

فلسفه دین، دوره ۱۲، شماره ۴، زمستان ۱۳۹۴

صفحات ۷۶۸-۷۳۷

## بررسی و نقد اخلاق تکاملی توصیفی و اخلاق تجربی

فرح رامین\*

دانشیار گروه فلسفه دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه قم

(تاریخ دریافت: ۹۴/۸/۴؛ تاریخ پذیرش: ۹۴/۱۱/۱۴)

### چکیده

تحقیق حاضر، کوشش بدیعی در راستای بررسی تأثیر نظریه تکامل در قلمرو اخلاق تجربی است. اخلاق تکاملی در دوره معاصر در سه شاخه توصیفی، تجویزی و فرااخلاق قرار دارد. اخلاق تکاملی توصیفی می‌کوشد باورهای اخلاقی انسان را از منظر تکاملی توصیف کند و بیشترین توفیق را در این زمینه نسبت به دو قسم دیگر دارد. اخلاق تکاملی تجویزی و فرااخلاق برخلاف اخلاق تکاملی توصیفی با اخلاق هنجاری سروکار دارند. در این مقاله، با بررسی سه شاخه اخلاق تکاملی و تفکیک اخلاق تجربی از اخلاق در معنای هنجاری، معتقدیم که باوجود پذیرش تأثیر بیولوژی بر اخلاق، چالش‌های جدی در برابر اخلاق تکاملی توصیفی وجود دارد و به نظر می‌رسد که این فرضیه در برابر نظریه‌های رقیب توانمندی مانند «تفکر اخلاقی مستقل» تاب مقاومت ندارد. از طرفی این نظریه در تعارض بسیار جدی با مبانی اخلاق دینی است.

### واژگان کلیدی

اخلاق تجربی، اخلاق دینی، اخلاق هنجاری، نظریه تکامل.

## مقدمه

با گسترش بیولوژی تکاملی، تبیین‌های تکاملی تمامی علومی را که قلمروشان انسان بود، دربرگرفت. نظریه تکامل چهره‌های مختلفی یافت و از آن نتایج بسیار متفاوتی اتخاذ شد. اسپنسر از آن برای توجیه سرمایه‌داری آزاد بهره برد، نیچه از آن برای اثبات مطلق‌انگاری سیاسی استفاده کرد، کروپاتکین برای توجیه آنارشیزم به آن متمسک شد و مارکس این نظریه را پشتوانه‌ای برای ماتریالیسم دیالکتیک قلمداد کرد (باربور، ۱۳۷۴: ۴۴۴؛ سروش، ۱۳۵۹، ۱۵۱: ۱۷۲). حوزه اخلاق نیز از این تأثیر مصون نماند و اخلاق تکاملی ظهور کرد؛ بر طبق این نظریه، انسان مانند سایر جانداران، به انواعی تعلق دارد که از طریق انتخاب طبیعی تکامل یافته‌اند و نظریه تکامل به آسانی اخلاقیات، احساس و رفتار او را توجیه می‌کند. با نگاه مختصری به ویژگی‌های رفتاری و ساختار فیزیولوژیکی حیوانات، نمونه‌های زیادی از احساس‌ها و رفتارهای سازگارانه را می‌یابیم: میل و گرایش به جنس مخالف، الگوهای رفتاری پرخاشگرانه، مراقبت‌های مادرانه، الگوهای همیارانه و تلافی جویانه و حتی حس عدالتخواهی میمون‌های کاپوچین<sup>۱</sup> (که در برابر پاداش نابرابر در مقابل کار مساوی، رفتاری برگرفته از احساس خشم بروز می‌دهند) بارزترین الگوهای رفتاری‌اند که می‌توانند از طریق انتخاب طبیعی و سازگاری با محیط تبیین شوند. به‌طور مشابه، بسیاری از احساس‌ها، ویژگی‌های اخلاقی و رفتاری آدمی نیز شاید بازتاب میراث تکاملی او باشد.

یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های انسان در حوزه اخلاق، توانایی او برای هدایت هنجاری است. انسان این قابلیت را دارد که الزامات اخلاقی مردم را در شرایط مختلف ارزیابی کند و به داوری اخلاقی بنشیند و آشکار است که این توانایی وی تحت تأثیر هنجارهای

---

1. Kapuchin

احساسی و رفتاری اوست و اگر این احساس‌ها و هنجارها برگرفته از تاریخ تکامل‌پس باشد، آیا قابلیت در هدایت هنجاری که نشأت گرفته از آنهاست نیز یک سازگاری بیولوژیکی است که انسان به دلیل برتری طبیعی بر اجداد هموساپینس<sup>۱</sup> خود واجد آن شده؛ نوعی برتری که از طریق فزونی تعاون اجتماعی و همیاری‌های دوجانبه در جوامع انسانی ایجاد شده است؟ (Joyce, 2006, 48; Kitcher, 2006<sub>a</sub>, 87; Kitcher, 2006<sub>b</sub>, 75).

اگر پاسخ به این سؤال مثبت باشد، دیگر نباید پنداشت که این توانایی صرفاً لایه سطحی فرهنگی بوده که به‌طور مصنوعی بر طبیعت غیراخلاقی انسان تحمیل شده است (De waal, 2009, 109). ما باور داریم که نسبت به انسان‌های دیگر (به‌ویژه خانواده خود) وظایف اخلاقی خاصی داریم. چنین گرایش‌هایی در سایر حیوانات نیز دیده می‌شود. حتی اگر معتقد باشیم که باورهای اخلاقی ما به‌شدت از فرهنگمان تأثیر می‌پذیرد، باز هم شاید در پیش‌زمینه آنها تأثیرات تکاملی نهفته باشد و ویژگی‌های فیزیولوژیکی تکامل یافته ما در هنجارهای فرهنگی (که عامل چنین احکام اخلاقی هستند) تأثیر بگذارند. با این نگاه است که اخلاق تکاملی مانند پلی، بیولوژی تکاملی را به فلسفه پیوند می‌دهد.

