

بررسی انتقادی نظریه زایتگایست اخلاقی داو کینز

حمیدرضا آیت‌اللّهی*

فاطمه احمدی**

چکیده

داو کینز در دیدگاه «اخلاق ژنتیکی مبتنی بر نظریه تکامل» مدعی است که یک «زایتگایست اخلاقی» یا «روح زمانه اخلاقی» وجود دارد که در جوامع تکامل می‌یابد. وی با رد اصول اخلاقی مبتنی بر دین و مطلق‌گرایی اخلاقی معتقد است که ماهیت اخلاقیات بر اساس روح زمانه به سرعت در حال تغییر است و هر دوره‌ای اصول اخلاقی مختص به خود را می‌طلبد. به ادعای او دین و اخلاق محصول فرایند زیستی تکامل و انتخاب طبیعی هستند. اخلاقیات نیز ریشه در دین ندارند، بلکه منشأ داروینی دارند. ژن‌های دگرخواه در خلال فرایند تکامل انتخاب شده‌اند و ما به طور طبیعی واجد نوع دوستی هستیم و حس ترحم و نیک‌خواهی و سایر اخلاقیات را می‌توان بر اساس تکامل تبیین کرد. نه تنها تمام حیات بلکه اخلاق نیز حاصل فعالیت ژن‌هاست. ژن‌ها با واداشتن ارگانیسم به رفتار نیکوکارانه و اخلاقی، بقای خود را تضمین می‌کنند. طبق نظر او عمل اخلاقی عبارت است از عملی که توانایی بقا را در بلندمدت افزایش می‌دهد و عمل غیر اخلاقی عملی است که از این توانایی می‌کاهد.

این مقاله درصدد بیان اشکالات دعاوی داو کینز است. پیش فرض بی‌مبنای طبیعت‌گرایی، تقلیل‌گرایی گزافی، نسبی‌گرایی فاجعه‌بار اخلاقی، نابسندگی تحلیل تکاملی از سرعت تحول زایتگایست اخلاقی، تعارض تحلیل داو کینز با شهود اخلاقی انسان‌ها، ناموجه بودن پاداش و جزا و تعلیم و تربیت با تکاملی دانستن اخلاق، تعبیر نامناسب از مطلق‌گرایی، جبر ژنتیکی نافعی اختیار انسان، خطاهای

* استاد فلسفه، دانشگاه علامه طباطبایی h.ayat@ihcs.ac.ir

** دکترای فلسفه، دانشگاه علامه طباطبایی (نویسنده مسئول) Fatemehahmadi6220@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۲/۲۲، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۵/۵

روشی - مغالطه منشأ، تلقی نادرست از ابتدای اخلاق بر دین و ایدئولوژی گرایشی علمی از جمله انتقادات به دیدگاه وی هستند.

کلیدواژه‌ها: آتئیسم علمی، تکامل ژن‌محور، اخلاق ژنتیکی مبتنی بر نظریه تکامل، زایتگایست اخلاقی، نسبییت اخلاقی.

۱. مقدمه

ریچارد داوکینز (Richard Dawkins) نوداروینیست معاصر و سرمدار «آتئیسم علمی»^۱ (scientific atheism) و ارائه‌دهنده نظریه «تکامل ژن‌محور» (genetics evolution) معتقد است که اخلاق تکاملی مبتنی بر انتخاب طبیعی (natural selection) در جهت سازگاری انسان با محیط و طبیعت صورت می‌گیرد و بخت انسان را برای بقا افزایش می‌دهد. بنابراین نه دین می‌تواند به ایجاد و پذیرش اصول اخلاقی رهنمون شود و نه اخلاق به پذیرش وجود خدا می‌انجامد، بلکه دین و اخلاق هر دو حاصل انتخاب طبیعی هستند و کاملاً مستقل از یکدیگرند و حتی اخلاق داروینی، هم‌چون علم، می‌تواند ما را به رد وجود خدا برساند. اخلاق تکاملی فقط نیازهای زیستی فرد و گروه را معتبر می‌شمارد نه این‌که ارتباطی با ماورا داشته باشد. در اخلاق تکاملی، هیچ حد فاصل قاطعی میان انسان و حیوان وجود ندارد و انسان به حیوان تقلیل می‌یابد. رفتارها و انتخاب‌های انسان نیز حاصل طبیعت زیستی اوست. انسان و حیوان طبیعت زیستی مشترکی دارند، پس اصول اخلاقی زیستی در مورد آن‌ها معنا دارد نه چیزی فراتر از آن. داوکینز دیدگاه طرف‌داران مطلق‌گرایی اخلاقی را که منشأ اخلاق را در دین جست‌وجو می‌کنند رد می‌کند و معتقد است که هیچ نسبتی میان دین و اخلاق وجود ندارد. علاوه بر علم و نظریه تکامل، وی با انکار کارکردهای اخلاقی دین نیز به رد دین می‌رسد و منشأ طبیعی و مادی برای اخلاق قائل می‌شود. با توجه به تأکید وی بر تأثیر انکار خدا و دین در رد اخلاق دینی و مطلق‌گرایی اصول اخلاقی لازم است قدری به نگاه وی در مورد خدا و دین پردازیم و پس از آن به بحث اخلاق تکاملی و «تغییر زایتگایست اخلاقی» خواهیم پرداخت.

۲. جایگاه خدا و دین در تفکر داوکینز

نظریه تکامل بهتر از نظریه وجود خدا: داوکینز بر اساس آتئیسم علمی مبتنی بر نظریه

تکامل معتقد است که دلایل و شواهد تکامل، بهترین تبیین را برای علت تغییرات موجودات و انواع و تنوع آن‌ها ارائه می‌دهد، پس در این زمینه به فرض موجودی پیچیده و برتر به نام خدا نیاز نداریم. او ادعا می‌کند خالق فراطبیعی به احتمال قریب به یقین وجود ندارد و اعتقاد به خدا، باور کاذبی است که در برابر تمام شواهد موجود سخت‌جانی می‌کند (Dawkins, 2006: 2). از نظر وی «فقط ماده فیزیکی وجود دارد، ذهن‌ها، زیبایی‌ها، عواطف و امور اخلاقی و ... از ماده ناشی می‌شوند. فراسوی جهان طبیعی فیزیکی چیزی وجود ندارد» (ibid: 3). وی در کتاب *ساعت‌ساز نابینا (The Blind watchmaker)* علیه «آفرینش‌گرایی» (creationism) نوشته است (Dawkins, 1986: 33) و این‌که تکامل قادر به توضیح توهم طراحی در طبیعت است، اما در کتاب *توهم خدا (The God Delusion)*، مستقیماً به سراغ موضوع دین، خداباوری و اخلاق می‌رود و معتقد است که آتئیست‌ها می‌توانند بدون دین و با تکیه بر اخلاق تکاملی زندگی متعادلی داشته باشند و انتخاب طبیعی بهتر از «نظریه وجود خدا» به کار تبیین جهان جان‌داران و چه بسا کل کیهان می‌آید (ibid: 2).

الحاد محتمل‌تر از لادریگری: وی با رد نگاه «پانئیستی»^۲ (pantheistic) به خدا، نقد خود را متوجه باور به خالق فراطبیعی می‌کند که شایسته پرستش باشد (ibid: 5-6)، «دئیسم»^۳ (deism) و «تئیسم»^۴ (theism) را نیز نمی‌پذیرد (ibid: 11-12) و با حمله به «نظریه وجود خدا»^۵ (ibid: 15-16) و مخالفت با «لادری‌گرایی بی‌طرفانه» (agnosticism) می‌گوید در مورد احتمال وجود خدا هیچ اظهار نظری نمی‌توان کرد. اما ناتوانی در اثبات عدم وجود خدا هیچ دلیلی برای باور به وجود آن نیست، بلکه زحمت اثبات همواره بر دوش مدعی وجود خداست. داوکینز با رد دیدگاه ادیان سنتی در مورد خدا می‌گوید هر هوش آفریننده‌ای که پیچیدگی کافی برای آفرینندگی داشته باشد، فقط می‌تواند محصول یک فرایند پیوسته تکامل تدریجی باشد، پس نمی‌تواند مقدم بر جهان باشد (ibid: 21-23).

