

بررسی انتقادی تأثیر نظریه تکامل بر مبانی انسان‌شناختی علوم انسانی

Hamidemami95@yahoo.com

a-mesbah@qabas.net

حمید امامی فر / دکتری فلسفه علوم اجتماعی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

علی مصباح / دانشیار گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

پذیرش: ۹۸/۱۰/۲۰

دریافت: ۹۸/۰۴/۱۲

چکیده

نظریه تکامل را چارلز داروین نخست به صورت نظریه‌ای زیست‌شناسانه مطرح کرد. این نوع نگاه به عالم، خالی از نتایج متافیزیکی و تأثیر بسزا بر علوم انسانی نبود، بلکه تأثیرش در علوم انسانی اگر بیشتر از علوم زیستی نباشد کمتر نیست. در این پژوهش با ارائه گزارشی از نظریه تکامل، تأثیر آن بر مبانی انسان‌شناختی علوم انسانی در پنج حوزه حقیقت انسان، جایگاه انسان در نظام هستی، اراده و اختیار انسان، کمال‌نهایی انسان و خلقت انسان را بیان کرده و به بررسی آن می‌پردازیم و نشان می‌دهیم که مبانی انسان‌شناختی علوم انسانی که برآمده از نگاه تکاملی به عالم‌اند با مبانی انسان‌شناختی علوم انسانی اسلامی که مورد تأیید ما هستند، سازگاری ندارند.

کلیدواژه‌ها: نظریه تکامل، داروین، علوم انسانی، مبانی انسان‌شناختی، داروینیسم.

چارلز رابرت داروین (Charles Robert Darwin) با کتاب *منشأ انواع* (*On the origin of species*) بخش‌های مهمی از نگاه سنتی و دینی درباره حیات و موجودات زنده را به چالش کشید. شیوع و تأثیر نظریه وی به صورت جدی بر حقیقت وجود انسان، زمانی رخ داد که وی کتاب *تبار انسان* (*The descent on man*) را منتشر کرد. در این کتاب او همان بحث تکامل خود را که تاکنون درباره باقی موجودات مطرح ساخته بود، درباره انسان مطرح کرد. وی با این نگاه، تلقی سنتی و دینی از انسان را به شدت متأثر ساخت.

تأثیر نظریه تکامل تنها به اینجا ختم نشد و سرانجام، امواج خروشان آن، از حوزه انسان‌شناختی زیستی به حوزه علوم انسانی رسید. نوع تلقی‌ای که تا کنون از انسان و حقیقت وی به دست داده شده بود، تقریباً به صورت تمام‌عیاری با آنچه نظریه تکامل ارائه کرد، متفاوت بود. طبعاً با توجه به تعریف جدید و نوع نگاه متفاوت به انسان، شیوه اندیشیدن و ابزارهای بررسی چنین موجودی متفاوت شد. این مسئله تا جایی پیش رفت که به نوعی اکثر مبانی علوم انسانی و خود علوم انسانی را فرا گرفت و متحول ساخت.

۱. تکامل در لغت و اصطلاح

تکامل، ترجمه واژه (Evolution) است. معنای لغوی واژه انگلیسی، نوعی تغییر از ساده به پیچیده و رشد کردن است (هورنبای، ۱۹۷۴). در معنای فارسی لغوی آن نیز نوعی پیشرفت و کامل شدن و رشد کردن وجود دارد (معین، ۱۳۹۲، ذیل واژه تکامل). از آنجاکه در معنای اصطلاحی تکامل، همان‌طور که خواهد آمد، کامل شدن به معنای بهتر شدن و رشد کردن وجود ندارد، همان‌طور که *ارنست مایر* در این زمینه می‌گوید: «همان‌گونه که قبلاً *داروین* تصریح کرده است، انتخاب طبیعی به کمال نمی‌انجامد، بلکه تنها سازگاری با شرایط موجود را فراهم می‌کند» (مایر، ۱۳۹۱، ص ۴۳۹). مارک ریپلی زیست‌شناس تکاملی مطرح معاصر، تکامل را چنین معنای می‌کند: «تکامل یعنی تغییر موجودات زنده از طریق انشقاق انواع به وسیله تحولات آرام که به نسل بعد منتقل می‌شود» (ریپلی، ۲۰۰۴، ص ۴).

۲. تقریر تکامل داروینی به صورت خلاصه

این نظریه به صورت جدید و قرائت کنونی آن براساس طرح ژنتیکی موجودات، به صورت زیر بیان می‌شود. در ابتدا، هیچ موجود زنده‌ای در عالم نبوده است. نخستین واحد دارای حیات، به علت ترکیبات شیمیایی‌ای که روی داد، براساس اتفاق، در گل و لای کف اقیانوس‌ها به وجود آمد. این واحد حیات‌مند، اصل مشترک تمامی موجودات زنده امروزی به‌شمار می‌آید. این واحد حیات‌مند که دارای قدرت تکثیر و تولیدمثل بود، شروع به تقسیم و تولیدمثل کرد. موجودات بسیاری به صورت درختی و انشعابی از یکدیگر به وجود آمدند. براساس انتخاب طبیعی، موجودات بهتر و کامل‌تر توانستند به بقای خود ادامه دهند و ضعیف‌ها حذف شدند. برخی مولودهایی که به وسیله انتخاب طبیعی متمایز شده بودند، صفت برتری خود را با توارث به نسل‌های بعد خود منتقل کردند. شرایط مناسب‌تر برای انطباق با محیط و در نتیجه، تولیدمثل بیشتر مولودهای تکامل‌یافته، موجب شد که تعداد افراد آنها رو به ازدیاد

بگذارد و در درازمدت، گونه‌های مختلف گیاهی - جانوری ایجاد شود. انسان هم نمونه نهایی و تکامل یافته همان حقیقت جاندار تک سلولی اولیه در دریاست. نتیجه بحث اینکه تکامل، علت به وجود آمدن گونه‌ها شده است. /رنست مایر می‌گوید: «شکی نیست که ایده اصلی تکامل این است که تکامل باعث به وجود آمدن گونه‌ها شده است» (مایر، ۱۳۹۱، ص ۱۲).

۲-۱. توضیح نظریه در قالب مثال

به اعتقاد تکامل‌باوران، برای مثال تفاوت‌های موجود در اندازه و شکل پرندگان، حاصل مستقیم انتخاب طبیعی است. نمونه‌ای که غالباً ذکر می‌شود شامل نمونه‌ای از سهره‌های دانه‌خوار است. به دنبال فصول پربار، دانه‌های کوچک و نرم در سراسر محل اسکان سهره‌ها فراوان هستند و پرندگان کوتاه‌نوک به‌آسانی می‌توانند غذا تهیه کنند. باین‌حال در طول دوره‌های خشکسالی، تنها دانه‌های موجود، در درون پوسته‌های سخت و محکم‌اند. این دانه‌ها، از سال پیش بر روی زمین باقی مانده‌اند. در چنین شرایطی تنها پرندگان دارای نوک‌های بلندتر و تیزتر می‌توانند پوسته‌ها را بشکنند و دانه‌ها را بخورند. در نتیجه پرندگانی که نوک‌های بلندتری دارند، می‌توانند به غذا دسترسی داشته باشند، درحالی‌که سایر پرندگان چنین قابلیت ندارند. لذا این نوک بلند چیزی را به پرندگان می‌دهد که امروز، زیست‌شناسان به آن مزیت عملکردی می‌گویند. متأسفانه سهره‌های دارای نوک‌های کوچک‌تر به علت گرسنگی می‌میرند؛ چون نمی‌توانند به این منابع غذایی دسترسی پیدا کنند. اگر شرایط خشکسالی ادامه یابد، محیط، تغییری در ویژگی‌های کل جمعیت سهره‌ها ایجاد می‌کند. در طول زمان، نوک‌های بلند به نسل‌های متوالی منتقل می‌شوند و سهره‌های نوک‌بلند تنها سهره‌هایی می‌شوند که آن منطقه را به خود اختصاص می‌دهند؛ چراکه این نوک‌ها سهره‌ها را قادر به ادامه حیات می‌کنند (داروین، ۱۳۸۰، ص ۱۷۷).

در نگاه تکاملی، ضرورتی ندارد که اصل انتخاب طبیعی، همه موجودات را تحت تأثیر خود قرار دهد؛ بلکه اگر شرایط برای زندگی به همان شکل ساده موجودی وجود داشته باشد، به همان شکل، یعنی بدون تکامل، به زندگی خود ادامه می‌دهد. /داروین می‌گوید:

هنگامی که تحولات سودمندی در ارگانیسم جاننداری پدید آمد، افراد واجد آن، در تنازع بقا و دوام، بخت بیشتری خواهند داشت و بر طبق قوانین توارث، افرادی با همان ویژگی‌ها از آنها زاده می‌شود. من همین اصول حراست از تغییرات مفید و بقای اصلح را انتخاب طبیعی نامیده‌ام. انتخاب طبیعی در شرایط زیستی ارگانیک و غیرارگانیک برای ارگانیسم، نقش‌هایی را دارد؛ در نتیجه آن را به سوی کمال و ارتقا می‌راند. با این حال، شکل‌های پست و ساده هم اگر با شرایط زیستی کمتر پیچیده خود سازش و تطابق کاملی یافته باشند می‌توانند مدت‌های مدید به موجودیت خود به همان شکل پست ادامه دهند (داروین، ۱۳۸۰، ص ۱۷۷).

۲-۲. دو عنصر اصلی نگاه تکاملی داروینی

دو عنصر اصلی در نگاه داروینی وجود دارد که از خصیصه‌های آن به‌شمار می‌رود و به نوعی آن را از دیگر نگاه‌های تکاملی قبل متمایزتر می‌کند: ۱. تغییرات تصادفی (random variation)؛ ۲. انتخاب طبیعی (natural selection).

۲-۲-۱. تغییرات تصادفی

مقصود از تغییرات تصادفی این است که هیچ طرح و نقشه سابق و از پیش تعیین شده‌ای برای تغییر یک گونه به گونه دیگر وجود ندارد. صرفاً بر اساس جهش‌های اتفاقی‌ای که در افرادی از یک گونه رخ می‌دهد، عده‌ای از آن افراد، شایستگی بهتری برای بقا پیدا می‌کنند. بعد از این شایستگی، طبیعت دست به کار می‌شود و از میان آنها دست به انتخاب مبتنی بر سازگاری می‌زند (مایر، ۲۰۰۲، ص ۹۲-۹۳).

۲-۲-۲. انتخاب طبیعی

انتخاب طبیعی از مفاهیمی است که خود داروین برای توضیح و کارکرد نظریه فرگشت ابداع کرد. در ساختارهای طبیعی با توجه به شرایطی خاص، تغییراتی در برخی جانداران به وجود می‌آید. افرادی که تغییرات مفیدی در ایشان به وجود آمده است، از بخت بقای بهتری نسبت به دیگران برخوردارند. به بیان داروین، این موجودات با تغییرات بهتر را، طبیعت انتخاب می‌کند (داروین، ۱۳۸۰، ص ۳۰). داروین در توضیح آن می‌گوید:

در جامعه‌ای مفروض از جانداران بی‌دری تغییراتی پدید می‌آید که یا به حال افراد مضر است یا مفید یا بی‌تفاوت؛ افرادی که دستخوش تغییرات مفید می‌شوند برای باقی ماندن و تکثیر یافتن، شانس بیشتری دارند؛ درحالی‌که افراد صاحب تغییرات مضر نابود خواهند شد. در این‌کس وقوس است که انتخاب طبیعی با مکانیسم‌های متفاوت از بطن هر جامعه، جامعه دیگری بیرون می‌کشد (داروین، ۱۳۸۰، ص ۳۰).

