

Review Article

Reviews and Critique of the Theory of evolution in the Field of Normative Ethics

Farah Ramin¹

1. Associate Professor, Department of Islamic Philosophy, PhD in Comparative Philosophy, University of Qom, Qom, Iran. (Corresponding Author) Email: f.ramin@qom.ac.ir

Received: 14 Nov 2016 Accepted: 18 Dec 2016

Abstract

Evolutionary ethics in the normative field concerns the impact of evolutionary biology on the content of normative facts and the obligations based on these facts. The aim of current research is to consider the impact of evolutionary biology in the realm of normative ethics and is an attempt to answer this question: can biological factors influence the realm of moral obligations? The present research, at first reviews, with an descriptive - analytic approach, the anthropological theory of evolution which is based on the theory of evolution and its various applications in the field of ethics, and after that offers a detailed description of evolutionary normative ethics, followed by evaluating and critiquing it.

The results of the research show that evolutionary ethics can be categorized, like any other research, into subcategories, here as three branches of the descriptive, normative and meta-analyzed moral (which is often neglected in the study of evolutionary ethics), and assuming the correctness of the theory of evolution without the denial of its impact which is limited in the field of normative ethics, it is proved that a moral obligation has the necessity in relation to something else. Analogically, and because the need is real, the moral obligation has an objective reality. The source of these obligations does not lie in evolutionary factors, but in human reason and human perceptions in that there lie the mandate of human will and human power of choice.

Keywords: The Theory of Evolution; Normative Ethics; Moral Facts; Moral Obligations; the Necessity in Relation to Something Else

Please cite this article as: Ramin F. Reviews and Critique of the Theory of evolution in the Field of Normative Ethics. *Iran J Bioethics* 2017; 6(22): 45-58.

بررسی و نقد کاربرد نظریه تکامل در قلمرو اخلاق هنجاری

فرح رامین^۱

۱. دانشیار، گروه فلسفه اسلامی، دکترای فلسفه تطبیقی، دانشگاه قم، قم، ایران. (نویسنده مسؤول) Email: f.ramin@qom.ac.ir

دریافت: ۱۳۹۵/۸/۲۴ پذیرش: ۱۳۹۵/۹/۲۸

چکیده

اخلاق تکاملی در شاخه هنجاری، میزان تأثیر زیست‌شناسی تکاملی را بر محتوای حقایق هنجاری و الزام‌های مبتنی بر این حقایق، بررسی می‌نماید. هدف این مقاله، بررسی تأثیر نظریه تکامل در قلمرو اخلاق هنجاری است و سعی دارد به این سؤال پاسخ گوید: آیا عوامل تکاملی می‌توانند در قلمرو الزام‌های اخلاقی تأثیرگذار باشند؟ تحقیق حاضر، با رویکردی توصیفی - تحلیلی، ابتدا به طور اجمالی انسان‌شناسی مبتنی بر نظریه تکامل و کاربردهای متفاوت نظریه تکامل در حیطه اخلاق را بررسی و بعد از توصیف دقیق اخلاق تکاملی هنجاری، آن را ارزیابی و نقد می‌نماید.

یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که می‌توان اخلاق تکاملی را مانند هر پژوهش اخلاقی در سه شاخه توصیفی، هنجاری و فرااخلاق مورد بررسی قرار داد (امری که در پژوهش‌های اخلاق تکاملی غالباً مورد غفلت واقع می‌شود) و با فرض صحت نظریه تکامل و عدم انکار تأثیرات محدود تکاملی در قلمرو اخلاق هنجاری، اثبات می‌کنیم الزام اخلاقی، ضرورت بالقیاس دارد و چون این ضرورت واقعیت دارد، الزام اخلاقی نیز واقعیت عینی دارد. منشأ این الزام، نه عوامل تکاملی، بلکه عقل و ادراکات آدمی است که در چارچوب اختیار و اراده انسان معنا می‌یابد.

واژگان کلیدی: نظریه تکامل؛ اخلاق هنجاری؛ حقایق اخلاقی؛ الزام‌های اخلاقی؛ ضرورت بالقیاس

مقدمه

انسان همواره در جستجوی ماهیت حیات و گوناگونی فزاینده موجودات زنده بوده است و سعی داشته تا رابطه میان اشکال مختلف حیات را بیابد. دانشمندان بر این باورند که سراسر جهان و همه اجزا و موجودات آن همچون اندام‌های یک موجود زنده به یکدیگر پیوسته‌اند. نظریه تکامل شاخه‌ای از علم زیست‌شناسی می‌باشد که منشأ موجودات زنده و ارتباط آن‌ها با یکدیگر را در تمامی سطوح حیات مطالعه می‌کند و تحولات وسیع موجودات زنده را در طی میلیون‌ها سال و علل تفاوت‌های آن‌ها را که در طول این سال‌ها رخ داده است، بررسی می‌نماید.

بینش تکاملی، ریشه در تفکر یونانی دارد. اعتقاد به تغییر تدریجی موجودات زنده، تنازع بقا و انتخاب اصلح در آرای امپدکلس (Empedocles) نیز وجود داشته است (۱)، اما این تفکر، علی‌رغم قدمت چندین هزار ساله، از حدود ۱۵۰ سال پیش وارد مرحله نوینی شد که با کشف قوانین مندل، موتاسیون و بررسی تغییر صفات در موجودات زنده، از حالت فرضیه به مرحله تجربی ارتقا یافت. آنچه این نظریه را از اهمیت ویژه‌ای برخوردار می‌سازد، انسان‌شناسی تجربی آن است. بینش تکاملی، انسان را مکانیسمی زیست - شیمیایی پیچیده می‌داند که تنها از طریق توارث همراه با اصلاح به وجود آمده و با سایر جانداران، به خصوص شامپانزه‌ها و گوریل‌ها نیای مشترک دارد. چارلز داروین در کتاب منشأ انواع بیان داشت که ارگانیسم‌های امروزی در نتیجه نبردی طولانی برای تنازع بقا بر روی کره زمین به وجود آمده‌اند. انسان با سایر موجودات نیای مشترکی دارد و به نیای واحد یا چند موجود زنده منتهی می‌گردند. این رخداد از طریق انتخاب طبیعی و جهش‌های تصادفی روی می‌دهد. مبنای انسان‌شناسی داروین بر این است که اثبات تغییر در انواع گیاهان و جانوران، دلیلی برای تغییر در نوع انسان به مرور زمان است و انسان همواره وضع و حالت کنونی را نداشته و بر اثر انتخاب طبیعی تکامل حاصل کرده و از اجداد میمون اشتقاق یافته است. اختلاف بین انسان و سایر حیوانات کیفی نیست و صفات

خاص انسان را می‌توان بر وفق تغییر تدریجی نیاکان آدم‌نمای انسان در جریان انتخاب طبیعی توجیه و تعلیل کرد. انسان محصول خلقتی جداگانه نیست و بر همان طرحی بنا شده که دیگر پستانداران بنا شده‌اند. داروین در پردازش نظریه خویش از شواهد تشریحی، فیزیولوژی مقایسه‌ای، جنین‌شناسی، جانورشناسی، انگل‌شناسی، آسیب‌شناسی و حتی روانشناسی بهره برد، اما فسیل‌ها و سنگواره‌های در دسترس وی بسیار محدود بودند. از این رو برخی دانشمندان اعتقاد دارند که او بدون آنکه دسترسی کافی به فسیل انسان اولیه داشته باشد، نظریه‌اش را درباره انسان بسط داده است (۲).

با گسترش زیست‌شناسی، احتمال صحت نظریه داروین همچنان قوت کرد و تبیین‌های تکاملی در حیطه سایر علوم نیز مطرح شدند و از آن‌ها نتایج بسیار متفاوتی اتخاذ گردید. امروزه موضوعات اندکی وجود دارند که به اندازه نظریه تکامل اهمیت داشته و هم‌طراز با آن، معانی ضمنی پنهانی را واجد باشند. در دنیای متجدد امروز این تفکر، آنچنان سیطره یافته است که هر کسی، تقریباً درباره همه چیز با معیار تکامل می‌اندیشد و سخن می‌گوید (۳). در دوره معاصر، نظریه تکامل، سنگ‌بنای زیست‌شناسی جدید است و هیچ چیز در زیست‌شناسی جدید جز در سایه بینش تکاملی معنا نمی‌یابد (۴). علم تکامل زیستی تبدیل به دانش فراگیری شده است که نه تنها با علوم ریاضی، آمار و احتمال، کامپیوتر، فیزیک و شیمی پیوند وثیقی دارد، بلکه اکثر شاخه‌های علوم انسانی مثل روان‌شناسی، مردم‌شناسی، زبان‌شناسی، اقتصاد و علوم حقوق نیز از منظر تکاملی موضوعات خود را بررسی و طرح می‌نمایند.

