

مطالعات تاریخ فرهنگی؛ پژوهشنامه‌ی انجمن ایرانی تاریخ  
سال دهم، شماره‌ی چهلم، تابستان ۱۳۹۸، صص ۵۲-۳۲  
(مقاله علمی - پژوهشی)

## جهان‌بینی مزدیسنی و حفاظت محیط‌زیست: نقدی و اسازانه

مهدی رفعتی‌پناه مهرآبادی،<sup>۱</sup> حمیدرضا خادمی<sup>۲</sup>

چکیده

رابطه‌ی دین و محیط‌زیست در طی چند دهه‌ی اخیر و به خصوص پس از انتشار مقاله‌ی لین وايت درباره‌ی ریشه‌های تاریخی بحران محیط‌زیستی و نقد او بر دیدگاه یهودی - مسیحی، وارد مباحثات دانشمندان به‌ویژه اندیشمندان علوم انسانی شد. در طی این چند دهه دیدگاه‌های گوناگونی درباره‌ی فواید نگاه‌های دینی (پیشامدرن) و ظرفیت‌های آن برای حفاظت از محیط‌زیست ابراز شده است. این دیدگاه‌ها در ایران به صورتی یکجانبه به دفاع از نگاه‌های پیشامدرن در حفاظت از محیط‌زیست پرداخته‌اند و جای هر گونه نقد را بر نگاه‌های پیشامدرن بسته‌اند. همین امر به تحسین یکجانبه نگاه‌های پیشامدرن و چشم‌پوشی از نقاط ضعف آنها در امر حفاظت از محیط‌زیست منجر شده است. به همین جهت حداقل در ایران نمی‌توان آثار و مقالاتی را یافت که به نقد این نگاه‌ها پرداخته باشند؛ لذا برای درک ظرفیت‌های واقعی نگاه‌های پیشامدرن در حفاظت از محیط‌زیست و امکان مراجعة به سنت‌های دینی، فکری و فرهنگی مان برای رویارویی با بحران‌های محیط‌زیستی، نقد این نگاه‌ها ضرورت دارد. این مقاله به‌منظور پوشش بخشی از این ضرورت، با استفاده از روش واسازی و تمرکز بر دو متن دینی بندھشن و ارد اویراف نامه نشان می‌دهد که بخشی از جهان‌بینی زرتشتی، به عنوان نمونه‌ای از نگاه‌های پیشامدرن، چگونه با ایجاد تقابل‌های دوجزئی و اتخاذ مدلول استعلایی «نیکی» یا «خبر» همه‌ی پدیده‌ها و از جمله محیط‌زیست را ذیل این

۱. عضو هیئت‌علمی گروه مطالعات تاریخی، پژوهشکده تحقیق و توسعه‌ی علوم انسانی (سمت)، (نویسنده مسئول)، (rafatipanah@samt.ac.ir).

۲. عضو هیئت‌علمی گروه فلسفه و کلام، پژوهشکده تحقیق و توسعه‌ی علوم انسانی (سمت)، (khademi@samt.ac.ir).

مدلول رده‌بندی و به دو گانه «مقدّس و نامقدّس» و یا «نیک و بد» تبدیل می‌کند و با انجام چنین کاری امکان توجه به بخشی از محیط‌زیست و حفظ آن، و بی‌توجهی به بخش دیگر را فراهم می‌آورد.

واژه‌های کلیدی: جهان‌بینی مزدینی، حفاظت از محیط‌زیست، واسازی، مدلول استعلابی

#### مقدمه

در سال ۱۹۶۷م، لین وايت<sup>۱</sup> مقاله‌ای با عنوان «ریشه‌های تاریخی بحران محیط‌زیستی (اکولوژی)‌مان» منتشر کرد. او مدعی شد که مدل دینی یهودی- مسیحی بهانه‌ی تسلط انسان بر طبیعت را فراهم کرده و به انهدام و خرابی محیط‌زیست منجر شده است. او معتقد است بحران محیط‌زیستی، محصول سنت دینی مسیحی - یهودی است که بر مبنای آن، خداوند خارج و فراتر از طبیعت قرار دارد و انسان به عنوان جانشین او در زمین به مثابه تصویری از خداوند به شمار می‌آید. وايت این جایگاه منحصر به فرد انسان به عنوان اشرف مخلوقات را که دارای روح خدایی است، توجیهی برای دخالت و دستکاری نامحدود انسان در طبیعت و سوءاستفاده‌ی او از آن می‌داند (pp.1203-1207).

پس از انتشار این مقاله، نقدهای متعددی بر کار وايت صورت گرفت و دیدگاه‌های مختلفی درباره‌ی رابطه‌ی دین و محیط‌زیست مطرح شد. با این حال به نظر می‌رسد مقاله‌ی وايت شروعی بر بحث‌های الهیات محیط‌زیست باشد. کار این بحث‌ها بررسی رابطه‌ی ادیان با محیط‌زیست و ظرفیت‌هایی است که نگاه‌های دینی برای حفاظت از محیط‌زیست فراهم می‌آورند؛ پس تمرکز الهیات محیط‌زیست بر اساطیر و ادیان (در اشکال و انواع مختلف، ادیان شرقی، غربی، از بودایی تا هندو، نگاه‌های سامی، ایرانی، و...) است و تلاشش بیشتر متوجه نقد مدرنیزم از حیث تخریب و انهدام محیط‌زیست و توجیه نگاه‌های پیشامدرن از حیث حفاظت و حمایت از محیط‌زیست است.

