

رویکرد تکاملی به اخلاق و طبیعت‌گرایی اخلاقی مسیحی

حسن میاننداری^۱

چکیده

انتخاب طبیعی یکی از اصول بنیادی نظریه تکامل است. بر اساس انتخاب طبیعی انسان باید خودخواهی تکاملی داشته باشد. اما در واقع از خود گذشتگی تکاملی هم دارد. پنج رویکرد تکاملی به رفتار انسان، می‌کوشند این واقعیت را تبیین کنند. از این کوشش‌ها برای تبیین اخلاق انسان هم استفاده شده است. برخی فیلسوفان از این تبیین‌ها برای دفاع از نظریات خاص در فلسفه اخلاق استفاده کرده‌اند. متفکران مسیحی هم وارد این بحث‌ها شده‌اند. در این مقاله آراء استفن پوپ را شرح و نقد می‌کنیم. او از نوعی طبیعت‌گرایی دینی دفاع می‌کند. به نظر او انسان‌ها پیچیدگی‌های نوحاست خاصی دارند که از راه تکامل پدید آمده‌اند. توانایی‌های شناختی و آزادی به ویژه مهم‌اند. کمال این ویژگی‌های طبیعی، مبنای اخلاق است. بر اساس الاهیات مسیحی، معرفت و محبت به خدا و دیگر انسان‌ها، کمال آنها دانسته می‌شود. ولی انسان‌ها به فضل خدا از این حد هم می‌توانند فراتر روند. من در نقد این آراء از نوعی ناطبیعت‌گرایی اسلامی بهره خواهم برد.

کلیدواژه‌ها: از خودگذشتگی تکاملی، تبیین تکاملی اخلاق، طبیعت‌گرایی اخلاقی، ناطبیعت‌گرایی اخلاقی، اخلاق دینی.

۱. عضو هیأت علمی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

۱. مقدمه

بنیان‌های زیست‌شناسی تکاملی جدید، در نظریه ترکیب تکاملی (evolutionary synthesis) است. ترکیب تکاملی در دهه‌های ۱۹۳۰ و ۱۹۴۰ با کار جمعی صاحب‌نظران رشته‌های گوناگون زیست‌شناسی حاصل شد. یکی از بنیادی‌ترین اصول این نظریه، انتخاب طبیعی (natural selection) است. انتخاب طبیعی تغییر غیر تصادفی به علت بقا و یا تولیدمثل برتر برخی ژنوتیپ‌ها در مقایسه با دیگران است و یکی از علل اصلی تغییر در نسبت‌های ژنوتیپی درون یک جمعیت است^۱ (Futuyma, 2005, pp. 9-10).

تفاوت در بقا و یا تولیدمثل میان ارگانیسم‌ها وجود دارد، اما ممکن است زیر سطح ارگانیسم، میان ژن‌ها و بالای سطح ارگانیسم در میان جمعیت‌ها و گونه‌ها هم باشد. در نتیجه سطح یا واحد انتخاب متفاوت می‌شود. بیشترین بحث در این مورد درباره ژن‌ها، ارگانیسم‌ها، جمعیت‌ها و گونه‌هاست. از ای‌ک‌ها انتخاب میان افراد و ژن‌ها به مراتب مهم‌ترند. انتخاب در سطح ژن‌ها و ارگانیسم‌ها بالذات «خودخواهانه» (selfish) است؛ ژن یا ژنوتیپ با بالاترین میزان افزایش، به هزینه افراد دیگر افزایش می‌یابند. (Ibid., p. 251 and p. 265)

بنا بر انتخاب طبیعی، با فرض انتخاب ژن یا فرد، رفتارهای انسان‌ها هم باید «خودخواهانه» باشند، یعنی به نحوی رفتار کنند که احتمال بقا و یا تولیدمثل خودشان را افزایش دهند. اما انسان‌ها «از خودگذشتگی تکاملی»^۲ (evolutionary altruism) هم می‌کنند، یعنی رفتارهایی می‌کنند که به کاهش احتمال بقا و یا تولیدمثل خودشان و افزایش احتمال بقا و تولید مثل افراد دیگر می‌انجامند.

از دهه ۱۹۷۰ به این سو، پنج رویکرد تکاملی به رفتار انسان پدید آمده که بر اساس آنها تلاش می‌شود رفتارهای انسان، به ویژه از خودگذشتگی تکاملی او با نظریه تکامل تبیین شوند: ۱. زیست‌شناسی اجتماعی انسان (human sociobiology)، ۲. بوم‌شناسی رفتاری انسان (human behavioural ecology)، ۳. روان‌شناسی تکاملی (evolutionary psychology)، ۴. میمیتیک (memetics) و ۵. تکامل توأم ژن - فرهنگ (gene-culture coevolution) (Laland and Brown, 2002).

به نظر برخی صاحب‌نظران، رویکردهای تکاملی به رفتار انسان، توانایی تبیین برخی جوانب اخلاق انسان را دارند. (Hinde, 2002) و برخی دیگر معتقدند که آنها حداکثر به نحو غیر مستقیم به کار تبیین اخلاق انسان می‌آیند. (Boniolo and De Anna, 2006)

فیلسوفان آشنا با تبیین‌های تکاملی، بر اساس آن به نفع برخی نظریات فلسفه اخلاق

۱. اصطلاحات زیستی، در حد کتب دبیرستانی ما هستند و خواننده علاقه‌مند می‌تواند به آنها و کتب دیگر بنگرد.

۲. یا از خودگذشتگی زیستی (biological altruism) یا از خودگذشتگی ژنتیکی (genetic altruism).

(metaethics) استدلال کرده‌اند. برخی مانند الکساندر روزنبرگ (Rosenberg, 2003) و فیلیپ کیچر (Kitcher, 2006) معتقدند که نوعی ناشناخت‌گرایی (non-cognitivism) اخلاقی، بهتر از نظریات دیگر فلسفه اخلاقی، با تبیین تکاملی اخلاق سازگار است. برخی دیگر مانند مایکل روس (Ruse, 1986) و ریچارد جویس (Joyce, 2001 and 2006) به نفع نوعی نظریه خطا (error theory)، استدلال می‌کنند. برخی مانند ویلیام کیسبیر (Casebeer, 2003) هم فکر می‌کنند طبیعت‌گرایی (naturalism) اخلاقی، برتر از نظریات دیگر است.

متفکران مسیحی هم در این زمینه‌ها قلم زده‌اند. یکی از آنها استفن پوپ است. او از نوعی واقع‌گرایی (realism) اخلاقی مسیحی دفاع می‌کند. (Pope, 2007, p. 6) من در این مقاله ابتدا فلسفه اخلاق پوپ را شرح می‌کنم. سپس ارزیابی او از تبیین‌های از خودگذشتگی تکاملی و اخلاق در انسان را می‌آورم. بعد بحث او را درباره نسبت این تبیین‌ها با واقع‌گرایی اخلاقی مطرح می‌کنم. سپس آراء او را بر اساس نوعی ناطبیعت‌گرایی (non-naturalism) اسلامی با استناد به قرآن، نقد می‌کنم. تا آنجا که من می‌دانم، تا به حال این مطالب به زبان فارسی مطرح نشده‌اند. لذا امیدوارم دانشمندان و متفکران مسلمان هم وارد این حوزه‌ها بشوند و این مقاله فتح بابی برای طرح مسئله باشد.

۲. قانون طبیعی

فلسفه اخلاق پوپ سه بنیان اصلی دارد. اول، طبیعت انسان مبنای اخلاق است. دوم، الاهیات مشخص می‌کند که خیر انسان در کدام امر طبیعی اوست. سوم، خیری فراتر از این خیر هم وجود دارد.

۱،۲. طبیعت انسان

به نظر پوپ بهترین تصور فلسفی از طبیعت انسان، بر اساس «پیچیدگی نوخاست» (emergent complexity) است. (Ibid., p. 131) او در ادامه سخنش، برای تشریح معنای «نوخاستن»، سخنی را از قول باربور نقل می‌کند. باربور می‌گوید یک انسان به عنوان ارگانیسمی زنده، ساختاری طولی از سطوح سیستم‌هاست: ذره، اتم، مولکول، مولکول درشت (macromolecule)، اندامک (organelle)، سلول، دستگاه، ارگانیسم و اکوسیستم. مغز هم ساختاری طولی دارد: مولکول، عصب، شبکه عصبی، و مغز. مغز بخشی از بدن و محیط گسترده آن است.^۱ (Ibid., pp. 131-132)

«پیچیدگی» یکی از مباحث مناقشه‌انگیز فلسفه زیست‌شناسی و زیست‌شناسی است. در

1. I. Barbour. 2002. "Neuroscience, Artificial Intelligence, Human Nature." In Robert John Russell, Nancey Murphy, Theo C. Meyering, and Michael A. Arbib, eds., *Neuroscience and the Person: Scientific Perspectives on Divine Action*, Vatican City State: Vatican Observatory Publications, and Berkeley, CA: Center for Theology and the Natural Sciences. P. 269.

سخن باربور حداقل به یک اصلاح ویرایشی نیاز دارد. موضوع سخن او «یک موجود زنده» و ساختار طولی آن است. اما در انتها، اکوسیستم هم بیان می‌شود که تشکیل دهنده یک موجود زنده نیست.

زیست‌شناسی برای توصیف امور مختلفی از تعبیر «پیچیده» استفاده می‌شود. تعداد انواع اجزاء، مانند انواع سلول و انواع ژن، یکی از موارد است. درجه ساختارهای طولی، یکی دیگر از موارد است. تعداد فرآیندهای فیزیولوژیک متمایز، تعداد رفتارها، تعداد مراحل رشد، میزان سازش‌یافتگی، تخصصی بودن اعضا و ... هم موارد دیگرند. لذا هر ادعای پیچیدگی باید تدقیق شود که به چه معناست (McShea and Rosenberg, 2008, pp. 143-145). با توجه به سخن باربور و سخنان دیگر پوپ که برخی از آنها را خواهیم آورد، به نظر می‌رسد که پوپ هیچ معنای خاصی را مراد نمی‌کند و تمام این معانی قابل کاربرد هستند.

