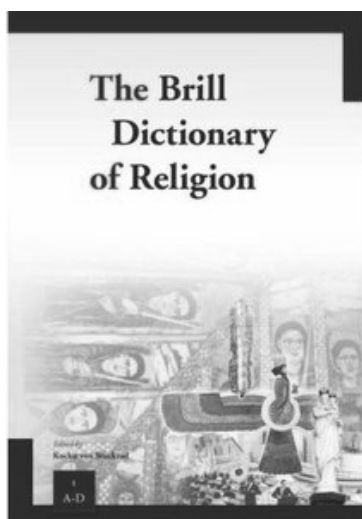


دانش‌نامه دین بریل: گزینش و گزارش

سیدحسین اسلامی*



The Brill Dictionary of Religion, edited by Kocku von Stuckrad, Revised edition of Metzler Lexicon Religion edited by Christoph Auffarth, Jutta Bernard and Hubert Mohr, Translated from German by Robert R. Barr, Brill, Leiden and Boston, 2007, 4 Vol.

دانش‌نامه بریل که با بیش از پانصد مدخل و به صورت مرجعی چندرسانه‌ای با تصاویری زنده و متنوع در چهار جلد در سال ۲۰۰۷ میلادی منتشر شده است (جمعاً ۲۱۰۰ صفحه)، خوانندگان را با ابعاد گوناگون دین در جهان

معاصر و گذشته آن آشنا می‌سازد. این کتاب به گونه‌ای فراهم آمده است تا همه ابعاد دین از مباحث الاهیاتی گرفته تا مناسک عملی و زندگی روزانه دینداران را پوشش دهد و به جای تمرکز غرب‌محورانه بر ادیان خاصی همچون مسیحیت، همه ادیان و فرقه‌ها

* دانشیار دانشگاه ادیان و مذاهب.

را دربر بگیرد. آنچه این دانش‌نامه یا فرهنگ را از دانش‌نامه‌های کلاسیک در این عرصه متمایز می‌سازد، بازتاب نگاه زمانه در آن به دانش دین‌پژوهی است. در نگاه سنتی مطالعات ادیان عمدتاً مطالعاتی متن‌محورانه یا به تعبیر غربی‌ها «دانش‌کتابی» (Bookish knowledge) به شمار می‌رفت. حال آنکه امروزه این نگاه تغییر کرده و عرصه این مطالعه از متن، به شروح و تفاسیر دینی، دینداران، فرهنگ و حتی رسانه‌ها گسترش یافته است، تا آنجا که به گفته کلیفورد گرتس، دین‌پژوه نامدار نیمه دوم قرن بیستم، «فرهنگ متن است» (Culture is text). به همین سبب در این دانش‌نامه شاهد مدخل‌هایی هستیم که در نگاه نخست ممکن است وجودشان در دانش‌نامه تخصصی دین، غریب به نظر برسد. برای مثال جدی‌ترین مفاهیم فلسفی مانند «جبرگرایی» و «ثنویت» در کنار مفاهیم اقتصادی چون «سرمایه‌داری» و اعمال نادری چون «آدم‌خواری» می‌نشیند؛ فعالیت‌های بدنی مانند «تنفس»، در کنار اجتماع‌های دینی چون «آشرام» قرار می‌گیرد و در عین حال از نواحی جغرافیایی که تأثیری دینی نیز دارند، مانند «کالیفرنیا» غفلت نمی‌شود و به هر یک مدخلی اختصاص داده می‌شود.

با این نگرش، کوکوفُن استوکارد، (Kocku von Stuckrad) ویراستار این دانش‌نامه مدخل‌های آن را در شش مقوله اصلی گنجانده و به هر یک درآیندها یا مدخل‌هایی (Entries) اختصاص داده است: ۱) این مقوله به انسان اختصاص دارد و در آن عناوینی چون تن، چرخه زندگی، ادراک، روح، عاطفه، بیماری و مرگ آمده است. ۲) مقوله حاضر ناظر به شخص و گروه است و در آن مدخل‌هایی چون اجتماعی شدن، خانواده، تبارشناسی، زندگی روزانه، کار و خشونت آمده است. ۳) در این مقوله در مورد محیط، جامعه و فرهنگ بحث شده است و ذیل آنها عناوینی مانند طبیعت، محیط زیست، رسانه، هنر و زیباییشناسی قرار گرفته است. ۴) مبانی و عناصر نظام‌های دینی که در آن شاهد مدخل‌هایی مانند مناسک، ارتباطات، نظام عقیدتی، الاهیات، اسطوره و اسطوره‌شناسی، ایزدان و اخلاق هستیم. ۵) تاریخ ادیان شامل عناوینی چون سنت‌های دینی، فلسفی، زمان و تقویم است. ۶) مقوله جغرافیا و قلمرو به مدخل‌هایی چون مکان، هجرت، زیارت، بهشت، آسمان، مکان‌ها و شهرهای خاص دینی اختصاص دارد.

این دانش‌نامه مختصر در حقیقت روایت پرداخته و انگلیسی شده و اثره‌نامه دین

متن‌لر (Metzler Lexicon Religion) است که به زبان آلمانی منتشر شده و ویراسته کریستوف آوفارت (Christoph Auffarth)، یوتا برنارد (Jutta Bernard) و هوبرت مور (Hubert Mohr) است. فرهنگ فعلی را رابرت آر. بار (Robert R. Barr)، با نظارت استوکارد به انگلیسی برگردانده است.

این کتاب دو مقدمه اصلی دارد. در مقدمه نخست در مورد ریشه این دانش‌نامه و نحوه چیدمان مدخل‌ها و سازمان‌دهی آنها بحث شده است. در دومین مقدمه به اختصار سیر دین‌پژوهی در غرب و جریانات آن بیان شده است و به صورت فشرده و در عین حال دقیق، درباره شکل‌گیری رشته دین‌پژوهی از دوران امپریالیسم تا تبدیل آن به رشته‌ای آکادمیک بحث و نقاط عطف آن ذکر شده است. همچنین به گونه‌ای گذرا سیر بحث دین‌پژوهی از تلاش در جهت شرح و فهم متون مقدس و بررسی خود متون با شعار بازگشت به متون (Ad Fontes (To the sources)) تا راه‌یابی این رشته به رسانه‌ها و به‌خصوص تلویزیون، بیان شده است. کریستف آوفارت و هوبرت مور، در این مقدمه ۲۶ صفحه‌ای ریشه‌های رشته دین‌پژوهی را می‌کاوند و گسترش آن را نشان می‌دهند. با این نگاه، آنان مراحل گوناگون شکل‌گیری و گسترش این دانش را از شروع متون گرفته تا پیدایش اسطوره‌شناسی مقایسه‌ای، بحث از اسطوره و مناسک، رویکرد تکامل‌باوری در مطالعه دین، شکل‌گیری مکتب تاریخی آلمانی، جامعه‌شناسی دین، پدیدارشناسی دین، روان‌شناسی تحلیلی، علوم عصب‌شناختی، روان‌شناسی تاریخی، چرخش زبانی، مطالعات زنان، مردم‌شناسی تاریخی، و دین‌پژوهی به‌مثابه دانش فرهنگی، توضیح می‌دهند. همچنین آنان شخصیت‌های تعیین‌کننده‌ای چون رودلف اوتو، ماکس مولر، امیل دورکیم، میرچا الیاده، کلود لوی اشتراوس، کلیفورد گیرتس و ویکتور ترنر را در ژرفا بخشیدن به این دانش، معرفی می‌کنند. در پایان این مقدمه گاهنامه‌ای آمده است که در آن تحولات اساسی رشته دین‌پژوهی فهرست‌وار درج شده است.

استوکارد، ویراستار این فرهنگ و استادیار مطالعات دینی در دانشگاه آمستردام خود را به فضا و مرزهای متن آلمانی محدود نکرده است؛ بلکه با افزایش شماری مدخل‌های عام و حذف مدخل‌هایی که بیش از حد محلی بوده‌اند، کوشیده است تا کاری فراگیرتر از متن آلمانی عرضه کند.

دانشگاه ادیان و مذاهب به یاری شماری از مترجمان در حال ترجمه این اثر مفصل و مرجع دست‌یاب است و ان‌شاءالله به‌زودی ترجمه کامل آن را به گونه‌ای چشم‌نواز در اختیار مشتاقانی قرار خواهد داد که امکان استفاده از متن اصلی را ندارند. در اینجا برای آشنایی با سبک و شیوه این دانش‌نامه، چهار مدخل از آن؛ یعنی اخلاق، به‌نژادی، تکامل‌باوری و سقط جنین‌گزینش و ترجمه شده است. گفتنی است که در سراسر این مدخل‌ها ارجاعات مکرر به مدخل‌های دیگر دیده می‌شود که در ترجمه بی‌آنکه خللی به بحث وارد کند، حذف شده است. همچنین در پایان مدخل‌ها پاره‌ای از مکتوبات مرتبط یا ادبیات مربوطه آمده است که نیازی به ترجمه آنها دیده نشد.

