

معنای شر

نگاهی انسان‌شناختی به گفتمان شر
در فرهنگ‌های گوناگون



به کوشش
دیوید پارکین

ترجمه وحید سلیمانی

فرهنگ و فولکلور



انتشارات فرهامه
مؤسسه عصر انسان‌شناسی ایرانیان

عنوان و نام پدیدآور	معنای شر : نگاهی انسان‌شناختی به گفتمان شر در فرهنگ‌های گوناگون / به کوشش [اصحیح: ویراستار] دیوید پارکین ؛ ترجمه وحید سلیمانی.
مشخصات نشر	تهران: فرهامه، ۱۴۰۱.
مشخصات ظاهری	۴۰۲ ص؛ ۱۴/۵×۲۱/۵ س.م.
شابک	978-622-92587-7-4
وضعیت فهرست نویسی	فیبا
یادداشت	عنوان اصلی: The Anthropology of evil, c1985.
یادداشت	کتابنامه.
عنوان دیگر	نگاهی انسان‌شناختی به گفتمان شر در فرهنگ‌های گوناگون.
موضوع	خیر و شر Good and evil انسان Human beings
شناسه افزوده	سلیمانی، وحید، ۱۳۶۱-، مترجم
شناسه افزوده	پارکین، دیوید، ۱۹۴۰- م.
شناسه افزوده	Parkin, David
رده بندی کنگره	BJ۱۴۰۱
رده بندی دیویی	۲۹۱/۵
شماره کتابشناسی ملی	۹۱۲۲۴۳۷
اطلاعات رکورد کتابشناسی	فیبا

معنای شر

نگاهی انسان شناختی به گفتمان شر
در فرهنگ‌های گوناگون

نظرات نویسندگان این کتاب درخصوص مواردی که با
باور عمومی ناهمخوان است مورد تأیید ناشر نیست و
صرفاً به منظور رعایت امانت در ترجمه آمده است.
پیشنهاد ما این است که علاقه‌مندان و دانش‌پژوهان این
اثر را همچون هر اثر دیگری با بینش تحلیلی و انتقادی
بنگرند.

تقدیم به مادر،

معصومه

که با هیچ کلام و سخنی نمی‌توانم قدردان زحماتش باشم.

مترجم

فهرست

فصل نخست: پیش درآمد.....	۲۳
شر و اخلاق.....	۲۳
شر به مثابه نقص.....	۳۱
مواجهه‌پذیری شر.....	۳۵
شر به مثابه قدرتی دو وجهی.....	۴۱
شخصیت‌بخشی به شر.....	۴۷
منابع.....	۵۶
فصل دوم: الهیات شر.....	۵۹
مقدمه.....	۵۹
شر در سنت یهودیان باستان.....	۵۹
شر در متون متقدم مسیحی.....	۶۹
نظر مسیحیان پروتستان و کاتولیک درباره شر.....	۷۵
منابع.....	۸۰
فصل سوم: شر سرکش.....	۸۱
پس‌نوشت.....	۱۰۱
منابع.....	۱۰۱

فصل چهارم: ریشه همه شرها	۱۰۳
منابع	۱۲۸
فصل پنجم: بذر شر درون	۱۳۱
منابع	۱۵۱
فصل ششم: آشفته‌گی کنفوسیوسی	۱۵۳
خوب، بد و وسترن نودلی	۱۵۳
توضیحات مقدماتی	۱۵۳
باورهای کنفوسیوسی، مبادی و اثیر	۱۵۵
اخلاق کنفوسیوسی و وسترن نودلی	۱۶۱
باورهای کنفوسیوسی و مباحثات فرهنگی داخلی ژاپن	۱۶۸
تعبیر خیر و شر در جامعه ژاپن	۱۷۳
منابع	۱۷۵
فصل هفتم: فرهنگ شر در میان ساکنان مناطق شهری جنوب هندوستان	۱۷۷
پیش‌درآمد	۱۷۷
په ئی	۱۸۱
په ئی‌ها در بافتار هندو	۱۸۲
په ئی در بافتار مسیحی	۱۸۶
مسیحیت پنتیکایی و په ئی	۱۹۱
نتیجه‌گیری	۱۹۶
منابع	۱۹۸
فصل هشتم: بودیسم و شر	۲۰۱
منابع	۲۱۸
فصل نهم: شر در هندویسم و نفس سفلی مغلوب‌نشده	۲۱۹
متافیزیک شر	۲۲۲
علل مورد مناقشه شر	۲۲۹

۲۳۸	 پیروزی بر شر
۲۴۸	 منابع
۲۴۹	 فصل دهم: آیا خداوند شر است؟
۲۷۱	 مورد اول: خودکشی‌های سلطنتی در مقابل ارتش هلند
۲۷۲	 مورد دوم: مسئله شورت سخنران
۲۷۳	 مورد سوم: عذاب‌های جهنم
۲۷۴	 مورد چهارم: کالازدگی
۲۸۱	 مورد پنجم: آیا خداوند شر است؟
۲۸۶	 منابع
۲۸۹	 فصل یازدهم: خوب، شر و نیروی روحانی
۲۸۹	 تأملاتی در باب تعالیم صوفیان
۳۰۷	 منابع
۳۰۹	 فصل دوازدهم: آیا مردم فیما کلمه‌ای برای آن دارند؟
۳۲۵	 منابع
۳۲۹	 فصل سیزدهم: محق انگاشتن شر: مسلمانان و غیرمسلمانان ساکن سواحل کنیا
۳۵۵	 منابع
۳۵۷	 فصل چهاردهم: شر پایانی ندارد: بی‌گناهان گناهکار و خدای اشتباهکارشان
۳۶۴	 حیات حواس و حیات اندیشه
۳۶۹	 مهتاب و آفتاب
۳۷۱	 علم و جنون
۳۷۳	 شیطان لوده و خاستگاه علوم مسموم و شر
۳۸۰	 قهرمان تراژیک و از دست دادن بی‌گناهی
۳۸۲	 اسطوره اول: از دست دادن عصمت و به دست آوردن معرفت اجتماعی
۳۸۴	 اسطوره دوم: واهاری شجره حیات را می‌برد و به هنر کشاورزی دست می‌یابد
۳۸۴	 اسطوره سوم: حیه اغواگر و زهر دانایی

- ۳۸۵ اسطوره چهارم: سرقت مراسم، خاستگاه غذای حیوانات و بیماری
- ۳۹۰ خطا و گناه: دو بیماری جنون
- ۳۹۷ تقصیر، گناه و نجات

مقدمه

شر چشم‌اندازهایی فسیح و فراخ در نظام اندیشه‌ورزی بشر ایجاد کرده است. همچنین مسئله شر یکی از اساسی‌ترین مباحث الهیاتی به شمار می‌رود که بحران‌هایی را در رد و وجوب دین‌داری و یکتاپرستی پدید آورده است. حتی می‌توان گفت که چون شر مبادی دین‌داری و مذهب را به چالش کشید، اندیشه‌های ناظر بر ثنویت پدید آمدند. اگر خداوند رحمان، عالم و قادر است، پس چرا شر وجود دارد؟ پاسخ به این پرسش ما را با پرسش‌های دیگری روبه‌رو می‌کند. مثل اینکه پرسیده می‌شود: خدا تا چه اندازه مسئول شخصیت‌بخشی به خیر و شر است؟ مشخص است که هیچ پاسخ کامل و قانع‌کننده‌ای برای این پرسش‌ها وجود ندارد. اینجا را می‌توان «نقطه بی‌بازگشت» خواند؛ جایی که شر قطعیت و کمال را نشانه می‌گیرد. شر ناظر بر اندیشه‌هایی می‌شود که عدم کمال و نقصان در کل را بروز می‌دهد و باب را برای طرح اندیشه‌ها و مفاهیمی که هستی و خطاپذیری خالق یکتا را هدف قرار می‌دهند، می‌گشاید. شیوه پاسخ‌دهی مردم به شر بر پایه فرهنگ و اعتقادات و مفروضاتی است که جهان‌بینی آنها را تعیین می‌کند. در همین مرحله است که موضوع شر برای انسان‌شناسی جالب می‌شود و پای انسان‌شناسان به جوامع بدوی تا مدرن باز می‌شود تا برای درک جورچین شر تکه‌های دیگری بیابند. می‌دانیم آن اندیشه‌هایی که در پی پاسخ‌دهی به شر هستند، فرصت گفت‌وگویی خلق می‌کنند تا به مرزها و محدوده‌های انسانیت بیشتر بیندیشیم. اکنون می‌دانیم که اندیشه‌های دوگانه‌پنداری^۱ بخشی از ساختار فکری بشر شده است و

ماهیت پدیده‌های بیرونی با روند دوگانه‌سازی^۱ فهم‌پذیر می‌شوند. بررسی و مطالعه مفهوم شر همواره در حوزه‌های دیگر رایج بوده، منتها در انسان‌شناسی کم‌وبیش مضمونی تازه به‌شمار می‌رود. مطالعات انسان‌شناسی توانسته افق‌های تازه‌ای از معنای شر را در جوامع مختلف بازشناسد که به درک مفهوم آن افزوده است و بر پیچیدگی جهان‌بینی‌ها و نظام‌های هستی‌شناختی جوامع دلالت دارد.