در نگاه تکاملی، انتخاب طبیعی، نوعی فرایند بقاست که طبیعت به صورت بی‌رحمانه‌ای در تنازع بقا از این روش استفاده می‌کند و بهترین‌ها که شایستگی بقا دارند می‌مانند و ضعیف‌ها به‌ناچار حذف می‌شوند؛ چراکه بختی برای تولیدمثل پیدا نمی‌کنند. به بیان دیگر در میان یک جمعیت، تنها عده‌ای که تغییراتی خاص پیدا کرده‌اند که آنها را در برابر بلایای طبیعی و غیرطبیعی صیانت می‌کند می‌توانند زنده بمانند؛ همین عده تولیدمثل می‌کنند و نسل بعدی از این‌ها شکل می‌گیرد و افراد ضعیف که این توانایی‌ها را نداشته‌اند به صورت طبیعی حذف می‌شوند. نکته دیگر در انتخاب طبیعی این است که تغییرات به‌وجودآمده در افراد یک گونه به صورت موروثی به نسل بعد انتقال می‌یابد و این نسل بعد از چندی، جای دیگران را در طبیعت اشغال می‌کند. این فرایند را هربرت اسپنسر، جامعه‌شناس معاصر داروین «بقای اصلح» (Survival of the fittest) نامید که خود داروین هم این واژه را مناسب‌تر از انتخاب طبیعی دانست.

داروین در توضیح انتخاب طبیعی و اینکه چرا آن را این‌گونه نام‌گذاری کرده می‌گوید:

هر تغییر کوچک و بی‌اهمیت در هر جای ارگانیسم که بوده باشد و هر چه که موجب برانگیخته شدن آن باشد، حتی اگر به میزان مختصر در روابط پیچیده جانداران و در شرایط فیزیکی‌ای که موجود در آن به سر می‌برد از طریق تنازع بقا به حال موجود مفید افتد، برای حفظ بقای او وارد عمل می‌شود و گرایش به موروثی شدن در اخلاف را دارد. عقبه چنین جاندارانی برای موفقیت از بخت بیشتری برخوردارند؛ چراکه از افراد و احاد نوعی مفروض که به طور ادواری متولد می‌شوند، فقط معدودی قادر به حفظ موجودیت خویش‌اند. برای اجتناب از

اشتباه با روابطی که ناشی از انتخاب توسط آدمی است من این اصل را که در لوای آن تمام تغییرات مفید حراست و نگهداری می‌شوند، انتخاب طبیعی نامیده‌ام. با این حال اصطلاح «بقای اصلح» که معمولاً توسط هربرت اسپنسر به کار می‌رود، ممکن است صحیح‌تر و مناسب‌تر باشد (داروین، ۱۳۸۰، ص ۲۰۱).

از نظر زیست‌شناسان تکاملی، انسان هم از دایره تکامل جدا نیست و به اصطلاح ایشان تکامل یافته از نخستین‌ها (Primate) است (مایر، ۲۰۰۲، ص ۲۳۸). نخستین‌ها یعنی «جانوران برتر»، جزو راسته پستانداران هستند که نیمه میمون‌ها (لمورها و لوریس‌ها)، تارسی‌ها، میمون‌های دنیای جدید (قاره آمریکا) و دنیای قدیم (قاره آفریقا و آسیا) را در برمی‌گیرد (مایر، ۲۰۰۲، ص ۲۵۸). این ایده به صورت جدی ابتدا از طرف داروین مطرح شد. اگرچه وی در ابتدا کمی احتیاط در بیان خود داشت و با صراحت نظر خود را مطرح نمی‌ساخت، ولی به وسیله تأکید برخی دوستان خود نظیر *هاکسلی* (Huxley) و *هکل* (Haeckel)، شدیداً مورد تشویق قرار گرفت و در نهایت در سال ۱۸۷۱ کتاب خود با عنوان *تبار انسان* را در این باره منتشر ساخت (مایر، ۲۰۰۲، ص ۲۵۷). پذیرش اینکه انسان گونه‌ای از نخستینیان در قلمرو حیوانات بوده است، گامی انقلابی در نظریه تکامل محسوب می‌شود (مایر، ۲۰۰۲، ص ۹۵).

نگاه تکاملی به موجودات زنده، تأثیرات خود را نه فقط در دنیای زیست‌شناسی می‌گذارد، بلکه امواج بلند آن از حوزه انسان‌شناختی زیستی به حوزه‌های دیگر علوم از جمله علوم انسانی رسید. نوع نگاه تکاملی به انسان به صورتی بنیادین با نگاه رایجی که در میان متفکران دینی و غیردینی بود، تفاوت داشت. به صورت طبیعی شیوه اندیشیدن و ابزارهای بررسی انسان هم با توجه به این نگاه تغییر می‌کرد و تفسیر کارکردها و عملکردهای آن نیز متفاوت می‌شد. این تأثیر به صورت شگرفی همچنان ادامه دارد.

باربور می‌گوید: «انتشار کتاب *چارلز داروین*، با نام *منشأ انواع* در ۱۸۵۹ آغاز یک انقلاب فکری بود که تأثیر آن بر بسیاری از حوزه‌های اندیشه همچنان ادامه دارد» (باربور، ۱۳۹۲، ص ۴۹۵).

نگاه *داروین* به انسان، جایگاه محوری او را در طرح کیهانی بیشتر تنزل داد و نگاه کتاب مقدس به اهمیت انسان و حیات وی در عالم هستی را به چالش کشید (باربور، ۱۳۹۲، ص ۴۸۰). در حوزه علوم انسانی تأثیرات نظریه تکامل شگرف بود؛ عمده این تأثیرات به تغییر باورها در نوع نگاه به مبانی انسان‌شناختی بازمی‌گردد، که پایه علوم انسانی محسوب می‌شوند.

به صورت کلی یک پرسش اساسی این است که چرا با اینکه تئوری تکامل، نظریه‌ای در باب زیست‌شناسی است، برای دیگر شاخه‌های علوم، مثل فلسفه و علوم انسانی و یا حتی ادیان الهی، به چالشی جدی تبدیل شده است و همگی به نوعی در صدد اعلام موضع در مقابل این نگاه زیست‌شناختی به انسان و موجودات زنده هستند؟

در پاسخ باید گفت اگرچه نظریه تکامل در نگاه ساده‌اندیشانه، نگاهی کاملاً زیست‌شناختی است، ولی با اندکی دقت، به‌ویژه در بحث تکامل انسان، چیزی فراتر از یک نظریه صرفاً زیست‌شناختی به صورت واضح و روشن قابل رؤیت است. به بیان دیگر، هر نظریه‌ای که درباره منشأ به وجود آمدن موجودات زنده و انسان و حیات و عالم هستی سخنی بگوید، نمی‌تواند آثار هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و دین‌شناختی نداشته باشد. اتفاقاً نظریه تکامل به نوعی در همه این موارد ورود یافته و اساساً از بودن در سطح یک تئوری علمی زیست‌شناختی، پای خود را فراتر نهاده و

به تعبیر برخی تکامل‌گرایان، به یک جهان‌بینی تبدیل شده است؛ جهان‌بینی‌ای که در تضاد با جهان‌بینی مقابل خود قرار دارد؛ آن هم نه تضاد سطحی که حاصل از سوءتفاهم‌ها باشد، بلکه تضادی بنیادین.

لیوتین که خود از تکامل‌گرایان قرن بیستم است، می‌گوید: «گریزی از تضاد بنیادین میان تئوری تکامل و دکتربین خلقت نیست. آنها جهان‌بینی‌های سازش‌ناپذیر هستند» (لوتین، ۱۹۸۳، XXVI).

دوئژانسکی یکی از پیشگامان و اثرگذاران در بسط نظریه تکامل، در اینکه تکامل تقریباً در تمامی عرصه‌ها نفوذ کرده است می‌گوید:

تکامل تمام مراحل توسعه جهان را دربر می‌گیرد: توسعه کیهان، توسعه بیولوژیک، توسعه انسان و توسعه فرهنگی. تمامی تلاش‌ها برای محدود نمودن مفهوم تکامل به بیولوژی، نادرست است. حیات محصول تکامل مواد غیرارگانیک (غیرآلی) و انسان محصول تکامل حیات است (دوئژانسکی، ۱۹۶۷، ص ۴۰۹).

۳. تأثیرات نظریه تکامل بر علوم انسانی

آنچه برای ما در اینجا اهمیت دارد، تأثیر نظریه تکامل بر مبانی انسان‌شناختی علوم انسانی است. اگرچه ممکن است مبانی انسان‌شناختی دیگری نیز از نظریه تکامل اثر پذیرفته باشند، ولی عمده‌ترین پذیرش و اثرگذاری در علوم انسانی که مورد نظر ماست، در این پنج مبناست: ۱. حقیقت انسان؛ ۲. جایگاه انسان در نظام هستی؛ ۳. اراده و اختیار داشتن انسان؛ ۴. کمال‌نهایی انسان و ۵. خلقت انسان. در عین حال مدعی نیستیم که غیر از این موارد، نمی‌توان موارد دیگری نیز پیدا کرد و یا اینکه این موارد به صورت برهانی ثابت شده‌اند و منحصر در همین موارد ادعا شده هستند؛ بلکه آنچه را به نظر ما در این زمینه از اهمیت برخوردار بوده بررسی می‌کنیم.

۳-۱. حقیقت انسان

عموماً قائلان به نظریه تکامل، به نفی ساحت فراجسمانی معتقدند و منکر وجود آن حقیقت در سازمان انسانی انسان هستند. *دنیل دنت* در کتاب *ایده خطرناک داروین*، نفس انسانی را به بیت‌های کامپیوتر تشبیه می‌کند. وی می‌گوید که هیچ امر معجزه‌آسایی در حقیقت انسان وجود ندارد. همان‌طور که اجزای کامپیوتر به صورت جزئی کنار هم قرار گرفته‌اند و محاسبات و فعالیت‌های یک کامپیوتر را ساماندهی می‌کنند، مغز انسان نیز همان‌گونه است و چیز دیگری در کار نیست. حقیقت نفس انسان ترکیبی از ماشین‌آلات کوچک‌تر است که در بستر تاریخ به آرامی پدید آمده‌اند و هر کدام نقش خود را در حقیقت وجود انسانی بازی می‌کنند؛ چیزی شبیه به هوش مصنوعی (دنت، ۱۹۹۶، ص ۲۰۸-۲۰۶). وی می‌گوید: «البته نفس‌های ما همان مغزهای ما هستند و فوق‌العاده و به شکل شگفت‌آوری ماشین‌های پیچیده‌ای می‌باشند. تفاوت بین ما و دیگر حیوانات، درجات همین مغز است و نه تفاوت متافیزیکی» (دنت، ۱۹۹۶، ص ۳۷۰).

از نگاه وی ما باید با استدلال‌های فیزیولوژیکی و مادی‌گرایانه به یاد برادری خود با دیگر حیوانات بیفتیم، نه اینکه در دام قدیمی‌ای که شباهت زیادی بین نفوس ما و نفوس فرشتگان قائل است اسیر شویم (دنت، ۱۹۹۶، ص ۳۸۳).