رواج این بحث‌ها در ایران با کمی تأخیر نسبت به غرب با ترجمه‌ی کتاب دین و نظام

---

1. Lynn White

طبعیت اثر سید حسین نصر<sup>۱</sup> شروع شد و عمدتاً تحت تأثیر نگاه نصر، مباحث الهیات محیط‌زیست در ایران با نگاهی تمجیدآمیز به رابطه‌ی دین و نظام طبیعت همراه شد و لذا نویسنده‌گان ایرانی همواره نگاه اسطوره‌ای و دینی (پیشامدرن) را نگاهی حافظ و حامی محیط‌زیست در نظر آورده‌اند. از دید این دست از نویسنده‌گان پیوند انسان اساطیری و دینی با طبیعت، ظرفیت‌های بسیاری برای حفظ محیط‌زیست ارائه می‌دهد و نظامی هماهنگ بین انسان و طبیعت ایجاد می‌کند. سید حسین نصر همان‌گونه که اشاره شد در کتاب دین و نظام طبیعت و در بحث از حکمت خالده چنین نگاهی دارد. محقق داماد نیز در کتابش، الهیات محیط‌زیست (۱۳۹۲)، به گونه‌ای، هر چند متفاوت با نصر اما در کلیت همسو با او، به تمجید از نگاه دینی و انتقاد از انسان مدرن، دست به تطهیر نگاه دینی و تشریح ظرفیت این نوع نگاه برای حفاظت از محیط‌زیست زده است. به این آثار می‌توان آثار دیگری را نیز افروز که در زمینه‌ی ادیان از جمله اسلام و محیط‌زیست به نگارش درآمده‌اند؛ مقالاتی چون «اهمیت محیط‌زیست در ایران باستان» (ابراهیم‌نیا، ۱۳۸۳)، «بررسی مبانی و حیانی حفظ محیط‌زیست» (انتظاری، ۱۳۹۱)، و «جهان‌بینی دینی و محیط‌زیست: درآمدی بر نگرش اسلام به طبیعت» (امین‌زاده، ۱۳۸۱). به این عنوان‌های می‌توان بسیار موارد دیگر را اضافه کرد که همه در یک جهت و صرفاً در دفاع از نگاه دینی به محیط‌زیست پرداخته‌اند؛ به عنوان نمونه «اخلاق زیست‌محیطی در عصر ظهور با تأکید بر نقد دیدگاه لین وايت و کانت» (شاکری‌زوارده‌ی، ۱۳۹۰)، «دین و محیط‌زیست با تکیه بر آیات زیست‌محیطی از نگاه فربقین» (فهیمی، ۱۳۹۴)، «علوم اسلامی با تکیه بر رویکردهای نوین به درون‌مایه‌های دینی در حفاظت از محیط‌زیست» (صادقی و اکبریان و شاکر، ۱۳۸۶)، «نقش آموزه‌های دینی در حل بحران‌های زیست‌محیطی» (بیدهندی و کرباسی‌زاده و شیراوند، ۱۳۸۹)، «مبانی، اصول و روش‌های تربیت شهروند محیط‌زیستی از دیدگاه اسلام» (طاهرپور و دیگران، ۱۳۹۵)، «جایگاه حقوقی محیط‌زیست در بینش امامتدار اسلام و نگرش تمامیت‌خواه غرب» (فهیمی، ۱۳۹۴الف)، و «بررسی تطبیقی مبانی نظری نظام

---

۱. درباره‌ی توجه نصر به محیط‌زیست و رابطه‌ی آن با دین، و نخستین تلاش‌های وی برای نشان‌دادن این رابطه، به پیشگفتار همین کتاب رجوع کنید: ص ۱۵-۱۹.

بازار آزاد سرمایه‌داری و نظام جهانی اسلام و عملکرد این دو در قبال محیط‌زیست» (مصطفا و عین‌الهی، ۱۳۹۵)، از مواردی‌اند که در این باره می‌شود از آنها نام برد.

البته شاید آثار موجود به پیروی از نگاه نصر و محتوای کتابش، بدون نقد نگاه‌های پیشامدرنی و کلیت این نوع نگاه‌ها صرفاً به بخش‌هایی پرداخته‌اند که در برگیرنده‌ی دفاع دین و نگاه اساطیری از طبیعت است، و آگاهانه یا ناآگاهانه دست به گزینش آیات و روایات و یا نشانه‌هایی زده‌اند که در نگاه‌های پیشامدرن، با طبیعت و حفظ آن همسویی دارند؛ پس روایتی که تمامی آثار موجود ارائه می‌دهند، روایتی است با پیرنگی تقریباً یکسان که عمدتاً نگاهی آرمانی و ایدئالیستی به نظام‌های عقیدتی پیشامدرن دارد و این نظام‌ها را در مقابل نظام اندیشه‌ورز مدرن به حساب می‌آورد. این آثار با تمجید از نگاه‌های پیشامدرن، به نقد مدرنیته درباره‌ی محیط‌زیست می‌پردازنند؛ بنابراین خلاً پژوهشی قابل توجهی - حداقل در ایران - در زمینه‌ی نظام‌های عقیدتی پیشامدرن (اساطیری، باستانی و دینی) و حفاظت از محیط‌زیست وجود دارد. این خلاً را نبود نگرشی نقادانه پدید آورده است.

این پژوهش با عطف نظر به همین خلاً پژوهشی - به رغم اینکه نگاه‌های پیشامدرن (دینی، اساطیری) به سبب رابطه‌ی نزدیکی که با طبیعت دارند، می‌توانند ظرفیت‌هایی مناسب برای حفاظت از محیط‌زیست فراهم آورند - در تلاش است به بررسی وجه مغفول این نوع نگاه‌ها پردازد و هدفش نقد بخشی از جهان‌بینی دین زرتشتی با تکیه بر دو متن بندشن و ارداویرافنامه به عنوان متونی دینی است؛ نقدی که از آن بتوان در مباحث الهیات محیط‌زیستی بهره جست. با این همه باید مذکور شد که پرداختن به کلیت دین در ایران باستان و حتی بحث از تمام بخش‌های جهان‌بینی دین زرتشتی مجالی بیش از یک مقاله می‌خواهد و طبعاً امکان عملی چنین کاری در این مقاله وجود ندارد و این مقاله نیز مدعی چنین چیزی نیست. به همین دلیل در این مقاله سعی شده است ضمن ارائه‌ی نمایی کلی از ساختار اساطیر ایرانی<sup>۱</sup> که کمک بسیاری به درک مباحث مطرح شده در این پژوهش

---

۱. البته این نما، تمامی ساختارهای اساطیر ایرانی را در بر نمی‌گیرد و این پژوهش نیز مدعی چنین امری نیست.

می‌کند، دو متن دینی بندeshen و ارداویراف‌نامه به عنوان نمونه‌ای از متون دینی با نگاه‌های پیشامدرن انتخاب شوند تا با استفاده از نقد و اسازانه، بتوان به نقد این متون در مباحث حفاظت از محیط‌زیست پرداخت.

### بررسی نظام (لانگ) اساطیر ایرانی

جهان طبیعت از چشم انسان اساطیری و باستانی کاملاً زنده، جاندار و ذی‌شعور بود. جهان به او قدرتی ارزانی می‌داشت تا از آن طریق بتواند در مقابل ناملایمت‌های طبیعت از خود حفاظت کند. برخلاف انسان امروزی که بیشتر به مشاهده‌ی جهان می‌پردازد و پدیده‌های دنیا پیرامونش را پدیده‌هایی فاقد شعور و بی‌جان می‌پندرد که صرفاً موضوعی‌اند برای تسخیرشدن، انسان اساطیری و باستانی همواره در پی زیستن با جهان و کشف اسرار ماورای آن و نیروهای ساری و جاری در آن بود؛ نیروهایی که از طریق سحر و جادو قابلیت دستیابی بدانها وجود داشت. این انسان که در تعاملش با جهان پیرامون و پدیده‌های مادی، در پرتویی از ترس و حس احترامی ستایش‌انگیز، جهان را می‌زیست، بین خود و جهان پیرامونش اتحاد و پیوندی ناگسترنی پدید آورده بود و از طریق دوام و بقای بی‌وقهی تصورات و معانی‌ای که طی نسل‌های متمادی از جهان مادی و فرامادی به دست آورده بود، قداستی برای این جهان‌ها قائل می‌شد که او را قادر به تفکیک ساحت‌های قدسی از غیرقدسی و مقدس از نامقدس می‌کرد (الیاده، ۱۳۷۲، ۳۶). همین تقسیم پدیده‌ها به ساحت‌های قدسی و غیر قدسی، مقدس و نامقدس نگاهی دوگانه نسبت به جهان به وجود آورده بود. به این ترتیب انسان اساطیری پدیده‌های آسمانی چون ماه و خورشید و ستارگان، و نیز پدیده‌های زمینی چون آب، سنگ، کوه‌ها، درختان و... را در نگاه دوگانه‌ی خود دارای نوعی قدرت باروری، نظم‌دهنده و حافظ، و یا بر عکس صاحب قدرتی اهریمنی که مانع از باروری و مسبب بی‌نظمی بود، می‌دانست. این نوع نگاه در اساطیر ایرانی نیز وجود دارد و تقریباً تمام ادیان و آیین‌ها و باورهای ایران باستان در نگاه خود به جهان طبیعت متأثر از آن‌اند؛ لذا می‌توان مدعی نوعی دوگانه‌انگاری در نظام فکری و فرهنگی ایران باستان و اساطیر ایرانی شد.

