

نوع مقاله: پژوهشی

بررسی تبیین تکاملی الحاد مدرن از دین

که روح‌الله رحیمی کفرانی / کارشناسی ارشد دین شناسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ✉ rahimiRuhollah110@gmail.com

یوسف دانشور / استادیار گروه کلام مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ✉ yousef.daneshvar@gmail.com

دریافت: ۱۳۹۸/۱۲/۲۵ - پذیرش: ۱۳۹۹/۰۶/۲۰

چکیده

نظریه تکامل از زمان طرح آن توسط چارلز رابرت داروین زمینه مساعدی را برای اندیشه‌های الحادی فراهم کرده و بسیاری از ملحدان، از آن برای دفاع از الحاد با پشتوانه علمی بهره جسته‌اند. از جمله استفاده‌های ضددینی از این نظریه، نفی انسان‌شناسی دینی با توسل به تبیین‌های تکاملی انسان و ویژگی‌های او بوده است. یکی از ویژگی‌های انسان که برای آن تبیین تکاملی و الحادی ارائه شده، دین‌داری است. ما در این مقاله، از باب نمونه، به بررسی یکی از جدیدترین و قوی‌ترین تبیین‌های تکاملی و الحادی از دین - که به برجسته‌ترین چهره الحاد مدرن، ریچارد کلینتون داوکینز تعلق دارد - خواهیم پرداخت و روشن خواهیم کرد که این تبیین از قوت کافی و شأن علمی برخوردار نیست و نمی‌تواند نگاه دینی به مقوله دین را به چالش بکشد. این داوری، اگر درباره جدیدترین و قوی‌ترین این تبیین‌ها صادق باشد، در مورد تبیین‌های دیگر نیز صادق است.

کلیدواژه‌ها: الحاد مدرن، دین، ریچارد داوکینز، تکامل، علم تجربی، طبیعت‌گرایی، روش‌شناختی، ممیتیک.

ادیان توحیدی، در تلقی سنتی از آنها، همواره بر برتری انسان از حیوان و جایگاه خاص و ممتاز انسان در نظام خلقت تأکید داشته‌اند. انسان در این نگاه، به‌طور خاص با توانایی‌ها و ویژگی‌های منحصربه‌فرد در بین مخلوقات خلق شده است تا غایتی متعالی را در هستی برآورده سازد. از این منظر، دین و دین‌داری یکی از وجوه تمایز انسان از حیوانات به‌شمار می‌آید. دین در این نگاه، از طرفی در خلقت خاص انسان ریشه دارد که بر صورت خدا یا با فطرتی الهی خلق شده است؛ و از طرف دیگر، به توجه خاص خدا به انسان مستند است که برای هدایت او پیامبران را یا حتی - چنان‌که معتقد مسیحیان است - پسرش را به‌سوی بشر روانه کرده است.

تمایز آشکار انسان از حیوانات و جایگاه ویژه او در نظام هستی، از جمله عناصری در نگاه سنتی به انسان است که از سوی نظریه تکامل به چالش کشیده شده است. *داروین*، پایه‌گذار نظریه تکامل، به نفی خصوصیات متمایزکننده انسان از حیوانات می‌پردازد. او تلاش می‌کند تا نشان دهد که پیدایش انسان، همچون حیوانات در یک فرایند کاملاً تکاملی و طبیعی رخ داده است. *داروین* به چند دسته از شواهد، از جمله شواهد نفسانی و بررسی مدارک اشتقاق انسان‌ها، یعنی مدارک کالبدشناختی، فسیل‌شناختی و ژنتیکی از حیوانات می‌پردازد (مایر، ۱۳۹۱، ص ۳۶۶-۳۵۹). *داروین* در کتاب *تبار انسان (The Descent of Man)* با بررسی وجوه متمایزکننده انسان از حیوان، هرگونه صفت اختصاصی انسان را مورد تردید قرار می‌دهد. از جمله، هرگونه منشأ غیرتکاملی برای دین را نفی می‌کند. او اعلام می‌دارد: اولاً اعتقاد به خدایان یک امر همگانی در بین انسان‌ها نیست و ثانیاً چنین اعتقادی مختص به انسان نیست. *داروین* بر این باور است، شواهدی از حیوانات در دست است که می‌تواند نشان دهد حیوانات نیز به موجود یا موجودات غیرمرئی و تخیلی باور دارند و از طرفی دلیل قطعی بر رد این‌گونه تصورات از حیوانات وجود ندارد (بهبزاد، ۱۳۵۳، ص ۱۸۲).

دیدگاه تکاملی *داروین*، نه‌تنها در چنین موضع مهمی، ادیان توحیدی را به چالش کشید، بلکه عموماً ملحدان را به سلاحی قدرتمند برای حمله به دین و باورهای دینی مجهز کرد. تا قبل از ارائه نظریه تکامل، الحاد یک پایگاه علمی قوی نداشت؛ اما با طرح این نظریه، ملحدان از این نظریه بیشترین بهره را بردند. *استفان جی گولد (Stephen Jay Gould)* می‌گوید: «قبل از *داروین* ما فکر می‌کردیم که یک خدای خیرخواه ما را آفریده است؛ اما بعد از *داروین* دریافتیم که هیچ روحی که از فاصله دور با محبت بر امور طبیعت بنگرد، وجود ندارد» (پلاتینگا، ۱۳۸۱، به نقل از استفان گولد). همچنین *ادوارد ویلسون (Edward Osborne Wilson)* در زمینه منشأ تکاملی دین می‌گوید: «هنگامی که دین را محصول تکامل توضیح دهیم، آن‌گاه قدرت آن برای همیشه از میان خواهد رفت و فلسفه‌ای از ماده‌گرایی علمی (scientific materialism) جایگزین آن خواهد شد» (باربور، ۱۳۹۲، ص ۱۹۹). *داو کینز* نیز می‌گوید: هرچند بی‌خدایی ممکن است پیش از *داروین* نیز قابل دفاع کردن بوده باشد، ولی این *داروین* بود که این توانایی را فراهم کرد تا یک فرد، خداناباور، و در همان حال از نظر ذهنی متقاعد و راضی باشد (داو کینز، ۱۳۸۸، ص ۳۶).

آنچه امروزه الحاد مدرن خوانده می‌شود و متفکرانی از قبیل ریچارد داکوینز و دنیل دنت نمایندگی آن را به‌عهده دارند، همه تأیید خود را از نظریه تکامل می‌گیرد، که البته به دست تکامل‌گرایانی از قبیل داکوینز، تنسیق به روزتر و قوی‌تری یافته است. داکوینز در نوشته‌های خود تلاشی همه‌جانبه برای تنسیقی کاملاً الحادی از نظریه تکامل به نمایش می‌گذارد. او در کتاب *پندار خدا (The God Delusion)* حمله بی‌امانی به براهین اثبات خدا و دین سامان می‌دهد. وی در این کتاب می‌کوشد پیوستگی کامل انسان با حیوانات را با تمسک به نظریه تکامل به کرسی بنشانند. در همین راستاست که او به تبیین منشأ دین از نگاه تکاملی می‌پردازد و به این وسیله هرگونه منشأ ماورایی داشتن ادیان را نفی می‌کند. ما در ادامه به بیان و بررسی دیدگاه این سخنگوی الحاد مدرن و برجسته‌ترین پرآوازه‌ترین نظریه‌پرداز این جریان درباره منشأ پیدایش دین می‌پردازیم.

۱. تبیین تکاملی دین از نگاه داکوینز

داکوینز معتقد است که انسان محصول انتخاب طبیعی است. انتخاب طبیعی، صفات مؤثر در ماندگاری یک موجود را حفظ می‌کند و از این‌رو صفاتی که مضر یا بی‌فایده باشد، به مرور زمان از بین می‌رود (داکوینز، ۲۰۰۷، ص ۱۳۰؛ همو، ۱۳۸۸، ص ۴۶۴). براین اساس، باید به دنبال پاسخ این سؤال بود که چه عامل یا عواملی باعث شده تا گرایش دینی در انسان‌ها به وجود آید و در تمام فرهنگ‌های انسانی جا خوش کند؟

داکوینز معتقد است که طبیعت اهل شوخی‌های سبک‌سرانه نیست؛ در صورتی که در طبیعت پدیده‌هایی وجود دارد که ظاهراً نوعی شوخی سبک‌سرانه است (داکوینز، ۲۰۰۷، ص ۱۳۰)؛ به نمونه‌های زیر توجه کنید:

نمونه اول: وجود پرهای زیبای طاووس یا صداهای زیبا، باعث جلب سریع‌تر دشمنان و در نتیجه افزایش احتمال نابودی صاحب آن می‌شود.

نمونه دیگر، مرغ آلاچیق است که وقت زیادی را صرف تزئین آلاچیقش می‌کند. سؤال مهمی که در اینجا مطرح می‌شود، این است که چرا این خصوصیات، با اینکه برخی خطرات را متوجه حیوانات می‌کنند، هنوز باقی مانده‌اند؟

در منطق داروینیست‌ها، این خصلت‌ها به‌رغم خطراتی که برای موجود ایجاد می‌کنند، فوایدی را برای بقای ژن‌های جاندار به دنبال خواهند داشت؛ وگرنه انتخاب طبیعی مدت‌ها قبل پرندگانی را برمی‌گزید که این‌گونه نبودند (داکوینز، ۲۰۰۷، ص ۱۳۰-۱۳۱؛ داکوینز، ۱۹۹۳ الف، ص ۱۶).