از نگاه وی، همان‌طور که نقل شد، بدن مانند جامعه‌ای است که متشکل از سلول‌هایی ربات‌مانند است که هیچ آگاهی‌ای از حقیقت ما ندارند و کار خود را به صورت منظم انجام می‌دهند. از نظر وی تکامل ثابت کرده است که چنین چیز فرامادی‌ای در حقیقت انسان نیست:

هیچ‌کدام از اجزای تشکیل‌دهنده تو نمی‌دانند که تو کیستی و اهمیتی هم نمی‌دهند... این مسئله که ما یک بعد ماورایی (روح) در وجودمان داریم که در مرکز فرماندهی بدن قرار دارد، سال‌ها اغواکننده بوده است. اما الآن این را می‌دانیم که این ایده با تمام جذابیتش، دیگر به وسیله علم زیست‌شناسی، به صورت عام و مغز شناسی به صورت خاص، حتی کوچک‌ترین حمایتی هم نمی‌شود (دنت، ۲۰۰۳، ص ۲).

وی تمام اختلاف‌های شخصیتی افراد را به اختلافی که افراد در گروه رباتیک اعضای بدن خود دارند تفسیر می‌کند و نه چیزی بیشتر. برای مثال حتی تفاوت‌های در صحبت کردن به دو زبان فرانسوی و چینی هم محصول همین تفاوت‌های ارگانیک بدنی است. خلاصه اینکه تمام ویژگی‌های شناختی و شخصیتی افراد، وابسته به گروه رباتیک سلولی آنهاست (دنت، ۲۰۰۳، ص ۳).

۱-۳. دلایل اختصاصی تکامل‌گرایان در نفی بعد فرامادی انسان

به صورت اختصاصی، می‌توان با استقرار در آثار تکامل‌گرایان دو دلیل عمده بر فیزیکالیسم و تک‌ساختی بودن انسان ارائه کرد.

الف) پیوستگی انسان و حیوان

نگاه تکاملی، هیچ انفکاک و گسستی را در تبیین خود نسبت به موجودات زنده در عالم هستی برنمی‌تابد. هر آنچه به وجود آمده، به صورت تکاملی از یک باکتری تا انسان ادامه یافته است. تکامل‌های دفعی از یک گونه به گونه‌ای دیگر در این سیستم راه ندارد. هر آنچه رخ داده است در بستر زمانی طولانی و پیوسته است. انسان هم در همین فرایند تکاملی، چیزی جز یک حیوان پیشرفته و ابزارساز و با فرهنگی غنی‌تر نیست. از نگاه ایشان همین پیوستگی میان انسان و حیوان یکی از دلایل محکم بر مادی بودن حقیقت انسان و نفی بعد مجرد و فرامادی اوست؛ یعنی همان‌طور که در حیوانات چنین حقیقتی وجود ندارد، نباید انسان را هم موجود جدایی از آن حیوانات دانست. پس همان‌طور که خود حیوانات در مراتب عقل و هوش و داشتن نوعی از فرهنگ با همدیگر متفاوت هستند و برای مثال گوریل‌ها با فیل‌ها متفاوت‌اند، انسان‌ها هم از این قافله جدا نیستند و کمی جلوتر هستند. از نگاه ایشان، معتقد شدن به بعد فرامادی، ایده‌ای تحکم‌آمیز است (مورفی، ۱۳۹۱، ص ۷۰).

بررسی

اولاً این ادعا که حیوانات نفس مجرد ندارند پیش فرضی است که خود باید اثبات شود؛ چراکه امکان دارد حیوانات یا دست‌کم برخی از آنها از نفس برخوردار باشند؛ کما اینکه صدرالمتألهین در حکمت متعالیه چنین عقیده‌ای دارد. از نظر وی هر موجودی که کارهایش به صورت غیریکنواخت از او صادر شود، دارای نفس است. همچنین اگر کارهایش را با ابزار انجام دهد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۶-۱۷).

ثانیاً صرف پیوستگی موجودات دلیل بر نبود یک حقیقت متعالی در موجود متکامل‌تر نمی‌شود؛ چراکه ممکن است شرایطی برای موجود کامل‌تر یا پیچیده‌تر به وجود آید که وی را جهت محل واقع شدن برای وجود برتری به نام نفس مجرد آماده سازد، درحالی‌که چنین آمادگی‌ای در موجودات پیشین وجود نداشته است. همان‌طور که در فلسفه اسلامی این بحث درباره انسان صادق است. به بیان دیگر در حکمت متعالیه بیان شده است که حدوث بدن مقدمه و مرجع برای

حدوث نفس است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۲۶) و درعین حال نفس با زوال بدن زایل نمی‌شود؛ یعنی در بقا از بدن بی‌نیاز است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲، ص ۶۶-۶۴، همو، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۸۵-۳۹۰). البته به نظر وی این طور نیست که هر بدنی در هر شرایطی استعداد حصول نفس انسانی را داشته باشد، بلکه استعداد وجود نفس در جسم یا به تعبیر رایج، حدوث بدن، مشروط است به حدوث مزاج مناسب نفس در آن (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۳۳۴-۳۳۵).

در اینجا قصد نداریم مباحث نفس‌شناسی در فلسفه اسلامی و نحوه تجرد نفس و گونه‌های تجرد را توضیح دهیم. غرض از بحث اینجا تنها بیان این نکته بود که اینکه دو موجود پیوستگی دارند، کفایت نمی‌کند که حتماً از حیث مرتبه وجودی هم یکسان باشند؛ بلکه همان طور که در مورد انسان در حکمت متعالیه بیان شده است، نفس در اصطلاح جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا است؛ یعنی واقعیتهای که آن را نفس انسانی می‌نامیم در مراحل ابتدایی وجود خود، مباشر با ماده و قائم به بدن است و امکان بقا بدون آن را نداشته و سپس به سمت تجرد پیش رفته و در نهایت مجرد شده است؛ یعنی دیگر قائم به بدن نیست و می‌تواند با از بین رفتن بدن باقی بماند. به بیان دیگر در نگاه صدرالمتألهین نفس مجرد سابقه جسمانیت دارد و در حقیقت نفس مجرد، همان تبدیل یافته امری جسمانی است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۸، ۱۴۸، ۳۲۶، ۳۲۹).

ب) عدم نیاز به فرض بعد مجرد در انسان

در قرائت‌های جدید نگاه تکاملی، ایشان معتقدند که اصلاً نیاز نیست حتماً نفس مجردی وجود داشته باشد تا به آمال و آرزوهایی که داریم جامه عمل بپوشانیم. برای اینکه زندگی اخلاقی داشته باشیم هرگز نیازی به فرض کردن یک روح، که از قوانین دیگری غیر از قوانین دیگر موجودات طبیعی پیروی کند نیست. به بیان دیگر، امکان توجیه تمامی ویژگی‌های انسان، از قبیل آگاهی، دین و اخلاق از طریق عملکرد زن و خواص بدن وجود دارد؛ به این معنا که هیچ عملکرد و ویژگی فردی و اجتماعی‌ای را نمی‌توان پیدا کرد که به نوعی با بعد مادی و مغزی و سلولی انسان مرتبط نباشد؛ اگر موردی هم پیدا شود که هنوز علم برای آن توجیهی نداشته باشد، در آینده پیدا خواهد شد و حوصله علم در این سنخ موارد زیاد است. بر این اساس دلیلی برای وجود چنین بعد مجردی در انسان نیست؛ چراکه همه کارکردهای انسان با همین ابعاد مادی قابل توجیه است (دنت، ۲۰۰۳، ص ۲-۱؛ فوکویاما، ۱۳۹۰، ص ۲۴۰؛ دیویس، ۱۳۸۵، ص ۵۰).

بررسی

استدلال تکامل‌گرایان در اینجا شبیه استدلال فیزیکیلیست‌ها در نفی بعد مجرد و تقلیل همه شئون انسانی به امور جسمانی است. به اختصار باید گفت که فیزیکیلیسم نظریه‌ای است که نفس و حالات نفسانی را یا غیرواقعی و توهم محض می‌داند (فیزیکیلیسم حذف‌گرا) و یا آنها را به امور صرفاً مادی فرومی‌کاهد (فیزیکیلیسم فروکاهش‌گرا) (کشفی، ۱۳۸۹).

در حقیقت ادعای اصلی ایشان همان این‌همانی حالات ذهنی و نفسانی با مغز است؛ یعنی اگرچه حالات مغزی و حالات ذهنی به لحاظ مفهومی متفاوت‌اند، ولی در مصداق دقیقاً این دو یک چیزند. به بیان دیگر و دقیق‌تر، حالات مغزی نه تنها شرط لازم برای حالات ذهنی، بلکه شرط کافی آنها هستند و این دو دقیقاً در عالم خارج یکی‌اند (خاتمی، ۱۳۸۱، ص ۱۶؛ نبویان و کردفیروزجایی، ۱۳۹۲).

این مسئله شامل تمام حالات نفسانی از جمله آگاهی، درد، میل و عشق می‌شود و هرچه علم بیشتر پیشرفت کند، چنین چیزی بیشتر آشکار می‌شود. از نظر ایشان هر حالت ذهنی‌ای ضرورتاً همراه یک حالت مغزی و فیزیکی است و محال است که حالت ذهنی بدون آن حالت فیزیکی رخ دهد (چرچلند، ۱۳۸۶، ص ۵۲).

استدلال تکاملی‌ای که در این بحث از تکامل‌گرایان نقل کردیم، تقریباً برگرفته از *ولیبام/اوکامی* (William of Ockham) است که مشهور به تیغ اکام است. در نگاه وی زمانی که تفسیر پدیده‌ای به صورت فیزیکی ممکن باشد، نیازی به تحلیل متافیزیکی پدیده‌ها نیست و بهتر است از شلوع کردن بی‌جهت عالم با موجودات و مخلوقات متافیزیکی و فرض ایشان در جایی که نیاز نیست پرهیز شود (اسمارت، ۱۹۵۹).

در نقد این نگاه باید گفت درست است که برخی آزمایش‌ها نشان می‌دهد که می‌توان با تحریک الکتریکی مغز موجب یادآوری یا فراموشی برخی خاطره‌ها شد، اما از سوی دیگر برخی آزمایش‌ها نشان می‌دهند که می‌توان قسمت‌های فراوانی از مغز را برداشت بدون آنکه به حافظه آسیبی برسد و اساساً بعضی دانشمندان معتقدند که خاطرات در جای خاصی از مغز متمرکز نیستند (جویدیت و ترسی، ۱۳۷۲، ص ۸).

اقوال دیگری در تحلیل یادگیری در این زمینه وجود دارد (برای مثال، ر.ک: معظمی، ۱۳۸۵، ص ۳۴۱-۳۴۳). این اختلاف نگاه در میان دانشمندان عصب‌شناسی مغز ما را به این نتیجه می‌رساند که علم عصب‌شناسی با تمام پیشرفت‌های چشمگیری که داشته، ولی در عین حال نتوانسته است تحلیلی صحیح، جامع و فیزیکی - شیمیایی از اوصاف ذهنی ارائه دهد (نبویان و کردفیروزجایی، ۱۳۹۲).