اینکه انسان‌ها احساس‌های خاصی را واجدند و قابلیت داوری اخلاقی دارند و به روش‌های اخلاقی خاص رفتار می‌کنند، شاید واقعیاتی تجربی باشند؛ اگرچه در علوم دیگری غیر از فلسفه و اخلاق به آنها کمتر پرداخته شده است. اخلاق تکاملی در دوره معاصر، سعی در تبیین علی چنین پدیده‌هایی را دارد که گاه به‌نظر می‌رسد با نظریات فلاسفه اخلاق نه‌تنها ناسازگاری ندارد، بلکه آنها را متمم و تکمیل می‌کند. فلاسفه خود نیز اعتراف دارند که آنها اولاً و بالذات قصد ندارند که به‌طور علی منشأ توانایی‌های انسان برای ایجاد احکام اخلاقی یا منشأ تمایلات متفاوت عاطفی و رفتاری او را تبیین کنند، بلکه دغدغه اصلی آنها یافتن منشأ اخلاق، توجیه اصول اخلاقی و فهم منشأ یا ماهیت الزام و

---

1. Homo Sapience

توجیه دعاوی اخلاقی است. آنان می‌خواهند پاسخگوی چنین سؤالاتی باشند: آیا حقایق اخلاقی وجود دارند؟ ماهیت این حقایق اخلاقی چیست؟ الزام‌های اخلاقی چگونه‌اند؟ ... آشکار است که این‌گونه سؤال‌ها بسیار متمایز از سؤال‌های تجربی هستند؛ اما نکته مهم آن است که شاید چگونگی پاسخگویی به سؤال‌هایی که در حوزه اخلاق مطرح می‌شود با نحوه پاسخ ما به سؤال‌هایی از نوع تجربی ارتباط داشته باشد. بنابراین با وجود آنکه بیولوژی و اخلاق، با دو نوع متمایز از مسائل روبه‌رو هستند؛ به‌نظر می‌رسد تبیین‌های علمی، چالش‌های مهمی را فراوری دیدگاه‌های اخلاقی قرار می‌دهند و همین‌طور مسائل اخلاقی نیز ابهاماتی را در حیطه تبیین‌های علمی در این زمینه ایجاد می‌کنند. زیرا دعاوی علمی اغلب بر مبانی فلسفه خاصی تکیه دارند.

در این مقاله سعی داریم نشان دهیم که با فرض صحت نظریه تکامل و چشم‌پوشی از ایرادهای وارد بر آن (رامین، ۱۳۸۹: ۳۷-۵۸) قلمرو علم تجربی و اخلاق بر یکدیگر تأثیر می‌گذارند و یکدیگر را تکمیل می‌کنند. ما قائل نیستیم که اخلاق و بیولوژی، دو مقوله مجزا و متمایز از هم هستند که هیچ ارتباطی با یکدیگر ندارند و نیز مانند برخی فریاد بر نمی‌آوریم که «اکنون زمان آن رسیده که اخلاق به‌تدریج از دست فلاسفه خارج گردد و به زیست‌شناسان سپرده شود» (Wilson, 1975, 27). همراه با برخی متفکران بر این باوریم که تفسیر اخلاق تنها از منظر تکاملی، ضربه مهلکی بر پیکره اخلاق انسانی وارد خواهد کرد (Cobbe, 1872, 10). اما می‌پذیریم که حداقل برخی احکام اخلاقی آدمی، شاید تحت تأثیر ساختار فیزیولوژیکی و تکاملی باشد.

### ۱. پیشینه تحقیق

اخلاق تکاملی یا «زیست‌شناختی‌سازی اخلاق» انتخاب طبیعی را منشأ حسی اخلاقی می‌داند. اولین بار چارلز داروین در سال ۱۸۷۱ در کتاب «تبار انسان» این نظریه را مطرح کرد و پس از او، هربرت اسپنسر، خالق داروینیسم اجتماعی از آن دفاع کرد. این نظریه از ابتدا تا به امروز با انتقادهای جدی روبه‌رو بوده است. در دوره معاصر، فیلسوفان اخلاق آن

را به تبع شاخه‌های مختلف اخلاق در سه گروه توصیفی، تجویزی و فرااخلاق قرار دادند و مورد توجه ویژه محققان در غرب قرار گرفت. اما در کشور ما این مسئله، مورد بی‌مهری است و جز چند مقاله اندک، کار دیگری در این زمینه صورت نگرفته است و پنداشته می‌شود که با انکار نظریه تکامل، خودبه‌خود، اخلاق تکاملی نیز باطل خواهد بود. در حالی که اولاً نظریه تکامل از فرضیات قدرتمند بیولوژی است که با وجود ایرادهای مهم، هنوز بهترین فرضیه این قلمرو محسوب می‌شود و ثانیاً تأثیر عوامل تکاملی بر برخی احساس‌ها، تمایلات و رفتارهای اخلاقی ما انکارناپذیر است و ثالثاً بررسی و تبیین اخلاق تکاملی شاید راهگشای جدیدی در حل معضلات برخی نظریه‌های اخلاقی معاصر باشد.

از آنجا که پرداختن به هر سه شاخه اخلاق تکاملی در یک مقاله امکان ندارد، ارزیابی اخلاق تکاملی توصیفی را که در دوره‌های اخیر بیشترین کارایی و کامیابی را داشته است، در برنامه داریم. ابتدا اقسام اخلاق تکاملی و دو معنای اخلاق را از یکدیگر تفکیک می‌کنیم.