داروینیست‌ها گرایش به دین و بقای آن را همچون «دم طاووس» یا «رفتار پرندۀ آلاچیق‌ساز» تبیین می‌کنند؛ چنان‌که داکوینز می‌گوید: رفتارهای دینی هزینه‌های زیادی، همچون شکنجه، کشته شدن و تحت تعقیب قرار گرفتن را به دنبال دارد. حال با وجود خطراتی که دین به دنبال دارد، چرا انسان‌ها سختی دین‌دار بودن را بر خود هموار می‌کنند؟ دین چه کارکردی دارد که هنوز باقی مانده است؟ (داکوینز، ۲۰۰۷، ص ۱۳۳-۱۳۱) داکوینز برای بیان دیدگاه داروینی خود، ابتدا دو نوع تبیین را از یکدیگر تفکیک می‌کند: تبیین تقریبی (proximate) و تبیین غایی (ultimate).

اگر در پاسخ به این سؤال که «چرا احتراق در سلیندر موتور اتفاق می‌افتد؟» گفته شود: «چون شمع جرقه می‌زند»، این یک تبیین تقریبی است. به باور داوکینز، چنین تبیینی دربارهٔ دین، شاید «بیش‌فعالی گره‌های خاصی در مغز» باشد. بررسی این تبیین، مربوط به علم عصب‌شناسی است و داوکینز در اینجا به آن نمی‌پردازد؛ اما اگر به دنبال هدف از این احتراق باشیم، باید گفت که این احتراق سبب حرکت پیستون و در پی آن میل‌لنگ می‌شود و این قدرت به چرخ‌های ماشین منتقل می‌شود و نتیجهٔ آن، «حرکت کردن» وسیلهٔ نقلیه است. در این صورت، این تبیین یک تبیین نهایی یا غایی است؛ چراکه این تبیین هدف طراحی این رخداد را توضیح می‌دهد (همان، ص ۱۳۵).

آنچه داوکینز در اینجا به دنبال آن است، نوع خاصی از تبیین غایی، یعنی تبیین غایی داروینی است. منظور از تبیین غایی داروینی تبیینی است که برای پاسخ به این سؤال می‌آید که چرا انتخاب طبیعی باعث گزینش ژن‌هایی در میان نیاکان انسان شده است که استعداد دین‌داری در آنها وجود داشته است؛ یا به گفتهٔ داوکینز، «چرا آن دسته از نیاکان ما که استعداد ژنتیکی برای داشتن یک مرکز خدایی در مغزشان داشتند، بیش از رقیبانشان که چنین استعدادی نداشتند، باقی ماندند و تولید مثل کردند؟» (همان، ص ۱۳۵)

۱-۱-۱. دین محصول فرعی انحراف در سطح ژن‌هاست

داوکینز در جست‌وجوی یک تبیین تکاملی مقبول برای دین، ابتدا تبیین‌های ذیل را که برخی تکامل‌گرایان ارائه داده‌اند، طرح کرده، در نهایت، تبیین موردنظر خود - یعنی تبیین غایی داروینی - را بیان می‌کند.

۱-۱-۱. دین یک دارونماست

یکی از کارکردهایی که به دین نسبت داده می‌شود، کاهش استرس، تسلی‌بخشی و نهایتاً افزایش سرعت بهبودی بیمار است. داوکینز در رد این تبیین از دین می‌گوید:

شواهد اندکی هست که باورهای دینی، انسان را در برابر بیماری‌های مربوط به استرس محافظت می‌کنند. این شواهد قوی نیستند؛ اما جای تعجب نیست اگر در برخی موارد درست از آب درآیند. کاش لازم نبود بیفزاییم که این اثرات مفید به‌هیچ‌رو مؤید صحت باورهای دینی نیستند. به قول جورج برناردشاو: «مؤمن شادتر از مردد است، درست همان‌طور که مست شادتر از هشیار است (داوکینز، ۲۰۰۷، ص ۱۳۳).

داوکینز، اگرچه حاضر است بپذیرد که دین در مواردی به آسایش روانی انسان کمک می‌کند، اما گوشزد می‌کند که در بسیاری از موارد، دین باعث ایجاد استرس و سلب آرامش است؛ برای مثال، یک مسیحی که همیشه فکر می‌کند گناه در ذات او لانه کرده است، هیچ‌گاه نمی‌تواند یک انسان شاد باشد و همیشه از این گناه در استرس و فشار روانی زندگی می‌کند. پس بقای دین نمی‌تواند به‌سبب دارونما بودن آن باشد؛ از این‌رو داوکینز معتقد است که نظریهٔ دارونما، عاجز از توضیح گستردگی دین در جهان است و نمی‌تواند یک تبیین غایی داروینی باشد.

۲-۱-۱. دین نوعی انتخاب گروهی است

«انتخاب گروهی یعنی اینکه انتخاب طبیعی از میان گونه‌ها یا گروه‌های افراد دست به‌گزینش می‌زند» (همان، ص ۱۳۶). برخی تبیین‌های غایی دین، نظریهٔ انتخاب گروهی را مطرح می‌کنند. برای مثال، هنگامی که دو قبیله از انسان‌های بدوی در یک منطقهٔ واحد زندگی می‌کنند، در رقابت با همدیگر (به‌فرض برابری سایر شرایط) قبیله‌ای که تعداد بیشتری اعضای شجاع، همدل و معتقد داشته باشد، در رقابت پیروز است و با این پیروزی، ژن‌های قبیلهٔ پیروز، شانس گسترش بیشتری را کسب می‌کنند. از این‌رو برخی از متفکران، مسیحیت را نوعی انتخاب گروهی می‌دانند؛ چون مسیحیت باعث تقویت حس برادری و تقویت گروهی می‌شود و همین عامل سبب پیروزی بر گروه‌های کمتر دین‌دار می‌شود. *داوکینز*، هرچند این ایده را نامحتمل نمی‌داند و آن را یک تبیین غایی می‌داند، اما به‌گمان او، این نیز یک تبیین غایی داروینی نیست؛ چون تبیین واقع‌گرایانه‌ای نیست؛ چراکه در مثال یادشده، اگر در بین جنگجویان، جنگجوی ترسو و خودپسند وجود داشته باشد، شانس بقایش بیشتر است و در این صورت، ژن‌های «خودپسندی» و «ترس» شانس بیشتری نسبت به ژن‌های شجاعت و شهادت‌طلبی دارند. بنابراین به اعتقاد *داوکینز*، تبیین انتخاب گروهی نمی‌تواند دین را که متشکل از عناصری همچون شجاعت و عشق به شهادت است، تبیین کند. او می‌گوید: به دلیل ترس و خودپسندی، ممکن است افراد شجاع هر دو قبیله از بین بروند و افراد ترسو که از جنگ فرار کرده بودند، شانس بیشتری در پراکندن ژن‌هایشان به‌دست آورند (*داوکینز*، ۲۰۰۷، ص ۱۳۶-۱۳۷).

۳-۱-۱. دین محصول فرعی چیزی دیگری است

از نظر *داوکینز*، تبیین بهتر این است که بگوییم: «دین یک محصول فرعی چیزی دیگر است». *داوکینز* در توضیح این نظریه می‌گوید: در فرایند تکامل، دین به‌خودی‌خود ارزش بقا ندارد؛ بلکه محصول فرعی چیز دیگری است که آن چیز ارزش بقا دارد. او برای روشن شدن ادعایش، مثال خودسوزی شب‌پره را طرح می‌کند. رفتار شب‌پره در رفتن به سمت شعله، به‌نظر یک نوع خودکشی است؛ اما این خودکشی ظاهری، محصول فرعی چیز دیگری است. به‌نظر *داوکینز*، این رفتار محصول فرعی عملکرد قطب‌نمای بیولوژیکی است که برای شب‌پره سودمند است. شب‌پره به کمک نور ماه، از این خاصیت برای جهت‌یابی استفاده می‌کند؛ اما او نور شمع را به‌اشتباه نور ماه می‌پندارد.