آنچه در نظریه تکامل شاهدش بودیم، این بود که به فرض اگر ما علت قریب و مادی یک پدیده را کشف کنیم، دیگر جایی برای وجود خدا و یا امور ماورای ماده در دخالت در آن پدیده نیست و علت مادی به جای علت ماورایی در نظر گرفته می‌شود. به بیان دیگر علت مادی در سطح ماده و به صورت مستقیم، در عرض علت ماورایی قرار می‌گیرد؛ یعنی در نگاه تکاملی در مورد یک پدیده، تنها می‌توانیم یکی از این دو علت را در نظر بگیریم و فرض علت دیگر ممکن نیست.

وجود علل مادی دلیل بر نبودن علت‌های ماورایی نیست. برای نمونه اگر ما بتوانیم کشف کنیم که علت به وجود آمدن باران از لحاظ مادی، مثلاً حرارت دیدن آب دریاها و بعد صعود آنها به صورت بخار و در مرحله بعد متراکم شدن آنها در هوا و سپس باریدن باران است، این کلام هرگز منافاتی با این آیات قرآن که باریدن و نازل کردن آب را به خدا نسبت می‌دهند، ندارد:

«و از آسمان، آبی به‌اندازه [معین] فرود آوردیم، و آن را در زمین جای دادیم، و ما برای از بین بردن آن مسلماً

توانائیم» (مؤمنون: ۱۸). «و اوست آن کس که بادها را نویدی پیشاپیش رحمت خویش [= باران] فرستاد و از

آسمان، آبی پاک فرود آوردیم» (فرقان: ۴۸).

توضیح اینکه علت‌های مادی و فرامادی در طول یکدیگرند و اثبات یکی به معنای نفی دیگری نیست؛ یعنی اگر گفتیم که خداوند کاری انجام داد، بدان معنا نیست که این کار لزوماً بدون دخالت امور مادی صورت گرفته است؛ بلکه می‌تواند به این معنا باشد که خداوند با اسباب خاص مادی این کار را انجام داد.

همچنین برعکس اگر اسباب مادی پدیده‌ای خاص را پیدا کنیم، نمی‌توانیم بگوییم سبب فرا مادی در این مسئله وجود ندارد. برای مثال اگر با تحقیقات فهمیده شد که علت وجود مرگ‌های ناگهانی در جامعه عواملی همچون مصرف فست‌فود، تصادفات موتوری درون شهری و برون شهری، تک‌چرخ زدن، عدم استفاده از کلام ایمنی و سرعت غیرمجاز است، منافاتی با این روایت ندارد که «زمانی که زنا بعد از من زیاد شود، مرگ ناگهانی زیاد می‌شود» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ص ۵۴۲؛ حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ص ۳۰۸). در این روایت، علت مرگ ناگهانی به امری که اصلاً در یافته‌های مادی به آن توجه نمی‌شود (وجود یک گناه خاص) نسبت داده شده است. در نتیجه وجود علت مادی دلیل بر نفی سنخ دیگری از علیت در وقایع نیست؛ یعنی این امکان وجود دارد که هم علت مادی و هم ماورایی در پدید آمدن موت ناگهانی دخیل باشند؛ اگرچه ما ابزاری برای اندازه‌گیری آن نداریم، ولی درعین حال نمی‌توان به‌هیچ‌وجه آن را نفی کرد (رک: مصباح، ۱۳۸۹، ج ۲، درس‌های ۴۰، ۶۴، ۶۸).

۳-۲. جایگاه انسان در نظام هستی و نبود سرثت مشترک

واقعاً اینکه شأن و جایگاه انسان چیست، مطلبی است که همگی از آن حرف می‌زنند و به آن می‌پردازند، ولی به ادعای عده‌ای، هیچ‌کس نتوانسته آن را توضیح دهد یا توصیف کند (فوکویاما، ۱۳۹۰، ص ۲۲۲).

داروینیست‌ها هم چاره‌ای ندارند که از این قافله عقب نمانند؛ چراکه نگاه ایشان به موجودات زنده در نهایت به انسان و جایگاه او کشیده شده است. البته باید توجه داشت که به صورت کلی، نگاه تکامل‌گرایان نه بالا بردن شأن انسانی بلکه به‌عکس به تقلیل جایگاه و شخصیت انسان در سطح حیوانات می‌انجامد.

دلایلی که معمولاً به‌منظور مجزا ساختن نوع انسان و امتیازدار کردن وی از دیگر جانوران اقامه شده، در درجه اول مربوط به ساختمان جسمی و در درجه دوم مربوط به امتیازاتی است که انسان به لحاظ ذهنی و نفسانی بر دیگر جانداران دارد. به نظر داروین و تابعین وی، برای اثبات حیوان بودن اصل انسان و نبود تمایز جدی میان انسان‌ها و حیوانات، باید مدلل ساخت که اولاً انسان از لحاظ اختصاصات جسمی، هیچ‌گونه صفت مخصوص به خود ندارد؛ ثانیاً نفسانیات انسان باوجود نمو و تکامل فوق‌العاده، از خصایص قاطع انسانیت نیستند و دیگر حیوانات در آنها شریک‌اند. حاصل آنکه باید نشان داده شود بین انسان و جانوران نه‌فقط از نظر نفسانیات تفاوت اساسی نیست، بلکه در کمیت و نه در کیفیت قوای نفسانی، مورد اختلاف آنهاست.

داروین، انسان را چیزی بیشتر از یک میمون ابزارساز نمی‌دانست. او معتقد بود در دنیا، حیوانات بسیاری به حال توحش زندگی می‌کنند و حال انسان هم جدا از حال آنها نیست و گونه انسان هم، زمانی خاص در حال توحش می‌زیسته است. داروین دقیقاً روی همان دو نکته فوق دست می‌گذارد و فرق انسان و حیوانات را بیشتر ناشی از دو چیز می‌داند: یکی ساختمان جسمانی و دیگر حالات نفسانی. به نظر وی هیچ‌کدام از این دو ویژگی دلیلی برای جدایی انسان از دیگر جانداران را فراهم نمی‌کند. انسان نه از لحاظ اندام هیچ‌گونه صفت مشخصی دارد که نتوان شبیه آن و یا بهتر از آن را در حیوانات پیدا کرد و نه چنین صفات نفسانی‌ای با وجود تکامل فوق‌العاده، از صفات متمایزکننده انسان است. این صفات در حیوانات هم وجود دارند؛ حال با درجه کمتر و رقیق‌تر که نهایتاً همان‌طور که گذشت، چیزی جز تفاوت کمی ایجاد نمی‌کند (داروین، ۱۸۸۹، ص ۱۲۱).

لذا آنچه تا کنون درباره مقدس بودن و آفرینش خاص انسان و هدف بودن وی برای آفرینش مطرح بوده، همه و همه با نظریه تکامل به محاق می‌رود. باربور می‌گوید:

داروین تأکید کرد توانایی‌های اخلاقی و ذهنی انسان در مقایسه با قابلیت‌های حیوانات - که در میان آنها اشکال ابتدایی احساس و ارتباط وجود داشت - نه به لحاظ نوع، بلکه از نظر درجه متفاوت‌اند. بدین‌سان، وجود انسان که تا کنون مقدس تلقی می‌شد، به قلمروی قانون طبیعی برده شد و با همان مقوله‌هایی مورد تحلیل قرار گرفت که بر دیگر صورت‌های حیات اعمال می‌شد (باربور، ۱۳۹۲، ص ۱۴۶).

شاید یکی از دلایل اساسی‌ای که در روان‌شناسی امروز، درمان‌های روان‌شناسی ابتدا بر روی حیواناتی که نزدیک به انسان هستند، امتحان می‌شوند و بعد بر روی انسان اعمال می‌شوند، همین نگاه تکاملی به انسان است. برای نمونه می‌توان به نظریات یادگیری روان‌شناسان رفتارگرا مانند پاولوف، واتسون و اسکینر اشاره کرد (رک: جوکار و ایزدی، ۱۳۹۳؛ لوتز، ۱۹۹۴، ص ۳۱-۳۵؛ گی، آر، ۱۳۸۹، ص ۳۹).

در ادامه نگاه تکاملی به انسان که حاصل تفکر جمعیتی به انسان است یک نتیجه دیگر گرفته می‌شود و آن، نبود سرشت مشترک در انسان‌هاست؛ یعنی چنین نیست که بتوان صفتی عمومی در انسان‌ها پیدا کرد که همه در آن مشترک باشند. به بیان دیگر، سرشت و طبیعت مشترک در انسان‌ها وجود ندارد.

ایشان بر این باورند که آنچه در میان انسان‌ها به عیان دیده می‌شود، این است که نمی‌توان هیچ صفت عمومی انسانی‌ای پیدا کرد که به یک طبیعت مشترک بازگردد و صفت‌های مشترکی که وجود دارند بسیار ناچیز و جزئی‌اند (مثل این واقعیت که تمامی فرهنگ‌ها سلامتی را به بیماری ترجیح می‌دهند). دیوید هال (David Hull) اخلاق‌شناس تکاملی معتقد است:

بسیاری از الگوهایی که گفته می‌شود جزو رفتار عمومی انسان و خصوصیت منحصر به فرد گونه ماست، در واقع چنین نیست. این مسئله شامل زبان نیز می‌شود؛ زبان در میان انسان‌ها از عمومیت برخوردار نیست. نوع حرف زدن یا درک برخی انسان‌ها به گونه‌ای است که نمی‌توان آن را زبان نامید. از برخی لحاظ‌ها شاید بتوان این افراد را کاملاً انسان دانست، اما با این همه آنها نیز مثل همه ما به همین گونه زیست‌شناختی تعلق دارند (به نقل از: فوکویاما، ۱۳۹۰، ص ۲۰۰).

از نگاه تکامل‌گرایان، اگر این حیوانات در شرایط مناسب ژنتیکی و محیطی قرار می‌گرفتند می‌توانستند مانند ما زبان بیاموزند و این مسئله را در مورد شامپانزه‌ها صادق است. دیوید هال معتقد است که آنها می‌توانند زبان بیاموزند. هال همچنین به موضوع تفاوت‌های گروه خونی در میان انسان‌ها اشاره می‌کند که نمی‌توان آنها را با واژگانی نظیر یک میانه و انحراف استاندارد توصیف کرد. همین مسئله در مورد رنگ پوست نیز صادق است (فوکویاما، ۱۳۹۰، ص ۲۰۰-۲۰۱).

۱-۲-۳. بررسی

این مطلب پذیرفتنی است که نمی‌توان گروه خونی مشترک و یا رنگ پوست مشترک را برای انسان‌ها به عنوان معیار نوع بودن قرار داد؛ چراکه گروه‌های خونی در دسته‌های غیرمنظم و مجزا قرار می‌گیرند. اما بسیاری از ویژگی‌های دیگر از جمله قد و توانایی جسمی همراه با نشانه‌های روان‌شناختی از قبیل هوش، پرخاشگری و اعتماد به نفس، از نوعی پیوستگی برخوردارند و در تمام جمعیت‌ها به گونه‌ای متعادل حول یک میانه پراکنده‌اند. در علم

آمار این گوناگونی در یک جمعیت انحراف معیار خوانده می‌شود که به نوعی معیاری است برای نشان دادن اینکه یک میانه تا چه اندازه نوعی است (فوکویاما، ۱۳۹۰، ص ۲۰۱).