اخلاق^۱

۱. اخلاق (ethics) و فلسفه اخلاق (moral philosophy)، غالباً به صورت مترادف برای اشاره نظام‌مند به قواعد آرمانی رفتار انسانی به‌کار برده می‌شوند؛ اما هنگامی که این دو به شکل تخصصی به‌کار می‌روند، در آن صورت ائیکس (ethics) – برگرفته از اثوس (ethos) یونانی؛ یعنی عادت و رسم – در مقام بیان بحثی نظام‌مند در باب خوب و قابل توصیه در مقابل شر یا امر ممنوع و نکوهیدنی به‌کار می‌رود؛ در حالی که مفهوم مورال (moral) – برآمده از مورس (mores) لاتین یعنی رسوم – بیانگر نمونه عالی شیوه‌های رفتار درست در شرایط مشخص است. هر یک از این حوزه‌ها می‌تواند به‌گونه‌ای نزدیک با دین مرتبط شود؛ لیکن نیازمند آن نیست.

۲. الف) در فوریه ۱۹۹۷ وقتی که پژوهشگران در بریتانیای کبیر موفق شدند گوسفندی را که دالی (Dolly) نام گرفت شبیه‌سازی کنند، به دلیل این موفقیت علمی به خود بالیدند؛ متها در پی موج جهان‌گستر اعتراض و مخالفت با این نوع پژوهش، شادی آنان به‌سرعت رنگ باخت و قوانینی برضد این‌گونه آزمایش‌ها تصویب شد. به‌طور مشخص نمایندگان ادیان بزرگ جهانی از جمله پاپ، توضیح دادند که در این قضیه تمایز میان آنچه از نظر فنی، شدنی است و آنچه از نظر اخلاقی، پذیرفتنی است، نادیده گرفته شده است. در ژانویه ۱۹۹۸ مخالفت شدید و مشابهی با اعلام خبر گروه پژوهشی در باب تلاش برای شبیه‌سازی انسان‌ها صورت گرفت. در هر دو قضیه توضیح داده شد که آن پژوهش اخلاقاً نکوهیدنی بوده است؛ هرچند که مأموران بررسی

برای دفاع و قانونی ساختنش به ارزش بالقوه آن برای مبارزه با بیماری‌هایی چون پارکینسون و آلزایمر اشاره کردند. جالب آنکه نمایندگان ادیان بی‌آنکه به‌طور مشخصی به دلایل دینی استناد کنند همواره اعتراضات خود را به شکل اخلاقی اقامه می‌کردند و در نتیجه به مثابه مدافعان اصول اخلاقی پیش می‌رفتند.

ب) پاپ در ژانویه ۱۹۹۸ طی نامه‌ای به اسقفان آلمانی ملاحظاتی اخلاقی دربارهٔ عملی که در بند ۲۱۹ مجاز شمرده شده بود، ابراز کرد. این بند از نظر قانونی زنان باردار را با داشتن مجوز از مشاور، مجاز به سقط جنین شمرده بود و مفاد آن را دفاتر مشاورهٔ کلیسا نیز اجرا کرده بودند. از نظر پاپ نهادهای کلیسایی نیز اخلاقاً در قتل غیرمسئولانهٔ زندگی افراد متولد نشده، شریک می‌شدند. پاپ به‌رغم همهٔ استدلال‌های اسقفان در این مسئله مصرانه بر آن بود که اصول اخلاقی اساسی و بی‌ابهام برآمده از تعلیم کلیسا، به صورتی مصالحه‌ناپذیر حفظ گردد.

هر دو مثال، پیوند نزدیک دین و اخلاق را نشان می‌دهند و در عین حال بر استقلال عرصهٔ اخلاق تأکید می‌کنند؛ استدلال‌ها با بنیاد نیرومند اخلاقی عرضه می‌شوند و پیوند با مسائل دینی تا حد امکان نادیده گرفته می‌شود.

در عین حال هر دو، استقلال عرصهٔ اخلاق را ناچیز می‌انگارند. استدلال‌ها با بنیاد نیرومند اخلاقی عرضه می‌شوند و پیوند با تصریحات دینی تا حد ممکن کم‌اهمیت شمرده می‌شوند.

۳. الف) این اندیشه که محتوای امر خیر (Good) را می‌توان به‌گونه‌ای چنان مشخص کرد که مقدمهٔ مناسبی برای نمونهٔ آرمانی رفتار موجود انسانی به‌شمار رود، در دل مفهوم فلسفی اخلاق قرار دارد. در نتیجه اخلاق نسبت به رفتار انسانی، آشکارا و به‌گونه‌ای بی‌ابهام در مقابل شر یا امر ممنوع تعریف می‌شود و به‌هنگام تبدیل می‌گردد. قرار است که این‌ها در قبال مسائل نوپدید، یک جهت‌گیری فراهم آورد و راه حل‌های معقولی به‌دست دهد. در اینجا مفروض آن است که انسان در اصل، خوب است و می‌تواند از طریق جهت‌گیری مناسب (انسان‌شناسی فلسفی اثباتی) (positive philosophical anthropology) بدکاری را کنار بگذارد. افلاطون با ارجاع به سقراط اصول بنیادی حقیقت، خیر و زیبایی را به مثابهٔ شالودهٔ چنین اخلاق فلسفی برمی‌شمارد. اخلاق «نیکوماخوس» ارسطو نیز از همین مضمون حمایت می‌کند.

ب) جهان در مجموع همچون جهان موجود انسانی به کمک عقل و بر اساس قانون‌مداری ذاتی خود می‌تواند سلسله‌ای از نتایج را پدید آورد. این جهان باید چنان نظام‌مند طراحی شده باشد که همهٔ مسائل ملموس موجود رفتار انسانی را بتوان در آن دستگاه نظام‌مند گنجانند و در نتیجه حل کرد. در چنان ترتیبی اصل بنیادی آن است که کل، همواره بر اجزای خود مقدم است. این مقدمه برای طبیعت همان قدر معتبر است که برای جامعه و فرد انسانی. با توجه به جامعه، این اصل خیر عام (common good) را پدید می‌آورد که افراد با خواست آزاد خویش (self-determination) باید منافع خصوصی و امکانات خویش را تسلیم آن کنند. برای فرد این مطلب به معنای آن است که خیر کل موجود انسانی باید بر اقداماتی که در خدمت خیر شخص معینی است، مقدم گردد. مباحث تازه‌تر نشان می‌دهد هنگامی که ماهیت انسان از منظر زیست‌شناختی نگریسته شود، کاربست اقدامات ضد حاملگی (contraceptive measures) مداخله‌ای ناپذیرفتنی در طبیعت انسانی به‌شمار می‌رود؛ حال آنکه کاربست شیوهٔ مراحل طبیعی ناباروری (Knaus-Ogino method)، مقبول است. رهیافت دوم مفهوم گسترده‌تری از طبیعت دارد — که متضمن آن است که طبق آن مداخلهٔ پزشکی، با توجه به آنکه در خدمت شخصیت انسان است، ضرورتاً غیرطبیعی یا برضد طبیعت قلمداد نمی‌شود و در آن کاربست وسایل ضد حاملگی مقبول است. در این صورت دو معیار کلیدی را می‌توان به‌کار گرفت: مفهوم ارزش انسانی (human worth) و مفهوم طبیعی / غیرطبیعی (natural/unnatural). در اینجا شیوهٔ حل موردی مسئله (casuistry)، ابزاری مشروع و مفید به‌شمار می‌رود. در اخلاق، مسئله آن است که یا همچون مسئله لذت‌طلبی (hedonism) اصول عام خیر را تأسیس کنیم، یا همچون مسئلهٔ شبیه‌سازی (cloning) شیوهٔ عام و نحوهٔ مواجهه و حل مسائل نوپدید را.

ج) در اینجا هر نظام اخلاقی بر اساس این مقدمه که موجودات انسانی می‌توانند خودشان فعل خویش را تعیین کنند، پیش می‌رود. «قاعدۀ سیمین» (The 'Silver Rule') (آنچه بر خود نمی‌پسندی، بر دیگران مپسند)،^۲ ساده‌ترین نوع حکم اخلاقی تنها این معنا و مفهوم را دارد و مسئله با «حکم نامشروط» (categorical imperative) کانت که «چنان رفتار کن که بتوانی در هر زمان قاعدۀ رفتاری خود را به مثابۀ قانون عام معتبری وضع کنی»، تفاوتی ندارد.^۳ در نتیجه رعایت نکردن حکمی اخلاقی ممکن است به دست

جامعه انسانی کیفر داده شود یا به دست عاملی متافیزیکی. از سوی دیگر در جایی که انسان در مجموع مجبور باشد، در این صورت نه مسئولیتی در کار است و نه گناهی؛ کیفر و توبه/کفاره (repentance/expiation)، مفهومی نخواهد داشت. از این رو، اختیار انسان شرط ضروری امکان‌پذیری اخلاق به‌شمار می‌رود. هرچند دامنه و تحقق آن جای بحث دارد. نداشتن بینش، اضطراب شدید یا رانۀ روانی (psychic drive)، همه می‌توانند در محدودساختن مسئولیت شخصی و در نتیجه در باب ظرفیت (capacity) تحمل گناه سهیم باشند. از قضا روان‌کاوی مدرن، دانش و درکی مهم در باب این ویژگی‌ها فراهم آورده است. اقدامات تنبیهی (punitive processes) به‌گونه‌ای فزاینده این شرایط را در نظر می‌گیرند. در تاریخ ادیان گاه ترکیبی از جبرگرایی و اخلاق دیده شده است. برای مثال در کالوینیسیم (Calvinism) که مقدمه‌اش آن است که اعمال انسان‌ها پیشاپیش مقدر (pre-destination) شده است، در عین حال آنان نمی‌دانند که خداوند چه تقدیر کرده است در نتیجه امکان اخلاق بر جای می‌ماند.