داوکینز می‌گوید: دین‌باوران زیادی حاضرند به‌خاطر اعتقاداتشان کشته شوند و هزینه‌های زیادی برای باورهایشان بپردازند (*داوکینز*، ۲۰۰۷، ص ۱۳۸؛ همو، ۱۹۹۳، ص ۹). او این نوع از رفتار و اعتقاد را همانند رفتار شب‌پره، نوعی اشتباه در تشخیص می‌داند. او معتقد است، دین محصول فرعی یک گرایش روانی است که در شرایط دیگر مفید است یا در زمان‌هایی مفید بوده و توسط نیاکان ما انتخاب شده است؛ اما این انتخاب اولیه، «دین» نبوده و فقط برحسب تصادف به شکل رفتار دینی بروز کرده است. حال سؤال این است که این چه ویژگی بوده است که بعدها به کج‌راهه رفته و دین را ایجاد کرده است؟

داوکینز می‌گوید: کودکان در ذهن خود یک قاعده دارند که براساس آن، رفتارهایشان را تنظیم می‌کنند. آن قاعده این است: «هرچه را که بزرگ‌تره‌هایت گفتند، باور کن. بدون چون‌وچرا به بزرگ‌تره‌ها اعتماد کن». اما درست

مانند قطب‌نمای شب‌پره، این قاعده نیز می‌تواند به خطا رود (داوکینز، ۲۰۰۷، ص ۱۴۰). از این رو «ذهن کودک به بدن بیماری می‌ماند که دچار ضعف سیستم دفاعی بدن هستند. این ذهن پذیرای همه جور عفونت و ویروس است که بزرگ‌ترها می‌توانند بدون هیچ زحمتی به آن منتقل کنند» (داوکینز، ۱۹۹۳ الف، ص ۲). داوکینز می‌گوید:

انتخاب طبیعی مغز کودک را چنان ساخته است که هر چه والدین و بزرگان قبیله به او بگویند، باور کند... یک پیامد مستقیم زودباوری این است که کودک به‌هیچ‌رو نمی‌تواند میان توصیه‌های خوب و بد تمایز قائل شود. کودک نمی‌تواند بداند این توصیه که «در رودخانه لیمپوپو که کروکدیل‌ها زندگی می‌کنند، قایقرانی نکن» توصیه خوبی است؛ اما این توصیه که «باید هنگامی که قرص ماه کامل است، بُزی قربانی کنی؛ وگرنه باران می‌بارد»، حداکثر اتلاف وقت و از بین رفتن یک بُز است. نزد کودک، هر دوی این هشدارها به یک میزان قابل اعتماد می‌نمایند. هر دو توصیه، از منبع محترمی می‌آیند و با جدیتی بیان شده‌اند که احترام و اطاعت می‌طلبند. همین مطلب در مورد گزاره‌های مربوط به جهان، کیهان، اخلاقیات و سرشت بشر نیز صادق است و بسیار محتمل است که وقتی کودک بزرگ شد و بچه‌دار شد، طبعاً با همان جدیت، همهٔ آموخته‌هایش را - چه مهم‌ و چه مفید - به فرزندان خود منتقل کند (داوکینز، ۲۰۰۷، ص ۱۴۲).

به باور داوکینز، از آنجاکه مغز کودک قابلیت برنامه‌ریزی شدن دارد، به نظر می‌رسد که همین نکته در مورد شکل‌گیری باورهای بی‌پایه و امر و نهی‌های دلخواهانه در طی نسل‌ها نیز صادق باشد و زعمای دین با آگاهی از این خصلت و تعلیمات دورهٔ کودکی، مغز آنها را دچار ویروس دین می‌کنند (داوکینز، ۱۹۹۳ الف، ص ۹).

داوکینز اظهار می‌دارد که از تبیین «دین محصول فرعی چیز دیگر»، تبیین‌های مختلفی ارائه شده که از آن جمله می‌توان به تبیین‌های رابرت هایند (Robert Hinde)، شیمیر مایکل (Shermer Michael)، بویر پاسکال (Boyer Pascal) و آتران اسکات (Atran Scott) اشاره کرد؛ اما یکی از بهترین تبیین‌ها، تبیینی است که دنیل دنت در این زمینه ارائه کرده است. وی در کتاب *شکستن طلسم (Breaking the Spell)* می‌نویسد:

دین محصول فرعی از یک مکانیزم خاص بی‌خردی در مغز، یعنی گرایش ما به عاشق شدن است. این گرایش، مزیت ژنتیکی دارد و از این رو عشق تک‌همسرانه را به دنبال دارد؛ چراکه براساس تحقیقات، مغز افراد عاشق مواد شیمیایی از خود آزاد می‌کند که شبیه به مواد مخدر طبیعی است. روان‌شناسان تکاملی، این نوع عشق را تضمین‌کنندهٔ وفاداری به جفت می‌دانند که این باعث دوام زندگی و در نتیجه فرزندآوری می‌شود (داوکینز، ۲۰۰۷، ص ۱۴۹؛ دنت، ۲۰۰۶، ص ۱۰۴).

دنیل دنت با ارائهٔ این تبیین نتیجه می‌گیرد که چون قابلیت عاشق شدن یک نیروی بسیار توانمند است، برخی از ویروس‌ها از این خاصیت سوءاستفاده کرده و در طی زمان تکامل یافته‌اند و همین تبیین دقیقاً بر دین قابل انطباق است. داوکینز از این تبیین استفاده می‌کند و می‌گوید:

قابلیت عاشق شدن، یک نیروی به‌غایت توانمند در مغز است و جای شگفتی نیست که برخی ویروس‌ها برای سوءاستفاده از آن، تکامل یافته‌اند... شاید معادل بشری قطب‌نمای نوری شب‌پره، عادت بی‌خردانه، اما مفید عاشق شدن باشد؛ یعنی عاشق یک نفر، و فقط یک نفر، از جنس مخالف شدن. محصول فرعی این عادت - که معادل انحراف قطب‌نمای شب‌پره و هدایت به سوی شعلهٔ

شمع است - درافتادن به عشق یهوه (یا مریم باکره، یا نان مقدس، یا الله) و انجام اعمال نابخردانه‌ای است که از چنین عشقی ناشی می‌شوند (داوکینز، ۲۰۰۷، ص ۱۵۱).

پس پیدایش دین از نگاه داوکینز و دنیل دنت، این‌گونه قابل تبیین است که دین محصول فرعی کج‌روی در برخی از گرایش‌های مفید، همچون گرایش کودک به اطاعت از بزرگ‌ترها و گرایش به عاشق شدن است. داوکینز این تبیین را یک تبیین غایی داروینی می‌داند؛ اما او با یک اشکال مواجه است و آن اینکه: اگرچه ممکن است آن تمایلات روانی - که دین محصول جانبی‌شان بوده - حاصل انتخاب طبیعی عادی داروینی در سطح ژن‌ها بوده باشند (همان، ۱۵۴؛ همو، ۱۹۹۳، ص ۷)، اما بعید است که ژن‌ها در شکل‌دهی جزئیات ادیان هم دخیل بوده باشد (داوکینز، ۲۰۰۷، ص ۱۵۴).

چنان‌که داوکینز می‌گوید، تبیینی که ارائه شد، فقط اصل پیدایش دین را تبیین می‌کند؛ در صورتی که در عالم واقع، با ادیان متنوع و گوناگونی مواجهیم. چگونه وجود این ادیان گسترده و گوناگون را می‌توان با تبیینی تکاملی توضیح داد؟ اینجاست که داوکینز برای تبیین برخی خصوصیات که قابل توجیه با ژنتیک نیستند، مفهومی جدید به نام «مم» (meme) را ابداع می‌کند. وی می‌گوید: «اگر به دنبال نظریه‌ای برای تبیین جزئیات ادیان هستیم، نباید سراغ ژن‌ها برویم؛ بلکه باید معادلی فرهنگی برای ژن‌ها بجوییم. آیا ادیان برساخته چیزهایی مثل مم‌ها هستند؟» (همان، ص ۱۵۴).

۱-۲. «مم»

سرعت کند تغییرات ژنتیکی، در مقابل سرعت بالای تغییرات فرهنگی و همچنین تکرر گسترده ادیان، داوکینز را وادار کرد تا مفهوم «مم» را در مقابل «ژن» ابداع کند. داوکینز به‌خوبی واقف است که ژن‌ها به‌تنهایی نمی‌توانند خصوصیات دین، زبان و آنچه فرهنگ خوانده می‌شود را تبیین کنند. او می‌گوید: «به نظر می‌رسد زبان با ابزاری غیر ژنی و با سرعتی بسیار بیشتر از ژن تکامل می‌یابد» (همان، ص ۲۷۳). ژن‌ها کدهای حیاتی‌اند که سرعت تغییر آنها بسیار کند است و طی چندین میلیون سال به وضعیت فعلی رسیده‌اند. در مقابل، تغییراتی همچون تغییرات فرهنگی، بسیار سریع اتفاق می‌افتد. از این‌رو او خود را ناگزیر می‌بیند که معادلی فرهنگی برای ژن - که در قلمرو بیولوژی جای دارد - در نظر بگیرد تا بتواند از آن برای تبیین تکاملی دین و دیگر پدیده‌های فرهنگی کمک بگیرد؛ درست همان‌گونه که ژن را برای تبیین پدیده‌های بیولوژیک به کار می‌گیرد. داوکینز درباره مفهوم مم در کتاب ژن خودخواه (*The Selfish Gene*) می‌گوید:

نوع جدیدی از همتاساز روی سیاره ما پیدا شده است... این همتاساز هنوز دوران طفولیت خود را می‌گذراند؛ هنوز با خام‌دستی در سوپ آغازین غوطه‌ور است... این سوپ جدید، «فرهنگ بشری» است. ما برای این همتاساز جدید اسمی لازم داریم؛ اسمی که واحد انتقال فرهنگ و یا واحد مشتق‌گیری را القا کند. واژه Mimeme از یک ریشه یونانی مرتبط گرفته شده؛ اما من واژه‌ای می‌خواهم که تا حدی بر وزن «ژن» باشد. امیدوارم دوستان ادیبم مرا ببخشند که Mimeme را

کوتاه کرده و به صورت meme [واژه‌های فرانسوی معادل «همان»] درمی‌آورم... نمونه‌های مهم عبارت‌اند از آهنگ‌ها، باورها، تکیه‌کلام‌ها، مدل‌های لباس، شیوهٔ سفالگری و ساخت هلال طاق‌ها (داوکینز، ۱۹۷۶، ص ۱۷۱).