نظریه وجود خدا «لادری‌گرایی موقتی» (tap agnosticism) است، یعنی ممکن است روزی پاسخ‌اش را بدانیم و با قوت بتوانیم در مورد وجودش اظهار نظر کنیم (Ibid: 35)، اما «لادری‌گرایی دائمی» (rap agnosticism) هرچقدر بر شواهد به نفع پرسش‌های مان افزوده شود، باید به نفع الحاد عقب‌نشینی کند. وی معتقد به آتئیسم در عمل است و می‌گوید: «نمی‌توانم بگویم که خدا قطعاً نیست، اما فکر می‌کنم وجود خدا خیلی بعید است و زندگی‌ام را بر پایه نبودنش پی می‌گیرم» (Ibid: 43-44). فقط شق بدیل طراحی غایی، تکامل

تدریجی است که دو نظریه آشتی ناپذیر هستند (ibid: 52). داو کینز صریحاً اعلان می کند که اعتقاد وی به نظریه تکامل در گرایش وی به آتئیسم مؤثر بوده است (ibid: 57). وی پس از حمله به براهین سستی وجود خدا (ibid: 62-64) و این که به احتمال قریب به یقین خدایی وجود ندارد، او استدلال های «بوئینگ ۷۴۷ غایی»^۶ و «اصل آنتروپیک»^۷ را به استدلالی علیه وجود خداوند تبدیل می کند (ibid: 69).

تحلیل تکاملی باور به دین: داو کینز دین را امری فوق طبیعی نمی داند، بلکه آن را حاصل انتخاب طبیعی و بنابراین گزافه کار و افراط کار می داند. طبیعت و انتخاب طبیعی در مورد جزئی ترین تغییرات مذاقه می کند، تغییرات بد را رد می کند و همه تغییرات خوب را حفظ و انباشت می کند و احتمال موفقیت ژنتیکی را بالا می برد و با عمل نامحسوس خود هر چه را که به بهبود عمل موجود ارگانیک می انجامد، هر کجا که باشد، برمی گزیند.^۸ طبیعت مخالف هدر دادن وقت و انرژی است، پس همیشه برد با فایده انگاری بی رحمانه است. فایده در معنای اول در «ژن خودخواه» (selfish Gene)، ژن های یک ارگانسیم منفرد و افزایش بخت بقای ژن های فرد برای بقا و تولید مثل است (Dawkins, 1989: 23). در معنای دوم در «فنوتیپ گسترش یافته» (extended phenotype) به این معناست که رفتار یک جانور معطوف به بیشینه کردن بخت بقای ژن های مخصوص آن رفتار است، چه این ژن ها متعلق به بدن خود آن جانور باشند و چه نباشند (Dawkins, 1982: 32). در معنای سوم ژن ها، همانند سازها هستند (ibid: 67). داو کینز بر این اساس نتیجه می گیرد این که دین در همه جا وجود دارد، نشان می دهد که دین فایده ای برای چیزی داشته است، اما شاید آن چیز، ما یا ژن هایمان نباشیم. اگر بپذیریم که ایده های دینی مثل ژن ها عمل می کنند، پس فایده دین نیز فقط به ایده های دینی می رسد.^۹ رفتار دینی یک رفتار جهان شمول نزد آدمیان است که گونه ای تبیین داروینی می طلبد (Dawkins, 2006: 135).

علت احتمالی (proximate) دین از نظر داروینیست ها، بیش فعالی گره های خاصی مثل یک مرکز خاص در مغز است. اما تبیین داروینی غایی (ultimate) دین می گوید «چرا انتخاب طبیعی منجر به گزینش چنین مرکزی شده است و چرا پیشینیان ما که استعداد ژنتیکی بالایی برای داشتن این مرکز داشتند، باقی ماندند و تولید مثل کردند؟» (ibid: 136). در انتخاب طبیعی برخی تبیین های غایی دین، نظریه «انتخاب گروهی» (group selection) را مطرح می کنند، یعنی انتخاب طبیعی از میان انواع یا گروه ها دست به انتخاب می زند. طبق این تلقی، مسیحیت به مدد قسمی انتخاب گروهی باقیمانده است، چون ایده وفاداری و

برادری درون‌گروهی را تقویت می‌کند و به مؤمنان کمک می‌کند تا به بهای زوال گروه‌های کم‌تر دین‌دار، پیروز شوند (ibid: 137).

دین محصول فرعی یک گرایش روان‌شناختی عادی: به ادعای داوکینز میان نظریه انتخاب گروهی و «انتخاب خویشاوندی» (keen selection) یا «دگردوستی دوجانبه» خلط شده است. این‌که انتخاب گروهی یک نیروی مهم تکامل باشد، غیرواقعی است؛ با این حساب، دین در قبایل انسانی شرایطی را فراهم می‌آورد که در شرایطی دیگر امری غیرواقع‌گرایانه است. داروین گرچه مدافع انتخاب طبیعی در ارگانیسم‌های منفرد است، اما در بحث از قبایل انسانی بیش‌تر به ایده‌های انتخاب گروهی نزدیک می‌شود و می‌گوید اعضای قبایلی که همکاری دگرخواهانه بیش‌تری با یکدیگر دارند، بر قبایل دیگر فایز می‌آیند. در مورد ارزش داروینی بقای دین چون وی دین را محصول فرعی چیزی دیگر می‌داند، پس ارزش بقای فرعی یا غیرمستقیم برای آن قائل است. چه‌بسا رفتارهای دینی محصول فرعی یک گرایش عمیق روانی باشد که در شرایطی مفید بوده است. شاید آن‌چه نزد نیاکان ما به عنوان دین انتخاب شده، فی‌نفسه دین نبوده، بلکه مزایایی داشته است که بر حسب تصادف به شکل دین بروز کرده است (ibid: 140). بر این اساس دین محصول فرعی یک گرایش روان‌شناختی عادی است. این ایده، پیامد طبیعی روان‌شناسی تکاملی است. بر اساس انتخاب طبیعی، مغز انسان مجموعه‌ای از ارگانیسم‌ها است که برای برآوردن یک دسته نیازهای تخصصی پردازش اطلاعات مثل خویشاوندی و همدلی تکامل یافته است. دین محصول فرعی یا کج‌روی چند تا از این ارگانیسم‌هاست (ibid: 145). دین مانند زبان به طور کتره‌ای، گزافی و دل‌بخواهی تکامل یافته تا به شکل‌های گوناگون امروزی درآمده است. گرچه ممکن است آن تمایلات روانی که دین محصول جانبی‌شان بوده است حاصل انتخاب طبیعی داروینی در سطح ژن‌ها بوده باشد، اما بعید است که ژن‌ها در شکل‌دهی جزئیات ادیان نیز دخیل بوده باشند.

نظریه میمیتیک دینی: اگر به دنبال نظریه‌ای برای تبیین جزئیات ادیان هستیم، نباید سراغ ژن‌ها برویم، بلکه باید ادیان را برساخته از «میم‌ها»^۱ (meme) بدانیم. تمام ویژگی‌های عام یک نوع جانوری مانند دین باید دارای نوعی مزیت باشند وگرنه ماندگار نمی‌شدند. لازم نیست که این مزیت حتماً در جهت موفقیت افراد در بقا و تولید مثل باشد (ibid: 155).

انتخاب طبیعی انتخاب از میان همانندسازهای رقیب است. همانندساز، یک تکه اطلاعات کد شده است که نسخه دقیق و گاه نسخه غیردقیق یا جهش‌یافته‌ای از خود را

همانندسازی و بازتولید می‌کند. تعداد نسخه‌های همانندسازی شده‌ای که اتفاقاً در تکثیر خود موفق‌تر عمل کنند، نسبت به همانندسازهای رقیب که موفقیت کم‌تری در تکثیر خود دارند، فزونی می‌یابند. ژن که بروز ظاهری همانندسازهاست، یک رشته DNA است که همیشه با دقت تمام خود را تکثیر می‌کند (Dawkins, 1989: 12). با این وصف، پرسش کانونی نظریه میمیتیک این است که «آیا همانندسازهای فرهنگی هم وجود دارند که مثل همانندسازهای حقیقی یعنی ژن‌ها عمل کنند؟» و «آیا نظریه میمی می‌تواند در مورد خاص دین کارآمد باشد؟» (Dawkins, 2006: 156).

در نظریه «میمیتیک دینی»، برخی از ایده‌های دینی مثل برخی ژن‌ها می‌توانند به خاطر شایستگی ذاتی خود یا سازگاری با دیگر میم‌های قبلی موجود در «مخزن میمی» باقی بمانند (ibid: 162). برخی از میم‌ها فقط در شرایط مساعد باقی می‌مانند که منجر به ایجاد «میم‌تافت»‌های^{۱۱} رقیب می‌شوند. ایده‌های هیچ دینی بهتر از ایده‌های سایر ادیان نیست. نقش انتخاب طبیعی ژنتیکی در این جریان فراهم کردن مغز و استعدادها و تمایلات مغزی است. در مراحل اولیه تکامل دین، میم‌های ساده به سبب جذابیت جهان‌شمول‌شان نزد روان بشر ماندگار شده‌اند. در این جا نظریه میمی دین و نظریه محصول فرعی بودن دین هم‌پوشانی دارند. اغلب دین‌ها تکامل یافته‌اند (ibid: 163).

