



فصلنامه علمی- پژوهشی اخلاق پژوهی

سال چهارم • شماره سوم • پاییز ۱۴۰۰

Quarterly Journal of Moral Studies
Vol. 4, No. 3, Autumn 2021



بررسی کارکرد اخلاقی دین با تکیه بر دیدگاه ریچارد داوکینز و آلستر مک گراث

امرالله قلی زاده*

doi 10.22034/ethics.2022.49998.1486

چکیده

ریچارد داوکینز- زیست شناس تکاملی - به عنوان بزرگترین مبلغ الحاد جدید با بنا نهادن اخلاق بر بنیانی تکاملی و طرح انگاره «زایتگایست اخلاقی» در صدد برآمده تا کارکردهای اخلاقی دین را نفی و انکار کند. در سوی مقابل، آلستر مک گراث - زیست شناس و الهیدان معاصر مسیحی و یکی از منتقدین جدی الحاد جدید - ضمن دفاع از کارکردهای اخلاقی دین، رویکرد و مواضع خداناباورانه داوکینز را مورد نقد قرار داده و از کارکردهای اخلاقی دین دفاع کرده است. مک گراث، رویکرد داوکینز در زمینه تکامل فرهنگی و اخلاقی را دنباله و ادامه، طرح و ادعای ادوارد ویلسون - زیست جامعه شناس هارواردی - دانسته و ضمن نقد و ناموجه دانستن ادله او، تقلیل گرایی، عدم توجه به عنصر قصدمندی انسان و همچنین عدم ارائه دلیل متقن و علمی را از مهمترین اشکالات نظریه و رویکرد داوکینز دانسته است. در این پژوهش، با هدف تبیین و ترسیم تمایز و تقابل دیدگاه‌ها و مبانی این دو اندیشمند معاصر، پس از اشاره به منشا و مبانی نظریه داوکینز و طرح نقدهای مک گراث بر انگاره‌های داوکینز، به بررسی و نقد رویکرد و نوع مواجهه این دو فیلسوف - به روش فلسفی و تحلیلی - پرداخته شده است. شایان توجه است که اشکالات مک گراث، در مجموع، مفید و اثر بخش اند، اما در برخی موارد، تبیین کافی و جامعی از سوی او صورت پذیرفته است.

کلیدواژه‌ها

ریچارد داوکینز، آلستر مک گراث اخلاق تکاملی، زایتگایست اخلاقی، کارکرد اخلاقی دین.

*دانش آموخته دکتری مبانی نظری اسلام، دانشگاه معارف اسلامی، قم، ایران. | amrollah.gholizadeh@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۶/۳۱ □ تاریخ تأیید: ۱۴۰۰/۱۰/۰۵

۱. مقدمه

معمولاً یکی از دیدگاه‌هایی که در مورد رابطه میان دین و اخلاق از آن یاد می‌گردد، تعارض میان دین و اخلاق است که می‌توان از آن به نظریه اخلاق منهای دین، تعبیر کرد. این دیدگاه که در دو قرن اخیر مورد توجه اندیشمندان و فیلسوفان غربی واقع شده است، اساساً دین و کارکردهای اخلاقی آن را نفی کرده و با رویکردی الحادی، دین را آسیب‌زننده به اخلاق می‌داند (ساجدی، ۱۳۹۰، ص ۲۳ - ۵۲). از نظر برخی ملحدین سنتی (قدیم) همچون زیگموند فروید، دین، تعهد اخلاقی را تضعیف می‌کند (فروید، ۱۳۹۰، ص ۲۳۳). فویر باخ و کارل مارکس، دین را عامل تخدیر و عقب‌ماندگی جوامع می‌دانند (گیدنز، ۱۳۷۷، ص ۴۹۶). فردریش نیچه - فیلسوف آلمانی - ادیانی همچون مسیحیت را مروج اخلاق بردگان می‌داند که با تشویق انسان‌ها به سنجایی چون نوع‌دوستی، شخصیت واقعی انسان را سرکوب می‌نمایند (نیچه، ۱۳۷۸، ص ۱۸۷ - ۱۹۰؛ نیچه، ۱۳۷۳، قطعه ۲۲۲ و ۲۶۰). در دو دهه اخیر و با پدید آمدن «الحاد جدید»، رویکرد الحادی به دین و کارکردهای آن، مورد توجه و تأکید قرار گرفته است. الحاد جدید با اتخاذ مشی طبیعت‌گرایی و طرح «جهان‌بینی علمی»^۱ چندین ادعا دارد؛ از جمله آنکه بین علم و دین، تعارض جدی وجود دارد و همچنین، جنگ، ترور، ویرانی و ... همگی ریشه در دین دارد (Plantinga, 2011, pp. 13-14). ملحدین جدید، ایمان به خدا را منشأ شرور فراوان دانسته که به دلایل اخلاقی باید کنار گذاشته شود و همچنین از نظر آنان، اخلاق، نیازمند باور به خدا نبوده و بدون اعتقاد به خدا بهتر می‌توان زندگی کرد (Haight, 2008, pp. ix - xvi).

ریچارد داوکینز^۲ (۱۹۴۱ - ...) به عنوان بزرگ‌ترین مبلغ الحاد جدید، بر آن است که با تفسیری کاملاً الحادی از نظریه تکامل و با بنا نهادن اخلاق بر بنیانی تکاملی و زیستی، هر گونه کارکرد اخلاقی دین را نفی کند. در مقابل، آلیستر مک‌گراث^۳ (۱۹۵۳ - ...) - زیست‌شناس و الهیدان مسیحی - به عنوان یکی از منتقدین جدی الحاد جدید - در آثار متعددش - رویکرد الحادی داوکینز را نقد کرده است. مقاله حاضر در صدد است تا مواجهه مک‌گراث با رویکرد الحادی داوکینز نسبت به کارکرد اخلاقی دین را اولاً، به تصویر بکشد و ثانیاً، مورد ارزیابی قرار دهد. به لحاظ پیشینه، اگر چه مقالاتی در نقد رویکرد الحادی داوکینز به مقوله اخلاق نوشته شده

1. scientific worldview
2. Richard Dawkins
3. Alister McGrath

است، اما نگارنده اثری که به صورت تطبیقی، مواجهه مک‌گراث با رویکرد الحادی داوکینز در زمینه کارکرد اخلاقی دین را ارزیابی کرده باشد، نیافت.^۱ نوشتار حاضر در سه بخش سامان یافته است: در بخش اول، منشأ داروینیِ اخلاق از منظر داوکینز تبیین می‌شود و در بخش دوم، به اشکالاتی که داوکینز در باب نقش دین در تعیین فعل اخلاقی، وارد کرده است، پرداخته شده و در بخش سوم نیز اشکالاتی که داوکینز در زمینه نقش دین در انگیزه فعل اخلاقی مطرح کرده است، گزارش نموده‌ایم. در هر بخش، مواجهه مک‌گراث با رویکرد داوکینز را بیان و ارزیابی شده است.^۲

۱. منشأ داروینیِ اخلاق

به عقیده داوکینز، یکی از کارکردهایی که معمولاً برای دین ذکر می‌شود آن است که دین دعوت به نیکی و اخلاق می‌کند و بر این اساس، اخلاق مبتنی بر دین می‌شود. به نظر او، اصولاً تصور این نکته برای دینداران بسیار دشوار است که انسان بدون دین، چگونه می‌تواند خوب باشد. از نگاه او، اگر بتوان اخلاق را بر منشأ داروینی بنا نهاد، دیگر به دین نیازی نیست و بدون دین نیز می‌توان از اخلاق سخن گفت. در عین حال، داوکینز با یک پرسش اساسی مواجه است و آن پرسش این است که انتخاب طبیعی چگونه می‌تواند شفقت و همدلی را تبیین کند؟ انتخاب طبیعی می‌تواند امور طبیعی چون گرسنگی، تشنگی و نیاز جنسی را تبیین کند؛ زیرا همگی مربوط به ژن و بقای ژنی هستند، اما درباره حسّ ترحم نسبت به کودکی یتیم یا زوزه دلخراش جانوری که از درد می‌نالد، چگونه می‌توان از انتخاب طبیعی سخن گفت؟ این که انسان‌ها به افرادی نیازمند کمک می‌کنند که تا کنون آنها را ندیده‌اند و احتمالاً آن افراد نیازمند

۱. از جمله مقالاتی که تنها به نقد رویکرد اخلاقی داوکینز به مقوله اخلاق پرداخته‌اند، می‌توان به مقاله «اخلاق در اسارت ژن‌ها: بررسی نظریات ریچارد داوکینز در مورد اخلاق مبتنی بر نظریه تکامل» (سموعی، ۱۳۹۲، پژوهشنامه اخلاق، ش ۲۱) و مقاله «بررسی انتقادی نظریه زایتگایستِ اخلاقی داوکینز» (آیت‌اللهی، ۱۳۹۵، فصلنامه جستارهای فلسفه دین، ش ۲) اشاره کرد.