با بررسی اساطیر ایرانی و به خصوص آنچه به خلقت از دیدگاه مزدیسنی آن مربوط می‌شود، امکان دستیابی به ساختار، یا آن‌چنان‌که سوسور مصطلح کرده است لانگ، یا نظام اساطیر ایرانی وجود دارد. تاکنون پژوهش‌هایی درباره اسطوره‌ی خلقت به خصوص از نگاه زرتشتی صورت گرفته است که البته تعدادشان هم کم نیست. با توجه به این پژوهش‌ها، لانگ این اسطوره را می‌توان – مسامحتاً<sup>۱</sup> تا حدودی (و نه کاملاً دقیق) – بر مبنای سه مفهوم بندeshen یا بندeshen (آفرینش آغازین)،<sup>۲</sup> گومیشن (آمیختگی)،<sup>۳</sup> و ویچارشن (جدایی)<sup>۴</sup> توضیح داد. بررسی این سه مفهوم و متعاقباً دریافت نظام اسطوره‌ی خلقت امکان دریافت لانگ بعضی دیگر از اساطیر ایرانی را مهیا می‌کند و به دنبال آن می‌توان گمانه‌های واسازانه‌ی مورد ادعای این پژوهش را با روشنی بیشتری اثبات کرد.

بر مبنای اسطوره‌ی خلقت، چرخه‌ی هستی به چهار دوره‌ی سه‌هزار ساله تقسیم شده است. در دوره‌ی اول اهورامزدا در «فرازپایه»، با آگاهی از همه‌چیز و در روشنایی حاضر بود و اهریمن در تاریکی، ناآگاهی، و میل به نابودگری با خوبی مخرب حضور داشت. این اسطوره بیان می‌کند که اهورامزدا با دانش بی‌کرانش، از وجود اهریمن و رشک‌کامگی و سرانجام هجومش آگاهی داشت و به همین سبب در سه‌هزار سال نخست دست به خلق جهان مینوی زد و امشاسب‌دان را آفرید. اسطوره‌ی مذکور این‌گونه ادامه می‌دهد که اهریمن چون از تاریکی و «زرف‌پایگی» خارج شد و به مرز روشنایی رسید، از وجود دنیا روشنایی و اهورایی آگاه شد و در صدد حمله به آن برآمد. به همین دلیل به تاریکی بازگشت و شروع به خلق دیوان کرد. بر اساس متن بندeshen از آنجا که اهورامزدا از همه‌چیز آگاه بود، از اهریمن خواست تا زمانی برای کارزار مشخص کنند و به او پیشنهاد داد تا زمان کارزار را «به نه‌هزار سال فراز کنیم». زآن پس اهورامزدا با خواندن سرود اهونور،<sup>۵</sup> اهریمن را برای سه‌هزار سال به قعر تاریکی و گیجی فروانداخت (فرنبغ دادگی، ۱۳۹۰، ۳۴-۳۵). در مدت سه‌هزار سالی که اهریمن به تاریکی فرورفت، بود، اهورامزدا

1. bun-dahišn

تمامی اصطلاحات بر اساس فرهنگ مختصر پهلوی اثر مکنزی آورده شده‌اند.

2 . gumišn

3 . vičarišn

4. Ahunawar

شروع به خلق جهان گیتی کرد و آفریدگان را به صورت مادی آفرید: آسمان، آب، زمین، گیاه، گوسفند، انسان (همان، ۳۷). این دوره را می‌توان همان بندeshen به حساب آورد.

در انتهای این دوره اهریمن به کمک دیو جهی از بهت خود بیرون آمد و به دنیای گیتی هجوم آورد. این دوره را دوران آمیزش یا به تعبیری «گومیشن» نام نهاده‌اند؛ دوره‌ای که خوبی با بدی، درستی با دروغ، روشنایی با تاریکی، مرگ با زندگی و... می‌آمیزد.

پس از این، بر اساس پیشگویی‌های دینی زرتشتی شاهد سربرآوردن سوشیانس به عنوان رهاننده و نجات‌بخش خواهیم بود؛ دوره‌ای که پیروزی از آن روشنایی خواهد بود؛ دوره‌ای که از آن تحت عنوان ویچارشن (جدایی) می‌توان نام برد. به عبارت روشن‌تر، از دید این اسطوره، رهایی از بدی فقط با ویچارشن امکان خواهد داشت. رسیدن به جاودانگی فقط با رهایی از بدی و دروغ و تاریکی امکان دارد.<sup>۱</sup>

نمونه‌ی بسیار روشن این دیدگاه در داستان رستم و سهراب قابل بحث و نظر است. آن‌چنان که کرازی آورده است، از دید ایرانیان، ایران همه جان است و روشنی، نور است و جاودانگی، ایران دل زمین و خونیرس به حساب می‌آید و توران نماد تن است و تاریکی، نماد مرگ است و زوال (۱۳۸۰، ۵). اگر بخواهیم همین دیدگاه را در میتراپیسم دنبال کنیم، می‌توان به ماجراهی قربانی گاو توسط میترا اشاره کرد. گاو در این اساطیر نماد تن است و زندگی این جهانی، نماد زوال است و نابودی و برای رسیدن به جاودانگی است که باید میترا، گاو را قربانی کند.<sup>۲</sup> درست مطابق همین باور است که برج ثور (گاو نر) دقیقاً مطابق است با ماه اردیبهشت که نمادی است از اشاوهیشته؛ امشاسب‌نگهبان گیاهان؛ ماهی که زندگی دنیوی به رویش و باروری رسیده است (کرازی، ۱۳۸۰، ۹۵).

در داستان رستم و سهراب دقیقاً همین الگو تکرار می‌شود. رستم از ایران است و به عبارتی نماد ایران، نماد جان و بی‌مرگی و روشنایی و تهمینه، همسر رستم، از توران و نماد توران، نماد تن و تاریکی، و سهراب که از آمیزش رستم و تهمینه به دنیا آمده بازگوکننده‌ی دوران گومیشن و آمیختگی است و بنابراین برای رسیدن به نجات، چاره‌ای

۱. میرجلال الدین کرازی در کتاب از گونه‌ای دیگر به توضیح این بحث پرداخته است (۱۳۸۰، ۱۲-۱).