در دهه‌های اخیر، این نظریه، در قلمرو معارف دینی و اخلاق نیز سیطره یافته است. به عنوان مثال در حیطه اخلاق، با نفوذ اصول تفکر تکاملی و انسان‌شناسی تجربی، به این نتیجه می‌توان رهنمون شد که جنگ میان ملت‌ها نتیجه قهری افزایش جمعیت و تنازع بقا می‌باشد و نمی‌توان فرد یا گروهی را به جهت آن سرزنش یا متهم نمود و یا چون تملق و چاپلوسی، ریا و دروغ‌گویی برای بقا و ادامه حیات در زیر حکومت ستمکاران، صفات اخلاقی مفیدتری بوده است، در

جوامع اتصاف انسان‌ها به این صفات افزایش داشته است و صفاتی مثل صداقت و راستگویی و جسارت در گفتار، از آنجا که برای زنده ماندن در زیر سلطه حکومت زور و ستم مناسب نبوده‌اند، به تدریج کم شده‌اند (۵).

این تحقیق تلاش دارد به این پرسش بنیادین پاسخ دهد: آیا نظریه تکامل - با فرض صحت آن، زیرا اگر قائل به بطلان نظریه تکامل باشیم، ارزیابی اخلاق تکاملی، کاری بیهوده خواهد بود - در قلمرو الزام‌های می‌تواند کارایی داشته باشد و منشأ الزام را از طریق عوامل تکاملی (تنازع بقا، انتخاب طبیعی و بقای اصلح) تبیین نماید؟

در راستای پاسخ‌دهی به پرسش فوق، مقاله با رویکردی توصیفی - تحلیلی و با بهره‌گیری از مفاهیم بنیادین اخلاق در پی اثبات این فرضیه است که با پرده برداشتن از رابطه علی و تکوینی حقایق اخلاقی با الزام اخلاقی و تبیین چگونگی استنتاج «باید» از «هست»، الزام اخلاقی ضرورت بالقیاس دارد و اخلاق‌گرایان تکاملی که قائل به عدم عینیت حقایق اخلاقی هستند و گاه ابتدای الزام‌های اخلاقی بر این حقایق را ممتنع و گاه جایز می‌شمردند در کاربرد نظریه تکامل در قلمرو اخلاق هنجاری راه خطایی را پیموده‌اند.

اخلاق تکاملی

با گسترش بیولوژی تکاملی، مطالعات بسیار زیادی در حیطه حیات انسان انجام گرفت که حوزه اخلاق را نیز شامل شد. انسان شبیه همه جانداران دیگر به انواعی تعلق دارد که از طریق انتخاب طبیعی تکامل یافته است. بنابراین فرایندهای تکاملی عمیقاً بر ما تأثیر گذاشته‌اند و اخلاق و ملکات انسانی نیز محصول تکاملند. بدین ترتیب اخلاق تکاملی پدید آمد و مانند پلی اخلاق و بیولوژی تکاملی را به یکدیگر پیوند داد. بر اساس اصول تکاملی، اخلاق محصول تکامل غرایز اجتماعی است و همگام با تکامل زیستی عقل، عواطف و اخلاق نیز شکل گرفته و کمال یافته‌اند. انتخاب طبیعی در گزینش خود، غرایز اجتماعی مفید را حفظ کرده و این غرایز همگام با رشد عقل و فرایندهای اجتماعی به شکل خلیات و هنجارها درآمده و

آدمی به دلیل فایده‌مندی خود را ملزم به حفظ آن‌ها می‌کند. بدین سان آنچه امروز اخلاق می‌نامیم، برآیند تکامل زیستی ارگانیسم‌ها بوده و اموری چون نوع‌دوستی و عدالت محصول انتخاب طبیعی در صحنه تنازع بقا می‌باشد. همان‌گونه که طبیعت فیزولوژیکی انسان - مانند ایستادن بر روی دو پا یا قرار گرفتن انگشت شست در مقابل سایر انگشتان - از طریق فرایند تکاملی (انتخاب طبیعی، تنازع بقا، بقای اصلح و سازگاری با محیط) قابل فهم هستند، ویژگی‌های اخلاقی انسان نیز بازتاب میراث تکاملی وی می‌باشد. به طور مثال، از منظر تکاملی همه انسان‌ها خودخواهند، زیرا بقای اصلح با ملاحظه‌کاری عاطفی که از افراد ضعیف، بیمار یا آسیب‌دیده حمایت کنید، سازگاری ندارد. در رقابت شدید این افراد باید از بین بروند و رقابت آزادانه‌ای بین همه انسان‌ها برقرار باشد و تواناترین نسل‌ها را نباید به حکم قانون یا آداب و رسوم از بار آوردن بهترین و پس افکندن بیشترین تولید مثل بازداشت (۶). از این رو رفتارهای دیگرگروانه ما نیز نوعی خودخواهی است که در پوشش دیگرخواهی جلوه می‌نماید. رفتارهای دیگرگروانه گاه نسبت به افراد خانواده یا اعضای گروه و قبیله است که در نهایت به شایستگی خانواده یا گروه و انتقال ژن فرد توسط آن‌ها به نسل‌های بعد می‌انجامد (۷) و گاه ایثار و گذشت و خویش‌داری به خاطر چشم‌داشت جبران غیر مستقیم از طرف فرد مقابل است (۸) و شاید هم نوعی خودفروشی باشد که در نهایت به خودخواهی درونی منتهی می‌شود. بنابراین اخلاق در اثر نیروی انتخاب طبیعی تکامل یافته و پیچیده شده و دیگر دوستی و همکاری و تعاون برحسب ریشه‌های بیولوژیکی قابل تبیین هستند.

مقبولیت عام نظریه تکامل، در پذیرش و گسترش اخلاق تکاملی تأثیر به سزایی داشت، اما دلایل دیگری نیز در رشد اخلاق تکاملی مؤثر افتاد که می‌توان به دو مورد اشاره کرد:

۱- اطمینان به توانایی عقل، نه فقط در حوزه‌های علم و دین، بلکه در همه شئون حیات انسانی و رواج این تصور که علم به تنهایی می‌تواند به همه مسائل انسانی پاسخ گوید.

۲- ترویج تفکرات پوزیتیویستی و تأکید بر تجربه‌گرایی و خطاناپذیری علم و یافتن معیارهای عینی و خارجی برای اخلاق (۹).

کاربردهای متفاوت نظریه تکامل در اخلاق تکاملی

در دوران اخیر، در باب اخلاق تکاملی تحقیقات بسیار گسترده‌ای صورت گرفته است. با دقت در این پروژه‌های تحقیقی مشخص می‌گردد که نحوه کاربرد نظریه تکامل، در این مطالعات با یکدیگر تفاوت دارد و همان‌گونه که پژوهش‌های اخلاقی می‌تواند در سه حوزه توصیفی، هنجاری و فرااخلاق انجام گیرد. اخلاق تکاملی را نیز در سه قلمرو توصیفی، هنجاری و فرااخلاق می‌توان بررسی نمود و زمانی که سخن از اخلاق تکاملی است ممکن است مرادمان یکی از این حوزه‌ها و یا حتی هر سه حوزه اخلاقی باشد.