۲. سیر منطقی بحث ایجاب می‌کند که ابتدا مقصود از دین و اخلاق مشخص شود تا کاربست واژه کارکرد اخلاقی دین به درستی صورت گیرد؛ اما به نظر می‌رسد سخنان داوکینز در به کارگیری این دو واژه از انسجام لازم برخوردار نیست، چنان که گاهی مقصود وی از دین، خدا و گاهی ادیان ابراهیمی است. همچنین پاره‌ای اوقات، مقصود او از اخلاق، فضایل و ملکات نفسانی است و گاه رفتار اخلاقی مد نظر اوست. لازم به تذکر است که این اشکال از چشم مک‌گراث دور نمانده است (see McGrath, 2007, p. 63; Dawkins, 2006, pp. 215 - 216).

هرگز نتوانند چنین لطفی را جبران نمایند، چیست؟ آیا خیرخواهی نسبت به دیگران با نظریهٔ ژن خودخواه^۱ سازگار است؟ (Dawkins, 2006, p. 215). داوکینز در کتاب ژن خودخواه یکی از ویژگی‌های بارز یک ژن موفق را خودخواهی بی‌رحمانه می‌داند که این خودخواهی ژنی معمولاً به خودخواهی در رفتار می‌انجامد. بنابراین، هر چیزی که با انتخاب طبیعی، تکامل یافته است، باید خودخواه باشد و اگر در رفتار انسان، دیگرخواهی^۲ دیده شد، ما با پدیده‌ای مرموز مواجه هستیم که نیاز به توضیح دارد (Dawkins, 1976, pp. 2 - 4). داوکینز پیش از تبیین منشأ داروینی اخلاق، تلاش دارد تا این شبهه را توضیح دهد. او در مقام پاسخ، ابتدا به این نکته اشاره می‌کند که در مفهوم ژن خودخواه نوعی بدفهمی صورت گرفته است و باید میان ژن خودخواه و اندام خودخواه^۳ و گونه خودخواه^۴ فرق نهاد. توضیح آنکه منطق داروینیسم ما را به این نتیجه می‌رساند که واحدهایی از سلسله مراتب حیات که باقی می‌مانند و از صافی انتخاب طبیعی می‌گذرند، می‌بایست تمایل به خودخواهی داشته باشند و بر این اساس، واحدهایی باقی می‌مانند که در رقابت با واحدهای هم‌مرتبه خود پیروز می‌شوند. سؤالی که مطرح می‌شود این است که در چه مرحله‌ای این رقابت صورت می‌گیرد؟ نظریهٔ ژن خودخواه بر این باور است که واحد انتخاب طبیعی، نه ارگانیسم، نه گروه، نه گونه و نه اکوسیستم، بلکه ژن خودخواه است.^۵ این ژن‌ها هستند که به صورت اطلاعات در طی نسل‌ها باقی می‌مانند و یا از بین می‌روند. بر خلاف ژن‌ها - و احتمالاً مم‌ها^۶ - ارگانیسم‌ها، گروه‌ها و گونه‌ها نمی‌توانند نسخهٔ دقیق خود را تکثیر کنند. بنابراین، مفهوم داروینی «خودخواه» با توجه به این توضیح، مشخص می‌شود (Dawkins, 2006, pp. 215 - 216).

با توجه به این توضیح، داوکینز تلاش می‌کند به این سؤال پاسخ دهد که انتخاب طبیعی - که

1. *Theory of the Selfish Gene*

2. altruistic

3. selfish organism

4. selfish species

۵. در مورد اینکه موضوع انتخاب طبیعی چیست، بین زیست‌شناسان تکاملی اختلاف نظر وجود دارد و برخی همچون ارنست مایر - طبیعی‌دانانی که خود را پیرو داروین می‌دانند - بر این باورند که انتخاب طبیعی فرد را در کلیت خودش تحت تأثیر قرار می‌دهد (مایر، تکامل چیست؟، ص ۴۳۶). در عین حال مارک ریدلی - زیست‌شناس تکاملی معاصر - بر این باور است که ژن، واحد انتخاب طبیعی است (ریدلی، تکامل، ص ۲۸۵).

۶. داوکینز از یک واحد فرهنگی به نام «مم» سخن می‌گوید که همانند ژن قابلیت همانندسازی دارد. در این زمینه در مقام بحث از «زاینگیست اخلاقی» سخن خواهیم گفت.

به ژن و بقای ژنی مربوط است - چگونه با مفاهیم اخلاقی همچون شفقت و فداکاری سازگار است؟ داوکینز در مقام پاسخ به این سؤال تلاش می‌کند تا برای اخلاق منشأ تکاملی (داروینی) بیابد و در این راستا، پنج پاسخ را مطرح می‌کند:

پاسخ اول؛ خویشاوندی ژنتیکی^۱

از نظر داوکینز، آشکارترین روشی که ژن‌ها می‌توانند، بقای خودخواهانه خود را تضمین کنند، از طریق ژن‌های دیگران است. در بسیاری موارد، بقای جاندار به بقای ژن، پیوند خورده است. در برخی موارد که نادر هم نیستند، ژن‌ها بقای خودخواهانه خود را از طریق ترغیب نمودن یک جاندار به رفتار فداکارانه تضمین می‌کنند. یک ژن اگر اندام تحت فرمان خود را به گونه‌ای برنامه‌ریزی کند که در جهت خویشاوندی ژنتیکی خود حرکت کند، در واقع، به تکثیر ژن‌های خود، اقدام کرده است و در این صورت، میزان آن ژن در حوضچه ژنی به قدری افزایش می‌یابد که فداکاری خویشاوندی تبدیل به یک هنجار می‌شود (Dawkins, 2006, p. 216).



۷۷

پاسخ دوم؛ خیرخواهی دوسویه^۲

نوع دیگری از خیرخواهی نسبت به دیگران که با منطق داروینی سازگار است، «فداکاری دوسویه» است. این نظریه که به نظر داوکینز از سوی رابرت تریورز^۳ - زیست‌شناس تکاملی معاصر - مطرح شد، به ژن‌های مشترک وابسته نیست، بلکه میان دو گونه متفاوت جانوری نیز برقرار است که اصطلاحاً بدان «همزیگری»^۴ گفته می‌شود. این روش، اساس معامله و تهاوتر میان انسان‌ها نیز هست. شکارچی نیاز به نیزه دارد و آهنگر به گوشت نیازمند است و این عدم تقارن به یک معامله می‌انجامد. زنبور عسل به شهد نیاز دارد و گل نیازمند گرده‌افشانی است. گل‌ها نمی‌توانند پرواز کنند، پس بال‌های زنبور را اجاره می‌کنند و در عوض با شهد خود، هزینه آن را می‌پردازند. بنابراین، نیکوکاری دوسویه - به سبب عدم تقارن در نیازها و توانایی‌ها - شکل می‌گیرد.

1. genetic kinship
2. reciprocal altruism
3. Robert Trivers
4. symbiosis

گیرد. انتخاب طبیعی، ژن‌هایی را ترجیح می‌دهد که در شرایط نامتقارن نیازها، آنچه را می‌تواند بدهد و آنچه را که ندارد، درخواست نماید. همچنین جاندارانی را انتخاب می‌کند که دیون خود را ادا نماید و متقلّباتی را که می‌ستانند، اما از دادن شانه خالی می‌کنند، مجازات می‌کند (Dawkins, 2006, pp. 216 - 217).

پاسخ سوم؛ شهرت^۱

به نظر داوکینز، «خویشاوندی ژنتیکی» و «خیرخواهی دوسویه»، دو پایه اصلی نیکوکاری در جهان داروینی هستند، اما در عین حال، ساختارهای فرعی نیز در این زمینه وجود دارند که یکی از آنها «شهرت» است؛ به‌ویژه در جوامع انسانی که زبان و شایعه وجود دارد، عامل شهرت مهم‌تر می‌نماید. یک فرد می‌تواند به مهربانی و سخاوت مشهور باشد و یک فرد به پیمان‌شکنی و تقلّب. مطابق نظریه «خیرخواهی دوسویه» همه جانوران به صورت ناخودآگاه در ارتباط با دیگران چنین اوصافی را مدّ نظر قرار می‌دهند. بنابراین، جانوری که به نقض عهد و تقلّب شهرت دارد، نمی‌تواند شریک خوبی باشد و انتخاب طبیعی آن را کنار می‌زند. البته، در جوامع انسانی قدرتِ زبان - که بیشتر خود را به صورت شایعه بروز می‌دهد - در خدمت «شهرت» قرار می‌گیرد. بنابراین، لازم نیست شما بخل کسی را مستقیماً مشاهده و تجربه کرده باشید، بلکه همین قدر که مشهور به بخل‌ورزی باشد، در تأثیر بر انتخاب شما برای شراکت کافی است (Dawkins, 2006, p. 218).