چنان‌چه گفته شد، شر در انسان‌شناسی به‌حدی متنوع و پیچیده است که ارائه مفهوم و تعریفی دقیق از آن ناممکن است. هرچند گویی چندان ضرورتی برای معنا و تعریف آن حس نمی‌شود و آنچه اهمیت دارد، دستاوردهایی است که مطالعات شر را برای انسان‌شناسان جذاب می‌کند. این دستاوردها به نوعی آگاهی و جهان‌بینی دلالت می‌کند که بر ارزیابی عمیق‌تر فرهنگ‌های بشری استوار است. شر در جوامع بدوی تا مدرن دیده می‌شود و جلوه‌های نمادین رنگارنگی به همراه دارد. در مطالعات انسان‌شناختی شر با مفاهیم و دوگانه‌هایی همچون خوبی و بدی، گناه و پاکی، مقدس و نامقدس، دانایی و نادانی، زشتی و زیبایی، جنون و خرد، عهد و بی‌وفایی، کمال و نقصان، و درنهایت مرگ و زندگی همپوشانی و قرابت دارد.

به‌وسیله انسان‌شناسان خبرداریم که نیرو و تعارضی میان مفهوم شر در اذهان عامه^۲ و روایتی که نخبگان مذهبی-روحانی بیان می‌کنند، وجود دارد. در فهمی که عامه از شر دارند، انعطاف و عدم تعینی هست که شر را به سرچشمه خلاقیت و پیدایش هنر و باور، رفتار و آیین و سنت تبدیل می‌کند. حال آنکه، در طرف دیگر، خوانش رسمی و مذهبی جوامع از شر به نهادینه کردن شر و محتوا و مراتب آن در نظام‌های فکری-مذهبی اشتیاق دارد. بر این اساس شر ثابت، و امری اساسی و محرز پنداشته می‌شود که

1. dichotomize

۲. در اینجا مقصود از عامه همان تعریف آلن داندس از مردم است که با فولک متناظر است: اصطلاح عامه می‌تواند به هر گروهی از مردم، هرچه می‌خواهد باشند، اشاره دارد که دست‌کم در یک عامل مشترک با هم شریک‌اند. اهمیتی ندارد که عامل پیونددهنده چیست — می‌تواند یک شغل، زبان یا مذهب مشترک باشد — بلکه نکته مهم آن است که این گروه به هر دلیلی که شکل گرفته است، سنت‌هایی دارد که از آن خود می‌داند. از لحاظ نظری، یک گروه حداقل باید از دو نفر تشکیل شده باشد، اما عموماً گروه‌ها از تعداد زیادی افراد تشکیل شده‌اند. یک عضو یک گروه ممکن است همه اعضای گروه را نشناسد اما احتمالاً هسته مشترک سنت‌های متعلق به گروه را می‌شناسد؛ سنت‌هایی که به گروه کمک می‌کند احساس هویت گروهی پیدا کند.

به تقلیل اندیشه‌های پیرامونی آن می‌انجامد. هرچند محدودسازی شر تقلیل و عقیم‌سازی باورهای فرهنگی را در پی دارد اما سلسله‌مراتب قدرت و مناصب دینی-مذهبی را ارتقا می‌دهد. درواقع، تفاوت مشخص میان تصورات عامه از شر در مقایسه با نخبگان این است که فهم شر در دستگاه فکری عامه متأثر از منافع موقعیتی و فردی است و ثبات جایگاه جمعی تعیین‌کننده نیست. حال آنکه نخبگان مذهبی صرفاً جهت دستیابی به منابع قدرت و ثروت در جامعه، تلاش می‌کنند شر را در تعریفی ذات‌گرایانه نگه‌دارند و راه را بر تعابیر مخالف و ناهمسو ببندند. لکن با این‌همه تلاش‌ها، عامه از هر کورسویی برای توسع معنای شر بهره می‌برند. راهیابی شر به حیطة تخیل و اوهام آن را از قید محدودسازی و تمامیت‌خواهی نخبگان رهانید. شخصیت‌بخشی به شر و پیدایش انواع هیولاها، ارواح و دیوها، جن‌ها، غول‌ها، پریان، همزادها، نسناس‌ها و جز آن، خلاقانه‌ترین راه‌هایی‌بخش معنای شر از انقیاد نخبگان است. شر در قالب هیولاها و موجودات عجیب و شگفت‌انگیز موضوع بسیاری از روایات عجایب‌نامه‌ای و سفرنامه‌های نیمه‌تخیلی دنیای ماقبل مدرن بود. به‌واسطه گزارش‌های انسان‌شناسانه عصر مدرن تصویر شر-هیولا به «وحشی و وحشی نیک» در مقابل انسان متمدن تغییر کرد. درواقع، گزارش‌های مکتوب انسان‌شناسانِ نسل نخست، که در قالب هیئت‌های میسیونری و یا سیاحان به جوامع ابتدایی‌تر سفر می‌کردند، ادامه همان ژانر عجایب‌نامه‌نگاری است. عجایب‌نگاری در شرق و بویژه در ایران سنتی تقریباً هزارساله است. هرچند خیلی زود انسان‌شناسی راه خود را بازیافت و به تعدیل و ترمیم چهره خود پرداخت و جهت و محور مطالعات خود درباره شر را به عنوان بخشی از جهان‌بینی انسان در نظر گرفت.

بزرگ‌ترین شر یا شیطان، همان مرگ و هراس از آن است که چون ماسک‌های متنوعی بر چهره می‌زند به‌راحتی شناخته نمی‌شود. ریختن مفهوم شر در قالب شخصیت‌های شرور چون دیو و غول و جن، ما را با چهره پنهان‌شده شر = مرگ، روبه‌رو می‌کند. با تمام وحشت و اضطرابی که انسان از جهان ظلمانی شر احساس می‌کند، شخصیت‌بخشی به شر می‌تواند توان رویارویی انسان با شر را محک بزند و واقعیت شر و شرور را به‌عنوان بخشی از زندگی حقیقی‌اش بپذیرد و بر فناپذیری و محدودبودن توانایی‌هایش درنگ کند. برای اینکه شر بتواند در قالب شخصیت‌های

شروع نقش پیدا کند، لازم است در ابتدا آن را امری کیهانی در نظر بگیریم و سپس برای تجسم‌بخشی به شرارت آن پرسونای ویژه‌ای خلق کنیم. این پرسوناها کارکردهای دوگانه‌ای دارند. چنان که دیو و هیولاها و ارواح در فرهنگ و فولکلور ایرانی بویژه در روایات و داستان‌ها به‌عنوان نماد شر شناخته می‌شوند و خویشکاری‌های آنان پست و رذیلانه و آنتاگونیستی است و از سویی دیگر چهره‌های دیگری همچون پریان داریم که عمل شرورانه از آنها سر نمی‌زند.

به‌هرحال، شر در کسوت دیوها و هیولاها راه می‌یابد و از آنجا با عنصر خیال درمی‌آمیزد و فانتزی‌های دیوشناختی را می‌آفریند. به همین جهت می‌توان نتیجه گرفت که عامه مفهوم شر را از اجزای آن مجزا نمی‌کنند و گفتمان‌شان از شر بیشتر به ارواح خبیث، دیوها و اجنه مربوط می‌شود تا مفهومی الهیاتی که مد نظر نخبگان جامعه است. شاید یکی از بهترین نمونه‌های انقیادسازی شر را بتوان در مفهوم «دیو» در ایران جست. می‌دانیم که واژه دیو اصلاً به معنای خدا بوده است. بنابراین، می‌توان گمان برد که پرستش دیوان تهدیدی برای یکتاپرستی اهورایی به‌شمار می‌رفت. از این‌رو، نخبگان روحانی زردشتی به طرد این خدایان و منفی‌نشان دادن کارکردهایشان اقدام کردند. این کار آنها هم در متون مذهبی و آموزه‌های رسمی وارد می‌شود و چنان سیستماتیک صورت می‌پذیرد که همگان می‌پذیرند دیوان نه خدایان قدیمی بلکه نیروهای شری هستند که اگر به جهان خیال راه نیابند، هستی سیاسی و اقتصادی آیین زردشت را به مخاطره می‌اندازند. این چنین است که پرستندگان دیوان (خدایان سابق و قدیمی فرهنگ هندواروپایی) در ایران به جهان دیوی رانده می‌شوند و همتای اهریمنان شرور و مطرود طبقه‌بندی می‌گردند، تا جریان کافرکشی پاگانی و دوالیسم هندواروپایی به مونوتیسم (تک‌خدایی) امکان‌پذیرتر باشد. بدین ترتیب، جهان فقط آفریده اهورامزداست و اهریمن به‌عنوان مظهر شرارت تنها آلوده‌کننده پیش‌نمونه‌هاست و نقشی در آفرینش جهان مادی ندارد.

در اینجا باید به عنصر مهمی در مطالعات شر اشاره کرد و آن جادوست. همشینی و پیوند قربانی میان شر و جادو را می‌توان در جهان‌بینی بیشتر جوامع دید. جوامع بدوی شر را محصول سحر و جادو می‌پنداشتند و الگوی اصلی شرور را در جادو نهفته می‌دیدند. جادو و شر مفاهیم متناظری چون مرگ و نابودی و ترس را به همراه دارند. از

این‌رو، پژوهش‌های انسان‌شناختی شر می‌تواند افق‌هایی را بر روان‌کاوی انسان نیز بگشاید. شر گاهی مفهومی به‌غایت ترسناک و سهمگین است و اثرات مرگباری دارد و گاه بر مبنای روایاتی که از جوامع به دست آمده، مفهومی مطایبه‌انگیز است. مشخص است که ما با طیفی از معنای شر روبه‌رویم که شرایط زیستی و تاریخی اسطوره‌ای آن را تبیین می‌کنند. از همین‌جا دشواری کار معلوم است، اما در این راه گاه راهنماهایی برای درک بهتر مفهوم شر در یک فرهنگ وجود دارد و آن شناختن «رابطه علت و معلولی» است که نهایتاً ایده اصلی و موجد شر را آشکار می‌کند.