داوکینز می‌گوید: همان‌گونه که یک ژن به‌واسطهٔ اسپرم با پریدن از یک بدن به بدن دیگر خود را در خزانهٔ ژنی پخش می‌کند، مِم‌ها نیز با پریدن از یک مغز به مغز دیگر باعث تکثیر خزانهٔ ممی خود می‌شوند که می‌توان آن را تقلید یا سرمشق‌گیری خواند؛ مثلاً اگر دانشمندی مطلبی را بخواند یا اطلاع پیدا کند و آن را به صورت‌های مختلف عرضه کند، در صورتی که آن مطلب مورد توجه قرار گیرد و از مغزی به مغز دیگر راه پیدا کند، گفته می‌شود که خود را منتشر کرده است (همان، ص ۲۷۷).

به‌رغم تفاوت‌های مِم‌ها و ژن‌ها، داوکینز اصل انتخاب طبیعی را - که پایهٔ نظریهٔ داروین است - در مورد مِم‌ها نیز صادق می‌داند؛ از این رو می‌گوید:

انتخاب طبیعی، در عام‌ترین بیان، انتخاب از میان بازتولیدکننده‌های رقیب است. بازتولیدکننده یک‌تکه اطلاعات گذشته است که نسخهٔ دقیقی از خود را بازتولید می‌کند و گاهی هم نسخه‌های غیردقیق یا «جهش‌یافته» ای تولید می‌کند. نکتهٔ داروینی قضیه این است که تعداد نسخه‌های بازتولیدکننده‌ای که اتفاقاً در تکثیر خود موفق‌تر عمل کند، نسبت به بازتولیدکننده‌های رقیب که موفقیت کمتری در تکثیر خود دارند، فزونی می‌یابند. این ابتدایی‌ترین بیان انتخاب طبیعی است (داوکینز، ۲۰۰۷، ص ۱۵۵).

داوکینز بر این باور است که برخی از ایده‌های دینی به دلیل شایستگی ذاتی برای بقا، همانند برخی از ژن‌ها می‌توانند باقی بمانند. این مِم‌ها به‌دلیل سازگاری با محیط مِم‌های دیگر، در هر انبان ممی می‌توانند دوام بیابند و در طی زمان با همین سازگاری و برتری بر رقیب، به یک دین یا اجزای اصلی یک دین تبدیل شوند. داوکینز علت وجود ادیان مختلف را باقی ماندن مِم‌ها در یک زمینهٔ مساعد خاص می‌داند که منجر به ایجاد مِم‌تافت‌های متفاوت (= memplexes) مجموعه‌ای از مِم‌ها که در کنار هم در یک انبان ژنی قرار می‌گیرند می‌شوند. او می‌گوید: «برخی مِم‌ها، مانند ژن‌ها، فقط در زمینهٔ ممی مساعد می‌توانند باقی بمانند، که این منجر به ایجاد مِم‌تافت‌های رقیب می‌شود. دو دین متفاوت را می‌توان دو مِم‌تافت رقیب تلقی کرد. شاید بتوان اسلام را به انبانی از ژن‌های گوشت‌خوارانه، و بودیسم را به انبانی از ژن‌های گیاه‌خوارانه تشبیه کرد» (داوکینز، ۲۰۰۷، ص ۱۶۳).

از این رو چون ادیان متفاوت حاصل سازگاری مِم‌های متفاوت در شرایط مختلف است، ایده‌های هیچ دینی بهتر از ایده‌های ادیان دیگر نیست؛ درست همان‌طور که ژن‌های گوشت‌خوارانه بهتر از ژن‌های گیاه‌خوارانه نیستند. این قبیل مِم‌های دینی لزوماً هیچ استعداد مطلق برای بقا ندارند؛ باین‌حال مزیتشان این است که در حضور مِم‌های دیگر دوام می‌آورند.

براساس آنچه تاکنون گفتیم، داوکینز و همفکران او در جریان الحاد مدرن، دین را محصول فرعی انحراف و کج‌روی قواعدی در سطح ژن‌ها می‌دانند (همانند قاعدهٔ اطاعت از بزرگ‌ترها، قاعده یا مکانیزم بی‌خردی عاشق

شدن...، که به دلیل مفید بودن برای بقای انسان، توسط نیاکان ما انتخاب شده است؛ ولی این گرایش مفید به انحراف رفته و به شکل دین بروز کرده است؛ اما شکل‌دهی به جزئیات ادیان، مربوط به عمل‌زن‌ها نیست؛ بلکه مربوط به عمل «مهم‌ها» یعنی معادل فرهنگی‌زن‌هاست. علت پیدایش ادیان گوناگون و باورهای مختلف، بر طبق عقاید، منطقه جغرافیایی و گرایش‌های فرهنگی هر منطقه است که باعث رشد برخی مهم‌ها در یک زمینه مساعد خاص و گسترش ادیان متفاوت می‌شود.

۲. نقد تبیین تکاملی داوکینز از دین

از آنجاکه داوکینز درصد ارائه تبیینی تکاملی و علمی از دین است، لازم است آن را از منظر میزان وفاداری‌اش به مؤلفه‌های تشکیل‌دهنده ماهیت علم تجربی بررسی کنیم. به نظر می‌رسد که این شیوه یکی از کوتاه‌ترین راه‌های ارزیابی دیدگاه تکامل‌گرایان را در اختیار ما بگذارد. برای این منظور لازم است ابتدا به بررسی اجمالی ویژگی‌های علم و تبیین علمی بپردازیم تا بتوانیم تبیین داوکینز از دین را از حیث انطباقش با این ویژگی‌ها ارزیابی کنیم.

۲-۱. ویژگی‌های علم تجربی

مایکل روس، فیلسوف علم معاصر و یکی از صاحب‌نظران برجسته در حوزه رابطه علم و دین، در تبیین ماهیت علم تجربی به این مؤلفه‌ها اشاره می‌کند: «۱. با قوانین طبیعت هدایت شود؛ ۲. تبیینی باشد و این تبیین از طریق توسل به قوانین حاصل شود؛ ۳. به لحاظ تجربی آزمون‌پذیر باشد؛ ۴. نتایج آن موقتی باشند نه یقینی؛ ۵. ابطال‌پذیر باشد» (روس، ۱۹۹۶، ص ۳۰۰-۳۰۵).

براساس آنچه مایکل روس در تعریف علم می‌گوید، علم و به تبع آن نظریه علمی، پیش از هر چیز باید تبیینگر باشد. به علاوه، علم در تبیین‌های خود بر قوانین طبیعی متکی است و با آنها هدایت می‌شود. این اولاً به این معناست که علم و تبیین علمی، قانون‌محور است؛ ثانیاً علم به نحوی طبیعت‌گراست. در باب ماهیت این گونه از طبیعت‌گرایی بعداً سخن خواهیم گفت. از این گذشته، علم با روش تجربی به پژوهش می‌پردازد. این چهار خصوصیت، یعنی تبیینگری، قانون‌محوری، طبیعت‌گرایی (Naturalism) و تجربه‌گرایی (Empiricism) را می‌توان از جمله خصوصیات دانست که در تعریف علم کم‌وبیش مورد اتفاق فیلسوفان علم است. از این رو ما در ادامه به تبیین اجمالی این چهار خصوصیت می‌پردازیم تا بتوانیم براساس آنها ادعاهای تکامل‌گرایان درباره منشأ پیدایش دین را از حیث انطباقش با ویژگی‌های علم ارزیابی کنیم.

۲-۱-۱. تبیینگری

هدف علم، یافتن راهی برای «تبیین» رویدادهای جهان اطرافمان است؛ اما تبیین در اینجا به چه معناست؟ فیلسوفان علم تلاش‌های بسیاری برای ایضاح معنای تبیین علمی به کار برده‌اند؛ اما مشکل است در فلسفه علم

دربارهٔ این موضوع به اتفاق نظری دست یابیم. در عین حال می‌توان به ویژگی‌هایی برای تبیین علمی اشاره کرد که کم‌وبیش مورد توافق فیلسوفان علم است؛ از جمله اینکه تبیین علمی نوعاً پاسخی است به سؤال دربارهٔ علت پدیده‌ها. به عبارت دیگر، چنان که سمیر اکاشا در کتاب *فلسفه علم* می‌گوید، تبیین علمی در واقع بیانگر علت پدیده‌هاست (اکاشا، ۱۳۹۲، ص ۶۳)؛ یا چنان که جیمز لیدیمن (James Ladyman) در کتاب *فلسفه علم* خودش به نقل از آلیس می‌گوید: «تبیین هنگامی کاراست که افراد به نحوی مناسب، علل اشیا یا قوانینی را که بر آنها حاکم‌اند، شناسایی کنند» (لیدیمن، ۱۳۹۰، ص ۳۳۹).