۱- اخلاق تکاملی توصیفی (Descriptive Evolutionary Ethics)

در برخی پژوهش‌های اخلاقی تکاملی، از نظریه تکامل برای توصیف باورها یا اوصاف اخلاقی آدمی استفاده می‌شود. بر طبق نظریه تکامل، منشأ بسیاری از اوصاف و داوری‌های اخلاقی انسان، میراث تکاملی وی می‌باشد. به طور مثال، منشأ ناپسند بودن زنای با محارم که تقریباً در تمامی فرهنگ‌ها پذیرفتنی است، ناشی از آن است که از منظر تکاملی تولید مثل مفیدی برای جامعه به ارمغان نمی‌آورد. زیست‌شناسان تکاملی ادعا می‌کنند که زیست‌شناسی می‌تواند منشأ تمام اوصاف و احکام اخلاقی انسان را تبیین عقلانی کند. این ادعا با ظهور بیولوژی اجتماعی بسیار قوت گرفت به گونه‌ای که افرادی مانند ویلسون بیان کردند که اکنون زمان آن رسیده است که اخلاق از دست فلاسفه خارج گردد و به نحو بیولوژیکی تبیین گردد (۱۰). اخلاق تکاملی توصیفی، از تمایلات و گرایش‌های اخلاقی مانند سایر قابلیت‌های فیزیولوژیکی او بحث می‌کند و اخلاق را نیز مجموعه‌ای از پدیده‌های تجربی معرفی می‌نماید و به تحقیق تجربی بر روی عقاید اخلاقی مردم می‌پردازد (۱۱).

ما در این نوشتار چنین نگرشی به اخلاق تکاملی نداریم به خصوص این‌که معتقدیم فلسفه اخلاق، وظیفه توصیف و یافتن منشأ عللی اوصاف اخلاقی را ندارد و پژوهش‌های اخلاق توصیفی در حیطه فلسفه اخلاق قرار نمی‌گیرد. فیلسوف اخلاق اگر از منشأ اخلاق سؤال می‌کند، دغدغه‌اش توجیه اصول اخلاقی یا یافتن منشأ یا ماهیت الزام است.

۲- فرااخلاق تکاملی (Evolutionary Meta-ethics)

اگر از نظریه تکامل برای تقویت یا تضعیف نظریه‌های گوناگون در فرااخلاق بهره ببریم، حوزه پژوهش ما فرااخلاق تکاملی نام می‌گیرد، مثلاً با استفاده از نظریه تکامل ناشناخت‌گرایی اخلاقی را تقویت و واقع‌گرایی اخلاقی را تضعیف کنیم. بر طبق نظریه ناشناخت‌گرایی اخلاقی، گزاره‌های اخلاقی صدق و کذب نمی‌پذیرند و اوصاف اخلاقی نیز به نحو عینی در جهان خارج وجود ندارند و احکام اخلاقی نیز برگرفته از حقایق اخلاقی نیستند، بلکه تنها بیان عواطف، نگرش‌ها یا الزام‌ها و تمایلات فردی می‌باشند (۱۲). نظریه واقع‌گرایی اخلاقی تا حدودی در برابر ناشناخت‌گرایی است. واقع‌گرایان اخلاقی بر این باورند که احکام اخلاقی، گزاره‌هایی قابل صدق‌اند که به آداب و رسوم جاری در فرهنگ‌ها وابسته نیستند و باورها و احساس‌های آدمی در صدق و کذب آن‌ها نقشی ندارد (۱۳).

پژوهش در فرااخلاق تکاملی را نیز به فرصتی دیگر وا می‌گذاریم و در این تحقیق تنها به کاربرد نظریه تکامل در قلمرو اخلاق هنجاری می‌پردازیم و بعد از تبیین دقیق آن، به نقد آن می‌پردازیم.

۳- اخلاق تکاملی هنجاری (Normative Evolutionary Ethics)

اخلاق هنجاری به بررسی نظریه‌های اخلاقی می‌پردازد و در نهایت به شکل دستوری، تجویز می‌کند که مردم باید چگونه رفتار کنند تا اخلاقی محسوب شود. اخلاق هنجاری بر مجموعه‌ای از هنجارها دلالت دارد که انسان باید از آن‌ها تبعیت کند. ما درصدد هستیم که معین کنیم «چگونه باید زندگی کنیم» و برای پاسخ به این سؤال، قوانین حقیقی

اخلاقی را جستجو می‌کنیم که بایدهای زندگی اخلاقی را معین می‌کنند، اخلاق تکاملی هنجاری به اخلاق مانند پدیده‌ای تجربی نمی‌نگرد.

مدافعان این نظریه، قائلند که گذشته تکاملی انسان‌ها می‌تواند بر نظریه‌های اخلاق هنجاری تأثیر بگذارند و آن‌ها را تضعیف یا تقویت نماید. برای مثال، اخلاق هنجاری بر آموزه شکوه‌مندی بشر (The doctrine of human dignity) تأکید دارد. زندگی آدمی ارزش بسیار والایی دارد، به گونه‌ای که حتی حیوانات ابزاری برای رسیدن به این ارزش‌اند. به قول کانت: انسان‌ها موجودات فی‌نفسه هستند، اما حیوانات تنها ابزاری برای تحقق اهداف آدمی محسوب می‌شوند. نظریه تکامل بر مبانی استوار است که چنین باورهایی را تضعیف می‌کند. آموزه شکوه‌مندی بشر، بر اساس مبانی انسان‌شناسانه‌ای است که عمدتاً دینی است. بر اساس نظریه تکامل، انسان‌ها طرح پیش‌ساخته خداوند نیستند و تنها از طریق انتخاب طبیعی و جهش‌های تصادفی به وجود آمده‌اند. درست است که ما با برخورداری از عقل از سایر حیوانات ممتازیم، اما قوه عقل ما نیز نوعی سازگاری بیولوژیکی است و ما نیز حیوانی در میان سایر حیوانات هستیم و ارزش‌مندی حیات آدمی از منظر تکاملی غیر قابل توجیه است.

این چنین دیدگاهی تأثیرات عمیقی بر الزام‌های اخلاقی خواهد داشت. اگر حیات آدمی ارزشی متمایز ندارد، ما وظیفه حفظ حیات را نداریم. از این رو خودکشی و به‌کشی (کشتن بیماران لاعلاج) کار خطایی نیست و اخلاقاً جایز است و انسان‌ها را نباید از آن‌ها نهی کرد؛ این‌گونه افعال می‌توانند برای انسان مفید باشند و نباید حکم کرد که در تحت هر شرایطی اشتباه و خطا هستند.

قابل انکار نیست که باورها و الزام‌های اخلاقی برگرفته و متأثر از پذیرش نظریه‌های اخلاقی است. برای مثال، اگر مانند بسیاری از فیلسوفان اخلاق، یک واقع‌گرای اخلاقی باشیم و معتقد باشیم که حقایق اخلاقی قابل شناختی مستقل از انسان و تکامل بیولوژیکی او وجود دارد؛ در این صورت برخی باورها و رفتارهای اخلاقی ما به شیوه‌های دیگری غیر از روابط

علی قابل بررسی‌اند. در این صورت، اگر دانشمندان علوم طبیعی ادعا کنند رفتارهای اخلاقی که ما بر آن‌ها نام اخلاق می‌نهیم تنها از طریق فعالیت و تکامل مغز قابل تبیین‌اند، پا را از حوزه خویش فراتر نهاده‌اند (۱۴). بسیاری از رفتارها و احکام اخلاقی انسان ممکن است معرفتی اکتسابی باشند که تنها بازتاب شرایط علی تکاملی مغز انسان نیست. ما باور داریم که انسان‌ها مقام و منزلتی یکسان دارند و نباید مورد بهره‌برداری ابزاری قرار گیرند و از این رو برده‌داری را بد می‌دانیم و یا ما به این گزاره باور داریم که به لحاظ اخلاقی ملزم هستیم که رنج دیگران - حتی بیگانگان - را کاهش دهیم. این الزام و باور تا حدودی از شناخت این حقیقت اخلاقی ناشی شده که رنج بیهوده فی حد ذاته بد است. حال آیا چنین باورها و الزام‌هایی از درک و معرفت اکتسابی و عقلانی بشر در تحت شرایط فرهنگی خاص نشأت گرفته و یا کاملاً برگرفته از ساختار فیزیولوژیکی تکاملی اوست؟

برخی مانند هوسر (۱۵) و نیکولز (۱۶) معتقدند این‌گونه باورها و الزام‌ها از ساختار تکاملی انسان ناشی شده و بازتاب مکانیسم تکامل یافته فیزیولوژیکی حاکم بر احساسات و واکنش‌های اجتماعی اوست، ولی واقع‌گرایان، آن‌ها را معرفتی اکتسابی در تحت شرایط فرهنگی خاص می‌دانند. راه میانه‌ای نیز وجود دارد که ما اعتقاد داشته باشیم، گرچه ویژگی‌های تکاملی انسان می‌تواند در هنجارهای اخلاقی او تأثیر بگذارد، اما حداقل برخی رفتارها و احکام اخلاقی ما از حقایق اخلاقی قابل شناختی ناشی می‌شوند و الزامات اخلاقی را ایجاد می‌کنند که می‌توان به جای آنکه آن‌ها را از طریق شرایط علی ناشی از فاکتورهای تکاملی تبیین کرد، تبیین‌های فلسفی مناسبی را برای آن‌ها ارائه داد.

