۵. جوادی آملی عبدالله. سیاست حکمت متعالی. پگاه حوزه. ۱۳۸۶، شماره ۲۱۶. صفحات ۴-۵.
۳۶. اکبریان رضا. حکمت متعالی و تفکر فلسفی معاصر. انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا. ۱۳۸۶.
۳۷. شادروان حسن. عرفان مثبت - عرفان منفی. قم: موسسه انتشاراتی ایرا. ۱۳۷۸.
۳۸. ابوترابی احمد. روش شناسی حکمت متعالیه. معرفت فلسفی. ۱۳۸۳، سال اول. شماره ۴. صفحات ۶۲-۲۷.
۳۹. لاجینی زهرا. بررسی عوامل موثر بر نگرش و رفتار معنویت‌گرا برای استفاده از آب در بین کشاورزان منطقه مرودشت استان فارس. پایان نامه کارشناسی ارشد دانشکده کشاورزی دانشگاه شیراز. ۱۳۸۶.
۴۰. محقق داماد مصطفی. محیط زیست طبیعی از دیدگاه حکمت متعالیه. برگرفته از سایت اینترنتی حکمت ۱۳۸۶.
۴۱. صدرالدین شیرازی صدرالمتالهین. رسایل فلسفی. تعلیق و تصحیح و مقدمه سید جلال الدین آشتیانی. قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات حوزه علمیه. جلد ۲. ۱۳۶۳.
19. Russell D, Harshbarger C. *Groundwork for community-based conservation- strategies for social research*. Altamira Press. 2003.
20. Abedi SA, Shahvali M (2007). Ecology and Ethics: Some relationships for nature environment. *Journal of Applied Sciences* 8(4): 715-718.
۲۱. رابینسون دیو، گارات کریس. اخلاق؛ قدم اول. ترجمه علی اکبر عبدل آبادی. تهران: شیرازه. ۱۳۷۸، صفحه ۱۷۵.
22. Kortenkamp KV, Moore CF (2001). Ecocentrism and anthropocentrism: Moral reasoning about ecological commons dilemmas. *Journal of Environmental Psychology* 21: 261-272.
۲۳. سروش عبدالکریم. فلسفه اخلاق دکتر سروش. درآمدی بر فلسفه اخلاق از دیدگاه متفکران مسلمان معاصر ایران (صفحات ۷۱-۱۴۴). ویراستار مسعود امید. تبریز: موسسه تحقیقاتی علوم اسلامی - انسانی دانشگاه تبریز. ۱۳۸۱.
24. Sesin V (2003). Environmental ethics and human interests: Problems of mutual relations. Presented in: 5th International Conference on Ethics and Environmental Policies, Business Styles and Sustainable Development. Kyiv April 2-6 National Ecology Centre of Ukraine.
25. De Pau la GO, Cavalcant RN (2000). Ethics: Essence for sustainability. *Journal of Cleaner Production* 8: 109-117.
۲۶. جعفری محمد تقی. فلسفه اخلاق محمد تقی جعفری. درآمدی بر فلسفه اخلاق از دیدگاه متفکران مسلمان معاصر ایران (صفحات ۲۶-۷۰). ویراستار مسعود امید. تبریز: موسسه تحقیقاتی علوم اسلامی - انسانی دانشگاه تبریز. ۱۳۸۱.
27. Holden A (2003). In need of new environmental ethics for tourism. *Annals of Tourism Research* 32(5): 94-108.
۲۸. علی احمدی علی‌رضا، غفاریان وفا. اصول شناخت و روش تحقیق (با نگاهی به مطالعات تاریخی). فصلنامه علمی- پژوهشی علوم انسانی دانشگاه الزهرا. ۱۳۸۲. سال سیزدهم. شماره ۴۶ و ۴۷. صفحات ۲۶۶-۲۴۱.
۲۹. ایمان محمدتقی. ارزیابی نظری روائی معرفت علمی علوم اجتماعی در ایران. مجموعه مقالات چالشهای علوم انسانی در ایران. ۱۳۸۵، دانشکده

۴۲. نصر سیدحسین. جهان‌بینی اسلامی و علم جدید. ترجمه ضیاء‌تاج‌الدین. نامه فرهنگ. ۱۳۷۷. سال ۸. شماره ۲. صفحات ۴۸-۵۹.
۴۳. Minter BA, Manning RE (2005). An appraisal of the critique of anthropocentrism and three lesser known themes in Lynn White's "the historical roots of our ecological crisis". *Organization & Environment* 18(2): 163-176.
۴۴. محقق داماد مصطفی. طبیعت و محیط زیست از نگاه اسلام. نامه فرهنگ. ۱۳۷۳. شماره ۱۳. دوره ۴. صفحات ۷۸-۸۹.
۴۵. نیکلسون رینولد. مثنوی معنوی؛ مولانا جلال‌الدین محمد بلخی. تهران: انتشارات سیروس. ۱۳۷۸.
46. Neuman WL. *Social Research Methods: Qualitative and Quantitative Approach* (4th Ed.). Library of Congress Cataloging. USA. 2000.
۴۷. مکارم شیرازی، ناصر. تفسیر نمونه، جلد بیستم، تهران: انتشارات دارالکتب الاسلامیه. ۱۳۷۵. ص. ۳۳۶.
48. Kazemi M, Shahvali M, Zarafshani K (2003). A theoretical and empirical model for social conservation- using indigenous knowledge. *Indilinga African Journal of Indigenous Knowledge Systems* 2(1): 25-35.
۴۹. ستایش نادره. راهنمای جنگل‌بان در برنامه‌های ترویج و مشارکت مردمی. انتشارات شرکت جهاد سبز. ۱۳۷۷.