



فصلنامه علمی- پژوهشی اخلاق پژوهی

سال هفتم • شماره اول • بهار ۱۴۰۳

Quarterly Journal of Moral Studies
Vol. 7, No. 1, Spring 2024



نقد نظریه اخلاق تکاملی ریچارد داوکینز

با تأکید بر اندیشه الهی دانان مسلمان

سید عبدالرئوف افضلی*

doi: 10.22034/ethics.2024.51404.1680

چکیده

اخلاق، همیشه در زندگی بشر حضور و ظهور داشته و رفتار او را به گونه‌ای تحت تأثیر قرار داده است. برای توجیه اخلاق نوعاً از دین استفاده می‌شود، اما خداناباوران جدید از جمله ریچارد داوکینز تلاش می‌کنند که بین دین و اخلاق شکاف ایجاد کنند و اخلاق را با اتکا به یافته‌های علم تجربی تبیین کنند. در این مقاله که به شیوه توصیفی-تحلیلی نگاشته شده است، تلاش کردیم نخست نظریه اخلاق تکاملی داوکینز را با تکیه بر آثار خود او تبیین و توجیهات او را آشکار نماییم و سپس سعی کردیم تا نظریه او را با اتکاء به اندیشه فیلسوفان و به ویژه الهی دانان و متألّهان مسلمان، مورد نقد قرار دهیم. این نظریه از آنجا که نوعی واقع‌گرایی اخلاقی است، قابل توجه است، اما با چالش‌های مختلف روبه‌رو است. عدم اثبات فرضیه داروین، عدم تضاد بین دین و اخلاق، سقوط در دام نسبیّت، سقوط در دام جبرگرایی، ضعف‌های منطقی استدلال، عدم جامعیت و مانند آن، برخی از نقدهای مهمی است که بر این نظریه وارد است.

کلیدواژه‌ها

اخلاق تکاملی، علم و دین، نظریه تکامل، چارلز داروین، ریچارد داوکینز.

* استادیار گروه فلسفه و عرفان جامعه المصطفی العالمیه (ص) قم، ایران. | rauf_afzali@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۳/۳۰ □ تاریخ تأیید: ۱۴۰۳/۰۵/۲۴

■ افضلی، سید عبدالرئوف. (۱۴۰۳). نقد نظریه اخلاق تکاملی ریچارد داوکینز با تأکید بر اندیشه الهی دانان مسلمان. فصلنامه اخلاق

پژوهی. ۷(۲۲)، ۱۲۳-۱۴۲. doi: 10.22034/ethics.2024.51404.1680

۱. مقدمه

از دیدگاه داوکینز نمی‌توان اخلاق را با تکیه به دین توجیه کرد؛ زیرا اخلاق نسبت به دین از قدمت بیشتری برخوردار است. وقتی اخلاق مقدم بر دین است و پیش از آن که دین ظهور کند اخلاق وجود داشته است، طبعاً دین نمی‌تواند آن را توجیه کند و الا تقدم شیء بر خودش لازم می‌آید که محال است. بعلاوه، اگر چه برخی تعابیر داوکینز ممکن است حاکی از تباین بین دین و اخلاق باشد (Dawkins, 2006, pp. 206-207)، اما به نظر می‌رسد رویکرد اصلی بر پایه تضاد بین دین و اخلاق استوار است. اگر چه برخی از ادیان اخلاق را قبول دارند و حتی ادعا دارند اخلاق از اهمیت والایی برخوردار است، اما به زعم داوکینز، وضعیت بدین منوال نیست و دین در جایگاهی قرار ندارد که بتواند با اخلاق سازگاری داشته باشد. در ادیان، «خدا» نقش محوری دارد و صفات اخلاقی او می‌تواند به عنوان الگو برای بندگان مطرح باشد، اما ما می‌دانیم که صفات خداوند به لحاظ اخلاقی اصلاً قابل دفاع نیست. برای مثال، اگر خدای انجیل را مطمحنظر قرار دهیم می‌بینیم که او دارای صفاتی است که اصلاً با ارزش‌های اخلاقی سازگاری ندارد. او حسود، متکبر، ظالم، بی‌رحم، انتقام‌گیر، خون‌آشام، نژادپرست، کودک‌کش، زن‌ستیز، جنایتکار و مانند آن است. این صفات اگر در فرد معمولی باشد، آن فرد را نمی‌پذیریم و او را تا آنجا که ممکن است، به دلایل اخلاقی از جمع خود طرد می‌کنیم، اما چگونه است که خدای ادیان دارای این صفات است و ما به عنوان خالق و الگو او را می‌پذیریم و این سؤال را مطرح نمی‌کنیم که چگونه است که این صفات با اخلاق منافاتی ندارد؟ (Dawkins, 2006, p. 31). بنابراین، اخلاق یا باید خودش استقلال داشته و نیازی به تکیه‌گاه نداشته باشد و یا باید برای او پشتوانه دیگری پیدا کرد. از نظر داوکینز، اگر چه استقلال اخلاقی یک امر ممکن است و فیلسوفانی مانند کانت از آن دفاع کرده است (Dawkins, 2006, p. 224)، اما می‌توان برای آن توجیه زیست‌شناختی یا تکاملی نیز دست و پا کرد. از منظر داوکینز، همان‌گونه که دین را می‌توان با توجه به آموزه‌های داروینی تجزیه و تحلیل کرد، اخلاق را نیز می‌توان با عنایت به آموزه داروین تحلیل و تبیین کرد (Dawkins, 2006, p. 207).

اگر چه اصل نظریه اخلاق تکاملی از ویژگی‌های داوکینز نیست و کسانی مانند رابرت هنده^۱ در کتاب چرا خوب خوب است؟، مایکل شرمز^۲ در کتاب علم خوب و بد، رابرت برکمن^۳ در

1. Robert Hinde

2. Michael Shermer

3. Robert Bruckman

کتاب آیا می‌توان بدون خدا خوب بود؟ و مارک هاسر^۱ در کتاب اذهان اخلاقی - به تفصیل - به نفع اخلاق تکاملی استدلال کرده‌اند، اما در اینجا با قرائت داوکینز از این نظریه آشنا خواهیم شد. در زبان فارسی نیز خوشبختانه در برخی آثار به موضوع اخلاق تکاملی داوکینز پرداخته شده است، اما از آنجا که این نگارش‌ها یا تنها تلاش می‌کنند که اخلاق را به ژن‌ها نسبت دهند، اما نمی‌گویند که چگونه ژن‌ها اخلاق را به وجود می‌آورد (آیت‌اللهی و دیگران، ۱۳۹۵، ص ۱)، یا راجع به کارکرد اخلاقی دین است؛ نه اصل خاستگاه اخلاق (قلی‌زاده، ۱۴۰۰، ص ۷۳) و یا تنها گزارشی است از اخلاق تکاملی بدون نقادی آن (موسوی و دیگران، ۱۳۹۲، ص ۶۱)، ما را از نگارش مقاله حاضر مستغنی نمی‌سازد. در مقاله حاضر، افزون بر اینکه تلاش شده با تکیه بر آثار خود داوکینز و با استفاده از مفاهیم بومی، تبیین قابل فهمی از نظریه داوکینز ارائه شود، سعی شده در حوزه نقدها افزون بر طرح برخی از نقدهای جدید، از نقدهای سازنده الهیدانان مسلمان به ویژه آیه الله مطهری و آیه الله مصباح یزدی استفاده شود.