حال مدعای پوپ این است که طبیعت انسان، مجموعه‌ای از استعدادهای نخواست است که خاص انسان هستند (Pope, 2007, p. 132). او تصریح نمی‌کند که اعضا این مجموعه چیستند و در زمینه بحث ما مشخص نمی‌کند که کدام یک از اعضا، محصول تکامل زیستی هستند. ولی دو ویژگی متمایز انسان را که به نظر او تکامل در ما ایجاد کرده، یا دست کم در ایجاد آن نقش داشته، در جای جای کتاب تأکید کرده است. اول پیچیدگی شناختی است. (Ibid., p. 112 and p. 178) دوم انتخاب آزاد و اختیار است. او فصل هفتم کتابش را به این موضوع اختصاص داده است. آراء مختلف دانشمندان به ویژه تکاملیون و مسیحیان را در این زمینه به تفصیل طرح و نقد می‌کند و از موضعی میان دو موضع «موجبیت زیست‌شناختی اجتماعی» (sociobiological determinism) و «دوگانه‌گرایی الاهیاتی» (theological dualism) دفاع می‌کند. (Ibid., p. 159)

پوپ می‌گوید طبیعت انسان جنبه‌ای روحانی دارد. انسان هم بدن دارد هم روح (spirit)^۱ و اینها وابستگی متقابل نزدیکی به هم دارند. سخن در مورد روح انسان، بیرون از بدن معقول نیست، همان‌طور که سخن از بدن زنده بدون روح معقول نیست. (Ibid., p. 153) او این نظر را مخالف دوگانه‌گرایی الاهیاتی و صرف مادی دانستن انسان می‌داند.

در زمینه دوگانه‌گرایی الاهیاتی، آراء پاپ ژان پل دوم و ترنس نیکولاس (Terence Nichols) مطرح می‌شوند. پاپ به ویژه بر اساس تفسیر کتاب مقدس، معتقد است که خدا نفس هر انسانی را مستقیم خلق می‌کند. او می‌گوید: «اگر منشأ بدن انسان از ماده زنده از پیش موجود است، نفس روحانی بی‌واسطه به دست خدا خلق می‌شود».^۲ پاپ در این نظر، اهداف اخلاقی هم دارد. به نظر او با چنین نفسی است که انسان کرامت دارد: «به خاطر نفس روحانی است که کل شخص چنین کرامتی دارد حتی بدنش».^۳ (Ibid., pp. 81-82 and p. 197) پوپ فکر می‌کند که این دوگانه‌گرایی، نفس را از بدن منفصل می‌کند و این خلاف پروژه تکامل است. از منظر تکامل، بدن و نفس در ما متحدند، نه اینکه

۱. ظاهراً او بین soul و spirit تفاوتی قائل نیست.

2. John Paul II. 1996. "Message to the Pontifical Academy of Sciences on Evolution." Origins 26.2 (November 14). 352, par. 5.

3. Ibid., p. 352, No. 5.

نفس مجرد باشد و به نحوی مصنوعی به بدن‌های مادی متصل شده باشد. (Ibid., p. 171 and p. 261).

ترنس نیکولاس^۱ آگاهی (consciousness) و آزادی (freedom) را خصوصیتی در انسان می‌داند که نمی‌شود از راه نخواستن از صرف ماده پدید آیند. باید نفسی مستقل از ماده در کار باشد. آگاهی انسان در تجربه اول شخص مستقیم آشکار می‌شود و آزادی یعنی عمل با نیت برای دلایل اخلاقی، نه از روی اجبار درونی. الگوی او انجام ندادن افعال غیراخلاقی برخلاف میل شدید فرد به انجام آن‌هاست. به نظر نیکولاس در ایجاد آگاهی و آزادی، فعل مستقیم خدا لازم است. (Ibid., pp. 172-173)

پوپ می‌گوید اگر بسیاری از جانوران، آگاهی و حتی خودآگاهی داشته باشند، و لازم نباشد که خدا کار مستقیمی در این زمینه انجام دهد، چرا انسان استثنا باشد و آزادی هم شبیه به آگاهی، استعدادی همه یا هیچ نیست. با فرض اشتراک نسبی ما با پستانداران نزدیک، درست‌تر به نظر می‌رسد که آزادی طیفی را تشکیل می‌دهد. و توانایی بیشتر ما ناشی از استعدادهای ذهنی از جمله استعداد شناختی ماست. در نهایت به نظر پوپ خدا به دخالت یا هدایت روند تکامل نیاز ندارد، چون از قبل در مخلوقات قوه‌های لازم نهاده شده است. موضع نیکولاس به جهت «خدای رخنه‌ها» متمایل است، یعنی او در طبیعت کارهایی می‌کند که تبیین دیگری ندارند. هرچند خدا می‌تواند در هدایت طبیعت کاری انجام دهد اما نیازی به آن ندارد. در تبیین تاریخ طبیعی، به فاعلیت فوق طبیعی نیازی نیست. (Ibid., pp. 173-176)

در زمینه صرف ماده داشتن انسان، پوپ می‌گوید به ویژه تقلیل‌گرایان وجودشناختی (ontological reductionists) چنین نظری دارند. ما از پوپ توضیح بیشتری در این زمینه خواهیم آورد. در اینجا تنها به این سخن او اکتفا می‌کنیم که نتیجه منطقی تقلیل‌گرایی وجودشناختی، «طبیعت‌گرایی وجودشناختی» (ontological naturalism) است. این نظر می‌گوید عالم طبیعی تمام موجودات را در بر دارد و هیچ نفس یا امر غیر طبیعی دیگری وجود ندارد. (Ibid., p. 70) جالب‌تر از این، موضع دیندارانی مانند ننسی مورفی (Murphy) و فیلیپ کلیتون (Clayton) است که به نفس مجرد قائل نیستند.^۲ پوپ صریحاً این آراء را رد نکرده است ولی آن را تلویحاً با قول به آخرت ناسازگار می‌داند. (Ibid., p. 172)

پوپ در زمینه رابطه نفس و بدن، آراء کارل رانر (Rahner) را به نحوی که گویی آنها را قبول دارد نقل می‌کند. رانر امور زیستی را «مقوم» (constitutive) بخشی از طبیعت ما می‌داند.^۳ (Ibid., p. 35)

او معتقد است که ماده چنان خلق شده که طبیعتاً به سوی ایجاد روح حرکت می‌کند. (Ibid., p. 172)

1. Terence L. Nichols. 2003. *The Sacred Cosmos: Christian Faith and the Challenge of Naturalism*, Grand Rapids, MI: Brazos.

2. P. Clayton. 2002. "Neuroscience, the Person, and God: An Emergentist Account." in: Robert John Russell et al., (eds.), *Neuroscience and the Person: Scientific Perspectives on Divine Action*, Vatican City State: Vatican Observatory Publications, and Berkeley, CA: Center for Theology and the Natural Sciences. pp. 181-214.

Nancey Murphy, Warren Brown, and H. Newton Maloney, (eds.), 1998, *Whatever Happened to the Soul?*, Minneapolis, Fortress Press.

3. Karl Rahner, 1988, "Natural Science and Reasonable Faith", Tr. Hugh M. Riley, in: *Theological Investigations*, vol. XXI: Science and Christian Faith, New York, Crossroad, P. 29.

نظر رانر فعالیت روح، فعالیت ماده هم هست.^۱ (p. 153) انسان هر چقدر هم عوض شود، هیچ‌گاه جسمانیت را ترک یا رد نمی‌کند. کل انسان، از جمله روح او عوض می‌شود و کل انسان، از جمله بدن او نجات می‌یابد.^۲ (Ibid., p. 91)

۲/۲. طبیعت انسان مبنای اخلاق

همچنان‌که نظر پوپ در باب طبیعت انسان، موضعی میان تقلیل‌گرایی و دوگانه‌گرایی است، مبنای اخلاق او هم میان تقلیل‌گرایی و به تعبیر او «روح‌گرایی» (spiritualism) است. تقلیل‌گرایان ریشه‌های تکاملی را «ذات» اخلاق می‌شمارند و روح‌گرایان، خدا را ریشه اخلاق قلمداد می‌کنند، نه طبیعت را. اما به نظر پوپ راهی میانی درست است: اینکه خدا دور از طریق مراتب ذاتی (intrinsic ordering) طبیعت انسان عمل می‌کند. با این دید، «ریشه‌های تکاملی اخلاق» که علم به ما می‌دهد، نه تنها با اخلاق مسیحی سازگار است، بلکه به روشن کردن طبیعت انسان کمک می‌کند. (Ibid., p. 265)

بنابراین، او مخالف نظر کسانی است که معتقدند علوم طبیعی ربطی به اخلاق مسیحی ندارند یا ربط ناچیزی دارند. (Ibid., p. 32) او کل فصل دوم کتابش را به این بحث اختصاص داده است. ما فقط به نظر پاپ ژان پل دوم اشاره می‌کنیم. پاپ اخلاق را به نفس انسان مربوط می‌داند. و چون معتقد است خدا نفس هر انسان را مستقیم خلق می‌کند، و علوم طبیعی به ویژه علوم تکاملی را مربوط به جسم انسان می‌داند نه نفس او، اخلاق را بیرون از حوزه علوم طبیعی، به ویژه علوم تکاملی می‌داند. (Ibid., pp. 45-47)

به نظر پوپ، از اندیشه پیچیدگی نخواست انسان نتیجه می‌شود که خیر انسان شامل تمام جوانب طبیعت انسان است، نه تنها فیزیکی، شیمیایی، و زیستی، بلکه اجتماعی، فرهنگی، روانی و عاطفی، عقلانی، اخلاقی و دینی. (Ibid., p. 317) این استعدادها «طبیعی» اند. «طبیعی» یعنی از راه تکامل در انسان‌ها پدید آمده‌اند. استعدادهای بسیاری از این طریق در انسان‌ها پدید آمده‌اند. اما آنچه ما را بیشتر به صورت خدا درمی‌آورد، مبنای اخلاق قرار می‌گیرد، چون انسان به صورت خدا خلق شده است. حال «قوانین» یا وظایف اخلاقی آنها هستند که موجب شکوفایی (flourishing) این استعدادها می‌شوند.^۳

لذا پوپ از نوعی پیامدگرایی در اخلاق بر اساس «قانون طبیعی» دفاع می‌کند.

1. Rahner, 1974, "The Unity of Spirit and Matter in the Christian Understanding of Faith", Tr. Karl H. Kruger and Boniface Kruger, in: *Theological Investigations*, vol. VI, Concerning Vatican Council II, New York, Seabury Press, and London, Darton, Longman and Todd, pp. 153-177.

2. Rahner, 1974, "The Secret of Life", Tr. Karl-H. Kruger and Boniface Kruger, in: *Theological Investigations*, vol. VI, Concerning Vatican Council II, New York, Seabury Press and London, Darton, Longman and Todd, P. 152.

۳. او تأکید می‌کند که چنین نیست که قوانین اخلاقی برای تمام زمان‌ها و برای تمام افراد یکسان باشد. اولاً حکمت عملی مانع کاربرد قواعدی می‌شود که در شرایط خاص به زندگی انسان‌ها صدمه می‌زنند. ثانیاً بر حسب تغییر شرایط انسانی، قوانین طبیعی انعطاف می‌پذیرند و بلکه تحولات جدیدی می‌یابند.