نظریه تکامل و الزام‌های اخلاقی

با فرض این‌که طبیعت‌گرای اخلاقی باشیم و حقایق اخلاقی را برگرفته از تأثیرات تکاملی بدانیم و حقایق اخلاقی مستقل از تأثیرات تکاملی را انکار کنیم، آیا نظریه تکامل می‌تواند تبیین

می‌کند. این افراد به هیچ‌وجه نمی‌توانند خود را از مسیر قطار کنار کشند و قطار را نیز به هیچ روشی نمی‌توان متوقف کرد، اما کلیدی در قطار وجود دارد که اگر شما ضربه کوچکی به آن بزنید مسیر قطار منحرف می‌شود و به سمتی می‌رود که تنها یک نفر در جلوی آن قرار دارد.

۱-۲- مثال پل: قطاری از کنترل خارج شده و به هیچ وجه نمی‌توان آن را متوقف کرد و به سرعت به سمت پنج نفر که در جلوی مسیر آن هستند در حرکت است. افراد نمی‌توانند خود را از مسیر قطار کنار کشند. شما روی پلی ایستاده‌اید که در بالای مسیر قطار است و اگر فرد چاقی که در کنار شماست را از روی پل پرت کنید، بدن او در جلوی قطار خرد می‌شود و قطار پیش از رسیدن به آن پنج نفر متوقف خواهد شد. اکثر مردم مثال اول را اخلاقاً جایز می‌شمارند، اما مثال دوم را به لحاظ اخلاقی روا نمی‌دانند. چگونه می‌توان چنین امری را تبیین کرد؟

بسیاری از فلاسفه وظیفه‌گرا، کشتن برخی افراد را برای نجات برخی دیگر جایز نمی‌دانند، اما در مورد مثال‌هایی مانند قطار استثنا قائل می‌شوند، به این دلیل که انحراف مسیر قطار تهدید عمومی را به سمت آسیب کم‌تر سوق می‌دهد (۱۹). برخی فلاسفه اخلاق، این‌گونه تجویزهای اخلاقی و تبیین‌های هنجاری را نمی‌پذیرند و تفاوت دو حادثه را به گونه‌ای دیگر تبیین می‌کنند: در مثال دوم (پرت کردن انسان و مردن او) آسیب‌زدن به دیگری، شخصی و مستقیم است، اما در مثال اول که آسیب‌رساندن از طریق ضربه به یک کلید است، این‌گونه نیست. این تمایز برمی‌گردد به این‌که نیروی واکنش احساسی به صدمه شخصی بسیار قوی‌تر از واکنش احساسی نسبت به آسیب‌رساندن غیر مستقیم است. در حقیقت، در زمانی که ما در باب این دو حادثه می‌اندیشیم، در حادثه دوم بخش‌های بیشتری از مغز فعالیت می‌کنند. در حادثه دوم، حوزه‌هایی از مغز که با فرآیندهای احساسی/اجتماعی سر و کار دارند، فعال می‌شوند. بنابراین آنچه می‌تواند پاسخ‌های متفاوت اخلاقی مردم را نسبت به این دو حادثه (و موارد بی‌شمار دیگر) تبیین کند، تنها تفاوت در پاسخ‌های عاطفی است که آن‌ها نیز از

کند که ما باید چگونه زندگی کنیم؟ اخلاق‌گرایان تکاملی در برابر این سؤال موضع‌گیری‌های متفاوتی دارند:

۱- پذیرش استنتاج الزام اخلاقی از حقایق اخلاقی

اولین فردی که سعی کرد الزام‌های اخلاقی را با زیست‌شناسی ارتباط دهد و از حقایق اخلاقی، بایدها و نبایدهای اخلاقی را نتیجه بگیرد، هربرت اسپنسر (۱۹۷۹ م.) و به تبعیت از او، طرفداران داروینیسم اجتماعی بودند. وی جایگاه ویژه‌ای برای همکاری متقابل در جوامع برای ایجاد جامعه‌ای آرام قائل بود و این همکاری متقابل را اوج تکامل می‌دانست. از نظر وی رفتارهای همیارانه صلح‌آمیز شهروندان عالی‌ترین شکل رفتار است، زیرا بیشترین خدمت را به «جامعیت حیات» که عالی‌ترین درجه تکاملی و تعالی افزون‌تر اندیشه، احساس و عمل و در نتیجه حیاتی طولانی‌تر است، می‌کند. جوامع صلح‌آمیز، جوامعی هستند که به دنبال حفظ خود و نژاد خویشانند، اما این امر مانع از این نیست که انسان‌های دیگر نیز به دنبال حفظ خود و نژادشان باشند. رفتارهای همیارانه صلح‌آمیز شهروندان، عالی‌ترین شکل رفتار است. جوامعی که سازگاری و تعاون متقابل کم‌تری دارند به سوی غایت‌نهایی تکامل که جوامع صلح‌آمیز، تکامل می‌یابند (۱۷).

گرچه آرای اسپنسر را داروینیسم جدید و حتی طرفداران داروینیسم اجتماعی مورد نقادی قرار دادند و بیان کردند که فهم اسپنسر از نظریه تکامل، عمدتاً غیر داروینی است، اما برخی اخلاق‌گرایان تکاملی معاصر در این امر که می‌توان از حقایق اخلاقی تکاملی نتایج هنجاری گرفت، با اسپنسر همراه شدند و بیان کردند که مطالعات روانشناسانه تجربی و فرضیه‌های تکاملی مرتبط با آن‌ها می‌توانند لوازم هنجاری اخلاقی داشته باشند. به خصوص اخیراً ادعا شده که شواهد علمی، نظریات اخلاقی غایت‌گرایان را در مقابل نظریات اخلاقی وظیفه‌گرایان تقویت می‌نماید (۱۸). این دو مثال مشهور که فلاسفه اخلاق سعی در بررسی آن را دارند در نظر بگیرید و پس از آن به بررسی این نظریه بپردازیم:

۱-۱- مثال قطار: قطاری از کنترل خارج شده و به سرعت به سمت پنج نفر که در جلوی مسیر آنند، حرکت

حقایق تکاملی، فاعل هوشمند را بتوانند وادار به انجام کاری کنند، بسیار دشوار است (۲۱). این گروه به منظور انکار استنتاج الزام اخلاقی از حقایق اخلاقی به دو دلیل عمده توسل می‌جویند:

۱-۲- مسأله «هست - باید» (The Is – Ought Problem)

کوشش برای گذر از «هست» و رسیدن به «باید» از بحث‌انگیزترین مسائل فلسفه اخلاق است. آیا می‌توان نتایج ارزشی از مقدمات مبتنی بر امور واقع گرفت و از حقایق اخلاقی، الزام‌های هنجاری را استخراج کرد؟ شاید اولین فیلسوفی که به این امر توجه کرد، دیوید هیوم در قرن هیجدهم بود. وی وجود رابطه منطقی میان «هست» و «باید» را انکار نمود: در هر نظام اخلاقی که من تاکنون به آن برخورد کرده‌ام، همواره ملاحظه نموده‌ام که پدیدآورنده آن مدتی به شیوه معمول و متداول سخن می‌گوید و وجود خداوند را اثبات می‌کند یا به اظهار نظر در مورد امور بشری می‌پردازد، اما به محض ورود به مباحث اخلاق ناگهان با شگفتی بسیار می‌بینم که به جای رابطه‌های معمول گزاره‌ها، (یعنی) هست و نیست، با هیچ گزاره‌ای مواجه نمی‌شویم که با یک باید و نباید پیوند نیافته باشد. این دگرگونی جزئی است، ولی با این حال نتیجه‌ای اساسی دربر دارد، زیرا از آنجایی که این باید یا نباید نسبت یا تصدیقی جدید را بیان می‌کند، شرح و تبیین آن ضروری است و در عین حال دلیل این امر نیز باید بیان شود، زیرا آنچه کاملاً باور نکردنی به نظر می‌رسد این است که چگونه امکان دارد این نسبت جدید استنتاجی از نسبت‌های دیگر باشد که کاملاً با آن متفاوت‌اند (۲۲).