در پاسخ به این سؤال که «ریشه‌های دین از کجاست و چرا ادیان در همه فرهنگ‌های بشری وجود دارند؟»، داوکینز ادعا می‌کند دین محصول جانبی تصادفی و یا یک کج‌روی در چیزی سودمند است و نظریه میم‌ها و به‌ویژه استعداد آدمیان برای پذیرش میم‌های دینی، می‌تواند توضیح دهد که چرا به نظر او دین می‌تواند مانند ویروس ذهنی چنین در میان جوامع شایع شود (ibid: 169).

۳. ریشه‌های اخلاق و تغییر زایتگاست اخلاقی

تحلیل اخلاق بر مبنای روان‌شناسی تکاملی: دانش «زیست‌شناسی اجتماعی» (social biology) به بررسی زندگی و رفتار موجوداتی می‌پردازد که دارای زندگی اجتماعی هستند و انتخاب‌های آنان بر مبنای مطالبات برخاسته از ساختار ژنتیکی‌شان است. دانش مذکور به رفتارهای اجتماعی انسان نیز به مثابه رفتار جانوران می‌نگرد. دانش روان‌شناسی تکاملی (evolutionary psychology) نیز که مبتنی بر طبیعت‌گرایی است این روند را تقویت می‌کند

که مجموعه رفتارها و انتخاب‌های انسان هم‌چون دین (و از جمله اخلاق) در پرتو انتخاب طبیعی و در محدودهٔ ژن‌ها رخ می‌دهد. زیست‌شناسی مغز و سیستم عصبی انسان، رخدادهای درون مغز و سلسله اعصاب، نیز بر تظاهرات رفتاری و گرایشی آدمی تأثیرگذار است و انسان را اسیر جبر ناشی از طبیعت خود می‌دانند. این علوم بر نظریهٔ اخلاقی وی تأثیر گذارند و داوکینز علت این عملکرد را ساختار ژنتیکی و انتخاب طبیعی می‌داند. او انسان را موجودی هم‌تراز با سایر موجودات تلقی می‌کند که تکلم و قدرت درک خود، عامل تمایز او با سایر حیوانات است و بعد اخلاقی انسان را به دارا بودن عملکردهای حاصل از فرایندهای زیستی تقلیل می‌دهد^{۱۲} (Dawkins, 2006: 181-183).

زایتگایست یا روح زمانه اخلاقی: از نگاه وی ما برای خوب بودن نیازی به دین نداریم. یک روح زمانهٔ اخلاقی یا زایتگایست اخلاقی^{۱۳} (Zeitgeist) وجود دارد که در جوامع تکامل می‌یابد. این روح اخلاقی جهانی، اغلب در تعارض با اخلاقیات دینی است که عمدتاً محقر، دمنشانه و نشان بربریت هستند. اخلاق دارای منشأ داروینی است و ریشهٔ اخلاق درون ژن‌های انسان است. تکامل هم ژن‌ها را در فرایند انتخاب طبیعی قرار می‌دهد و هم انسان را به عمل اخلاقی وامی‌دارد. عملکرد اخلاقی انسان حاصل فرایندهای زیستی طبیعی در سطح ژن‌ها است و نیک و بد اخلاقی بر اساس خویشاوندی ژنتیکی تعریف می‌شود. در اخلاق تکاملی، انسان موجودی حیوان‌تبار است، اما تکامل تدریجی او ژن‌هایی را در ساختار کنونی وجودش قرار داده است که عملکردشان رفتارهای اخلاقی انسان را رقم می‌زند. اخلاق حاصل خصوصیت ژن‌ها است و ورای طبیعت مبنایی برای اخلاق وجود ندارد. عمل نیک در این طرز تلقی عبارت است از عملی که توانایی بقای فرد را در بلندمدت افزایش می‌دهد و عمل بد عملی است که از این توانایی می‌کاهد. حس اخلاقی در انسان ناشی از انتخاب طبیعی است، به این معنا که اخلاق پدیده‌ای حاصل از تکامل انسان به عنوان موجودی اجتماعی و هوشمند است. اساس اجتماعی بودن انسان نیز بر اثر عملکرد ژن‌های این گونه استوار است. ژن‌ها رفتاری را که در جهت بقاست کدگذاری می‌کنند. این رفتار به‌مرور مطلوبیت پیدا می‌کند و ارزش اخلاقی به این نحو ایجاد می‌شود. یک انسان صرفاً رفتاری را انجام می‌دهد که ژن‌هایش برای او برنامه‌ریزی کرده‌اند. انسان حتی با گونه‌های پیش از خود نیز از حیث اخلاقی تمایز مطلق ندارد. تغییرات تدریجی که سال‌ها بر روی هم انباشته شده‌اند در نسل‌های متوالی در طول هزارها و میلیون‌ها سال بر رفتارها و عملکرد او نیز تأثیر گذاشته است. رفتار اخلاقی چیزی جز رفتار کدگذاری شده

توسط ژن‌ها نیست (ibid: 164-166).

رفتار نیکوکارانه مایه بقای ژن خودخواه: ژن‌های دگرخواه در خلال فرایند تکامل انتخاب شده‌اند و ما به طور طبیعی واجد نوع دوستی هستیم. برخی می‌گویند اخلاقیات ریشه در دین دارند، اما منشأ اخلاقیات می‌تواند موضوع پرسشی داروینی باشد. احتمالاً اخلاقیات مقدم بر دین بوده‌اند. اخلاقیات نیز محصول فرعی چیز دیگری هستند و وجدان ما منشأ داروینی دارد. حس خوبی و بدی ما می‌تواند ناشی از پیشینه داروینی مان باشد (ibid: 168). ایده داروینی تکامل توسط انتخاب طبیعی می‌تواند اموری را که مربوط به بقای ما و حفظ ژن‌های ما باشد^۱ به راحتی تبیین کند. اما در مورد حس ترحم و نیک‌خواهی، واحدهایی از سلسله مراتب حیات که باقی می‌مانند و از صافی انتخاب طبیعی می‌گذرند، باید خودخواه باشند، یعنی به بهای نابودی واحدهای هم‌مرتب خود در سلسله مراتب حیات ماندگار شده‌اند (ibid: 173). ژن خودخواه است که به صورت اطلاعات در طی نسل‌های متوالی باقی می‌ماند و یا از میان می‌رود. ارگانیسم‌ها، گروه‌ها و انواع نمی‌توانند واحد مناسب انتخاب طبیعی باشند؛ زیرا نسخه‌های دقیقی از خود نمی‌سازند و با هم درون مخزنی از موجودات خودهماندساز رقابت نمی‌کنند، اما ژن‌ها چنین می‌کنند. ژن‌های خودخواه، ارگانیسم‌های افراد را خودخواه برنامه‌ریزی می‌کنند. گاهی بقای یک ارگانیسم موجب بقای ژن حاکم بر درون آن می‌شود (Dawkins, 1989: 7). در برخی شرایط نیز ژن خودخواه با واداشتن ارگانیسم به رفتار نیکوکارانه، بقای خود را تضمین می‌کند. اگر یک ژن چنان بدن تحت فرمان خود را برنامه‌ریزی کند که آن بدن به خویشان ژنتیکی اش نیکی کند، ژن از لحاظ احتمالاتی بخت بیشتری برای تکثیر خود می‌یابد، پس بسامد حضور چنین ژنی در مخزن ژنی آن قدر افزوده می‌شود که نیکوکاری به یک هنجار بدل می‌شود. نیکی کردن دوجانبه نوع دیگر نیک‌خواهی است که با منطق داروینی انطباق دارد. خویشاوندی و تعامل دو ستون اصلی نیکوکاری در جهان داروینی هستند (Dawkins, 2006: 174).

از نظر داوکینز چهار دلیل داروینی خوب برای نیکوکاری، سخاوت یا اخلاقی بودن فرد در قبال دیگران داریم: خویشاوندی ژنتیکی و نیکوکاری متقابل، مزیت داروینی کسب شهرت، مهربانی و بخشندگی، و چهارم بخشندگی جلوه‌گرانه. گرایش ژنتیکی به نیکوکاری می‌توانسته در انسان‌های نخستین به چهار شیوه فوق شکل بگیرد. در زمان نیاکان ما هنگامی که در گروه‌های کوچک‌تری می‌زیستند، انتخاب طبیعی در مغز آنان میل به نیکوکاری، شفقت، ترحم و ... را درست مثل میل جنسی، بیگانه‌ترسی و حس گرسنگی برنامه‌ریزی

کرده است. نیاکان ما فقط مجال داشته‌اند که به خویشان نزدیک نیکی کنند، امروزه دیگر این محدودیت وجود ندارد، اما قاعده سرانگشتی نیکی کردن هم‌چنان برجاست. میل به بخشش، ترحم و ... پیامد کج‌روی زندگی عشره‌ای نیاکان ماست (ibid: 178).