به این نکته در مورد صفت‌های مشترک و عمومی انسان‌ها نیز باید توجه کرد. لازم نیست که یک ویژگی برای اینکه عمومی محسوب شود از انحراف معیار صفر برخوردار باشد؛ زیرا اساساً به ادعای برخی کارشناسان چنین چیزی ناممکن است (روزنبرگ، ۲۰۰۰، ص ۱۲۱). برای مثال درست است که برخی کانگوروهای ماده بدون کیسه و برخی گاوهای نر با سه شاخ به دنیا آمده‌اند، ولی این مطلب منافاتی با این ندارد که گفته شود کیسه‌دار بودن لازمه کانگورو بودن و دوشاخ داشتن در گاوهای نر، و ویژگی نوعی آنها محسوب می‌شود (روس، ۱۹۸۷).

۳-۳. اراده و اختیار انسان

یکی از بحث‌های جنجال‌انگیز در نظریه تکامل که در ادامه تکامل زیستی انسان پا به عرصه وجود نهاده، مبحث اراده است. اراده و آگاهی دو حقیقتی هستند که تکاملی‌ها تلاش فراوان در توجیه آن‌ها با نگاه تکاملی داشته و دارند. دنیل دنت در کتاب جدید خود، از باکتوری تا باخ شدیداً در پی این است که این دو حقیقت را کاملاً به صورت مادی و تکاملی توضیح دهد. وی در فصل یازدهم تحت عنوان «مشکل میم‌ها چیست؟ اعتراض‌ها و پاسخ‌ها»، زمانی که این سؤال را مطرح می‌کند که آیا اراده آزاد و آگاهی وجود دارند، ابتدا پاسخ می‌دهد بلکه وجود دارند؛ همان‌طور که در مورد رنگ‌ها، از هر کس پرسید که آیا رنگ‌ها در خارج از ذهن من وجود دارند، مردم می‌گویند بلکه وجود دارند؛ چراکه آنها را می‌بینیم که هستند. از نظر وی بهترین توجیه برای اینکه اراده آزاد وجود دارد همین است که ما حس می‌کنیم اراده آزاد داریم. همان‌طور که دلار وجود دارد؛ چراکه من دلار را حس می‌کنم و می‌بینم.

اما وی در ادامه این کلام را فهم عوامانه و تحلیل عامه‌پسند می‌داند و به نوعی آن را به استهزا می‌گیرد و می‌گوید: «بله آگاهی و اراده وجود دارد، ولی نه به آن معنای که مردم فکر می‌کنند» (دنت، ۲۰۱۷، ص ۱۹۷-۱۹۸).

اما غائله به اینجا ختم نمی‌شود و دنت با صراحت تمام حرف نهایی خود را بیان می‌کند و آن اینکه براساس نظریه تکامل واقعاً نمی‌توان به اراده آزاد و آگاهی باور داشت و در حقیقت آنها وجود ندارند (دنت، ۲۰۱۷، ص ۱۹۸).

براساس نگاه مادی‌گرایانه که بر فکر اکثر دانشمندان علوم طبیعی حاکم است، مبحث اراده آزاد و اختیار امری موهوم است و آنچه اتفاق می‌افتد این است که دسته‌ای از نورون‌های مغزی من در قبال عده‌ای دیگر فعال می‌شوند و من وادار می‌شوم که فلان تصمیم را بگیرم و چیزی غیر از این نیست. اگر شرایط مادی و مغزی من به شکل دیگری می‌بود من به شکل دیگری تصمیم می‌گرفتم. این نوع تصمیم‌گیری همان است که در حیوانات وجود دارد و مرزی در این زمینه بین ما و حیوانات وجود ندارد، مگر اینکه کمی پیچیدگی بیشتری بر آن حاکم است (فوکویاما، ۱۳۹۰، ص ۲۲۵).

از نگاه دنت حق با همان فلاسفه و دانشمندانی است که اراده آزاد را نوعی خیال یا توهم می‌دانند: «حق با دانشمندان و فلاسفه‌ای است که اعلام می‌کنند اراده آزاد خیال و توهم است» (دنت، ۲۰۱۷، ص ۳۱۶). انکار وی نسبت به اراده و آگاهی در حالی است که خود وی این دو مسئله را از مسائلی معرفی می‌کند که به قول خودش رازآلودند که حتی کسانی مثل چامسکی آنها را در بالای فهرست معماهای خود قرار داده‌اند (دنت، ۲۰۱۷، ص ۳۲۰).

۱-۳-۳. بررسی

در بررسی تنها به ذکر یک نکته و یک برهان در اینجا اکتفا می‌کنیم.

نکته: باید دانست که اراده هم یک از حالات نفسانی است که داروین‌یست‌ها به سبب گرایش فیزیکالیستی خود تمام این حالات را به حالات جسمانی تقلیل می‌دهند. بر این اساس نقدهایی که در بحث تجرد نفس و فیزیکالیسم به این نگاه داشتیم در همین جا هم وارد است؛ ولی در اینجا به صورت خصوصی برهانی در خصوص تجرد اراده و منشأ جوهری آن بیان می‌کنیم که تکمیل‌کننده بحث‌هایی است که در بحث تجرد نفس ارائه کردیم.

برهان تجرد اراده و تجرد منشأ جوهری آن: می‌توان درباره خود اراده بیان کرد که این‌همانی این حالت ذهنی با حالات جسمانی و مغزی امری خطاست؛ چراکه می‌توان از اختلاف در ویژگی‌های دو چیز، اختلاف جوهری آنها را کشف کرد. زمانی که ما اراده کاری را می‌کنیم، در خود حالتی می‌یابیم که فاقد امتداد و بعد است، و این حالت غیر از نورون‌ها و عصب‌های مغزی است که همگی مادی و دارای امتدادند. همچنین اراده در انسان حالتی درونی و شخصی است که به اصطلاح فلسفه اسلامی تنها با علم حضوری قابل درک است اما تحریک عصب‌های مغز امری است که قابلیت عرضه بر دیگران را داراست. به بیان دیگر حالت اراده قابل عرضه بر فرد دیگری نیست و کاملاً شخصی است؛ ولی تحریک عصب‌ها چنین خصوصیتی را دارا هستند. از آنجاکه این دو ویژگی ناقض هم هستند، یعنی یکی نفی دیگری است، نمی‌توانند از منشأ واحد صادر شده باشند؛ چراکه لازمه‌اش اجتماع نقیضین در شیء واحد است؛ بنابراین باید دو منشأ برای این دو امر متضاد هم‌زمان وجود داشته باشد.

استدلال فوق را می‌توان به شکل منطقی در مقدمات زیر بیان کرد:

- مقدمه ۱. بنا بر بحثی که ارائه شد، دو ویژگی (فاقد بعد و امتداد بودن) A و (امتداد و بعد داشتن) B، در انسان وجود دارد؛
مقدمه ۲. این دو حالت، عرض یا ویژگی می‌باشند، که برای تحققشان نیاز به موضوع یا جوهر دارند (طباطبائی، ۱۴۰۲ق، ص ۹۱)؛

- نتیجه ۱. بنا بر مقدمه ۱ و ۲، دو ویژگی A و B، قطعاً نیاز به جوهر دارند (صرف‌نظر از نیاز به یک جوهر یا دو جوهر)؛
مقدمه ۳. بنا بر فرض، دو ویژگی A و B، متناقضان هستند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۲۵۸-۲۵۹)؛
مقدمه ۴. اگر دو ویژگی متناقضان باشند، طارد هم هستند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۲۵۸-۲۵۹)؛
نتیجه ۲. بنا بر مقدمه‌های ۳ و ۴، دو ویژگی A و B چون طارد هم هستند؛ در یک موضوع یا جوهر قابل جمع نیستند (حلی، ۱۴۱۲ق، ص ۲۸۹-۲۹۱)؛

- نتیجه ۳. بنا بر نتیجه ۱ و ۲؛ یعنی بنابراین که دو ویژگی A و B قطعاً نیاز به جوهر دارند و نیز بنابراین که چون A و B، طارد هستند و در یک جوهر امکان جمع شدن ندارد، پس هر کدام از A و B که دو ویژگی متناقض محقق هستند، هر کدام به صورت مجزا، جوهر مجزا خواهند داشت؛

نتیجه نهایی: اگر A و B دو ویژگی متناقض محقق باشند (دوگانه‌نگاری ویژگی) لازمه‌اش این است که دو جوهر مستقل داشته باشیم (دوگانه‌نگاری جوهری)؛ زیرا اگرچه این امکان وجود دارد که یک جوهر ویژگی‌های متعددی داشته باشد، ولی محال است که یک جوهر دو ویژگی متناقض هم‌زمان داشته باشد؛ چراکه لازمه‌اش

اجتماع نقیضان است؛ در نتیجه جوهر مفروض، فقط پذیرای یکی از دو ویژگی متناقض خواهد بود؛ بنا بر این که هیچ ویژگی یا عرضی بدون جوهر حامل آن ویژگی، قابل تصور نیست، ویژگی‌ای که جوهر مذکور پذیرای حمل آن نشده است، نیاز به جوهری دیگر خواهد داشت و در نهایت به دو جوهر مستقل خواهیم رسید. عملاً دوگانه‌انگاری ویژگی، به دوگانه‌انگاری جوهری ختم می‌شود؛ یعنی از دو ویژگی امتداد و بعدپذیری و عدم آن، به دو جوهر مستقل که منشأ این دو ویژگی هستند می‌رسیم که قاعدتاً باید این دو منشأ باهم از حیث سنخی و جوهری متباین باشند؛ چراکه دارای دو اثر کاملاً متباین‌اند. در نتیجه باید حقیقتی مجرد را در انسان پذیرفت.

۳-۴. کمال‌نهایی انسان

حقیقت این است که در فرایند تکاملی که معتقدان به آن ترسیم می‌کنند، انسان هیچ کمال‌نهایی‌ای ندارد. معنای جمله فوق این است که با عدول از نگاه خلقت‌محور و غایت‌انگارانه و هوشمندانه به عالم هستی، دیگر جایی برای هدف انسان و کمال‌یابی او، به معنایی که در الهیات اسلامی داریم، وجود ندارد. تنها رشد ابعاد مادی و تلذذ بیشتر ابعاد جسمانی انسان است که تعیین‌کننده کمال انسانی است. این نگاه در نهایت بی‌تکلیفی او در مقابل هر امر ماورایی را در پی خواهد داشت. در این باره، دو عبارت از دو تکامل‌گرای معاصر را نقل می‌کنیم؛ مُنداد می‌نویسد: «سرانجام، انسان می‌داند که او در جهانی که صرفاً در اثر اتفاق برآمده (تکامل‌یافته) تنها است، مقصد او هیچ کجا نیست و تکلیفی ندارد» (منداد، ۱۹۷۱، ص ۱۸۰). پروواین نیز معتقد است:

مفاهیم علوم مدرن به‌گونه‌ای مشهود با اغلب سنت‌های مذهبی متناقض‌اند. قوانین اخلاقی فطری (تغییرناپذیر) و اصول مطلق (تغییرناپذیر) برای هدایت جامعه وجود ندارد. جهان عنایتی به ما ندارد و در زندگانی انسان معنای و هدف نهایی نهفته نیست. (پروواین، ۱۹۸۸، ص ۱۰).