مراد هیوم این است که نتایج برگرفته از مقدمات هستند. مقدمات حقایقی تجربی‌اند و از وقایع تجربی نمی‌توان به باید‌ها رسید. از منظر هیوم استدلال ذیل باطل است و نتیجه از بطن این مقدمات استخراج نمی‌شود:

- کودک A از گرسنگی ممکن است بمیرد.

- والدین کودک A در شرایطی نیستند که فرزند خود را

غذا بدهند.

عوامل تکاملی تأثیر پذیرفته‌اند. واکنش‌های غریزی ما نسبت به خشونت‌های شخصی که نسبتاً بدوی و ابتدایی‌اند، قوی‌تر است، زیرا در حال حاضر، استدلال‌های پیچیده‌ای که در رقابت با استدلال‌های عقلانی ما هستند، رشد یافته‌اند. احساس‌های وظیفه‌گرایانه‌ای که خشونت در حادثه دوم را محکوم می‌کنند، در واقع واکنش‌های احساسی اخطار مانند تکامل یافته‌ای هستند که بعداً توسط ما عقلانی و توجیه شده‌اند. غایت‌گرایان، حوادثی مانند حادثه اول را که صدمه غیر مستقیمی وارد می‌کند، بازتاب فرآیند معرفتی پیچیده‌ای می‌دانند و آن این‌که مردم بر واکنش‌های عاطفی منفی اولیه خویش (مانند مثال دوم) فائق می‌آیند و تصمیم می‌گیرند که کار درست را انجام دهند. کار درست از منظر آن‌ها، کاری است که بهترین نتایج عام را به ارمغان آورد (۲۰).

۲- انکار استنتاج الزام اخلاقی از حقایق اخلاقی

برخلاف دیدگاه اول، امروزه نظریه رایج در اخلاق تکاملی این است که تکامل فرآیندی هدفمند و جهت‌دار نیست و مفهوم متکامل‌تر به معنای «برتر» نمی‌باشد و این‌که انسان از سایر انواع متکامل‌تر است، پس برتر است، درست نمی‌باشد. رفتار اخلاقی متکامل‌تر، برتر از رفتار غیر اخلاقی نیست و آنچه اهمیت دارد تولید مثل موفق است. از این واقعیت که ویژگی معینی سازگاری تکاملی است و از طریق اثرات بازخورد مثبت این ویژگی بر روی تکثیر آل‌هایی که این ویژگی را تولید می‌کنند، تکامل یافته است، هیچ گاه نمی‌توان پذیرفت که این ویژگی باید انتشار یابد و نمی‌توان دریافت که آیا این ویژگی از نظر اخلاقی خوب است یا بد. این امکان وجود دارد که ما به دلایل تکاملی، ویژگی‌های خاصی را کسب کرده باشیم، اما لزوماً این امر بدان معنا نیست که آن‌ها برای ما مفیدند و یا از نظر اخلاقی با ارزش‌اند، یا منجر به رفتارهایی می‌شوند که اخلاقاً صحیح است. ما دارای تمایل‌ها و رفتارهایی هستیم که مانند سایر حیوانات، سازگاری بیولوژیکی محسوب می‌شوند، مانند میل به جنس مخالف، اما این امر هرگز دلیل بر آن نیست که ما انسان‌ها باید چنین رفتارهایی را مرتکب شویم و ما ملزم نیستیم آن‌ها را خوب بدانیم. اصولاً فهم این‌که چگونه

ویژگی‌ها و خصوصیات تجربی آن را تعریف کنیم، مرتکب مغالطه شده‌ایم.

فیلسوفان اخلاق اختلاف دارند که آیا مغالطه طبیعت‌گرایانه، همان مسأله «هست - باید» می‌باشد یا خیر؟ آیا سخن مور و هیوم یکی است، هرچند در روش و چگونگی اثبات با هم اختلاف دارند؟ پاسخ این است که مغالطه طبیعت‌گرایانه ناظر به تعریف و مقام تصور است و مسأله «هست - باید» ناظر به مقام استدلال و تصدیق است، البته نتیجه برگرفته از آن‌ها تقریباً یکسان است و آن این‌که باید‌های اخلاقی از این‌گونه استدلال‌ها نتیجه نمی‌شود.

داروین آگاه بود که زیست‌شناسی در سخن گفتن از «بقای اصلح» داوری اخلاقی نمی‌کند، بلکه فقط به پایداری جسمانی نظر دارد. برتری یک نوع فقط به معنای امتیاز در رقابت، در یک محیط خاص است و ممکن است در محیط دیگر این امر امتیاز نباشد. با این وصف در کنه ضمیر خویشتن از وقایع طبیعی و تجربی برداشتی هنجاری و اخلاقی داشت (۲۴). واقعیت این است که هیچ‌گونه نتایج اخلاقی را نمی‌توان از طبیعت اخذ کرد و روند تکامل اخلاقی با تکامل زیستی بسیار متفاوت است. طبیعت و وقایع تجربی - از منظر اخلاق هنجاری - نه اخلاقی‌اند و نه غیر اخلاقی، بلکه فاقد اخلاق است.

ارزیابی و نقد اتخاذ الزام‌های اخلاقی از حقایق اخلاقی

در قلمرو استنتاج الزام‌های اخلاقی از وقایع تجربی دو نظریه بیان شد. نظریه اول این امر را مجاز می‌دانست و نظریه دوم آن را انکار می‌کرد. اخلاق‌گرایان تکاملی تجویزی در هر دو نظریه راه افراط یا تفریط را پیموده‌اند، اما باید توجه کرد که هر دو گروه به حقایق اخلاقی مستقل از تأثیرات تکاملی قائل نیستند.

۱- نقد نظریه اول

گروه اول سعی دارند هر نوع الزام اخلاقی را بر اساس نظریه تکامل تبیین کنند، اما نتوانسته‌اند بیان کنند که به چه دلیل ویژگی‌های تکامل‌یافته ما با توجیهات اخلاقی یا عقلانی

- والدین کودک A بسیار ناراحت هستند که کودکشان در چنین وضعیتی است.

- بنابراین انسان‌ها باید از نظر اخلاقی برای کودک A غذا فراهم آورند.

استدلال مدافعان اخلاق تکاملی نیز شبیه به استدلال فوق‌الذکر است:

- انتخاب طبیعی بقای اصلح را تضمین می‌کند.

- شخص B بر اثر بیماری، پیری و فقر از گرسنگی در حال مرگ است.

- بنابراین از نظر اخلاقی انسان‌ها نباید به او کمک کنند تا از منظر بیولوژیکی اصلح باقی بماند.

در این استدلال حتی اگر هر دو مقدمه آن صادق باشد، این نتیجه که ما باید از نظر اخلاقی از بقای اصلح حمایت کنیم از دل آن مقدمات زاییده نمی‌شود.

۲-۲- مغالطه طبیعت‌گرایانه (The Naturalistic Fallacy)

جی.ای. مور در کتاب مبانی اخلاق یکی از چالش‌برانگیزترین انتقادهای بر اخلاق تکاملی هنجاری وارد ساخت که به «مغالطه طبیعت‌گرایانه» معروف است. وی در مورد تعریف «خوب» می‌نویسد: «خوب» تعریف‌ناپذیر است، چون بسیط است و جزء ندارد. از این رو فیلسوفانی که درصدد تعریف «خوب» برآمده و مثلاً گفته‌اند خوب لذت است یا خوب چیزی است که مطلوب است دچار مغالطه طبیعت‌گرایانه شده‌اند، زیرا که اولاً تلاش کرده‌اند «خوب» را که مفهومی تعریف‌ناپذیر است، تعریف کنند؛ ثانیاً در تعریف یک امر غیر طبیعی از ویژگی‌های طبیعی بهره جست‌ه‌اند (۲۳).