پاسخ چهارم؛ تبلیغ چیرگی یا برتری^۲

داوکینز، پاسخ چهارمی را ارائه می‌دهد که از سوی آموتز زهاوی^۳ - جانورشناس یهودی - و تورستن وبلن^۴ - اقتصاددان تکاملی - مطرح شده است. در این قسم که می‌توان آن را نیز یک ساختار فرعی تلقی کرد، رفتارِ خیرخواهانه یک جانور نه از سرِ خیرخواهی دوسویه است که

1. reputation

2. advertisement of dominance or superiority

3. Amotz Zahavi

4. Thorstein Veblen

برای مثال، بعداً جبرانی صورت گیرد، و نه به جهت خویشاوندی ژنتیکی. بر اساس پژوهش داروینی زهاوی، رفتار خیرخواهانه جانور تنها برای خودنمایی و تبلیغ برتری خود بر دیگران بوده و ممکن است در این راه متحمل هزینه و خطرهایی نیز بشود. به عقیده داوکینز، این نوع جلوه‌گری‌های پُرهزینه برای کسب موفقیت در انتخاب جُفت اهمیت پیدا می‌کند و از این جهت بخت بیشتری دارد تا مورد انتخاب طبیعی قرار گیرد (Dawkins, 2006, pp. 218 - 219).

پاسخ پنجم؛ ایده خطای محصول فرعی^۱

به نظر داوکینز، در طول تاریخ زندگی بشر، انسان‌ها در شرایطی بوده‌اند که به چهار شیوه پیش‌گفته به هم‌نوعان خود نیکی می‌کردند؛ زیرا معمولاً در گروه‌ها و روستاهایی کنار یک‌دیگر می‌زیستند و بیشتر اعضای گروه، خویشاوند هم بوده و مجال نیکوکاری به آنها مهیا بوده است و در موارد غیر خویشاوندی نیز احتمالاً چون دائماً هم‌دیگر را می‌دیدند، امکان «خیرخواهی دوسویه» بوده است. همچنین شرایط برای کسب شهرت نیکوکارانه و سخاوت جلوه‌گرانه فراهم بوده است. بر این اساس، گرایش ژنتیکی برای خیرخواهی - در قالب چهار شیوه پیش‌گفته - کاملاً محتمل است، اما سؤال این است که امروزه با رواج زندگی در شهرهای بزرگ، دیگر خویشاوندان در کنار ما نیستند و هر روز کسانی را می‌بینیم که شاید دیگر آنها را هرگز نبینیم، با این حال، چرا هنوز به دیگران نیکی می‌کنیم؟ در واقع، در این جا با نوعی فداکاری روبه‌رو هستیم که با هیچ کدام از آن روش‌های چهارگانه، قابل توجیه نیست. داوکینز، برای پاسخ به این پرسش، از «ایده خطای محصول فرعی» بهره می‌گیرد. به عقیده او، انتخاب طبیعی بر اساس قواعد به‌گونه‌ای عمل می‌کند که ژن‌های انتخاب شده، افزایش یابند، اما برخی اوقات این قواعد دستخوش خطا می‌شوند. به عنوان مثال، در مغز یک پرنده این قاعده وجود دارد که «از موجودات کوچک داخل لانه‌ات مراقبت کن و درون شکاف‌های قرمز‌شان غذا بریز» و معمولاً این قاعده در جهت حفظ و تکثیر ژن‌ها است، اما این قاعده زمانی به خطا می‌گراید که پرنده دیگری وارد لانه شود. اتفاقی که در مورد نوعی پرنده به نام «فاخته» می‌افتد، بر همین اساس است. سؤال داوکینز این است که آیا این امکان وجود ندارد که مانند غریزه والدانه چکاوک که به اشتباه غذا به دهان فاخته می‌ریزد، گرایش نیکوکاری ما نیز خطا کند؟ مثال دیگر داوکینز، تمایل انسان به قبول فرزندخوانده است که



۷۹

پیشینه کارکرد اخلاقی دین با تکیه بر دیدگاه رهبانان دواکینز و آلیستر مک‌گراث

1. the mistake or by - product idea

در آن خطا اتفاق می‌افتد. ایده «خطا» یا «محصول فرعی» - به نظر داوکینز - این چنین تسبیح می‌شود: نیاکان ما در گذشته در گروه‌های کوچکی می‌زیستند و انتخاب طبیعی در مغز آنان، میل به نیکوکاری و خیرخواهی را برنامه‌ریزی کرده است. آنان تنها مجال داشته‌اند به خویشاوندان و قدرشناسان بالقوه نیکی کنند و با گذشت زمان، این محدودیت برداشته شد، اما این قاعده که در مغز آنان جای گرفته بود، همچنان پابرجاست. چنان‌که ما هنگام دیدن اشک‌های یک بی‌پناه، نمی‌توانیم، احساس ترحم نکنیم، حتی اگر از خویشاوندان ما نباشد و نیکی ما را جبران نکند. بنابراین، در این جا خطای داروینی اتفاق افتاده است و البته، خطایی فرخنده و ارزشمند. داوکینز گوشزد می‌کند که مبدا این نگاه داروینی، مایهٔ تنزل یا تحقیر عواطف شریفی چون دلسوزی و خیرخواهی شود (Dawkins, 2006, pp. 220 - 221).

۱.۱. نقد مک‌گراث بر داوکینز

مک‌گراث در مقابل تفسیر داروینی اخلاق - که از سوی داوکینز مطرح شده است - بر این نکته تأکید می‌کند که امروزه علوم اجتماعی الگوها یا پارادایم‌های زیست‌شناختی را در ضمن دو رویکرد مطرح می‌کنند: رویکرد اول، برای رفتارهای انسان منشأ زیست‌شناختی قائل است و بر اساس آن، زیست‌جامعه‌شناسان و روان‌شناسان تکاملی با استناد به تاریخ تکاملی انسان، ویژگی‌های رفتاری و زیست‌شناختی یک ارگانیسم مانند «دیگرخواهی»^۱ را با توجه به تطابق تکاملی و انتخاب آن بر اساس عاملیت زیست‌شناختی تبیین و توصیف می‌کنند. پس در این رویکرد، تکامل فرهنگی با دقت بسیار، به وسیلهٔ تکامل زیستی کنترل شده است. در رویکرد دوم، زیست‌جامعه‌شناسان بر این باورند که بهتر است تکامل فرهنگی، مستقل از تکامل زیستی - که شکلی از انتخاب طبیعی در آن اعمال شود - نگریسته شود. هواداران این رویکرد، بر این باورند که ویژگی‌های فرهنگی از ناحیهٔ خودشان، این قابلیت را دارند که تکثیر و تکامل یابند. به نظر مک‌گراث، رویکرد دوم - از جهت دقت و احتیاط - بر رویکرد اول تقدم و ترجیح دارد. رویکرد دوم، تصدیق می‌کند که بین تکامل زیستی و تکامل فرهنگی شباهت‌هایی وجود دارد و از همین رو، در ویژگی‌های فرهنگی، تغییر، رقابت و اصلاح انباشتی^۲ مطرح است، اما در عین حال، وجود این شباهت‌ها به معنای اتحاد میان این دو نیست. به نظر مک‌گراث،

1. altruism

2. cumulative modification

سیستم‌های زیستی و اجتماعی، باید به مثابه سیستم‌های پیچیده‌ای انگاشته شوند که به رغم اشتراک در برخی خواص و جزئیات، از جهات مهمی با هم متفاوتند. با توجه به این نکته و برای نمونه، عنصر تغییر در سیستم‌های اجتماعی و زیستی وجود دارد و از این جهت نهادهای انسانی و سیستم‌های طبیعی هر دو در فرایند تغییر قرار دارند، اما در مدت زمان تغییر به شدت با هم اختلاف دارند (McGrath, 2011, pp. 250 - 251). از نظر مک‌گراث، رویکرد داوکنیز در زمینه تکامل فرهنگی و اخلاقی ادامه رویکرد ادوارد ویلسون - زیست‌جامعه‌شناس هارواردی - است که رفتارهای اجتماعی را قابل تبیین با اصول زیست‌شناختی می‌انگاشت و اصول زیستی را قابل تبیین با اصول شیمی و اصول شیمی را قابل ارجاع به اصول فیزیک می‌دانست (McGrath, 2004a, p. 120; McGrath, 2004b, p. 147).