به این ترتیب می‌توان گفت که یک تبیین قبل از هر چیز باید قدرت تبیینگری داشته باشد. این بدان معناست که بین تبیین و تبیین خواه باید ارتباط علی قابل درک و پذیرشی وجود داشته باشد. برای مثال، اگر وقوع تصادفی را در قم به غمزده بودن فردی در انگلستان مستند کنیم، قطعاً تبیین ما قدرت تبیینگری نخواهد داشت؛ چراکه مشکل است تصور کنیم که تصادفی در قم معلول یک تجربهٔ روانی فردی در انگلستان باشد؛ اما می‌دانیم که تبیین‌هایی نیز وجود دارند که علت پدیده‌ها را بیان می‌کنند و قدرت تبیینگری نیز دارند؛ اما علمی نیستند. برای مثال، در طالع‌بینی، علت حوادث زندگی انسان‌ها (مثلاً تصادف پیش‌گفته) در حرکت و وضعیت ستارگان در آسمان جست‌وجو می‌شود؛ اما می‌دانیم که تبیین‌های طالع‌بینان علمی نیستند. پس باید تبیین‌ها علاوه بر قدرت تبیینگری، از ویژگی‌های دیگری نیز برخوردار باشند تا علمی محسوب شوند.

۲-۱-۲. قانون محوری

فرض کنید با این سؤال مواجه می‌شویم که چرا رنگ آسمان آبی است. چون از پیش می‌دانیم که تکرر رنگ‌ها به نحوهٔ تابش نور بر اشیای مرئی ارتباط پیدا می‌کند، سراغ قوانین نور می‌رویم تا ببینیم کدام یک یا دسته از آن قوانین می‌توانند در دستیابی به پاسخ قانع‌کننده‌ای به این سؤال به کمک ما بیایند. دانشمندانی که پیش‌تر در این سؤال اندیشه کرده‌اند، به این نتیجه رسیده‌اند که آبی به نظر رسیدن آسمان، با قانون شکست نور که توسط ریله (Rayleigh) ارائه شده، مرتبط است. طبق این قانون، پراکندگی نور با توان چهارم طول موج آن نسبت عکس دارد. از سوی دیگر، در نورشناسی آمده که نور آبی در میان نورهای مرئی کمترین طول موج را دارد. ضمیمه کردن آن قانون نورشناختی با این دادهٔ نورشناختی ما را به تبیینی از چرایی آبی بودن آسمان می‌رساند (شیخ رضایی و دیگران، ۱۳۹۱، ص ۱۷۶).

بر اساس این مثال، تبیین علمی همواره مستند به قانون طبیعی است. به عبارتی، قوانین طبیعی گزارش چگونگی مشی طبیعت را ارائه می‌دهند. آنچه در تبیین علمی مطلوب و مقصود است، این است که این قواعد عام حاکم بر مشی طبیعت را، بر مورد در دست بررسی تطبیق کنیم؛ به نحوی که مشخص شود این مورد مصداقی است برای آن قانون. باز هم به عبارت دیگر، قوانین طبیعی در واقع می‌گویند که طبیعت در دسته‌ای خاص از موارد و وضعیت‌ها، به نحوی خاص عمل می‌کند و تبیین علمی، در واقع فرایندی است که طی آن مشخص می‌گردد که آیا موردی معین - که مورد پژوهش است - در مجموعهٔ تعریف‌شده در قانونی خاص می‌گنجد یا خیر؟

درعین‌حال پرواضح است که برای گنجاندن مورد در دست پژوهش در ذیل یک قانون علمی، نمی‌توانیم به‌صرف ادعای اندراج اولی در دومی بسنده کنیم. فراتر از این، باید استدلالی بر این اندراج ارائه شود. بنابراین، علاوه بر تبیین‌گری و استناد به قوانین طبیعی، استدلال نیز باید صورت گیرد. ماهیت این استدلال، چنان‌که در کلام مایکل روس آمد، باید تجربی باشد.

۳-۱-۲. تجربی بودن

از جمله مختصات علم، تجربی بودن آن است. این بدان معناست که در علم فقط شواهد و ادله تجربی می‌توانند برای تأیید تبیین‌های ارائه‌شده استفاده شوند؛ اما این شواهد و ادله، یا در طبیعت وجود دارند یا باید با ترتیب دادن آزمایش‌ها به آنها دست یافت. علم عینیت خود را از همین اتکا به تجربه و مشاهده‌ای می‌گیرد که در دسترس همگان است. از همین‌روست که دریافت‌ها و حدس‌های غیرمتمکی و تأییدنشده به تجربه همگانی نمی‌توانند در علم جایی داشته باشند. از این‌رو آلن چالمرز در این‌باره می‌گوید:

مطابق تبیین استقرارگرایان از علم، اساس وثیقی که قوانین و نظریه‌های علمی بر آن بنا شده‌اند، از گزاره‌های مشاهداتی همگانی ساخته شده است، نه تجارب خصوصی انفسی یکایک مشاهده‌گران. برای مثال، واضح است که چنانچه مشاهدات داروین در سفرش در بیگل به تجارب شخصی وی محدود می‌ماند، بر علم تأثیری نمی‌گذاشت. مشاهدات وی تنها وقتی به علم ربط یافتند که به‌شکل گزاره‌های مشاهداتی قابل‌استفاده و قابل نقادی دانشمندان دیگر، صورت‌بندی و ارائه گردیدند (چالمرز، ۱۳۸۹، ص ۴۱).

تجربی بودن روش علم و تکیه آن بر قوانین طبیعی، به خصلت چهارم علم منجر می‌شود که همان طبیعت‌گرایی است.

۴-۱-۲. طبیعت‌گرایی

پیش‌تر بیان شد که علم طبیعت‌گراست؛ اما این طبیعت‌گرایی به چه معناست؟ برای پاسخ به این پرسش ناگزیریم بین دو نوع از طبیعت‌گرایی تفکیک کنیم. این بدان دلیل است که قطعاً علم مبتنی بر نفی هیوات فراطبیعت نیست؛ اگرچه به اثبات این هیوات نیز نمی‌پردازد. پس طبیعت‌گرایی به‌مثابه یکی از مؤلفه‌های سرشت علم تجربی، به‌معنای طبیعت‌گرایی متافیزیکی یا فلسفی نیست. می‌توان مدعی شد که فیلسوفان علم و عالمان تجربی بر این رأی اتفاق نظر دارند که طبیعت‌گرایی در علم، از نوع روش‌شناختی است. بر این اساس، ناگزیریم ابتدا طبیعت‌گرایی را به متافیزیکی و روش‌شناختی تفکیک کنیم تا با توضیح این دو قسم طبیعت‌گرایی، سرشت طبیعت‌گرایی در علم روشن شود.

۱-۴-۱-۲. انواع طبیعت‌گرایی

الف) طبیعت‌گرایی متافیزیکی یا هستی‌شناختی

طبیعت‌گرایی متافیزیکی که به اسامی «طبیعت‌گرایی فلسفی»، «طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی»، «ماتریالیسم»، و «الحاد» نیز خوانده می‌شود، دیدگاهی است فلسفی درباره ماهیت هستی. بنابراین طبیعت‌گرایی، هستی منحصر در

ماده و هویت‌های مادی از قبیل انرژی، میدان، و گرانش است و خارج از قلمرو ماده، هیچ واقعیتی وجود ندارد. واضح است که پذیرش این دیدگاه هستی‌شناسانه معرفت را در «علم تجربی» منحصر می‌سازد و هر دستگاه فکری‌ای را که مدعی معرفت به امور در ورای طبیعت باشد، موهوم می‌انگارد. چنان‌که پیش‌تر گذشت، علم نه مدعی طبیعت‌گرایی متافیزیکی است و نه خود را بر آن مبتنی می‌سازد. از این‌رو علم تجربی خود را در تقابل با دین و نافی اعتقاد به امور فراطبیعی نمی‌داند.

ب) طبیعت‌گرایی روش‌شناختی

طبیعت‌گرایی روش‌شناختی (methodological naturalism) صرفاً یک تصمیم روش‌شناختی است که براساس آن، علم تجربی باید همهٔ پژوهش‌های خود در طبیعت را با تکیه بر خود طبیعت صورت دهد. به عبارت دیگر، طبق یک قرارداد کاملاً پذیرفته‌شده در عالم علم، در مقام تبیین علمی پدیده‌های طبیعی، نباید از مرز طبیعت فراتر رفت. لازمهٔ این قرارداد این است که در علم نمی‌توان پدیده‌ها را به علل ماورایی مستند کرد. همچنین این اصل استناد به داده‌های وحیانی را در پژوهش‌های علمی، غیرمجاز می‌شمارد. بنابراین نمی‌توان گفت که «الف»، «ب» است، چون در متن مقدس چنین آمده یا چون خدا چنین خواسته است.