بر طبق نظر مور مفاهیم بسیط غیر قابل تعریف‌اند، زیرا نمی‌توانند با استفاده از مفاهیم عام‌تر تعریف شوند. مفاهیم مرکب می‌توانند از طریق ویژگی‌های دیگر خود تعریف شوند، مثلاً مفهوم «زرد» بر حسب اجزای تشکیل‌دهنده خود نمی‌تواند تعریف شود، زیرا جزئی ندارد، اما مفهوم رنگ می‌تواند از طریق مصادیق و جزئیات خود تعریف گردد. مور معتقد است «خوب» یک مفهوم بسیط است و اگر سعی کنیم از طریق

ما هیچ رابطه‌ای ندارند و ما ملزم نیستیم که آن‌ها را خوب بدانیم و بر اساس آن‌ها عمل کنیم؟

انسان تنها موجود اخلاقی است که می‌تواند در بین غایات خویش انتخابی آگاهانه داشته باشد و همواره در هر حالتی با این سؤال رو به روست که آیا درست است که بر اساس این ویژگی تکاملی خود رفتار کنم یا این‌که باید در جایی که امکان دارد و قدرت دارم در برابر آن مقاومت کنم؟ (۲۵)

ما منکر تأثیرات تکاملی بر روی اندیشه و احساس اخلاقی نیستیم و معتقدیم که - بر فرض صحت نظریه تکامل - اگرچه با سایر حیوانات اجداد مشترکی داریم، اما حتی با نزدیک‌ترین خویشاوندان پستاندارمان بسیار متفاوتیم. اگر سفری به باغ وحش‌ها و موزه‌ها داشته باشیم به آسانی این امر را درمی‌یابیم. میزان تفاوت انسان با سایر اشکال حیات به قدری است که تنها با نشان دادن این‌که انسان‌ها از طریق فرآیندهای تکاملی روی مغزشان (مانند میمون‌ها) و همراه با هزاران سال تکامل فرهنگی متفاوت شده‌اند، کافی نیست. ما آن قدر با سایر موجودات تفاوتی حقیقی داریم که موقعیت اخلاقی خاصی نسبت به آن‌ها پیدا کرده‌ایم و مقام برتری نسبت به آن‌ها داریم. این شرافت ارزشی و اخلاقی انسان، علاوه بر شرافت وجودی و فلسفی‌اش، از افعال اختیاری و تفکر آگاهانه‌اش برمی‌خیزد. از همه مهم‌تر، اگر اثبات کنیم حقیقت انسان به روح و روان اوست، در این صورت حتی اگر این انسان از میمون هم به وجود آمده باشد در شرافت انسانی او هیچ تأثیری نخواهد داشت.

طرفداران نظریه اول به شواهدی تمسک جسته‌اند که الزام‌های اخلاقی را کاملاً مرتبط با ویژگی‌های تکاملی جلوه دهند. و بیان کردیم که چگونه از دو مثال قطار و پل بهره جستند. آن‌ها با توسل به چنین مواردی سعی دارند همه الزام‌های اخلاقی را متأثر از عوامل تکاملی محض و از طریق آن‌ها تبیین کنند. در حالی که تمایزی که در همان دو پدیده و حادثه قائل شده‌اند، به نظر صحیح نمی‌باشد و تبیین‌هایشان قانع‌کننده نیست.

فرض کنید ما در حادثه «پل» دخل و تصرف کنیم، به گونه‌ای که هر دو مثال را یکسان سازیم تا تمایز مفروض از بین برود، مثلاً به جای پرتاب کردن فرد چاق، از روی پل، تنها کاری که باید انجام دهیم این باشد که ضربه‌ای به کلیدی بزنیم و آن کلید اهرمی را فعال کند و آن اهرم با ضربه‌زدن به مرد چاق او را از روی پل در جلوی قطار پرت کند. اکنون هر دو حادثه غیر مستقیم و غیر شخصی می‌گردد. حال آیا باز هم واکنش اخلاقی ما نسبت به دو حادثه متفاوت است؟ اگر هنوز هم مثال «پل» را اخلاقاً جایز نمی‌شماریم، پس راه حل پیشنهادی در مثال صحیح نیست و باید راه حل دیگری ارائه کنیم، حتی اگر تفاوت بیان شده بخشی از حل معمای این دو حادثه باشد، اما تمام داستان نیست. شاید ما امیال تکامل یافته‌ای برای انزجار از خشونت شخصی داشته باشیم، ولی باز هم می‌توان همین حادثه را از طریق تفکر آگاهانه عقلانی که مستقل از هر گونه تأثیر تکاملی باشد، تبیین کرد. این امر که مردم به شدت در برابر حادثه پل موضع منفی اتخاذ می‌کنند و آن را از نظر اخلاقی بسیار بد می‌شمارند، تنها به خاطر هیجان‌های احساسی در برابر چنین واقعی نیست، بلکه با تفکر آگاهانه اخلاقی و اختیار خویش این موضع را می‌گیرند. نظریه تکامل ممکن است بخشی از الزام‌های ما را بتوانند تبیین کند، اما در واقع، معرفت مستقل و اختیاری انسان است که باعث انگیزش آدمی است. ما معتقدیم اخلاق علمی مستقل است و استانداردهای درون خود این علم برای توجیه و نقادی آن کافی است و نیازی به علوم دیگر مثل زیست‌شناسی تکاملی، برای تبیین الزام‌ها و نتایج خود ندارد. الزام‌های اخلاقی برگرفته از حقایق اخلاقی، از طریق تفکر و استدلال اخلاقی درجه اول قابل تبیین هستند و نیازی به معرفت درباره تاریخچه تکاملی و یا حتی معرفت درباره آنچه که در مغز در زمان استدلال یا تفکر اخلاقی واقع می‌شود، ندارد. اگر ما سعی کنیم مسائل اخلاقی را به وسیله اسکن‌های FMRI (Functional Magnetic Resonance Imaging: تکنیکی برای اندازه‌گیری فعالیت‌های مغز، برای این‌که تغییرات اکسیژن خون را بررسی کند و جریانانی را که در پاسخ به

نمی‌توان نتیجه منطقی گرفت که «من باید این سبب را بخورم»، زیرا این نسبت جدید، یعنی «باید» در مقدمه‌ها یافت نمی‌شود و این ادراکات و معانی اعتباری چون زائیده عوامل احساسی‌اند، دیگر ارتباط تولیدی با ادراکات و علوم حقیقی ندارند. اما در پاسخ باید گفت که بین این دو ادراک شکاف پرشدنی وجود دارد و می‌توان روابطی را بین آن‌ها در نظر گرفت و گسست آن‌ها را از بین برد:

- رابطه مفهومی: مفاهیم حقیقی مواد اولیه ذهن برای ایجاد مفاهیم اعتباری‌اند و هرچند این رابطه تولیدی، منطقی نیست، اما ذهن بر اساس نوعی تنزیل، مفاهیم اعتباری را از طریق مفاهیم حقیقی می‌سازد.

- رابطه وجودی: ادراکات اعتباری واسطه بین دو گروه حقایق‌اند و از این رو، روابطی با خارج دارند. به این معنا که خواش‌ها و نیازهای آدمی محرک دستگاه شناختی است تا برای رفع نقص و ارضای نیاز، ابزارهایی از جنس فکر تولید کند. این همان اصل کوشش برای حیات و انطباق با احتیاجات است. از این رو، ادراکات اعتباری به واسطه ادراکات حقیقی با کمال و غایت انسان که امری واقعی است ارتباط می‌یابد (۲۷).
ب - هر قضیه‌ای که از قبیل «هست»‌ها است، همواره جزئی به نام «ماده» دارد که اغلب ذکر نمی‌شود. این جزء می‌تواند ضرورت، امکان یا امتناع باشد. این ماده می‌تواند در شرایطی خاص در نتیجه قیاس به صورت لفظ «باید» ظاهر گردد. به طور مثال، در علم اخلاق، این گزاره صادق است که: «اگر صداقت به طور کامل رعایت شود، سعادت جامعه حاصل می‌آید، اما سعادت جامعه مطلوب است، بنابراین باید صداقت به طور کامل رعایت شود». در اینجا در قضیه شرطیه و کبرای قیاس استثنایی، «باید» وجود ندارد، بلکه تنها ملازمه‌ای میان شرط و جزا هست، با این حال در نتیجه قیاس «باید» ظاهر می‌گردد، بدون این‌که دچار خطایی منطقی شده باشیم، البته باید توجه داشت «باید» از ضرورت بالقیاس استنتاج می‌شود، یعنی در جایی که سخن بر سر یک علت تامه و معلول آن باشد و تحقق شرط علت تامه تحقق جزا گردد، در غیر این صورت مغالطه رخ خواهد داد. مثال‌هایی که هیوم و طرفداران

فعالیت‌های عصبی یا فکری اتفاق می‌افتد، نشان دهد) یا مطالعه تاریخ تکاملی‌مان پاسخ گوییم، همان قدر به خطا رفته‌ایم که سعی کنیم مسائل ریاضی را به وسیله چنین راه‌کارهایی حل کنیم (۲۶).