نکته دیگری که مک‌گراث بدان اشاره می‌کند این است که حتی اگر بپذیریم تکامل زیستی بتواند، به واقع، بر تکامل فرهنگی پرتو افکند، آن‌گاه باید پرسید کدام پارادایم تکاملی بهتر است؛ پارادایم تکاملی داروینی یا پارادایم تکاملی لامارکی؟ تکامل داروینی از دو عنصر اصلی تشکیل شده است: تغییرات تصادفی درون یک نسل در فرایند انتخاب طبیعی و حال آنکه در تکامل لامارکی تغییرات اکتسابی - که در طول عمر یک ارگانیسم وجود دارد - به نسل بعدی منتقل می‌شوند. به نظر مک‌گراث، هرچند، امروزه این ایده لامارکی که تغییرات فنوتیپی می‌توانند بر ژنوتایپ اثر بگذارند، در نظریه تکامل زیستی کنار گذاشته شده است، اما چه دلیلی وجود دارد که پارادایم تکاملی لامارکی در حوزه تکامل فرهنگی کنار گذاشته شود؟ به نظر او، موضوع تعیین‌کننده در تکامل فرهنگی، مسئله «قصدمندی»^۱ است. لامارک به شکل شفاف بر عنصر «قصد» و «سیرت» در فرایند انطباق‌پذیری تأکید می‌کرد. به نظر مک‌گراث، هر نظریه قابل دوام در زمینه تکامل فرهنگی، می‌بایست مشتمل بر مؤلفه‌های لامارکی باشد. به نظر او، تکامل فرهنگی بهتر است تا با استفاده از دیگر الگوها و همچنین رجوع به منابع دیگری همچون «اپیدمیولوژی بیماری»^۲ «نظریه یادگیری»^۳ و «روان‌شناسی شناختی»^۴ توصیف شود. به تعبیر مک‌گراث، مانعی ندارد که داروینیسم بر تکامل فرهنگی و اخلاقی پرتو افکند، اما خود به تنهایی از پرتو لازم برخوردار نیست و می‌بایست از دیگر منابع بهره جوید (McGrath, 2011, pp. 251 - 254; Boyd, 1985, pp. 81 - 131).

1. intentionality
2. disease epidemiology
3. learning theory
4. cognitive psychology



۲.۱. ارزیابی

توجه مک‌گراث به این نکته که باید به سیستم‌های زیستی و اجتماعی به مثابه سیستم‌هایی پیچیده نگریست، نماینگر مخالفت او با هر نوع رویکرد تقلیل‌گرایانه است و از این جهت، فروکاستن یک رفتار اخلاقی مانند فداکاری به سطحی از ژن، ناموجه است که البته، توجه مک‌گراث به این نکته، حائز اهمیت است. نکته دیگری که مک‌گراث بدان اشاره کرد آن است که حتی اگر بپذیریم تکامل زیستی بتواند - به واقع - بر تکامل فرهنگی پرتو افکند، هر نظریه قابل دوام در زمینه تکامل فرهنگی باید مشتمل بر مؤلفه‌های لامارکی باشد. همان‌طور که مک‌گراث تأکید کرد، پارادایم لامارکی به طور شفاف بر عنصر «قصد» و «سیرت» انسان - در فرایند انطباق‌پذیری - تأکید دارد و از همین رو، تکامل اخلاقی نیز - به عنوان یکی از مصادیق مهم تکامل فرهنگی^۱ - باید بر عنصر قصد و اراده انسانی تأکید کند. بنابراین، از نظر مک‌گراث، تکامل اخلاقی با هر گونه جبر ژنتیکی - که از لوازم اخلاق تکاملی داوکینز است - در تضاد بوده و از همین رو، سخن مک‌گراث قابل دفاع است.

علاوه بر دو ایراد و نقد پیش‌گفته که مک‌گراث به درستی بر اخلاق تکاملی داوکینز وارد می‌کند، اشکال دیگری که به نظر می‌رسد شایسته بود مک‌گراث بدان اشاره کند، فهم نادرست داوکینز از رابطه دین و اخلاق است. در نگاه داوکینز، ابتدای اخلاق بر دین، جزء باورهای مؤمنان است و تخریب این باور می‌تواند به تخریب دین منجر شود. در نظر داوکینز، تنها وجه نیاز اخلاق به دین، در این نکته خلاصه می‌شود که ارزش‌های اخلاقی ریشه در دین داشته باشند و اگر ثابت شود که چنین نیست، ارتباط اخلاق به طور کلی با دین قطع می‌شود. به همین منظور، او سعی بلیغی کرده تا برای اخلاق، خاستگاه و منشائی داروینی ارائه کند. داوکینز در اصل مسئله، یعنی عدم ابتدای برخی ارزش‌های اخلاقی بر دین به خطا نرفته، اما در نتیجه‌ای که از این موضوع می‌گیرد، دچار خطا شده است (موسوی، ۱۳۹۲، ص ۷۳). ارتباط اخلاق با دین را می‌توان در ارائه ضمانت‌های اجرایی برای اخلاق، ارائه شناخت تفصیلی از ارزش‌های اخلاقی که عقل به طور کلی و اجمالی آنها را درک کرده و همچنین در تعیین مصداق نهایی اخلاق ملاحظه کرد. از سویی دیگر، برخی از اصول و ارزش‌های اخلاقی مانند خوبی عدالت و زشتی ظلم، بدون دین و باورهای دینی قابل تشخیص هستند و عقل انسان، نیروی تشخیص‌دهنده این اصول است (ساجدی، ۱۳۹۰، ص ۲۳ - ۵۲).

۱. مک‌گراث، «تکامل اخلاقی» را در ذیل «تکامل فرهنگی» تعریف می‌کند (McGrath, 2004 a, p. 120).

۲. نقش دین در تعیین فعل اخلاقی

به عقیده داوکینز، ممکن است خدا باوران معتقد باشند که اگر خدا و دین نباشد؛ هیچ گونه معیار اخلاقی مطلق نخواهیم داشت. تنها دین است که می تواند یک ملاک مطلق و عام برای اخلاق داشته باشد. اگر دین نباشد، اخلاق به یک موضوع دلخواهی بدل شده و در نهایت نسبی خواهد شد. (Dawkins, 2006, p. 233).

به بیانی دیگر، اگر اخلاق به یک موضوع سلیقه ای و ذوقی مبدل شود و هر کسی می تواند با نگرش های شخصی خودش اخلاق را تعریف نماید، حتی هیتلر هم می تواند مدعی باشد که با ملاک نژادپرستانه، فعل اخلاقی انجام داده است (Dawkins, 2006, p. 230).

داوکینز، گو یا این اشکال را جدی تلقی کرده و تلاش دارد تا پاسخ مناسبی به آن بدهد. پاسخ نخست داوکینز - که به نوعی حکایت از عقب نشینی او دارد - این است که حتی اگر بپذیریم، ما برای اخلاقی بودن به وجود خداوند نیاز مندیم، وجود خداوند محتمل تر نمی شد، بلکه مطلوب تر واقع می شد و بین این دو تفاوت وجود دارد و بسیاری نمی توانند این تفاوت را درک کنند. داوکینز در پاسخ دوم، دست به دامان فلسفه کانت می شود و پاسخ می دهد: چرا تنها دین بتواند مبنایی برای خوبی و بدی فراهم کند و حال آنکه برخی فیلسوفان و از جمله ایمانوئل کانت، کوشیده اند اصول مطلق اخلاقی را از منابع غیر دینی استخراج کنند. به عقیده او، کانت فرد دینداری بود، اما تلاش کرد تا اخلاق را بر اساس وظیفه ای مبتنی بر وظیفه بنا کند؛ نه وظیفه ای در قبال خداوند. «امر مطلق»^۱ مشهور او به ما توصیه و سفارش می کند که «بر طبق اصلی عمل نما که بتوانی همزمان بخواهی که آن اصل، یک قانون جهان شمول شود». این قاعده به خوبی در مورد دروغ گویی قابل اجراست؛ چون اگر دروغ گویی به عنوان اصلی جهان شمول در آید، دیگر دروغ گویی معنای خود را از دست می دهد. به عقیده داوکینز، شاید بتوان قاعده کانتی را در مورد راست گویی و برخی موارد دیگر اعمال کرد، اما معلوم نیست که بتوان آن را به کل امور اخلاقی تسری داد (Dawkins, 2006, p. 232).