د) نقطه عزیمت همه نظام‌های ارزشی کلاسیک آن است که مفهوم ارزش‌ها (values) و هنجارها (norms) برای جامعه و افراد اعتبار عینی دارند. از این رو تعارض‌های اخلاقی تنها هنگامی پدید می‌آیند که اصولی مشخص (برای مثال حفظ جان مادر بارداری که به‌طور وخیمی بیمار است یا جان فرزند نازاده‌اش) آن‌چنان در تنگنا قرار می‌گیرد که مجبور است یکی از دو راه را انتخاب کند. در نتیجه بحث اخلاقی در چنین جوامعی غالباً به صورت بررسی موردی مسئله به استناد اصول خاص (casuistically)، تصمیم‌گیری می‌شود. با این حال اعتبار عام خود ارزش‌ها و هنجارها محل بحث واقع نمی‌شود. عکس این مسئله در جوامعی رخ می‌دهد که دارای جهان‌بینی (Welt-anschauung) متکثر هستند. در اینجا خودآیینی (autonomy) فرد به مثابه معیاری در مسائل اخلاقی عمل می‌کند. در این مورد مسئله آن است که شخص خودش هنجارها را وضع و تأسیس کند نه آنکه آنها را به مثابه مقوله‌ای الزامی به‌کار گیرد. در این صورت نمی‌توان از این شاهد (یعنی مناقشه‌ناپذیر بودن نظام، به خودی خود) استمداد کرد. مشخصاً این مطلب؛ یعنی تصمیم حاصل از آرای اتخاذ شده در پارلمان‌ها یا دادگاه‌های عالی در همه مسائل اخلاقی، بر اساس مجاز بودن (Permissibility) و بی‌کیفری (Impunity) (که به یک معنا نیستند) خواهد بود. بازگشت به اصول متافیزیکی برای اعتباربخشیدن به هنجارها،

گزینه مطلوبی نیست. برای یک هنجار عملی یا قانون این مسئله پیش می‌آید که آیا شیوه‌ها و راه‌ها قابل کشف هستند و آیا اعتبار یک قانون را می‌توان وضع کرد تا کاربست‌هایش در بستری جهانی و میان‌فرهنگی مجاز و ممکن باشد. این امکان را حتی بر ضد منافع فردی آن قدرت‌ها و دولت‌هایی باید پذیرفت که اعتبار عام هنجار را به پرسش می‌گیرند.

۴. فعالیت حقوق بشری بیانگر آرمان رفتاری در همه موقعیت‌ها و شرایط حیاتی است. همه فرهنگ‌ها و ادیان، رهنمودهایی عملی دارند که برای تحقق این اصل تمهید شده است. این رهنمودها با همه تفاوت در محتوای اعتقادی و بنیادهای دستگامی خویش، به شکل گسترده‌ای قابل مقایسه با سنت یهودی-مسیحی هستند که در لوح دوم «موسوی» (the second Mosaic table) حفظ و منتقل می‌شوند: «پدر و مادر خود را احترام نما. [...] قتل مکن، زنا مکن»، (خروج ۱۷-۲۰:۲) و مانند آن؛ البته نحوه تحقق احترام به پدر و مادر ممکن است فرهنگ به فرهنگ بسیار متفاوت باشد. برای مثال کتاب مقدس بر طبق فرمان «تو مرتکب قتل نخواهی شد»، قتل انسان‌های بی‌گناه را منع می‌کند؛ لیکن همان کتاب مقدس نیز برخی قتل‌ها و اعدام یا کشتن سربازان در عملیات نظامی را مشروع می‌شمارد. سنت مسیحی (متی ۲۸ و ۲۷: ۵، ۲۲-۲۱: ۵) از همان آغاز ارزش رفتار درست را نه تنها به مثابه عملی که باید به چنگ آورد؛ بلکه همچون نگرشی مطلوب وضع کرد. در این طریق، مسیحیت با قدرت تمام در درونی‌ساختن هنجارها و ارزش‌ها مشارکت و به آنها کمک می‌کند تا وجدان را به مثابه شاهد درونی گسترش دهند؛ در نتیجه در هیچ یک از فرهنگ‌ها مانند فرهنگ یهودی-مسیحی وجدان با دیانت درهم تنیده نشده است. هرچند با توجه به اعتبار عمومی هنجارها، ارجاع به وجدان نیز مشکلاتی دارد. تعارض‌ها ممکن است میان تقاضای وجدان فرد و هنجارهای معتبر رسمی پدیدار شوند. سنت مسیحی زنجیره‌ای از این مشکلات را به نیکی می‌شناسد. اصطلاحات «وجدان به‌شدت برخطا» (invincibly erroneous conscience) و «اخلاق وضعیتی» (situational ethics)، موضوع بحث در این زمینه شده‌اند؛ منتها هرگز به این مطلب که آیا کسی که بر اثر پابندی به اراده خدا در پیروی از وجدان خود ناکام مانده، گناه کرده است یا خیر پاسخ جامعی داده نشده است. مثال کلاسیک این مسئله داستان ابراهیم است که به خواست خدا در پی قربانی کردن پسرش اسحاق^۵ برآمد.

هرچند اگر این کار را انجام می‌داد ممکن بود بر خلاف وجدان خود عمل کرده باشد (پیدایش: ۲۲). توسل عیسی به وجدان در برابر کسانی که می‌خواستند زن زناکاری را سنگسار کنند، موضعی معارض را نشان می‌دهد: «هر که از شما گناه ندارد اول بر او سنگ اندازد» (یوحنا ۸: ۷). در نظریه نمایش (theory of drama) از دوران باستان به این سو، تعارض میان وجدان و قانون یا تمایل و تکلیف بیانگر مهم‌ترین نمونه تعارض تراژیک بوده است (برای مثال، آنتیگون سوفوکل یا ایفی ژنی در تاوریس جی. و. فُن گوته، هنگام اجرای تکلیف خود در مقام کاهنه ناگزیر بود برادر خودش را قربانی کند). همان گونه که پیش‌تر در باب اخلاق (ethics) و دین دیدیم در اینجا ما جلوه‌ای از رابطه بین اخلاقیات (morality) و دین را می‌بینیم.

۵. الف) طی قرن‌های بسیار اخلاق غربی قلمرو ویژه‌ای میان فلاسفه که بیشتر آنها نیز الاهیدان بودند، داشته است. در نتیجه این متفکران تأملات اخلاقی خود را در پیوندی نزدیک با الاهیات اعمال کرده‌اند. نمونه افراطی آن الاهیات توماس آکویناس (متوفای ۱۲۷۴) است که فلسفه اخلاق ارسطو را با ایمان مسیحی مطابق (coinciding) می‌شمارد؛ زیرا خدا را به مثابه خیر محض (Good simpliciter) و خیر اعلا (Summum Bonum) تفسیر می‌کند. طبق این سنت وی اخلاق ارسطو را در مسیحیت ادغام می‌کند. به همین سبک طبق اخلاق و الاهیات توماس، خدا ده فرمان را نازل کرده است؛ زیرا محتوای خردمندانه آنها در اصل متناظر با ایده خیر (the Idea of the Good) هستند. توماس نتیجه می‌گیرد در این صورت می‌توان اراده و هدایت خدا را از بسط نظام‌مند ایده خیر به دست آورد و بر مسائل نوپدید اعمال کرد؛ البته این امکان، زمانی از دست می‌رود که کسی اختیار خداوند را چنان تفسیر کند که فرمان الاهی متفاوت و در واقع متضاد با آنچه بالفعل فرمان داده است، گردد؛ یعنی همان کاری که مسیحیان نام‌گرای (Nominalists) قرون وسطای متأخر (the late Middle Ages) کردند. در اینجا باید الگوهای تبیینی دیگری پا به میدان بگذارند. این بحث برآمده از تعارض درباره «کلیات» (universals) را به سهولت می‌توان در پیوند با تعارض میان دو مکتب سنی مسلط در الاهیات اسلامی متناظر دانست. طبق نظر اشعری (متوفای ۹۳۵)، — بنیانگذار مکتبی که نام وی را بر خود دارد، «اشاعره» — خداوند می‌توانست به جای «تو نباید دروغ بگویی» دستور داده باشد که «تو باید دروغ بگویی». هیچ کس نمی‌تواند برای خداوند اوامر و نواهی او را تعیین کند.