۲. درباره‌ی میتراپیسم بنگرید به: گسترش یک آیین ایرانی در اروپا (شورتهايم، ۱۳۸۷).

نیست جز جدایی و ویچارشن. این جدایی در قالب نبردی که بین پدر و پسر شکل می‌گیرد و در نهایت با مرگ سهراب پایان می‌پذیرد، بازنمایی شده است (همان، ۶-۷).

در اسطوره‌ی دیگر که شاید بتوان به نحوی آن را مهم‌ترین اسطوره‌ی ایرانی قلمداد کرد، باید از داستان سیاوش نام برد. این داستان نه فقط بازگوکننده‌ی الگوی مذکور است، بلکه به نحوی الگوی خدای شهیدشونده و باروری در آن تکرار می‌شود. بر این اساس، سیاوش که از آزمون آتش گذشته و بی‌گناهی اش اثبات شده است، به توران می‌رود و در همانجا نیز کشته می‌شود. معروف است که از خون وی گیاهی روییده است و این امر بحث باروری را نشان می‌دهد (بهار، ۱۳۸۵، ۲۸۹). به عبارتی دیگر، اگر کیخسرو، پسر سیاوش، توانست بر افراصیاب چیره شود و او را به عنوان اصلی‌ترین نماد توران که در ضمن اصلی‌ترین نماد تاریکی است از بین ببرد، خود نیز با شهادت سیاوش، نشان از ویچارشن و نجات را یافته است؛ به همین دلیل در اساطیر ایرانی کیخسرو هرگز نمی‌میرد، بلکه ناپدید شده است؛ چراکه او نماد روشنایی و جاودانگی محسوب می‌شود.

### تقابل‌های دوجزئی در اساطیر و نگاه مزدیسنی

پس لانگ یا نظام اساطیر ایرانی را می‌توان بر اساس سه مفهوم بنده‌شن و گومیشن و ویچارشن سازمان داد. در اساطیر ایرانی، چه اسطوره‌هایی که به داستان خلقت اشاره کرده‌اند و چه اسطوره‌هایی که به داستان‌هایی چون رستم و سهراب یا سیاوش نظر افکنده‌اند و چه آنهایی که با باورداشت‌های مهربرستی همراه‌اند، جهان آمیخته‌ای از نیک و بد، خیر و شر، درستی و دروغ است. دقت در این نظام نشان می‌دهد که آمیختگی در نتیجه‌ی اختلاط دو نیرو، دو دنیا، دو نوع نگاه و منظر پدید آمده است. این دو نیرو و یا دو منظر، نه مناظر یا نیروهایی متوازی و موافق هم، بلکه دو نوع نگاه متضاد و دو گونه نیروی متناقض‌اند. داستان در اینجا، داستان تعارض و تناق و مبارزه و دشمنی مستمر است. جدال و کشاکشی در تمامی بخش‌های طبیعت و انسان‌ساری و جاری است که همواره طبیعت و انسان را محمل تعارض و برخورد این دو نیرو و نگاه قرار داده است. پس مبنای اساطیر ایرانی مبنایی مبتنی بر تقابل‌های دوگانه و دوئالیسمی ستیزه‌جویانه است.

با این همه اساطیر ایرانی، پایانی برای این آمیختگی قائل‌اند که نهایتاً به برتری خیر بر شر، درستی بر دروغ، و روشنایی بر تاریکی، منتهی می‌شود. پس دنیای اساطیر ایرانی دنیای دوگانگی‌هاست. دنیای تقابل‌های دوجزئی است. به همین سبب می‌توان مفهوم «نیکی یا خیر» را به عنوان مدلول استعاری اساطیر ایرانی و نگاه مزدیسنی در نظر گرفت. این مدلول امکان سنجش تمامی پدیده‌ها و عناصر طبیعت را بر مبنای نیکی و خیر و یا در تضاد با آن برای اساطیر ایرانی و نگاه مزدیسنی فراهم می‌آورد و بدین صورت تمام پدیده‌ها بر اساس همین مدلول ارزیابی و در نهایت رده‌بندی می‌شوند؛ و صد البته که این همه بر اساس نگاه انسان به جهان و نحوه مواجهه‌اش با طبیعت و نیروهای آن، از جهت سود و زیانی که به انسان می‌رسانند، شکل می‌گیرد؛ به عنوان نمونه در متن بندھشن، آنجا که سخن از «سرآغاز» است، در مورد آفرینش اهورامزا و اهریمن از همین تضاد بهره گرفته می‌شود: «آفرینش هرمزد به خدایی و دستوری، دادمندی و برپایگی، به آسایش ایستاد؛ آفرینش اهریمن به سلطه، ستمگری و گناهکاری و فروپایگی، به دشواری ایستاد» (فرنبخ دادگی، ۱۳۹۰، ۳۷). همچنین در موضعی دیگر می‌آید:

از آفریدگان مادی نخست آسمان، دیگر آب، سدیگر زمین، چهارم گیاه، پنجم گوسفند، ششم مردم، هفتم خود هرمزد بود. او آفرینش را به یاری وای درنگ خدای فراز آفرید؛ زیرا هنگامی که او وای درنگ خدای را فراز آفرید، آن وای نیز افزاری شد که وای را برای آفرینش درباریست. اهریمن بدان پتیارگی، از کماله‌دیوان، نخست اکومن را فراز ساخت، سپس اندر، سپس ساولو، سپس ناگهیس، سپس ترومد، سپس تریز و زریز، سپس دیگر دیوان، هفتم خود اهریمن بود. اهریمن هرگز چیزی نیکو نیندیشد، نگوید و نکند. او را نیکوبی آفریدگان هرمزد بایسته نبود، هرمزد را نابودگری آفرینش اهریمن بایسته نبود. هرمزد آن چیزی را نیندیشد که آن را نتواند کرد، اهریمن آن را که نتواند کرد اندیشید، تهدید نیز فراز کرد (همان، ۳۷-۳۸).

نقل قول بالا به خوبی نشان می‌دهد که دوگانه‌نگاری و عقیده به وجود تقابل دوجزئی، چگونه بر نحوه تفکر و بروز آن از طریق زبان در متنی دینی خود را نشان می‌دهد. تقابل

خیر و شر، اهورامزدا و اهریمن، و سپس استفاده از واژگانی که بار معنایی ویژه‌ای به خصوص در گفتمان دینی بندھشن دارند، فضای متن را به فضایی تنشی تبدیل می‌کند. از خلال همین تنش‌های واژگانی است که تنش معنایی و در نهایت تنش اعتقادی و یا اندیشه‌ورزانه ظهور می‌یابد. این تنش هر آنچه خیر یا نیکویی است به اهورامزدا و هر آنچه فقدان خیر و نیکویی را نشان می‌دهد از آن اهریمن می‌داند. پس پتیارگی، جهل و ناتوانی در اندیشه، عمل و گفتار از خصیصه‌های دنیای اهریمنی به حساب می‌آید؛ دنیایی که بر اساس بند بالا فاقد توان اندیشه و متعاقب آن عمل بر مبنای اندیشه است. پس نابرخوداری از «نیکویی» و یا برخوداری از آن، دقیقاً نقطه‌ی ثقل تقابل خیر و شر و دونالیسم مزدیسنی است. به این اعتبار مفهوم «نیکی» مدلول استعلایی این جهان‌بینی است.<sup>۱</sup>