از عبارات فوق مشهود است که پیروان دیدگاه تکامل مادی، چون وجود خالق را انکار می‌کنند و جهان را محصول فرایندهای مادی تصور می‌کنند، برای زندگانی انسان هیچ‌گونه هدف و معنای غایی معتقد نیستند. حقیقت این است که می‌توان ادامه نظریه تکامل را به صورت منطقی در اخلاق به نوعی توجیه‌کننده ظلم و نابودکننده هر نوع منش دینی و الهی در زندگی انسانی دانست که البته این نگاه به انسان، از خود داروین آغاز شده و می‌توان گفت که داروین خودش در این مسئله به صورت جدی سهیم است. داروین در کتاب *تبار انسان* می‌گوید:

در حیوانات وحشی این‌گونه است که خیلی زود ضعیفان بدنی یا ذهنی حذف می‌شوند و آنهایی که زنده می‌مانند، معمولاً از سلامت جدی برخوردار هستند. از طرف دیگر ما انسان‌ها را متمم کردیم؛ حداکثر تلاش خود را برای کنترل روند حذف انجام دادیم؛ ما بیمارستان‌هایی برای انسان‌های کندذهن، معلول و بیمار ساختیم؛ در نتیجه اعضای ضعیف جامعه خودشان را تکثیر می‌کنند؛ هیچ‌یک از کسانی که به تولید مثل حیوانات خانگی توجه کرده‌اند به ضرر آن برای نژاد انسانی شک نمی‌کنند؛ به‌سختی کسی هست که آن قدر ابله باشد که به بدترین حیواناتش اجازه تولید مثل بدهد (داروین، ۱۸۸۹، ص ۱۳۳-۱۳۴).

یکی از بحث‌هایی که حاصل نظریه تکامل در بحث‌های اجتماعی است، تعیین کمال‌نهایی و هدف‌نهایی در ارزش‌ها و فعل اخلاقی است. مکتب اخلاقی فیلسوف آلمانی قرن نوزدهم، فردریک نیچه مکتب اخلاقی‌ای که

مبنایش خواست قدرت است و بس، به‌شدت متأثر از مبانی فکری تکاملی داروینی است و می‌توان از جهات متعددی وی را متأثر از نظریه تکامل دانست (دنت، ۱۹۹۶، ص ۱۸۱-۱۸۳)؛ یعنی عناصر اصلی قدرت‌گرایی وی، چیزی جز مبانی داروینی نیست. اگر کسی اندک آشنایی با نظریه تکامل داشته باشد و نگاهی منصفانه به نظریه قدرت‌گرایی نیچه در اخلاق ببیند، تردیدی نمی‌کند که این مبانی از نگاه داروین به نیچه رسوخ کرده است. به بیان دیگر نگاه تکاملی براساس انتخاب طبیعی بر مبنای بقا اصلح به خلقت انسان، منطقی‌تر به چنین مکتب اخلاقی‌ای می‌رسد. برای نمونه دو مبنای اصلی نیچه در اخلاق را که متأثر از نگاه تکاملی است در ذیل بیان می‌کنیم:

الف) تکیه بر نابرابری انسان‌ها، و استناد به اینکه طبیعت از برابری نفرت دارد و اینکه تساوی انسان‌ها در حقوق، مخالف طبیعت و اخلاق است و اساساً خرافه، زیان‌بار و یاه‌گویی است (نیچه، ۱۳۷۷، ص ۷۳۴، ۸۶۴، ۸۷۱ و ۸۷۴)؛
ب) تکیه بر تنازع بقا و نابود شدن دیگران برای ادامه حیات من.
وی می‌گوید:

هیچ نفس‌پرستی به هیچ روی وجود ندارد که درون خویش بماند و از حد خود تجاوز ننماید. آدمی همواره نفس خویش را به هزینه دیگران پیش می‌برد: زندگی همواره به هزینه زندگی دیگر زندگی می‌کند؛ آن‌کس که این را در نمی‌یابد حتی نخستین گام را در راه روراستی با خویشتن برداشته است (نیچه، ۱۳۷۷، الف، ص ۳۶۹).

دلیل دنت، که قطعاً یکی از ایده‌پردازان اصلی تکامل در عصر حاضر است، در کتاب *ایده خطرناک داروین* از تأثیرپذیری شدید نیچه از داروین سخن می‌گوید. وی حتی بر این باور است که ایده «خدا مرده است» نیچه از داروین اتخاذ شده است. او معتقد است اگر نیچه پدر آگزیستانسیالیسم است، داروین پدر بزرگ آن است (دنت، ۱۹۹۶، ص ۶۲). دنت بر این باور است که نیچه مجذوب تفکر داروین بوده، ولی به این مطلب اذعان نکرده است (دنت، ۱۹۹۶، ص ۱۳۸). دنت در صفحات ۱۸۱-۱۸۳ به نقل عبارات فلاسفه و زیست‌شناسانی می‌پردازد که نیچه و مکتب وی را متأثر از داروین می‌دانسته‌اند که تعداد کمی نیستند.

دنت در نحوه تأثیرپذیری نیچه از داروین می‌گوید: «نیچه اگرچه یک داروینیست نبود، ولی همان‌طور که کانت به وسیله هیوم از خواب بیدار شد، داروین هم نیچه را بیدار کرد» (دنت، ۱۹۹۶، ص ۱۸۲).
نتیجه طبیعی این نگاه برآمدن و ظهور جنایت‌کاران و سلطه‌جویانی مانند هیتلر است. خود نیچه در کتاب *تبارشناسی اخلاق* جستار دوم می‌گوید:

هیچ آسیب رساندن و بهره کشیدن و نابود کردن‌ی البته به‌خودی‌خود ناحق نتواند بود؛ زیرا کار زندگی در اساس، یعنی در کارکردهای بنیادی خویش، با آسیب رساندن و تجاوز کردن و بهره کشیدن و نابود کردن می‌گردد (نیچه، ۱۳۷۷، ب، جستار دوم، قطعه ۱۱).

۳-۵. خلقت انسان

مسئله خلقت در ادیان توحیدی، پس از طرح نظریه تکامل با چالش جدی مواجه شد؛ یعنی اصل خلقت و هستی را که روزگاری یک راز برای بشر محسوب می‌شد، و به‌ناچار آن را به امری ماورائی نسبت می‌دادند، با مطرح‌شدن

نظریه تکامل به‌زعم تکامل‌گرایان دیگر این راز حل شده انگاشته شد. ریچارد داوکینز می‌گوید: «روزگاری، هستی خود ما از بزرگ‌ترین رازها به حساب می‌آمد؛ اما دیگر این هستی، یک راز محسوب نمی‌شود؛ زیرا این راز حل شده است. داروین و وللاس این راز را حل کرده‌اند» (داوکینز، ۲۰۰۶، i).

داوکینز، پا را فراتر از این عالم می‌گذارد و نظریه تکامل را توجیه‌کننده کل عالم هستی می‌داند و می‌گوید: قصد دارم خواننده را نه‌تنها به این موضوع ترغیب کنم که اتفاقاً دیدگاه جهانی داروین حقیقت دارد، بلکه می‌خواهم نشان بدهم که اصولاً این تنها تئوری شناخته‌شده‌ای است که می‌تواند راز هستی ما را حل کند. این موضوع موجب می‌شود که این تئوری به شکل مضاعفی رضایت‌بخش باشد. یک مورد خوب می‌تواند نشان دهد که داروینیسیم نه‌تنها در مورد این سیاره، بلکه در مورد کل کائنات حقیقت دارد (داوکینز، ۲۰۰۶، xiv).

جورج گیل‌ورد سیمپسون، دیرین‌شناس امریکایی که شاید مؤثرترین دیرینه‌شناس قرن بیستم دانسته می‌شود و یکی از شکل‌دهندگان ترکیب مدرن و نئوداروینیسیم است، می‌گوید: «انسان نتیجه یک‌روند بی‌هدف و طبیعی است که هرگز انسان را در نظر نداشته است» (سیمپسون، ۱۹۶۷، ص ۳۴۵). خود او در جای دیگری به وجود آمدن انسان از یک فرایند شانس طبیعی و بی‌هدفی و بی‌غایتی او اشاره می‌کند که بیان‌کننده نگاه تکاملی در خلقت است. انسان سر برآورده است و نه اینکه از بالا آمده باشد. او می‌تواند انتخاب کند که توانایی خود را به‌عنوان بالاترین حیوان ارتقا بخشد و تلاش کند که حتی بالاتر رود یا اینکه خلاف آن را انتخاب کند. هیچ انگیزه‌ای پشت تکامل وجود ندارد، انسان باید آن را برای خود فراهم کند (سیمپسون، ۱۹۶۷، ص ۳۴۵).

۱-۵-۳. تکامل و خلقت خداوند

آنچه شاید در اینجا اهمیت دارد و می‌تواند در علوم انسانی اثرگذار باشد و به غائله اختلاف بین دین و نظریه تکامل خاتمه دهد، این است که آیا می‌توان اعتقاد دینی به خدا را با نظریه تکامل جمع کرد؛ به گونه‌ای که این دو با هم تنافی نداشته باشند؟ به بیان دیگر آیا می‌توان آنچه را در نظریه تکامل درباره تکامل یافتن موجود تک‌یاخته‌ای تا انسان بیان شده است، همان روند خلقت خداوند دانست و این دو را هم جمع کرد؟ به بیان سوم آیا خلقت تکاملی توجیه‌پذیر است یا خیر؟

بسیاری از متدینان پذیرفته‌اند که تکامل در طی مراحل بسیار طولانی می‌تواند روش خداوند در خلقت باشد. همین سبب شده که عده‌ای از مسیحیان و بعضاً مسلمانان و حتی برخی علمای آنها نظریه تکامل را در عین اعتقاد به خداوند، بپذیرند. مایکل روس در کتاب *اولین چهار میلیون سال*، بخش تکامل و دین، مقاله‌ای مستقل از فردی به نام دیوید لیونینگ استون آورده است. وی پس از نقل حرف/اقبال که معتقد است ایده تکاملی در اسلام، از اسلام زمان قرون وسطا نشئت گرفته است، از کسی به نام/احمد/افضل نام می‌برد که معتقد است اساساً ایده تکامل داروین از خود قرآن سرچشمه گرفته و تکامل کاملاً با نظریه خلقت در نگاه قرآنی آن سازگار است. در ذیل ترجمه خود عبارت کتاب را نقل می‌کنیم:

تئوری تکامل از خود قرآن نشئت گرفته است. تئوری تکامل، به صورت تمام در نگاه کلی خلقت خداوند در کتاب قرآن توصیف شده است. افضل در نگاه خود، تحقق روند مادی را به فرایندهای طبیعی و ظهور خودآگاهی را به

خلقت خداوندی نسبت می‌دهد. در این نگاه انسان‌نماها - هومو هابیلیس‌ها و هومو اراکتوس‌ها، بعد از تکامل به نقطه‌ای رسیدند که دیگر، الله سبحانه و تعالی یک جفت از مذکر و مؤنث ایشان را برگزید و روح انسانی در آن‌ها دمید (روس و تراویس، ۲۰۰۹، ص ۳۶۱).

چنین نگاهی به قرآن و تکامل در میان متفکران خودمان هم وجود داشت که وارد این بحث نمی‌شویم. چیزی که نباید از آن غفلت کرد و اکثر کسانی که در این زمینه، چه در اسلام و چه مسیحیت تا آنجا که اطلاع داریم، از آن غفلت کرده‌اند و یا آن را نادیده گرفته‌اند، این است که اساس تبیین فرایندهای تکاملی و خود نظریه تکامل بر گونه‌زایی اتفاقی (Random Variation) و گزینش‌های غیر هدایت‌شده (Natural selection) استوار است. به بیان دیگر همان‌طور که دنت بیان کرده، جهل مطلق در نظریه تکامل جایگزین خالق حکیم شده است. وی می‌گوید:

در نگاه سنتی، تمامی موجودات عالم ماده، از شریف‌ترین آنان (انسان) تا زبون‌ترین این موجودات (مورچه، سنگریزه و قطرات باران) حاصل شریف‌ترین موجودات، خالق متعالی و هوشمند که علمی لایتناهی داشت بودند؛ خالق که شباهتی قریب به شریف‌ترین موجود پس از خود داشت. ولی در نظریه داروین جهل مطلق خالق است: جهل مطلق می‌تواند جای بصیرت مطلق را در توضیح همه دستاوردهای مهارت خلاقانه بگیرد (دنت، ۲۰۱۷، ص ۵۷).