نقد خداپاوری به عنوان مبنای اخلاق: بهترین شیوه‌ای که انتخاب طبیعی می‌توانسته این میل‌ها را در نیاکان ما پدید آورد، نهادن این قواعد سرانگشتی در مغز آنان بوده است. آن قواعد هنوز بر اذهان مؤثرند، حتی اگر ربطی به کارکردهای اولیه‌شان نداشته باشند. حس اخلاقی ما ریشه در پیشینه داروینی مان دارد و ذهن انسان می‌تواند جهان‌شمولی برخی قواعد اخلاقی را آشکار کند، چون اخلاق به عنوان یک قابلیت ذهنی در طی میلیون‌ها سال تکامل یافته است و به اصولی منجر شده که گستره‌ای از نظام‌های اخلاقی ممکن را ایجاد کرده‌اند (ibid: 179). داوکنیز ادعا می‌کند که گرچه خدایی نیست، اما باید اخلاقی عمل کرد. از لحاظ آماری هیچ تفاوت مهمی میان باورهای اخلاقی خداپاوران و آتئیست‌ها وجود ندارد. برای خیر یا شر بودن هیچ نیازی به وجود خدا نیست. دین‌دارانی که می‌گویند برای کسب رضایت و پاداش خدا یا اجتناب از نارضایتی یا عذاب او می‌کوشند خوب باشند، این اخلاقیات نیست و اینان به غایت زبون هستند. اگر در صورت عدم وجود نظارت الهی هم‌چنان آدم خوبی بمانید و اصول اخلاقی را رعایت کنید، قطعاً زیرآب این ادعا را زده‌اید که برای خوب بودن، وجود خدا لازم است. دین و اخلاق لازمه همدیگر نیستند. اگر فکر کنیم که بدون وجود خدا بدل به بوالهوس‌های سنگدلی می‌شویم، این نهایت فقدان عزت نفس است (ibid: 180-181).

چالش مطلق‌گرایی اخلاقی: دین‌داران می‌گویند اگر به خدا اعتقاد نداشته باشیم، نمی‌توانیم هیچ ارزش اخلاقی مطلق را بپذیریم. فقط دین می‌تواند استانداردهای خوبی و بدی را تعیین کند و بگوید چه چیزی خوب است و چه چیزی بد. در غیر این صورت اخلاق دل‌خواهی می‌شود و ذوق و سلیقه افراد در آن دخیل خواهد بود. اصول اخلاقی مبتنی بر دین توأم با مطلق‌گرایی هستند، به این معنا که خوب، خوب است و بد، بد (ibid: 185-186). کانت اصول مطلق اخلاقی را از منابع غیردینی، وظیفه مبتنی بر وظیفه نه وظیفه در قبال خدا، استنتاج کرده است، یعنی همه مطلق‌گرایی‌ها منتج از دین نیستند، پس لازم نیست فرض کنیم که اصول اخلاقی مطلق هستند^{۱۵} (ibid: 187). ماهیت اخلاقیات بر اساس روح زمانه به سرعت در حال تغییر است و هر دوره‌ای اصول اخلاقی مختص به خود را می‌طلبد^{۱۶} (ibid: 191). تغییر زایتگایست اخلاقی در میان مردم گوناگون به طور هم‌زمان

رخ می‌دهد و راستای این تغییرات نسبتاً پایدار است. تغییر در حال و هوای اخلاقی به شیوه‌های گوناگونی هم‌چون گفت‌وگو، کتاب‌ها، روزنامه‌ها، اینترنت، سرمقاله‌ها، مصاحبه‌های رادیویی و سخنرانی‌های سیاسی بروز می‌کند و از ذهنی به ذهنی دیگر منتقل می‌شود. با این وصف، بسامد حضور میم‌ها در مخزن ژنی تغییر می‌کند. بعضی از ما عقب‌تر از امواج پیش‌رونده تغییرات زایتگاست اخلاقی حرکت می‌کنیم و برخی اندکی جلوتر از آن. این پیشرفت خطی نیست، بلکه به منحنی دندانۀ اره‌ای پریچ‌وخمی می‌ماند و در برخی موارد موجب واژگونی‌های وحشتناکی می‌شود^{۱۷} (ibid: 197). عامل دیگر تغییر زایتگاست اخلاقی، بهبود وضع آموزش و فهم این نکته است که افراد نژادهای دیگر و جنس دیگر نیز مانند ما انسان هستند^{۱۸}. سبب پیشرفت و تغییر سریع زایتگاست اخلاقی، دین یا متون مقدس نیست؛ پس ما برای اخلاقی بودن نیازمند خدا نیستیم (ibid: 198).

اخلاقی بودن، واقعیت خدا باوری یا الحاد: برخی می‌گویند علت اعمال شریرانه هیتلر و استالین، آتئیست بودن آن‌ها بوده است. از نظر داو کینز آن‌ها هیچ شهادی برای این مدعا ندارند که ثابت کند آتئیسم به طور نظام‌مندی مردم را به بدکاری سوق می‌دهد. او اشاره می‌کند که جنگی را سراغ ندارد که به خاطر الحاد سرگرفته باشد، اما جنگ‌های مذهبی که به خاطر دین شعله می‌کشند در طی تاریخ به طرز وحشتناکی فراوان بوده‌اند. یک انگیزه قاطع‌تر برای جنگ این است که دین‌داران می‌گویند دین ما یگانه دین حق است و کتاب مقدس مان همه کافران و پیروان ادیان رقیب را مذمت کرده یا مستحق مرگ شمرده است و به سربازان جبهه خدا وعده دخول مستقیم به بهشت داده است (ibid: 200). بنیادگرایان شواهدی برای اثبات ادعاهای‌شان ندارند، اما او باور دارد که شواهد درستی نظریه تکامل را بررسی کرده است و با دیدن شواهد خلاف نظریه تکامل این نظریه را رها خواهد کرد، اما یک بنیادگرا چنین کاری نمی‌کند. دلیل ستیزه‌وی با بنیادگرایی این است که اعتقاد دارد که این مکتب شدیداً مانع علم‌ورزی می‌شود (ibid: 201). ادیان خصوصاً دین اسلام و مسیحیت و سردمداران آن‌ها «مطلق‌گرا» هستند و عنوان می‌کنند که جنین انسان یک انسان است، پس سقط آن خطاست و قتل محسوب می‌شود. همین مخالفان سقط جنین، نظر مساعدی نسبت به اعدام انسان‌های بزرگسال دارند. این امر نشان فاشیسم مسیحی و فاشیسم اسلامی است. برخی نیز در این زمینه از «اخلاق پیامدگرا» دفاع می‌کنند و می‌گویند باید رنج‌هایی که هر تصمیم‌گیری اخلاقی ایجاد می‌کند، سبک سنگین کنیم. «آیا جنین هنگام سقط درد می‌کشد؟»، «آیا زن حامله یا خانواده‌اش به هنگام سقط جنین رنج

می‌برند؟» و ... مدافعان راسخ سقط جنین چه مذهبی باشند چه غیرمذهبی، حامی نوعی فلسفه اخلاق پیامدگرای غیردینی هستند (ibid: 212).

وی در بیان تفاوت میان فلسفه اخلاق «پیامدگرای سکولار» و «مطلق‌گرای دینی» می‌گوید مکتب فکری سکولار بر آن است که «آیا جنین می‌تواند درد بکشد یا در چه مرحله‌ای از رشد سلولی درد را می‌فهمد؟» و این که «چه معنی دارد که یک توده سلولی را انسان بخوانیم؟»؛ اما مکتب دینی نگران آن است که «آیا جنین انسان است یا خیر؟» و این که مسئله مهم، توانایی‌های بالقوه جنین آدمی است. سقط جنین فرصت تبدیل او به یک انسان کامل را سلب می‌کند (ibid: 219). داو کینز نظر مطلق‌گرایان دینی در مورد عدم سقط جنین را «مغالطه بزرگ بتهوون» می‌خواند، زیرا از نظر آنان، سقط جنین مذکور به کشتن بتهوون می‌انجامد. نتیجه منطقی «برهان انسان بالقوه» از نظر داو کینز این است که هر وقت کسی پیشنهاد هم‌بستری با شخص بارور دیگری را رد می‌کند، در واقع یک کودک بالقوه را به قتل رسانیده است. این بی‌منطقی است که تنها با وجود سرسپردگی به مطلق‌گرایی دینی به ذهن مان معقول می‌رسد (ibid: 220).