۱۲۵

۲. مدعای نظریه اخلاق تکاملی

به گمان داوکینز، مطالعه و بررسی نشان می‌دهد که اخلاق و مفاهیم اخلاقی با استفاده از نظریه تکامل قابل تبیین‌اند و نمونه‌های ارائه شده این مطلب را به اثبات می‌رساند. بر پایه نظریه تکامل، چیزی امکان بقاء دارد که از نظر انتخاب طبیعی اصلح باشد و بتواند با شرایط سازگاری داشته باشد و مفید فایده باشد. با توجه به اینکه اخلاق می‌تواند به نحوی در بقاء فرد مؤثر باشد، بنابراین، می‌تواند مورد تأیید انتخاب طبیعی قرار گیرد. بدین ترتیب، ما می‌توانیم و باید اخلاق تکاملی یا داروینی داشته باشیم. برخی ممکن است گمان کنند که این نظر داروین که تکامل توسط انتخاب طبیعی هدایت می‌شود، برای توضیح خوبی‌هایی مانند اخلاق، نجابت، همدلی و ترحم مناسب نیست. انتخاب طبیعی می‌تواند به راحتی گرسنگی، ترس و شهوت جنسی را توضیح دهد؛ زیرا آنها همه به طور مستقیم به بقای ما یا حفظ ژن‌های ما کمک می‌کنند، اما اموری مانند فداکاری و نکوکاری از این قماش نیستند. وقتی کودکی یتیم را می‌بینیم که گریه می‌کند، پیرزن بیوه‌ای را مشاهده می‌کنیم که از تنهایی ناامید است یا حیوانی را می‌بینیم که از درد ناله می‌کند، احساس دلسوزی می‌کنیم؟ چرا این احساس در ما به وجود می‌آید؟ فلسفه وجودی

آن چیست؟ آیا می‌توان برای آن توجیه تکاملی ارائه کرد؟ چه چیزی این انگیزه قدرت‌مند را به ما می‌دهد که برای قربانیان سونامی در آن سوی جهان که هرگز نخواهیم دید، پول یا لباس بفرستیم؟ منشاء این حسِ نکوکاری کجاست؟ یا نیکی با نظریه «ژن خودخواه» ناسازگار نیست؟ از نظر داوکینز پاسخ این سؤال منفی است و هیچ‌گونه تعارضی بین نکوکاری و ژن خودخواه وجود ندارد. همان‌گونه که انتخاب طبیعی وجود ژن خودخواه را توجیه می‌کند، وجود انگیزه‌های نکوکاری و دلسوزی را نیز تبیین می‌نماید (Dawkins, 2006, p. 215).

۳. توجیه اخلاق تکاملی

۳.۱. نقش صفات اخلاقی در بقاء انسان

از نظر داوکینز، بخشی از رفتارهای اخلاقی نیکی به بستگان و خویشاوندان را تشویک می‌دهد. در ادیان آسمانی و از جمله اسلام، نیکی به بستگان و نزدیکان یا همان «صله رحم» بسیار توصیه شده است. اهمیت صله رحم در اسلام به حدی است که در قرآن کریم در آیات متعددی به آن سفارش شده (سوره نساء، آیه ۱؛ سوره بقره، آیه ۸۳؛ سوره نور، آیه ۲۲) و از تارک آن به عنوان «ملعون» یاد شده است (سوره محمد، آیه ۲۲-۲۳). در روایات نیز به مسئله صله رحم بسیار توجه شده است؛ تا جایی که بعد از شرک به خدا بدترین گناه، ترک صله رحم یا قطع رحم معرفی شده است (کلینی، کافی، ج ۲، ۲۸۹؛ مجلسی، ۴۰۳-۱۴۰۳، ج ۶۹، ص ۱۰۶)، اما فلسفه صله رحم چیست؟ چرا باید به نزدیکان و خویشاوندان نیکی کرد؟ از نظر داوکینز، ما به لحاظ اخلاقی موظفیم که به نزدیکان نیکی کنیم؛ زیرا این امر به بقاء انسان و تکثیر نسل او کمک می‌کند. همه می‌دانیم که ژن‌ها خودخواه‌اند و برای بقای خود و حامل خود هر کاری انجام می‌دهند، چه حذف ژن‌های رقیب باشد و چه تقویت فرد حامل ژن‌ها. یکی از راه‌های تقویت فرد حامل ژن، وادار کردن او به انجام کارهای فداکارانه و نیکی به خویشاوندان است. نیکی به خویشاوندان، به ظاهر یک کار ایثارگرانه است، اما در باطن یک کار خودخواهانه است و به تکثیر ژن‌های مشابه ژن‌های فرد ایثارگر منتهی نیکی به نزدیکان، ممکن است در بدترین حالت، خود فرد می‌گردد. به سخن دیگر، در فرایند نکوکار ضرر کند و در نهایت از میان برود، اما این کار او سبب می‌شود که ژن‌های مشابه ژن‌های خود او که در وجود نزدیکان او پخش است، امکان رشد بیابد و از این طریق تکثیر شود. تکثیر ژن‌های مشابه ژن فرد ایثارگر در واقع، تکثیر خود ژن‌های فرد ایثارگر است. بنابراین، ژن‌ها با ایجاد

صفت ایثارگری در فرد نسبت به خویشاوندان در واقع، زمینه تکثیر خود را فراهم می‌سازند (Dawkins, 2006, p. 219).

بخش دیگری از رفتارهای اخلاقی را از منظر داوکینز نیکی به بیگانگان یا افراد غیر خویشاوند تشکیل می‌دهد. بسیاری از مکاتب اخلاقی و از جمله مکتب اخلاقی اسلام، توصیه مؤکدی به نیکی به دیگران از جمله افراد غیر خویشاوند دارند. در قرآن کریم در آیات متعددی به این امر سفارش شده است (سوره مائده، آیه ۲؛ سوره طلاق، آیه ۷؛ سوره انسان، آیه ۸ و ...). در حالی که بر اساس برخی از آیات قرآن کریم، فرد نیکوکار از خوف الهی در امان است (سوره بقره، آیه ۲۷۴)، بر اساس برخی آیات، نیکوکاران در مسیر هدایت قرار دارند و در نهایت، به فلاح و رستگاری می‌رسند (سوره لقمان، آیه ۵۴).

در روایات از احسان به عنوان بهترین توشه برای آخرت (علی بن محمد، ۱۳۷۶، ص ۴۹۷)، رأس ایمان (آمدی، ۱۳۷۸، ص ۳۸۳)، شاخص شیعه بودن (شیخ صدوق، ۱۴۰۳، ص ۱۰۳)، سبب بهتر شدن جایگاه (شیخ صدوق، ۱۳۶۴، ص ۱۴۸) و مانند آن یاد شده است، اما چرا باید به دیگران احسان کرد؟ حکمت نیکی به دیگران در چیست؟ از منظر داوکینز دلیل ایجاد این قبیل صفات اخلاقی در فرد توسط ژنها معامله‌گری یا انتظار عمل متقابل است. فرد خیر یا ایثارگر با انجام اعمال نیکوکارانه و ایثارگرانه در واقع، آینده خود را بیمه می‌کند؛ زیرا می‌داند که احسان و ایثارگریهای او نسبت به دیگران در زمان دیگر توسط آنها جبران خواهد شد. اگر او در هنگام سونامی، زلزله، سیل و مانند آن به قربانیان بلایای طبیعی کمک کند در زمان دیگر وقتی خود او گرفتار مشکلات مشابه می‌شود دیگران به او کمک خواهند کرد. بنابراین، فداکاری او در نهایت به نفع خود اوست و آتیهِ او را بیمه و به بقای او کمک می‌کند. بخشی از فعالیت‌های اخلاقی ما ممکن است زیر مجموعه این نوع رفتارها قرار گیرد. ممکن است انسان موقع انجام کار خیر به فکر این قبیل پاداشها نباشد، اما در عمل مردم خوبی را با خوبی جواب می‌دهند. وقتی کسی دست کسی را در هنگام تنگدستی می‌گیرد، قطعاً کار او توسط کسانی دیده و جبران خواهد شد. بنابراین، انجام این قبیل افعال اخلاقی اگر چه به حسب ظاهر و در کوتاه‌مدت به نفع ما نیست، اما در بلند مدت و در واقع، به نفع ما خواهد بود و موجب بقاء ما خواهد گشت (Dawkins, 2006, p. 219).