۲- نقد نظریه دوم

این گروه با توسل به مغالطه طبیعت‌گرایانه و امتناع استنتاج باید از هست، نه تنها ارتباط بین ویژگی‌های تکامل یافته آدمی با الزام‌های اخلاقی را منکر شده‌اند و در حیطه الزام‌های اخلاقی نیز به دامن نسبیت و شک‌گرایی افتاده‌اند، بلکه حتی اگر بپذیریم که حقایق اخلاقی مستقل از تأثیرات تکاملی وجود و عینیت دارند، الزام اخلاقی از آن‌ها استنتاج نمی‌شود و ارتباط تکوینی، عینی و حقیقی بین خوبی و بدی و باید و نباید اخلاقی را انکار می‌کنند.

این شبهه ناظر بر این امر است که «باید‌ها» و «نباید»‌های اخلاقی هیچ گاه نمی‌توانند از «هست» و «نیست»‌های تکوینی به دست آید و فیلسوفان اخلاق - تکاملی یا غیر تکاملی - باید به شدت از این نوع مغالطه بپرهیزند.

این اشکال که در بن و اساس خویش، شبهه‌ای منطقی است، به زبان ساده این‌گونه تقریر می‌شود: در نتیجه قیاس هرگز نمی‌توان لفظی را به کار برد که در هیچ یک از دو مقدمه آن ذکر نشده باشد. از ادغام دو مقدمه که بر «هست» و «نیست» مشتمل است، نمی‌توان نتیجه‌ای را به دست آورد که «باید» و «نباید» را در برداشته باشد، پس از نظر منطقی استنتاج «باید» از «هست» صحیح نیست.

برخی متفکران این اشکال را مطرح کرده و پاسخی منطقی به آن داده‌اند؛ ما در اینجا به دو مورد از آن‌ها بسنده می‌کنیم:

الف - برخی پنداشته‌اند که به لحاظ منطقی نمی‌توان از مقدمه‌های حقیقی، نتایج اعتباری اخذ کرد و یا از مقدمه‌های اعتباری به نتایج حقیقی رسید. به عنوان مثال از این مقدمه‌ها:

۱- این سبب است

۲- من گرسنه‌ام

این مغالطه می‌زنند یا در مواردی است که اصلاً علتی در کار نیست و یا اگر هست، علت ناقصه است. بنابراین الزام‌های اخلاقی بر اساس مصالح و مفاسد و حقایق اخلاقی عینی و واقعی است:

بین نفس، افعال وی و نتایج مترتبه بر این افعال دو رابطه و نسبت وجود دارد: یکی رابطه نفس و فعل و دیگری، رابطه فعل و غایت و آثار مترتبه. مفاد قضایای اخلاقی رابطه فعل است با غایت. افعال اخلاقی با آن غایات مطلوب بالذات انسان رابطه ضرورت بالقیاس الی‌الغیر دارند (۲۸).

برخی متفکران معاصر با بررسی این نظریه، برای متمیم آن قیدی را نیز افزوده‌اند:

معنا و مفاد بایدها و نبایدها ضرورت بالقیاس و بالغیر است (ضرورت بالقیاس، ولی با واسطه). «باید و نباید» ناظر به رابطه‌ای بین فعل و نتیجه نیست، بلکه ناظر به رابطه بین فعل از حیث صدور از فاعل و نتیجه است (۲۹).

منشأ الزام در اخلاق دینی

الزام را می‌توان در دو معنای مختلف به کار برد:

۱- الزامی که به وسیله دستور فرد یا شخصی قرار داده می‌شود. این الزام منفک از آن دستور هیچ‌گونه واقعیتی ندارد. در قلمرو الزام‌های اخلاقی، پیروان نظریه امر الهی که منشأ الزام را دستور خداوند می‌دانند، الزام را در این معنا به کار می‌برند. خداوند امر کرده است که عدالت خوب است و ظلم بد است. بنابراین باید به عدالت رفتار کرد و نباید ظلم کرد. بنابراین حقایق اخلاقی چون عدالت و ظلم، و رای امر خداوند واقعیتی ندارند و حسن و قبح آن‌ها ذاتی نیست. نظریه امر الهی با دو چالش مهم رو به رو است: اولاً دایره اخلاق و قضاوت‌های اخلاقی را تنها به متدینان اختصاص می‌دهد؛ ثانیاً آنجا که امر و نهی الهی وجود ندارد، الزام اخلاقی در میان نخواهد بود (۳۰).

۲- گاهی مقصود از این‌که «x» لازم است، این است که «x» برای رسیدن به «y» لازم می‌باشد. در این حالت لزوم یک چیز را در مقایسه با چیز دیگر لحاظ کرده‌ایم. این لزوم که

از ارتباط حقیقی میان دو چیز خبر می‌دهد و صرف نظر از قرارداد و دستور آدمیان نیز واقعیت دارد «لزوم یا ضرورت بالقیاس» نام دارد. مراد از الزام در اخلاق دینی همین است. از منظر دینی، ارزش‌ها و حقایق اخلاقی در عالم وجود دارند و قابل کشف هستند و به تبع آن‌ها مفاهیمی نظیر خوب و بد، درست و نادرست و فضیلت و رذیلت نیز وجود دارند. برخلاف نظریه اخلاق تکاملی، این ارزش‌ها، از آگاهی‌ها، باورها، گرایش‌ها، احساسات و امیال ما مستقل هستند - گرچه شاید فاکتورهای تکاملی به طور محدود بر آن‌ها تأثیر گذارد - و وابسته به اشخاص، اقوام یا فرهنگ‌ها نیستند و نیز این حقایق از طریق ابزارهای ادراکی انسان قابل شناخت و کشف هستند و حسن و قبح آن‌ها را عقل آدمی مستقل از عوامل تکاملی درک می‌کند. از طرفی کمال اخلاقی تنها در صورتی برای انسان قابل دستیابی است که پاره‌ای از اعمال اخلاقی را انجام دهد و از برخی از امور اخلاقی اجتناب ورزد. از این رو، برخی از امور اخلاقی لازم‌اند، زیرا تأثیر مستقیم بر روی کمال اخلاقی انسان دارند و این لزوم، نیز ضرورت بالقیاس دارد و چون این ضرورت واقعیت عینی دارد. بنابراین الزام اخلاقی که از نوع لزوم بالقیاس می‌باشد، واقعیت عینی دارد (۳۱).

بسیاری از دانشمندان اسلامی که حسن و قبح را ذاتی می‌دانند، معیار الزام اخلاقی را عقل و مدرکات آن معرفی می‌کنند. کشف و ادراک حقایق اخلاقی مانند نیروی محرک عمل می‌کند و فرد را وادار می‌کند تا بدان مبادرت ورزد (۳۲). ما آدمیان حسن احسان و قبح ظلم را بدون هیچ آموختنی درک می‌کنیم، با توجه به همین ذاتی بودن حسن و قبح، وجوب و الزام نیز صورتی مجازی از حسن عقلی لحاظ می‌شود؛ بدین معنا که وقتی انسان به واسطه عقل خویش زشتی ظلم را درک کرد و نیکی عدالت را فهمید، هرگز ظلم نخواهد کرد.