خدا حکمت خالص و محبت سرمدی است، لذا قانون طبیعی برای ما در استعداد دانستن حقیقت و محبت خوبی قرار دارد. از این دید دو میل به معرفت و محبت، استعدادهای اساسی و متمایز انسانی هستند. این در درجه اول، یعنی علم و محبت به خدا و در درجه دوم، یعنی علم و محبت به خودمان و همسایه‌هامان. این استعدادها پس از شکوفایی به صورت فضایل محبت و حکمت نظری در می‌آیند. محبت به فضایل دیگر، به ویژه حکمت عملی، عدالت و عفت شکل می‌دهد. به تعبیر ارسطویی، محبت، صورت و فضایل دیگر ماده هستند. این فضایل در هر مورد خاص به فاعل می‌گویند که چه باید بکند، نه اینکه فاعل حساب کند که چه کاری به رشد فضایل او کمک می‌کند. (Ibid., pp. 292-295)

۲/۳. بالاتر رفتن از خود

انسان‌ها به خاطر داشتن استعدادهای شناختی و عاطفی نخواست، امکان بالاتر رفتن از خود (self-transcendence) را دارند. کسی که از خودش بالاتر می‌رود، برای خیرهای والا تر، کارهایی می‌کند که ممکن است نسبت به خیر زیستی‌اش خنثی یا منفی باشند. (Ibid., p. 135) با معیار قرار دادن زندگی مسیح، خیر انسان‌ها در آن است که از استعدادهای طبیعی خویش فراتر روند. انسان‌ها طبیعتاً دغدغه خیر خانواده و دوستان را دارند. فراتر رفتن از این حد به آن است که خیر بیگانگان و دشمنان هم به حساب آیند. در این محاسبه، خیر آنها به یک معنا خیر خود فرد است. به این طریق فضایل ایمان، امید و محبت در فرد رشد می‌کنند. این فضایل، طبیعت حقیقی انسان در اخلاق مسیحی هستند. (Ibid., p. 296)

فضل (grace) خدا برای رسیدن به این غایت لازم است. فضل خدا قلب و نفس انسان و جامعه انسانی را متحول می‌کند. به این ترتیب، انسان‌ها از سطح استعدادهای صرفاً طبیعی‌شان «بالاتر» (elevate) می‌روند. (Ibid., p. 91) تبدیل (conversion)، مؤمن را از محبت افراطی به غیر خدا به سوی محبت شایسته خدا می‌گرداند. (Ibid., p. 235)

۳. محبت مسیحی وراء از خودگذشتگی تکاملی

پوپ در ضمن بحث از خودگذشتگی تکاملی، به مقایسه اخلاق مسیحی به ویژه محبت، با اخلاقی که در تبیین‌های تکاملی از اخلاق انسان مراد است، می‌پردازد. او می‌گوید برای تبیین از خودگذشتگی تکاملی، پنج نظریه وجود دارد: از خودگذشتگی برای خویشاوندان (همیلتون)، از خودگذشتگی متقابل (تریورس)، جبران غیر مستقیم (الکساندر)، فریب دیگران (لیونگستون اسمیت) و انتخاب گروه. (سوبر و ویلسون)^۱ (Ibid., pp. 215-221)

۱. پوپ در پاورقی به نظریه ششمی اشاره می‌کند: ترکیب انتخاب گروه با انتخاب فرهنگی (p. 219, n. 24).

پوپ بر اساس تصویری که از انسان و اخلاق او دارد، به تصویری که این نظریات از انسان و اخلاقش می‌دهند، اشکال می‌کند. اشکالات مفهومی، اولین دسته از اشکالات است. اولین اشکال مفهومی در زمینه معنای «خود» و «خودخواهی» است. در ادبیات تکاملی «خود» به چند چیز دلالت می‌کند: کل شخص (فنوتیپ)، یا چیزی در حد «خود مرکزی» زیر خودآگاهی خود-فریفته، یا ژن‌های فرد، یا حتی کپی‌هایی از ژن‌های فرد که در خویشانش حمل می‌شوند. بحث «خودخواهی» هم این ابهام‌ها را دارد. به نظر پوپ درست آن است که «خود» و «خودخواهی» به اولی (کل شخص) و کمتر به دومی («خود مرکزی» که تنها «پارهای» از خود است) نسبت داده شود و اصلاً به سومی (ژن‌های فرد، یا کپی‌های آنها) اسناد نشود. (Ibid., pp. 221-222)

دومین اشکال مفهومی، در زمینه «ازخودگذشتگی» است. در این نظریات، دو نوع ازخودگذشتگی تعریف می‌شود: فنوتیپی و ژنوتیپی. اما به نظر پوپ در مورد ازخودگذشتگی انسان، چنین تفکیکی معنا ندارد. او برای ازخودگذشتگی در انسان، حداقل چهار جزء می‌شمرد: فاعل باید، ۱. نوعی انگیزش روانی خاص داشته باشد، یعنی انگیزه یا میل عمل کردن برای دیگران؛ ۲. ارزشمند بودن این انگیزه را و ارتباطش را با آنچه حقیقتاً فکر می‌شود خوب است، بفهمد و در مورد آن حکم کند؛ ۳. بر اساس این حکم، تصمیم بگیرد آنچه را خوب است انجام دهد، و لذا انگیزه، جهت دهنده ازخودگذشتگی شود؛ ۴. قصد داشته باشد برای رسیدن به خوب مطلوب، از وسایل شایسته یعنی کارهای خاصی، استفاده کند. بنابراین، ازخودگذشتگی نمی‌تواند ژنتیکی باشد چون ربطی به انگیزه‌ها و قصدها و باورهای انسان‌ها ندارد. فنوتیپی هم نمی‌تواند باشد چون نمی‌تواند ازخودگذشتگی به معنایی که آمد، باشد و سود تصادفی فرد را از هم جدا کند و همین‌طور نمی‌تواند خودخواهی در برابر ازخودگذشتگی به آن معنا را از سود تصادفی دیگران متمایز کند. (Ibid., p. 222 and 226)

اشکال دوم اشکال روشی است. زیست‌شناسان می‌خواهند افعال انسان را تنها بر اساس امور رفتاری «تبیین» کنند. در حالی که به نظر پوپ، صرف رفتار، تنها به نحو تصادفی به انسان نسبت داده می‌شود. آنچه رفتاری را انسانی می‌کند، فقط در سیاق مقاصد، انگیزه‌ها و باورهای آنهاست. بنابراین، نه ازخودگذشتگی ژنتیکی و نه ازخودگذشتگی فنوتیپی ربطی به افعال اخلاقی انسان‌ها ندارند. ازخودگذشتگی ژنتیکی چون تنها به جوانب بیرونی مشاهده‌پذیر کمی رفتار مربوط است، به سگ و مرغ و ... هم قابل اطلاق است. این نوع شباهت خیلی گسترده و سطحی است. علم به شباهت‌های صفات زیستی، هیچ چیز درباره خصوصیات اخلاقی فعل به ما نمی‌گوید. گفتن اینکه مادر یا پدری که در راه نجات فرزندش از غرق شدن، می‌میرد، ازخودگذشتگی فنوتیپی و در عین حال خودخواهی ژنتیکی داشته، از نظر اخلاقی مبتذل و از نظر عاطفی عقیم است. (Ibid., pp. 225-226)

دسته آخر اشکالات، اشکالات محتوایی است. او این اشکالات را به طور پراکنده آورده است. اولین

اشکال از این دسته این است که اغلب تکاملیون^۱ فکر می‌کنند تمام مردم انگیزه‌های ژنتیکی و زیستی واحدی دارند که بر هر انگیزه دیگری غالب‌اند و علت زیرین تمام آن انگیزه‌ها هستند، هر چقدر که به نظر فاعل برسد آگاهانه آنها را انتخاب کرده است. اما افراد، ژنوتیپ متمایزی دارند و بنابراین، عوامل ژنتیکی انگیزه، نمی‌تواند در تمام افراد عین هم باشند. از این گذشته پایه ژنتیک انگیزه، یک عامل در میان انواع عوامل است که می‌تواند بر ساختار انگیزشی افراد خاص اثر بگذارد. به علاوه، اثر عوامل زیستی در افراد متفاوت است، در برخی قوی‌تر از برخی دیگر است و در افراد به انحاء مختلف عمل می‌کند. (Ibid., p. 223)

اشکال دوم این است که به نظر تکاملیون، ما به لحاظ اخلاقی، بد (به ویژه خودخواه) (Ibid., pp. 144-147) خلق شده‌ایم. اما از نظر اخلاق مسیحی، طبیعت انسان، خوب خلق شده به ویژه واقعاً از خودگذشتگی می‌کند، (Ibid., p. 143) ولی بعداً به دست خودش به نحو بنیادین منحرف شده است. پوپ معتقد است که انسان‌ها در ابتدا نوعی بی‌گناهی داشته‌اند، شبیه به آنچه در کودکان و جانوران می‌بینیم. سپس با انتخاب‌ها و افعال مختارانه خود از چیزی شبیه بی‌گناهی جانوری به بلوغ گناهکارانه رسیدند. فرآیند بزرگ شدن تا بلوغ، در حد افراد، تکرار حقیقتی درباره گونه انسان است^۲ (Ibid., pp. 154-156) اخلاق مسیحی ریشه‌های خلاف اخلاق عمل کردن را بر اساس امور دینی - مانند انحراف اراده و عقل به علت گناه - می‌فهمد نه به طور طبیعی. (Ibid., p. 267)

اشکال سوم این است که به نظر تکاملیون، گستردن مسئولیت اخلاقی وراء حدود زیستی که حداکثر شامل گروه می‌شود، ناموجه و ناممکن است. پاسخ پوپ این است که اولاً، ما به طور طبیعی بهتر از این هستیم. ثانیاً، با فضل خدا، آدمی چنان متحول می‌شود که دیگر دوگانه خودخواهی - از خودگذشتگی زیستی برای او اصلاً کاربرد ندارد. پس از تحول، خدا محور محبت می‌شود و در نتیجه به نحو ریشه‌ای خود را از محوریت برمی‌دارد و متوجه خیر عموم می‌کند. اتفاقاً عمیق‌ترین هویت شخص، وقتی برایش آشکار می‌شود که زندگی‌اش خدامحور باشد نه خودمحور. و ثالثاً، اخلاق قانون طبیعی استدلال می‌کند که کرامت انسانی مشترک، مبنای فضایل و وظایف محبت، عدالت و وحدت است. (Ibid., pp. 234-235, 242, 290-291)

اشکال چهارم این است که در نظریات تکاملی، دوستی به خدمت دو طرفه تقلیل می‌یابد. چون

۱. پوپ بین رویکردهای مختلف تکاملی به رفتار در طول بحث‌هایش تفکیک می‌نهد. اما در نقدهایش عمدتاً زیست‌شناسی اجتماعی را مخاطب قرار می‌دهد. در حالی که رویکرد تکاملی در کل مد نظر است. بنابراین، ما به جای «زیست‌شناسی اجتماعی» در نقدهای پوپ، «تکاملیون» (و معادل‌های آن) را می‌گذاریم، که ترجمه تعبیر خود پوپ در بیشتر جاهاست.