تمایز بی‌جهت بین انسان و حیوان در اخلاقی بودن: نکته تکاملی حائز اهمیت در بحث این است که از نگاه داو کینز انسان بودن یک سلول جنینی نمی‌تواند برای آن سلول جایگاه اخلاقی قاطعی دست‌وپا کند؛ چرا که ما خویشاوندی تکاملی نزدیکی با شامپانزه‌ها و خویشتی کمی دورتر با همه انواع زنده روی این سیاره داریم. «اگر یک نوع میانی بین ما و میمون‌ها بخت این را داشت که باقی بماند و اکنون در دوردست‌های آفریقا کشف شود، آیا باید این موجود را انسان محسوب می‌کردیم؟» (ibid: 222). از نظر داو کینز به عنوان یک پیامدگرا این سؤال ارزش پاسخ‌گویی ندارد. مطلق‌گرا باید به این پرسش پاسخ دهد که «چرا برای نوع انسان به‌صرف انسان بودن جایگاه اخلاقی ویژه‌ای قائل است؟». حتی اگر به پرسش از انسانیت نوع میانی گفته‌شده پاسخ صریحی بدهیم، پیوستگی تدریجی میان انواع جان‌داران که ویژگی ناگزیر تکامل زیستی است، نشان می‌دهد که باید چند نوع میانی باشند که آن‌قدر نزدیک به خط مرزی میان انسان و غیرانسان هستند که امکان ترسیم خط فاصل اخلاقی را زایل و مطلق‌گرایی را باطل می‌سازند. تکامل خط مرزی طبیعی ندارد. توهم وجود خط مرزی میان انسان و غیرانسان از این جا ناشی می‌شود که از بد حادثه انواع میان بشر و اجداد میمون‌وارش منقرض شده‌اند. می‌شود گفت که انسان بیش از بقیه انواع قابلیت رنج بردن دارد و این‌طور موقعیت ممتازی برای انسان قائل شویم، اما پیوستگی تکاملی

نشان می‌دهد که هیچ تمایز مطلق در کار نیست. حقیقت تکامل هر تمایز مطلق اخلاقی را نابود می‌کند (ibid: 223).

۴. تجزیه و تحلیل انتقادی ادعاهای اخلاقی داوکینز

داوکینز سعی در تحلیل علمی و طبیعی اخلاق هم‌چون دین دارد و دیدگاه وی را می‌توان از برخی جهات مورد نقد قرار داد.

۱. پیش فرض بی‌مبنای طبیعت‌گرایی: وی علاوه بر بحث‌های مربوط به جهان و آغاز و انجام حیات و موجودات آن، در مباحث دینی و اخلاقی نیز طبیعت‌گرایی (naturalism) را مفروض می‌انگارد و با تکیه بر آن، که گویی پیش‌تر با براهینی خلل‌ناپذیر اثباتش کرده است، دخالت عامل یا عوامل مافوق طبیعی را در فرایند شکل‌گیری دین و اخلاق نفی می‌کند. داوکینز، آگاهانه یا ناآگاهانه، درستی باور به طبیعت‌گرایی و نفی امور مافوق طبیعی را هیچ‌گاه اثبات نمی‌کند و بار آن را بر دوش مخاطب یا مخالف می‌گذارد.

۲. تقلیل‌گرایی گزافی: همچنین از حیث وجودشناسی اگر کل عالم را فقط به جنبه مادی و طبیعی آن تقلیل دهیم و دیگر جنبه‌ها را یا نادیده بگیریم یا نفی کنیم، دیدگاهی تقلیل‌گرایانه را برگزیده‌ایم. داوکینز با توسل به تقلیل‌گرایی، هیچ برهان یا استدلالی در اثبات انحصار واقعیت در مثلاً ماده (نصیری، ۱۳۸۳: ۷۹-۸۰) یا اخلاق در تحول تدریجی تکاملی با مبانی طبیعی ژنتیکی نمی‌آورد. او صرفاً کل فرایند شکل‌گیری اخلاق را به جزء مادی و طبیعی برمی‌گرداند و ضمن بحث‌های پر دامنه درباره «چگونگی» شکل‌گیری و تکامل اخلاق، به نفی عوامل غیرمادی و انکار احتمال دخالت اموری غیر از آن‌چه در تحلیل آن آمده می‌پردازد. بنابراین هرگونه هدفی را از پدیده‌ها و طبیعت به‌ویژه از وجود انسانی و اخلاق نفی می‌کند. وی با همان نگاه طبیعت‌گرایانه، تبیین «چگونگی» اخلاق را در مقابل تبیین «چرایی» قرار می‌دهد و بدون ذکر هیچ دلیل و برهانی، «چرایی» و هدف را از اخلاق نفی می‌کند. در حقیقت نظریه تکامل نمی‌تواند از منظر طبیعت‌گرایانه پاسخ مناسبی برای سؤال چرایی اخلاق داشته باشد.

۳. نابسندگی تحلیل تکاملی از سرعت تحول زایتگایست اخلاقی: داوکینز روح زمانه اخلاقی را بر مبنای اصول تکاملی تصویر می‌کند که با تحول و تکامل اجتماعی انسان‌ها در جوامع تکامل می‌یابد. زایتگایست‌ها از نظر وی رو به بهبود هستند و همگام با تکامل،

تحول پیدا می‌کنند. اما باید گفت سرعت تحول تغییرات تکاملی تدریجی زایتگایست‌های اخلاقی بسیار سریع‌تر از تحولات ژنتیکی انسان اتفاق می‌افتد، پس میان این دو تناظر برقرار نیست. در روند تکامل اخلاق و تغییر زایتگاست اخلاقی، بهبود امری غیراتفاقی است و این دال بر غایت‌مندی آن است. تحولات اخلاقی بسیاری که در بسیاری از انسان‌ها در طول مدت کوتاه زندگی‌شان پیش می‌آید نمی‌تواند با تحول زایتگایست اخلاقی مبتنی بر تغییرات ژنتیکی که معمولاً هزاران سال طول می‌کشد تا تحول تکاملی مبتنی بر تنازع بقا پیدا کنند قابل تحلیل نیست.

۴. نسبی‌گرایی فاجعه‌بار اخلاقی: دیدگاه داوکینز در خصوص تغییر زایتگایست اخلاقی وی را به دام نسبی‌گرایی می‌اندازد. نسبی‌گرایان اخلاقی معتقدند که شناخت انسان‌ها از دنیا و چیزها محدود و وابسته به فرایند درک و تجربه شخصی آن‌ها از دنیاست و انسان با استنتاج و استدلال نمی‌تواند اعتقادهای اخلاقی درست را کشف کند. نسبی‌گرایی اخلاقی اصولاً وجود هرگونه اعتقاد اخلاقی درست را رد می‌کند و چنین نیست که چیزی صرفاً درست یا نادرست باشد؛ بلکه ممکن است چیزی مطابق با جامعه‌ای درست و مطابق با جامعه‌ای دیگر نادرست باشد. همچنین قضاوت انسان درباره‌ی درستی و نادرستی به زمان و مکان و شرط‌های دیگری بستگی دارد. داوکینز اصول اخلاقی را تابعی از وضعیت متغیر زیستی فرد می‌داند در نتیجه باید معتقد باشد که نمی‌توان از احکام اخلاقی هم‌چون حقوق بشر هیچ‌گونه دفاعی داشت.

نسبی‌گرایی اخلاقی به‌طور کلی و با هر دلیل و مبنایی که ادعا شود، دارای پیامدهای ویران‌گر و غیر قابل قبولی است که هر یک به‌تنهایی برای ابطال آن کافی است. برخی از این پیامدهای مشترک و کلی به قرار زیر است؛

- سلب مسئولیت: انکار اخلاقی مطلق و اصول اخلاقی همگانی و جاودانه، هیچ فردی را در قبال رفتار خود، از نظر اخلاقی و در بسیاری از موارد از جهت حقوقی مسئول نمی‌شناسد.
- بی‌ثمری احکام اخلاقی: احکام و قضایای اخلاقی در صورتی مفیدند که منشأ تأثیر باشند؛ شور و شوق و تسلیمی را در مخاطب برانگیزند و او را آماده‌ی ایشار و فداکاری کنند و این امر ممکن نیست مگر با قبول اصول فراگیر اخلاقی. ولی نسبی‌گرایی اخلاقی با همه‌ی این امور در ستیز است و به یک‌باره خرمن هرگونه توصیه، تسلیم و عشق به اصول مشترک اخلاقی را در آتش خود می‌سوزاند.