داوکینز - در پاسخ سوم - بنا دارد دیدگاه «مطلق گرایی اخلاقی»^۲ را - با رقیب تراشی - به چالش بکشد. او با یادآوری تقسیم بندی فیلسوفان اخلاق به «وظیفه گرایان»^۳ مانند کانت و



1. Categorical Imperative
2. moral absolutism
3. deontologists

«پیامدگرایان»^۱ مانند جرمی بنتام،^۲ بر این نکته تأکید می‌کند که در وظیفه‌گرایی، اخلاق مستلزم پیروی از قواعد و شناخت وظایف است و اگر چه کاملاً معادل مطلق‌گرایی اخلاقی نیست، در نگاه برخی وظیفه‌گرایان، خوبی و بدی مطلق است و بدون ارجاع به پیامدشان باید لحاظ شود. در مقابل، پیامدگرایان معتقدند که ارزش اخلاقی یک فعل باید بر اساس پیامدش سنجیده شود و از این نظر عمل‌گراتر هستند. یک تقریر پیامدگرایانه، «فایده‌گرایی»^۳ است که با نام جرمی بنتام، جیمز میل^۴ و جان استوارت میل^۵ گره خورده و در این شعار خلاصه می‌شود که «بیشترین شادکامی برای بیشترین افراد»، بنیاد اخلاق و قانون‌گذاری است (Dawkins, 2006, p. 232).

داوکینز - در پاسخ چهارم - در پی پاسخ اصلی به اشکال است. به عقیده او، تعیین ملاک خوبی و بدی، رازی نهفته دارد که مطلق‌گرایی اخلاقی دین که ارزش‌های اخلاقی را همیشه و همه‌جا یکسان می‌داند، هر چند، در نگاه نخست، پاسخ مناسبی می‌نماید، اما نمی‌تواند این راز را آشکار نماید؛ زیرا ادیان اگر چه طرفدار مطلق‌گرایی اخلاقی هستند، در عمل، بدان پای‌بند نبوده‌اند. داوکینز، مثال‌های مختلفی ارائه کرده است و از جمله به «برده‌داری» مثال زده که در کتاب مقدس مسلمان فرض شده و چندین قرن رواج داشت، اما در قرن نوزدهم به یکباره ملغی شد و امروزه دیگر سخنی از آن به میان نمی‌آید. به نظر داوکینز، چه ملحد باشیم و چه خدا‌باور، نگرش ما نسبت به خوبی و بدی، تغییر پیدا کرده است، اما راز این تغییر نگرش چیست؟ به عقیده او، در هر جامعه‌ای نوعی توافق عمومی رازآلود وجود دارد که با گذر زمان تغییر می‌کند و می‌توان از آن به «زاین‌تگایست»^۶ یا «روح زمان»^۷ تعبیر کرد.^۸ داوکینز، تغییر «زاین‌تگایست اخلاقی»^۹ را به «فرضیه مِم»^{۱۰} گره می‌زند (Dawkins, 2006, pp. 265 - 267). به نظر او، همان‌طور که

1. consequentialists
2. Jeremy Bentham
3. utilitarianism
4. James Mill
5. John Stuart Mill
6. Zeitgeist
7. spirit of the times

۸. واژه «زاین‌تگایست» که ریشه آلمانی دارد، همان‌طور که پیشتر اشاره شد به معنای «روح زمانه» است. بنابراین، زاین‌تگایست اخلاقی را می‌توان به «روح زمانه اخلاقی» ترجمه کرد. داوکینز - با بهره‌گیری از این تعبیر - درصدد بیان این نکته است که ماهیت امور اخلاقی بر اساس روح زمانه و به سرعت، در حال تغییراند و هر دوره‌ای اصول اخلاقی خود را می‌طلبد.

9. Moral Zeitgeist
10. theory of meme

ژن واحد انتخاب طبیعی بوده، می‌توان همانند ژن از یک واحد فرهنگی به نام «میم» سخن گفت که شبیه ژن در حوزه فرهنگ، قابلیت همانندسازی داشته باشد (Dawkins, 2006, p. 192). برخی از مثال‌های میم - از نظر او - آهنگ‌ها، اندیشه‌ها، مدهای لباس و ... هستند (Dawkins, 1976, p. 192). به عقیده او، تغییرات «زایتگایست اخلاقی» در میان افراد گوناگون، به شیوه‌های مختلف بروز پیدا می‌کند، از جمله مقاله‌ها، سخنرانی‌ها و امروزه از طریق اینترنت از ذهنی به ذهن دیگر انتقال می‌یابد و میزان حضور میم‌ها در «حوضچه میمی»^۱ تغییر پیدا می‌کند. بنابراین، می‌توان گفت داوکینز برای منشأ تغییر «زایتگایست اخلاقی» نوعی منشأ داروینی قائل است (Dawkins, 2006, p. 272).

۱.۲. نقد مک‌گراث بر داوکینز

همان‌طور که پیش‌تر اشاره شد، داوکینز برای منشأ تغییر زایتگایست اخلاقی، نوعی منشأ تکاملی/ داروینی قائل است. بنابراین، دو اشکال پیش‌گفته در این‌جا نیز وارد می‌شود: اولاً، به چه دلیلی، اخلاق باید منشأ داروینی داشته باشد؛ حال آنکه یافته‌های زیست‌جامعه‌شناسان و همچنین روان‌شناسان تکاملی، بر استقلال اخلاق از منشأ زیستی آن حکایت و دلالت دارند. بر این اساس، «تقلیل‌گرایی»، اشکال اساسی انگاره و ایده «زایتگایست اخلاقی» داوکینز است. ثانیاً، به نظر مک‌گراث، حتی اگر بپذیریم که تکامل زیستی بتواند به واقع بر تکامل فرهنگی - و به عبارتی تکامل اخلاقی - پرتو افکند، هر نظریه قابل دوام در زمینه تکامل فرهنگی باید مشتمل بر مؤلفه‌های لامارکی‌ای باشد که به شکل شفاف، بر عنصر «قصد» و «سیرت» در فرایند انطباق‌پذیری تأکید دارند. از این رو، تغییر زایتگایست اخلاقی که مبتنی بر جبر ژنتیکی است، مردود است. ثالثاً، مک‌گراث خاطر نشان کرد که سیستم‌های زیستی و اجتماعی - به رغم اشتراک در برخی خواص و جزئیات - از جهات مهمی با هم متفاوتند. او در این زمینه و برای نمونه، به عنصر تغییر در سیستم‌های اجتماعی و زیستی اشاره می‌کند که نهادهای انسانی و سیستم‌های طبیعی هر دو در فرایند تغییر قرار دارند، اما در مدت زمان تغییر به شدت با هم اختلاف دارند (McGrath, 2011, p. 251). بنا بر این و در نگاه مک‌گراث، تغییرات ژنتیکی - به عنوان مبنای تکامل زیستی - و تغییرات ممیتیکی - به عنوان مبنای تغییر زایتگایست اخلاقی - در مدت زمان تغییر با یک‌دیگر اختلاف فاحش دارند و از همین رو، از نظر مک‌گراث، نمی‌توان میان



۸۵

پیش‌زمینه
کاربرد اخلاقی
مبتنی بر
تکامل
زیستی
و اجتماعی

1. Meme pool

مکانیسم تکامل زیستی انسان با مکانیسم تحوّل و رشد اخلاقی حاصل از بهبود زایتگایست‌ها، تناظر و تطابقی برقرار کرد. رابعاً، بر «فرضیهٔ مم» - به عنوان مبنای تغییر زایتگاست اخلاقی - افزون بر این سه اشکال پیشین، اشکالات دیگری نیز وارد است و از جمله این که - به نظر مک‌گراث - شواهد علمی بر وجود مم، بسیار ضعیف و ناچیزاند. به نظر او، «فرضیهٔ مم»، بر پذیرش یک وجود موهوم و غیر قابل مشاهده مبتنی است که می‌توان به طور کامل از آن صرف نظر کرد؛ زیرا مغایر با مفهومی از مشاهده است که مورد پذیرش جامعهٔ علمی است (McGrath, 2007, pp. 72 - 74). به نظر مک‌گراث، مهم‌ترین نقدی که به مفهوم «مم» وارد است آن است که مطالعهٔ فرهنگ بدون فرض چنین مفهومی، به‌خوبی پیش می‌رود؛ به‌گونه‌ای که می‌توان گفت مفهوم «مم» مفهومی حشو و زائد است (McGrath, 2004 a, pp. 133 - 134).