افزون بر این، این قبیل رفتارها ممکن است به انگیزه شهرت‌طلبی انجام گیرد. افراد ممکن است به چیزهای مختلف اشتها داشته باشند. برخی ممکن است به کارهای نیک مانند فداکاری، سخاوت و بذل و بخشش شهرت داشته باشند، اما کسانی هم هستند که در کارهای بد



۱۲۷

مانند بخل، دروغ‌گویی و مانند آن شهره هستند، اما از آنجا که شهرت در کارهای خوب تبعات خوبی در جامعه دارد و سبب می‌شود که افراد دارای این قبیل شهرت‌ها از بسیاری از مزیت‌ها و منافع برخوردار گردند بنابراین، رسیدن به این شهرت‌ها از طریق انجام کارهای نیک می‌تواند در تقویت زندگی او و بستگان او مؤثر باشد و به همین دلیل زن‌ها می‌توانند تمایل به انجام این قبیل رفتارها را در افراد ایجاد کند و از این طریق بقاء و استمرار خود را تأمین کند (Dawkins, 2006, p. 219-220).

و سرانجام، ممکن است هم این قبیل رفتارها نه به غایت معامله‌گری یا شهرت‌طلبی، بلکه به انگیزه قدرت‌طلبی و افزایش اقتدار انجام گیرد. دلیل دیگری که داوینز به نقل از برخی از دانشمندان برای انجام رفتارهای اخلاقی مطرح می‌کند این است که فرد می‌خواهد از این طریق اقتدار و توانایی خود را به رخ بکشد. فردی که مهمانی‌های باشکوه و مجلل برگزار می‌کند درست است که از لحاظ اقتصادی ممکن است اندکی هزینه کند، اما به لحاظ اجتماعی سود می‌کند و سبب می‌شود که اقتدارش نسبت به دیگران افزایش پیدا کند (Dawkins, 2006, p.220).

از میان وجوه یاد شده وجه آخری اندکی عجیب و غریب به نظر می‌رسد، اما این چیزی است که مطالعات دانشمندان پرده از روی آن بر می‌دارد. انجام افعال با این انگیزه نه تنها در میان انسان‌ها، بلکه حتی در میان حیوانات نیز شایع است. گفته می‌شود که بابلرها (نوعی پرنده) مانند بسیاری از پرندگان کوچک دیگر هنگام احساس خطر فریاد هشدار سر می‌دهند و به هم‌دیگر غذا می‌دهند. طبیعی است وقتی یک پرنده نگهداری می‌دهد درست است که جان دیگران را نجات می‌دهد، اما شکی نیست که جان خود را به خطر می‌افکند. هم‌چنین وقتی یک پرنده غذایی را که خود به آن نیاز دارد در اختیار هم‌نوعان خود قرار می‌دهد درست است که به بقیه کمک می‌کند و جان آنها را حفظ می‌کند، اما به خود زیان می‌رساند و ممکن است این کار در صورت استمرار به سوء تغذیه و بیماری و سرانجام مرگ خود پرنده کمک‌کننده منجر شود. اکنون پرسشی که در اینجا مطرح است این است که چرا این پرنده دست به این قبیل کارهای پرمخاطره می‌زند؟ آیا دلیلی وجود دارد که بتوان آن را توجیه کرد؟ اگر بخواهیم این پدیده را با تکیه به نظریه تکامل تحلیل کنیم باید بگوییم که این کار پرندگان ممکن است به یکی یا هر دوی این دو دلیل رخ داده باشد. دلیل اولی که به ذهن می‌رسد همان عمل متقابل است. ممکن است پرنده‌ای این کار را به نفع دیگر پرندگان انجام دهد تا در آینده آنها این خدمت را برای او انجام دهند. دلیل دیگری که به نظر می‌رسد این است که این کار ممکن است از قبیل خدمت به خویشاوندان

باشد. پرنده با این کار خود در واقع، به بستگان و خویشاوندان خود خدمت می‌کند و از این طریق به تکثیر ژن و نسل خود می‌پردازد و این کار او در سازگاری کامل با نظریه تکامل قرار دارد، اما یک پژوهشگر که در این زمینه تحقیق کرده است دیدگاه کاملاً متفاوت دیگری را مطرح کرده است. از منظر او پرنده فداکار با به خطر انداختن جان و انجام کارهای پرمخاطره در واقع، می‌خواهد اقتدار و سلطه خود را به رخ دیگران بکشد و از این طریق هیمنه خود را بر آنها تثبیت کند. طبیعی است که تثبیت هیمنه یک موجود زنده بر موجودات زنده دیگر به معنای برتری یافتن او بر دیگران و برخورداری او از مزایات و امکانات بیشتر است و در نتیجه این کار سرانجام به استمرار بقای او و نسل او منتهی می‌گردد (Dawkins, 2006, p.219).

در دوران ماقبل تاریخ، انسان‌ها تحت شرایطی زندگی می‌کردند که به شدت به نفع تکامل هر چهار گونه نوع‌دوستی یا دیگر دوستی بود. ما در دهکده‌ها یا در گروه‌های سرگردان مجزاً مانند بابون‌ها زندگی می‌کردیم که تا حدی از گروه‌ها یا روستاهای همسایه جدا بودند. بیشتر اعضای یک گروه نسبت به دیگر گروه‌ها خویشاوندی نزدیک‌تر با یک دیگر داشتند. این فرصت خوبی برای تکامل نوع‌دوستی در میان خویشاوندان بود. گاهی هم اعضاء یک یا گروه‌های مختلف - حالا خویشاوند بودند یا نبودند - مجبور بودند به دلایلی در طول زندگی خود بارها و بارها هم‌دیگر را ملاقات کنند. این یک شرایط ایده آل برای تکامل نوع‌دوستی متقابل بود. این شرایط همچنین شرایط ایده آل برای ایجاد شهرت در نوع‌دوستی و هم‌چنین شرایط ایده آل برای تبلیغ سخاوت آشکار به حساب می‌آمد (Dawkins, 2006, p. 220).

ممکن است گفته شود که اگر عوامل چهارگانه یاد شده تنها علت نوع‌دوستی باشد باید بگوییم که اکنون که انسان‌ها در شهرهای بزرگ زندگی می‌کنند به نحوی که ممکن است فردی را که امروز می‌بینیم هیچ‌گاه دیگر در آینده نبینیم نباید نوع‌دوستی داشته باشیم؛ زیرا در این شهرها نه امکان عمل متقابل وجود دارد و نه خویشاوندی در کار است. شهرت‌طلبی و اقتدارخواهی نیز در همچون جاهایی محل از اعراب ندارد؛ چون امکان مواجهه دوباره بسیار اندک است. بنابراین، امروزه نباید شاهد نوع‌دوستی باشیم، اما می‌بینیم که واقعیت این گونه نیست و نوع‌دوستی اگر بیشتر از گذشته نباشد به هیچ وجه کم‌تر نیست.

داوینز معتقد است که این قبیل موارد از موارد «بدسوزی» است. بدسوزی یا به خطا رفتن نقشه در طبیعت به وفور مشاهده می‌شود. میل جنسی اصولاً برای تکثیر نسل است، اما ما می‌بینیم که در عمل همیشه این گونه نیست. گاهی طرف قرص جلوگیری مصرف می‌کند یا



کاملاً عقیم است، اما در عین حال تمایل جنسی و حتی ارتباط جنسی نیز دارد. انتخاب طبیعی به قول داوکینز اصل میل جنسی را برای تکثیر نسل قرار داده است، اما گاهی هم است که میل جنسی هست ولی آن هدف در کار نیست. بنابراین، موارد ما نحن فیه نیز از همین قبیل است. انتخاب طبیعی اصل نوع دوستی را برای مثال، برای عمل متقابل یا خویشاوندان قرار داده است، اما گاهی هم هست که این میل پا را از این محدوده فراتر می‌گذارد و به مواردی غیر از موارد مورد اشاره تسری می‌دهد (Dawkins, 2006 p, 221).