۲. پوپ در این زمینه به مباحث الاهیاتی چون خلقت آدم و هبوط می‌پردازد. ولی چون بحث ما بیشتر فلسفی است، به این مطالب نمی‌پردازیم.

دوستی واقعی برای مردم معمولی ممکن نیست، آنگاه بیشترین چیزی که فرد می‌تواند بکند این است که کاری کند تا دیگران «مصالح بلند مدت» او را حفظ کنند. اما از نظر مسیحی، دوستی واقعی، ایده‌آل است. در چنین دوستی‌ای خیر یا شر دوست، خیر یا شر خود فرد تلقی می‌شود. دوستان فقط مسیحیان نیستند، که به نوعی انتخاب گروه شوند. بلکه شامل تمام انسان‌ها می‌شود. هر انسانی که «همسایه» ماست. (Ibid., pp. 242-245)

پوپ برای کمترین حد محبت در دوستی، چهار قول متفاوت دارد که به ترتیب از حد کمتر به حدود بیشتر به این قرارند. اول، نباید برخی منهیات اخلاقی را در مورد هر انسانی به هر دلیلی انجام داد. (Ibid., p. 245) دوم، نباید بدون دلیل موجه کننده اخلاقی، به کسی آسیب زد. (Ibid., p. 236) سوم، باید خیر تمام انسان‌ها را خواست. (Ibid., p. 236) چهارم، باید خیر تمام انسان‌ها را علی‌رغم هر رفتار، شخصیت و ... خواست. (Ibid., p. 229)

اشکال پنجم این است که برخی محبت به همسایه در اخلاق مسیحی را با از خودگذشتگی متقابل یکی گرفته‌اند. محبت به همسایه معمولاً در قالب قاعده زرین (golden rule) فهمیده می‌شود که می‌گوید «هر آنچه می‌خواهید آدمیان از برای شما کنند، خود بهر ایشان کنید». (انجیل متی، ۷: ۱۲؛ عهد جدید، ۱۳۸۷، ص ۱۵۲؛ انجیل لوقا، ۶: ۳۱، عهد جدید، ۱۳۸۷، ص ۳۵۷) و آنها می‌گویند: این همان از خودگذشتگی متقابل است.^۱ اما به نظر پوپ قاعده زرین با از خودگذشتگی متقابل تفاوت‌های بنیادی دارد. قاعده زرین «یک طرفه» است زیرا از فرد می‌خواهد به رغم عمل گیرنده فعل نسبت به فاعل، به طرق خاصی عمل کند. فرد به دلیل محبت خدا، نیاز ندارد که دیگران را در اصل بر اساس اینکه چگونه نیازهای فرد یا امیال او را برمی‌آورند، در نظر بگیرد. هیچ شرطی برای جبران فعل فاعل گذارده نمی‌شود و هیچ محدودیتی برای اینکه فاعل باید در مورد دیگران چه بکند ذکر نمی‌شود. قاعده زرین دغدغه‌های شخصی را با دغدغه نسبت به دیگران ترکیب نمی‌کند، بلکه در مورد اول ساکت است. (Ibid., pp. 239-240)

اشکال ششم این است که به جای محوریت دادن به درستی یا نادرستی افعال خاص که مورد نظر از خودگذشتگی تکاملی است، باید به کیفیت احساسات، قصدها و انگیزه‌های اخلاقی خویش، به تصمیم‌هایی که می‌گیریم که چه کسی و چه چیز را باید دوست داشته باشیم، و به ارتباط محبت با فضایی که یکپارچگی‌اش به آنها وابسته است، توجه کنیم. از خودگذشتگی نمی‌تواند به عنوان مفهوم اخلاقی منفرد کار کند. (Ibid., p. 228)

اشکال هفتم این است که تکاملیون منکر تأثیر فرهنگ، مستقل از نیازهای تکاملی ما هستند. او ریشه این انکار را در «تقلیل‌گرایی معرفت‌شناختی» (epistemological reductionism) تکاملیون

1 Lee A. Kirkpatrick, 2004, *Attachment, Evolution and the Psychology of Religion*, New York, Guilford Press.

Holmes Rolston, 1999, "Genes, Genesis, and God: Values and Their Origins", in: *Natural and Human History*, New York, Cambridge University Press, P. 229, 239.

می‌داند که به نظر پوپ معادل «علم‌گرایی» (scientism) است. آنها فکر می‌کنند تبیین‌های رفتار انسان در رشته‌های غیر علمی، به ویژه اخلاق، در بهترین حالت، مستقل از تبیین‌های علمی نیستند و در بدترین حالت، اصلاً معقول نیستند. ولی خود این ادعا علمی نیست و فلسفی است. انسان طبیعی تاریخی و فرهنگی دارد و رفتار او هم متأثر از آنهاست. ما هر چه صفات مختص تمام‌گونه داشته باشیم، همیشه در سیاق فرهنگ‌های خاص تأثیر اخلاقی دارند. لذا برای مثال مسیحیان در طول تاریخ هم برده داشته‌اند و هم مخالف برده‌داری بوده‌اند، هم طرفدار جنگ بوده‌اند هم طرفدار صلح، هم موافق حق مادر در سقط جنین بوده‌اند هم مخالف آن. (Ibid., pp. 61-64, p. 234 and p. 246)

اشکال هشتم این است که برخی بر اساس تکامل ادعا کرده‌اند که انسان مختار نیست تا انتخاب‌های اخلاقی کند.^۱ ژن‌های ما، ما را وامی‌دارند تا کارهای خاصی کنیم، ولو توهم انتخاب آن کارها را داریم.^۲ اما برخی تکاملیون این را رد کرده و مدعی‌اند که انسان تنها جاننداری در طول تاریخ بوده است که می‌تواند در برابر جباریت ژن‌ها مقاومت و بی‌غرض، از خودگذشتگی کند.^۳ (Ibid., p. 159 and p. 166) پوپ معتقد است عمیق‌ترین معانی اختیار انسان، خارج از حوزه علم قرار دارد. (Ibid., p. 158) او عمیق‌ترین معنای اختیار را این می‌داند که «هر چه فرد بیشتر کار خوب کند، مختارتر می‌شود». فرد در اثر عادت به انجام کار درست و پذیرش آنچه خوب است، فضیلت‌مند شده و فضیلت منشأ اختیار او می‌شود. ردیلت برعکس، اختیار انسان به این معنا را محدود و مخدوش می‌کند. (Ibid., p. 184)

اشکال نهم این است که قانون طبیعی و اخلاق تکاملی در مورد اهمیت اخلاق و دین برای زندگی انسان، در تقابل کامل با یکدیگر قرار دارند. تکاملیون فکر می‌کنند که اخلاق و دین به کار بقا و تولیدمثل می‌آیند. ولی اخلاقیون مسیحی، بقا و تولیدمثل را امور مقدماتی مهمی می‌شمارند که فرع محبت خدا و محبت همسایه هستند. (Ibid., p. 270)

پوپ به رغم این اشکال‌ها، برخی تبیین‌های تکاملی اخلاق را می‌پذیرد. اول اینکه، تکامل توضیحی به دست می‌دهد که چرا ما به لحاظ عاطفی بیشتر متمایلیم که مراقب خود، خویشان، دوستان و جوامع خود باشیم تا دیگران. (Ibid., p. 226) دوم اینکه، طبیعت انسان نمی‌تواند چنان تکامل یابد که افراد، همیشه آسایش دیگران را به آسایش خودشان، آسایش متقلبان را بر جبران کنندگان، یا خیر جوامع دیگر را بر خیر جامعه خودشان ترجیح دهند. (Ibid., p. 227) سوم اینکه، ما معمولاً خودخواه، تبعیض‌گذار و خود فریب هستیم. و توانایی دوست داشتن ما، تنها تا حدی از نظر اخلاقی قابل اعتماد است که آموخته باشیم و تربیت شده باشیم که فضیلت‌مندانه زندگی کنیم. (Ibid., p. 135 and p. 228) چهارم اینکه، انسان نه تنها استعداد آسیب زدن را به ارث برده، بلکه در شرایط خاصی (مانند تهدید

1. William Provine, 1988, *Evolution and the Foundation of Ethics*, Marine Biological Laboratory Science, 3: 27-28.

2. Michael Ruse and Edward O. Wilson, 1985, "The Evolution of Ethics", in: *New Scientist*, 108 (October 17). Pp50-52.

3. Dawkins, *The Selfish Gene*, p. ix and pp. 200-201.

بیرونی اجتماع فرد و غیرت جنسی) گرایش دارد به دیگران آسیب بزند. (Ibid., p. 151)

پنجم اینکه، عادت کردن تنها تا جایی می‌تواند پیش برود و با تلاش زیادی صورت بگیرد، ولی برخی گرایش‌ها، شایست یا ناشایست، پاره نازدودنی از طبیعت انسان هستند. ممکن است انسان همیشه برای رسیدن به فایده‌ای یا حداقل برای مقابله با فایده ظالمانه دیگران، تمایل به تقلب داشته باشد. این در مورد قوی‌ترین مشتهیات جسمی یعنی غذا، نوشیدنی و به ویژه امور جنسی صادق است. به تعبیری اکثریت قاطع مردم، نه فضیلت کامل و نه رذیلت اصلاح ناپذیر بلکه بین خویش‌شننداری و ناخویش‌شننداری در نوسانند. (Ibid., p. 151)

ششم اینکه، درست است که اخلاق مسیحی از عام‌گرایی اخلاقی دفاع می‌کند - اینکه هر شخصی همسایه است - اما به نظر می‌رسد که عرف بالفعل مردم واقعی، از جمله آنها که کلیسا می‌روند، به عالمی که زیست‌شناسان اجتماعی ترسیم می‌کنند، نزدیک‌ترند تا شیوه زندگی ایده‌آل مسیحی. (Ibid., p. 267)

هفتم اینکه، اگر انسان از نظر زیستی تفاوت داشت، اخلاقش هم متفاوت می‌شد.^۱ اخلاق از تمایلات پایه‌ای انسان سرچشمه می‌گیرد و افراد را قادر می‌سازد که نیازهای اساسی خود را رفع کنند. لذا اگر نیازها و تمایلات متفاوت بودند، اخلاق هم متفاوت می‌شد. این نکته قانون طبیعی است - خوب وابسته به طبیعت انسان است. (Ibid., p. 253)

در مجموع پوپ می‌گوید: «نظر اصلی من این است که اخلاق مسیحی محبت می‌تواند بر توضیحات معاصر در مورد چیستی طبیعی انسان بنا شود، مادامی که از تقلیل‌گرایی نابجا پاک شود». (Ibid., p. 215)

۴. تقلیل‌گرایی در برابر واقع‌گرایی

پوپ واقع‌گرایی اخلاقی را به طور کلی و واقع‌گرایی اخلاقی مسیحی را به طور خاص تعریف نمی‌کند و برای آن دلیل صریح نمی‌آورد. اما از آنچه تاکنون از او آوردیم، می‌توان نوعی طبیعت‌گرایی دینی را به او نسبت داد. طبیعت‌گرایی از آن رو، که امور به لحاظ اخلاقی ارزشمند، فعلیت استعدادها «طبیعی» به شرحی که گذشت خاص انسان هستند و دینی از آن رو، که با توجه به جهان‌بینی دینی می‌توان در درجه اول، فعلیت استعدادها طبیعی را از نظر اخلاقی، ارزشمند شمرد، در درجه دوم بین ارزش آنها، مراتب قائل شد، در درجه سوم آنچه خاص انسان است را مشخص کرد.