یکی از تفاوت‌های مهم چنین الزام اخلاقی با سایر الزام‌ها، در اختیار و اراده انسان می‌باشد. عنصری که در اخلاق تکاملی هنجاری به آن توجهی نشده است. در صورت سلب اختیار از انسان، الزام، دیگر الزام اخلاقی نخواهد بود. اگر حقایق اخلاقی حقیقتی و رای ذهن حاکم اخلاقی، نداشته باشند و منشأ الزام،

نگرش غالب، در این رویکرد پژوهشی، بررسی تعارض و عدم انسجام درونی این نظریه بود، گرچه می‌توان مبانی اخلاق تکاملی را از منظر اخلاق دینی نیز مورد نقادی قرار داد و حتی اگر قائل به صحت نظریه تکامل باشیم، دفاع از تأثیر متقابل علم و اخلاق در این حیطه را خدشه‌دار ساخت و این باب کار پژوهشی جدیدی را مفتوح می‌سازد.

عواطف و احساسات تکامل یافته انسان باشد که از طریق فعالیت و تکامل مغز، عقلانی و توجیه می‌شود جایی برای اختیار و اراده انسان باقی نخواهد ماند و انسان کاملاً تحت تأثیر نیروهای تکاملی، بی‌هیچ اختیار و اراده‌ای اعمال اخلاقی را انجام خواهد داد. در این صورت نظام ارزش‌گذاری روی اعمال و نیز تشویق و توبیخ افراد به خاطر اعمالشان بی‌معنا خواهد بود. بنابراین از منظر دینی این عقل انسان است که به الزام حکم می‌کند و این حکم منشعب از حقایق واقعی و عینی است و در چارچوب اختیار و اراده انسان صورت می‌پذیرد.

نتیجه‌گیری

اخلاق تکاملی، چندان مورد توجه محققان و پژوهشگران ایرانی قرار نگرفته است. بی‌مهری نسبت به اخلاق تکاملی به دلیل این پندار است که با انکار نظریه تکامل، خود به خود، اخلاق تکاملی نیز باطل خواهد شد، در حالی که با فرض صحت این فرضیه نیز می‌توان کارآیی آن را در عرصه اخلاق به چالش کشید. در این نوشتار، محقق با تفکیک سه کاربرد متفاوت نظریه تکامل در قلمرو اخلاق، اخلاق تکاملی را مانند سایر پژوهش‌های اخلاقی در سه حوزه توصیفی، هنجاری و فرااخلاق قرار داد و اخلاق تکاملی هنجاری را تبیین و نقادی نمود.

در قلمرو اخلاق هنجاری مهم‌ترین چالش، امتناع استنتاج الزام‌های اخلاقی از وقایع تجربی است که به مغالطه طبیعت‌گرایانه و استنتاج «باید» از «هست» می‌انجامد و این مغالطه‌ای است که داروین و تکامل‌گرایان تاکنون برای آن پاسخی نیافته‌اند. در این پژوهش بیان شد که گرچه ما منکر تأثیرات محدود تکاملی بر روی حقایق اخلاقی و به تبع آن الزام‌های اخلاقی نیستیم، ولی تبیین آن‌ها را تنها از طریق عوامل تکاملی محض کاملاً خطا می‌دانیم و معتقدیم بر اساس حسن و قبح عقلی، آدمی با اختیار و آگاهی کامل - صرف‌نظر از فاکتورهای تکاملی - می‌تواند حقایق اخلاقی را کشف کند و استنتاج «باید»ها و «نباید»ها از این حقایق اخلاقی نیز اگر رابطه‌ای علی و تکوینی و ضرورت بالقیاس بین آن‌ها وجود داشته باشد، امتناعی ندارد.

References

1. Bergman J. Evolutionary Naturalism: An Ancient Idea. *Creation J* 2001; 15(2): 71-80.
2. Behzad M. Darwinism and evolution. 7th ed. Tehran: Amir kabir; 2008. p.212-214. [Persian]
3. Nasr H. Man and Nature: The Spiritual Crisis in Modern Man. Translated by Gavahi A. 1th ed. Tehran: Daftare Nashre Farhange Eslami; 2000. p.268-269. [Persian]
4. Dobzhansky T. Nothing in Biology Makes Sense except in the Light of Evolution. *The American Biology Teacher J* 1973; 35(3): 125-129.
5. Eiseley L. Darwin's Century: Evolution and the Men Who discovered it. New York: Garden City, Doubleday; 1958. p.201.
6. Barbour I. Science and Religion. Translated by Khoramshahi B. 9th ed Tehran: Markaze Nashre Daneshgahi; 2015. p.118. [Persian]
7. Hamilton WD. The Genetical Evolution of Social Behavior. *Theoretical Biology J* 1964; 7(1): 1-52.
8. Trivers RL. The Evolution of Reciprocal Altruism. *Quarterly Review of Biology J* 1971; 46(1): 35-57.
9. Ahmadi B. Moamaye Modernite. 8th ed. Tehran: Nashre Markaz; 1998. p.105. [Persian]
10. Wilson EO. Sociobiology: The New Synthesis, Cambridge: Harvard University Press; 1975. p.27.
11. Morality and Evolutionary Biology, Stanford Encyclopedia of Philosophy. Available at: <https://plato.stanford.edu/entries/morality-biology/> updated Des 19, 2008.
12. Mc Naughton D. Moral Vision: An Introduction to Ethics. Translated by Miandari H. 1th ed. Tehran: Samt Publications; 2004. p.26-27. [Persian]
13. Miller RW. Moral Realism, In: Lawrence, edited by Beker C. The Encyclopedia of Ethics. New York and London: Grland Publishing; 1992. p.847-848.
14. Wilson EO. The Biological Basis of Morality. *The Atlantic Monthly J* 1998; 53-70.
15. Hauser M. Moral Minds: How Nature Designed Our Universal Sense of Right and Wrong. New York: Harper colins; 2006. p.212-215.
16. Nichols SH. Sentimental Rules: on the Natural Foundations of Moral Judgment. Oxford: Oxford University Press; 2004. p.145.
17. Rachels J. Created from Animals: The Moral Implications of Darwinism. Oxford: Oxford University Press; 1990. p.69-70.
18. Singer P. Ethics and Intuitions. *J Ethics* 2005; 3(9): 331-352.
19. Thomson J. The Trolley Problem. *The Yale Law J* 1985; 94(6): 1395-1415.
20. Greene JD. The Secret Joke of Kant's Soul. In: Sinnott, edited by Armstrong W. *Moral Psychology* 2008; 3: 35-80.
21. Mcdowell J. Two Sorts of Naturalism. Edited by Hursthouse R, Lawrence G, Quinn W. *Virtues and Reasons*, Oxford: Oxford University press; 1995. p.149-180.
22. Hume D. A Treatise of Human Nature. Oxford: Clarendon press; 1978. p.469.
23. Moor GE. Principles of Ethics. Translated by Tavakkoly GH, Askari Yazdi A. 1th ed. Tehran: Smat Publications; 2009. p.115. [Persian]
24. Greene JC. The Death of Adam: Evolution and Its Impact on Western Thought. 2th ed. USA: Iowa State University; 1996. p.301.
25. Korsgaard C. Morality and the Distinctiveness of Human Action. In: De Waal F. *Primates and Philosophers*. USA: Harvard University; 2006. p.98-119.
26. Nagle T. Ethics without Biology. In: *Moral Question*. Cambridge: Cambridge University Press; 1979. p.142-146.
26. Tabatabai MH. The Principles of Philosophy and the Method of Realism. 1th ed. Tehran: Sadra; 1995. Vol.2 p.118. [Persian]
27. Mesbah Yazdi MT. Ethics. 1th ed. Tehran: Chap va Nashre Binolmelali; 2001. p.60-61. [Persian]
28. Larigani S. A Theory in the Analysis of Rational and Moral Obligations. *Elme Osool J* 2007; 3(7): 209-234.
29. Larigani S. Ethics Booklet. Qom: Imam Sadegh Institute; 1993. p.337. [Persian]
30. Mesbah M. Foundation of Ethics. 1th ed. Qom: The Imam Khomeini Institute for Research and Education Press; 2006. p.60-61. [Persian]
31. Mc Naughton D. Moral Vision: An Introduction to Ethics. Translated by Fathali M. 2th ed. Qom: The Imam Khomeini Institute for Research and Education Press; 2007. p.87-88. [Persian]