۳. ۲. توجیه تکاملی داشتن امور مفید در بقاء

بر پایه نظریه تکامل هر چیزی که در بقاء و استمرار موجود زنده نقشی داشته باشد توجیه تکاملی دارد و انتخاب طبیعی آن را تأیید می‌کند. این چیزی است که داوکینز به آن اذعان و بر پایه آن استدلال کرده است که چون صفات اخلاقی نقش برجسته‌ای در بقا و استمرار نسل انسان دارد انتخاب طبیعی آنها را ایجاد کرده است (Dawkins, 2006 pp. 219-220). اگر داوکینز در کلیت این کبرای کلی تشکیکی می‌داشت و یا آن را نمی‌پذیرفت هرگز نمی‌توانست با این قاطعیت درباره نقش صفات اخلاقی در بقاء انسان و نسل او سخن بگوید. به زعم داوکینز، هر چیزی که مفید باشد انتخاب طبیعی آن را به وجود می‌آورد. منظور او از «فایده» سودمندی در بقاء آنها است و منظور از ژن هم تنها ژن خود موجود سودمند نیست؛ زیرا موجود سودمند می‌تواند در بقاء ژن‌های دیگر موجودات نیز تأثیرگذار باشد، اما در عین حال او تأکید دارد که سودمندی در درجه اول باید برای خود شخص سودمند و تکثیر او باشد (Dawkins, 2006, p. 165). از منظر داوکینز انتخاب طبیعی می‌تواند به راحتی اموری مانند گرسنگی، تشنگی، ترس و میل جنسی را تبیین و توجیه کند؛ زیرا این امور می‌تواند نقش مستقیمی در بقاء موجود زنده داشته باشد.^۱

بنابراین، هر چیزی که به نحوی نقشی در بقاء و استمرار موجود زنده داشته باشد، می‌تواند توجیه تکاملی داشته باشد و انتخاب طبیعی می‌تواند مؤید آن باشد. سودمندی و خودخواهی فوق العاده مهم است. از منظر نظریه تکامل موجوداتی امکان تداوم حیات دارند که اولاً سودمند باشند و ثانیاً، خودخواه باشند. البته، خودخواهی یک موجود زنده ممکن است به بهای گرفتن

1. "Natural selection can easily explain hunger, fear and sexual lust, all of which straightforwardly contribute to our survival or the preservation of our genes" (Dawkins, 2006, p. 215).

جان دیگر موجودات زنده تمام شود (Dawkins, 2006, p. 165). آشکارترین راهی که بوسیله آن ژنها بقاء خودخواهانه خود را به هزینه از دست رفتن دیگر موجودات تأمین می‌کند این است که این ژنها افراد را وادار به خودخواهی می‌کند. ژنها با وادار کردن واحدهای حامل خود به خودخواهی بقاء خودخواهانه خود را تضمین می‌نماید. بقاء واحدهای حامل ژنها طبعاً به بقاء خود ژنها نیز منتهی خواهد شد. البته، در اینجا راهبرد واحدی وجود ندارد. گاهی ژنها از طریق خودخواه کردن حامل‌های خود بقاء خود را تضمین می‌کند گاهی هم هست که این کار را از طریق دیگرخواهی انجام می‌دهد. به سخن دیگر، بقاء و استمرار ژنها تنها از طریق خودخواهی تضمین نمی‌شود؛ گاهی لازم است که این برنامه از طریق دیگرخواهی به انجام برسد (Dawkins, 2006, p. 216).

۳.۳. توجیه تکاملی داشتن اخلاق

وقتی معلوم شد که اولاً اخلاق می‌تواند نقش بی‌بدیلی در بقاء و تکثیر انسان داشته باشد و ثانیاً، هر چیزی که سودمند باشد و بتواند این سودمندی خود را در امر بقاء و تکثیر موجودات زنده نشان دهد توجیه تکاملی دارد. بنابراین، به طور طبیعی این نتیجه به دست می‌آید که اخلاق، توجیه تکاملی دارد و ما برای آن که اخلاق مدار باشیم نیازی نیست دست به دامن دین شویم. بدون اتکا به دین و با تکیه بر نظریه تکامل نیز می‌توانیم اخلاق را تبیین کنیم.

داوکینز برای معرفی عامل ایجاد صفات اخلاقی در افراد از دو تعبیر متفاوت استفاده می‌کند. گاهی از تعبیر «ژن» و گاهی هم از تعبیر «انتخاب طبیعی» استفاده می‌کند. گاهی می‌گوید: «ژن» در افراد صفاتی مانند فداکاری و ایثارگری را ایجاد می‌کند. گاهی می‌گوید انتخاب طبیعی این کار را انجام می‌دهد. برای مثال، در عبارت زیر از «ژن» سخن می‌گوید:

ژنی که ارگانیسم‌های منفرد را برنامه‌ریزی می‌کند تا از خویشاوندان ژنتیکی خود حمایت کند، از نظر آماری، احتمالاً نسخه‌هایی از خود را به نفع خود تکثیر می‌کند. تعداد چنین ژنی می‌تواند در مخزن ژن تا جایی افزایش یابد که نوع دوستی خویشاوندی به یک امر عادی تبدیل شود (Dawkins, 2006, p. 216).

و البته، گاه تعبیر «انتخاب طبیعی» را بکار می‌برد و می‌نویسد:

انتخاب طبیعی، در زمان‌های اجدادی که در گروه‌های کوچک و پایداری مانند بابون‌ها زندگی می‌کردیم، میل‌های نوع‌دوستانه را در مغز ما برنامه‌ریزی می‌کرد، در کنار



میل‌های جنسی، گرسنگی، میل‌های بیگانه‌هراسی و ... (Dawkins, 2006, p. 221).

به حسب ظاهر، بین این دو تعبیر تفاوت وجود دارد؛ زیرا انتخاب طبیعی یک مفهوم انتزاعی فلسفی است و «ژن» یک مفهوم ماهوی است، اما از آنجا که مصداق یک چیز بیشتر نیست و آن همان واحد زنده مسئول پردازش و مدیریت امور است گاهی از آن به «ژن» تعبیر می‌کند و گاهی هم «انتخاب طبیعی». مثل آن که ما از مایع سیال گاهی به «آب» و گاهی هم به «علت رطوبت» تعبیر می‌کنیم.

۴. نقدها و چالش‌ها

۴.۱. ردّ نظریه تضاد بین دین و اخلاق

همان‌گونه که بیان شد، خداناباوان جدید از جمله داوکینز در مبحث رابطه دین و اخلاق قائل به تضاد هستند و از منظر آنها نه تنها دین و اخلاق دو حوزه مستقل هستند، بلکه دو حوزه متضاد نیز هستند؛ به گونه‌ای که وجود یکی از آنها منتهی به نفی دیگر می‌گردد. از نظر خداناباوران جدید و از جمله داوکینز، دین ممکن است منبع تمام جنایت‌ها و شرارت‌ها نباشد، ولی بدون شک منبع تمامی جنگ‌ها و خشنونت‌هاست. از نظرگاه داوکینز، اگر دین نبود ما در جهان شاهد صلح و دوستی بودیم و پدیده‌هایی مانند عملیات انتحاری، حادثه ۱۱ سپتامبر، جنگ‌های صلیبی، تجزیه هند، جنگ اسرائیل و فلسطین، جنگ بوسنی، کشتارهای دستجمعی، کشتار یهودیان به عنوان قاتلان مسیح، مسئله ایرلند شمالی، قتل‌های ناموسی، تبشیر، گروه‌های افراطی دینی، سر بریدن در ملاء عام، شلاق زدن، سنگسار و مانند آن وجود نداشت (Dawkins, 2006, p. 1-2). به زعم داوکینز، کتب مقدس ادیان که حاوی دستورالعمل‌های کاربردی آنهاست نیز به لحاظ اخلاقی وضع بهتری ندارد و این متون مملو از آموزه‌های غیرسازنده و غیر اخلاقی‌اند. برای مثال، اگر کتاب مقدس مسیحیت که خود را بسیار بهتر از دیگر ادیان تلقی می‌کند، در نظر بگیریم می‌بینیم که همین کتاب نیز حاوی آموزه‌های غیر اخلاقی است. به گمان داوکینز، بر پایه دستورالعمل‌های این کتاب - بر خلاف آنچه که قانون زرین اخلاق پیشنهاد می‌کند - بین خودی و دیگری فرق وجود دارد؛ باید با خودی‌ها به گونه نیک رفتار کرد، اما با دیگران اگر بدرفتاری هم بشود اشکال ندارد. بر پایه همین اصل است که نسل‌کشی و به بردگی گرفتن غیر مسیحیان مجاز است. این قبیل اخلاقیات اگر به خورد افراد در یک مقیاس کلان داده شود و از سوی آنها



۱۳۲

فصلنامه علمی-پژوهشی اخلاق پژوهی

سال هفتم

شماره اول

نظر ۱۴۰۳

مورد پذیرش قرار بگیرد، طبیعی است که تبعات جبران‌ناپذیری به دنبال خواهد داشت (Dawkins, 2006, p. 258).