پوپ با توجه به موضوع کتابش، تنها یک نظریه رقیب را به تفصیل طرح و بحث می‌کند که عبارت است از: تقلیل‌گرایی وجودشناختی، به ویژه با محوریت نظریه تکامل. چنان‌که در ابتدا نقل کردیم، او فکر می‌کند که این مکتب، واقع‌گرایی اخلاقی را رد می‌کند. او فصل سوم کتاب را به بحث در مورد انواع تقلیل‌گرایی اختصاص داده است. او «تقلیل‌گرایی» را به سه نوع تقسیم می‌کند: روش‌شناختی

1. M. Ruse, 1986, *Taking Darwin Seriously: A Naturalistic Approach to Philosophy*, New York, Basil Blackwell, P. 263.

(methodological)، معرفت‌شناختی (epistemological) و وجودشناختی (ontological). دو نوع اول محل بحث ما نیستند. در ضمن بحث نوع سوم، اشاره‌ای هم به نوع اول خواهد شد.

پوپ تقلیل‌گرایی وجودشناختی را چنین تعریف می‌کند: صفات یا موجودات سطوح بالاتر، چیزی نیستند مگر نحوه‌ای خاص از سازماندهی صفات یا موجودات ساده‌تر. بر این اساس، خصوصیات اجزاء تشکیل دهنده یک کل، خصوصیات کل را متعین می‌کنند. به این ترتیب تنها موجودات واقعی، خردترین موجودات هستند. مثلاً داو کینز می‌گوید که ژن‌های ما، ما را ساخته‌اند و حفظ آنها دلیل نهایی وجود ماست.^۱ یا استفن جی گولد می‌گوید ماده، اساس همه وجود است. ذهن، روح و خدا صرفاً کلماتی هستند که در نتیجه پیچیدگی عصبی ما اظهار می‌شوند.^۲ (Ibid., pp. 69-71)

پوپ آراء برخی از تکاملیون را نقل می‌کند که از تبیین‌های تکاملی اخلاق، نوعی ضد واقع‌گرایی اخلاقی را نتیجه گرفته‌اند. روس و ویلسون می‌گویند که اخلاق چیزی نیست مگر سازش که به کار افزودن تناسب شامل فرد می‌آید. باورهای اخلاقی ما مطابق هیچ واقعیتی نیستند. ولی ما در اثر توهمی که ژن‌هایمان برای ما ایجاد کرده‌اند، باورهایمان را آبجکتیو می‌پنداریم.^۳ رایت (Wright) می‌گوید: مردم آن نوع حکم اخلاقی را به هم یاد می‌دهند که کمک می‌کنند ژن‌های آنها به نسل بعد برود و هیچ دلیلی وجود ندارد که اخلاقیات موجود، بازتاب حقیقتی فراتر باشند.^۴ باس (Buss) هم می‌گوید: روابط جنسی خارج از خانواده، به عنوان مثال، ممنوع است به این دلیل و تنها به این دلیل که به مصلحت تولیدمثلی افراد است.^۵ (Ibid., pp. 251-252)

پوپ وارد بحث انواع نظریات غیر واقع‌گرایانه و اینکه هر یک از ادعاهای تکاملیون، کدام نوع است و چه اشکالی دارد، نمی‌شود. او دو اشکال کلی به این آراء می‌گیرد. اولین اشکال این است که آنها بین دو نوع تقلیل‌گرایی روش‌شناختی و وجودشناختی خلط کرده‌اند. تقلیل‌گرایی روش‌شناختی این نظر است که علوم طبیعی می‌توانند فرآیندهای فیزیکی، شیمیایی و زیستی را بدون استفاده از راه‌های غیر علمی تبیین کنند. به این شکل که انواع کل‌ها را بر اساس اجزاء تشکیل دهنده آنها بررسی می‌کنند. این نوع تقلیل‌گرایی، ذاتی هر جستار علمی است. (Ibid., pp. 56-57)

چنین نظری، تقلیل‌گرایی وجودشناختی را نتیجه نمی‌دهد. تقلیل‌گرایی وجودشناختی یک تر فلسفی و یا الاهیاتی است. هیچ یک از علوم مانند زیست‌شناسی تکاملی، نمی‌تواند با استفاده از تقلیل‌گرایی روش‌شناختی چنین ادعایی را بکند. برخی از ماده‌گرایان می‌پذیرند که موضع آنها بر اساس یک فرض وجودشناختی اثبات نشده است. لوونتین (Lewontin) می‌گوید: روش‌ها و نهادهای علمی الزام نمی‌کنند

1. Richard Dawkins, 1976, *The Selfish Gene*, New York, Oxford, Pp. 19-20
2. Stephen Jay Gould, 1977, *Ever since Darwin: Reflections in Natural History*, New York, W. W. Norton, Pp. 12-13.
3. Ruse and Wilson, "The Evolution of Ethics", pp. 50-52.
4. Robert Wright, 1995, *The Moral Animal*, New York, Vintage, pp. 146, 147.
5. David M. Buss, 1994, *The Evolution of Desire*, New York, Basic Books, P. x.

که تبیین‌های مادی را برای تبیین پدیده‌های عالم بپذیریم. برعکس، التزام پیشین به ماده‌گرایی، که چنین الزامی دارد.^۱ (Ibid, pp. 71-72) مسیحیان می‌توانند تقلیل‌گرایی روش‌شناختی را بپذیرند، کما اینکه پوپ می‌پذیرد، اما تقلیل‌گرایی وجودشناختی را خیر. (Ibid., p. 56)

اشکال دوم، تالی فاسدی است که از غیر واقعی دانستن اخلاق نتیجه می‌شود. پوپ می‌گوید: در دنیایی که اختلاف اخلاقی بسیار است، حقوق افراد از نظر اخلاقی، مرجع مهمی است. و معمولاً توجیه اخلاقی این حقوق، بر اساس کرامت (dignity) انسان است. (Ibid., p. 188) اما تقلیل انسان به روباتی برای ژن‌ها، یا به «حیوانی زیرک»^۲، که هیچ استعداد روحانی ندارد تا از الزامات تناسب شامل، فراتر رود، هیچ کرامتی برای او باقی نمی‌گذارد. (Ibid., p. 193 and p. 212) برخی فیلسوفان طبیعت‌گرا به این لازمه اعتراف کرده‌اند. جیمز ریچلز (Rachels) می‌گوید که انسان مانند جانوران دیگر، از راه‌های تکاملی کور و بدون هدف پدید آمده است، بنابراین، هیچ ارزش خاصی ندارد.^۳ (Ibid., p. 194)

پوپ پس از طرح آراء مختلف مسیحی در فصل هشتم کتابش *ارتباط کرامت انسان با نیای مشترک داشتن انسان با جانوران* می‌گوید: انسان مستقل از هر صفتی که ممکن است بالفعل یا بالقوه داشته باشد، مانند عقل یا اختیار، به صرف انسان بودن، کرامت ذاتی دارد و می‌افزاید، طبیعت‌گرایی وجودشناختی تکاملیون مذکور است که آن نتیجه را در مورد ارزش انسان می‌دهد، نه علم. اتفاقاً با توجه به پیچیدگی‌های نخواست انسان، تقلیل‌گرایی وجودشناختی و نتیجه آن طبیعت‌گرایی وجودشناختی باطل است. (Ibid., pp. 208-209)

۵. ناطبیعت‌گرایی اسلامی

من در نقد آراء پوپ، ابتدا فلسفه اخلاق او را نقد می‌کنم. سپس به نقدهایی می‌پردازم که به رویکردهای تکاملی به از خودگذشتگی تکاملی و تبیین اخلاق مطرح کرده است. و در انتها نقد او را بر تقلیل‌گرایی وجودشناختی به عنوان مکتبی که واقع‌گرایی اخلاقی را رد می‌کند، می‌کاوم.

۱/۵. در نفی طبیعت‌گرایی

اشکال اصلی من به فلسفه اخلاق پوپ، به طبیعت‌گرایی اخلاقی اوست. او فکر می‌کند، استعدادهایی در انسان از راه تکامل و به نحو پیچیدگی نخواست پدید آمده‌اند که خیر انسان در فعلیت یافتن تمام این استعدادهاست. برخی از این استعدادها، به ویژه آنچه مربوط به قوای شناختی و

1. Richard C. Lewontin, 1997, "Billions and Billions of Demons", in: *Review of Books*, New York, 44.1, pp. 28-32.
2. Michael Ruse, 1998, "Evolutionary Ethics: Healthy Prospect or Last Infirmity?" in: *Canadian Journal of Philosophy*, Supplementary Vol. 14. P. 29.
3. J. Rachels, 1990, *Created from Animals: The Moral Implications of Darwinism*, New York, Oxford University Press, p. 1, 3-4.

اختیاری‌اند، خاص انسان هستند. آنها در صورت فعلیت یافتن، انسان را تا حد امکان به صورت خدا درمی‌آورند. خدا حکمت و محبت مطلق است، لذا میل به معرفت و محبت، استعدادهای خاص انسان هستند. اینها مبنای اخلاق قرار می‌گیرند. هر چه، اعم از افعال و فضایل، به فعلیت یافتن یا شکوفایی این دو استعداد کمک کنند، به لحاظ اخلاقی خوبند. وقتی این دو استعداد فعلیت می‌یابند، به صورت دو فضیلت حکمت نظری و محبت درمی‌آیند. موضوع حکمت نظری در درجه اول خدا و در درجه بعد خود فرد و دیگر انسان‌ها هستند. فضیلت محبت، فضیلتی است که به فضایل دیگر به ویژه حکمت عملی، عدالت و عفت، شکل می‌دهد و این فضایل در هر مورد خاص، به فرد می‌گویند که چه باید بکند.