در نتیجه نه تبلیغ و هدایت و ارشاد و تربیت معنایی دارد و نه انبیا و اولیای الهی مجوزی برای هدایت بشر خواهند داشت و نه مصلحان اجتماعی می‌توانند انتظار منطقی از مردم برای لُبیک به دعوت خویش داشته باشند.

- شکاکیت اخلاقی: با اعتقاد به نسبیت اخلاقی امکان هرگونه داوری قاطع نسبت به یک موضوع اخلاقی از بین می‌رود. نسبی‌گرایی اخلاق، امکان حکم کردن به قبح صداقت را در یک بستر فرهنگی و یا نزد سلیقه‌ای خاص، همان‌قدر محتمل می‌داند که امکان حکم کردن به حسن صداقت را. این دیدگاه نه به عنوان یک گزارش‌گر و توصیف‌کننده واقع، بلکه در مقام اعلام موضع نسبت به ماهیت احکام اخلاقی، معتقد است که صحت و سقم اصول اخلاقی، وابسته به عوامل فردی یا اجتماعی متغیر است. بنابراین هیچ‌گاه نمی‌توان نسبت به یک موضوع اخلاقی حکم مطلق داشت و این همان شکاکیت اخلاقی است.
- برابری خدمتکاران و خیانت‌پیشگان: از عمده‌ترین پیامدهای ناگوار و خلاف وجدان نسبیت اخلاقی، این است که خدمت و خیانت، اصلاح و جنایت، خیرخواهی و شرارت و ... در دستگاه اخلاق از جایگاه واحدی برخوردار شده به یک اندازه تحسین یا تقبیح می‌شوند.
- بی‌معنایی نظام‌های حقوقی: نظام‌های حقوقی نمی‌تواند با نسبی‌انگاری ارزش‌های اخلاقی چهارچوب پیدا کند. نظام‌های حقوقی، مخصوصاً حقوق بین‌الملل، نشان از آن دارد که بر مبنای برخی احکام فراگیر اخلاقی می‌توان نظام حقوقی بنا گذاشت.

۵. تعارض تحلیل داو کینز با شهود اخلاقی انسان‌ها: اما باید گفت که انسان‌ها داری فطرت واحدی هستند و تأثیر عملکرد واحد در زمینه روحی آن‌ها یکسان است. چنین نیست که تأثیر یک عمل در شرایط یکسان بر روی یک فرد مثبت و بر روی فرد دیگر منفی باشد. بسیاری از منش‌های اخلاقی اگر برای یکی از انسان‌ها فضیلت و کمال باشد، برای همه انسان‌ها فضیلت و کمال به حساب می‌آید. اگر این‌گونه نبود هیچ انسانی برای انجام کارهای ناشایست مستحق ملامت نبود. همه ما به طور شهودی می‌یابیم که شجاعت، عدالت، حقیقت‌جویی، نیکوکاری، پاکی و تقوا به عنوان ارزش‌های اخلاقی، عام هستند که قابلیت نسبی شدن ندارند. به طور شهودی می‌یابیم که این ارزش‌ها صرفاً وابسته به ساختار اندیشه‌ای ما نیستند بلکه چنان جامعیتی دارند که در خصوص دیگر انسان‌ها نیز حتماً

صادق، و قابل ارزیابی اخلاقی حتی با ملاک‌های شخصی خودش هستند. به همین دلیل است که معتقدیم ارزش‌های اخلاقی ریشه در فطرت انسان دارند و از آن‌جا که فطرت در همه انسان‌ها مشترک است، ارزش‌های عام اخلاقی نیز در مورد همه انسان‌ها در همه زمان‌ها و مکان‌ها وجود دارد. این ارزش‌های اخلاقی چنان عام هستند که حتی معتقدان به خداوند نیز آن را دربرگیرنده صفات الهی نیز می‌دانند و به همین دلیل است که درباره صفات او قضاوت می‌کنند و او را عادل می‌دانند؛ چراکه عدالت چنان خوب است که خداوند هم باید بر این منسک رفتار کند.

۶. ناموجه بودن پاداش و جزا و تعلیم و تربیت با تکاملی دانستن اخلاق: داو کینز ارزش‌های اخلاقی را نسبی می‌داند و آن‌ها را در اثر تغییرات ژنتیکی انسان‌ها تحلیل می‌کند. در این صورت همان‌گونه که کشتن آهو توسط شیر که بر اساس ویژگی غریزی او بر اساس خصوصیت‌های ژنی‌اش رخ می‌دهد یا مهربانی مادر حیوانات به فرزندانشان در حیطة قضاوت اخلاقی قرار نمی‌گیرد. نظام پاداش و جزا برای رفتار حیوانات معنی ندارد (همان‌گونه که شیر مستحق تنبیه قلمداد نمی‌شود). از آن‌جا که بنا بر ادعای داو کینز ویژگی‌های ژنتیکی انسان هدف‌دار نیستند و در اثر تحولات تکاملی به وجود آمده است لذا سخن گفتن از اهداف معقول و حساب‌شده برای انسان نیز نمی‌تواند چندان توجیه داشته باشد. نظام تعلیم و تربیت بدون در نظر گرفتن اهداف برای تغییر از وضع موجود به سمت وضع مطلوب معنای خود را از دست می‌دهد. اما همه ما این نظام را دارای کارکرد مناسب و ارزش‌مند می‌دانیم، در نتیجه نشان می‌دهیم که به جبری بودن تحولات اخلاقی افراد اعتقاد نداریم.

۷. تعبیر نامناسب از مطلق‌گرایی: مراد از مطلق‌گرایی اخلاقی پای فشردن بر این باور است که اصول و گزاره‌های اخلاقی وابسته به امری خارج از ذات موضوعات اخلاقی و آثار و نتایج واقعی آن‌ها نیست. به عبارت دیگر آنچه موجب می‌شود که یک موضوع متصف به خوبی یا بدی اخلاقی شود، فقط مجموعه عناصر موجود در ذات موضوع و آثار واقعی مترتب بر آن است؛ نه حوادث و شرایط خارج از آن، از قبیل شرایط زیست‌محیطی، اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی یا وضعیت روانی و ذوقی فاعل. اما این مطلق‌گرایی به معنای آن نیست که در جوامع گوناگون ارزش‌های متفاوتی وجود نداشته باشد. درست است که در مواردی تشخیص وظیفه اخلاقی برای انسان‌ها ساده نیست و شرایط به گونه‌ای اقتضا می‌کند که در برخی شرایط عملی خوب به حساب آید و در شرایط دیگر همان عمل بد؛ اما

این تغییر صرفاً در مواردی که چندین ملاک اخلاقی در تصمیم اخلاقی ما مؤثر باشند و پیچیدگی وضعیت پیش آید مؤثر است؛ ولی این وضعیت نافی ارزش داشتن راست‌گویی، مهربانی به‌طور کلی نیست. به قول ج. ا. مور این‌گونه فضایل اخلاقی وظایف در «بادی امر» ما است که انسان‌ها به فضیلت بودن آن اعتقاد دارند. اما در شرایط پیچیده و به علت ندانستن عوامل بسیار، تصمیم‌گیری اخلاقی می‌تواند نوعی نسبی بودن را از خود نشان دهد. داو کینز گمان می‌کند که کسانی که از قوانین مطلق اخلاقی حمایت می‌کنند این‌گونه نسبی‌ها را نمی‌بینند و به آن توجه ندارند. درحالی‌که این‌گونه مطلق‌گرایی نافی نسبی بودن برخی رفتارهای اخلاقی در شرایط پیچیده نیست. جالب این‌جاست که خود داو کینز با استفاده از این قوانین عام اخلاقی قضاوت می‌کند که آمارها نشان می‌دهند پایبندی به اخلاق، مثل خودداری از جنایت، در جوامع سکولار بیش‌تر است تا جوامع دینی، این قضاوت خود نشان می‌دهد ملاکی بیرون از جوامع دینی و غیردینی مبنای بیان او شده است. او با چه معیاری می‌خواهد بین جامعه دینی و سکولار قضاوت کند. اگر قوانین عام اخلاقی نداشته باشیم چگونه می‌خواهیم بگوییم که دین‌داران کم‌تر اخلاقی هستند؟ آیا با معیار دین‌داران می‌تواند چنین نتیجه‌گیری کرد؟

۸ جبر ژنتیکی نافی اختیار انسانی: تحلیل داو کینز از زایتگاست اخلاقی، نشان می‌دهد که تغییرات تکاملی ژنتیکی انسان‌ها باعث شده است که انسان‌ها در یک زایتگاست اخلاقی برای حفظ بقا، دارای قضاوت اخلاقی شوند در نتیجه تحول جبری تاریخی عالم این‌گونه نگرش‌ها را در ما به‌وجود آورده است و این یعنی جبر مکانیکی رفتارهای آدمی. در صورتی‌که انسان‌ها به‌طور شهودی درک می‌کنند که نه‌تنها در تصمیم‌های اخلاقی‌شان کمابیش اختیار دارند بلکه در مواردی بر اساس اختیارشان تصمیم می‌گیرند. اعتقاد داو کینز به تعیین منشأ ژنتیکی برای اوصاف و فضایل اخلاقی، به معنای نفی اراده و اختیار انسان در عملکرد اخلاقی اوست. این در حالی است که علم اخلاق همواره آزادی و اختیار آدمی را امری مسلم تلقی کرده است و اصول اخلاقی را با اقتضای طبیعت و ژن نمی‌توان باور داشت. همچنین جبر ژنتیکی در اخلاق گاه با بن‌بست‌هایی روبه‌رو می‌شود که با مکانیسم‌های تکاملی قابل توجیه نیست.