اگر مفهوم نیکی یا خیر را به عنوان مدلول استعلایی در این نگاه به حساب آوریم، تقابل آن با مفهوم شر یا بدی، دوگانه‌ای را پدید می‌آورد که رده‌ای بی‌انتها از مفاهیم را در ذیل خود جای می‌دهد؛ مفاهیمی که تمامی پدیده‌ها، اعم از پدیده‌های انسانی، گیاهی، جانوری و حتی جمادات را دربر می‌گیرد؛ چراکه بنیان‌نهادن یک جهان‌بینی بر تقابل‌های دوجزئی، کلیت نظام فکری و اندیشه‌ورزانه‌ی هر آن کس را که در ذیل این جهان‌بینی قرار می‌گیرد، ناچار به اندیشیدن از خلال این نگاه می‌کند و در نهایت اندیشه‌ی حاصل و ظهور و بروز بیرونی‌اش بهشدت دوگانه‌انگار خواهد بود. این دوگانه‌انگاری نه فقط در تصور از خدا(یان) پدیدار می‌شود، بلکه در روابط انسانی در قالب انگاشت دوگانه‌ی شبه‌متضاد مرد / زن خود را نشان می‌دهد.

هرمزد هنگامی که زن را آفرید گفت که تو را نیز آفریدم در حالی که تو را سردهی پتیاره از جهی است. تو را نزدیک کون دهانی آفریدم که جفت‌گیری تو را چنان پسند افتاد که به دهان مزه‌ی شیرین‌ترین خورش‌ها؛ و از من تو را یاری است؛ زیرا مرد از تو زاده شود؛ با وجود این، مرا نیز که هرمزمد، بیازاری.

۱. برای بحث بیشتر درباره‌ی صفت نیکو و سپند بنگرید به: تاریخ کیش زرتشت (بویس، ۱۳۹۳، ج ۱: ۲۳۴-۲۳۵).

اما اگر مخلوقکی را می‌یافتم که مرد را از او کنم، آن‌گاه هرگز تو را نمی‌آفریدم،  
که تو را آن سرده‌ی پتیاره از جهی است. اما در آب و زمین و گیاه و گوسفند،  
بر بلندی کوهها و نیز آن ژرفای روستا خواستم و نیافتنم مخلوقکی که مرد  
پرهیزگار از او باشد، جز زن که از سرده‌ی جهی پتیاره است... (فربغدادگی،  
.۷۳، ۱۳۹۰).

پس تقابل دوجزئی در سطح مفهومی در نگاه مزدیسنی، صرفاً محیط‌زیست طبیعی را در برنمی‌گیرد؛ بلکه از آنجا که این تقابل ریشه در نوع نگاه به جهان و انسان دارد، از سطح مفهومی گذر می‌کند و تمام شئونات انسانی و طبیعی را در بر می‌گیرد. گذشته از محیط‌زیست طبیعی، انسان در همین تقابل‌های دوجزئی رده‌بندی می‌شود و به طریق اولی تقابل دوجزئی مرد / زن پدید می‌آید؛ تقابلی که زن را دارای ارزشی نازل‌تر از مرد می‌داند؛ امری که شاید امروزه مورد اعتراض اکوفمینیست‌ها قرار گیرد. در نگاه‌های پیشامدرن و به تبع آن نگاه مزدیسنی، فکر نابرابری بین مردان و زنان و به همین نحو، انتقاد زن در برابر مرد به عنوان امری فطری، مُسلّم و بدیهی انگاشته شده است؛ امری که دگرگون‌کردنش فراتر از قوای بشر است و جای چون‌وچرا ندارد. در این نوع نگاه زنان جسمًاً و روحًاً ناتوان‌تر از مردان به حساب می‌آیند و در نظام هستی جایی بین مردان و حیوانات را اشغال کرده‌اند. متن بالا به خوبی نشان می‌دهد که انگاره‌ی زن به عنوان گونه‌ای دیو جهی چگونه زن را در ذات، پست و حقیر می‌شمارد. امروزه اکوفمینیسم با اعتراض به همین نگاه است که خواهان تغییر سلسله‌مراتب مبتنی بر جنسیت در اندیشه و فرهنگ‌های پیشامدرن است؛<sup>۱</sup> چراکه در این نوع نگاه‌های با ایجاد تقابل‌های دوجزئی، اولویت را به جزء سمت راست می‌دهند و جزء سمت چپ را حقیرتر و دونپایه‌تر در نظر می‌آورند.

بعضی از این تقابل‌های دوگانه را می‌توان بر مبنای بندھش چنین بشمرد:

نیکی / بدی

خیر / شر

دیوان / ایزادن

---

۱. برای نمونه بنگرید به: محیط‌زیست و نظریه‌ی اجتماعی (بری، ۱۳۸۰، صص ۶۳-۱۳۱).

سپندمینو / انگرهمینو

اهورا مزدا / اهریمن (بندھشن، ص ۳۳)

فرازپایه / ژرفپایه

روشنی / تاریکی (همان، ص ۳۳)

همهآگاهی (آگاهی از همهچیز) / پسدانشی (همان، ص ۳۴)

راستگویی / دروغگویی

دادمندی / ستمگری (همان، ص ۳۷)

امشاپیندان / کمالگان دیو

مرد / زن

ستارگان اختری (ستاره‌های ثابت) / ناختری یا اباختران (سیاره‌ها) (همان، ص ۴۳)

دروج / اشه

به همین صورت تقابل‌های دوجزئی بسیاری را می‌توان در متون دینی جست. این تقابل‌ها بر مبنای مفهوم خیر و نیکی ایجاد شده‌اند و تمام طبیعت و پدیده‌های آن را با همین نگاه دوگانه می‌بینند. گرچه در نگاه‌های اساطیری و دینی همچون نگاه مزدیسنی، پیوند بین انسان، خدا(یان) و طبیعت پیوندی وثیق است، در عین این اتحاد می‌توان افتراق و گسترشی را دید. تقسیم تمام پدیده‌ها و موجودات پیرامون انسان و به عبارتی تقسیم محیط‌زیست انسانی به بد و نیک یا خیر و شر، زمینه‌ای پدید می‌آورد که از سویی امکان پیوند و یگانگی با بخشی از محیط را که برای انسان مفید است، فراهم می‌کند و در نتیجه این بخش از محیط‌زیست و موجودات به عنوان امر مقدس مورد حمایت قرار می‌گیرند و از سوی دیگر، آن بخش از طبیعت و محیط‌زیست که به عنوان امر نامقدس و یا اهریمنی به حساب می‌آیند، مورد بی‌مهری و هجمه‌ی انسان قرار می‌گیرند. به عنوان نمونه در ارداویرافنامه درباره‌ی روان زنانی که آب، آتش، گیاهان و حیوانات سودمند چون گاو و گوسفند را پاس می‌داشتند و به همین سبب در بهشت شادمان بودند، آمده است: «این روان آن زنان است که به گیتی آب را خشنود داشتند و آتش را خشنود داشتند و زمین و گیاه و گاو و گوسفند و دیگر همه‌ی آفریدگان نیکوی هرمزد را بزرگ داشتند... و به نظر من