با این حال آزادی خدا به معنای آن نیست که خیر و شر خصوصیات ذاتی ندارند و دستورهای گزافی هستند که بر اساس اراده آزاد خداوند صادر شده‌اند؛ بلکه به معنای آن است که حقیقت نهایی خیر و شر را تنها خداوند می‌شناسد. اندیشه بنیادین این نظریه آن است که خداوند به سبب علیم‌بودن نیازمند هیچ رهنمودی از هیچ کس برای نحوه اندیشیدن خود نیست. از نظر اشعری هر مطلبی جز این می‌تواند کفرآمیز (blasphemous) باشد. کاربست این نظریه بر انسان، بدین معنا است که الاهیات به کلام الاهی به مثابه عالی‌ترین مرجع، وابسته است. دومین مکتب بزرگ کلامی اهل سنت که به نام بنیانگذارش ابومنصور ماتریدی، ماتریدیه نامیده می‌شود، در این مسئله موضع متفاوتی می‌گیرد. در اینجا انسان با عقل درمی‌یابد که آیا چیزی خیر است یا شر؛ اما بنیاد این که چرا باید خیر صورت گیرد و از شر اجتناب گردد، از طریق وحی به دست می‌آید.

ب) شکل دیگر انفصال فلسفه اخلاق از دین از مقدمه اتخاذ شده به وسیله برخی ادیان زاده می‌شود. بر این اساس آیین بودا و مسیحیت به مثابه ادیان نجات‌بخش (religions of redemption) در درجه اول بر نجات انسان متمرکز می‌شوند و راه مناسبی را عرضه می‌کنند. خواه مثل نامه‌های پولسی (Pauline letters) در عهد جدید، این جهت منحصرأ از طریق لطف خدا حاصل شود و خواه همچون گونه‌های متعددی از آیین بودای ماهایانه (Mahayana Buddhism)، در عشق «بودی‌ستوه» (Bodhisattva) به انسان‌ها و دغدغه نجات آنها، ریشه داشته باشد، در هر دو صورت فعالیت ملموس انسانی برای نجات، نقش تبعی دارد. تاریخ هر دو دین نشان می‌دهد که این فاصله از اصول اخلاقی و دستورات ملموس اخلاقی را نمی‌توان به مدت طولانی حفظ کرد؛ لذا به مجردی که این ادیان به ادیان حکومتی که تأثیرات سازنده آنها می‌بایست در همه عرصه‌ها عمل کند، تبدیل شدند، ناچار به واقعیت همه کارکردهای ملموس اخلاق اجتماعی و اخلاقیات دولتی تن در دادند. با این هدف همین مسیحیت که دینی نهادینه شد، به سرعت اصول اساسی و دستورات عملی خود را از آیین یهود و فلسفه رواقی-کلبی (Stoic-Cynic) وام گرفت. آیین بودای ترودا (Theravada Buddhism) در مناطقی که تنها دین نهادینه بود (برای مثال در سری‌لانکا و تایلند)، اصول اخلاقی اساسی و دستورات اخلاقی را از آیین هندو و سنت‌های محلی برگرفت؛ البته هر جا که آیین بودا مسئول

اخلاقیات دولتی نبود (برای مثال در چین، کره و ژاپن)، منحصرأ بر نجات متمرکز شد و اخلاقیات و فلسفهٔ اخلاق را به نهادهای دیگر (برای مثال آیین کنفوسیوس و آیین شینتو) وا گذاشت. نتیجهٔ محسوس این تفاوت آن است که در ژاپن، امروزه نیز آیین شینتو یا دولت سکولار، تنظیمات دولتی مربوط به سقط جنین را تعیین می‌کنند؛ در حالی که آیین بودا به زنانی که سقط جنین ایمنی داشته‌اند نوعی بخشش مشفقانه (generous forgiveness) اعطا می‌کند و از طریق توجه محبت‌آمیز و مراقبهٔ «بودی‌ستوه جیزو»^۱، اطمینان می‌دهد که جنین‌هایی که بدین شکل کشته شده‌اند، همین‌که مادران‌شان با اعتقاد کامل به آن بودی‌ستوه روی آورند، زندگی مجدد و سعادت‌مندی خواهند داشت. لطف و نجات در دستان بودی‌ستوه چنان به صورت ناب خود آشکار می‌شود که در این نوع دین مبتنی بر لطف آیین بودای ماهاینه (Mahayana- Buddhist religion of grace)، هر اثر برجای‌ماندهٔ گناه و کفاره نادیده گرفته می‌شود. بدین ترتیب دین و وعدهٔ نجات (promise of salvation)، کاملاً از اخلاق جدا می‌شوند. این جدایی بدین معنا نیست که رفتارهای انسانی مطلقاً بی‌اثر هستند. آنها همچنان گویای «کرمه» (karma) خوب یا بد به‌شمار می‌روند، منتها دیگر سرسختانه به معلول خویش نمی‌چسبند؛ زیرا بودی‌ستوه که با خصلت وهم‌آلود کرمه آشنا است، در زنجیرهٔ کرمه‌ای واقعیت که تابع منطق عمل و نتیجه است، مداخله می‌کند.

ج) بدین ترتیب مطمئناً رابطهٔ بین دین و اخلاق حتی درون یک دین می‌تواند بسیار متنوع جلوه‌گر شود. در این خصوص تاریخ ادیان شواهد فراوان‌تری بیش از آنچه به‌عنوان مثال نقل شد، عرضه می‌دارد. از دیدگاه سنخ‌نمایانه (typologically) مدل‌ها حتی از این گونه‌های متنوع بیشتر است. برای مثال جوامعی وجود دارند که در آنها قواعد همکاری و رفتار منحصرأ بر اخلاق و قواعد عینی استوار است و در آنها، مانند آنچه غالباً در ادیان «قبیله‌ای» دیده می‌شود هر گونه جهت‌گیری انسانی یا ارجاع به خدا و یا نظمی مقدس، نادیده گرفته می‌شود.

همهٔ این مدل‌ها یک وجه مشترک دارند و آن اینکه از چارچوب استوار از پیش تعیین‌شدهٔ نظمی معتبر آغاز می‌کنند که نه در دسترس هستند و نه تغییر در اصول را می‌پذیرند. هر چه که هست یا می‌تواند باشد در این چارچوب حل می‌شود، نه فراسوی آن. بدین ترتیب همهٔ این نمونه‌ها عنصری ایستا دارند.

۶. بحث تازه‌تر دربارهٔ رابطهٔ دین و اخلاق به میدان تنش میان «نسبی‌سازی» (relativization) ارزش‌ها از طریق مدرنیزاسیون و پذیرش جهانی‌سازی (globalization) با دعوت آن به اجماع جهانی دربارهٔ ارزش‌های معتبر عام، راه یافته است. اعلامیهٔ حقوق بشر در انقلاب فرانسه (بیست و ششم آگوست ۱۷۸۹) را که در چارچوب مرجع «روشن‌گری» (Enlightenment frame of reference) قرار دارد می‌توان نخستین بیان این اجماع شمرد؛ البته «اعلامیهٔ عمومی ملل متحد در باب حقوق بشر» (دهم دسامبر ۱۹۴۸) نیز همین اهمیت را دارد. در «تاریخ‌باوری» (Historism) قرن نوزدهم همراه با ایمانش به پیشرفت، همچنان در بحث «زیست‌باورانه» (biologistic) دربارهٔ «تکامل فرهنگی» (cultural evolution) انسانیت، نسبی‌شمردن نظام ارزشی به مثابهٔ حاصل تحول تاریخی نمایانده شده و در اثری مانند *تبارشناسی اخلاق* نیچه خطوط کلی آن نشان داده شده است. در دورهٔ اخیر رهیافت زیست‌باورانه در مباحث «اخلاق زیستی» (bioethics) به کار گرفته شده است. تلاش‌هایی برای اجماع جهانی بر ارزش‌هایی اساسی، فراسوی نسبی‌گرایی فرهنگی، تجلی خویش را برای مثال در «پروژهٔ اخلاق جهانی» (Project World Ethos) الهی‌دان آلمانی، هانس کونگ (Hans Kung) نشان می‌دهد. کونگ بر این باور است که «اعلامیهٔ حقوق بشر» بیانگر رشد فرهنگی انسان‌ها است. «اعلامیهٔ اخلاق جهانی» (Declaration on a World Ethos) در پی به حساب آوردن این نکته و منظورداشتن پیشرفت وجدان اخلاقی بشریت است. پیشرفتی که ادیان می‌توانند به گونه‌ای مثبت از آن حمایت و به تبیین و انتقال آن کمک کنند. این واقعیت که نمایندگان همهٔ ادیان بزرگ — با همهٔ گوناگونی و تعداد — اعلامیهٔ اخلاق جهانی را امضا کرده‌اند، نشان می‌دهد اصولی که در آن صورت‌بندی شده است در عین وضع استانداردهای تازه، به طور مشخص از هیچ یک از هنجارهای سنت‌های بزرگ دور نمی‌شود.

همان‌گونه که در مباحث مهندسی ژنتیک، سقط جنین و مانند آن می‌بینیم نسبی‌سازی ارزش‌های منتقل شده توسط ادیان سنتی که در پی تحول صنعتی مدرن، جهانی‌شدن و مانند آن رخ داد، خود این ادیان را مکرر و بیشتر و بیشتر به تعارض کشانده است. بر این اساس همهٔ تناسب هنجارها و ارزش‌هایی که توسط ادیان به گونه‌ای چنان والا وضع شده بودند، تا بنیاد آنها به پرسش گرفته شده‌اند. اینک این ادیان با هر چیزی تناسب دارند جز ایمنی. در آینده اخلاق و اخلاقیات احتمالاً محتوای

متفاوتی از آنچه تا کنون تاریخ ادیان و فرهنگ‌ها و همچنین دنیای سکولار به ما نشان داده است، خواهد داشت. جستجو برای جهت‌یابی دوباره آغاز شده است؛ اما معلوم نیست که چه معیارهای رضایت‌بخشی خواهد یافت.