## ۲. کاربردهای متفاوت نظریه تکامل در اخلاق تکاملی

اخلاق تکاملی بر اثر تأثیرات نظریه تکامل بر حوزه اخلاق پدید آمد. برای یافتن جایگاه اخلاق تکاملی در بین نظریه‌های اخلاقی معاصر، با توجه به دامنه گسترده تحقیقاتی که در باب اخلاق تکاملی وجود دارد، می‌توان آنها را در سه شاخه اصلی قرار داد: اخلاق تکاملی توصیفی، اخلاق تکاملی تجویزی و فرااخلاق تکاملی.

### ۱.۲. اخلاق تکاملی توصیفی<sup>۱</sup>

اخلاق تکاملی توصیفی شاخه‌ای از اخلاق تکاملی است که باورهای اخلاقی انسان‌ها را توصیف می‌کند و می‌کوشد که از منظر تکاملی بررسی کند که چرا آنها چنین باورهایی را دارند. به‌طور مثال، ناپسند بودن زنا با محارم تقریباً در تمامی فرهنگ‌ها و جوامع

پذیرفتنی است؛ اخلاق تکاملی این باور را ناشی از آن می‌داند که اعتقاد به آن سبب مزیتی تکاملی می‌شد، مناسبات اجتماعی را گسترش می‌داد و از ایجاد تعارض در خانواده و فروپاشی آن جلوگیری می‌کرد. زنانی با محارم، از منظر تکاملی، تولید مثل مفیدی محسوب نمی‌شود.

در حقیقت، اخلاق تکاملی توصیفی، از نظریه تکامل برای تبیین علمی منشأ برخی توانایی‌ها، تمایلات، الگوهای تفکر، احساس یا رفتار (که در انسان وجود دارد) بهره می‌برد. انتخاب طبیعی، ریشه توانایی انسان برای هدایت هنجاری و منشأ احساس‌هایی چون عدالت‌خواهی یا انزجار را تبیین می‌کند.

### ۲.۲. اخلاق تکاملی تجویزی<sup>۱</sup>

این شاخه اخلاق تکاملی از نظریه تکامل برای تقویت یا تضعیف برخی نظریه‌های اخلاق هنجاری بهره می‌برد. به‌طور مثال، با استفاده از نظریه تکامل، سرمایه‌داری آزاد یا ساختارهای اجتماعی مردسالار را توجیه می‌کند یا از طریق نظریه تکامل، سعی می‌کند این ایده را تضعیف کند که انسان‌ها در هستی، مقام و منزلت خاصی دارند و جایگاهی را در جهان دارند که سایر جانداران فاقد آن هستند.

### ۳.۲. فرااخلاق تکاملی<sup>۲</sup>

در فرااخلاق تکاملی، از نظریه تکامل برای تقویت یا تضعیف نظریه‌های گوناگون در فرااخلاق بهره می‌گیرند، مثلاً با استفاده از نظریه تکامل، ناشناخت‌گرایی اخلاقی<sup>۳</sup> را تقویت و واقع‌گرایی اخلاقی<sup>۴</sup> را تضعیف می‌کنند. بر اساس نظریه ناشناخت‌گرایی اخلاقی، گزاره‌های اخلاقی صدق و کذب نمی‌پذیرند و اوصاف اخلاقی نیز به نحو عینی در جهان

- 
1. Prescriptive Evolutionary Ethics
  2. Evolutionary Metaethics
  3. Moral Non - Cognitivism
  4. Moral Realism

خارج وجود ندارند. احکام اخلاقی نیز بازنمون حقایق اخلاقی نیستند، بلکه تنها بیان عواطف، نگرش‌ها یا الزام‌ها و تمایلات فردی هستند. ناشناخت‌گرایان معتقدند که پرسش از امور واقع و پرسش از ارزش‌ها با یکدیگر تفاوت دارند. ارزیابی‌های اخلاقی ما، پاسخ‌هایی احساسی به عالم هستند و نمی‌توانند صادق یا کاذب باشند (مک ناتن، ۱۳۸۳: ۲۶-۲۷). نظریه واقع‌گرایی اخلاقی تا حدودی در برابر ناشناخت‌گرایی قرار می‌گیرد. واقع‌گرایان اخلاقی بر این باورند که احکام اخلاقی، گزاره‌هایی صدق‌پذیرند. آنان مدعی هستند که آدمیان اغلب در مقام ارائه و بیان آن احکامند. به‌علاوه، واقع‌گرایان اخلاقی این عقیده را نمی‌پذیرند که گزاره‌ها و احکام اخلاقی یا توجیه آنها، در ابتدا به باورها و احساس‌های گوینده و اظهارکننده آن احکام و نیز آداب و رسوم جاری در فرهنگ آنان وابسته است (Miller, 1992, 847-848).

این سه قلمرو اخلاق تکاملی، روش‌ها و لوازم متفاوتی دارند که طرفداران اخلاق تکاملی سعی دارند آنها را تبیین کنند؛ اما هر سه حوزه از یکدیگر تأثیر می‌پذیرند. به‌طور مثال، بررسی علمی منشأ توانایی‌ها و تمایلات ما در اخلاق توصیفی، عامل دست یافتن به نظریه‌های اخلاقی در حیطه اخلاق تکاملی تجویزی یا فرااخلاق تکاملی است و به‌همین گونه نظریه‌های فرااخلاق تکاملی تأثیر بسزایی در برخی از تبیین‌های علمی حوزه اخلاق تکاملی توصیفی می‌گذارند؛ به این معنا که تبیین‌های اخلاق توصیفی دارای لوازم فلسفی هستند که این لوازم به آنها اعتبار می‌بخشند.