نظام اخلاقی جامعه نیز تجلیگاه درک و دریافتی است که مردم از شر دارند. بنابراین، بسیاری از مطالعات شناخت شر با اخلاق همسو هستند. زبان نیز می‌تواند محملی از اشارات و استعاره‌های مربوط به شر باشد که درک ارتباط میان واژه و معنا و همچنین نشانه‌شناسی، چشم‌انداز شناخت شر در یک فرهنگ را ترسیم می‌کند.

در کتاب معنای شر: نگاهی/انسان‌شناختی به گفتمان شر در فرهنگ‌های گوناگون، که پیش روی مخاطبان است، معنا و تعریف شر از دیدگاه انسان‌شناسان و بر اساس مطالعات ایشان در جوامع مختلف مورد بازبینی و کنکاش قرار گرفته است. برای درک بهتر این کتاب به مهم‌ترین نتایج و پیام‌های مقالات آن اشاره می‌کنم.

در فصلی از این کتاب شر در نگاه الهیاتی بررسی شده و به طور جامعی دیدگاه‌های الهیاتی درباره شر و شرور بیان شده و نویسنده تلاش کرده است تا از لابه‌لای این اندیشه‌ها این مفهوم را برجسته کند که گرچه توجیه‌های الهیاتی، پیروانی در همه ادیان دارند، اما با مشخص شدن چهره‌های گوناگون شر به‌زودی باید شاهد این باشیم که این اندیشه‌ها از مدار استدلال و منطق خارج می‌شوند و شر دوباره همان معمای بی‌پاسخی می‌شود که به قول شوپنهاور، انتزاع بشر را می‌پروراند و درنهایت باید پذیرفت که جهان به سبب ذات و سرشتی که دارد جولانگاه شرور و محکوم به رنج کشیدن است. اگر استدلال‌های الهیاتی گناه نخستین را سرمنشأ شر می‌دانند، انسان کنونی آن را بزرگ‌ترین پارادوکس دینی می‌پندارد و آن را نمی‌پذیرد. درنتیجه، شر راز و رمزی می‌شود که کسی از آن آگاهی ندارد و ادیان و هیچ دستگاه الهیاتی معینی قادر به بیان خاستگاه شر نیست. ناگزیر شر را باید به مثابه رمز پذیرفت. چه‌بسا پناه بردن به رمز و استعاره درمان طولانی‌مدتی بر تبوتاب بحرانی انسان در رویارویی با شر باشد.

در این کتاب با بحث نوینی در حیطة شر نیز روبه‌رو هستیم. احساسات و عواطف مردمان جوامع بدوی در رابطه با شر و مقایسه آن با جوامع مدرن و ذهنیت کنونی که بر جوامع صنعتی مستولی است و فردیت بشر در پیش روست. دیوید پوکاک در فصل سوم این کتاب در جست‌وجوی علل مصیبت و بلا در شرارت انسان‌هاست نه در قدرت تنبیهی و بدخواهانه موجودات روحانی یا سرشت و ذات غیرانسانی و غیرروحانی. بدین‌ترتیب، شر در این جوامع به هیولاهایی منتسب شده که اصلاً وجود ندارند، حال آنکه در جامعه ما شر به هیولاهایی اطلاق شده که وجود دارند. بدین‌ترتیب ما با نوعی از بدکرداری روحانی در جوامع روبه‌رو می‌شویم که همسو با نظام‌های اخلاقی شر را تبیین می‌کند. در اینجا به نیت آگاهانه برای عملکرد شرورانه با عملکرد شرورانه بدون قصد و نیت شرورانه تمرکز می‌شود.

از دیگر موضوعات مهم و نوآورانه این کتاب این است که توضیح می‌دهد چه شد که شر از معنای مهیب و سهمناک خود تهی شد و در مقام آنتی‌تزی در مقابل واژگان خیر و خوب و نیکی به کار رفت. درواقع، معنایی که امروزه از شر استنباط می‌شود به‌شدت ضعیف‌تر و سست‌تر از معنای اولیه‌اش می‌باشد. باید این پرسش انسان‌شناسانه را این‌گونه مطرح کرد: چرا و چگونه شر از جوامع امروزی رخت بر بست؟ به نظر آلن مک‌فارلین در مقاله «ریشه همه شرها» این خارق‌العاده‌ترین موضوع جوامع امروزی است. مک‌فارلین می‌گوید اینکه دیگر نمی‌توان به طور انتزاعی و محض شر را دید و درکش کرد برای تاریخ‌دانان و انسان‌شناسان جالب است. معمولاً مردم هر رخداد نامطلوب و مصیبت و بلای نازل‌شده را در چهارچوبی از توجیهات مبتنی بر خاستگاه شر توضیح می‌دهند. پس در هر جامعه چند توضیح درباره چستی شر وجود دارد. مک‌فارلین به‌خوبی از حضور شر در جامعه مدرن پرده برمی‌دارد و آن را تشریح می‌کند؛ چیزی که من آن را «موقعیت شر» می‌نامم. موقعیت شر هم بر هدف و خودآگاهی و هم بر وضعیت قربانی‌شونده دلالت دارد. در دنیای کنونی به‌شدت همه‌چیز پنهانی است. شما ممکن است چند دهه با کسی دیواربه‌دیوار همسایه باشید، اما ندانید که او به فرقه شروری تعلق دارد؛ یا اینکه با افرادی روبه‌رو شوید که لبخند می‌زنند اما پشت نقابشان سودای دیگری دارند. همین بر ابهام شر می‌افزاید. ذات شر پنهانکاری است و درک آن به همین علت ناممکن است. شر با شب و تاریک و غروب متناظر است و نیروی

سهمگین ویرانگرش مودیانہ در جوامع رخنہ می‌کند و نابودی می‌آورد؛ به قول مک‌فارلین: «همچون بید در انبوهی از پارچه‌ها». این درک از شر جدید است زیرا به گزارش انسان‌شناسان جوامع شکارچی یا قبیله‌ای امکان چنین پنهانکاری‌ای را نداشتند. آنها صرفاً می‌توانستند تصور کنند «دیگری» که شامل بیگانگان، قبایل دوردست و ارواح انتزاعی بودند شرارت دارند.

با اوج‌گیری تمدن‌های کشاورزی و شهرنشینی بساط جادوگر و شرور خواندن دوست و همسایه و آشنا بر پا شد. در طول تاریخ با اخبار ناگواری از به آتش کشیدن زنان، کولی‌ها، جادوگران، همجنس‌گرایان، یهودیان یا غیره در دست داریم که دیگر ارواح ماورالطبیعی نیستند بلکه همان آشنایان دور و بر هستند که شرور نامیده می‌شوند و مستحق مجازات هستند. این موقعیت جدید شر بر مرگ مابعدالطبیعه دلالت دارد. مردم در جامعه‌ای تک‌بعدی زندگی می‌کنند که غول‌ها و هیولاها و ارواح خبیث از آن رخت بر بسته‌اند، مگر در فانتزی‌ها و انواع ژانرهای وحشت در کتاب‌ها و سینما که مؤید همین نکته است. بنابراین، با دنیای شر و غیرشری روبه‌رو هستیم: هم شر داریم هم شر نداریم؛ شر در دنیای جدید بیشتر به گونه‌ای ادبی تبدیل شده است. علت چنین چیزی را در یک کلام می‌توان در سرمایه‌داری بورژوا جست‌وجو کرد. نظام‌های پیچیده مالی-بانکی، قراردادهای، روابط کوتاه‌مدت و تبادلات گسترده تجاری در جهان کنونی را با روابط خطی در یک جامعه سنتی با لایه‌های محدود و ریشه‌های عمیق مقایسه کنید. یا اینکه استیلای بشر کنونی را بر دنیای پیرامونش بسنجید. دستاوردهای فناورانه و اکتشافات روزافزون، استانداردهای زندگی را تغییر داده‌اند و توسعه همه‌گیر، راه‌حلی برای برای مصائب طبیعی دارند. بدین ترتیب، این امید فرح‌بخش در آدمی پدید آمده که: چیزی نمانده تا علت همه چیز را دریابیم، حتی مرگ را. بنابراین، می‌بینیم دیگر کسی از چهره مخوف شر نمی‌ترسد: «گویا کل ماجرای که با آن مواجه هستیم به این صورت است: پیشرفت طبیعی از طفولیت دنیا که انسان‌ها در آن از تاریکی و ارواح و جادوگران می‌هراسند، به دنیای بلوغ عاری از تخیل که در آن هوس و بخت و امیدهای روان‌شناسانه یا جامعه‌شناسانه بابت جبران فجایع ارائه می‌شود. این دنیایی است که مردم آن باور دارند که اگر کسی به قدر کفایت آگاه باشد، همه امور را می‌تواند تشریح کند.»