به‌نژادی^۷

۱. فرانسیس گالتون در سال ۱۸۸۳ مفهوم «به‌نژادی» را که از واژهٔ یونانی «یوجنس» (*eugenēs*) وام گرفته بود، برای بیان این نکتهٔ علمی که «میزان همهٔ تأثیراتی که هرچند دور باشند به نژادها و تبارهای خونی فرصت سریع غلبه بر موجودات کمترمناسب را می‌دهد» (Galton 1883, 24f)، معرفی کرد. گالتون ایده‌های بنیادی خود را در باب این مفهوم حوالی سال ۱۸۶۵ با توجه به نظریهٔ عرضه شدهٔ عموزاده‌اش، «چارلز داروین» گسترش داد که طبق آن، تکامل همهٔ صفات حیوانات و انسان‌ها از جمله استعدادها و ویژگی‌های مَنشی، مستقیماً توسط قوانین وراثت (laws of heredity)، «دگرگشت» (variation) و «انتخاب طبیعی» (natural selection)، تعیین می‌شود. گالتون مفهوم «گناه اصلی» (original sin) را با اصطلاحات زیست‌شناختی به مثابهٔ مسئلهٔ سازگاری (adjustment) بیان می‌کند که خود را بر خیزش سریع نوع بشر از مرحلهٔ پایین رشد تحمیل کرده است.^۸ وی در جهت منافع ملت خودش و «به‌روزی» (Well-being) نسل‌های آینده، مدافع آن بود که می‌توان از طریق بینش‌های علمی برای مهار تولید مثل و تنظیم ازدواج از طریق مداخلهٔ دولت، درونی‌سازی هنجارها و غیره به گروه نخبهٔ فکری برگزیده‌ای دست یافت. آنچه گالتون در نظر داشت آن بود که به‌نژادی باید «مانند دینی جدید وارد وجدان ملی شود».^۹ از آنجا که ویژگی‌هایی که تعیین کرده بود از نظر خودش وراثتی بودند مانند بسیاری از معاصرانش خواستار پژوهشی جدی در باب قوانین وراثت شد.

میان «به‌نژادی مثبت» (positive eugenics) که به صورت برنامه‌هایی برای اصلاح مادهٔ ژنتیکی انسان است و «به‌نژادی منفی» (negative eugenics) که بر ممانعت از انتقال مادهٔ ژنتیکی نامطلوب تمرکز دارد، تمایز قائل شده‌اند. با این حال تعیین مرزهای این دو دشوار است.

۲. در آلمان واژهٔ «بهداشت نژادی» (Rassenhygiene (Racial Hygiene)) که توسط «آی. پلوتز» (A. Ploetz) وضع شده بود، مقبول افتاد. پلوتز برای اطمینان خاطر، خود را از

مفهوم نژاد به معنای محدود مردم‌شناختی یا به دلیل ابهام در تعیین مرزهای میان به‌نژادی مثبت و منفی از اصطلاحات ملی دور می‌سازد و این واژه را به معنای «نژاد انسانی» به شکل عام به کار می‌برد (Ploetz 1895a, 2). از نظر او نژاد آریایی «نژاد فرهنگی تمام عیاری» به‌شمار می‌رود. وی می‌نویسد: «ارتقای این نژاد به معنای ارتقای عام نوع بشر است.» (Ploetz 1895a, 5) در تعارض میان «بهداشت» نژادی و فردی، اولی اولویت دارد؛ زیرا از نظر وی به کمال نوع بشر یاری می‌رساند.

پلوتز، مخالف نابودکردن، طرد و یا منزوی‌ساختن بیماران است؛ زیرا به نظر وی اعمالی از این دست موجب تضعیف فضایل اجتماعی می‌شود که برای حفظ جامعه ضروری است. در عوض وی توصیه می‌کند که فرایند گزینش از سطح فرد به سطح سلول جنسی پیش از لقاح جنسی منتقل گردد.^{۱۰} به نظر بسیاری از مدافعان «بهداشت نژادی»، جوامع متمدن در معرض تهدید «تناقص» (devolution) یا انحطاط (degeneration) قرار گرفته‌اند و نهادهای اجتماعی، قوانین و نظام‌های بهداشتی را به مثابه سرچشمه این تهدید دانسته‌اند؛ زیرا آنها به اشخاص ضعیفی که قربانی انتخاب طبیعی می‌شدند، کمک کرده‌اند تا باقی بمانند. خصیصه عام رهیافت‌های به‌نژادی، تبعیت فرد از خیر عمومی و این دیدگاه بود که توجه به نسل‌های آینده باید مورد نظر قرار گیرد. در چندین کشور انجمن‌هایی برای به‌نژادی یا «بهداشت نژادی» تأسیس شد که در جهت دفاع از آرمان خود، نشریاتی منتشر می‌کردند؛ البته در میان زیست‌شناسان نامور صدهای منتقدانه‌ای نیز به گوش می‌رسید. ا. هرتویگ (O. Hertwig) به شکل‌های مختلف اعتراض خود را بر ضد آرمان‌شهرهای (utopias) به‌نژادی وارد کرد که جوامع را بر اساس مهار زاد و ولد قرار می‌دادند.

در آلمان و کشورهای دیگر مناقشه پرشوری در باب این مسئله جریان داشت که آیا به‌نژادی باید در مجموع همه نوع را در بر بگیرد یا آنکه نژادهایی وجود دارند که اصلاح آنها مرجح است؛ بنابراین نمی‌توان شکل ناسیونال سوسیالیستی به‌نژادی را که در قانون «منع زاد و ولد بیماران ژنتیکی» مورخ چهاردهم جولای ۱۹۳۳ تثبیت شد و در قالب برنامه‌های نابودسازی عرضه گشت و به دست نازی‌ها اجرا شد با به‌نژادی — به شکل کلی آن — یکسان شمرد. همچنین دیدگاه‌های مقبولی از به‌نژادی توسط احزاب سیاسی و جوامع ایدئولوژیک متفاوتی وضع شد.

۳. به‌نژادی از همان آغاز پیدایش، جذابیت داشته است. یکی از دلایل این جذابیت تلاش برای رسیدن به آرزوی جهت‌یابی مجدد اخلاقی و مهار رشد انسان در جهت پیشرفت از طریق این واقعیت علمی بوده است. این آرزو در تلاش‌های متنوعی برای عرضهٔ اخلاق تکاملی، بنیادگذاری جوامعی با هدف ارتقای فرهنگ اخلاقی و پیدایش انجمن مونیست‌های آلمانی (Monistenbund (German Monist League)) خود را (۱۹۰۶) نشان داده است. این قبیل تحولات، همسو بوده و غالباً پیوند نزدیکی با تلاش در جهت ارتقای به‌نژادی داشته و به صورت پدیده‌ای بین‌المللی در آمده است. مفاهیم عام نوع بشر، جامعه و طبیعت مبتنی بر نظریهٔ تکاملی، غالباً در پی جانشینی دین هستند و می‌توان آنها را به مثابه واکنشی به ضعف اقتداری دانست که پیش‌تر کلیسا و نهادهای سیاسی از آن برخوردار بودند. غالباً مدافعان، این واقعیت را نادیده می‌گیرند که اهداف نسبت داده شده به تکامل انسانی، از ارزش‌های فرازیست‌شناختی (extra-biological) (جهان‌بینی‌ها، ارزش‌دواری‌های سیاسی، اخلاقی و زیباشناختی و مانند آنها) مشتق شده‌اند.

۴. مفهوم به‌نژادی بدین معنا که تکامل انسانی باید مهار شود، همان گونه که سمپوزیوم معروف «سیبا» (Ciba Symposium) در سال ۱۹۶۲ نشان داد (Wolstenholme 1963) تا پس از جنگ جهانی دوم، رواج داشت. امروزه به سبب پیشرفت در ژنتیک انسانی و توانایی تشخیص درون‌رحمی (تشخیص پیش از تولد) و برون‌رحمی (تشخیص ژنتیکی پیش‌کشت) (preimplantation genetic diagnosis) رویان‌ها (embryos) و نطفه‌ها، آتش مناقشه در باب به‌نژادی مجدداً گسترش یافته است. هنگامی که نشانه‌ای در دست است که رویان یا نطفه‌ای دارای معلولیت است، زن می‌تواند تصمیم به سقط جنین بگیرد یا در صورتی که تشخیص ژنتیکی بر پیش‌کشت (preimplantation) برون‌رحمی (in vitro) است؛ ممکن است خواستار انتخاب رویانی (embryonic selection) گردد که متضمن انتقال یک یا چند رویان انتخاب شده به داخل رحم است. پس از آنکه دالی، گوسفند شبیه‌سازی شده به دنیا آمد، امکان شبیه‌سازی انسانی به واقعیتی تصویرپذیر در آینده بدل گشت. در پرتو گسترش توانایی دستکاری در تولید مثل انسانی، برخی نگرانند که در مسیر ایجاد شکل تازه؛ البته لیبرالی از به‌نژادی (برخلاف نوعی که در گذشته اجرا شد)، قرار گرفته‌ایم (Habermas 2003). ضروری است که این استدلال را به‌دقت بررسی کنیم و برای این کار