### ۳. اخلاق در معنای هنجاری یا تجربی

یکی از عواملی که رابطه اخلاق با نظریه تکامل را مبهم کرده، عدم تمایز بین دو معنای اخلاق است:

### ۳.۱. اخلاق در معنای تجربی<sup>۱</sup>

اخلاق، در این معنا، شامل مجموعه‌ای از پدیده‌های تجربی است و از تمایلات و گرایش‌های اخلاقی انسان مانند سایر قابلیت‌های متفاوت فیزیولوژیکی او (همچون توانایی‌های زبانی) بحث و آنها را از منظر تکاملی بررسی می‌کند. معمولاً متفکرانی که به اخلاق تکاملی توصیفی گرایش دارند و از اخلاق به‌طور علمی سخن می‌گویند و آن را از طریق ژنتیک تطبیقی (مطالعات تطبیقی روی رفتار پستانداران) بررسی می‌کنند، مرادشان از اخلاق، اخلاق تجربی است و در همین حوزه از «تکامل اخلاق» سخن می‌گویند (Rosenberg, 2006, 181; De waal, 1996, 92; 2006, 133). بر مبنای اخلاق تجربی، اینکه ما انسان‌ها قدرت آن را داریم که داوری هنجاری انجام دهیم یا به احساس‌های خاصی مثل مهربانی، انزجار یا گناه (ناراحتی وجدان) گرایش داریم، پدیده‌هایی تجربی هستند که می‌توانند در انسان‌ها به تدریج تکامل یافته باشند.

### ۳.۲. اخلاق در معنای هنجاری<sup>۲</sup>

اخلاق هنجاری بر مجموعه‌ای از هنجارها دلالت دارد که انسان باید از آنها تبعیت کند. ما در صددیم که معین کنیم «چگونه باید زندگی کنیم» و برای پاسخ به این سؤال، قانون‌های حقیقی اخلاقی را جست‌وجو می‌کنیم که باید‌های زندگی اخلاقی را معین می‌کنند. برای مثال، فرض کنید می‌خواهیم درباره‌ی ایدز و زندگی در دانشکده به بحث اخلاقی بپردازیم. گاه، درباره‌ی این سخن می‌گوییم که کارکنان و دانشجویان دانشکده، بالفعل چه اعتقادی دارند و چگونه رفتار می‌کنند. آیا هنگامی که مسئولان دانشکده‌ها دریافته‌اند که یکی از دانشجویان مستقر در خوابگاه، حامل ویروس ایدز است، به دانشجوی هم‌اتاق با این فرد اطلاع خواهند داد یا خیر؟ آیا ترس از ایدز رفتار جنسی دانشجویان را تغییر داده است؟ این‌گونه سؤال‌ها و بررسی آنها در حیطه‌ی اخلاق توصیفی است و اخلاق توصیفی شاید با

- 
1. The empirical sense of morality
  2. The normative sense of morality



اخلاق تجربی مرتبط باشد. اما گاه به مباحثی می‌پردازیم که «بایدها» را بررسی می‌کنند و اینکه دانشجویان دانشکده باید چه اعتقادی داشته باشند و چگونه رفتار کنند. آیا دانشجویان باید با توجه به همه‌گیر شدن بیماری، رفتار جنسی خود را تغییر دهند؟ آیا مسئولان دانشکده‌ها باید اطلاعات را منتشر کنند؟ آیا باید به دانشجویانی که با بیمار هم‌اتاق هستند، اطلاع دهند؟ به این مباحث در اخلاق هنجاری پرداخته می‌شود (مایکل پترسون و دیگران، ۱۳۷۶، ۴۲۷-۴۲۸).

فلاسفه‌ای که با مسائل هنجاری اخلاق و فرائخلاق سر و کار دارند، اخلاق را در این معنا به کار می‌برند. اخلاق هنجاری پدیده‌ای تجربی نیست که تبیین علمی شود. فلاسفه اخلاق، زمانی که به دنبال پاسخگویی به چنین سؤالاتی هستند که: اخلاق چگونه انسان را ملزم می‌کند؟ آیا اخلاق، ساختاری نتیجه‌گرا دارد؛ آن‌گونه که سودگرایان ادعا می‌کنند؟ دعاوی اخلاقی چه معنایی دارند؟ آیا حقایق اخلاقی وجود دارند؟ بر فرض وجود بر چه مبانی استوارند؟ و چگونه آنها را می‌توان شناخت؟ آیا از منظر فرهنگی اخلاق نسبی است یا مطلق؟ در تمام این‌گونه سؤال‌ها مراد از اخلاق، اخلاق هنجاری است.

بررسی ارتباط اخلاق تجویزی و فرائخلاق را با اخلاق هنجاری به فرصت دیگری وامی‌گذاریم. در این پژوهش، تنها سعی داریم که کارایی نظریه تکامل را در تبیین اخلاق در معنای تجربی بررسی کنیم.

#### ۴. اخلاق تکاملی توصیفی و کاربرد اخلاق در معنای تجربی

امروزه به نظر می‌رسد که اخلاق تکاملی توصیفی در حیطه اخلاق تجربی بیشترین توفیق را داشته است. اخلاق تکاملی توصیفی به توصیف احساس‌ها، رفتارها و احکام اخلاقی می‌پردازد که انسان‌ها بالفعل<sup>۱</sup> واجدند و به «باید»<sup>۲</sup> اخلاقی اشاره‌ای ندارد. احساس، رفتار یا

---

1. Actually  
2. Ought to

توانایی ایجاد احکام اخلاقی، پدیده‌های تجربی هستند که از طریق نظریه تکامل توصیف‌پذیر است.