حال فرض کنید که می‌خواهیم تبیینی علمی از پیدایش انسان بر کرهٔ زمین ارائه دهیم. طبیعت‌گرایی روش‌شناختی به علم اجازه نمی‌دهد تا تبیینی خلقت‌گروانه برای پیدایش انسان عرضه بدارد؛ چون چنین تبیینی، هم متکی به وحی است و هم به علتی فراطبیعی، یعنی خدا، تمسک می‌جوید؛ و این هر دو، خلاف طبیعت‌گرایی روش‌شناختی است؛ اما آیا علم خود را متعهد به نفی علل ماورائی می‌بیند؟ مثلاً در مورد پیدایش انسان، آیا علم خود را ملزم به نفی هر مفهومی از خلقت می‌بیند؟ پاسخ قطعاً منفی است؛ چراکه براساس طبیعت‌گرایی روش‌شناختی، همان‌گونه که تساوی هستی با ماده و مادی مفروض گرفته نمی‌شود، معرفت نیز با علم تجربی مساوی تلقی نمی‌گردد. پس می‌توان در این چارچوب، اعتقاد به دست‌کم برخی تلقی‌ها از خلقت انسان را پذیرفت؛ حال آنکه هیچ پژوهش علمی‌ای به لحاظ تعریف نمی‌تواند به هیچ معنایی از خلقت انسان رهنمون شود.

اما اینکه مبنای این اصل روش‌شناختی چیست و چه دلیلی چنین قراردادی را موجه می‌سازد، خود بحث دیگری است که مجال طرح مفصل آن اینجا نیست. درعین‌حال باید دانست که از دید برخی، این قرارداد یک تصمیم دلخواهی نیست. مبانی و توجیحات چندی برای طبیعت‌گرایی روش‌شناختی مطرح شده است. از جمله اینکه گفته‌اند: طبیعت براساس قوانین طبیعی مشی می‌کند و لذا نیازی به دخالت خدا در جهان نیست؛ یا این گفته که علم به لحاظ تعریف، براساس طبیعت‌گرایی روش‌شناختی مشی می‌کند. همچنین گفته شده که فقط با مشی براساس طبیعت‌گرایی است که می‌توان پدیده‌ها را اندازه‌گیری و پیش‌بینی کرد و از این طریق به پیشرفت علمی دست یافت (پلاتنینگ، ۲۰۰۱). ما در این مجال، درصدد داوری دربارهٔ اصل طبیعت‌گرایی روش‌شناختی نیستیم؛ از این‌رو به بررسی توجیحات مطرح‌شده برای اصل یادشده نمی‌پردازیم. آنچه در این مقام مدنظر ماست، استخراج لوازم

روش‌شناختی بودن و نه متافیزیکی بودن این اصل است. به عبارتی، می‌خواهیم بدانیم روش‌شناختی بودن طبیعت‌گرایی در علم، چه الزاماتی را بر آن تحمیل می‌کند. بررسی این سؤال، از آن‌رو برای ما لازم است که می‌خواهیم بدانیم آیا انسان‌شناسی تکاملی در چارچوب طبیعت‌گرایی روش‌شناختی باقی‌مانده یا از مرزهای آن فراتر رفته است.

۲-۱-۴. اعتبار معرفت‌شناختی طبیعت‌گرایی روش‌شناختی

با بیانی که از طبیعت‌گرایی روش‌شناختی گذشت، باید پذیرفت که اصل مذکور، از هیچ اعتبار معرفت‌شناختی‌ای برخوردار نیست. به عبارت دیگر، این اصل به‌خودی‌خود هیچ سخنی دربارهٔ جهان به ما نمی‌گوید؛ بلکه صرفاً روشی برای پژوهش در طبیعت عرضه می‌دارد. اگر چنین باشد - که هست - آن‌گاه چگونه می‌توان به یافته‌های علمی‌ای که مستند به اصل مذکور هستند، اعتماد کرد؟

به نظر می‌رسد آنچه می‌تواند یافته‌های علمی را از اعتبار معرفت‌شناختی برخوردار سازد، این است که مشی براساس طبیعت‌گرایی روش‌شناختی، پژوهشگر را به تبیینی برساند که مستند به شواهد و ادلهٔ معتبر است. تنها استناد به چنین شواهد و ادله‌ای است که می‌تواند مبنای اعتبار تبیین‌های علمی باشد. براین‌اساس، برای سنجش هر تبیین علمی باید فقط به ارزیابی اعتبار ادلهٔ آن پرداخت؛ بدون آنکه به طبیعت‌گرایی علمی اجازه داد خود نقش یک شاهد و دلیل را ایفا کند. ایفای چنین نقشی، طبیعت‌گرایی علمی را از سرشت طبیعت‌گروانه‌اش خارج می‌سازد و به آن نقشی هستی‌شناسانه می‌دهد. بنابراین، باید گفت که ماهیت روش‌شناختی طبیعت‌گرایی، آن را از ایفای نقش شاهد و دلیل، کاملاً محروم می‌سازد. پس یکی از راه‌های ارزیابی ادعای تکامل‌گرایان این است که ببینیم آیا این نوع از انسان‌شناسی، از طبیعت‌گرایی روش‌شناختی بهره‌ای متافیزیکی برده است یا خیر.

۲-۲. نقدها

اما آنچه در ارزیابی منشأ دین به آن خواهیم پرداخت، این است که نظریهٔ تکامل در این باب، خصوصیات یک نظریه علمی را ندارد که در ادامه به بررسی آن خواهیم پرداخت.

۲-۲-۱. عدول از طبیعت‌گرایی روش‌شناختی

تکامل‌گرایان، دخالت و فاعلیت فراطبیعت را در پیدایش دین نفی می‌کنند. آیا تکامل‌گرایان مجاز به این کار هستند یا خیر؟ اگر تکامل‌گرایان دلیل کافی علمی داشته باشند، می‌توانند و مجازند چنین نتیجه‌ای بگیرند. حال سؤال این است که آیا تکامل‌گرایان توانسته‌اند دلیل علمی کافی بر پیدایش تکاملی دین ارائه دهند یا خیر؟ در ادامه نشان خواهیم داد که هیچ دلیل تجربی قابل قبولی برای تبیین تکاملی دین از سوی تکامل‌گرایان ارائه نشده است. از این گذشته مبرهن خواهد شد که آنچه به‌عنوان تبیین تکاملی دین عرضه شده، نه‌تنها مستند به دلایل تجربی نیست؛ بلکه حتی از قدرت تبیین‌گری نیز برخوردار نیست. در چنین شرایطی، فقط استفادهٔ متافیزیکی از طبیعت‌گرایی

روش‌شناختی می‌تواند تبیین تکاملی دین را نجات دهد؛ یعنی طبیعت‌گرایی روش‌شناختی در صورتی که از حیطه روش خارج شود و نقش دلیل را بازی کند، می‌تواند نتیجه متافیزیکی بگیرد؛ اما بنا بر فرض، طبیعت‌گرایی در علم صرفاً روش‌شناختی است و متضمن هیچ ادعای متافیزیکی مبنی بر نفی دخالت و فاعلیت فراطبیعت در طبیعت نیست.

۲-۲-۲. عدم ابتنا بر قانون علمی

در تبیینی که از سوی تکامل‌گرایان در مورد دین ارائه شده، هیچ قانون علمی عرضه نشده و قوانینی همچون «هرچه را که بزرگ‌تره‌ها گفتند، باور کن؛ و بدون چون‌وچرا به بزرگ‌تره‌ها اعتماد کن»، هرگز در حد قانون علمی نیستند. برای مثال، همین اصل اعتماد به بزرگ‌تر، موارد نقض فراوانی دارد. به‌علاوه، هیچ دلیلی بر اینکه پیدایش دین از مصادیق این اصل باشد، ارائه نشده است. تکامل‌گرایان در تبیین منشأ دین، فقط به ارائه چند مثال بسنده کرده‌اند؛ اما مثال‌ها هرگز نمی‌توانند جای قانون را بگیرند. چنین مشی غیرمسئولانه‌ای در هیچ قلمروی که نام علم را بر خود دارد، نظیر و سابق ندارد و پذیرفته نیست.

۲-۲-۳. فقدان دلیل تجربی

تکامل‌گرایان، از جمله داوکینز، مدعی‌اند که شواهد کافی برای تکامل انسان در دست دارند؛ اما در مورد تکامل داروینی دین، هیچ‌گونه شاهد عینی (abjective) ارائه نکرده‌اند و تمام مدعیات تکامل‌گرایانی همچون داوکینز در این زمینه، حدسیات و فرضیاتی بیش نیستند.