۲.۲. ارزیابی

افزون بر چهار نکتهٔ پیشین که مک‌گراث به درستی بر آن تأکید کرده است، یک اشکال اساسی که می‌توان بر زایتگایست اخلاقی داوکینز وارد دانست، نسبی‌گرایی فاجعه‌بار اخلاقی است. نسبی‌گرایی اخلاقی، وجود هر گونه باور اخلاقی درست را مردود اعلام کرده و بر این مبنای، چه بسا یک باور اخلاقی در جامعه‌ای درست و در جامعه‌ای دیگر نادرست انگاشته شود. همچنین قضاوت انسان دربارهٔ درستی و نادرستی، به زمان، مکان و شرط‌های دیگر بستگی دارد.^۱ شاید گفته شود که داوکینز «اصول اخلاقی» را تابعی از وضعیت متغیّر زیستی فرد می‌داند و از همین رو، ملّترم به نسبی‌گرایی اخلاقی است؛ زیرا اخلاق، تابعی از ژن و تغییرات ژنتیکی است؛ چنان‌که داوکینز در نفی تمایز اخلاقی انسان از حیوان اذعان می‌کند:

... پیوستگی تدریجی میان گونه‌های جانداران - که ویژگی اجتناب‌ناپذیر تکامل زیستی است - نشان می‌دهد که باید چند گونهٔ میانی باشند که آن قدر نزدیک به خط مرزی (میان انسان و غیر انسان) باشند که امکان ترسیم حد فاصل اخلاقی را زائل و مطلق‌گرایی را باطل سازند. به بیان روشن‌تر، تکامل خط مرزی طبیعی ندارد پیوستگی تکاملی نشان می‌دهد که هیچ تمایز «مطلق» در کار نیست. حقیقت

۱. «نسبی‌گرایی اخلاقی» به انواع مختلفی از جمله نسبی‌گرایی توصیفی، هنجاری و فرا اخلاقی تقسیم می‌شود (نک: فرانکنا، ۱۳۹۳، ص ۲۲۷ - ۲۲۸؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۱۸۱-۲۰۸).

تکامل هر تمایز مطلق اخلاقی را کاملاً نابود می‌سازد ... (Dawkins, 2006, p. 301).

با این همه، نسبی‌گرایی اخلاقی به طور کلی و با هر دلیل و مبنایی که ادعا شود، پیامدهای ویرانگر و غیر قابل قبولی دارد که هر یک به تنهایی برای ابطال آن کافی است. سلب مسئولیت اخلاقی، بی‌ثمری احکام اخلاقی، شکاکیت اخلاقی و ... از جمله این پیامدها هستند (آیت‌اللهی، ۱۳۹۵، ص ۱۴-۱۳).

اشکال دومی که می‌توان بر داوکینز وارد کرد، فهم نادرست او از «مطلق‌گرایی اخلاقی» است. داوکینز بر این باور است که دین از یک «مطلق‌گرایی اخلاقی» دفاع می‌کند که بر اساس آن ارزش‌های اخلاقی همیشه و همه‌جا یکسان‌اند. اصل سخن او که دین به مطلق‌گرایی اخلاقی قائل است، صحیح است، اما فهم او از مطلق‌گرایی اخلاقی نادرست است. مراد از «مطلق‌گرایی اخلاقی» آن است که اصول و ارزش‌های اخلاقی، مطلق‌اند و آنچه موجب انتصاف یک موضوع به‌خوبی و بدی اخلاقی می‌شود، خارج از ذات موضوعات اخلاقی و آثار و نتایج واقعی آنها نیست. به عبارت دیگر، اصول و ارزش‌های اخلاقی تابع ذوق، سلیقه، فرهنگ و ... نیستند و مطلق‌گرایی به این معنا، منافاتی با این امر ندارد که گاه یک رفتار و فعل خارجی - به دلیل شرایط پیچیده و تزامن چندین ملاک اخلاقی - حکمی متفاوت داشته باشد (طباطبایی، ۱۳۶۷، ج ۵، ص ۱۰؛ مطهری، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۱۵۱-۱۵۳).

۳. نقش دین به عنوان انگیزه فعل اخلاقی

داوکینز با طرح این پرسش که «آیا تنها دلیل یک خدا‌باور برای خوب بودن، کسب پاداش الهی است یا دوری جُستن از عقوبت خداوند؟» نقش دین در انگیزه‌بخشی برای انجام فعل اخلاقی را به چالش می‌کشد. او رفتاری که به انگیزه نیل به پاداش و عقوبت الهی باشد، برآمده از فقدان عزت نفس می‌داند و می‌پرسد: آیا ما به واقع، نیاز به پلیس و ناظری - چه خدا و چه دیگری - داریم که ما را از رفتار خودخواهانه و مجرمانه باز دارد؟ اغلب انسان‌های اندیشمند، قبول دارند که اخلاقی که در غیاب پلیس ماندگار باشد، حقیقی‌تر از اخلاقی است که به محض خاموش شدن نور نظارت رخت بر بندد؛ چه مرکز این نظارت، واقعی و در اختیار پلیس باشد و یا مجازی و در عرش. البته، او اذعان دارد که الحاد ضرورتاً سبب اخلاقی شدن فرد نمی‌شود، اما می‌تواند با عواملی چون تحصیلات عالی، هوش سرشار و اندیشه‌ورزی مرتبط شود و انگیزه‌های تبهکارانه را



خنثی' کند. داوکینز در این زمینه، از دنیل دنت - از پایه‌گذاران الحاد جدید، نقل کرده است:

یک چیزی که به صورت اطمینان‌آوری می‌توانیم بگوییم، این است که اگر یک رابطه ایجابی مهمی میان رفتار اخلاقی و عمل و اعتقاد دینی وجود می‌داشت، آن رابطه تا به حال کشف شده بود؛ زیرا همهٔ مؤسسات دینی مشتاقند تا عقاید سنتی خویش را با این گونه تحقیقات علمی، تأیید نمایند. (آنان وقتی بحث تأیید عقایدشان به میان آید، به قدرت حقیقت‌یاب علم، معترفند) هر ماه که می‌گذرد و هیچ‌گونه تأییدی بر این رابطه حاصل نمی‌شود؛ ظن به این که چنین رابطه‌ای وجود ندارد، بیشتر می‌شود (Dawkins, 2006, p. 230; Dennett, 2006, p. 280).

پاسخ داوکینز به این استدلال که هیتلر و استالین، دو خدا نابآوری بودند که با هر معیاری، فوق‌العاده شرور به حساب می‌آیند، پس الحاد به نفی، اخلاق می‌انجامد، این است که مهم نیست که این دو، ملحد بوده‌اند یا خیر، بلکه نکته این است که هیچ شاهدهی وجود ندارد که الحاد - به شکلی نظام‌مند - آدمی را به ورطهٔ بی‌اخلاقی سوق می‌دهد. به عقیدهٔ داوکینز، اتفاقاً همواره در طول تاریخ، انگیزه‌های دینی جنگ‌های وحشتناکی را رقم زده‌اند با این توجیه که تنها یک دین حق وجود دارد و پیروان دیگر ادیان مستحق مجازاتند. او در این زمینه از سام هریس^۱ - از پایه‌گذاران الحاد جدید - چنین نقل می‌کند:

خطر ایمان دینی این است که به بشر عادی اجازه می‌دهد تا میوه‌های جنون را بچیند و آنان را مقدس تلقی کند. از آن‌جا که به کودکان آموخته می‌شود، گزاره‌های دینی - بر خلاف گزاره‌های دیگر - محتاج توجیه نیستند، تمدن، هنوز در محاصرهٔ لشکریان حماقت است. حتی امروزه خودمان را به دلیل متون کهن و منسوخ می‌کشیم. در تصور چه کسی می‌گنجد، چنین تراژدیِ پوچی رخ دهد؟ (Dawkins, 2006, 278; Harris, 2006, p. 73).

۳.۱. نقد مک‌گراث بر داوکینز

به عقیدهٔ مک‌گراث، چالشی که داوکینز با مسئلهٔ خشونت دینی دارد، یکی از نقاط قوت است، البته، مشروط بر این که این جنبهٔ مثبت - به سبب دیدگاه‌های نادرست او در کتاب توهم خدا - به

1. Sam Harris

حاشیه نرود. به نظر مک‌گراث، عمده عصبانیت داوکینز معطوف به بنیادگرایی اسلامی و به‌ویژه شکل جهادی آن است که البته، مک‌گراث در این زمینه با داوکینز هم‌نظر است، اما به عنوان یک مسیحی، معتقد است که اگر جهان بیشتر به عیسای ناصری شباهت پیدا کند، خشونت از آن رخت بر می‌بندد.