ما انسان‌ها واجد احساس‌های خاصی هستیم و حتی قادریم آنها را در دیگران کشف و شناسایی کنیم و در موقعیت‌های خاص از طریق احساسات برانگیخته می‌شویم و رفتارهای خاصی را از خود نشان می‌دهیم. ما انسان‌ها توانایی‌ها و قابلیت‌های عامی برای ایجاد احکام اخلاقی و استفاده از این توانایی‌ها در حیات اجتماعی خویش داریم. اخلاق تکاملی توصیفی، منشأ این پدیده‌ها را در پیش‌زمینه و تاریخچه تکاملی انسان جست‌وجو می‌کند. داروین نیز فصل بزرگی از کتاب *تبار انسان* را به تبیین حس اخلاقی اختصاص داد و آن را منشأ تمایز انسان از سایر جانداران دانست. وی بیان کرد که این حس در دو گام اصلی تکامل یافته است:

۱. ریشه اخلاق انسان در غرایز اجتماعی نهفته است (Darwin, 1930, 232). مرحله نخست شکل‌گیری اخلاقیات انسان در تکامل این غریزه است که در جانوران دیگر نیز وجود دارد و ریشه‌های نسب‌شناسی آن را می‌توان در لانه‌سازی، تخمگذاری و مراقبت جوجه‌های سر از تخم درآورده، پی گرفت. توانایی‌هایی که برای انجام دادن چنین وظایفی شکل گرفت، مستلزم ایجاد سازوکارهایی بود که مثلاً برای آمیب‌ها که با تقسیم شدن تولید مثل می‌کنند یا قورباغه‌ها که تخم‌های خود را رها می‌کنند، ضروری نبود. همزمان برای تسهیل پرورش فرزندان، غرایز اجتماعی، رفتارهای تهاجمی<sup>۱</sup> ذاتی را نیز تخفیف می‌داد و تمایز نهادن میان «آنها» و «ما» را امکان‌پذیر می‌کرد و تهاجم به افرادی معطوف می‌شد که به گروه خود جانور تعلق نداشتند. این رفتار آشکارا گزینشی بود که سبب بقای خانواده می‌شد.
۲. با رشد قوای عقلانی، انسان توانست در مورد کنش‌های گذشته‌اش و انگیزه‌هایش تأمل کند و از طریق آن اعمال خود و دیگران را تأیید یا رد کند. این امر به شکل‌گیری وجدان انجامید که به «داور و ناظر برین» همه کنش‌ها بدل شد (Ibid, 235).

## 1. Aggression

اخلاق تکاملی این ویژگی‌ها و رفتارهای برگرفته از آنها را سازگاری‌هایی می‌داند که به تدریج در طول میلیون‌ها سال برای انسان ایجاد شده و او را قادر ساخته است که به داوری‌های اخلاقی نیز بپردازد. ما جهان را از منظر اخلاقی به خوب، بد، درست یا نادرست طبقه‌بندی می‌کنیم، زیرا این کار به اجداد ما کمک می‌کرده است که تولید مثل موفق‌تری نسبت به رقبایی که فاقد چنین طبقه‌بندی بوده‌اند، داشته باشند و کم‌کم انسان در فرایند اجتماعی شدن به داوری‌های خاص‌تر و پیچیده‌تری نیز دست یازیده است. ما مخلوقات تکامل یافته‌ایم و قابلیت‌ها و توانایی‌های اخلاقی ما نیز شبیه سایر توانایی‌های پیچیده ما، نتیجه فرایند تکاملی است.

این نظریه در برابر فرضیه‌های رقیب دیگری قرار دارد. از این‌رو، باید دقیقاً بررسی و داده‌هایش جمع‌آوری شود و پیش‌بینی‌هایش معین شوند؛ رفتارهای دیگر دوستانه (از خود گذشتگی) که از منظر تکاملی ناسازگار به نظر می‌رسند، تبیین شوند<sup>۱</sup> و میزان تأثیر قوای عقلانی آدمی بر این فرایندهای تکاملی ارزیابی شود. شاید گرایش‌ها و احساس‌های اخلاقی ما تحت تأثیر انتخاب طبیعی باشد، از آنجا که ما موجودات اندیشمندی هستیم، باید بتوانیم داوری‌های خاص اخلاقی را با تفکر و اختیار و مستقل از تأثیرات تکاملی اخذ کنیم (Prinz, 2008, 1370). در واقع قدرت عقلانی که به ما عطا شده، تکاملی است، اینکه ما به داوری اخلاقی تمایل داریم و چنین داوری‌هایی را انجام می‌دهیم، از طریق توانایی ما و نقش انتخاب طبیعی در آن غیرمستقیم است. درست همان‌گونه که قدرت عقلانی ما برای باورهای در حیطه فیزیک، فلسفه و ریاضی سازگاری تکامل یافته از طریق انتخاب طبیعی است؛ اما محتوای باورهای فیزیکی، فلسفی و ریاضی ما مستقل و حاصل از تفکر و اندیشه خود ماست.

---

۱. برای بررسی «از خودگذشتگی تکاملی» رک: حسن میان‌داری، رویکرد تکاملی به اخلاق و طبیعت، مجله پژوهش‌های اخلاقی، سال اول، شماره اول، پاییز ۱۳۸۹.

۱.۴. نظریه «تفکر اخلاقی مستقل»<sup>۱</sup>

بسیاری از احساس‌ها و رفتارهای انسان از طریق تمسک به تأثیرات تکاملی تبیین پذیرند. ما شبیه رفتارهای همیارانه آدمی را در برخی کلونی‌ها مثل کلونی زنبور عسل یا موریانه آشکارا می‌بینیم: تقسیم کار، تقسیم غذا، تقسیم اطلاعات در کلونی به‌حدی منظم انجام می‌گیرد که کلونی، ارگانیزی با عملکرد واحد به‌نظر می‌رسد. رفتارهای دیگرگروانه مثل قربانی شدن زنبور کارگر در دفاع از کلونی یا عقیم بودن زنبورهای کارگر (که دختران ملکه هستند) در اثر شرایط تکاملی و با هدف بقا و تولید مثل ملکه، از طریق انتخاب طبیعی تکامل یافته‌اند.