دنیل دنت و به‌تبع او داوکینز، ادعاهای مختلفی در زمینه دین بیان می‌کنند. داوکینز تلاش گسترده‌ای انجام می‌دهد تا مدعیات خود را بر شواهد و تحقیقات علمی مبتنی کند؛ برای مثال، به تحقیقات رفتارشناسی کودکان در تبعیت از بزرگ‌تره‌ها می‌توان اشاره کرد؛ اما حتی اگر این تحقیقات درست باشند، نمی‌توانند کمکی به داوکینز بکنند؛ چراکه هیچ تناسبی بین ادعاها و قوانینی که او ارائه می‌دهد، وجود ندارد. برای مثال، داوکینز دین را محصول کج‌روی قانون «از بزرگ‌تره‌ها پیروی کن» می‌داند؛ اما هیچ شهادی برای اینکه نشان دهد دین هم از موارد تحت شمول این قانون است، ارائه نمی‌کند و صرفاً اعلام می‌کند که دین تحت شمول قانون یادشده است. وی حتی همه ادعاهای خود را درباره دین با تعابیری از قبیل «محتمل است»، «شاید»، «چه‌بسا»، و «گویا» مطرح می‌کند. مانند «چه‌بسا رفتار دینی تنها یک کج‌روی، یا محصول فرعی نامطلوب از یک گرایش روانی عمیق‌تر باشد که در شرایط دیگر مفید است یا زمانی مفید بوده است» (داوکینز، ۲۰۰۷، ص ۱۴۰) یا «شاید معادل بشری قطب‌نمای نوری شب‌پره، عادت بی‌خردانه، اما مفید عاشق شدن باشد» (همان، ص ۱۵۱)؛ اما در نهایت، به‌یک‌باره همین مدعیات را با قطع و یقین ابراز می‌دارد.

این ادعا که دین حاصل کج‌روی ماژول‌های مغزی است، صرفاً یک حدس و گمان بیش نیست؛ چنان‌که ماهیت بروز «عشق» نیز مبهم است و از همین روست که داوکینز برای فرار از این شبهه که ژن‌ها چگونه دین و

اخلاق و فرهنگ و زبان راه آن‌هم به صورت خودخواه ایجاد می‌کنند، دست به دامان مپها و ممیتیک شده است؛ اما مفهوم مم و به تبع آن ممیتیک آن قدر دور از تجربه و حتی تصور است که حتی خود *داوکینز* هم به آینده آنها در دنیای علم چندان امیدوار نیست. *داوکینز* در مقام بیان مشکلاتی که بر سر راه جدی گرفته شدن ممیتیک در قلمرو علم وجود دارد، می‌نویسد: «اشکال دیگر این است که ما نمی‌دانیم مپها از چه ساخته شده‌اند و در کجا قرار دارند؛ درحالی‌که ژن‌ها در مکان‌های مشخصی بر روی کروموزوم‌ها قرار دارند. مپها علی‌الغرض در مغز هستند و شانس دیده شدن یکی از آنها، حتی از شانس دیده شدن یک ژن کمتر است» (مک‌گراث، ۲۰۰۴، ص ۱۲۴).

آنچه *داوکینز* در این فراز می‌گوید، به این حقیقت اشاره دارد که مپها از دسترس تجربه به‌غایت دورند. همین مقدار برای غیرعلمی خواندن ممیتیک کافی است؛ اما مشکل ممیتیک از این هم فراتر است. حقیقت این است که مپها نه تنها غیرتجربی‌اند، بلکه تصور روشنی از آنها نیز وجود ندارد. توضیح اینکه *داوکینز* مم را همچون ژن، ذراتی مادی در نظر می‌گیرد که قاعداً باید آن را در مغز جست؛ اما به مثال‌هایی که *داوکینز* برای مپ ارائه می‌کند، دوباره توجه کنید:

شما پس از مرگ جسمتان باقی می‌مانید. اگر شهید شوید، به جایگاهی اختصاصی در بهشت فرستاده می‌شوید. باید مردان، کفرگویان و ملحدان را کشت. باور به خدا فضیلتی عظاماست. ایمان (باور فاقد شواهد) یک فضیلت است. هرچه باورهایتان با شواهد متعارض تر باشد، فضیلت‌مندتر هستید. مؤمنان فاضلی که می‌توانند چیزهای حقیقتاً غریب، بی‌پایه و ناموجه را باور کنند، از ملکوئیان‌اند. همه، حتی کسانی که فاقد باورهای دینی باشند، باید به این باورها احترام بگذارند؛ احترامی بیش از احترام عادی و خودکاری که برای همه باورهای بی‌پشتوانه قائل می‌شویم. امور رازآمیزی هستند که قرار نیست ما از آنها سر دربیاوریم. حتی تلاش نکنید رمز و راز این امور را بفهمید؛ زیرا این تلاش می‌تواند مخرب باشد (*داوکینز*، ۲۰۰۷، ص ۱۶۲).

حال آیا به هیچ معنای معقولی می‌توان تصور کرد که باور به بقا پس از مرگ، باور به اینکه شهدا به بهشت خواهند رفت و باورهای دیگری که او در فراز پیش‌گفته نام می‌برد، ذرات و اشیایی مادی‌اند که در جایی در مغز قرار دارند؟ تصور اینکه ژن‌ها ذراتی مادی‌اند و در کروموزوم‌ها جای دارند، کاملاً ممکن و معقول است؛ اما چگونه می‌توان تصور کرد که باورهای ما ذراتی مادی هستند که در مغز جاسازی شده‌اند؟

به این ترتیب، باید گفت ممیتیک نه تجربی است و نه معقول. به عبارتی، باید گفت که وارد کردن چنین مفهومی در تبیین تکاملی دین و اخلاق، نشانگر اوج ناتوانی رویکرد تکاملی در این عرصه است. در واقع تبیین تکاملی دین و اخلاق، چنان‌که *داوکینز* و همفکران او ارائه می‌دهند، مجموعه‌ای است از حدس‌های غیرمستدل و در پاره‌ای موارد کاملاً غیرقابل تصور، که همه تکیه آنها به چند مثال است. از این رو باید گفت که چنین تبیینی از دین و اخلاق، در واقع مصادره علم است به نفع الحادی لجوجانه.

۴-۲-۲. فقدان قدرت تبیینگری

داوکینز در تبیین تکاملی خود، از دین، تساوی دین با باور به خدا را مفروض می‌گیرد؛ البته بدون آنکه بر این فرض دلیلی اقامه کند؛ اما تلقی از دین در قلمرو مطالعات ادیان بسیار قدیمی است و دست کم یک قرن از عمر آن

می‌گذرد. از این‌رو همان‌گونه که فهم علم بدون توجه به روش‌شناسی، تاریخ و وضعیت کنونی آن کار عقلانی نخواهد بود، پرداختن به دین نیز بدون توجه به شناخت صحیح از دین، شناختی ناقص است. از طرفی برای پی بردن به وجوه مختلف دین باید به افرادی مراجعه کرد که تخصص کافی در این زمینه داشته و بی‌طرفی خود را اثبات کرده باشند. در غیر این صورت، اظهارنظر دربارهٔ دین، اظهارنظر بی‌طرفانه و درستی نخواهد بود.

از این‌رو ما برای شناخت دین، آن را از منظر فردی متخصص و بی‌طرف بررسی خواهیم کرد، تا ببینیم فهم داوکینز از دین چقدر با آنچه در عالم واقع «دین» خوانده می‌شود، مطابقت دارد. نینیان/اسمارت (Ninian Smart)؛ ۱۹۲۶-۲۰۰۱) بی‌تردید یکی از برجسته‌ترین چهره‌های معاصر در حوزهٔ مطالعات ادیان است. او ۳۵ کتاب و ۲۵۰ مقاله در زمینهٔ ادیان نوشته است. طبیعی است که او به‌عنوان یک دین‌شناس به ارزش‌گذاری ادیان و داوری دربارهٔ صدق و کذب آنها نمی‌پردازد؛ بلکه تلاش می‌کند آنچه را در واقع دین خوانده می‌شود، توصیف کند. اسمارت در کتاب *تجربه دینی بشر (the religious experience of mankind)* برای ادیان شش بُعد مختلف قائل می‌شود: ۱. بُعد مراسم عبادی؛ ۲. بُعد اسطوره‌ای؛ ۳. بُعد اعتقادی؛ ۴. بُعد اخلاقی؛ ۵. بُعد اجتماعی؛ ۶. بُعد تجربی (اسمارت، ۱۳۸۸، ص ۱۲-۲۴).

نقل سخنان اسمارت در اینجا از حوصلهٔ این مقاله و موضوع آن خارج است؛ اما آنچه در این مجال شایستهٔ توجه است، بُعد تجربی است. از این منظر، دین متضمن مواجهه‌ای شخصی با واقعیتی نهایی است. بُعد تجربی دین از نگاه دین‌شناسان حائز اهمیت ویژه‌ای است؛ به‌نحوی که نوعاً این بُعد را اساسی‌ترین مؤلفهٔ دین به‌حساب می‌آورند و ابعاد دیگر را زائیده و فرع آن می‌انگارند. عنوان کتاب نینیان/اسمارت (*تجربهٔ دینی بشر*) خود گویای این نگاه است که دین در اصل و اساس خود همان تجربهٔ دینی است و بخصوص بُعد اعتقادی تفسیر این تجربه است؛ اما تبیین تکاملی داوکینز، نگاهی گزاره‌ای و تک‌بعدی به دین دارد و بخصوص جنبه و عمق تجربی آن را نادیده می‌گیرد. براین‌اساس باید گفت که داوکینز دست‌کم براساس رویکرد غالب در حوزهٔ مطالعات ادیان، در واقع به تبیین دین نپرداخته، بلکه صرفاً جنبه‌ای ربنایی از دین، و به‌تعبیری تصویری کاریکاتوری از آن را مورد توجه قرار داده است. از این‌رو می‌توان گفت که تبیین داوکینز به‌نوعی از مغالطهٔ کُنه و وجه گرفتار است و لذا از قدرت تبیینگری بی‌بهره است.