در نظریه تکامل به طور کامل خدا از خلقت در تمام زمینه‌ها یا اهداف عملی جدا شده است؛ چراکه تئوری تکامل جایگزین آن است و این یعنی به وجود آمدن مفهوم جدیدی برای دین. *ارنست مایر* می‌گوید:

علل طبیعی ارائه‌شده توسط تکامل‌گرایان به طور کامل، خدا را از خلقت در تمام زمینه‌ها یا اهداف عملی جدا می‌کند. این مدل توصیفی جدید (مدل تکاملی) یا (مکانیسم) انتخاب طبیعی، جایگزین خلقت حکیمانه شده است. این جایگزین، مفهوم جدیدی را برای خدا و مبنای جدیدی را برای دین ضروری می‌سازد (مایر، ۱۹۷۲، ص ۹۸۸).

فرانسیس فوکویاما نیز هدفمند نبودن و نداشتن هیچ‌گونه علت هدایت‌کننده را در نظریه تکامل، تصدیق می‌کند. وی تأکید می‌کند که وجود پدیده ماورایی در هدایت عالم، با داروینیسم، سازگاری ندارد و جهان از نگاه تکامل‌گرایان حاصل امری تصادفی است: «از آنجاکه داروینیسم معتقد است که هیچ فرانیرویی از جهان هستی روند تکامل را هدایت نمی‌کند، آنچه به نظر جوهره یک گونه می‌آید، تنها محصول فرعی و تصادفی یک جریان تکاملی اتفاقی است» (فوکویاما، ۱۳۹۰، ص ۲۲۶).

اینکه واقعاً نگاه تکاملی با خلقت خداوند سازگار نیست؛ چراکه آنچه تکاملی‌ها در به وجود آمدن انسان می‌گویند بسیار ناکارآمد و مضحک است و نمی‌توان چنین فرایندی ناکارآمدی را به خدای حکیم ادیان نسبت داد. دکتر هنری موریس یکی از بنیان‌گذاران انجمن تحقیقات خلقت‌محور می‌گوید: «برای آفرینش انسان، تکامل پرریخت‌وپاش‌ترین، ناکارآمدترین و ظالمانه‌ترین فرایندی است که می‌تواند به ذهن خطور کند. منتسب کردن چنین روشی به خداوند علیم حکیم، مضحک و نامعقول است (خداوند منزّه از آن است)» (موریس، ۱۹۸۹، ص ۱۰۰).

بررسی

عبارات تکامل‌گراها را در بحث خلقت به صورت مختصر بیان کردیم. بی‌غایتی و بی‌هدفی و بی‌خالقی در نگاه تکامل‌گرایان در حالی است که در نظام تفکر دینی، موضوع خلقت حکیمانه و غایت‌محورانه مطرح است. زمانی که به

ادبیات دینی مراجعه می‌کنیم، درمی‌یابیم که نظام عالم براساس تدبیر حکیمانه و دقیق از طرف شخصی حکیم با غایتی از قبل تعیین شده، خلق و طراحی شده است. هرگز این‌طور نبوده که این سیستم بر اثر تغییرات و جهش‌ها و اتفاق‌های غیرهدفمند جلو آمده باشد و در نهایت به این شکل برسد؛ یعنی برخلاف نگاه تکاملی‌ها، عالم هستی و موجودات زنده از اول قرار بوده است که به شکل فعلی درآید و اگر این روند مجدداً تکرار شود دوباره به همین سیستم فعلی می‌انجامد. هدفمندی و طراحی موجودات که شامل انسان هم می‌شود، به‌وضوح از آیات قرآن قابل فهم و مشاهده است؛ یعنی برخلاف نگاه تکامل‌باورانه که روند تحقق موجودات را براساس شانس تلقی می‌کند، نگاه دینی، نگاهی از پیش طراحی‌شده و هدفمند به خلقت موجودات است و آن را بهترین شکل ممکن می‌داند. برای نمونه چند آیه از قرآن کریم را نقل می‌کنیم: «او همان کسی است که هر چه را آفرید نیکو آفرید» (سجده: ۷). یا آیاتی که دلالت می‌کند که خلقت همه‌چیز با تقدیر انجام گرفته است نه براساس شانس: «گفت: پروردگار ما همان کسی است که به هر موجودی، آنچه را لازمه آفرینش او بوده داده؛ سپس هدایت کرده است!» (طه: ۵۰). همچنین آیاتی که ناظر به این هستند که آسمان و زمین و هر آنچه در آنها است برای بازی آفریده نشده‌اند و هدف دارند. «آسمان‌ها و زمین و هر چه را که میان آن دو است به بازی نیافریده‌ایم» (انبیاء: ۱۶)؛ «و خورشید که به قرارگاه خود روان است، این نظم خدای عزیز داناست» (یس: ۳۸).

این آیات و نظیر آنها نشان می‌دهد که تمام عالم از ابتدا توسط شخصی عالم و حکیم و براساس هدفمندی غایی، و نه از روی بازی آفریده شده است. این در حالی است که از نگاه تکامل‌گرایان عالم هستی، حاصل اتفاق و جهش‌های غیرهدایت‌شده است. این نگاه هرگز با نگاه خلقت‌انگاران قابل جمع نیست. به بیان دیگر جمع منطقی اعتقاد به وجود خداوند حکیم، علیم و قادر مطلق به عنوان خالق هستی و اعتقاد به جریان‌های اتفاقی غیرهدایت‌شده و براساس شانس و انتخاب طبیعی کور غیرممکن به نظر می‌رسد. در این بحث تلاش بر این بود که با نگاه غایت‌محورانه دینی تناقض نگاه دینی و تکامل را نشان دهیم و از بحث آیات مربوط به خلقت مستقیم اولین انسان از خاک در قرآن صرف‌نظر کردیم که خود مقاله‌ای جدا می‌طلبد. به صورت کلی باور ما بر این است که ظهور آیات قرآن در خلقت دو انسان اولیه که پدر و مادر انسان‌های کنونی هستند به صورت مستقیم از خاک دارد و از این حیث هم نگاه تکاملی با نگاه دینی متفاوت است (ر.ک: دهقان‌پور، ۱۳۹۴؛ برای بحث آفرینش انسان، نیز، ر.ک: مصباح، ۱۳۹۰).

ممکن است این پرسش در ذهن خواننده جولان کند که افرادی که به آنها استناد شده است تکاملی‌های ملحدند و شاید همه کسانی که به نظریه تکامل باور دارند، چنین دیدگاهی نداشته باشند. به صورت کلی در اینجا ذکر این نکته بجاست که وارثان حقیقی زیست‌شناسی تکاملی داروین، به صورت منطقی امثال دنت و داوکینز می‌باشند. به بیان دیگر آنچه امثال دنت و داوکینز به آن معتقدند همان چیزی است که داروین به صورت تمام و کمال ارائه کرده است به اضافه کمک‌هایی که ژنتیک و علم جدید به این نظریه کرده است. اگر تکامل را به صورت یک بسته کامل در نظر بگیریم که اجزایش با هم یک مجموعه صفر تا صدی را تشکیل دهند، انتخاب طبیعی به صورت کور و بدون غایت و روش‌شناسی انحصاراً مادی اجزای اساسی آن هستند. با این حساب هیچ

جایگاهی برای موجودات مجرد به‌عنوان خالق در عالم ماده و یا تأثیرگذار در رفتار و کنترل انسان که اساساً خارج از دسترس ماده و مادیات و آزمایشگاه‌های مادی است وجود ندارد. ممکن است گفته شود که شاید خود داروین چنین باوری نداشته است و نه حتی خود وی، بلکه نظریه‌ای که وی مطرح ساخت به‌خودی‌خود نسبت به خداباوری و خداناباوری یکسان است. البته این مهم نیست که خود داروین در نهایت چه باوری داشته است؛ چراکه نظریه تکامل با انتخاب طبیعی به صورت منطقی موجب تقابل با مبانی دینی و خداباوری خواهد بود؛ یعنی اگر عنصر انتخاب طبیعی را آن‌گونه که داروین در کتاب خود قرار داده و از آن دفاع کرده و اساساً عنوان کتاب داروین هم تکامل به وسیله انتخاب طبیعی است، به صورت جدی مورد لحاظ قرار دهیم، این نظریه نمی‌تواند چنین لوازمی نداشته باشد.

نکته: ممکن است نگاه تکاملی با دیدگاه‌های خاصی در باب خداباوری همراه باشد؛ مثلاً باور به همه‌خدایی یا خدایی که هیچ کاری به امور عالم ماده ندارد و تنها هنرش آفرینش ماده اولیه و به حرکت درآوردن آن بوده است. ولی با نگاه اسلامی و خدایی که در عالم اسلام به آن باور دارند و در فلسفه و کلام اسلامی از آن بحث می‌شود، نظریه تکامل قطعاً ناسازگار است که در ادامه به نکاتی در این زمینه اشاره می‌کنیم.

ذکر نقل قولی از خود داروین مفید است که نشان می‌دهد نظریه تکاملی که وی مطرح ساخته چنین لازمه‌ای در الهیات دارد و برهان نظم را که به نظر وی شاید بهترین برهان برای وجود خداوند بوده است، مخدوش کرده است. وی می‌گوید:

ناممکن بودن تصور اینکه این جهان بزرگ و شگفت‌انگیز به همراه جان‌های ذی‌شعور ما از یک تصادف پدید آمده است، از دید من برهان اصلی برای وجود خداوند است؛ ولی اینکه آیا این برهانی بالزرش واقعی است، امری است که هرگز قادر نبوده‌ام درباره آن حکمی صادر کنم (به نقل از: داروین، ۲۰۱۰، ص ۳۰۶).

اگرچه وی خود را لادری‌گرا وصف می‌کند، ولی لادری‌گری‌گرایی در حقیقت همان خداناباوری و شکاکیت نسبت به خدا است. داروین می‌گوید:

من در سهمگین‌ترین افت‌وخیزهایی که در اتنای زندگی خود داشته‌ام هرگز یک ملحد به معنای منکر وجود خداوند نبوده‌ام. من تصور می‌کنم به طور کلی البته نه در تمام مقاطع زندگی، «ندانم‌گو» خواندن من توصیفی بایسته‌تر باشد و این امر باگذشت عمرم شدیدتر شده است (باربور، ۱۹۹۷، ص ۵۹؛ کاپلستون، ۱۳۹۳، ص ۱۲۱).