در نقد تضاد بین دین و اخلاق می‌توان نکات زیر را مطرح کرد:
الف) مفاهیمی در دین هست که در اخلاق نیز مورد تأکید است. اگر بین دین و اخلاق تضاد وجود داشته باشد، چگونه می‌توان این قبیل مفاهیم را در هر دوی دین و اخلاق یافت؟ مفاهیمی مانند عدالت (سوره مائده، آیه ۹)، احسان (سوره الرحمن، آیه ۶۰)، عفو (سوره بقره، آیه ۲۳۷)، کرامت انسانی (سوره اسراء، آیه ۷۰) و مانند آن در دین مورد توصیه و تأکید است. همین مفاهیم با کم‌ترین تغییر از سوی طرفداران اخلاق از جمله خدانا‌باوران طرفدار اخلاق نیز مطرح می‌گردد (Dennett, 2006, 305). اگر قدر مشترکی بین اخلاق و دین نبود، چگونه ممکن بود که دین و اخلاق هر دو بر مفاهیم مشترک تأکید بورزند؟

ب) شاید دین مسیحیت با تأکید بیش از حد بر مفاهیمی مانند عشق و رأفت^۱ این تلقی را به وجود آورده باشد که دین طرفدار ضعف است و این امر با اخلاق خواجگی سر سازگاری ندارد، اما در ادیانی مانند اسلام زمینه این قبیل تلقی‌ها وجود ندارد. دین اسلام همان‌گونه که بر مفاهیمی مانند عشق^۲، رأفت (سوره توبه، آیه ۱۲۸) و نیکی (سوره الرحمن، آیه ۶۰) تأکید می‌کند، بر مفاهیمی مانند عزت (سوره منافقون، آیه ۶۳)، قدرت (سوره انفال، آیه ۸) و نظایر آن نیز تأکید دارد. بنابراین، نمی‌توان اسلام را متهم به گسترش اخلاق ضعف کرد.

ج) بر پایه برخی دیدگاه‌ها، اخلاق نه تنها در تعارضی با دین قرار ندارد، بلکه جزئی از دین است و با دین اتحاد دارد. بر پایه این دیدگاه، اگر چه اخلاق سکولار فی الجمله امکان دارد، اما اخلاق به معنای واقعی کلمه بدون دین امکان ندارد. دین هم در مقام ثبوت و هم در مقام اثبات گزاره‌های اخلاقی را تغذیه می‌کند. مفاهیم اخلاقی حاکی از ارتباط بین افعال اختیاری انسان و سعادت نهایی او است. سعادت نهایی را دین برای ما مشخص می‌سازد (مصباح، ۱۳۹۱، ص ۳۳۳).

د) مطابق برخی از دیدگاه‌ها، اخلاق نه تنها جزئی از دین است و با دین اتحاد دارد، بلکه

1. "If someone slaps you on one cheek, turn to them the other also. If someone takes your coat, do not withhold your shirt from them" (Luke, 6: 29) available at: <https://biblehub.com/luke/6-29.htm>

۲. البته، عشق و محبتی که در اسلام مطرح می‌شود تا حدودی جهت‌دار است و گویا شامل همگان نمی‌شود. در قرآن کریم از محبت خداوند نسبت به صابران (سوره آل عمران، ۱۴۶)، متوکلان (سوره آل عمران، آیه ۱۵۹)، محسنین (سوره آل عمران، آیه ۱۳۴)، توابین (سوره بقره، آیه ۲۲۲) و ... سخن به میان آمده است.

اخلاق بدون دین معنا و مفهومی نیز ندارد. اموری مانند شرافت، کرامت، سخاوت و مانند آن بدون اتکا به دین معنای محصلی ندارند؛ زیرا از امور معنوی‌اند و امور معنوی با فلسفه مادی قابل تبیین نیستند. بعلاوه، اخلاق به معنای تبعیت از فطرت است و فطرت خود نوعی از قوانین الهی است و از همین‌روست که افراد حتی اگر تشرف به دین پیدا نکرده باشند و تنها به اقتضای فطرت برخی از کارهای نیک را انجام داده باشد، از منظر دینی مأجور خواهند بود (مطهری، ۱۳۹۵، ص ۵۵۲-۵۶۵).

۲.۴. سقوط در دام نسبیت

دیدگاه داوکنیز مبنی بر تکاملی بودن اخلاق، خواه ناخواه او را به سوی نسبیت اخلاقی که نوعی از نسبیت شناختاری است سوق می‌دهد؛ زیرا اگر اخلاق تنها بر پایه تکامل - آن گونه که داوکنیز توضیح می‌دهد - استوار باشد، اخلاق مبنای ثابتی نخواهد داشت و مبنای آن در بهترین حالت نیازهای انسان است و چون نیازهای انسان با توجه به اوضاع و احوال تغییر می‌یابد، در نتیجه، می‌توان گفت که اخلاق نیز تغییر می‌کند. در نتیجه، اگر اخلاق مبتنی بر نیازهای انسان باشد، در این صورت باید بپذیریم که اصول اخلاقی ثابت و پایدار نیز نخواهیم داشت، اما اگر اصول اخلاقی ثابت نداشته باشیم، با چالش‌ها و اشکالات عدیده‌ای روبه‌رو خواهیم شد.

الف) در صورتی که اخلاق نسبی باشد ما نباید اصول اخلاقی ثابت و همیشگی داشته باشیم، اما تأمل نشان می‌دهد که دست‌کم برخی از اصول اخلاقی مانند اصل عدالت، اصل احسان، اصل عفو و مانند آن دائمی‌اند و تقریباً در همه فرهنگ‌ها و در همه شرایط مورد توجه بوده‌اند (مصباح، ۱۳۹۱، ص ۲۰۴). در میان مکاتب اخلاقی، سعادت‌گرایان، لذت‌گرایان (کاپلستون، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۱۳۲، ۱۴۵)، وجدان‌گرایان (روسو، ۱۳۶۰، ص ۲۰۱-۲۰۲) و کانتی‌ها (کانت، ۱۳۶۹، ص ۲۰-۲۷) اصول اخلاقی را مطلق می‌انگارند.

ب) اگر اخلاق نسبی باشد این امر در واقع، به خاطر نسبیت شناختاری^۱ است که بر اساس آن همه چیز نسبی است. اگر همه چیز نسبی باشد، این گزاره که «(اخلاق نسبی است)» چه حکمی خواهد داشت؟ اگر بگوییم که این گزاره هم نسبی است، در این صورت، این گزاره متضمن بیان یک قانون علمی نخواهد بود؛ چون در برخی موارد این گزاره صادق است و در پاره‌ای موارد نیز صادق نیست و اما اگر بگوییم که این گزاره نسبی نیست، دست‌کم یک گزاره یا

1. cognitive relativism

قانون علمی را پیدا کردیم که کلی است و تحت تأثیر نسبیت قرار ندارد. بنابراین، نمی‌توان ادعا کرد که همه چیز از جمله اخلاق نسبی است (Westacott, 2024).

ج) اگر اخلاق نسبی باشد این امر همان‌گونه که اشاره شد به دلیل آن است که اخلاق زیرمجموعه نسبیت شناختاری است، اما می‌دانیم که نسبیت شناختاری که بر پایه آن همه چیز نسبی است، قابل قبول نیست؛ زیرا ما در جهان بسیاری از گزاره‌ها را داریم که مطلق هستند و نسبیت در آنها راهی ندارد. برای مثال، اموری مانند فرمول‌های ریاضی یا اموری مانند اولیات چیزهایی هستند که نسبیت در آنها راهی ندارد. اگر می‌گوییم اجتماع تقیضین یا اجتماع ضدین محال است یا کل بزرگتر از جزء خودش است و یا $2+2$ مساوی با ۴ است، همگی دائمی و همیشگی هستند و هیچ‌گاه تحت تأثیر شرایط و زمانه قرار نمی‌گیرد (کانت، ۱۳۶۷، بند ۷).