لازم است که ابعاد برنامه‌ریزی بهداشتی مد نظر قرار گیرد. در کل، هر کس باید این نکته را در ذهن داشته باشد که به‌نژادی کلاسیک، همواره در پی اصلاح خزانه ژنتیکی (gene pool) یا خیر عام (common good) بود، نه فرد؛ در حالی که امروزه فرد مد نظر است. مشاوره ژنتیکی و تشخیصی که درباره زوج‌ها به‌کار گرفته می‌شود، معطوف به مصالح مادر یا خانواده کودک است نه آنکه در پی اصلاح خزانه ژنتیکی یا نژاد انسانی باشد؛ البته می‌توان پرسید که کاربردهای درازمدت به‌نژادی در صورتی که آزمایش‌های ژنتیکی به کسانی که زمینه بیماری‌های درمان‌ناپذیر دارند معرفی گردد و تصمیمات ناظر به تولید مثل بر اساس آزمایش‌هایی صورت گیرد که با توجه به ملاحظات سود و زیان دیکته شده است، چه خواهد بود. پاسخ به پرسش دربارهٔ موجه بودن سقط جنین در مورد نقص‌های هنگام تولد، نیازمند سنجش ارزش‌هایی است که مسئلهٔ اجتماعی-اخلاقی جایگاه اشخاص معلول را در جامعه به‌حساب آورد. مرزبندی میان معلولیت‌هایی که باید بیماری شمرده شوند و آنهایی که انحراف‌هایی از اهداف تعیین‌شده توسط خانواده‌ها و جوامع به‌شمار می‌روند و بیش از آنکه فشاری فیزیکی باشد فشاری عاطفی بر این گروه از اشخاص تحمیل می‌کند، دشوار است.

تکامل‌باوری^{۱۱}

۱. بر اساس نظریهٔ زیست‌شناختی تکامل تلاش‌های مستمری صورت گرفته است تا مفهوم اساسی رشد (development) در علوم فرهنگی و اجتماعی گنجانده شود. تصور می‌شد سرمشق مسلط زیست‌شناسی علمی می‌تواند الگوی عامی برای تبیین مسائل تاریخی، اجتماعی، معنوی، سیاسی، اخلاقی و الاهیاتی به‌دست دهد. از نیمهٔ قرن نوزدهم و در آستانهٔ خیزش داروینیسیم زیست‌شناختی (biological Darwinism)، افزایش تمام‌عیاری در مدل‌های مرحله‌ای (step models) یا مدل‌های تاریخ فرهنگی رخ داد که همهٔ آنها در پی برآورد و نشان دادن ترقی مستمر رشد انسانی بودند. در ادامه به بررسی موارد افزایش ذکر شده می‌پردازیم:

الف) لوئیس هنری مورگان (Lewis Henry Morgan) در کتاب تأثیرگذار خود، جامعهٔ باستانی (The Ancient Society) (۱۸۸۷) سه مرحله پیشرفت تاریخ اجتماعی از وضعیت ابتدایی (primal state) به توحش (barbarism) تا تمدن فرض کرد.

ب) یوهان یاکوب باخوفن (Johann Jakob Bachofen)، در کتاب *قانون مادری* (Das Mutterrecht (Maternal Law) (۱۸۵۶)) بر آن شد تا رشد برتر از مرحلهٔ هرزگی جنسی ابتدایی به مادرسالاری و پدرسالاری را دنبال کند.

ج) فردریش انگلس در منشأ *خانواده* (Ursprung der Familie (Origin of the Family)) (۱۸۸۴) از مدل پنج مرحله‌ای رشد جوامع از جامعه اولیه به برده‌داری، فئودالیسم، سرمایه‌داری و (پیش‌گویانه) کمونیسم دفاع کرد.

د) هربرت اسپنسر، یکی از قهرمانان داروینیسیم اجتماعی نظریهٔ توالی جوامع از ابتدایی به نظامی و صنعتی (*اصول جامعه‌شناسی* (Principles of Sociology) (۱۸۷۶-۱۸۹۸)) را تبلیغ کرد. این موارد از جنبهٔ مطالعات دینی مهم بودند.

ه) ادوارد بی. تیلور (فرهنگ *ابتدایی* (Primitive Culture) (۱۸۷۱)) با تقسیم‌بندی جاندارانگاری (animism)، چند خدایی (polytheism) و توحید (Monotheism)، خود اهمیت داشت.

و) جیمز جی. فریزر (*شاخه زرین* (The Golden Bough) (۱۸۹۰)) با مراحل جادویی، دین و علم، آن‌گونه که از آگوست کنت (۱۷۹۸-۱۸۵۷) اثر پذیرفته بود.

الگوی عام نظریه‌های مرحله‌ای از این دست، فارغ از عناصر ایدئولوژیک محتوایی، آن بود که فرایند واحد و بی‌وقفهٔ رشد انسانی در همه جا و همهٔ فرهنگ‌ها تابع قواعد سبب‌شناختی واحدی (mono-etiological) است. مفهوم قوانین دقیقاً معتبر علوم به‌شکلی روش‌شناختی و با دقت تمام به علوم فرهنگی و اجتماعی انتقال داده شد. پیشرفت در تحول جوامع همگانی قلمداد می‌شد و مشخصاً تفوق تمدن اروپایی بر اساس این اصل که تنها این یکی مسیر «تکامل فرهنگی» را طی کرده است نه دیگران، مشروع شمرده می‌شد. به استثنای مدل انگلس، وضع صنعتی ملت‌های اروپایی همواره به مثابهٔ اوج تاریخ فرهنگی قلمداد می‌شد.

۲. خوش‌بینی اروپایی در قبال پیشرفت، قدرت نفوذ خود را در آمیزهٔ فشرده‌ای از پیشرفت فناورانه (انقلاب صنعتی)، سیاست و مدل‌های مفهومی نشان می‌داد که مواضع ایدئولوژیک را مشروعیت می‌بخشید (داروینیسیم اجتماعی، مدل‌های مرحله‌ای رشد گام به گام فرهنگ، الاهیات دعوت کافران (a theology of mission to the heathen)). مشخصاً تنها فاصلهٔ کوتاهی تا مشروعیت‌بخشیدن به تفسیرهای جامعه‌محورانه (societally-oriented)

داروین‌یسم وجود داشت. داروین‌یسم اجتماعی یا درست‌تر، اسپنسر‌یسم/اجتماعی (social Spencerism) به مثابه جایگاه میان‌برش (intersection) بین طبیعت و جامعه و بین زیست‌شناسی و نظریه اجتماعی عمل می‌کرد. تز زیست‌شناختی بقای انطباق (survival of the fittest) داروین به مثابه «جنگ بی‌رحمانه برای بقا که در آن قوی‌تر و در نتیجه بهتر، پیروز می‌شود»، به گونه‌ای افراطی تفسیر و مفهوم‌سازی شده و به نظام‌های اجتماعی انتقال یافته بود. لیبرالیسم اقتصادی آمریکایی مانند سرمایه‌داری منچستری (Manchester capitalism)، کمونیسم و استعمار اروپایی (بعدها، ایدئولوژی نژادی ناسیونال-سوسیالیسم آلمانی)، کوشیدند تا بر اساس این نظریه موضع خود را امری طبیعی نشان دهند. استعمارگری امپریالیستی جوامع صنعتی پایان قرن نوزدهم، مفهوم‌سازی‌های ارزشی، فرهنگی و توجیه سیاسی و اجتماعی اهداف خود را در مفهوم داروینی تاریخ طبیعی یافتند. «گستاخی» (assertiveness) اروپایی‌ها، آلمانی‌ها و آریایی‌ها در قالب نتیجه ایدئولوژیک توجیه‌گرانه، می‌توانست نشانه ارزش فرهنگی، ملی و اخلاقی والاتر کسانی که توفیق بیشتری یافتند، به‌شمار رود. گروه‌هایی از مردم بوده‌اند که مدعی برگزیدگی از سوی خداوند شده‌اند (مانند ماسایی‌ها (Massai)، کلیمی‌ها). منتها در اینجا مقدمه تازه‌ای افزوده می‌شود و آن بنیادی علمی برای برگزیدگی سفیدها و حق طبیعی آنان به توسعه فضای زیستی خویش و فرمان‌راندن بر نژادها و ادیان فروتر می‌باشد.

۳. تکامل‌باوران (evolutionists) صرف پیوند زمانی میان انواع فرهنگ‌ها، ادیان و قالب‌های اجتماعی را به مثابه رابطه‌ای تاریخی و نظام‌مند تفسیر می‌کردند. براساس مدل‌های مرحله‌ای (stage-models)، استدلال می‌شد که جامعه «ابتدایی» معاصر را می‌توان با شکل‌های طی شده جامعه خود شخص یکی گرفت. از طریق تمثیل، فرهنگ‌های ابتدایی با «مرحله کودکی انسانیت»، متناظر شمرده می‌شد و طبیعتاً مشمول حق پرورش‌دهنده آنکه «فرهنگ بالغ و به کمال رسیده بود» می‌گشت. مسیر مستقیم رشد در تکامل فرهنگی انسانیت ضرورتاً «تکلیف تربیت» را بر دوش عضو پیشرفته می‌گذاشت. در عرصه دین مسئولیت تبلیغ (missionizing) «فرهنگ‌های عقب افتاده» (retarded cultures) منحصر به ابعاد فناوری و اجتماعی نبود؛ بلکه جنبه‌های دینی و اخلاقی را نیز دربر می‌گرفت. مسیحیت توحیدی مرحله بهینه رشد دینی را آن‌گونه که خودش بود، تعریف می‌کرد، حال آنکه دیگر شکل‌های دین به مثابه صورت اولیه باید مغلوب می‌شدند.