داوکینز، بر این باور است که «جهان‌بینی دینی» انگیزه‌ای برای خشونت است؛ زیرا به معتقدین خود – در ازای اجرای عملیات انتحاری – وعدهٔ بهشت داده است (Dawkins, 2006, pp. 303 - 304). به نظر مک‌گراث، این استنتاج داوکینز قدری عجولانه و مبتلا به ضعف است. او ضمن تأکید بر این که کتاب توهم خدا از جمله کتاب‌هایی است که پس از حادثهٔ یازدهم سپتامبر (حملهٔ انتحاری به برج‌های مرکز تجارت جهانی) نوشته شده است، نتایج مطالعات تجربی را بر خلاف استنتاج عجولانهٔ داوکینز می‌داند؛ چنانکه رابرت پاپ^۱ – پژوهشگر علوم سیاسی دانشگاه شیکاگو – در گزارش نهایی‌اش از انگیزهٔ حملاتی از این دست که مبتنی بر پیمایش و بررسی عملیات‌های انتحاری از سال ۱۹۸۰ میلادی است، نشان داد که عقاید دینی در هر شکلی برای چنین حملاتی نه ضروری است و نه کافی. از نظر رابرت پاپ، انگیزه‌هایی سیاسی، از مهمترین انگیزه‌ها برای دست‌یازیدن به چنین حملاتی هستند. به نظر مک‌گراث، نتایج این تحقیق تجربی خوشایند داوکینز نیست، اما این تحقیق، باب و بهانهٔ خوبی است برای تأمل در این که چگونه چنین پدیده‌ای شکل می‌گیرد و چه تدابیری باید اندیشید تا چنین وقایع ناگواری رخ ندهد (McGrath, 2007, p. 80).

یکی دیگر از باورها و ادعاهای داوکینز این است که هیچ دلیلی بر این ادعا که الحاد افراد را – به گونه‌ای نظام‌مند – به خشونت و بی‌اخلاقی سوق می‌دهد، وجود ندارد (Dawkins, 2006, p. 273). به عقیدهٔ مک‌گراث، این ادعای داوکینز بیانیه‌ای حیرت‌انگیز، ساده‌لوحانه و غم‌بار است. به نظر او، داوکینز – به وضوح – یک ملحد برج‌عاج‌نشین است که هیچ ارتباطی با عالم واقع و جهان وحشی قرن بیستم ندارد و حال آنکه واقعیت چیز دیگری است. رهبران اتحاد جماهیر شوروی در بین سال‌های ۱۹۱۸ تا ۱۹۴۱ در راستای عملی نمودن اهداف الحادی خویش، بسیاری از کلیساها را نابود کردند و این سرکوب و خشونت در راستای اجرای برنامهٔ الحاد و محو مظاهر دین انجام گرفته است (McGrath, 2007, p. 78).



به عقیده مک‌گراث، حتی اگر رؤیای داوکینز محقق شود و دین از صفحه روزگار محو شود، اختلاف و درگیری میان آدمیان پایان نخواهد پذیرفت. به نظر او، چنین اختلافات و خشونت‌هایی نتیجه ساختارهای اجتماعی‌ای هستند که انعکاس‌دهنده نیازهای جامعه‌شناختی اساسی برای جوامع بوده‌اند تا در ساختارهای اجتماعی، افرادی که «درون» و افرادی که «بیرون» هستند را شناسایی کرده و آنها را در قالب دوست و دشمن قرار دهند. اهمیت «تقابل دودویی»^۱ در شکل‌گیری درک هویت اجتماعی - در سال‌های اخیر - برجسته شده است و به صورت مناقشه میان مکاتب فکری مطرح است که این گونه تقابل، اندیشه بشری را تعیین کرده و شکل می‌دهد و یا این که این تقابل پیامد اندیشه بشری است؟ (McGrath, 2007, p. 82).

به نظر مک‌گراث، مجموعه‌ای از تقابل‌های دودویی (همچون تقابل مرد - زن یا تقابل سیاه - سفید) در تفکر غربی شکل گرفته است که در فضای دینی خود را به شکل تقابل کاتولیک - پروتستان یا مؤمن - کافر نشان می‌دهد.

همان‌گونه که تقابل کاتولیک - پروتستان در ایرلند شمالی به عنوان یک هنجار تلقی شده و هر جناح، رقیب خود را به مثابه «دیگری» می‌بیند و این تقابل به شکل بیرحمانه‌ای توسط نویسندگان و شکل‌دهندگان افکار عمومی، تقویت می‌شود. گزارشی از ناآرامی‌های اجتماعی از سال ۱۹۷۰ تا ۱۹۹۵، باورپذیر بودن چنین قضاوتی را تقویت می‌کند. به نظر مک‌گراث، این پدیده، نوعی «تقابل گرایی»^۲ است که به طور تاریخی، توسط فشارهای اجتماعی پیچیده، شکل یافته و تعیین شده است و از همین رو، تنها یک پدیده دینی نیست و دین تنها یک مرزبندی اجتماعی^۳ بوده که در این وضعیت، غلبه یافته است. این مرزبندی‌ها در موارد دیگر با منشأ نژادی، فرهنگی، اخلاقی، سیاسی یا جنسیتی صورت پذیرفته است (McGrath, 2007, p. 82).

در یک جمع‌بندی، مک‌گراث تأکید می‌کند که واقعیت آن است که انسان‌ها هم قابلیت نیل به خشونت دارند و هم قابلیت آراستگی به فضایل اخلاقی، و هر دوی اینها در پرتو جهان‌بینی‌های دینی و یا غیر دینی برانگیخته می‌شوند و این هشدار است برای همه ما که هر یک از افراد و گروه‌های انسانی به مثابه منشأ خشونت می‌توانند قابل شناسایی باشند و این حقیقت احتمالاً به آسانی قربانی بگیرد و پیشرفت تمدن انسانی را دچار مشکل سازد (McGrath, 2007, pp. 78 - 79).

1. binary opposition
2. oppositionalism
3. social demarcator

۲.۳. ارزیابی

در مقام ارزیابی سخن مک‌گراث باید دو نکته را مدّ نظر قرار داد: نکته نخست این که این ادعای مک‌گراث که ممکن است «خشونت» با جهان‌بینی‌های دینی و غیر دینی برانگیخته شود، در خور تأمل و نیازمند واکاوی بیشتر است. آیا در نظر مک‌گراث، خشونت ذاتاً مذموم است یا اینکه باید خشونت را با توجه به اهداف و غایات خاص آن مدّ نظر قرار داد؟ «خشونت» در دسته‌بندی معقولات، یک معقول ثانی فلسفی قلمداد می‌شود و باید آن را با توجه به اهداف و غایات آن تحلیل کرد. اعمال خشونت، با هدف مقابله با / پیشگیری از جرم‌های اجتماعی و حفظ امنیت - چه در جوامع دینی و چه در جوامع سکولار - امری قابل قبول و پذیرفته است. بسیاری از احکام اسلامی از جمله دفاع، جهاد و همچنین قوانین کیفری - در نگاه نخست - خشونت‌آمیز جلوه می‌کنند، اما اگر تعالی و امنیت جامعه مدّ نظر قرار گیرد، نه تنها خشونت‌آمیز نیستند، بلکه در جای خود لازم و مظهر رحمت و حکمت خداوند هستند (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۲۱۸ - ۲۱۵).

به نظر می‌رسد، مک‌گراث در این زمینه باید این نکته را به داوکینز گوشزد می‌کرد که داوکینز حق سخن گفتن از این که چه فعلی اخلاقی یا غیر اخلاقی است، ندارد و نمی‌تواند ادعا کند که ملحدین اخلاقی‌تر هستند و به شکل نظام‌مند به سمت خشونت نمی‌روند و این خداباوران هستند که به شکلی نظام‌مند به خشونت می‌گرایند؛ زیرا اخلاق تکاملی داوکینز و همچنین انگاره «زایتگایست اخلاقی»، - چه در مرحله توصیف فعل اخلاقی، چه در مرحله توصیه و چه در زمینه فرااخلاق - هیچ توجیهی ندارد.

از همین رو، خشونت یا عدم خشونت - از نظر داوکینز و به مثابه یک فعل اخلاقی - هیچ‌گونه تبیین موجهی نخواهد داشت. به نظر داوکینز، هیچ تمایز اخلاقی مطلقی میان انسان و گونه‌های دیگر وجود ندارد. در عین حال، تحلیل جامعه‌شناختی مک‌گراث مبنی بر این که نوعی «تقابل‌گرایی» در بستر اجتماع با فشارهای اجتماعی پیچیده پدید می‌آید که با ایجاد «مرزبندی اجتماعی» به خشونت دامن زده می‌شود، سخن و ادعای درستی است.