بسیار ستایش آمیز آمد» (بهار، ۱۳۸۶، ۳۰۸؛ آموزگار، ۱۳۷۲، ۵۶). و یا دربارهٔ شبانان با جملات ستایش آمیزی چنین آمده است: «و دیدم روان شبانان که در گیتی چهارپایی و گوسفند را مراقبت کردند و آنها را پروردند و از گرگ و دزد و مردم ستمکار نگاه داشتند و هر وقت موقعش بود به آنها آب و گیاه و خوراک دادند و از سرما و گرمای سخت نگاه داشتند... و سود بزرگ بسیار و بهره و نیکی و خوراک و جامه به مردمان جهان دادند... و به نظر من بسیار ستایش آمیز آمد» (آموزگار، ۱۳۷۲، ۵۸). و درست در نقطه‌ی مقابل این موضع، توصیف روان کسانی را شاهدیم که حضورشان در بهشت را مديون کشتن خرفستان هستند: «روان آنان را دیدم که به جهان، خرفستانی بسیار کشتند و فره آب‌ها و آذره‌ها و آتش‌ها و گیاهان و... از ایشان همی‌افزود و در بلندی و درخشندگی بودند» (همان، ۵۷). و به همین طریق کسانی که بسیاری از موجودات مقدس مانند گاو و گوسفندان را کشتار کرده‌اند، مستحق دوزخ به حساب آمده‌اند (بهار، پژوهشی در اساطیر ایران، ۱۳۸۶، ۳۱۳). حتی در مواضعی از ارد اویراف‌نامه از گناه‌کارانی سخن به میان می‌آید که بخشی از بدن آنها به دلیل کشتار خرفستانی مانند وزغ، مار، مورچه، عقرب و... از عذاب رهایی یافته است: «روان مردی را دیدم که تنش در دیگی رویین کرده‌شده، وی را می‌پزند. پای راست او بیرون آن دیگ بود... این روان آن مرد دروند است که به زندگی به شهوت‌کامگی و بدکرداری... بود و بدان پای راست وک و مور و مار و کژدم و دیگر خرفستان را بسیار زد و تباہ کرد و کشت» (آموزگار، ۱۳۷۲، ۷۸).

همین نگاه دوچرخی موجب چینش جانوران در دو جزء خیر و شر یا اهورایی و اهریمنی می‌شود. جانوران اهریمنی که از آنها با خرفستان یاد می‌شود، طیفی وسیع را دربرمی‌گیرند. در بندهشن نام شماری از این جانوران که در مقابل موجودات اهورایی قرار دارند، آمده است. به عنوان مثال می‌توان به «خرفستان گزنه و زهرآگین چون اژدها، مار، کژدم، چلپاسه (مارمولک)، لاک‌پشت، وزغ» و نیز شیر، گرگ، بوف و شغال اشاره کرد (فرنیغدادگی، ۱۳۹۰، ۵۲). در مقابل این حیوانات باید از حیواناتی چون سگ، اسب، گوسفند، استر، گور، خروس و... سخن گفت که جانوران اهورایی به حساب می‌آیند.

توجه به مثال‌های بالا به خوبی نشان می‌دهد که نگاه دوگانه به جهان در جهان‌بینی

مزدیسنی بر مبنای مدلول استعلایی «نیکی» سبب تقدم یافتن بخش اول یعنی بخش مقدس بر بخش دوم یعنی بخش نامقدس یا شر می‌شود. این در حالی است که اگر در چنین جهان‌بینی‌هایی ادعا بر پیوند و یگانگی انسان و طبیعت و خدا(یان) است، پس چنین تقابلی در عمل نباید ایجاد شود؛ چراکه طبیعت و تمام عناصرش در یک کل منسجم و به هم پیوسته هستند و زنجیره‌ی حیات، بی انتقطاع همواره باید ادامه داشته باشد؛ بنابراین نگاه اساطیری و مزدیسنی شاید تفاوتی با نگاه بشر مدرن نسبت به طبیعت نداشته باشد. تنها تفاوت این دو را باید در قدرت ابزاری بیشتر انسان مدرن به حساب آورد. در هر دو نگاه، انسان فاعل ارزش‌آفرین و سوزه‌ی ارزش‌گذار به حساب می‌آید.

این مطلب را از طریق خوانش مواضعی از بندھشن در مورد خلقت و رده‌بندی موجودات به خوبی می‌توان توضیح داد. از موجودات بسیاری در بندھشن نام برده شده است که در زمره‌ی نیروهای اهریمنی به شمار آمده‌اند. تن اهریمن چون «وزغ» معرفی شده است؛ تنی که زشت‌گونه است. همچنین آن دسته از موجودات که با عنوان خرفستان از آنها یاد شده است، آفریدگان اهریمن‌اند و از نیروهای او به شمار می‌روند. اینجاست که نگاه مزدیسنی نه فقط حیوانات و حشرات را در یک کل به هم پیوسته قرار نمی‌دهد، بلکه با ارجاع به مدلول استعلایی این جهان‌بینی، گسست و تضادی بین موجودات قائل می‌شود: «او [اهریمن] خرفستان را بر زمین هیشت. خرفستان گزنه و زهرآگین، چون ازدها، مار و کردم و چلپاسه و سنگ‌پشت و وزغ، آن‌گونه از او تنومند پدید آمدند که به اندازه‌ی تیغ سوزنی زمین از خرفستان رها نشد. مینوی زمین گفت که آن کینه‌توزان را بدین دهیشی که دادند، کین من خواهد رسید» (همان‌جا). همچنین است در مورد مور، مگس و ملخ (همان، ۹۷)، کرم ابریشم، شیر، گرگ، بیر، پلنگ و... (همان، ۹۹-۱۰۰).

این نگاه دوگانه‌انگار، موجودات اهریمنی را به همان صفتی متصف می‌کند که اهریمن را. «بزه‌گری»، «بدکامگی» و گزندرساندن از ویژگی‌های خرفستان است. این ویژگی‌ها در پیوند با تاریکی (همان، ۹۸) به عنوان گوهر و ذات و ماهیت این موجودات، بازنمایی شده است و بنابراین موجوداتی که در زمره‌ی نیروهای اهریمنی به شمار می‌روند، ذاتاً شرّند و امکان زدودن شر و بدی از آنها وجود ندارد و به همین سبب کشتار چنین

موجوداتی نه فقط منعی ندارد، بلکه باعث رهایی از عذاب می‌شود. این تقابل دوجزئی در حیوانات و حشرات ریشه در نظام اساطیر ایرانی دارد. نظامی که قائل به آمیختگی این دو و در نهایت رهایی از سویه‌ی شر و رسیدن به خیر محض است. کشتن و تخریب هر آنچه شر است، کمکی است برای رسیدن به رهایی، رسیدن به ویچارشن و تحقق آن. جدول زیر نشان می‌دهد که چگونه تقابل‌های دوجزئی تمامی پدیده را دربرگرفته و به چه سان جداول معنایی خیر و شر، به امور متعین و عینی مختلف سراایت کرده است؛ جدالی که محیط‌زیست و تمامی پدیده‌های انسانی و غیرانسانی را به دو شقه‌ی خیر و شر تقسیم می‌کند.