در این کتاب شر به مثابه چشم‌زخم موضوعی است که از نظر نویسندگان دور نمانده است. دیوید ریویاتم «بذر شر درون» را بر مبنای باور به شر، حسادت و چشم‌زخم در چند جامعه دیده است. این موضوع یکی از پژوهش‌های بسیار گسترده فولکلوریست آمریکایی، آلن داندس، نیز بود. داندس چشم‌زخم را به‌عنوان نوعی شر فراگیر پدیده‌ای جهان‌شمول می‌دید.^۱

از سازوکار شر در فرهنگ ژاپن و کشورهای شرق دور که آیین کنفوسیوسی دارند، کمتر می‌دانیم. در کتاب پیش رو تفصیلاً با اندیشه‌های بودایی و کنفوسیوسی و نگاه آنها به پدیده شر آشنا می‌شویم. در آیین بودایی و کنفوسیوس شر بیشتر به معنای مرگ است؛ هرچند ملازمان دیگری برای آن وجود دارد: پیری و بیماری. همچنین در فرهنگ ژاپن خیر به ثروت و شرافت و عمر دراز و کامیابی گفته می‌شود و در مقابل شر بر پستی طبقه، بیماری، فقر و شکست دلالت دارد. نکته قابل توجه در فرهنگ ژاپنی این است که چون کنفوسیوسیسم را اساساً نمی‌توانیم یک دین بنامیم زیرا به هیچ‌وجه دغدغهٔ متافیزیکی و آیینی و الهی ندارد و بیشتر نوعی راهبرد است که بر جامعه و سیاست استوار است، شر چهره متفاوتی به خود می‌گیرد. فرهنگ خردگرایانه کنفوسیوسی بین مبادی غیرمادی و اثیر مادی تمایز قائل می‌شود و این تمایز به صورت تکلیف و احساسات ناهنگام آدمی نشان داده می‌شود. شناخت شر و معنای آن در جامعه ژاپن برای انسان‌شناسان کار چندان راحتی نیست. با این حال، گزارش مفیدی در این باره در کتاب حاضر موجود است.

گزارش لیونل کاپلان از شر در آیین‌های جنوب هند سرشار از مفاهیم انسان‌شناسانه است که فرهنگ رنگارنگ این جامعه و جهان‌بینی آنها را در ارتباط با شر به تصویر می‌کشد. یکی از نکات جالب این مقاله — که به فرهنگ ایران شباهت فراوان دارد و چه‌بسا از خاستگاه مشترک و مهاجرت‌های تاریخی هندوآریایی‌ها حکایت می‌کند — معنای دوگانهٔ برخی از ارواح و موجودات شریر است که شر توسط آنها تجلی پیدا می‌کند. ازجمله می‌توان به دیوها اشاره کرد که کاملاً موقعیتی پارادوکسیکال دارند.

۱. کتاب چشم‌زخم به سرویراستاری آلن داندس، ترجمه زیر نظر معصومه ابراهیمی در سال ۱۴۰۰ توسط نشر چشمه منتشر شد.

بدین ترتیب، با تصویری مبهم و غیرقطعی از دیو روبه‌رویم که مشابه آن را می‌توان در فرهنگ و فولکلور ایرانیان از دیرباز تا کنون بازجست.^۱ دیو هم نشانه‌ی شر موجود در درون انسان شناخته می‌شود و گاهی هم به مثابه‌ی الهه یا موجودی پارسا و مخلص ستایش می‌شود و در مناجاتنامه‌ها و مرثیه‌ها مورد خطاب قرار می‌گیرد. در جنوب هند، هندوها و مسیحیان تلقی یکسانی از شر دارند. آنها شر را شیء‌انگاری می‌کنند و به صورت نیروهای خصمانه و بدکرداری می‌پندارند که به زندگی مردم تجاوز می‌کنند. روش‌های رمانده‌ی این نیروهای شرور نزد هندوها و مسیحیان یکسان است. مناسک جن‌گیری در این منطقه به‌شدت رواج دارد و به‌نوعی به هویت هر گروه و قوم تبدیل شده است.

«آیا خداوند شر است؟» عنوان فصل دهم کتاب پیش روست که به مسئله بسیار غامض و بی‌پایانی پرداخته است. هرگاه آدمی مصیبت و بلایی فردی و جمعی را می‌بیند، این پرسش را از خود می‌پرسد. عدالت و قادریت خداوند با این پرسش به‌سختی به چالش کشیده شده است. در بیشتر ادیان بخشی از تفاسیر دینی معطوف به این پرسش است. باوجوداین، این موضوع برای انسان‌شناسان و اتنوگرافیست‌ها (مردم‌نگاران) نیز بسیار بحث‌انگیز بوده و در جست‌وجوها و پژوهش‌های میدانی خود همواره خوانش جدیدی از پاسخ به این پرسش را مد نظر قرار می‌دهند. مقالات و مطالب این کتاب تصویری بسیار متنوع از معنا و مفهوم شر در جوامع مختلف به دست می‌دهد. خوانش‌های متعددی از شر ارائه می‌شود که گاه شر را آفریده‌ی خداوند یا خدایی هم‌تراز خداوند، نشان می‌دهد. گاه شر نیرویی اهریمنی است که اراده‌ی کامل را از دست خداوند ربوده و یا سایه و روحی بدکردار که خداوند آن را به‌عنوان ابزار محک‌زننده «اختیار» آفریده است. گاه تفسیرها و خوانش‌های تازه و نوآورانه‌ای در قبایل و اقوام گمنام برای وجود و توجیه شر می‌یابیم که حتی از قرائت روحانیون ادیان بزرگ توانمندتر است. به‌هرحال، سفارش ترجمه‌ی این اثر و انتشار آن از طرف نشر فرهامه، گشودن بحث چالش‌برانگیز و نمودهای رنگارنگ آن در جوامع سنتی تا مدرن است که موضوع پژوهش‌های انسان‌شناسانه قرار گرفته است.

۱. مراجعه کنید به: معصومه ابراهیمی (۱۳۹۱) *دیوشناسی/ ایرانی*، تهران، نشر فرهامه.

در ایران مفهوم شر در افکار و آرای مردم با آنچه آموزه‌های دینی و مدرسی می‌گویند، تفاوت فاحشی دارد. بخشی از این مفهوم را در قالب آثاری که در نشر فرهامه پژوهش و منتشر شده‌اند ارائه داده‌ایم، نظیر: *دیوشناسی ایرانی؛ جادوگران، ساحران و بدکارگان؛ انگاره دیو در ایران باستان؛ عجایب مشرق‌زمین؛ جستاری در تاریخ هیولاها؛ ربی‌ها، ساحران، پادشاهان و موبدان؛ فرهنگ تلمود در ایران باستان؛ دین مردمی؛ رویکردی انسان‌شناختی به حیات دینی مردم ایران؛ گفتمان نوین رنج؛ آنتروپودیسه پا روند انسانی‌شدن شر؛ ادبیات رنج؛ کندوکاوی در کتاب ایوب؛ دین ملک‌طاوس؛ یزیدی‌ها و جهان معنوی آنها؛ و نمادشناسی شر، بخشی از آثاری است که همگی در نشر فرهامه منتشر شده‌اند و چندین اثر دیگر هم که به‌زودی منتشر خواهند شد، در راستای همان ایده پی گرفته شده است. اما برای بیان بسیاری از ابعاد دیگر آن لازم است نمونه‌هایی از آثار مهم جهانی در دسترس پژوهشگران باشد تا درک عمیق‌تری از گستره کار و تکنیک‌ها و روش‌ها و شیوه‌های تحلیل کسب کنند و راه‌های اکتشافی و دقیقی برای شناخت شر در جامعه ایران بیابند. انتشار این اثر در امتداد همین ایده شکل گرفته است.*

بس که در شر خیر و خیر جهان شر دیده‌ام / مانده‌ام عاجز میان اختیار خیر و شر

معصومه ابراهیمی

تیرماه ۱۴۰۲

فصل نخست

پیش در آمد

دیوید پارکین

شر و اخلاق

ایوانز-پریچارد در توصیف مردم آزانده در آفریقای مرکزی به این نکته اشاره می کند که جادو و سحر رایج بین این مردم الگوی اولیه همه شرها محسوب می شود. طرفه آنکه مردم آزانده بعضی از حیوانات را از حیث ظاهر به جادوگران تشبیه می کنند؛ ذکاوت و غرابت این موجودات شبزی مثل جغد سرچشمه چنین تصوراتی بوده است. هوش این حیوانات به همان اندازه که تحسین می شد موجب هراس هم بود. ترسناک ترین حیوان در نظر مردم آزانده گونه ای گربه وحشی است که می تواند با زنان همبستر شود و زنان را آستن گربه هایی شبیه خودش کند. اما اگر مردی چنین گربه ای را ببیند مرگش رقم خواهد خورد. مردم آزانده پا را فراتر نهاده اند و این گربه ها را با همجنس گرایی زنان پیوند داده اند: هر دو این موارد درخصوص رفتارهایی زنانه است که اگر مردان شاهدش باشند کشته می شوند. همچنین اگر کسی دندان فوقانی اش را از ابتدا کنده باشد، عملة جادوگر، و نتیجتاً شبه ساحر، محسوب می شود. این فرد مایه بدیمنی است و ناخواسته اثرات ویرانگر دارد. او به اثر شرارت بار خودش واقف است اما قصد آسیب زدن ندارد. خوشبختانه چنین شخصی موجب مرگ نمی شود و خطری جدی یا تهدیدی واقعی قلمداد نمی گردد (ایوانز-پریچارد ۱۹۷۶: ۲۳۶-۲۳۹).