رفتارهای عدالتخواهانه میمون‌های کاپوچین در برابر سهم یکسان طلبیدن برای کار برابر نیز، به آسانی از طریق تکامل تبیین‌شدنی است. اما این نوع رفتارها در انسان می‌تواند منشأ توانایی انسان برای داوری اخلاقی باشد، به‌طور مثال: انسان‌ها مانند سایر پستانداران حس عدالتجویی دارند برای آنکه فریب‌دهندگان را مجازات کنند. اگر شما قربانی یک کلاهبرداری بزرگ باشید، چنین حس‌هایی را تجربه کرده‌اید و اخلاقاً خیانتکاران را محکوم می‌کنید.

زمانی که می‌خواهیم محتوای واقعی این داوری‌ها یا حتی احساس‌ها و رفتارهای اخلاقی را تبیین کنیم، متوجه می‌شویم که آنها تنها معلول عوامل بیولوژیکی نیستند (آن‌گونه که در زنبورها یا میمون‌ها مشاهده می‌شود). هنگامی که فاعلی هوشمند - انسان - حکم اخلاقی می‌کند؛ دقیقاً مانند حکمی که در ریاضی، فلسفه یا علوم تجربی صادر می‌کند؛ اولین و دقیق‌ترین سؤال این نیست که چه عوامل بیولوژیکی سبب صدور این حکم اخلاقی شده، بلکه باید پرسید به چه دلایلی انسان این حکم را صادر کرده است؟ با پاسخ به این پرسش است که ما می‌توانیم داوری و حکم او را ارزیابی کنیم. در حقیقت، دلایلی که فرد به‌وسیله آنها باور و اعتقادش را توجیه می‌کند (درست یا غلط)، صحت و سقم حکم او را معین می‌کنند. برای روشن شدن مسئله به برخی از احکام آدمی در حوزه ریاضی، فلسفه و علم اشاره می‌کنیم و به حوزه اخلاق بازمی‌گردیم.

## 1. Autonomous Moral Reflection Theory

الف) حداقل یک عدد اول بین ۵۰۰۰ و ۱۰۰۰۰ وجود دارد.

ب) اگر گزاره‌ای مثل آب = H<sub>2</sub>O صادق باشد، چنین گزاره‌ای ضرورتاً در تمامی جهان‌های ممکن صادق است.

ج) چیزی به نام همزمانی مطلق وجود ندارد.

برای رسیدن به صحت یا عدم صحت این گزاره‌ها، باید دلایل فرد باورمند به آنها را شنید و ارزیابی کرد. مثلاً فرد برای گزاره «الف» استدلال می‌کند که برای هر عدد طبیعی  $n > 1$  حداقل یک عدد اول بین  $n$  و  $2n$  وجود دارد و ما این استدلال را برای باور او به گزاره «الف» کافی می‌دانیم. در این احکام ما اولاً و مستقیماً برای بررسی باور انسان‌ها به سراغ عواملی چون تأثیرات تکاملی یا روان‌شناسانه نمی‌رویم. ما معمولاً انسان‌ها را قادر به تفکر کردن و استدلال آوردن هوشمندانه می‌بایم و معتقدیم که آنها از طریق تفکر به چنین باورهایی رسیده‌اند (خواه درست یا نادرست). فرض ما این است که انسان‌ها تا حد زیادی در تفکرات خود مستقل هستند و بنده‌وار در خدمت غرایز تکاملی نیستند، بلکه تابع هنجارهای مستقلی هستند که با باورهای مورد بحث تناسب دارند (Nagel, 1979, 50 - 56).

این فرضیه در حیطه بسیاری از احکام انتزاعی که ما به آنها باور داریم، مثلاً در قلمرو توپولوژی جبری، نظریه میدان کوانتومی، بیولوژی جمعیت یا ترکیب صداهای موسیقی صادق است و در همه این موارد آشکارا هوش و تفکر انسانی مستقل از عوامل بیولوژیکی عمل می‌کند.

البته شاید عوامل تکاملی پنهانی در این‌گونه فعالیت‌های فکری دخیل باشند (مثلاً شاعری برای تحت تأثیر قرار دادن زنی، شعر بگوید یا انگیزه یک موسیقیدان از ترکیب نت‌های موسیقی. جلب توجه همسرش باشد) اما اساس چنین احکامی اندیشه و تفکری هوشمندانه است که از عوامل بیولوژیکی و روان‌شناختی مستقل محسوب می‌شود.

باور به گزاره «ب» نیز شاید از طریق فرضیه «تفکر استقلالی» تبیین شود: فردی برای باور به این قضیه دلیل می‌آورد که مثلاً واژه «آب» نام مناسبی برای ترکیب مولکولی خاصی

در جهان واقع است و در هر جهان ممکن که چنین ترکیب مولکولی وجود داشته باشد، این واژه بر آن صادق خواهد بود.

برخی پا را فراتر گذاشته‌اند و کاربرد فرضیه «تفکر استقلالی» را در باب احکام ریاضی، فلسفه و فیزیک نیز جایز نمی‌دانند و معتقدند باور به همین احکام را نیز می‌توان از طریق تبیین‌های علی تکاملی توجیه کرد. اما سخن آنها در نهایت، فرضیه خود آنها را نیز نقض خواهد کرد؛ زیرا با این فرض، ما هیچ تفکر عقلانی مستقلی در صحنه جهان نداریم، در این صورت، حتی باورها و احکام بیولوژیست‌ها هم درباره بیولوژی تکاملی و لوازم آن مستقل از عوامل بیولوژیکی نیست و باید به دنبال دلایلی باشیم که ضمانتی واقعی برای چنین باورهایی درون چارچوبی عقلانی فراهم آورد تا بتوانیم حقیقت را شناسایی کنیم. پس بهتر و سودمندتر آن است که به فرضیه «تفکر استقلالی» متمسک شویم، تا فرضیه «تأثیر علی تکاملی استقلالی»!