شر	خیر
اهریمن	هرمزد
اشه	دروج
گیتی	مینو
گفتار بد	گفتار نیک
کردار بد	کردار نیک
اندیشه بد	اندیشه‌ی نیک
تاریکی	روشنایی
ستمگری	دادگری
اکومن	بهمن
زمستان	تابستان
کین	آشتی
تلخی	شیرینی
پلیدی	طهارت
سردی	گرمی
پیری	جوانی
ریمنی	پاکی

خریر	شر
بخشایش	ناآمرزیداری
ارواح ایزدی	ارواح دیوی
دیوان و دروچان و مزنی‌ها	ایزدان و بغان و امشاسپندان
آسمان	تیرگی
گیاه	کرم
زمین	خرفستر و وزغ
سگ و گوسفندان	شیر و گرگسانان
ماهیان	وزغ
مرغان	بوف و دیگر خرفستران پردار

### نتیجه‌گیری

در بحث از الهیات محیط‌زیست و آنچه مربوط به رابطه‌ی دین و حفاظت محیط‌زیست می‌شود، توجه به یک موضوع بسیار مهم است: ارزش‌ها و رابطه‌ی آنها با انسان. همان‌طور که زیمل اشاره کرده است، ارزش اشیا و اندیشه‌ها و رویدادها را هرگز نمی‌توان از محتوا و وجود طبیعی محضان استنتاج کرد. ارزش، یک افزودنی به وجود عینی و کاملاً متعین است و شکل‌گیری مفاهیم ارزشی، به مثابه واقعیتی روان‌شناختی از فرایند طبیعی کاملاً متمایز است (۱۳۹۶، ۱۶۰). به این اعتبار محیط طبیعی و تمامی پدیده‌های محیطی که انسان همواره در طول تاریخ با آنها روبرو بوده است، هیچ‌کدام فی‌نفسه و به خودی خود و بر حسب ماهیت طبیعی‌شان در مرتبه‌ای فراتر از دیگری قرار نمی‌گیرند؛ بلکه انسان به عنوان منشأ ارزش، سوژه‌ی ارزش‌گذار و فاعل ارزش‌آفرین است که خود تمامی پدیده‌ها را در نظامی پلکانی ارزش‌گذاری می‌کند. طبعاً شاخص و سنجه‌ی انسان برای ارزش‌گذاری پدیده‌های طبیعی، اهمیت و کارکرد آنها در زندگی روزانه‌ی انسان و میزان منفعتی است که عاید او می‌کنند. این موضوع، مهم‌ترین موضوعی است که به هنگام بحث از محیط‌زیست و نگاه انسان به آن، باید مدنظر قرار داد. چه در نگاه‌های پیشامدرن، و چه

در نگاه‌های مدرن، انسان پدیده‌ها را بر اساس ارزشمندی، رده‌بندی می‌کند و معنایی خاص به آنها می‌بخشد. و از آنجا که ارزش‌ها همواره در حال تغییرند، نگاه انسان به محیط پیرامون خود نیز در حال تغییر و دگرگونی است.

انسان باستانی مانند انسان مدرن، منفعت‌طلبانه به طبیعت نگریسته و همواره از آن به عنوان ابزاری برای حفظ و ادامه‌ی حیات خود، منتها به طریقی کاملاً متفاوت با انسان مدرن، بهره برده است. تلاش او برای پیوند و یگانگی با طبیعت و نیروهای طبیعی و ماوراء الطبيعه، راهی بود که او بدین منظور برگزیده بود. انسان پیشامدرن (اساطیری، باستانی، دینی) با طبیعتی خشن روبرو بود و از تقدّس به عنوان یکی از شیوه‌های مهم خود برای غلبه بر طبیعت استفاده می‌کرد. او با تقدّس‌بخشیدن به پدیده‌هایی که امکان حفظ و حراست از وی و حیاتش را فراهم می‌آوردند، عملاً مشروعيت استفاده از آنها را صادر و در عوض هر آنچه را که ممکن بود باعث به خطر افتادنش شود به عنوان امری نامقدس طرد می‌کرد و مشروعيت امحای آن را صادر می‌کرد. آتش یکی از نمونه‌های چنین ارزش‌گذاری‌هایی است. کشف آتش از اکتشافاتی مهم بود که بشر را در برابر تاریکی و سرما حفظ کرد؛ لذا انسان آتش را مقدس می‌نامد و حتی در ادیانی چون زرتشتی، اجازه‌ی آلودهشدن آن با نفس انسان را نیز نمی‌دهد. آتش عملاً جلوه‌ای مقدس و ماورایی می‌یابد و حتی نوری مقدس می‌شود که در عرفان و نگاه‌های دینی باستانی معنایی خاص می‌یابد. آتش نموداری می‌شود از خدا و الطاف او. آتش نشانه می‌شود؛ نشانه‌ای نمادین که در قرارداد اجتماعی انسان‌ها معنا می‌یابد و تفسیرپذیر می‌شود.

به این اعتبار در بخشی از دین زرتشتی تمام تقابل‌هایی که بین خوب و بد صورت می‌پذیرد، در جهت زیست بهتر انسان و حفظ او در مقابل هر آن چیزی است که بهزیستی و ادامه‌ی حیاتش را تهدید می‌کند. اگر در دین زرتشتی بر اساس بنده‌شن، گروهی از حیوانات و جانوران چون شیر، گرگ، شغال، مار، کژدم، مارمولک و... جزئی از نیروهای اهریمنی به شمار می‌رond، دقیقاً به دلیل ارزش‌آفرین بودن و محوریت انسان است. در این نوع نگاه، هر آنچه ناخالص است، اهریمنی است: دود آتش، سوری آب، سردی هوا، تاریکی شب، طعم بد آب، بی‌خوابی و اصولاً هر آنچه مخل نظم است، جزء نیروهای شر و

اهریمنی به شمار می‌رود. ترس از تاریکی، حیوانات وحشی، حشرات موذی، سختی و تعب زیستن در سرما، آلوگی و بدمزگی آب همه نشان از اهمیت انسان و محوریت او در نگاه‌های پیشامدرن، مانند نگاه زرتشتی، به محیط‌زیست دارد. به این اعتبار نه هر محیط‌زیستی، بلکه صرفاً محیط‌زیستی که امن و آسایش انسان را با خود دارد، در زمره‌ی آنچه ارزش حفاظت و تقدیس را دارد به حساب می‌آید و بر عکس این امر نیز صادق است. پس پُر بیراه نیست که در متون دینی زرتشتی مثل بندھشن، با ایجاد تقابل‌های دوچزئی بین امر مقدس و نامقدس، و با تقسیم پدیده‌ها به خیر و شر، الهی و شیطانی، بخشی از نظام هستی را با تفسیر بر مبنای مدلول استعلایی‌شان – که عمدتاً نیکی و خیر است – به عنوان امری قدسی و الهی مورد حمایت و حفاظت قرار می‌دهند و در همین زمان بخش دیگری از پدیده‌ها را با سنجش بر مبنای همین مدلول استعلایی، به عنوان امری شیطانی و نامقدس که مُضر به حال بشر است، کنار می‌نهند و به حاشیه می‌رانند. این به حاشیه‌راندن نه فقط به معنای کنارگذاردن و یا تلاش برای کنارگذاردن است، بلکه با نوعی تخریب و سرکوب نیز همراه است.