اما چنان‌که خود پوپ می‌گوید، استعدادهایی هم در انسان به همان نحو «طبیعی» و از راه همان مکانیسم‌ها پدید آمده‌اند که نه تنها نباید آنها را فعلیت بخشید، بلکه باید مهارشان کرد و مهار کردنشان هم به هیچ وجه ساده نیست. خودخواهی، تبعیض، خودفریبی و تقلب، مثال‌های خود او هستند. اینکه برخی گرایش‌های ناثابست، پاره نازدودنی طبیعت انسان هستند، تصریح اوست. پس صرف طبیعی بودن استعدادی، به معنایی که پوپ می‌گوید، کافی برای این نیست که به فعلیت رساندن آن خوب باشد. همین استدلال در مورد استعدادهای خاص انسان هم صادق است. برخی از استعدادهای خاص انسان را نباید فعلیت بخشید و بلکه باید مهار کرد که بیشتر اوقات کار خیلی سختی است. از مثال‌هایی که او زد، شاید خودفریبی، استعدادی باشد که تنها در انسان وجود دارد. خودبزرگ بینی، خودستایی، ناخوشتنداری، ناسپاسی، مال دوستی، حرص، عجله و ... هم شاید چنین باشند.

حتی فعلیت آن استعدادهای طبیعی که پوپ می‌گوید می‌توانند انسان را به صورت خدا درآورند، به لحاظ اخلاقی، لزوماً خوب نیستند. در مورد معرفت نظری، حتی معرفت یقینی به خدا، اگر همراه با فضایل اخلاقی نشود، نه تنها ممکن است خوب نباشد، بلکه ممکن است بد باشد. این در مورد شیطان صادق است. در انسان‌ها هم که شیطان صفتند، صادق است. یکی از ریشه‌های اصلی اشکال، استکبار است (قرآن کریم: بقره/۳۴؛ نمل/۱۴). مستکبر ممکن است به لحاظ عقلانی مجاب شود، حتی یقین کند که خدا هست، اما تسلیم او نشود. معارف دیگر هم بدون فضایل اخلاقی، لزوماً خوب نیستند و گاهی بد می‌شوند، مانند علم کسانی که فقط حیات دنیا (نجم: ۲۹-۳۰) و علم قارون را می‌خواهند. (قصص: ۷۶-۷۸)

در مورد محبت هم، آنچه برای انسان «طبیعی» است صرف میل به محبت، بدون متعلق، نیست. بلکه بر حسب اینکه چه مکانیسمی علت میل مورد نظر باشد، متعلق هم تا حدی تعیین می‌شود. در بحث ما انتخاب طبیعی مهم است. اگر علت آن باشد، احتمالاً محبت به اموری که احتمال بقا و یا تولیدمثل واحد انتخاب (به ویژه ژن یا فرد) را می‌افزایند، پدید می‌آید و برخی از این محبت‌ها ممکن است بد باشند. از جمله محبت به خودی که به بدی امر می‌کند (نفس اماره)، و محبت به امور بدی که آن خود به آنها امر می‌کند. به نظر من هیچ امر طبیعی، به معنایی که پوپ می‌گوید، مبنای اخلاق نیست. با توجه به این اشکال، دیگر نقشی که پوپ برای علم، به ویژه زیست‌شناسی تکاملی در اخلاق

قائل است، باقی نمی‌ماند. به نظر او علم با کشف استعدادهای انسان، به ویژه استعدادهای خاص انسان، به او به طور کلی نشان می‌دهد که خیر و کمالش در چیست و الاهیات می‌آموزد که خیر و کمال به طور خاص در چیست. اما اگر هیچ استعداد طبیعی ولو استعداد خاص انسان، به خودی خود نگوید که خیر و کمال انسان در چیست، اخلاق به این معنا مستقل از علم خواهد شد.

اشکال دوم به فلسفه اخلاق پوپ که به اشکال پیش مربوط است، این است که او از خود بالاتر رفتن و نیاز به فضل خدا را برای این امر، پس از کمال اخلاقی «طبیعی» انسان می‌داند. انسان‌ها بالطبع به معرفت و محبت گرایش دارند، یعنی کسب آنها به رایشان آسان و بلکه مطبوع است. هر چیزی که انسان به آن میل داشته باشد، چنین است. الاهیات کافی است که متعلق‌های اصلی و فرعی علم و محبت را معین کند. اما از این به بعد چون قرار است انسان از خود عبور کند و به تعبیری به خودی، خدا محور مبدل شود، و چنین عبوری دشوار است، فضل خدا لازم می‌آید.

اما از دیدگاه اسلامی، بنابر شواهدی که از قرآن می‌آوریم، انسان از ابتدا خلقیات ناشایست فراوان دارد^۱: انسان بخیل است به حدی که اگر مالک خزائن رحمت پروردگار هم بود، از انفاق می‌ترسید. (اسراء: ۱۰۰) انسان حریص آفریده شده، وقتی شری به او می‌رسد بی‌تابی می‌کند و وقتی خیری به او می‌رسد، بازمی‌دارد. (معارج: ۲۱-۱۹) هر گاه انسان خودش را مستغنی ببیند، حتماً سرکشی می‌کند. (علق: ۶-۷) اگر خدا روزی بندگانش را زیاد کند، حتماً در زمین فساد می‌کنند. (شوری: ۲۷) اگر خدا مردم را به خاطر آنچه کسب کرده‌اند، مؤاخذه می‌کرد، هیچ جنبنده‌ای بر روی زمین باقی نمی‌ماند. (فاطر: ۴۵) انسان عجول است. (اسراء: ۱۱؛ انبیاء: ۳۷) و شر را همان قدر می‌خواند که خیر را. (اسراء: ۱۱) انسان می‌خواهد در آینده هم به کارهای ناشایست بپردازد، او جهان زودگذر را دوست دارد. (قیامت: ۵ و ۲۰) زیاده‌خواهی، انسان‌ها را تا زمان مرگشان بازی می‌دهد. (تکاثیر: ۲-۱) ما چیزهایی را ناخوش داریم ولی خیر ما در آن‌هاست و چیزهایی را خوش داریم ولی شر ما در آن‌هاست. ما نمی‌دانیم. (بقره: ۲۱۶) انسان یتیم را گرمی نمی‌دارد، به اطعام مسکین ترغیب نمی‌کند، میراث را حریصانه می‌خورد و مال را فراوان دوست دارد. (فجر: ۱۷-۲۰) انسان بسیار ستمکار است (ابراهیم: ۳۴؛ احزاب: ۷۲) انسان (در برابر شهوات) ضعیف خلق شده است. (نساء: ۲۸) انسان را از نطفه آفرید ولی او دشمن آشکار (خدا) است. (نحل: ۴؛ همین مضمون در یس: ۷۷) انسان بی دلیل نسبت به پروردگار کریمش مغرور است. (انفطار: ۶) در قرآن برای مردم از هر مثلی زده شده است ولی انسان بیش از همه جدل می‌کند. (کهف: ۵۴)

مکرر و با تعابیر مختلف در قرآن آمده که انسان بسیار ناسپاس (کفور) است. (زخرف: ۱۵)؛ (حج: ۶۶)؛ (ابراهیم: ۳۴)؛ (هود: ۹)؛ (اسراء: ۸۹)؛ (عادیات: ۸-۶) وقتی ناراحتی، رنج و به طور کلی امر نامطلوبی

۱. دقت‌های بسیاری در آیاتی که به آنها استناد می‌کنم وجود دارد. برای مقاصد فنی‌تر، لازم است در ترجمه و مهم‌تر از آن در تفسیر آیات، این دقت‌ها را لحاظ کرد. اما در سیاقی که من دارم از آیات استفاده می‌کنم، بدون این دقت‌ها هم آیات کاملاً روشن و واضح هستند.

به انسان می‌رسد، برای برطرف شدن آن، با اصرار زیاد و در هر حالتی که قرار دارد، به خدا متوسل می‌شود. اما پس از آنکه امر نامطلوب برطرف شد، روی از خدا می‌گرداند، شرک می‌ورزد و چنان می‌رود که گویی اصلاً خدا را برای رفع مشکل نخوانده بود. این ناسپاسی (نحل: ۵۵ و یونس: ۱۲ و فصلت: ۵۱) و کفر (فصلت: ۵۰؛ زمر: ۸) است. یکی از چنین مشکلاتی که به تکرار در قرآن بیان شده، خطرهای است که بر روی آب در کشتی پیش می‌آیند. (یونس: ۲۱-۲۳؛ اسراء: ۶۷؛ عنکبوت: ۶۵-۶۶؛ لقمان: ۳۲) ناسپاسی انسان به قدری است که خدا می‌گوید مرگ بر انسان که چقدر ناسپاس است. (عبس: ۱۷) معادل ناسپاسی، سپاس (شکر) نگزاردن است؛ و اندکی از بندگان من سپاسگزارند. (سبا: ۱۳) خدا نسبت به مردم فضل دارد ولی بیشترشان سپاس نمی‌گزارند (بقره: ۲۴۳؛ یونس: ۶۰؛ غافر: ۶۱؛ نمل: ۷۳)

یکی دیگر از خصوصیات اخلاقی انسان، منهای هدایت دین، این است که امیالش یا به تعبیر قرآنی هواهایش، بسیار بدند. گمراه‌ترین فرد، کسی است که بدون هدایت خدا، از هواهایش پیروی می‌کند. (قصص: ۵۰) چنین افرادی در واقع هوایشان را معبود خود قرار می‌دهند. به این علت، حتی اگر علمی داشته باشند، گوش، عقل و چشمشان از هدایت محرومند. این افراد مانند چهار پایان بلکه گمراه‌تر از آنها هستند. (فرقان: ۴۳-۴۴ و جاثیه: ۲۳) برخی به رغم هدایت خدا، از روی هوی کارهای نادرست انجام می‌دهند. (نجم: ۲۳) پیروی از هوی مانع از عدالت است، به ویژه وقتی پای زیان خود فرد و نزدیکانش در میان باشد. (نساء: ۱۳۵) پیروی از هوی موجب افراط است. (کهف: ۲۸) هوی چیزی نیست که حتی در پیامبری مانند داوود نابود شده باشد یا چنان تغییر کرده باشد که پیروی از آن، موجب گمراهی نشود. (ص: ۲۶) در واقع هم اتفاق افتاده که خدا به کسی (بلعم باعور) آیاتش را اعطا کرده بود، ولی او از هواهایش پیروی کرد و گمراه شد به حدی که شیطان از او تبعیت کرد. چنین کسی مانند سگی است که چه به او حمله کنی، چه رهایش کنی، زبانش را بیرون می‌آورد. (اعراف: ۱۷۵-۱۷۶) حتی پیامبر هم اگر از هوی سخنی بگوید قابل اعتماد نخواهد بود. بلکه سخنان او وحی الاهی است. (نجم: ۳-۴)