بیان شد که انسان‌ها در مورد احکام «الف»، «ب» و «ج» استدلال‌هایی دارند تا آنچه را که باور دارند و انجام می‌دهند، توجیه کنند (خواه ما با آنها موافق باشیم یا نباشیم) اما در مورد احکام اخلاقی وضع چگونه است؟ به این حکم اخلاقی توجه کنید:

(د) فردی که مرا فریب داده، خطاکار است و باید مجازات شود.

در باب قضیه «د» نیز مانند گزاره‌های پیشین، فردی که به چنین باوری رسیده است، می‌تواند دلایلی برای توجیه باور به این حکم داشته باشد و از مفاهیم ارزشی درست یا نادرستی بهره جوید و ما نیز گرایش داریم توجیحات او را برای چنین ارزشگذاری بپذیریم؛ مگر آنکه دلایل قطعی در دست داشته باشیم که در توجیحات او تردید کنیم. به‌طور مثال، او شاید دچار پیش‌داوری است یا بغض خاصی نسبت به فرد معینی دارد، پس در حکمش دچار خطاست. یعنی ما مایلیم با باورهای اخلاقی فرد همان‌گونه برخورد کنیم که با باورهای فلسفی، ریاضی و علمی معقول او برخورد می‌کنیم. اما در حیطه احکام اخلاقی این امکان وجود دارد که فرد، حداقل در برخی باورهای اخلاقی خود به‌شدت تحت تأثیر

انطباق‌ها و سازگاری‌های روان‌شناسانه تکامل یافته باشد. شاید تاریخ تکاملی ما سبب رشد اوصاف و حالت‌های عاطفی شده باشد که در حداقل برخی از تفکرها، احساس‌ها و رفتارهای اخلاقی ما نقش مهمی ایفا کند. البته احکام اخلاقی که با عواطف و احساسات کمتر سروکار دارند، شاید از طریق فرضیه «تفکر استقلالی» تبیین شوند، اما اغلب می‌توان احکام اخلاقی را که با احساسات و عواطف سروکار دارند، به تأثیرات تکاملی استناد داد. از این‌رو، در باب تبیین احکام اخلاقی، می‌توان از فرضیه‌های متفاوتی بهره جست. برخی از آنها را می‌توان با فرضیه «تفکر استقلالی» و برخی را با فرضیه «تأثیرات علی تکاملی» تبیین کرد و حتی گاه باید به روش‌های ترکیبی روی آورد. به‌طور مثال، در مورد مراقبت از فرزندان، حتی اگر بپذیریم که فشار انتخاب طبیعی و نیروهای تکاملی است که ما را وادار به مراقبت از فرزندان می‌کند و در این زمینه بسیار تأثیرگذارند، این امر به آن معنا نیست که ما بپذیریم عوامل تکاملی به‌طور کامل توجیه می‌کنند که چرا ما باور داریم که اخلاقاً نسبت به فرزندان خود تعهداتی داریم و به چه دلیل باید بر طبق این باورها رفتار کنیم. شاید نظریه تکامل بخشی از تبیین رفتار ما باشد، اما معرفت مستقل و اختیاری انسان به چنین باورهایی نیز سبب انگیزش ما هستند. ما می‌فهمیم و درک می‌کنیم که باید از فرزندان خود مراقبت کنیم و از این گزینه نهفته در وجودمان پیروی کنیم؛ کما اینکه گاه با به‌کارگیری تفکر و استدلال اخلاقی درک می‌کنیم که از برخی احساس‌های غریزی ما نباید تبعیت شود. به‌طور مثال ما گاهی برای جلوگیری از رفتارهای غیرعادلانه از گزینه سودرسانی به فرزندانمان تبعیت نمی‌کنیم.

#### ۲.۴. چالش با فرضیه «تفکر اخلاقی مستقل»

طرفداران نظریه «تفکر استقلالی»، اغلب تأثیرات تکاملی را بر روی اندیشه و احساس اخلاقی انکار نمی‌کنند؛ اما مخالفان چنین نظریه‌ای، فرضیه «عقلانی جلوه دادن محض» را پیشنهاد می‌دهند و بیان می‌کنند که حتی توجیحات اخلاقی انسان‌ها برای باور به گزاره‌های اخلاقی، کاملاً تحت تأثیر عوامل تکاملی است. ما انسان‌ها سعی داریم احکام اخلاقی

خویش را عقلانی جلوه دهیم؛ بعد از آنکه تحت تأثیر احساس‌های غریزی و طبیعی به آنها باور داریم.<sup>۱</sup> به نظر آنها در باور به احکام اخلاقی دو چیز رخ می‌دهد:

۱. باورهای اخلاقی انسان‌ها به‌طور کاملاً ساده از احساسات، عواطف یا غرایز نشأت می‌گیرند. ما به این باورها به‌دلیل تاریخچه تکاملی خویش اعتقاد داریم.

۲. ما سعی داریم دلایل عقلانی را برای این باورهای منتج از غرایز دست و پا کنیم، تا آنها را برای خود و دیگران معنادار و درک‌شدنی کنیم؛ زیرا ما معمولاً از منشأهای علی حقیقی آنها آگاهی نداریم. فرض کنید ما حکم می‌کنیم که «سقط جنین بد است»؛ این حکم از یک حس غریزی نسبت به سقط جنین نشأت گرفته که برای بقا و تولید مثل مفید نبوده است؛ اما ما سعی می‌کنیم آن را برای خود و دیگران با دلایل عقلانی و مستقل از تأثیرات بیولوژیکی، معقول جلوه دهیم (Haidt, 2001, 817; Leiter, 2007, 5).