از همین گزیده متن اجمالاً می‌شود فهمید که چرا واژه «شر» برای انسان‌شناسان اجتماعی بسیار سودمند بوده است. شر می‌تواند با حد اعلی ترس، مرگ و نابودی، و مصائب خرد مرتبط باشد. شر ممکن است بیانگر نیت قاطع عامل شر به جهت آسیب باشد یا ممکن است محصول یک وضعیت ناخواسته انسانی یا غیرانسانی باشد. عاملان شر ممکن است منفور، اما در عین حال به خاطر ذکاوتشان مورد تمجید باشند. با اینکه مردم ممکن است اینک از اثرات مرگبار بدترین اقسام شر بهراسند، اما در اوقات دیگر ممکن است درباره‌اش شوخی کنند یا تمثیلات جالب درباره آن ارائه نمایند. به همین خاطر، صحبت از شر گستره وسیعی از موضوعات سهمناک و جدی، و بامزه و خلاقانه را شامل می‌شود.

در ابتدای امر ممکن است وسوسه شویم و انسان‌شناسان را ملامت کنیم که چرا این واژه را با این گستره معنایی و اطلاقی وسیع تعریف کرده‌اند. اما وقتی به مردم آزادانه نگاه می‌کنیم بوضوح می‌بینیم که خود این افراد به درجاتی از اعمال و اثرات شبه‌جادو قائل هستند؛ همین امر در سایر نقاط جهان دیده می‌شود، خواه در آنجا واژه‌ای متمایز برای شر وجود داشته باشد یا نه. این تازه آغاز پژوهش ماست تا نشان دهیم که تعریف این واژه کاری بس غامض است. بازی‌های زبانی خاصی که این واژه یا معادل‌هایش به ذهن انسان‌شناسان و مردم مورد مطالعه ایشان متبادر می‌سازد به حیطه‌هایی از فهم اشاره دارد که در بین آن‌ها پیوندها همواره کاملاً مشخص نیست. علت این امر این است که این اصطلاح از لحاظ تحلیلی چنان گل‌وگشاد تعریف شده که می‌تواند به طور تجربی چیزهای بی‌شماری را نشان دهد.

در انسان‌شناسی، وقتی یک حیطه پژوهشی را بر اساس کاربست یک مفهوم با ارزش تحلیلی مشکوک تعریف می‌کنیم، شماری از انسان‌شناسان دو ایراد عمده به آن وارد می‌سازند. ایراد اول این است که ما باید از چارچوب تحلیلی خاصی استفاده کنیم که پایه‌های انسان‌شناختی آن محکم شده باشد، مثل چارچوب مفهوم جادو، چراکه این امر به شکل دقیقی اقسام مختلف رفتار مورد نظر را دسته‌بندی و مشخص می‌کند و به همین ترتیب فرایند مقایسه را تسهیل و قابل مدیریت می‌نماید. در انسان‌شناسی، شمار زیادی از مطالعات درباره جادو همواره در بطن و مرکز توجه این رشته بودند، و مرتباً بازسازی و بازتعریف شده‌اند و در آینده نیز به همین سیاق پیش خواهند رفت. با این

حال، در اثر این بازسازی مفاهیم تحلیلی، مشخص شده که منظور نظر انسان‌شناسان از جادو درواقع بخشی از یک فهم بینافرهنگی کلی‌تر از رفتارهایی است که طی آن افراد به لحاظ اخلاقی ارزیابی می‌شوند (مراجعه کنید به کریک ۱۹۷۶: ۱۱۵-۱۲۰)، و به این ترتیب محدوده معنایی پیشین خودش را از دست داده است. جادو یکی از افق‌های متعددی است که به خیر و شر می‌پردازد و نیازی به جایگاهی ویژه در تحلیل ندارد. در هیچ فصلی از کتاب حاضر ما به باورها و اعمال مرتبط با جادو به طور اخص نمی‌پردازیم.

ایراد اول را می‌توان این طور بسط داد که به رغم اینکه مقبول همگان است که جادو را دیگر نمی‌توان به طور جدا و مجزا از سایر حالات ارزیابی‌های شخصی مطالعه کرد، اما همچنان به لحاظ تحلیلی بهتر است که مسئله را از نقطه نظر یک رفتار ملموس و غیر/انتزاعی بررسی نمود. مثلاً می‌شود تمرکز مطالعاتی‌مان را بر موضوعاتی از قبیل قتل نفس، اتحاد بر اساس ازدواج، توصیف بیماری‌ها و امراض، و غیره گذاشت. من تا جایی با این رویکرد موافقم که از تجربیات و مشاهدات میدانی انسان‌شناسان درباره چیزهایی که مردم به آنها خیر و شر می‌گویند بهره بگیرد نه گزارش‌هایی که بر اساس مشاهدات نیستند. حتی در این صورت هم، باید ابتدا پذیرفت که یک مفهوم مثل قتل نفس موجب تداعی فهم مشترک و اساسی بین فرهنگ‌ها می‌گردد. در بین ایلونگوت‌های فیلیپین، بریدن سر دشمن بخشی از فرایندی است که توسط آن قاتل منیت خودش را بازسازی می‌کند (روزالدو ۱۹۸۰: ۱۳۷-۱۷۶)؛ در بین مردم گیراما در کنیا حتی کشتن دشمن موجب تقلیل منیت فرد می‌شود و باید بعد از کشتن این منیت ترمیم شود؛ با این حال در میان بسیاری از مردم، کشتن به مثابه یک عمل واجب نظامی، بر حس فردی قاتل هیچ اثری ندارد یا کلاً اثر اندکی دارد. آنچه مردم درباره این اقسام از کشتن خوب یا بد می‌انگارند ممکن است چندان ربطی به رابطه قاتل و مقتول نداشته باشد بلکه بیشتر به سایر افکار و تصورات وابسته باشد که مختص همان فرهنگ هستند، از قبیل تصورات مربوط به سرشت مرگ و رابطه‌اش با زندگی. به عبارتی دیگر، این رفتارهای به اصطلاح ملموس و غیرانتزاعی در فرهنگ‌های مختلف بر این فرض استوار هستند که هر کدام از این مردمان چه چیزی را به عنوان نخستین اصول علت، معلول، فرایند و دگردیسی می‌انگارند. به عبارت ساده‌تر، ما باید اول به فلسفه و

هستی‌شناسی یک گروه از مردم آگاهی یابیم بعد به سراغ فهم این مطلب برویم که این افراد چه برداشتی از آنچه ما قتل نفس یا نکاح می‌نامیم دارند، حتی اگر ورود ما به جامعه آن‌ها از طریق مشارکت در چنین رویدادهای اجتماعی بظاهر واضح و عینی باشد مثل مراسم ازدواج، و آیین‌های تدفین مرتبط با مرگ‌های بد.

ایراد دوم به دو نکته اشاره دارد. اول اینکه ما باید اخلاق را مطالعه کنیم نه شر را. شاید این طور ادعا شود که شر همان وجه عدمی نظام اخلاقی است. بدی را نمی‌توان بدون دانستن حدود و ثغور خوبی مطالعه نمود. دوم، همان طور که دورکیم درخصوص انسان‌شناسی اجتماعی گفته است، جامعه یک نظام اخلاقی است پس ما باید اخلاقیات قیاسی را مورد بررسی قرار دهیم.

با این حال دو شیوه متفاوت برای مقایسه نظام‌های اخلاقی در اختیار داریم، هرچند که هیچ‌کدام در انسان‌شناسی اجتماعی چندان استفاده نمی‌شوند. اولین شیوه، محصول این فرض دورکیم است که قواعد اخلاقی توسط جامعه و به جهت آن وضع می‌شوند. با پذیرش این فرض می‌بینیم که گونه‌شناسی جوامع به نوعی معادل گونه‌شناسی نظام‌های اخلاقی می‌شود. فارغ از این دشواری‌های مشهور درزمینه همبستگی چنین گونه‌شناسی‌هایی، به نظر می‌آید این شیوه اصلاً نمی‌تواند چیزی بهتر از پرخطرترین تعمیمات را به دست دهد، همان طور که نظام‌های استبدادی به طور معمول بر اساس تمایزات مطلق و متقن بین درستی و نادرستی پیش می‌روند، حال آنکه رژیم‌های انتخابی (که به صورت‌های مختلف تعریف می‌شوند) مطابق مقوله‌های اخلاقی دائماً متغیر عمل می‌نمایند. وقتی ورای چنین تعمیمات کلی گام برمی‌داریم، مجموعه‌ای از استثنائات بی‌انتهای شکل می‌گیرند، و این استنهاها در قالب متغیرها دسته‌بندی می‌شوند، و ما با این متغیرها آشنایی داریم. بعلاوه، تمایزهای متافیزیکی ظریف‌تر خیر از شر در اثر این رویکرد محو می‌شوند.