۹. خطاهای روشی، مغالطه منشأ: داو کینز در تقلیل انسان به ژن و تحویل اخلاق به ماده و طبیعت فقط از ژن و ژنوم می‌گوید، تا نتایج از پیش مشخص خود را استنباط کند، نتایجی مانند جبر ژنتیکی یا تعیین منشأ ژنتیکی برای اوصاف و فضایل اخلاقی. هنگام

مواجهه با چنین مغالطه‌ای باز باید تأکید کرد که حتی اگر باور یا باورهای کسی حاصل فعالیت‌های فیزیکی و شیمیایی سلول‌های عصبی یا ژن‌ها باشد، به‌هیچ‌روی از این یافته بر نمی‌آید که آن باور یا مجموعه باورها، غلط یا درست‌اند. صدق و کذب یک باور ربطی به چگونگی پدید آمدن آن باور ندارد (فناپی، ۱۳۷۵: ۱۲۱ به بعد، و نیز -Craig and Sinott-Armstrong, 2004: 20). وی به جای اثبات نامعقول بودن باور مؤمنان به اخلاق مطلق، به منشأ آن باور یا باورها می‌پردازد و اصل مطلب را نادیده می‌گیرد (Dawkins, 2006: 176,) (184; Dennett 2006: 210). به این امر «مغالطه منشأ» می‌گویند. مثلاً بگوئیم چون اولین بار موسولینی دستور داد قطارها سر ساعت حرکت کنند پس این توصیه دستوری فاشیستی است.

۱۰. تلقی نادرست از ابتدای اخلاق بر دین: داوکینز دیده است ادیان الهی بر تخلق به اخلاق تأکید می‌کنند لذا به غلط خیال کرده است که توجیه مؤمنان از اخلاق ابتدای آن بر دین است و چون دین چنین دستور داده است پس باید به احکام اخلاقی پایبند بود. درحالی‌که اقلیتی از دین‌داران این تحلیل از ابتدای اخلاق بر دین را می‌پذیرند. اغلب دین‌داران مبنای ارزش‌گذاری‌شان بر دستورات اخلاقی خوب و بد بودن فی‌نفسه قوانین اخلاقی است به‌گونه‌ای که حتی در مورد خداوند هم با این اصول عام اخلاقی قضاوت می‌کنیم که باید عادل باشد نه این‌که این خداست که عدالت را تعیین می‌کند و لذا همواره خود را عادل می‌داند. از نظر داوکینز ابتدای اخلاق بر دین جزء باورهای مؤمنان است و تخریب این باور به تخریب اساس دین منجر می‌شود. یگانه جنبه نیاز اخلاق به دین از نظر وی این است که ارزش‌های اخلاقی ریشه در دین داشته باشند و اگر چنین نباشد ارتباط اخلاق با دین قطع می‌شود. به همین دلیل او سعی دارد برای اخلاقیات منشأ دارویی ارائه دهد. اما باید گفت اخلاق می‌تواند مستقل از دین وجود داشته باشد؛ زیرا عقل ارزش‌های اخلاقی را تشخیص می‌دهد، و دین‌داری در ارزش ذاتی اصول اخلاقی تأثیری ندارد. نقش دین می‌تواند ارائه ضمانت‌های اجرایی برای اخلاق و ارائه شناخت تفصیلی از معارف اخلاقی باشد. دین دریافت‌های عقل را در مورد اصول اخلاقی شرح و بسط می‌دهد و تبیین می‌کند. او تحلیل دین‌داران را از رابطه دین و اخلاق به‌درستی درک نکرده است. بسیار از دین‌داران معتقدند که قوانین اخلاقی فی‌نفسه خوب هستند ولی دین می‌تواند ضمانت اجرایی اخلاق را تأمین کند یا در شرایط پیچیده اخلاقی راه اخلاقی را به انسان‌ها نشان دهد. بیان غیرمنصفانه او از رابطه دین و اخلاق چنین برداشت‌های غلطی را موجب

شده است.

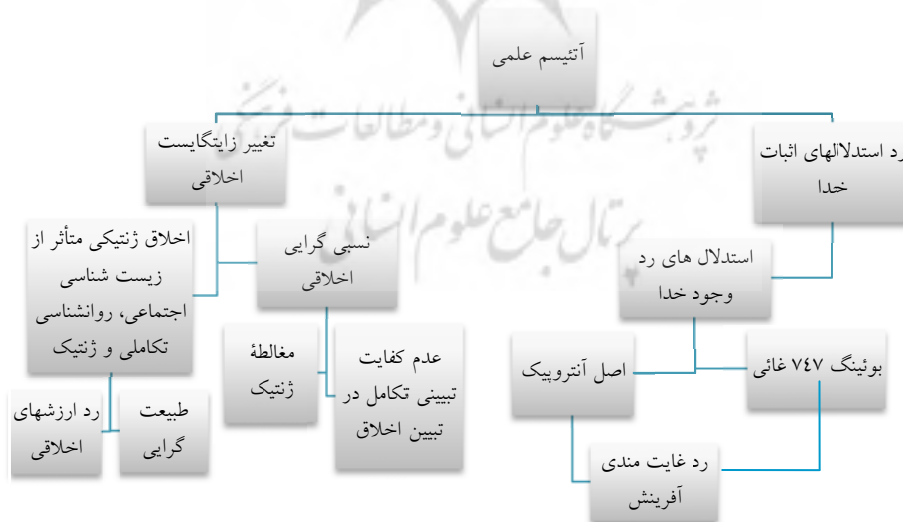
۱۱. ایدئولوژی گرایی علمی^{۱۹}: امروزه نظریه تکامل در دستان داوکینز و پیروان وی به نوعی ایدئولوژی و دین تبدیل شده است و از حوزه نظریه علمی خارج شده است. در این نظریه از منظری طبیعت‌گرایانه برای اموری نظیر اخلاقیات، دین‌داری، خدا‌باوری، معنای زندگی، تبیین خیر و شر و حتی عشق و نفرت آدمیان تبیین‌های طبیعت‌گرایانه ارائه می‌شود که این تبیین‌ها با هیچ‌گونه روش علمی به دست نیامده است بلکه تحکم ایدئولوژی‌وار مبنای آن است (Giberson, 2008: 174). رویکرد تحقیرآمیز و توهین‌آمیز داوکینز نسبت مؤمنان و دین‌داران و حمله او به دین و باورهای دینی و اصول اخلاقی دینی صرفاً با توجه به رفتار دین‌داران در طول تاریخ صورت می‌گیرد و نه با توجه به خود دین و مدعیات و حیانی آن (Swetman, 2010: 76-78, 103).

۵. نتیجه‌گیری

یکی از مهم‌ترین پیامدهای نوداروینیسیم، برانگیختن تعارض اخلاق تکاملی با ارزش‌های دینی است. داوکینز آشکارا اذعان می‌کند که دیدگاهش با اخلاق دینی در تعارض است، تا جایی که نه تنها مستقیماً آتنیسم علمی خود را اعلام می‌کند، برای رد وجود خدا نیز متوسل به استدلال می‌شود و دشمنی و خصومت خود را با دین صریحاً بیان می‌کند. در حوزه اخلاق نیز با رد مطلق گرایی اخلاقی، از اخلاق داروینی، نسبی‌گرایی و تغییر زایتگاست اخلاقی دفاع می‌کند. داوکینز دیدگاه‌های خود را بر مبانی و تکیه‌گاه‌هایی استوار کرده است که چون آن‌ها را مسلم می‌گیرد، برای اثباتشان نمی‌کوشد، بلکه زیرکانه اثبات آن‌ها را به مخاطب یا مخالف خود حواله می‌دهد. اما باید گفت که علم به توصیف آنچه «هست و نیست» می‌پردازد و منطقاً از بر اساس آن نمی‌توان به سؤال «چه باید کرد؟» پاسخ داد.