قرارگرفتن پدیده‌ها در نگاه‌های پیشامدرن (دینی و اساطیری) ذیل مدلول نیکی، با به همراه آوردن تقدیس برای آنها عملأً امکان نقد را منتفی می‌کند و ضمن انجام چنین کاری، با ادعای نامقدس بودن پدیده‌های متقابل آنها، فضایی برای حذف این دست از موجودات و پدیده‌ها مهیا می‌شود؛ فضایی که زمینه‌ی آزار و اذیت بعضی از حیوانات به دست انسان را پدید می‌آورد. نمونه‌های بسیاری از این دست آزار و اذیت را هر روزه می‌توان مشاهده کرد؛ نمونه‌هایی که ریشه در فرهنگ اساطیری باستانی و اسلامی دارد.

### منابع و مأخذ

- آموزگار، راله (مترجم)، (۱۳۷۲)، *رداویر افتابیه، حرف‌نویسی و آوانویسی از فیلیپ زینو*، تهران: معین - انجمن ایرانشناسی فرانسه.
- ابراهیم‌نیا، رضا، (۱۳۸۳)، «اهمیت محیط‌زیست در ایران باستان»، *تاریخ پژوهشی*، س. ۶، ش. ۲۰، پاییز، صص ۱۱۳-۱۲۲.
- الیاده، میرچا، (۱۳۷۲)، *رساله در تاریخ ادیان*، ترجمه‌ی جلال ستاری، تهران: سروش.
- امین‌زاده، بهنار، (۱۳۸۱)، «جهان‌بینی دینی و محیط‌زیست: درآمدی بر نگرش اسلام به طبیعت»، *محیط‌شناسی*، ش. ۳۰، زمستان، صص ۹۷-۱۰۶.
- انتظاری، علیرضا، (۱۳۹۱)، «بررسی مبانی وحیانی حفظ محیط‌زیست»، *پژوهش‌های اعتقادی کلامی*، س. ۲، ش. ۷، پاییز، صص ۴۷-۷۲.
- بری، جان، (۱۳۸۰)، *محیط‌زیست و نظریه‌ی اجتماعی*، ترجمه‌ی محسن پویان و نیره توکلی، تهران: سازمان حفاظت محیط‌زیست.
- بویس، مری، (۱۳۹۲)، *تاریخ کیش زرتشت*، ج. ۱، ترجمه‌ی همایون صنعتی‌زاده، تهران: گسترده.
- بهار، مهرداد، (۱۳۸۵)، *جستاری در فرهنگ ایران*، تهران: اسطوره.
- ———، (۱۳۸۶)، *پژوهشی در اساطیر ایران*، تهران: آگه.
- بیدهندی، محمد؛ کرباسی‌زاده، علی؛ شیراوند، محسن، (۱۳۸۹)، «نقش آموزه‌های دینی در حل بحران‌های زیست‌محیطی»، *پژوهش‌های علم و دین*، س. ۱، ش. ۲، پاییز و زمستان، صص ۷-۲۲.
- زیمل، گنورگ، (۱۳۹۶)، *فلسفه‌ی پول*، ترجمه‌ی شهناز مسمی‌پرست، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب پارسه.
- شاکری‌زواردهی، روح‌الله، (۱۳۹۰)، «اخلاق زیست‌محیطی در عصر ظهور با تأکید بر نقد دیدگاه لین وايت و کانت»، *انتظار موعود*، س. ۱۱، ش. ۳۵، تابستان و پاییز، صص ۳۷-۶۰.
- شورتهایم، المار، (۱۳۸۷)، *گسترش یک آینین ایرانی در اروپا*، ترجمه‌ی نادرقلی درخشانی، تهران: ثالث.
- صادقی، امیرحسین؛ اکبریان، اسحاق؛ شاکر، محمدکاظم، (۱۳۸۶)، «علوم اسلامی با تکیه بر رویکردهای نوین به درون‌مایه‌های دینی در حفاظت از محیط‌زیست»، *پژوهش و حوزه*، ش. ۳۰-۳۱، تابستان و پاییز، صص ۱۵۷-۱۷۷.
- طاهریور، محمدشرف؛ جاویدی، طاهره؛ باقری، خسرو؛ نقی‌زاده، حسن، (۱۳۹۵)، «مبانی، اصول و روش‌های تربیت شهروند زیست‌محیطی از دیدگاه اسلام»، *پژوهش در مسائل تعلیم و*

- تریبیت اسلامی، س، ۲۴، دوره‌ی جدید، ش، ۳۰، بهار، صص ۸۸-۵۵.
- فرنبغدادگی، (۱۳۹۰)، بندھش، ترجمه‌ی مهرداد بهار، تهران: توس.
- فهیمی، عزیز الله، (۱۳۹۴) (ب)، «دین و محیط‌زیست با تکیه بر آیات زیست‌محیطی از نگاه فرقین»، مطالعات تطبیقی قرآن و حدیث، ش، ۴، بهار و تابستان، صص ۱۰۳-۱۲۴.
- ——— (الف)، «جایگاه حقوقی محیط‌زیست در بینش امانتدار اسلام و نگرش تمامیت‌خواه غرب»، مجله‌ی پژوهش تطبیقی حقوق اسلام و غرب، ش، ۳، بهار، صص ۱۳۵-۱۵۸.
- کرازی، میرجلال الدین، (۱۳۸۰)، از گونه‌ای دیگر: جستارهایی در فرهنگ و ادب ایران، تهران: مرکز.
- محقق داماد، سید مصطفی، (۱۳۹۳)، الهیات محیط‌زیست، تهران: مؤسسه‌ی پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- مصفا، نسرین؛ عین‌الهی، بهرام، (۱۳۹۵)، «بررسی تطبیقی مبانی نظری نظام بازار آزاد سرمایه‌داری و نظام جهانی اسلام و عملکرد این دو در قبال محیط‌زیست»، فصلنامه‌ی سیاست، ش، ۳۸، تابستان، صص ۴۵۷-۴۷۶.
- نصر، سید حسین، (۱۳۸۹)، دین و نظام طبیعت، ترجمه‌ی محمدحسن ففوری، تهران: حکمت.
- Mackenzie, D. N, (1971), *A Concise Pahlavi Dictionary*, London: Oxford university press.
- White, Lynn, (1971), "Historical roots of our Ecology Crisis", *science*, Vol.155, No.3767, pp.1203-1207.