د) اگر نسبیت اخلاقی را بپذیریم، هر گونه خطای اخلاقی قابل توجیه خواهد بود و دیگر امکان نقد وجود نخواهد داشت. جدی‌ترین ایراد به نسبی‌گرایی اخلاقی این است که نسبی‌گرایی به معنای قابل قبول بودن اشتباهات اخلاقی آشکار است. ایراد این است که اگر بگوییم باورها و اعمال تنها نسبت به یک دیدگاه اخلاقی خاص درست یا نادرست هستند، تقریباً می‌توان هر چیزی را توجیه کرد. ما مجبوریم این ایده را که برخی از اقدامات صرفاً اشتباه هستند، کنار بگذاریم. همچنین نمی‌توانیم این ایده را توجیه کنیم که برخی از اشکال زندگی به وضوح و بدون مناقشه بهتر از دیگران هستند، حتی اگر تقریباً همه این را باور داشته باشند. به عقیده نسبی‌گرایان، منتقدان می‌گویند، باورهای برده‌داران و نازی‌ها باید درست تلقی شود و عملکرد آنها نسبت به چارچوب‌های مفهومی - اخلاقی‌شان درست تلقی شود و هیچ کس نمی‌تواند ثابت کند که دیدگاه‌هایشان نادرست یا از نظر اخلاقی نادرست است و یا اینکه دیدگاه‌های بهتری نسبت به آنها وجود دارد (Westacott, 2023).

ه) اگر نسبیت اخلاقی را بپذیریم، مشکل تناقض پیش خواهد آمد. یک ایراد استاندارد به نسبی‌گرایی شناختی که گاهی در برابر نسبی‌گرایی اخلاقی مطرح می‌شود، این است که این مکتب از نظر عملی خود ابطال‌کننده یا خودمتناقض است. ایده اصلی پشت این ایراد این است که نسبیت‌گرایان اخلاقی در هیچ موضع رسمی فرااخلاقی، نمی‌توانند از تعهد ضمنی به برخی از هنجارها و ارزش‌های بنیادی اجتناب کنند و این تعهد را در همان عمل استدلال برای نسبیت اخلاقی پیش‌فرض می‌گیرند. بنابراین، محتوای نظریه با عمل تأیید یا دفاع از آن در تضاد است. یورگن هابرماس این نوع استدلال را با این ادعا توسعه می‌دهد که هر فردی که در گفتمان عقلانی



۱۳۵

شرکت می‌کند، از طریق همین عمل، تعهد به ارزش‌های خاصی را که به مفهوم هنجاری عقلانیت تعلق دارد، آشکار می‌کند. برای مثال، ارزش‌هایی مانند صداقت یا نگرش باز را به طور مطلق می‌پذیرد (Westacott, 2023).

و) افزون بر این، اموری مانند توجه بیش از حد به تنوع فرهنگی، غفلت از تفاوت‌هایی که در درون یک فرهنگ می‌تواند وجود داشته باشد و مانند آن از دیگر انتقادهایی هستند که منتقدان در مورد نسبیت اخلاقی مطرح کرده‌اند (Westacott, 2023).

۳.۴. گرفتار آمدن در دام جبرگرایی

اگر مبنای اخلاق، فرضیه داروین باشد، جبر لازم می‌آید؛ زیرا وقتی منشاء اخلاق ژن باشد آن گونه که داوکنز می‌گوید، افعال اخلاقی تحت تأثیر ژن انجام خواهند شد و با اختیار سر و کار نخواهد داشت. فردی که کارهای نیک انجام می‌دهد و برای مثال، ایثارگری و فداکاری می‌کند یا از وقوع ظلم جلوگیری می‌کند او این کارها را تحت تأثیر ژن خاص انجام می‌دهد. انتخاب و تصمیم‌گیری در رفتارهای او نقشی ندارد. هم‌چنین فردی که کارهای ناپسند انجام می‌دهد و برای مثال، در حق کسی ظلم می‌کند یا فردی را به ناحق به قتل می‌رساند، این قبیل کارها را نه با دخالت اراده، بلکه به اشاره ژن انجام می‌دهد. بنابراین، نه قاتل را می‌شود ملامت کرد و نه به ایشاگر می‌توان پاداش داد؛ زیرا هیچ‌کدام با اراده و اختیار خود این کارها را انجام نداده‌اند، بلکه در اثر جبر به این سمت و سو سوق پیدا کرده‌اند، اما جبر چیزی نیست که بتوان از آن دفاع کرد. اشکالات و تقدیهایی بر جبر وارد است که به برخی از آنها در سطور زیر اشاره می‌شود:

الف) اگر نظریه جبر را بپذیریم، در تعارض با وجدان قرار خواهد گرفت. ما بالوجدان خودمان را مختار می‌یابیم و به همین خاطر است که افعال را به خودمان نسبت می‌دهیم نه به چیزهای دیگر. وقتی تصمیم می‌گیریم در امتحانی شرکت کنیم یا به مسافرت برویم، می‌گوییم من در فلان امتحان شرکت می‌کنم یا من به فلان جا مسافرت می‌روم. اگر این افعال توسط عامل دیگر غیر از خود ما انجام می‌شد، نباید آنها را به خودمان نسبت می‌دادیم. این که ما خود را فاعل افعال خود می‌دانیم و هیچ ذهن غیر مشوب به شبهه در آن تشکیکی ندارد، خود بهترین دلیل است بر این که ما مختاریم. به گفته خواجه نصیرالدین طوسی، این مطلب که ما وجداناً خود را آزاد می‌یابیم از بدیهیات است و «الضرورة قاضیه باستناد افعالنا الینا» (علامه حلی، ۱۴۱۳ق، ۳۰۸).

ب) اگر ما مجبور باشیم و افعال خود را از روی اختیار انجام ندهیم، هر گونه تکلیفی لغو خواهد بود و در نتیجه، ثواب و عقاب نیز بیهوده خواهد بود. وقتی افعال ما از روی اختیار انجام نمی‌شود و ما نقشی در انجام آنها نداریم، چرا باید مکلف به انجام کاری شویم؟ در صورت جبر، تکلیف در هر سطحی که باشد معنای محصلی نخواهد داشت. همان گونه که تکالیف شرع معنا و مفهومی ندارد؛ زیرا با عدالت الهی سازگاری ندارد (شهرستانی، ۱۳۶۴، ص ۶۱) تکالیف افراد عادی نیز نسبت به یک‌دیگر بی معنا خواهد بود. دلیل این امر واضح است. ما نقشی در افعال خودمان نداریم. نسبت ما با افعال ما مانند نسبت اشیاء به رفتارهایشان است. همان گونه که در اشیاء سخن گفتن از تکلیف معنایی ندارد، در باب انسان نیز نمی‌توان از این مقولات استفاده کرد. ضمناً اموری مانند امتحان و ابتلاء و وعد و عهد و میثاق نیز نباید در مورد انسان کاربرد داشته باشد، اما می‌بینیم که این امور در لسان عرف و شرع فراوان آمده است (مصباح، ۱۳۹۲، ص ۱۰۱-۱۰۳).