روش دوم اخلاقیات قیاسی درواقع از چنین تفاوت‌های متافیزیکی و هستی‌شناسی نشئت می‌گیرند. موضوع مورد بحث روش دوم این است که چگونه مردم امر انسانی را از امر غیرانسانی تمایز می‌دهند و حالت‌ها، شرایط و نتایج را در سایه این تمایز ارزیابی می‌کنند. در سال ۱۹۵۵، آقای رید بر اساس پیشنهادهایی که بیدنی (۱۸۲-۱۹۵۳: ۱۵۶) ارائه داده بود در مقاله‌ای درزمینه مفاهیم اخلاقی در بین مردم گاهوکو-گاما در گینه نو

این رویکرد را به کار بست. رید بصراحت گفت که بین این مردم هنجارهای اخلاقی، به زعم خودشان، بر اساس اصول کلی و انتزاعی احترام به انسانیت نیست. انسانیتی که از پیوندهای اجتماعی مشخص تهی باشد موضوعیت ندارد؛ پیوندهای اجتماعی خاص که در زمانی خاص بین دو گروه مردم پیدا می‌شوند شالوده فردیت و اخلاقیات آن مردم می‌گردد. درعوض، اخلاق غربی و مسیحی (کلاً) به این مفهوم قائل است که همه انسان‌ها از لحاظ اخلاق با هم برابرند، فارغ از روابط ما با ایشان و اینکه آیا اصلاً با آنها پیوندی داریم یا خیر؛ انسانیت مردم بر جایگاه اجتماعی‌شان رحبان دارد. با این حال، هرچند که مردم گینه نو هستی‌شناسی خودشان را با طرقي که با یکدیگر رفتار می‌کنند همسو می‌سازند، اما اصلاً نمی‌شود گفت که این تفکر مسیحی که می‌گوید انسان بر جایگاه اجتماعی‌اش برتری دارد عملاً در دنیای غرب چندان بازتابی داشته است.

یکی از نکات اصلی در گفته‌های رید این است که در بین مردمی که مورد مطالعه‌اش بودند، امر اخلاقی و اجتماعی در همدیگر تنیده شده بودند. همین مقدار هم مطلوب نظر دورکیم است. اما رید ترکیب‌بندی و روابط داخلی گروه‌ها، جایگاه‌ها و نقش‌هایی را که جامعه گاهوکو-گاما می‌سازند تبیین نمی‌کند، و فقط این را می‌گوید که هنجارهای اخلاقی این ساختار را پشتیبانی می‌نمایند. درواقع، رید به گونه‌ای دیگر به این مسئله می‌پردازد. او تصورات کلی مردم آن قبیله را از اخلاق فردی می‌پذیرد — یعنی هرآنچه رفتار مناسب از جانب کسی یا در قبال او در شرایط متفاوت محسوب می‌شود — و این را بیانگر روابط اجتماعی می‌انگارد. تفاوت‌ها در تصور کلی یک فرد از اخلاق در طول فرهنگ‌ها می‌تواند منعکس‌کننده نظرات متضاد جامعه باشد.

در دهه پیشین درزمینه مفهوم فرد در انسان‌شناسی اجتماعی مطالب زیادی نگاشته شد، این نوشته‌ها از اثر نخستین ماوس تأثیر پذیرفته بودند (مراجعه کنید به ماوس ۱۹۷۹) و بعضی دیگر، همچون رید، دغدغه‌شان این بود که بگویند نظریات بومیان درزمینه فرد به‌خودی‌خود به منزله تعریف مقولات اخلاقی جامعه است (مراجعه کنید به هیلز و لاک ۱۹۸۱؛ و یاکوبسن-ویدینگ ۱۹۸۳). به همین خاطر، انسان‌شناسان اجتماعی چندان توجهی به اخلاق به عنوان حوزه مفروضات فرهنگی که آگاهی‌بخش و خلاق است نکرده‌اند، بلکه آن را به مثابه ابزار تقویت روابط اجتماعی بین گروه‌ها و افراد پنداشته‌اند. با اینکه فلسفه اخلاق حرفه و صنعتی عظیم و کلان است، انسان‌شناسی نظام‌های اخلاقی در

معنای فوق‌الذکر کاملاً متأخر است (مراجعه کنید به بخش‌هایی از فورر-هایم‌دورف ۱۹۶۷؛ و برخی از نوشته‌های مایر ۱۹۸۱). به زعم بعضی از فیلسوفان، فلسفه اخلاق به طور ضمنی در آثار دیگر فلسفی آمده است و درست نیست که به طور جداگانه و علی‌حده قلمداد شود؛ به همین خاطر، بسیاری از انسان‌شناسان باور دارند که بهترین اشکال و گونه‌های کارهای مردم‌شناسانه حتماً شامل توصیفاتی از نظام‌های اخلاقی مردم است. جزئاً و گاهی اوقات کلاً این موضوع صادق است. اما بی‌شک حیطه وسیعی وجود دارد که هنوز دست‌نخورده مانده است. اخلاق قیاسی که از پیش‌فرض‌های پیشینی غربی رهایی یافته و از فلسفه‌های عملی بومیان استخراج شده هنوز مورد مطالعه واقع نشده است. در سال ۱۹۸۱، مادان صحبت از جوامع جنوب آسیا می‌نماید و می‌گوید که مطالعه انسان‌شناسانه انتخاب‌های اخلاقی به شکل بی‌سابقه‌ای غنی خواهند شد اگر در سایه مقولات فکری بومیان مطالعه شوند (۱۹۸۱: ۱۴۹).

چرا انسان‌شناسان تا این حد بی‌میل بودند؟ حتی ایوانز-پریچارد زمانی که می‌گوید کلید فهم فلسفه مردم آزانده و نوئر در مفاهیم دینی آنها از قبیل مانگو (جادو) و کئوئ (روح) قرار دارد، باز با خود نمی‌اندیشد که باید قضاوت‌های اخلاقی نوئر را به صورت کلی در نظر بگیرد نه اینکه فقط آن داوریهایی را در نظر بگیرد که مربوط به اعمال و افکار دینی‌شان است (۱۹۵۶: ۶-۸). ولفرام (۱۹۸۲) می‌گوید اینکه انسان‌شناسان رغبتی به مطالعه نظام‌های اخلاقی مردم دیگر ندارند ناشی از یکسری عوامل خاص است. آیا به این خاطر است که این موضوع هنوز از آن دوره طولانی محاقش در نیامده است؟ یا به این خاطر است که انسان‌شناسان نمی‌دانستند چطور بر سر تعریف بعضی مفاهیم مثل شخصیت اخلاقی منفور با همدیگر به اتفاق نظر رسند؟ یا اینکه آیا ما می‌توانیم بگوییم که دورکیم امر اخلاقی را چنان با امر اجتماعی در هم آمیخته که مردم‌شناسان نمی‌توانستند آن لحظات ژرف‌اندیشانه درباره انعکاس‌پذیری اخلاقی را برای تحلیل از هم تفکیک کنند؟ این انعکاس‌پذیری اخلاقی نسبت به قوانین سختگیرانه و مقررات مشخص، بیشتر بیانگر فعالیت‌ها و معضلات انسانی هستند.

در همه این موارد، مشکل اصلی این است که انسان‌شناسان خجالت می‌کشیدند که بگویند درکشان از اخلاق، یک شکل از رفتار است که اجتماع آن را مجاز می‌شمارد. با این حال، اخیراً محققان سعی کرده‌اند تا به این معضل به صورت دقیق‌تر بپردازند،

هرچند که اهداف و نتایج متفاوتی در سر دارند. کیرنان (۱۹۸۲) می‌گوید باید از این بن‌بست که اخلاق را به صورت یک دوگانهٔ خیر و شر می‌بیند خارج شویم. کیرنان طی بررسی مداخلهٔ ارواح پیشینیان در گذشته در دنیای زندگان نشان داد که پیشینیان، از دید مردم‌شناسان منحوس تلقی می‌شوند وقتی که دوستان را مجازات می‌کنند، و در عوض دستگیر و یاری‌رسان محسوب می‌شوند وقتی که اعقاب خونی را مکافات می‌کنند. به زعم کیرنان، ما نباید این موضوع را به صورت جنبه‌های متضاد خیر و شر ببینیم، بلکه باید آن را به عنوان طرقي مکمل در نظر بگیریم که پیشینیان به نفع جامعه عمل می‌کردند، و هر یک در نوع خود مشروع محسوب می‌شدند. این همان بازسازی بومی است، اما این امر آن مسئلهٔ کلی‌تر را برای ما حل نمی‌کند که چطور و تا چه اندازه مردم یک قبیله خوب و بد را ارزش‌گذاری می‌کردند. اعمال آسیب‌رسان پیشینیان ممکن است ریشه در خیرخواهی آن‌ها داشته باشد. اما این دیدگاه تا چه اندازه به عوامل و شرایط پذیرفته‌شدهٔ بدخواهی قابل تعمیم است؟ دوگانگی اخلاقی خیر و شر را گاهی اوقات می‌توان براحتی به افکار سایر مردمان گسترش داد و بر آنها اعمال کرد، اما با مشاهده و درک این نقطهٔ تاریک در رفتار انسان‌ها کماکان سؤالات بسیاری مطرح می‌شوند که هنوز پاسخی برای آنها ارائه نشده است.

ایونز (۱۹۸۲) می‌گوید در انسان‌شناسی این گرایش وجود دارد که بین تلقی‌های ضعیف و قوی اخلاق نوسان کنیم، و هشدار می‌دهد که از این نوسان بپرهیزیم. اولین مورد، تلقی عمل‌گرایانه‌ای است که عمدتاً با دور‌کیم در ارتباط است. در این تلقی، قواعد اخلاقی به این منظور هستند تا جامعه را بقا بخشند. مورد دوم از فهم معناگرایانه یا تفسیری اخلاق در زمینهٔ انتخاب و تعارض بین انتخاب‌ها اقتباس شده است، که نهایتاً منتهی به شکل‌گیری جایگزین‌های اخلاقی می‌گردد. راه حلی که ایونز برای نوسان نظری کل‌گرایی اخلاقی و فردگرایی اخلاقی ارائه می‌دهد این است که یک منطقهٔ میانی با درجهٔ ابهام نامشخص مفروض می‌گیرد. البته ایونز تنها اشارهٔ مختصری به این موضوع کرده است.