نقل این عبارات نه به خاطر تحقیر داروین به وسیله کفر است؛ چراکه اساساً کافر بودن و یا نبودن وی برای ما اهمیتی ندارد. آنچه اهمیت دارد تأثیر نظریه وی و لازمه این نگاه در به وجود آوردن چنین اعتقادی در خداباوری است که در مرحله اول روی خود وی تأثیرگذار بوده و چنین گرایشی در وی به وجود آورده است و در مراحل بعدی ابزاری برای بی‌دینی در عصر فعلی شده است. نظریه تکامل نظریه‌ای است مانند دیگر نظریات که باید بررسی شود، اما بحث در این است که خود این نظریه، در ابعاد ماورای طبیعی هم رسوخ کرده است و نمونه‌اش، بی‌دین کردن خود داروین با نظریه‌اش است؛ یعنی داروینی که در ابتدا یک مسیحی معتقد بود، بعدها به اعتراف خودش با همین نظریه اعتقادش به خداباوری فروکش می‌کند و تحلیل می‌رود؛ ثانیاً هدف از نقل این عبارت نشان دادن این نکته بود که بهترین و نزدیک‌ترین دیدگاه به خود نظریه داروین که بنیان‌گذار این مکتب است همین قرائت‌های الحادی

آن است. به بیان دیگر نمی‌توان نظریه تکاملی را به صورت شیر بی‌یال و دم اشکم تبدیل کرد و تمام اجزای آن را پذیرفت و در عین حال انتخاب طبیعی کور را که رکن اساسی آن است کنار بگذاریم و بگوییم که نظریه تکامل با خداباوری و ابعاد مجرد در آسمان زمین مشکلی ندارد؛ چراکه مفهوم انتخاب طبیعی به معنای بی‌غایتی و بی‌هدفی در روند تکامل موجودات زنده است و اساساً این نگاه منکر هر طراح و هدایتگر هدفمند است که قطعاً با نگاه فلسفی و کلامی اسلامی سازگار نیست. هنر داروین از نگاه زیست‌شناسان این است که توانسته است به وسیله انتخاب طبیعی، تکامل را نظام‌مند کند و انتخاب طبیعی رکن اساسی این نظریه است.

در اینجا ممکن است گفته شود که این ادعا خلاف چیزی است که ما مشاهده می‌کنیم؛ یعنی ما در دنیا افراد بسیاری داریم که در عین حال که به زیست‌شناسی تکاملی باور دارند، اهل دیانت هم هستند و مسلمانان ایشان اهل عبادات و مناسک نیز هستند و در اطراف خود اگر بنگریم تعدادی از ایشان را می‌شناسیم که به خدا معتقدند و مناسک را نیز به جا می‌آورند.

باید دانست که نظریه تکامل به صورت جامع همان است که توضیح داده شد و هر طرح و طراحی و هر خالق هوشمند و هر گونه جهان هدفمندی را کنار می‌گذارد. این زیست‌شناسان خداباور یا به ابعاد متافیزیکی این نظریه توجه نمی‌کنند و غرق در مسائل علمی آن هستند و شاید اساساً مهلت فکر درباره این لوازم متافیزیکی را پیدا نمی‌کنند و یا در عین حال که به این تناقض آشکار در ابعاد متافیزیکی این نظریه باایمان خود آگاهی پیدا می‌کنند، آن را چندان جدی نمی‌گیرند و همچون خیلی از مسائل علمی که برای ایشان حل نشده است این را هم کناری می‌گذارند، به این امید که شاید روزی بتوان پاسخی برای این تناقض اعتقادی و این نگاه علمی پیدا کرد.

نتیجه‌گیری

در این مقاله به صورت مختصر مبانی انسان‌شناختی نظریه تکامل در علوم انسان را استخراج کردیم و در مواردی به نقد و بررسی آن پرداختیم.

درباره حقیقت انسان بیان کردیم که نگاه تکاملی بر این باور است که هیچ بعد مجردی در انسان وجود ندارد و انسان مانند یک ربات است که نشان دادیم این ادعا با دلیل‌ها ایشان ثابت نمی‌شود. همچنین بیان کردیم جایگاه انسان از نگاه تکامل‌گرایان، در حد یک حیوان ابزارساز است و هیچ سرشت مشترکی در بین انسان‌ها وجود ندارد و تفاوت بین انسان و حیوان چه در ابعاد جسمانی چه نفسانی تفاوت چندانی نیست. از طرف دیگر اراده و اختیار انسان در نگاه تکاملی مورد انکار قرار گرفت که به نقد و بررسی آن پرداختیم و بیان کردیم که علاوه بر اینکه اراده وجود دارد و توهم نیست، از حالات غیرمادی انسان است و در نتیجه جوهر مجرد منشأ آن با وجود اراده ثابت می‌شود. در نهایت در بحث خلقت انسان، به این نتیجه رسیدیم که به سبب مبانی تکاملی که همان انتخاب طبیعی و گونه‌زایی تصادفی‌اند، نمی‌توان این نگاه را با نگاه قرآنی و دینی خود همسو دانست؛ چراکه در نگاه اسلامی هدایت هدفمند و خلقت هدفمند از ارکان خداباوری است. در نتیجه برای اسلامی‌سازی علوم انسانی، گام اساسی، زدودن این نگاه به انسان و جایگزین کردن آن با مبانی انسان‌شناختی اسلامی است.

منابع.....

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۴ق، *الشفاء (المنطق)*، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- باربور، ایان، ۱۳۹۲، *دین و علم*، ترجمه پیروز فطورچی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- جودیت، هوپر، و دیک ترسی، ۱۳۷۲، *جهان‌نگفت‌انگیز مغز*، ترجمه ابراهیم یزدی، تهران، قلم.
- جوکار، رضا و منیره یزدی، ۱۳۹۳، «تبیین نظریه شرطی شدن در تبلیغات فرهنگی و تجاری»، *چیدمان*، سال سوم، ش ۸، ص ۱۰۸-۹۸.
- چرچلند، پاول، ۱۳۸۶، *ماده و آگاهی*، ترجمه امیر غلامی، تهران، نشر مرکز.
- حرعاملی، محمدین حسن، ۱۴۰۹ق، *وسائل الشیعه*، قم، مؤسسه آل‌البتی.
- حلی، حسن بن یوسف، ۱۴۱۲ق، *القواعد الجلیه فی شرح الرساله الشمسیه*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- خاتمی، محمود، ۱۳۸۱، *انسانی مقدماتی با فلسفه ذهن*، تهران، جهاد دانشگاهی.
- داروین، ریچارد، ۱۳۸۰، *منشأ انواع*، ترجمه نورالدین فرهیخته، تهران، اهل قلم.
- دهقانپور، علیرضا، ۱۳۹۴، «قرآن، خلقت انسان و فرگشت»، *کلام اسلامی*، ش ۹۴، ص ۹-۳۴.
- دیویس، مریل وین، ۱۳۸۵، *داروین و بنیادگرایی مسیحی*، ترجمه شعله آذر، تهران، چشمه.
- صدرالمثالیین، ۱۳۸۲، *الشواهد الربوبیه*، تهران، بنیاد حکمت صدرا.
- _____، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت، دار احیاء التراث.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۰۲ق، *نهایة‌الحکمة*، قم، جامعه مدرسین.
- فوکویاما، فرانسیس، ۱۳۹۰، *آینده فرا انسانی ما، (پیامدهای انقلاب بیوتکنولوژی)*، ترجمه ترانه قطب، تهران، وزارت امور خارجه.
- کاپلستون، فردریک، ۱۳۶۲، *تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتوبی، تهران، علمی و فرهنگی.
- کشفی، عبدالرسول، ۱۳۸۹، «بررسی نظریه این‌همان ذهن و مغز»، *فلسفه دین*، ش ۵، ص ۱۹-۴۰.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۴۰۷ق، *الکافی*، تصحیح علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- گی، آر، لفرانسوا، ۱۳۸۹، *نظریه‌های یادگیری انسان*، ترجمه یحیی سیدمحمدی، تهران، روان.
- مایر، ارنست، ۱۳۹۱، *تکامل چیست*، ترجمه سلامت رنجبر، تهران، فروغ آلمان و خاوران فرانسه.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۸۹، *آموزش فلسفه*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۹۰، *انسان‌شناسی در قرآن*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- معظمی، داوود، ۱۳۸۵، *مقدمات نور و سایکولوژی*، تهران، سمت.
- معین، محمد، ۱۳۹۲، *فرهنگ معین*، تهران، امیرکبیر.
- مورفی، نانسی، ۱۳۹۱، *چیستی سرشت انسان*، ترجمه علی شهبازی، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
- نویان، سیداباذر و یارعلی کردفیروزجایی، ۱۳۹۲، «بررسی انتقادی نظریه این‌همانی ذهن و بدن در فلسفه ذهن»، *معرفت فلسفی*، ش ۴۰، ص ۹۵-۱۱۱.
- نیچه، فردریش، ۱۳۷۷الف، *تبارشناسی اخلاق*، ترجمه داریوش عاشوری، تهران، آگاه.
- _____، ۱۳۷۷ب، *اراده قدرت*، ترجمه مهدی قوام‌صفری، تهران، جامی.

Barbour Jan G., 1997, *Religion and Science, Historical and Contemporary Issues*, New York, Harper Collins Publishers.

Darwin, Charles, 1889, *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex*, New York, Appleton and Company.

- Darwin, Francis, 2010, *Life and letters of Charles Darwin*, London, Cambridge University Press.
- Dawkins, Richard, 2006, *The Blind Watchmaker*, New York, Norton & Company.
- Dennett, D. C., 1996, *Darwin's dangerous idea*, London, Penguin Books.
- Dennett, Daniel C, 2017, *From Bacteria to Bach and Back The Evolution of Minds*, Norton & Company, New York.
- , 2003, *Freedom Evolves*, New York, Penguin Putnam Inc.
- Dobzhansky, J., 1967, "Science", *Changing Man*, V. 155, N. 3761, p. 409.
- Hornby, Albert Sydney, Anthony Paul Cowie, Alfred Charles Gimson, and Albert Sydney Hornby, 1974, *Oxford advanced learner's dictionary of current English*, Oxford, Oxford University Press.
- Lewontin, R. C., 1983, *Introductionw*, Scientists Confront Creationism Ed. Godfrey, New York, Norton & Company.
- Lutz, John, 1994, *An Introduction to Learning and Memory*, California, Cole Publishing Company.
- Mayer, Ernst, 1972, "The Nature of the Darwinian Revolution", *Science*, N. 176, p. 981-989.
- Mondad, Jacques, 1971, *Chance and Necessity an Essay on the Natural Philosophy of Modern Biology*, New York, Knopfer.
- Morris, M, 1989, *the long war against God*, Baker Bo, Michigan, Baker Book House.
- Myre, Ernst, 2002, *What Evolution Is*, London, Phoenix.
- Provine, B., 1988, "Scientists face it! Science and Religion are Incompatible", *the scientist*, N. 2.
- Ridley, Mark, 2004, *Evolution*, Blackwell Scientific Publishing, Malden MA.
- Rosenberg, Alexander, 2000, *Darwinism in philosophy, Social science and policy*, Cambridge UK, Cambridge University Press.
- Ruse, Michael & Joseph Travis, 2009, *Evolution, The First Four Billion Years*, London, Englan, The Belknap Press of Harvard University Press.
- , 1987, "Biological Species, Natural Kinds, Individuals, or What?", *The British Journal for the Philosophy of Science*, V. 38, P. 225-242.
- Simpson, George Gaylord, 1967, *The Meaning of Evolution, A Study of the History of Life and of Its Significance for Man*, Yale University Press.
- Smart, J.J., 1959, "Sensations and brain processes", *Philosophical Review*, V. 68, N. 2, p. 141_156.