انسان‌ها برای چاره مشکلات اخلاقی‌شان در تمام مراحل به کمک نظری و عملی دین نیاز دارند: پیش از پیامبر، افراد گرفتار بارهای سنگین و زنجیرهایی هستند و تبعیت از پیامبر، آنها را از این گرفتاری‌ها رها می‌کند. (اعراف: ۱۵۷) برخی از افراد پیش از پیامبر، در حکم مردگان، اجساد در قبور و ناشنویانی که پشت می‌کنند، هستند. این‌ها سخن حق را نمی‌شنوند و بنابراین، هدایت نمی‌شوند. در برابر این‌ها کسانی هستند که زنده‌اند و می‌شنوند و هدایت می‌شوند. (یس: ۷۰ و فاطر: ۲۲ و نمل: ۸۰) پیامبر به این زندگان دوباره حیات می‌بخشد. (انفال: ۲۴؛ نحل: ۹۷) حیات دوباره تا حدی ناشی از تزکیه اخلاقی است. (بقره: ۱۵۱؛ آل عمران: ۱۶۴؛ جمعه: ۲) انسان‌ها برای تزکیه، به آموزش‌هایی نیاز دارند، که به غیر از طریق انبیاء، به دست نمی‌آید. (بقره: ۱۵۱؛ نساء: ۱۱۳؛ علق: ۵) و بدون فضل و رحمت خدا هیچ کس اصلاً موفق به تزکیه نمی‌شود. (نور: ۲۱)

اشکال سوم به فلسفه اخلاق پوپ این است که خلیقات ما، از جهت شبیه کردن ما به خدا، فضیلت نمی‌شوند. خدا صفاتی دارد که شایسته اوست ولی برای انسان شایسته نیستند. مانند تکبر، خدا متکبر

است، (حشر: ۲۳) ولی تکبر عامل گمراهی و مانع هدایت انسان است. (اعراف: ۱۴۶) خدا کارهایی می‌کند که برای او اشکالی ندارد ولی برای انسان دارد. برای مثال خدا برای هدایت به ایمان، منت می‌گذارد، ولی شایسته نیست انسان حتی برای اسلام آوردن منت گذارد. (حجرات: ۱۷) خدا در برابر هیچ یک از کارهایی که می‌کند، بازخواست نمی‌شود ولی انسان‌ها بازخواست می‌شوند. (انبیاء: ۲۳) حتی در مواردی که فضایل انسان مانند محبت، نامی دارند که هم نام صفات خداست، خوبی فضیلت انسان از آن جهت نیست که نظیر صفت خداست. خدا هیچ نظیری ندارد. (اخلاص: ۴؛ شوری: ۱۱) در قرآن، پیامبر اسلام و حضرت ابراهیم و کسانی که با وی بودند، به عنوان اسوه معرفی شده‌اند. (احزاب: ۲۱؛ ممتحنه: ۴ و ۶) پیامبر می‌گفت من انسانی مانند شما هستم که به او وحی می‌شود (فصلت: ۶)، نه خدایی که متجسد شده است. و اسوه بودنشان هم در درجه اول از جهت بندگی خدا و نفی هر بندگی دیگری است. (ممتحنه: ۴ و در واقع کل قرآن)

لذا از این دید، محبت ما از جهت شبیه کردن ما به خدا، از جهت محبت، فضیلت نیست و این حکم به تمام فضایل دیگر تسری می‌یابد. این تفاوت مبنایی، در متعلق محبت، بروز پیدا می‌کند. ممکن است خدا به تمام بندگان به معنایی محبت داشته باشد^۱، اما برای انسان به لحاظ اخلاقی، لزوماً خوب نیست که به تمام انسان‌ها محبت داشته باشد. خدا آفریدگار و پروردگار بندگان است و محبت به مخلوقاتش از هر دو جنبه، خوب است. اما انسان چنین نسبت‌هایی با انسان‌های دیگر ندارد و دلیلی وجود ندارد که محبت به آنها خوب باشد. حتی اگر هم خوب باشد، به علت محدودیت‌های انسان، در بهترین حالت، همان شکل‌های حداقلی را پیدا می‌کند که مثلاً نباید برخی کارها را به هر دلیلی در مورد هر انسانی انجام داد.

۲/۵. در دفاع از رویکردهای تکاملی

در مورد اشکالات مفهومی پوپ، فکر می‌کنم که اشکالاتش وارد نیستند. بسیاری اوقات در علوم، از مفاهیمی به معانی خاصی استفاده می‌شود که در عرف یا علوم دیگر، آن معانی را ندارند. مشکل از آنجا ممکن است پیش آید که در استدلال‌ها، بدون توجه به اختلاف‌ها، از یک معنا به دیگری عبور کرد. اشکال روشی او هم به بیشتر صاحب‌نظران وارد نیست. شاید این اشکال از آنجا ناشی شده که او بیشتر، زیست‌شناسی اجتماعی را در نقدهایش مد نظر داشته است. در حالی که خود او به تفاوت رویکردهای مختلف تکاملی اشاره کرده است. در زمینه اشکال روشی او، روانشناسی تکاملی اصلاً مستقیم به رفتار انسان نمی‌پردازد. بلکه موضوع انتخاب را مکانیسم‌های روانشناختی می‌داند. او در صفحه

۱. در قرآن خداوند تأکید می‌فرماید که به بسیاری محبت ندارد: متجاوزان، (بقره: ۱۹۰؛ مائده: ۸۷) مفسدان، (قصص: ۷۷) متکبران، (نساء: ۳۶؛ لقمان: ۱۸) خیانتکاران، (نساء: ۱۰۷؛ حج: ۳۸) خائنان (انفال: ۵۸) و ناپاسان. (حج: ۳۸)

دوم کتابش به این مطلب اشاره می‌کند و آنها که تکامل فرهنگی را هم در تبیین اخلاق به کار می‌برند، به اهمیت فرهنگ، که مورد تأکید پوپ است، اذعان دارند.

اشکالات محتوایی او هم به نظرم عمدتاً وارد نیستند. در مورد اشکال اول؛ اولاً، خود پوپ می‌پذیرد که معمول انسان‌ها به آنچه که تکاملیون می‌گویند، نزدیک‌ترند تا آنچه او از انسان ایده‌آل ترسیم می‌کند. و ادعاهای تجربی برای همین انسان‌های «معمولی» است؛ ثانیاً، تکاملیون انگیزه‌های انسان‌ها را بر حسب اینکه در مورد چه چیز باشد، تقسیم می‌کنند. حدس من این است که در بسیاری از جاهایی که آنها انگیزه‌های واحدی (به آن شیوه که پوپ می‌گوید) برای انسان‌ها قائلند، پوپ هم موافق خواهد بود، مانند انگیزه والدین به ویژه مادر، برای مراقبت از فرزند؛ ثالثاً، تکاملیون بیش از پوپ به تفاوت‌های زیستی انسان‌ها، اثر عوامل مختلف بر انگیزه‌های انسان‌ها و ... واقف‌اند. اما استدلال آنها این است که نظریات تکاملی، وحدتهایی را در پس این اختلاف‌ها می‌یابند. مثلاً، انتخاب طبیعی، توانایی وحدت‌بخشی فوق‌العاده‌ای دارد. لذا برای اشکال به نظریات تکاملی، اشکال باید سیستماتیک باشد. یعنی مستشکل نظریه‌ای بدهد که توانایی‌های نظریه رقیب را داشته باشد و علاوه بر آن ضعف‌های ادعایی مستشکل را نداشته باشد. یا اگر تمام آن توانایی‌ها را ندارد، ضعف‌هایی را رفع کند که اهمیت بیشتری از آن کاستی داشته باشند.

در مورد اشکال دوم، چند نقد به نظرم می‌رسد. اول، بیشتر به نفع پوپ است که بپذیرد انسان بدون دین، به لحاظ اخلاقی بد است. چون اگر خوب باشد، از او می‌پرسیم چطور به تدریج همه انسان‌ها مبتلا به گناهی شدند که به اعتقاد مسیحیان برای چاره آثار سوء گناه بر انسان، لازم آمده خدا متجسد شود و ... به ویژه که او مخالف دخالت مستقیم خدا در امور طبیعی است. یعنی، برای چاره کردن گناه انسان، هیچ راه «طبیعی»‌ای ممکن نبود. حتی اگر انسان به لحاظ اخلاقی خوب بوده، این خوبی به قدری ضعیف بوده که در همه و به نحوی ریشه‌ای از بین رفته یا بسیار تضعیف شده است. دوم، در تشبیه تاریخ انسان، به رشد هر فرد، اتفاقاً از این دید می‌توان دفاع کرد که انسان‌ها به شرط آنکه با کمک دیگران به لحاظ اخلاقی به خودشان برسند، رفته رفته از کودکی تا بلوغ عقلی و پس از آن، از نظر اخلاقی رشد می‌کنند و شبیه به این، انسان‌هایی که از انبیا و دیگر بزرگان اخلاقی کمک گرفتند، رفته رفته از نظر اخلاقی به قدری رشد کردند تا اینکه نبوت خاتمه یافت. و سوم اینکه در زمینه ریشه‌های خلاف اخلاق عمل کردن، تفکیک امور طبیعی از امور دینی مانند انحراف عقل و اراده به علت گناه، درست به نظر نمی‌آید. چون می‌توان ادعا کرد که امور طبیعی، انسان را مستعد گناه کرده‌اند.

در مورد اشکال سوم، از دیدگاه اسلامی، می‌توان پذیرفت که با فضل خدا، انسان چنان متحول می‌شود که خدا محور محبت می‌شود، خود از محوریت برداشته می‌شود و عمیق‌ترین هویت شخص برایش آشکار می‌شود. اما تا آنجا که من می‌دانم هیچ یک از اینها در معارف اسلامی نتیجه نمی‌دهد که فرد از این پس فقط متوجه خیر عموم از جمله دشمنان، می‌شود یا دیگر بحث خودخواهی برایش مطرح نیست. و چنان که پیش‌تر استدلال کردیم، مبنای فضایل، نه به قول پوپ کرامت انسانی مشترک، بلکه

بندگی است.

در مورد اشکال چهارم، دوستی با این انگیزه که «مصالح بلندمدت» فرد حفظ شود، لزوماً بد نیست. اگر همگان به دنبال تأمین «مصالح بلندمدت» خودشان باشند، اتفاقاً به نحوی عمل می‌کنند که «مصالح بلندمدت» دوستان هم تأمین شود، چون در غیر این صورت، دوستی پایدار نخواهد ماند. یعنی اگر دوستی پایدار باشد، «مصالح بلندمدت» دوستان هم تأمین شده است و چه بهتر از این. به این معنا، من برای آنکه به مصالح بلند مدت خودم برسم، باید پروای مصالح بلندمدت دوستانم را هم داشته باشم و به تعبیر پوپ، خیر آنها را خیر خودم و شر آنها را شر خودم تلقی کنم. مشکل وقتی است که تأمین مصالح فرد، به هزینه پایداری شدن مصالح دوست باشد. و این معمولاً به هنگام ترجیح مصالح کوتاه مدت رخ می‌دهد.