درست همان‌گونه که ارادهٔ کودکان متمرده آتش‌پاره که از تن‌دادن به تربیت خوب و درست باید در هم شکسته شود، به همان صورت مخالفت منطقه‌ای با رشد فرهنگی و اجتماعی در قاره‌های دیگر باید به زور مغلوب گردد.

۴. هرچند گسترش نظری بنیاد تکامل‌باوری به قرن نوزدهم باز می‌گردد، عرصه‌های گسترده‌ای از سیاست قرن بیستم به‌ویژه ناسیونال سوسیالیسم و «جنگ سرد»، روح این تفکر را نشان می‌دهد. می‌شنویم که نظام اجتماعی و اقتصادی برتر پیروز شده است و تسلط آن در همهٔ عرصه‌ها آشکار گشته است — در علم، در فناوری (سفر فضایی)، هنر، حتی در عرصهٔ ورزشی بازی‌های المپیک — بر همین اساس تکامل‌باوری را می‌توان به‌صورت فکری به مثابهٔ سرزنش مثلاً در بستر مفهوم اعتبار جهانی هنجارهای غربی رشد، مشاهده کرد (از جمله در تلاش‌هایی برای قبول عام حقوق بشر). در ۱۹۸۸ پس از کشتار میدان تیان‌مین (صلح آسمانی) در پکن، رهبری حزب کمونیست چین انتقاد غرب و این اخطار «ملایم» را که حقوق بشر باید مورد توجه قرار گیرد، رد کرد و اعلام داشت که حقوق بشر با سنت چینی بیگانه است و در سازگاری با منافع فرهنگی مردم چین ناکام گشته است. وی در این دفاعیه در ادامه مدعی شد که اینها ارزش‌های غربی هستند و نباید به شکل امپریالیستی و تکامل‌باورانه (evolutionalistically) بر دیگر محیط‌های اجتماعی تحمیل گردند.

سقط جنین، پیش‌گیری^{۱۲}

۱. بارداری‌های برنامه‌ریزی نشده، تنظیم خانواده و محدودیت باروری و تولد، معضلی برای همهٔ فرهنگ‌ها و عصرها بوده است. سقط جنین — پایان‌دادن به بارداری بالفعل موجود — و ابزارها و شیوه‌های پیش‌گیری به قصد ممانعت از بارداری جدید، تلاش‌هایی برای پاسخ‌گویی به این معضل انسانی به‌شمار می‌روند و به این معنا از منظر مردم‌شناختی، عام هستند. سقط جنین از چشم‌انداز تاریخی و در مقایسه‌ای میان فرهنگی، نسبت به کشتن نوزادان ناخواسته یا نامشروع، رها کردنشان و توصیه‌های مبنی بر امساک جنسی طی دوران شیردهی (تابوهای پس از زایمان) (post-partum taboos)، نقش مهمی ایفا کرده است. نگرش‌های اخلاقی و قواعد حقوقی که پیروان ادیان مختلف در زمان‌های متفاوت در برابر این کارها صورت‌بندی کرده‌اند، طیف گسترده‌ای

را فرا می‌گیرد؛ از قبول و به رسمیت شناختن تا تابوشمردن آن و شکنجه و مجازات اعدام. ویژگی تاریخ سقط جنین و پیش‌گیری در اروپا، ناسازگاری مدام و متناوب بین نگرش روزانه در قبال دغدغه‌های قضایی و اخلاقی و آرای رسمی نخبگان دینی است. طی قرن بیستم سقط جنین در اروپا، ایالات متحده و اسرائیل مکرر به مباحثاتی در باب مسائل اساسی دامن‌زد که در این مباحثات عقاید متضاد در عرصه اخلاق و اخلاقیات، الاهیات و مواضع دینی و تقاضاهای سیاسی-قضایی، در تعارضی متقابل قرار داشتند.

۲. پیش از ورود تدریجی بحث سقط جنین به عرصه‌های پزشکی علمی در قرن هیجدهم، آشکار است که همه اعصار دربرگیرنده دانش عامیانه (folk knowledge) گسترده‌ای در باب داروها و اعمال سقط‌کننده و پیش‌گیرانه بوده است که بخشی از آنها ماهیتی جادویی داشته است. از قرن نوزدهم فرآورده‌های پیش‌گیری به شکل فزاینده‌ای به کالاهای صنعتی تبدیل شدند و با آنها به مثابه مال‌التجاره رفتار شد.

انگیزه‌های پدرسالارانه برای منع سقط جنین، به دوران باستان باز می‌گردد؛ زمانی که رهاکردن نوزادان، پیش‌گیری و سقط جنین به خودی خود از نظر اخلاقی خنثی به‌شمار می‌رفتند. نطفه صرفاً به مثابه بخشی از امعا و احشای مادر قلمداد می‌شد و مفهوم حق نطفه برای حیات، به معنای امروزی آن وجود نداشت. قوانین رومی، حفاظتی برای حیات در حال رشد فراهم نمی‌کرد. آنچه محفوظ بود قدرت رئیس مذکر خانواده (Patria Potestia) برای پروردن و فرمان‌راندن بود. در نتیجه تنها سقط جنین‌هایی مجازات داشت که برخلاف اراده ذکور صورت می‌گرفت.

مسیحیت، آبستنی (conception) و بارداری (pregnancy) را در بستری دینی قرار داد. حق زیستن و مرگ وابستگان شخص از پدر زمینی به آسمان منتقل شد و وجود انسانی از وضع ظاهری صرف آن به وضع متعالی وابسته به خداوند ارتقا یافت. در این هنگام پیش‌گیری و سقط جنین گناه شمرده شد و منع گردید. با این حال اعتراف‌نامه‌ها و توبه‌نامه‌ها طی قرن‌ها تصویر متضادی از نگرش‌ها و رفتارها را در عمل نشان می‌دهند. کلیسای قدیم مدت زمانی طولانی بر سر تعیین زمان دقیق «حلول روح» (ensoulment) در نطفه و در نتیجه میزان خطای مرتبط با سقط جنین، جنگید. جدل‌گران الاهیاتی مفهوم «حلول روح پیاپی» (successive ensoulment) را که در اصل به ارسطو منسوب بود، پذیرفتند؛ نطفه منعقد شده تنها پس از مرحله رشد نباتی و حسی (یا حیوانی) (sensitive or animal) از

روح عقلی و همچنین تمایز جنسی برخوردار می‌شود. تنها در سال ۱۸۶۹ بود که کلیسای کاتولیک رومی عقیده هم‌زمانی آبستنی و به‌طور مشخص حلول روح انسانی را به رسمیت شناخت. چارلز وس کارولینا (Charles V's Carolina) (۱۵۳۲)، نخستین کتاب قانون مدنی بود که برای سقط جنین مجازاتی وضع کرد و آن هم مختص مواردی بود که اسقاط در نیمه دوم دوران بارداری صورت می‌گرفت. این تعیین، با نگرش عقل سلیم و فهم عامه سازگار بود؛ زیرا «قطع بیمارگونه عادت ماهانه» (pathological interruption of menstruation) در ماه‌های اولیه بارداری، از بارداری واقعی و مرده‌زایی (stillbirth) ناگهانی از سقط جنین برنامه‌ریزی شده به‌سختی تشخیص داده می‌شد. در نتیجه و به‌تدریج دولت بر جمعیت و مجازات سقط جنین نظارت کرد. در آلمان بند ۲۱۸ کتاب سلطنتی مجازات‌های مدنی سال ۱۸۷۱ هر نوع سقط جنینی را بی‌توجه به مراحل بارداری منع کرد. در مناقشات عمومی که طی دوران جمهوری وایمار (Weimar Republic) در گرفت، مضمون سقط جنین بیش از آنکه معضل سیاست ملی جمعیت یا جامعه به‌شمار رود، مسئله‌ای وجدانی جلوه‌گر شد. دوران ناسیونال سوسیالیسم ابعاد حقیقی وحشتناکی را به نمایش گذاشت که تکنوکراسی زیرکانه در خدمت مقاصد سیاست‌های به‌نژادی (Eugenics) و کنترل جمعیت می‌تواند ایجاد کند. در حالی که مجازات زنان «آریایی» که خودشان اقدام به سقط جنین کرده بودند تا حد مرگ بود. زنانی که واجد معیارهای نژادپرستانه به‌نژادی قدرتمندان زمان خود نبودند، بر خلاف خواستشان محکوم به سقط جنین و سترونی (sterilization) می‌شدند.