۱۳۷

نقد نظریه اخلاق تکاملی ریچارد داوکینز با تأکید بر اندیشه الهی دانان مسلمان

ج) اگر انسان مانند حیوان افعال خود را تحت تأثیر جبر انجام بدهد، در این حال زندگی انسان هم باید مانند زندگی حیوان نباید دچار فراز و فرود شود و باید از الگوی یکنواخت خاص پیروی کند، اما می‌دانیم که وضع بدین گونه نیست؛ زندگی انسان بر خلاف زندگی حیوان دچار پیشرفت و پسرفت می‌شود؛ اگر چه که در مجموع یک روند تکاملی را طی می‌کند. زندگی زنبور عسل قرن‌هاست که به همین صورت است که اکنون است؛ نه مواد ساخت و ساز آن تغییر کرده است و نه هیئت و مهندسی آن و این در حالی است که زندگی انسان به شدت دستخوش تغییر و تحول شده است. روزگاری انسان در غارها می‌زیست و با برگ درختان خود را می‌پوشانید و با تکیه بر شکار روزگار می‌گذراند، اما امروزه بشر در جایگاهی بس متفاوت قرار دارد. خوراک، مسکن و لباس او قابل قیاس با گذشته نیست. این تغییر و تحول، گذشته از این که دلیلی بر چیزهای دیگر هم است این مطلب را نشان می‌دهد که انسان مختار است و با مطالعه و اختیار بهترین گزینه به سیر تکاملی خود ادامه می‌دهد.

د) درست است که برحسب آنچه در علوم مختلف، ثابت شده، عوامل گوناگونی از قبیل وراثت، ترشح غدد - که تحت تأثیر مواد غذایی و داروهای خاصی اتفاق می‌افتد - و نیز عوامل محیطی و اجتماعی، در شکل‌گیری اراده انسان، مؤثر هستند و اختلاف رفتار انسان‌ها تابع اختلاف این عوامل است؛ چنانکه در متون دینی نیز این مطالب کمابیش تأیید شده است، اما باید توجه داشت که پذیرفتن اختیار و اراده آزاد، به معنای نفی تأثیر این عوامل نیست، بلکه بدین معناست که با وجود همه این عوامل، انسان می‌تواند مقاومت کند و هنگام تزامم انگیزه‌های

مختلف، یکی را برگزیند. البته، قوت برخی از این عوامل، گاهی مقاومت و گزینش کاری را که در جهت خلاف آنهاست دشوار می‌سازد، ولی در عوض، چنین مقاومت و گزینشی تأثیر بیشتری در کمال داشته و استحقاق پاداش را افزایش می‌دهد؛ چنانکه هیجانات فوق العاده و دیگر شرایط دشوار، موجب کاهش کیفر و تخفیف جرم می‌گردد (مصباح، ۱۳۷۷، ص ۱۴۱).

۴.۴. ضعف منطقی استدلال

به نظر می‌رسد استدلال‌های داوکینز مبنی بر علمی بودن اخلاق از معیارهای منطقی لازم برای یک استدلال برخوردار نیست.

استدلال داوکینز نیز - از منظر منطقی - چندان قابل دفاع نیست. او بر پایه استقراء ناقصی که انجام داده است، این نتیجه را می‌گیرد که همه صفات اخلاقی منشاء ژنی دارند. آیا می‌توان به صرف چشیدن طعم چند پرتقال تولید شده در یک سرزمین خاص و ملاحظه کردن این نکته که آنها ملمس هستند، این نتیجه را گرفت که طعم همه پرتقال‌هایی که در آن منطقه تولید می‌شوند ملمس است؟ آیا می‌توان با مشاهده خوش اخلاقی در چند نفر از یک کشور یا نژاد خاص این نتیجه را گرفت که همه افراد آن کشور یا آن نژاد دارای اخلاق نیکو هستند؟ منطق دانان، این قبیل نتیجه‌گیری‌ها را قبول ندارند و آنها را رد می‌کنند، اما این کاری است که داوکینز در نظریه اخلاقی خود انجام داده است. او چند صفت معدود اخلاقی را بررسی کرده و به زعم خود، به این نتیجه رسیده است که این صفات، خاستگاه ژنی دارند و با تکیه بر همین استقراء ناقص خود این نتیجه کلی را گرفته است که همه صفات اخلاقی منشاء ژنی دارند. اگر صفات اخلاقی به طور کامل منشاء ژنی دارند، پس چگونه می‌توان صفاتی مانند فداکاری و ایثار را که در اصطکاک با بقای ژن فرد فداکار و ایثارگر است، توجیه کرد؟ داوکینز می‌گوید: ژن صفات اخلاقی را در ما به وجود می‌آورد تا از این طریق بقاء ما را تضمین کند، اما می‌دانیم که این مطلب در مورد فرد فداکار که جان خود را به مخاطره می‌اندازد و از دیگران دفاع می‌کند، صادق نیست؟ داوکینز خود نیز به این مطلب تفتن پیدا کرده است، اما می‌گوید این قبیل موارد از موارد اشتباه ژنی است، یعنی از مواردی است که ژن به هدف خود نرسیده است و به گفته^۱ بدسوزی اتفاق افتاده است، اما باید توجه کرد که این مطلب اگر در موارد معدود اتفاق بیافتد، شاید بتوان از کنار آن رد شد، اما وقتی

1. misfiring

این اتفاق با فراوانی خیلی زیاد و در مقیاس بسیار کلان رخ می‌دهد، دیگر نمی‌توان آن را توجیه کرد. صفاتی مانند سخاوت، احسان، دفاع از مظلوم، مقابله با ظالم و مانند آن همگی از این قبیل است.

۵.۴. عدم اثبات فرضیه داروین

باید اعتراف کرد که امروزه نگاه و مبنای داروینیستی نگاه غالب است. دیدگاه بقای اصلح داروین، نه تنها در خصوص جانداران، بلکه در مورد امور غیر جاندار نیز حاکم است. بسیاری از طرفداران دموکراسی و لیبرالیزم نیز بر این مطلب تکیه و تأکید می‌کنند که باید اندیشه‌ها را آزاد گذاشت و نباید نگران بود که با آزاد گذاشتن اندیشه بر سر بشر چه می‌آید؛ زیرا یک دست نامرئی به نام «بقای اصلح» اندیشه‌ها را کنترل و سانسور می‌کند و از میان اندیشه‌ها، اندیشه‌ای امکان رشد و گسترش می‌یابد که «اصلح» باشد و از نظر توانایی و ظرفیت نسبت به رقبای خود قوی‌تر و قابل قبول‌تر باشد (کونگ، ۱۳۸۹، ص ۵۱۳-۵۱۴)، با این همه، باید اعتراف کرد این دیدگاه هنوز یک فرضیه است و آزمون‌های لازم را برای رسیدن به یک نظریه منسجم علمی پشت سر نگذاشته است. درست است که توجیهاتی به نفع این نظریه وجود دارد و با توجه به آن توجیهات می‌توان گفت چنین دیدگاهی ممکن است و از وقوع آن هیچ محالی لازم نمی‌آید، اما در عین حال، تا زمانی که این فرضیه از کوره آزمون‌ها، پیروز بیرون نیامده باشد، نمی‌توان آن را به عنوان یک دیدگاه مسلم علمی در نظر گرفت و بر پایه آن ساختمان‌های معرفتی دیگر را بنا نهاد (مطهری، ۱۳۸۴، ص ۵۱۴-۵۱۵).