در مورد اشکال پنجم، به نظر می‌رسد که مقایسه قاعده زرین به تنهایی با از خودگذشتگی متقابل به تنهایی، مستقل از کل نظام اخلاقی، ممکن است دارای اشکالاتی باشد که پوپ می‌گوید. لذا باید آن دو را در نظامی اخلاقی قرار داد و سپس به مقایسه پرداخت. پوپ هم با فرض کل نظام اخلاقی مسیحی آن اشکال‌ها را می‌کند، نه از صرف قاعده زرین. مثلاً، محبت خدا به محاسبات اخلاقی او افزوده شده است. لذا اگر کسی به خدا اعتقاد نداشته باشد، شاید قاعده زرین را با از خودگذشتگی متقابل یکی بگیرد. اشکال ششم هم شبیه به اشکال پنجم است. اگر کسی فقط با از خودگذشتگی تکاملی، درستی یا نادرستی فقط افعال را، مستقل از احساسات، مقاصد و ...، تعیین کند، اشتباه کرده است.

در مورد اشکال هفتم، من فقط به اشکال پوپ به جایگاه فرهنگ در تبیین‌های تکاملی اخلاق می‌پردازم و «تقلیل‌گرایی معرفت‌شناختی» به روایت او را طرح نمی‌کنم، چون خارج از بحث فعلی ماست. خود پوپ استدلالی را از قول سوپر نقل می‌کند که مغز می‌تواند ما را از کنترل تکامل زیستی برهاند. زیرا به تکامل فرهنگی می‌انجامد که فرآیند مقابله‌کننده با آن است. تکامل فرهنگی به علت سرعت بیشتر از تولیدمثل، می‌تواند قوی‌تر از تکامل زیستی عمل کند.¹ (Ibid Review of Books, p. 139) لذا اشکال پوپ به طور کلی درست نیست. اما درست است که بیشتر تکاملیون معتقدند فرهنگ نمی‌تواند در جهت مخالف انتخاب طبیعی صفات وراثتی از طریق ژن‌ها یا بدون ارتباط با آن، در بلند مدت عمل کند. من تمایل به قبول این نظر دارم و فکر می‌کنم از دیدگاه اخلاق دینی، لزومی به انکار آن نیست. اتفاقاً می‌شود تلاش‌های انبیاء را در قالب تکامل فرهنگی توضیح داد. که این مقاله مجال آن را ندارد.

در مورد اشکال هشتم، پوپ در واقع آنچه را رد می‌کند، با یک قید می‌پذیرد. مدعی می‌گوید انسان‌ها مقهور ژن‌هایشان هستند و او در واقع می‌گوید تا انسان‌ها فضیلت کسب نکنند، نظر مدعی تا حدی درست است. من بر اساس مبانی‌ای که تا به حال آورده‌ام، می‌خواهم نظر مدعی و پوپ را به بیان دیگری تأیید کنم. من فکر می‌کنم که بدون فضیلت، انسان به یک معنای مهم، تحت جبر، از جمله جبر

1. Elliot Sober, 1995, "When Natural Selection and Culture Conflict", In: *Holmes Rolston III, Biology, Ethics and the Origins of Life*, Boston, ed. Jones and Bartlett, p. 151, 156.

ژن‌ها و محیطش (از جمله فرهنگ) است. خود واقعی انسان، آن است که فضیلتمند است و از دیدگاه اسلامی بنده خداست. بنابراین، خود(های) غیر واقعی او، او را بنده غیر خدا و به ویژه هواهایش می‌کند، که تا حد قابل توجهی ناشی از ژن‌ها و محیطش است. در این شرایط فرد مانند بردگان است که به فرمان دیگران عمل می‌کند و به این معنا مجبور است، ولو خودش چنین نمی‌پندارد.

در مورد اشکال نهم، اگر تکاملیون بگویند که اخلاق و دین فقط به کار بقا و تولیدمثل می‌آیند و مثلاً نتیجه بگیرند که هیچ واقعییتی وراء این ندارند، البته سخن باطلی است و خارج از علم هم هست، اما اگر فقط بگویند که اخلاق و دین به کار بقا و تولیدمثل می‌آیند، به نظرم سخن درستی گفته‌اند و فکر نمی‌کنم که پوپ مخالف این باشد. باز فکر نمی‌کنم کسی مدعی باشد که به کار بقا و تولیدمثل آمدن، به لحاظ اخلاقی، ارزشمند نیست. اما اینکه ارزش اخلاقی‌اش به چیست، بر حسب نظام اخلاقی تفاوت می‌کند.

پوپ هفت تبیین تکاملی اخلاق را می‌پذیرد. من هم فکر می‌کنم که آنها از دیدگاه اسلامی قابل قبولند. تنها دو نقد به سخنان او دارم. اولین نقد این است که معنای پذیرش آن تبیین‌ها چیست. اگر او با مبانی مفهومی و روشی رویکردهای تکاملی مشکل دارد و بسیاری از نتایجی را که از این مبانی به دست آمده‌اند، رد می‌کند، به لحاظ معرفتی باید نظریات محل بحث را رد کند. حال چطور، بسیاری از نتایج آنها را می‌پذیرد. در علم اگر نظریه‌ای نتایج صادقی بدهد، آن نتایج، شواهد تجربی مؤید نظریه به حساب می‌آیند. به ویژه اگر نظریات رقیب نتوانند، یا به خوبی این نظریه نتوانند آن نتایج را بدهند.

دومین نقد در مورد تبیین هفتم است. بر اساس تفاوت مبانی‌ام با پوپ، سخن تکاملیون و او را به بیان دیگری باید بگویم. اگر انسان از نظر زیستی متفاوت بود، ممکن بود که به لحاظ زیستی برخی از رذایل مانند خودفروشی یا برخی از فضایل مانند مهربانی برایش ممکن نباشند. به این معنا اخلاق انسان می‌تواند متفاوت شود.

در مورد سخن پایانی پوپ درباره رویکردهای تکاملی به اخلاق، فکر نمی‌کنم تمام اشکالاتی که او به آنها می‌گیرد با رد «تقلیل‌گرایی نابجا»، برطرف شوند. چنان که گفتیم اشکالات او ریشه‌ای هستند و با توجه به آنها آن نظریات را باید باطل دانست.

۳/۵. ضعف مباحث متافیزیکی

پوپ در بحث‌های متافیزیکی اخلاق، دقیق نیست. در متافیزیک اخلاق، تنها رقیب واقع‌گرایی یا ریشه اصلی رقیب‌های واقع‌گرایی، تقلیل‌گرایی وجودشناختی نیست. طبق تعریف پوپ، تقلیل‌گرایی وجودشناختی، وجود اموری را قبول می‌کند، اما مدعی است که آنها استقلال از امور تشکیل دهنده‌شان ندارند. بنابراین تعریف، مثلاً، خطاگرایی اخلاقی مانند روس، که پوپ به او زیاد ارجاع می‌دهد، تقلیل‌گرایی وجودشناختی نیست. چون اصلاً به وجود هیچ امری قائل نیست تا بعد آن را تقلیل کند.

راه او برای مقابله با تقلیل‌گرایی هم اشکال دارد. او می‌گوید تقلیل‌گرایان به دلیل خلط تقلیل‌گرایی روش شناختی با وجودشناختی است که به تقلیل وجودی و نتایج ضد واقع‌گرایانه آن می‌رسند. ولی به نظر

من برعکس است، چون آنها به تقلیل وجودی معتقدند و نتیجه می‌گیرند بهترین روش برای کشف امور واقع، تقلیل‌گرایی روشی است و این موضعی سازگار است. اما موضع پوپ ناسازگار می‌نماید که روش علم لاجرم تقلیلی است، اما واقعیاتی تجربی هستند که علم از جمله تکامل به کشف آنها نائل شده، همان پیچیدگی‌های نخواست، که قابل تقلیل به اجزایشان نیستند. نظر او در مورد جنبه روحانی انسان، حتی خلاف همین نظرش درباره پیچیدگی‌های نخواست است. چون او به عدم امکان استقلالش از آن تأکید می‌کند.

۶. نتیجه‌گیری

رویکردهای تکاملی به رفتار انسان برآنند که برخی جوانب رفتاری و اخلاقی انسان، قابل تبیین با نظریات آنان به ویژه انتخاب طبیعی است. فیلسوفانی بر این اساس، به نفع برخی نظریات فلسفه اخلاق استدلال کرده‌اند. متفکران مسیحی هم از قافله عقب نمانده‌اند و از داده‌های تکاملی به نفع فلسفه اخلاقی مسیحی دلیل آورده‌اند. استفن پوپ یکی از آنهاست. او مبنای اخلاق را در طبیعت انسان می‌داند. طبیعت انسان را به طور کلی تکامل و به طور خاص الاهیات مشخص می‌کند. البته انسان می‌تواند به کمک خدا از سطح انسانی فراتر رود. من فکر می‌کنم رویکردهای تکاملی به تبیین رفتار و اخلاق انسان، نمی‌توانند مبنایی طبیعی برای اخلاق فراهم کنند. به نظر من نوعی ناطبیعت‌گرایی دینی در فلسفه اخلاق قابل دفاع است. من در این مقاله تنها در مقام نقد پوپ به برخی جوانب این نظر اشاره کردم. تفصیل نظریه می‌ماند برای مجالی فراخ‌تر از حد یک مقاله.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم، ۱۳۷۴، ترجمه، توضیحات و واژه‌نامه از بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، انتشارات نیلوفر و انتشارات جامی.
۲. عهد جدید، ۱۳۸۷، پیروز سیار، تهران، نشر نی.
3. Boniolo, G. and De Anna, G., 2006, *Evolutionary Ethics and Contemporary Biology*, New York, Cambridge University Press.
4. Casebeer W. D., 2003, *Natural Ethical Facts: Evolution, Connectivism, and Moral Cognition*. Cambridge, MA: MIT Press.
5. Futuyma, D. J., 2005, *Evolution*, Sinauer Associates, Sunderland, Massachusetts.
6. Hinde, R. A., 2002, *Why Good is Good: the Sources of Morality*, London, Routledge.
7. Joyce, R., 2001, *the Myth of Morality*, Cambridge: Cambridge University Press.
8. ———, 2006, *the Evolution of Morality*, MIT Press
9. Kitcher, P., 2006, "Biology and Ethics", In: *The Oxford Handbook of Ethical Theory*, D. Copp (ed.), Oxford, Oxford University Press.

10. Laland, Kevin N. and Brown, Gillian R., 2002, *Sense and Nonsense: Evolutionary Perspectives on Human Behaviour*, New York, Oxford University Press.
11. McShea, D. W. and Rosenberg, A., 2008, *Philosophy of Biology, A Contemporary Introduction*, London, Routledge.
12. Pope, Stephen J., 2007, *Human Evolution and Christian Ethics*, New York, Cambridge University Press.
13. Rosenberg, A., 2003, "Darwinism in Moral Philosophy and Social Theory", in: *The Cambridge Companion to Darwin*, J. Hodge and G. Radick (eds.), Cambridge, Cambridge University Press.
14. Ruse, M., 1986, *Taking Darwin seriously: A naturalistic approach to philosophy*, Oxford, Blackwell.