ایونز سؤال را در زمینهٔ انتخاب اخلاقی مطرح می‌کند نه انتخاب بین اقتضائات جایگزین. رویکرد عمل‌گرایانهٔ این به اصطلاح تعامل‌گرایان منجر به این گرایش شده که در مواجهه با اخلاق و اقتضاء جانب اقتضاء را بگیرند، کمااینکه در عنوان کتاب اخیر

هم آمده است (بیلی ۱۹۷۷). اما اگر ما مفهوم قوی‌تر اخلاق را به صورت موضوعی در نظر بگیریم که راجع به تعارضاتی است که در اثر انتخابی حادث می‌شوند که برای بعضی افراد، خوشبختی و برای سایر افراد، بدبختی را رقم می‌زند، آن‌گاه اقتضائات جایگزین هم خودشان اخلاقیات جایگزین خواهند شد. به عبارت دیگر، همان‌طور که ولفرام (۱۹۸۲) گفته است، نسخه فایده‌گرایانه کلاسیک اخلاق به معنای چیزی که راجع به خوشبختی بیشتر اعضای یک جامعه است، به شکل تحسین برانگیزی با داده‌های تجربی‌ای که در اختیار انسان‌شناسان است تطابق دارد، هرچند که تعداد کمی از انسان‌شناسان این داده‌ها را به طور نظام‌مند جمع‌آوری کرده‌اند. نگرش دورکیمی به اخلاق به عنوان قواعدی که به طور اجتماعی مجاز شمرده شده‌اند تنها یک بعد قضیه را پوشش می‌دهد. اعمالی نیز وجود دارند که به لحاظ اخلاقی مذموم شمرده می‌شوند اما نه در مغایرت با قواعد هستند و نه در جامعه مجازات می‌شوند. به طور مشابه، قواعد اجتماعی بسیاری هم وجود دارند که در جوامع مدرن اغلب قانون محسوب می‌شوند اما همواره بخشی از اخلاق جامعه قلمداد نمی‌گردند. در عوض، بهتر است که در سراسر جامعه اعمال را مطابق خوشبختی یا بدبختی افراد دخیل به لحاظ اخلاقی خوب، بد یا علی‌السویه داوری نماییم.

این رویکرد بر تعریف نسبتاً وسیعی از خوشبختی و بدبختی استوار است و همچنین فرض می‌گیرد که چنین مفهومی را می‌شود به صورت معیار اخلاق در همه جوامع انگاشت. با این حال، از آنجا که این فرض یک فرض فعال و عامل است، در نتیجه ما را وادار می‌دارد تا بفهمیم کدام بخش از فرهنگ یک جامعه است که در نظر مردم آن جامعه منتهی به رفاه و سعادتشان می‌گردد. وقتی نقطه شروع بحث را دانستن این مطلب می‌گذاریم که در ذهن مردم چه چیزی موجب خوشبختی‌شان می‌شود، عموماً به مشکل برمی‌خوریم چراکه چنین تصویری چندان واضح و با حدود مشخص نیستند. اگر فرض‌هایمان را بیشتر نماییم، می‌بینیم که پس از حوادث، مردم آن رضایتی را که در ضمیرشان حس می‌کنند به خوشبختی تعبیر می‌نمایند. دوره‌های رنج است که به طور فرهنگی بارز و برجسته می‌گردند و بی‌درنگ به این شکل تجربه می‌شوند. بحران‌های فردی و جمعی را مردم‌شناسان می‌توانند به وقت وقوع مشاهده و تجربه کنند و آن‌ها را شناسایی نمایند، و خوشبختانه به مدد و لطف شرکت‌کنندگان رفع نمود. چنین رنجی را

می‌شود توسعاً به افکار شر یا عقوبت عادلانه مرتبط کرد. به همین خاطر راه و روش مطالعه شر نسبت به طرق مطالعه صرف اخلاق مشخص‌تر و لایح‌تر است. این قضیه صرفاً بر اساس مشاهدات تجربی نیست. وقتی ارتباط شر با رنج بشری و عدم خوشبختی را بررسی می‌کنیم، می‌بینیم که کوشش‌های ما به جهت فهم افکار سایر مردم درخصوص شر، ما را وادار می‌دارند که نظریات این مردمان را درزمینه سرشت انسان مطالعه نماییم: یعنی، محتوای درونی و حدود بیرونی آن؛ اینکه تا چه اندازه این موضوع بخشی از نیروها و تأثیرات گرداگرد ما هستند و تا چه اندازه از آنها جداپذیرند، و تا چه اندازه خودتبیینگر هستند.

شر به مثابه نقص

ساکنان روستای اسکوپسکا تسرنا گورا در مقدونیه می‌گویند که شر همینک نیز بسیار فراوان است و رو به افزایش دارد؛ بی‌اعتمادی، تردید و پنهان‌کاری همه‌جا را فرا گرفته است. تصویر زنده و واضحی که ریوباتم در فصل پنج همین کتاب پیش روی ما قرار می‌دهد جای شگفتی برایمان نمی‌گذارد که چرا باور به چشم‌زخم همچنان وجود دارد. حال آنکه مردم روستایی در اسکس در انگلستان چندین سده پیش از انقلاب صنعتی ظاهراً از واژه شر اصلاً استفاده نمی‌کردند مگر به‌ندرت، و ابداً به معنای آن نیروی سیاه اسرارآمیز نبود که ویران‌کننده خوشبختی انسان‌ها محسوب می‌شد. مک‌فارلین در فصل چهارم می‌گوید که در حال حاضر نیز ما دیگر چنین تلقی‌ای از شر نداریم، و شر در این معنا تقریباً مهجورالاستعمال شده است. برخلاف این، پوکاک در فصل سوم می‌گوید که علت دقیق این امر این است که امروزه در بریتانیا این واژه دلالت‌های ضمنی و تواردهای ذهنی چنان قوی‌ای دارد که به‌ندرت دیگر استفاده می‌شود.

در اینجا ما با دو دسته از تمایزها سروکار داریم: تمایز توصیفی در مقابل شر اخلاقی، و تمایز قوی یا رادیکال در مقابل ضعیف در فضای اخلاقی. خواهیم دید که وقتی این تمایزات را در سایر فرهنگ‌ها به کار می‌بریم چقدر شکننده و سست هستند، اما عجالتاً این تمایزات شالوده‌نگرش اولیه یهودی - مسیحی غربی هستند.

شر توصیفی موضوع مورد بحث تیلور در فصل دوم کتاب حاضر است که در آن به

تحلیل ریشه‌شناسی اصطلاحات عبری می‌پردازد. این واژگان در تحقیقات وبر در زمینه یهودیت (۱۹۵۲) نیامده‌اند، اما اطلاعات مهمی دربارهٔ سرشت کلی دیانت یهودی و بسط و توسعهٔ اولیهٔ آن به دست می‌دهند. رع به معنای بی‌ارزش، نجس، و نتیجتاً بد، زشت و حتی غمگین بوده است. سایر لغات بعداً استفاده شدند تا به شکستن عهد با خداوند اشاره کنند و در اثر معنی ریشه‌شان، معانی مختلفی به خود گرفتند: به مقصود نرسیدن، قطع رابطه، یا طغیان، تحریف، مشوش ساختن. در شماری از زبان‌ها، مثل زبان‌های بانتو در آفریقا که والیس و پارکین در فصل‌های دوازده و سیزده به آن پرداخته‌اند، یا زبان مردم بالی که هوبارت در فصل دهم درباره‌اش صحبت می‌کند، بعضی از اصطلاحات که به بد یا شر ترجمه می‌شوند معانی دیگری هم دارند مثل فاسدالجسد، ناقص‌الخلقه، و کریم‌المنظر. اورینگ در فصل چهارده می‌گوید که در بین بومیان پیاروا در ونزوئلا نیروهای شیرانهٔ جنون با زشتی و آلودگی پیوند معنایی دارند و توسعهٔ آن نیز با گرمای غیرقابل تحمل خورشید مرتبط دانسته شده‌اند. این گرما یا نیروها را باید به کمک نور مدام ماه پالوده و مطهر ساخت. در فصل نهم ایندن متون هندو را بررسی می‌کند و می‌گوید که تمس در اصل به رخوت و خستگی شبانه اشاره دارد، یعنی به چیزی که به درستی زنده نیست و کماکان این قابلیت را دارد تا به صورت شر فعال شود. این واژگان و بسیاری از اصطلاحات دیگر در سایر جوامع را که ما به شر یا بد تعبیر می‌کنیم در اصل به معنای تاریکی، ابهام و نقصان و عدم کمال هستند.