۶.۴. اگر ژن منشاء اخلاق خوب است پس منشاء اخلاق بد چیست؟

از نظر داوکینز، «ژن» منشاء صفات اخلاقی است. به گمان او، ژن با توجه به اصل بقا صفاتی را در انسان ایجاد و برجسته می‌کند که در بقای او مؤثر باشد. صفاتی که در بقا انسان نقشی ندارد - به دلیل بی‌فایده‌گی - امکان استمرار ندارد. این نظریه، اما با چالش‌هایی روبه‌رو است. یکی از چالش‌ها، ناقص بودن استقراء بود که پیش از این به آن اشاره شد. چالش دیگر این است که صفات انسانی همیشه خوب و نیکو نیستند. برخی از صفات انسانی مانند عدالت، شجاعت، سخاوت، صداقت و مانند آن خوب‌اند، اما در این میان نیز صفاتی وجود دارند مانند ستمگری، جبن، بخل، دورویی و مانند آن که پسندیده نیستند. داوکینز معتقد است که منشاء اخلاق نیکو



۱۳۹

«ژن» است. حال پرسشی که در این جا مطرح می‌شود این است که اگر منشاء اخلاق نیکو «ژن» است، پس منشاء اخلاق زشت و صفات پست چه چیزی می‌تواند باشد؟ آیا رذایل اخلاقی خاستگاه ندارد؟ و اگر خاستگاه دارد، خاستگاه آنها چیست؟ آیا خاستگاه آنها چیزی غیر از «ژن» است؟ یا نه خاستگاه آنها مانند فضایل اخلاقی همان «ژن» است؟ هیچ کدام از این گزینه‌ها خالی از اشکال نیست. اگر بگویم اخلاق بد خاستگاه ندارد، این یک سخن بدون دلیل است. چگونه می‌توان گفت که اخلاق بد خاستگاه ندارد؛ در حالی که معتقدیم اخلاق نیکو خاستگاه دارد؟ مگر اخلاق بد مانند اخلاق خوب خود نوعی از اخلاق نیست؟

بنابراین، اگر بگوییم اخلاق خوب خاستگاه دارد، اما اخلاق بد خاستگاه ندارد، این خود نوعی تناقض‌گویی است؛ چون هر دو نوعی اخلاق و از یک قماش‌اند. چطور می‌شود که بگوییم اخلاق خوب خاستگاه دارد، اما اخلاق بد خاستگاه ندارد؟ گزینه دوم نیز خالی از اشکال نیست؛ زیرا بر اساس این گزینه اخلاق بد خاستگاه غیر ژنی دارد. اگر این مطلب پذیرفته شود، دیدگاه داوکنز مبنی بر ژن بودن خاستگاه اخلاق نقض می‌شود، یعنی موردی پیدا شده است که اخلاق هست، اما به ژن منتهی نمی‌گردد. این گزینه به معنای نقض نظریه اخلاقی داوکنز است و با آن سازگاری ندارد. گزینه سوم نیز نمی‌تواند بدون اشکال باشد. بر اساس این گزینه، خاستگاه اخلاق بد همانند اخلاق خوب همان ژن است. اگر این گزینه را بپذیریم، توجیه صفات اخلاقی با مشکل روبه‌رو خواهد شد؛ چون اگر ژن بتواند صفات نیک را توجیه کند، قطعاً نمی‌تواند همزمان صفات بد را نیز توجیه کند؛ زیرا صفات بد در حکم نقیض صفات نیک‌اند. یک استدلال نمی‌تواند هم اصل یک قضیه را توجیه کند و هم نقیض آن را. اگر استدلال به نفع اصل قضیه است، پس نقیض آن بدون استدلال خواهد بود و اگر استدلال به نفع نقیض باشد، اصل قضیه بدون استدلال خواهد ماند. بنابراین، با یک استدلال نمی‌شود هم اصل قضیه را ثابت کرد و هم از نقیض آن دفاع کرد. با توجه به این تحلیل، می‌توان گفت نظریه اخلاقی داوکنز ناتمام است؛ چون اگر بر فرض محال بتوان با تکیه به این دیدگاه، خاستگاه اخلاق نیک را تبیین کرد، نمی‌توان با توسل به آن اخلاق بد را توجیه کرد؟ اخلاق بد یک امر فرضی نیست؛ در صد بالای از انسان‌ها گرفتار اخلاق بد هستند.

۵. جمع‌بندی

در این مقاله، به مقوله اخلاق تکاملی از منظر ریچارد داوکنز - خداناباور مشهور معاصر -

پرداختیم. از نظر داوکینز، اخلاق یک امر بایسته است و بدون آن سنگ روی سنگ بند نمی‌شود، اما باید توجه داشت که اخلاق از منظر او نه تنها وابستگی نسبت به دین ندارد، بلکه در تضاد با آن است. دین از منظر او نه تنها بستر مناسبی برای توسعه اخلاق نیست، بلکه در بسیاری از موارد چهره اخلاق را مخدوش می‌کند و به آن آسیب می‌زند. در حالی که سم هریس از میان خدا ناباوران جدید، نظریه اخلاق خود را بر علم عصب‌شناسی مبتنی کرده است؛ داوکینز نظریه اخلاقی خود را بر فرضیه تکامل یا علم زیست‌شناسی بنیان نهاده است. در این مقاله تلاش کردیم ضمن بیان مدعیات داوکینز و تبیین توجیهات او، نظریه او را نقادی کنیم با توجه به نقدهایی که مطرح شد، نتیجه گرفتیم که اولاً، اخلاق قابل تفکیک از دین نیست؛ ثانیاً، بر فرض که بتوان بین آنها مرزی در نظر گرفت، استمرار و تداوم اخلاق بدون در نظر گرفتن دین میسر نیست. گذشته از این اشکالات، اخلاق داروینی ضمن آن که با چالش‌هایی مانند جبرگرایی، نسیت، غیر علمی بودن و مانند آن روبه‌رو است، با اشکالاتی مانند عدم اثبات فرضیه و عدم جامعیت نیز مواجه است.



۱۴۱

فهرست منابع

* قرآن کریم.

آمدی، عبدالوحد بن محمد تمیمی. (۱۳۸۷). تصنیف غرر الحکم و درر الکلم. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

آیت‌اللهی، حمید رضا و دیگران. (۱۳۹۵). بررسی انتقادی زایتگایست اخلاقی داوکینز. جستارهای فلسفه دین. ۲، (۲۱-۱).

روسو، ژان ژاک. (۱۳۶۰). امیل یا آموزش و پرورش. (ترجمه غلامحسین زیرک‌زاده). [بی‌جا]: شرکت سهامی چهر.

شهرستانی، محمد بن عبدالکریم. (۱۳۶۴). الملل و النحل. (ج ۱). قم: الشریف الرضی.

شیخ صدوق، محمد بن علی. (۱۴۰۳). النخال. قم: جامعه مدرسین.

شیخ صدوق، محمد بن علی. (۱۳۶۴). ثواب الاعمال و عقاب الاعمال. قم: شریف الرضی.

حلی، حسن بن یوسف ابن مطهر (علامه حلی). (۱۴۱۳ق). کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

- علی بن محمد لیشی واسطی. (۱۳۷۶). عیون الحکم و المواعظ. قم: دار الحديث.
- کانت، ایمانوئل. (۱۳۶۹). بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق. (ترجمه حمید عنایت و علی قیصری). تهران: خوارزمی.
- کانت، ایمانوئل. (۱۳۶۷). تمهیدات؛ مقدمه‌ای برای هر مابعدالطبیعه که به عنوان علم عرضه شود. (ترجمه، غلامعلی حداد عادل). تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- قلی‌زاده، امرالله. (۱۴۰۰). کارکرد اخلاقی دین با تکیه بر دیدگاه ریچارد داوکینز و آلیستر مک‌گراث. اخلاق پژوهی، ش ۱۲، ۹۷-۷۳.
- مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۹۲). انسان‌شناسی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۷۷). آموزش عقاید. تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل سازمان تبلیغات اسلامی.
- مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۹۱). فلسفه اخلاق. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۴). مجموعه آثار. (ج ۱). تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۹۵). مجموعه آثار. (ج ۲۲). تهران: صدرا.
- موسوی، سید محمود و دیگران. (۱۳۹۲). اخلاق در اسارت ژن‌ها، بررسی نظریات ریچارد داوکینز در مورد اخلاق مبتنی بر نظریه تکامل. پژوهش‌نامه اخلاق، ش ۲۱، ۷۶-۶۱.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- ب) مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۳ق). بحارالانوار. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

Bible. (n.d.). Luke 6:29. Retrieved from <https://biblehub.com/luke/6-29.htm>

Dawkins, R. (2006). *The God Delusion*. London: Bantam Press.

Dennett, D. C. (2006). *Breaking the spell: Religion as a natural phenomenon*. Penguin Group.

Westacott, E. (2023). Moral Relativism. In *Internet Encyclopedia of Philosophy*. Retrieved from <https://iep.utm.edu/moral-re/>

Westacott, E. (2024). Cognitive relativism. In *Internet Encyclopedia of Philosophy*. Retrieved November 4, 2023, from <https://iep.utm.edu/cognitive-relativism-truth/>.