نکته دوم این که مک‌گراث، «خشونت دینی» را به بنیادگرایی اسلامی مربوط دانسته و همگان را به صلح و صفایی که - به زعم او - در مسیحیت است، دعوت می‌کند. به نظر می‌رسد، مک‌گراث در صدد تطهیر مسیحیت و یا دست‌کم دفاع از این آیین است. موضع‌گیری‌هایی از این دست، با انصاف علمی که داوکینز را بدان فرا می‌خواند، ناسازگارند. گویا مک‌گراث فراموش کرده است که کلیسا بدترین نوع خشونت را - با تکیه به آموزه‌های دینی مسیحی - در حق دانشمندان و



آزادی خواهان روا داشته است.^۱

بنابراین، به نظر می‌رسد که مک‌گراث با رویکردی متکلمانه و دفاع‌نگارانه در صدد دفاع و تمجید از آموزه‌های مسیحیت و کتاب مقدس برآمده و همین امر سبب شده تا داوری دقیق و درستی در باره دیگر ادیان و به‌ویژه اسلام ارائه ندهد.

۴. جمع‌بندی

داوکنز در پی تبیین منشأ تکاملی (داروینی) اخلاق است تا از این رهیافت هر گونه کارکرد اخلاقی دین را نفی نماید. او تلاش کرد تا به اشکال مغایرت انتخاب طبیعی با اخلاق، پاسخ دهد. خویشاوندی ژنتیکی، خیرخواهی دوسویه، شهرت، تبلیغ چیرگی و در نهایت ایده خطا یا محصول فرعی پاسخ‌های او در این زمینه بودند. در گامی دیگر، داوکنز در صدد برآمد تا اشکال نسبی بودن گزاره‌های اخلاقی را با بهره‌گیری از انگاره «زایتگایست اخلاقی» و «فرضیهٔ مِم»، پاسخ دهد و از این طریق، نقش دین در تعیین فعل اخلاقی را به چالش بکشد. همچنین داوکنز، نقش دین به عنوان یک عنصر مهم انگیزه بخش برای انجام اعمال اخلاقی را نفی کرده و به زعم او، دین مهم‌ترین عامل ترویج خشونت است.

از نظر مک‌گراث، چرا اخلاق باید خاستگاه داروینی داشته باشد؛ حال آنکه یافته‌های زیست‌جامعه‌شناسان و همچنین روان‌شناسان تکاملی، حاکی از استقلال اخلاق از منشأ زیستی آن هستند. از نظر او، زایتگایست اخلاقی داوکنز که بر انگارهٔ ناصحیح «مِم» استوار بوده، نمی‌تواند نقش دین در تعیین فعل اخلاقی را به چالش بکشد. همچنین مک‌گراث در رابطه با نقش دین در انگیزه فعل اخلاقی بر این باور است که انسان‌ها هم قابلیت نیل به خشونت دارند و هم قابلیت آراستگی به فضایل اخلاقی و هر دوی اینها تحت تأثیر جهان‌بینی‌های دینی/ غیر دینی برانگیخته می‌شوند.

در ارزیابی این مواجهه باید خاطر نشان کرد که افزون بر اشکالاتی که مک‌گراث به تبیین

۱. ویل دورانت - تاریخ‌نگار و نویسنده معروف آمریکایی - (William J. Durant) (۱۸۸۵ - ۱۹۸۱) آمار قربانیان این اعمال خشونت‌آمیز این گونه گزارش کرده است: «از سال ۱۴۸۰ تا ۱۴۸۸ م، ۸۸۰۰ تن سوخته و ۹۶۴۹۴ تن به کیفرهای مختلف محکوم شدند و از سال ۱۴۸۰ تا ۱۸۰۸ م، ۳۱۹۱۲ تن سوخته و ۲۹۱ هزار و ۴۵۰ تن محکوم شدند» (دورانت، ۱۳۸۱، ص ۲۶۳).

تکاملی اخلاق و زایتگایست اخلاقی وارد کرده، شایسته بود که او به وقوع خطا در فهم درست نوع رابطه دین و اخلاق، نسبی‌گرایی فاجعه‌بار اخلاقی و درک نادرست از مطلق‌گرایی اخلاقی نیز اشاره می‌کرد. به نظر می‌رسد، مک‌گراث - در زمینه نقش دین در انگیزه‌بخشی برای انجام افعال اخلاقی - نتوانسته است تبیین درستی از مفهوم خشونت - به لحاظ اهداف و غایات - ارائه کند و همین امر سبب شد تا نتواند دفاعی منسجم از نقش دین به عنوان یکی از عوامل مهم انگیزشی برای انجام افعال اخلاقی ارائه دهد. مک‌گراث - به سبب رویکرد دفاع‌نگارانه‌ای که نسبت به مسیحیت دارد - نتوانسته داور منصفانه و واقع‌بینانه‌ای نسبت به دیگر ادیان از جمله اسلام داشته باشد. با این همه و به رغم اشکالاتی که به مک‌گراث وارد است، به نظر می‌رسد - در مجموع - دفاع او از کارکردهای اخلاقی دین، قابل توجه و اثربخش است و می‌تواند رویکرد الحادی داوکنز در این زمینه را دچار چالش جدی سازد.



فهرست منابع

- آیت‌اللهی، حمید رضا؛ احمدی، فاطمه. (۱۳۹۵). بررسی انتقادی نظریه زایتگاست اخلاقی داوکنز. جستارهای فلسفه دین. ۵ (۲)، ۲۱-۱.
- دورانت، ویل. (۱۳۸۱). تاریخ تمدن، (ج ۶، ترجمه: فریدون بدره‌ای و دیگران). تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ساجدی، ابوالفضل. (۱۳۹۰). مناسبات دین و اخلاق، معرفت اخلاقی. ۲ (۳)، ۲۳ - ۳۰.
- طباطبایی، سید محمد حسین (علامه طباطبایی). (۱۳۶۷). المیزان فی تفسیر القرآن. (ج ۵). قم: بنیاد علمی فکری علامه.
- فرانکنا، ویلیام کی. (۱۳۹۳). فلسفه اخلاق، (چاپ چهارم، ترجمه: هادی صادقی). قم: انتشارات طه.
- فروید، زیگموند. (۱۳۹۰). آینده یک پندار. (ترجمه: هاشم رضی). تهران: آسیا.
- گیدنز، آتونی. (۱۳۷۷). جامعه‌شناسی. (ترجمه: منوچهر صابری). تهران: نشر نی.
- مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۸۸). نظریه حقوقی اسلام. (ج ۱). قم: مؤسسه امام خمینی.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۳). اسلام و مقتضیات زمان. (ج ۱). (چاپ نهم). قم: صدرا.
- موسوی، سید محمود؛ سموعی، نفیسه. (۱۳۹۲). اخلاق در اسارت ژن‌ها؛ بررسی نظریات

ریچارد داوکینز در مورد اخلاق مبتنی بر نظریه تکامل. پژوهشنامه اخلاق. ۶ (۲۱)، ۶۱-۷۶.
 نیچه، فریدریش. (۱۳۷۳). فراسوی نیک و بد. (ترجمه: داریوش عاشوری). تهران: خوارزمی.
 نیچه، فریدریش. (۱۳۷۸). اینک آن انسان. (ترجمه: بهروز صفدری). تهران: فکر روز.

- Boyd, R., & Richerson, P. J. (1985). *Culture and the Evolutionary Process*. Chicago: University of Chicago Press. Dawkins. R. (1976). *The Selfish Gene*. Oxford: oxford university Press.
- Dawkins. R. (2006). *the God Delusion*. Boston: Houghton Mifflin.
- Dennett. D. (2006). *Breaking the Spell*. New York: Viking.
- Harris. S. (2004). *The End OF Faith*. New York: Norton.
- Haught J. (2008). *God and the New Atheism*. London: Louisville.
- McGrath, A. E. (2011). *Darwinism and the Divine: Evolutionary Thought and Natural Theology* (1st edition). UK: Wiley-Blackwell.
- McGrath, A., & McGrath, J. C. (2007). *The Dawkins Delusion?: Atheist Fundamentalism and the Denial of the Divine*. USA: Inter Varsity Press.
- McGrath. M. (2004 b). *The Science Of God*. U. S. A: T&T Clark Ltd.
- McGrath. M. (2004a). *Dawkins' God: Genes, Memes, and the Meaning of Life*. U.K: Blackwell.
- Plantinga, A. (2011). *Where the Conflict Really Lies*. Oxford: University Press.



۹۴

فصلنامه علمی - پژوهشی اخلاق پژوهی | سال چهارم | شماره سوم | پاییز ۱۴۰۰