آلودگی، سیاهی و زشتی، همگی معنای نقصان یا عدم کمال و نداشتن سلامتی جسمانی دارند. این جنبه از کلمات را در اصطلاحات عبری (بی‌ارزش، بی‌هدف ...) و کلمات زبان بانتو (پوسیده، که درمورد میوه‌ها و انسان‌ها به کار می‌رود) بهتر و واضح‌تر می‌شود دید. ریکور معتقد است که شر در اصل به معنای ناپاک‌کننده یا نجس‌کنندهٔ چیزهای پاک و تمیز بوده است (۱۹۶۷: ۲۵-۴۶)، اما این نظر ریکور شامل معنای ژرف‌تر نقصان جسمانی نمی‌شود. کمابیش آشکار است که در تلقی‌های مختلف مردم، دست چپ را که ضعیف محسوب می‌شود، بدیمن و نحس می‌انگارند (نیدهام ۱۹۷۳). می‌توان حدس زد که در زبان عینی و متحیز بشر اولیه، محصولات آفت‌زده، جنگل‌ها و درختزارهای عریان که طعمهٔ سیل شده‌اند یا به واسطهٔ شدت گرمای خورشید سوخته‌اند یا در اثر خشکسالی تنک شده‌اند، یا اجساد رو به فساد حیوانات و مردم، به بد تعبیر

می‌شدند. همین تصور کلی از مرگ بد، که در اثر تصادفات یا قتل نفس رخ می‌دهند، و بسیاری از مواردش توسط انسان‌شناسان از اقصی نقاط دنیا جمع‌آوری شده است، اشاره به خروج انسان از گیتی دارد که در زمان نامناسبی رخ داده و نتیجتاً انتظارات عادی مرتبط با مرگ طبیعی را برآورده نمی‌کند (متکاف ۱۹۸۲: ۲۵۴-۲۵۷). چنین مرگی از دایرهٔ اختیارات انسان خارج شده و به همین خاطر نمی‌تواند منتهی به حیات جدیدی گردد (بلاک و پری ۱۹۸۲: ۱۵-۱۸). به شکل نمادینی این نوع از مرگ در ذهن بازماندگان تصویر ناکاملی از متوفی بر جای می‌گذارد (فصل سیزدهم). بهترین مرگ در جامعهٔ خودمان مرگی است که موقعی اتفاق بیفتد که فرد زندگی کاملی را پشت سر گذاشته و در بستر احتضاری باشد که گرداگردش خانواده‌اش حاضر باشند تا در آخرین لحظات با دلی آرام و قلبی مطمئن این گذار از حیات به ممات را طی نماید. بدترین چیز دربارهٔ مرگ‌های بد این است که این نوع مرگ‌ها مانع از تحقق آن کمال ممکنه می‌شوند. عدم وجود جسد به شکل فوق‌الذکر تصویر پایانی را مخدوش می‌کند؛ ناگهانی بودن سانحه آن را آشفته و مغشوش می‌نماید، و نتیجتاً به شکل متفاوتی آن را کوتاه می‌گرداند.

آیا ما می‌توانیم پا را فراتر از این بگذاریم و بگوییم که صورت‌های مختلف فرهنگی تلاش انسان در نیل به کمال و تمامیت، و برخورداری از حیات کامل، درواقع پاسخی به ترس‌هایش درخصوص از دست دادن و فقدان است؟ اندیشه‌ها درخصوص کمال انسانی گرایش دارند تا قالب اخلاقی انتزاعی به خود بگیرند. اما شاید بهتر باشد تا آنها را این‌طور ببینیم که گویی در بدو امر تلاش دارند تا احتمالات مربوط به غارتگری یا، به قول آگوستین (کاپلستون ۱۹۵۳: ۱۴۳-۱۴۶) فقدان، را که در ابتدا به صورت مادی لحاظ می‌شدند معکوس نمایند. به این ترتیب، به کمک بسط و تعمیم استعاری، ما می‌توانیم میل به کمال را به عنوان خسران روحی و عاطفی ابراز کنیم. اگر چنین باشد، پس /اخلاق/ (یعنی ابزار رسیدن به کمال و سعادت انسانی) کوششی است در جهت دفع و پیشگیری از نوعی سرقت کیهانی، ربایش نابهنگام حیات و زندگی، و شر همان سرقت است. درنتیجه، اخلاق بیشتر در اثر غور و تأمل دربارهٔ مرگ بد حاصل می‌شود نه مرگ خوب یا طبیعی. مرگ خوب یا طبیعی در زندگی روزمره جای خودش را باز کرده است، به این معنی که آنانی که در اثر مرگ طبیعی فوت کرده‌اند به نفوس تبدیل می‌شوند یا

ارواح پیشینیان‌شان. حال آنکه قربانیان مرگ‌های بد سرنوشت نامشخصی دارند: یعنی یا ارواح شریر می‌شوند یا صرفاً گم می‌شوند، در هر دو حالت به کمال نمی‌رسند.

مع الوصف، همان‌طور که در زبان عبری قدیم آمده، به نظر می‌آید که این تعریف، ساده‌ترین و بی‌آلایش‌ترین سطح شر توصیفی باشد، یعنی واژه شر از واژه بد متمایز نیست، و دلالت بر پوسیدگی، نقصان، یا عدم کمال و مانع تمامیت دارد.

به همین خاطر، سؤال این است که چگونه عدل الهی بر پایه این مفهوم از نقصان به معنای بد بنا شده است. بهتر است گمانه دیگری بزنیم. هندوئیسم و بودیسم به این قائل‌اند که هر نقصی، مثلاً جهل، به مثابه شر در نظریه وحدت وجود است. از این رو، برای اینکه یک موجود در این زندگی دچار نقصان باشد باید در زندگی بعد موجودی پست‌تر شود، اما موجودی که در هر حال از کل مجزا نیست و هرگز به طور جداگانه با آن مخالفت نمی‌کند.

درعوض، ثنویت مانوی و ایرانی نقص را نیروی شر می‌داند، و به شکل متناقضی به آن قدرتی منتسب می‌کند که پیشتر نداشت و تقریباً همپایه قدرت خیر می‌گردد. نئوکنفوسیوسی‌ها، من جمله صورت امروزش در ژاپن، با اینکه از جنبه‌های دیگر متفاوت از مانویان هستند، باور دارند که نقص تحت شرایطی به نیرویی قدرتمند بدل می‌گردد. این ثنویت نئوکنفوسیوسی از دو بخش تشکیل شده است: خوبی اصل انتزاعی (سرشت اصلی انسان که از ری یا همان لی در زبان چینی اخذ شده است) و بدی نقص مادی (طبیعت جسمانی انسان و امیال خودخواهانه‌اش که از کی یا همان چی در زبان چینی اقتباس شده است). موران نشان می‌دهد که چطور این دوگانگی متوازن، که خودش هم به دوگانگی بین ساکن و ینگ متحرک وابسته است، دستخوش سلسله تغییرات و تحولاتی در اندیشه‌های ژاپنی‌ها شده و در انتها دو نگرش متمایز درباره جامعه ژاپن به دست می‌دهد: نگرش تمایلات فردگرایانه و خودخواهانه بد (نینجو، که درواقع بدل از همان کی ناقص است)، و نئودوستی گروهی (گیری، که بر اساس ری است). این نگرش‌ها اندیشه‌هایی متافیزیکی خاصی نیستند که از زندگی ژاپنی‌های معمولی و امروزی فاصله داشته باشند. درعوض، این مفاهیم محتوای گفتار و بحث‌های ژاپنی‌ها را درخصوص روابط آتی ژاپن با سایر ملل دنیا غنی می‌سازند. یهودیت، مسیحیت، و اسلام جایی بین این وحدت و ثنویت در خداآوری قرار می‌گیرند. در این

سه دیانت با مخالفت شیطان (به عنوان موجودی ناقص) با خداوند متعال (به عنوان موجودی کامل) مواجه هستیم، اما هیچ کدام از این سه دین این موضوع را به صورت جدال ابدی تیروهای برابر یا کمابیش برابر با هم در نیاوردند.

اگر این بازسازی معتبر باشد، نشان‌دهنده این است که مفهوم ازلی نقصان، عدم کمال یا فقدان را می‌توان در دو راستا امتداد داد: به عنوان ضعفی ضروری و اجتناب‌ناپذیر در کل کائنات؛ یا به عنوان چیزی که به شکل تهدیدآمیزی در مخالفت با کلی است که پیشتر بخشی از آن بوده. در نظر مردم عادی یک جامعه، صورت رسمی خداشناسی به هر شکل که باشد، این راستاها بازتاب‌دهنده انواع و اقسام داوریهای متعارضی است که ایشان تابعش هستند اما کمابیش می‌شود نسبت به آنها اعتراض نمود. این راستاها باید به این سؤال پاسخ دهند که آیا شرشان یک ضعف تحمل‌پذیر است یا قدرتی است که باید مهار شود.

مواجهه‌پذیری شر

با این حال، به قول کاپلان در فصل هفتم، مانویان و کنفوسیوسی‌ان آکنده از دوگانگی‌های متعدد هستند. هر یک از این دوگانگی‌ها از دو اصل کیهانی ازلی خیر و شر تشکیل شده‌اند که از یکدیگر مجزا هستند اما با همدیگر تعارض دارند. در یک سوی این طیف، وحدت‌گراها قرار دارند که معتقدند هر چیزی، من جمله شر، جلوه خداوند است، مثل چندخدایی هندوها، و ارواح در مدرس (فصل هفتم) و ساختاری مشابه در بالی (فصل دهم)، و سه شعبه وجود (گونا) در نحله پانچراترا ویشنوپرستان هندو (فصل نهم). به طور مشابه وحدت‌گراها همان صوفیان مسلمان مالایایی هستند که باسفیلد در فصل یازدهم توصیف کرده است. بوداییان به خدا اعتقاد ندارند، به همین خاطر در این طیف جایی ندارند. اما نظریه کارما در بودیسم همچون در هندوئیسم می‌گوید که آنچه فرد انجام می‌دهد باعث می‌شود تا او همانی شود که اینک هست، و بالتبع این نظریه فرد را به صورت موجودی تعریف می‌کند که طبیعتاً واجد اعمال و حالات خیر و شر است.

این موضوع دستکم ناظر بر یک نگرش غیرثنوی است. در این بین، مسیحیت، اسلام ارتودوکس و یهودیت واقع هستند. تیلور در فصل دوم نشان داده که در یهودیت،