دین حقیقی مؤید اخلاق و نگهبان اصول اخلاقی است؛ زیرا تقید به اصول اخلاقی و رعایت آن‌ها با مصیبت‌ها و درد و رنج‌هایی همراه است که تحمل آن‌ها برای انسان مشکل است، مگر به واسطه عاملی روحی که با زدودن سختی‌ها این مشکلات را هموار کند مثل فداکاری در راه حق و عدالت، حفظ امانت‌داری و یاری بیچارگان. بهترین عامل برای تشویق انسان به اجرای این ارزش‌های اخلاقی و تحمل سختی‌ها و رنج‌های ناشی از آن‌ها اعتقاد به خداوند و اجر و پاداشی است که برای عمل به این ارزش‌ها قرار داده شده است.

از جمله دلایل اعتقاد ما به مطلق‌گرایی معتدل در اخلاق این است که با توجه به پیامدهای ویران‌گر نسبی‌گرایی اخلاق، لازم است بنیان‌های معقول و منطقی اخلاق فراگیر، تبیین و تفسیر شود و آن دسته از چالش‌ها و آسیب‌های نظری که این اندیشه را تهدید می‌کنند، از سر راه برداشته شود. از جمله دلایل ضرورت ترسیم اخلاق پایدار این است که نیم‌نگاهی به برخی پیامدهای نسبی‌گرایی اخلاقی، بر ضرورت وجود اخلاق فراگیر صحه می‌گذارد. هدف‌مندی انسان و مسئولیت‌پذیری او، توجیه حکیمانۀ تعلیم و تربیت و ترغیب و ترهیب، امکان سخن گفتن از عدالت و ظلم و دفاع از حقوق انسان و مبارزه با تجاوز به حقوق او، تمیز بین فضیلت و رذیلت، خیر و شر، خائن و خادم، پاداش و کیفر، ثواب و عقاب، بهشت و جهنم، عادل و فاسق، دفاع حکیمانه و عقلانی از رسالت انبیا و اولیا و تلاش‌های مصلحان و خیرخواهان، امکان ترسیم اصول و معیارهای همگانی برای فهم و شناسایی زشت و زیبای اخلاقی و ده‌ها و صدها رکن و اصل دیگر از اصول حیات انسانی که با نادیده گرفتن هر یک از آن‌ها شیرازۀ حیات بشری از هم خواهد پاشید، همه در گرو تبیین، ترسیم و قبول اصول اخلاقی فراگیر و پایدار است.



پی‌نوشت

۱. الحادگرایی داوکینز تحت عنوان «آتئیسم علمی»، مبتنی بر نظریه علمی تکامل است. الحادگرایی بر مبنای استدلال‌های فلسفی را «آتئیسم فلسفی» می‌نامند.
۲. وحدت وجودی.
۳. خداشناسی طبیعی.
۴. خداشناسی توحیدی.
۵. این‌که موجود فراطبیعی هوش مندی هست که به اراده خود دنیا و مافیها، از جمله خود ما را طراحی و خلق کرده است.
۶. «بوئینگ ۷۴۷» اشاره‌ای است به جمله فرد هویل که گفته بود: «احتمال ایجاد تصادفی حیات بر زمین، بیش از این احتمال نیست که تندبادی بر یک انبار اوراقی بوزد و از آن قراضه‌ها یک بوئینگ ۷۴۷ بسازد». داوکینز برخلاف او اعتقاد دارد که: «احتمال ایجاد حیات بر زمین توسط خداوند، بیش از این احتمال نیست که تندبادی بر یک انبار اوراقی بوزد و از آن قراضه‌ها یک بوئینگ ۷۴۷ بسازد».
۷. در اصل آتروپیک عنوان می‌شود که ابتدا حیات بر اساس یک سلسله رخدادهای شیمیایی تکوین یافته است، سپس بر اساس تکامل داروین و انتخاب طبیعی حیات ادامه یافته است. ظهور حیات در جهان مستلزم توازن بسیار دقیقی میان نیروهای چهارگانه طبیعت، یعنی گرانش، الکترومغناطیس، نیروی قوی هسته‌ای و نیروی ضعیف هسته‌ای، است و اگر یکی از این نیروها اندکی قوی‌تر از میزان فعلی آن بود، شرایط بروز حیات در جهان میسر نمی‌شد. توازن دقیق میان نیروهای طبیعت به اصل آتروپیک معروف است.
۸. گزینش‌گرایی داروینی.
۹. فایده در تفکر داروین به معنای فایده برای بقا و تولید مثل فرد است.
۱۰. در سال ۱۹۷۶ داوکینز در کتاب *ژن خودخواه* کلمه میم را به عنوان پایه‌ای برای توضیح گسترش افکار و عقاید و پدیده‌های فرهنگی بر اساس اصول تکاملی به کار برد.
۱۱. مخزن میمی، بخشی از میم‌تافت محسوب می‌شود.
۱۲. در این بخش از مقاله موسوی و سموعی (۱۳۹۲) الهام گرفته شده است.
۱۳. روح زمانه، روش و نوع تفکر و احساسات یک مقطع زمانی یا به عبارت دیگر دوران خاصی را تشریح یا توجیه می‌کند. واژه مرکب *Zeitgeist* تشکیل یافته از دو کلمه آلمانی «زایت» (زمان) و «گایست» (روح). این واژه برای اولین بار توسط شاعر و فیلسوف آلمانی یوهان گوتفرید هردر در سال ۱۷۶۹ ساخته و پرداخته شد.

۱۴. مثل گرسنگی، ترس و شهوت جنسی.
۱۵. از نظر داوکینز، تخصص فلاسفه اخلاق، اندیشیدن درباره خوب و بد اخلاقی است. فلاسفه اخلاق دو دسته هستند: «وظیفه‌گرایان»، که اخلاقیات را مستلزم پیروی از قواعد می‌دانند. از نظر اینان خوب و بد مطلق هستند و برای خوب و بد دانستن امور نیازی نداریم که به پیامدهای آنها رجوع کنیم. «پیامدگرایان»، عمل‌گراتر هستند و معتقدند که اخلاقی بودن کنش‌ها را باید بر پایه پیامدهای آنان فهمید.
۱۶. داوکینز در این مورد مثال برتری سفیدپوستان بر سیاه‌پوستان را می‌زند که در یک زایتگایست رواج داشته است، اما در زایتگایست کنونی از رواج افتاده و تغییر یافته است.
۱۷. مانند ایده‌های شیطانی هیتلر و استالین.
۱۸. هر دوی این نکات عمیقاً غیرانجیلی و برگرفته از علوم زیستی به‌ویژه نظریه تکامل هستند.
۱۹. بخش‌هایی از مقاله شهبازی و محمدرضایی (۱۳۹۰) در این مقاله مورد توجه قرار گرفته است.

منابع

- شهبازی، علی و محمدرضایی، محمد (۱۳۹۰). «نوداروینیسیم؛ مبانی و معضلات»، *قیسات*، ش ۵۹.
- نصیری، محمود (۱۳۸۳). *روش‌شناسی علم و الاهیات*، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- موسوی، سیدمحمود؛ سموعی، نفیسه (۱۳۹۲). «اخلاق در اسارت ژن‌ها: بررسی نظریات ریچارد داوکینز در مورد اخلاق»، *پژوهش‌نامه اخلاق*، سال ششم، ش ۲۱.
- Criag, William Lane and Sinnott, Armstrong (2004). *God? A Debate between a Christian and Atheist*, Oxford- New Yourk: Oxford University Press.
- Dannett, Daniel C. (2006). *Breaking the Spell*. New Yourk: Penguin Group.
- Dawkins, Richard (1982). *The Extended Phenotype*, Oxford: W. H. Freeman.
- Dawkins, Richard (1989). *The Selfish Gene*, Oxford: Oxford University Press.
- Dawkins, Richard (1986). *The Blind Watchmaker*, Harlow: Longman.
- Dawkins, Richard (2006). *The God Delusion*, Oxford: Oxford University Press.
- Giberson, Karl W. (2008). *Saving Darwin: How to be a Christian and Believe in Evolution*, Harper Collins e-book.
- Sweetman, Brendon (2006). *Religion and Science: An Introduction*, New Yourk: Continuum.