۳. ادیان مختلف درباره سقط جنین و جایگاه رویان (embryo) اظهارات گوناگونی کرده‌اند. نتیجه تحقیقی مردم‌شناختی که بر چهارصد فرهنگ بومی غیراروپایی در سال ۱۹۵۵ صورت گرفت، آن بود که به‌رغم خطرات و دردهای جسمی همراه با سقط جنین تقریباً همه آن فرهنگ‌ها شیوه‌های انجام اعمال منجر به سقط جنین را کاویده بودند (Devereux 1976). اکثریت قاطع، نطفه سقط‌شده را نه موجود انسانی؛ بلکه موجودی غیرعادی (pretermatural) (خوب یا بد) یا شیئی فاقد حیات قلمداد می‌کنند.

در اسلام، آیین هندو، آیین بودا و در اعتقادات پارسیان،^{۱۳} ممنوعیت‌هایی بر ضد سقط جنین وجود دارد؛ اما این ممنوعیت‌ها غالباً با ملامتی بیش از مسیحیت تدوین و تفسیر می‌شوند. قرآن توصیه صریحی را بیان نکرده است. فقیهان^{۱۴} مسلمان و پزشکان

قرون میانه اطلاعات مستقیم فراوانی دربارهٔ داروهای پیش‌گیری و عزل (coitus interruptus) به‌دست داده‌اند. حدود زمانی سقط جنین نیز در اسلام شناخته شده است. برای مثال بر اساس فتوایی (fatwa) در اردن در سال ۱۹۶۴ بیرون‌آوردن جنین (conceptus) را از بدن زن طی ۱۲۰ روز اول بارداری، مجاز می‌شمارد؛ البته این اظهارات نسبتاً ملایم حتی امروزه، در قانون، به‌دشواری پذیرفته می‌شود.

محکومیت سقط جنین در آیین بودا بر این موضع اساسی اخلاقی استوار است که از بین‌بردن هر گونه حیات حساس (sentient life)، خطای اخلاقی به‌شمار می‌رود. هرچند برای مثال در ژاپن از قرن هفدهم، رویه‌های مکانیکی و دارویی سقط جنین در کنار نوزادکشی به‌گونه گسترده‌ای اجرا و در عمل (de facto) مجاز شمرده می‌شده است. در نگاه سنتی سه فرزند برای خانواده، آرمانی بود. نخستین‌گریه نوزاد، شاخص پیدایش حیات دارای روح به‌شمار می‌رفت؛ حتی امروزه در ژاپن سقط جنین وسیله متعارف تنظیم خانواده است. این کار از نظر اخلاقی ختنی به‌شمار می‌رود و از نظر قانونی تا بیست‌وسومین هفته بارداری مجاز است و بعد از آن، مجازات قانونی دارد.

۴. در کشورهای صنعتی غربی و همچنین بسیاری جوامع غیرغربی، پیش‌گیری به‌شکل گسترده‌ای پذیرفته و به‌طور عادی به‌کار گرفته می‌شود. به نظر می‌رسد که در مناطق کاتولیک سنتی نیز مطلب به همین قرار باشد، هرچند کلیسای کاتولیک، پیش‌گیری مکانیکی، شیمیایی و هورمونی را حتی در دایره ازدواج رد می‌کند و تنها شیوه‌های طبیعی (ریتم طبیعی ناباروری) (Knaus-Ogino rhythm) را مجاز می‌داند. کلیسای پروتستان پیش‌گیری و کنترل موالید را از مسائلی می‌داند که با استفاده از اخلاق موقعیتی (situational ethics) و در هر مورد جداگانه باید تصمیم‌گیری شود. کنترل موالید مسئله مناقشه‌انگیزی در بستر سیاست‌های کنترل جمعیت در کشورهای جهان سوم به‌شمار می‌رود.

طبق برآورد سازمان بهداشت جهانی (The World Health Organization (WHO)) سالانه بین سی تا پنجاه میلیون سقط جنین در سراسر جهان صورت می‌گیرد. به‌رغم ممنوعیت قانونی تقریباً نیمی از این سقط جنین‌ها در شرایطی «غیر قانونی» انجام می‌شود. در این اواخر در اروپا و ایالات متحده در باب سقط جنین تعارض و مناقشه‌ای سرشار از روح عاطفی و بی‌ثباتی جریان دارد. در دهه ۱۹۷۰ جنبش زنان، سرسختانه با درخواست‌هایی

برای کسب حقوق زنان بر بدن خویش پیش رفت و در بسیاری کشورها شرایط و محدودیت‌های زمانی آزادانه‌تری در باب مقررات سقط جنین در میزگرد حقوقی طرح شده است. در عین حال امروزه بنیادگرایان پروتستان و مشخصاً اعضای انجیلی کلیساهای آزاد (Free Churches)، در بستر جنبش دفاع از حیات (Pro-life movement) که خاستگاه آن در ایالات متحده بوده به سود ممنوعیت شدید سقط جنین خود را در صف کلیسای کاتولیک قرار داده‌اند. در قلب این مناقشه ملاحظاتی دربارهٔ جایگاه اخلاقی و حقوقی جنین قرار دارد. پیشرفت‌هایی در ژنتیک انسانی و در عرصهٔ درمان طبی تولید مثل به‌شکل بصری (به‌ویژه با استفاده از سونوگرافی) و عملی (برای مثال از طریق لقاح برون رحمی (in vitro fertilization)) جنین را از بدن مادر جدا ساخته است. این نوع پیشرفت‌ها به تدریج توجه خود را بر ماهیت یگانه و خاص بارداری به معنای هم‌زیستی روانی و تنی (psychic and physical symbiosis) متمرکز کرده است. از نظر حقوقی، سقط جنین، تعارض میان منافع دو فاعل (Subject)، آشکارا خودآیین (autonomous) قلمداد می‌گردد. از این منظر، جنین ممکن است حتی بر ضد مصالح مادر مستحق حمایت باشد. منتقدان این موضع ادعا می‌کنند که قائل شدن به استقلال جنین، حقوق فردی مادر را تضعیف می‌کند و با تجربهٔ زنانهٔ بارداری، معارض است؛ بنابراین، گفتمان «تعارض منافع» از نظر اخلاقی و مابعد الطبیعی، به هیچ روی خنثا نیست؛ بلکه تأثیر فرهنگ «اتمیده اجتماعی» (socially atomized culture) را نشان می‌دهد.

پی‌نوشت

۱. این مدخل با عنوان Ethics \ Morals، نوشته پیتر آنتس (Peter Antes) است و از جلد دوم این کتاب (ص ۶۲۳-۶۲۹) انتخاب شده است. در انتهای این مدخل، ادبیات مربوط به این بحث نیز معرفی شده است که از ترجمه آنها خودداری شد.
۲. از این قاعده در ادبیات اخلاقی به عنوان قاعده زرین یاد می‌شود، اما علت آنکه نویسنده در اینجا از تعبیر سیمین استفاده کرده است، شاید آن باشد که شکل منفی این عبارت، قوت کمتری از شکل مثبت آن دارد. برای تفصیل بیشتر در باب محتوا، گستره و کاربرد این قاعده، نک: قاعده زرین در حدیث و اخلاق، سید حسن اسلامی، علوم حدیث، شماره ۴۵-۴۶، پاییز و زمستان ۱۳۸۶. م.
3. Kant, Immanuel, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 1785, in: Idem, Werke ed. W. Weischedel, 4:51.
- نیز مقایسه کنید با: «همیشه بر چنان آیینی رفتار کن که گویی می‌توانی در عین حال بخواهی که [آن آیین] قانونی عام باشد»، بنیاد مابعد الطبیعه اخلاق: گفتاری در حکمت کردار، ایمانوئل کانت، ترجمه حمید عنایت و علی قیصری، تهران، خوارزمی، ۱۳۷۵، ص ۸۸. م.
۴. قلاب و نشانه حذف از خود متن اصلی است. م.
۵. در روایت کلیمی- مسیحی، ذبیح اسحاق است، حال آنکه از نظر مفسران مسلمان، ذبیح شخص حضرت اسماعیل بوده است. م.
۶. شخصیت محبوب دینی در ژاپن و کره و حافظ کودکان و مسافران. م.
۷. مدخل Eugenics نوشته ایو- ماری انگلس (Eve-Marie Engels) است و در جلد دوم (ص ۶۳۲-۶۳۵) درج شده است.
8. Galton, in: MacMillan's Magazine 12 (1865), 327.
9. Galton, in: Sociological Papers I (1905), 50 and II (1906), 52-53.
10. Ploetz 1895a, 231 and Idem, in: Vierteljahrsschrift fur wissenschaftliche Philosophie 19 (1895b), 375.
۱۱. مدخل Evolutionism نوشته استفان هارتمن (Stefan Hartmann) است و در جلد دوم (ص ۶۸۷-۶۸۹) آمده است.
۱۲. مدخل Abortion/Contraception، نوشته مایکلا نچت (Michaela Knecht) است و در جلد اول (ص ۴-۸) به چاپ رسیده است.
۱۳. مقصود زرتشتیان مقیم هند است که به عنوان پارسیان (The Parsis) شناخته می‌شوند. م.
۱۴. در متن اصلی تعبیر Jurists به کار رفته است که می‌توان آن را به فقیهان یا حقوق‌دانان ترجمه کرد. اما واژه نخست در فرهنگ اسلامی آن دوره پذیرفتنی‌تر است. م.