البته باید توجه داشت که ما برخلاف بسیاری از دین‌شناسان، معتقد به فروکاستن دین به تجربهٔ دینی نیستیم و نیز بر این باور نیستیم که بُعد اعتقادی دین، در واقع تفسیر خود متدینان از بُعد تجربی آن است. در اینجا مقصود این است که دین پیش از آنکه باور به مجموعه‌ای از گزاره‌ها باشد، نوعی بینش و گرایش فطری به واقعیت غایی، و نوعی رابطهٔ تجربی با آن است؛ یعنی بُعد فطری و تجربی دین، حتی قبل از بُعد اعتقادی آن، در وجود انسان حضور دارد. حال در نگاه دین‌شناسی سکولار، چنان که پیش‌تر گذشت، بُعد اعتقادی، تفسیر خود متدینان از بُعد تجربی دین است.

حال که روشن شد انسان‌شناسی تکاملی فاقد ویژگی‌های علمی است و به ادله و شواهد متقن علمی مستند نیست، معلوم می‌شود تنها عاملی که آن را همچنان در قلمرو علم نگه می‌دارد و آن را نظریه‌ای علمی و درست جلوه می‌دهد، استفادهٔ متافیزیکی از طبیعت‌گرایی روش‌شناختی است که با ماهیت روش‌شناختی بودن این اصل

ناسازگار، و از این رو به لحاظ معرفت‌شناختی غیرمجاز است؛ یعنی سیر اینکه تکامل‌گرایان به‌رغم ضعف آشکار تبیینشان از دین، همچنان می‌توانند بر تبیین تکاملی خود به‌عنوان تبیینی علمی در مقابل تبیین دینی از مقولهٔ دین اصرار ورزند، این است که تبیین دینی از پیش براساس استفادهٔ متافیزیکی از طبیعت‌گرایی روش‌شناختی و به‌دلیل تمسک به فراطبیعت، مردود شناخته شده است. اگر چنین نبود، اعتبار این تبیین تکاملی و تبیین‌هایی از این دست، به دلیل معارضه با تبیین دینی به شدت به چالش کشیده می‌شد و ضعف ادلهٔ آن آشکار می‌گشت.

حتی اگر از استفادهٔ مغالطی و غیرمجاز این دست تبیین‌ها از طبیعت‌گرایی روش‌شناختی چشم‌پوشیم، بازهم تبیین‌های یادشده - چنان‌که گذشت - نمی‌توانند به‌واقع علمی و درست محسوب شوند. تبیین دلوکینز هیچ‌یک از معیارهای لازم برای علمی یا صادق بودن را واجد نیست؛ چراکه نه تبیینگر است، نه قانون‌محور، و نه مؤید به تجربه است و نه به هیچ نوع دلیل دیگری. پس حتی اگر از معارضهٔ تبیین دینی با تبیین دلوکینز صرف‌نظر کنیم، باید آن را در بهترین وضعیت، مجموعه‌ای از حدس‌های خلاقانه بدانیم که بهترین جایگاهی که در علم می‌توانند کسب کنند، این است که فرضیاتی جالب توجه به‌شمار آیند.

نتیجه‌گیری

در این مقاله، ابتدا تبیین تکاملی سخنگوی الحاد مدرن از دین را بیان کردیم. ادعای دلوکینز و همفکرانش این است که این تبیین، علمی است. بر این اساس، در مقام بررسی این تبیین، در گام نخست به بیان چهار ویژگی علم و تبیین علمی پرداختیم که عبارت بودند از: تبیینگری؛ قانون‌مداری؛ تجربی بودن؛ و طبیعت‌گرایی روش‌شناختی. سپس تلاش کردیم این تبیین تکاملی را که مدعی علمی بودن است، با یکایک این ویژگی‌ها بسنجیم تا دریابیم تبیین یادشده تا چه پایه علمی است. در این سنجش نشان دادیم که تبیین دلوکینز از دین، نه مبتنی بر هیچ قانون علمی است، نه مستند به شواهد تجربی است و نه حتی تبیینگر است. در غیاب همهٔ این ویژگی‌ها، آنچه توانسته است چنین تبیین غیرعلمی و ضعیفی را همچنان در عالم علم قابل طرح سازد، مغالطه‌ای است که در کاربرد طبیعت‌گرایی روش‌شناختی صورت گرفته است. توضیح اینکه طبیعت‌گرایی روش‌شناختی به‌لحاظ ماهیت روش‌شناختی‌اش، نمی‌تواند هیچ محتوای متافیزیکی داشته باشد. به همین دلیل، همهٔ کارکرد آن در علم این است که بتوان با به‌کارگیری آن به نظریاتی دست یافت که مستند به شواهد تجربی قابل اتکایی باشند؛ اما خود این طبیعت‌گرایی هرگز نمی‌تواند، نه به‌نفع نظریه‌ای علمی و نه به‌ضرر نظریهٔ رقیب آن به‌کار گرفته شود؛ اما در تبیین‌هایی از این دست، تبیین‌های رقیب دینی صرفاً به‌دلیل استناد به فراطبیعت، از پیش مردود اعلام می‌شوند. به این ترتیب، تبیین‌های ضعیفی از این دست بدون معارض می‌مانند و لذا صرفاً به این دلیل که بالاخره تبیینی طبیعی برای دین ارائه می‌کنند، برای خود جایی در عالم علم باز می‌کنند. البته باید در نظر داشت که حتی اگر از این استفادهٔ غیرمجاز از طبیعت‌گرایی روش‌شناختی صرف‌نظر کنیم، بازهم تبیین‌های دلوکینز و همفکران او از دین، هیچ اعتبار علمی و معرفت‌شناختی‌ای ندارند؛ زیرا چنان‌که گفتیم، تبیین‌هایی از این دست، از پیش‌پاافتاده‌ترین استانداردهای لازم برای علمی بودن و اعتبار معرفت‌شناختی داشتن، بی‌نصیب‌اند.

منابع

- اکاشا، سمیر، ۱۳۹۲، *درآمدی بر فلسفه علم*، ترجمه ابوالفضل حقیری قزوینی، چ سوم، تهران، امیرکبیر.
- پلاتتینگا، آلون، ۱۳۸۱، «تکامل و نظم»، ترجمه حسن قنبری، *پژوهش‌های فلسفی-کلامی*، ش ۱۲ و ۱، ص ۴-۲۵.
- باربور، ایان، ۱۳۹۲، *دین و علم*، ترجمه پیروز فطورچی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- بهزاد، محمود، ۱۳۵۳، *داروینیسیم و تکامل*، تهران، کتاب‌های جیبی، فرانکلین.
- چالمرز، آلن فرانسیس، ۱۳۸۹، *چیستی علم*، تهران، سمت.
- داو کینز، ریچارد، ۲۰۰۷، *پندار خدا*، ترجمه ا. فرزام، بی‌جا، بی‌نا.
- _____، ۱۳۸۸، *ساعت‌ساز نابینا*، ترجمه محمود بهزاد و شهلا باقری، تهران، مازیار.
- _____، ۱۹۹۳ الف، «ویروس ذهن»، مجله *Inquiry Free* ترجمه امیر غلامی.
- _____، ۱۹۹۳ ب، «منازعه با دین»، اقتباس از نطق داو کینز در دسامبر ۹۳، ترجمه محمد پارسا زاهدی فر ساروی.
- شیخ رضایی، حسین و دیگران، ۱۳۹۱، *آشنایی با فلسفه علم*، تهران، هرمس.
- لیدیمن، جیمز، ۱۳۹۰، *فلسفه علم*، ترجمه حسین کرمی، تهران، حکمت.
- مایر، ارنست، ۱۳۹۱، *تکامل چیست؟*، ترجمه سلامت رنجبر، فرانسه، فروغ آلمان و خاوران.
- اسمارت، نینیان، ۱۳۸۸، *تجربه دینی بشر*، ترجمه مرتضی گودرزی، تهران، سمت.

Plantinga, Alvin, 2001, *Methodological Naturalism*, in Robert T. Pennock ed, *Intelligent Design Creationism and Its Critics*, Cambridge, MIT Press.

McGrath, Alister, 2004, *Dawkins' God, Genes, Memes, and the Meaning of Life*, Cambridge, Blackwell Publishing.

Ruse, Michale, 1996, *But Is It Science? The Philosophical Question In The Creation/Evolution Controversy*, New York, Prometheus Books.

Dennett, D. C, 2006, *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon*, London, Viking.

Dawkins, R, 1976, *The Selfish Gene*, Oxford, Oxford University Press.