فیلسوفان اخلاق نیز بر این عقیده‌اند که برخی باورهای اخلاقی انسان شاید نشأت گرفته از مثلاً غرض‌ورزی شخصی یا خودکامگی باشد، اما سعی دارد آنها را با دلایل عقلانی برای خود و دیگران توجیه کند. اما طرفداران نظریه «عقلانی جلوه دادن محض» معتقدند تمام احکام اخلاقی انسان از تأثیرات علی تکاملی نشأت گرفته و بعد سعی می‌کند آنها را عقلانی جلوه دهد. به‌طور مثال، انسان‌ها واجد احساس انزجار<sup>۲</sup> نسبت به جفتگیری غیرمفید از دیدگاه تکاملی هستند (مانند آمیزش جنسی با خویشاوندان یا همجنس‌گرایی) زیرا این نوع جفتگیری می‌تواند همبستگی و همکاری گروهی را از بین ببرد. امروزه مطالعات MRI نشان می‌دهد که قرار گرفتن در چنین شرایطی، بخش‌هایی از مغز را که مربوط به حس انزجار است، تحریک می‌کند. لذا ما معمولاً حکم می‌کنیم به اینکه «ازدواج خویشاوندی از نظر اخلاقی بد است» یا «همجنس‌گرایی از نظر اخلاقی نادرست است» و سعی می‌کنیم که با توجیهاتی آنها را برای خود و دیگران معقول جلوه دهیم.

1. Post Hoc Rationalization of Emotionally Judgment

2. disgust



### ۳.۴. نقد نظریه «عقلانی جلوه دادن باورهای اخلاقی» و دفاع از نظریه «تفکر اخلاقی مستقل»

ما این ادعا را نمی‌پذیریم که در حیطه تفکر اخلاقی، قادر نیستیم که مستقل از تأثیرات تکاملی بیندیشیم یا اینکه در حیطه اخلاق، فرضیه «تفکر استقلالی» استفاده‌پذیر نیست. به چه دلیل خلاقیت، اندیشه و هوشمندی انسان در حوزه‌هایی غیر از احکام اخلاقی (در احکام فیزیک، توپولوژی جبری، میدان‌های کوانتومی و...) هیچ حد و مرزی نمی‌شناسد، اما در حیطه تفکر اخلاقی، باید در شیارهایی که از طریق تکامل برای خود حک کرده‌ایم، گرفتار آییم و برده‌وار از الگوهای تفکری تبعیت کنیم که به وسیله قلمروهای محدود تکامل یافته برایمان تعیین شده‌اند، حتی اگر توسعه فرهنگی جوامع نیز تفاوت‌هایی را در آن ایجاد کرده باشد؟ اگر ما تنها بر خودآگاهی آدمی تکیه کنیم، نمی‌توانیم چنین فرضیه‌ای را بپذیریم. زیرا اگر به ما بگویند که تفکرمان کاملاً مقید و محدود به تأثیرات تکاملی است، همین آگاهی در باب میزان تأثیر تکاملی بر روی تفکر، فرصتی فراهم می‌آورد تا ما افکار و احکام دیگری را پیگیری کنیم. به طور نمونه، اگر به ما بگویند که شما از نظر تکاملی مقید شده‌اید که در احکام اخلاقی از گروه خود، در برابر بیگانگان، طرفداری کنید؛ ما به عنوان یک فاعل اندیشنده، قادریم با مددگیری از این واقعیت، نظریه‌های اخلاقی جدید تساوی‌گرایانه بین انسان‌ها را بپذیریم و از تبعیض نژادی پرهیزیم. مثال دیگر: ممکن است در نظریه تکامل بیان شود که ما واجد سازوکارهای طبیعی چهره‌شناسی هستیم و در مواجهه با چهره‌ها یکی را خطرآفرین و دیگری را قابل اعتماد بپنداریم و اغلب شاید بر همین مبنا داورهای عجولانه نیز داشته باشیم. اما این امر مانع از توانایی ما در تجدید نظر در چنین داوریهایی نمی‌شود. مثلاً در مواجهه با فردی که از ویژگی‌های چهره، او را انسان قابل اعتمادی یافتیم، بعدها کشف کنیم که او انسان رذلی است.

نکته بسیار مهم آن است که طرفداران نظریه «عقلانی جلوه دادن محض» مانند هیدت (829 - 828, 2001) می‌پذیرند که فرضیه «تفکر استقلالی» شاید در احکام اخلاقی کارایی داشته باشد و حتی گاهی به کار برده می‌شود و نمونه آن تفکرات و تأملات اخلاقی

فیلسوفان است. هیدت تنها ادعا می‌کند که چنین کاربردهایی در ایجاد احکام اخلاقی بسیار نادر است و اکثر اوقات احکام اخلاقی ما از «شهودهای»<sup>۱</sup> بی‌واسطه تکاملی که بازتاب روابط علی احساس است، نشأت می‌گیرد. اما سؤال‌ها و ابهام‌های زیادی در این زمینه وجود دارد و فلاسفه به آسانی این نظریه را نمی‌پذیرند. حتی برخی معتقدند که در مواردی که احکام اخلاقی ما بر «شهودهای بی‌واسطه» مبتنی است، هنوز این امکان وجود دارد که خود این شهودها، طریق تفکر و دلایلی که مقدم بر آنها بوده، مورد آگاهی قرار گرفته باشند (Pizarro and Bloom, 2003, 193-196)، مثلاً زمانی که ما بیان می‌کنیم که برخی فلاسفه اخلاق یا حتی برخی رهبران دینی، از طریق تفکر مستقل از تأثیرات تکاملی، به این نتیجه رسیده‌اند که همجنس‌گرایی نادرست است، شاید این امر بر پیش‌زمینه احساسات و عواطف اخلاقی کل جامعه تأثیر بگذارد و نیز این احتمال وجود دارد که «شهودهای» ما، واکنش معرفتی به ویژگی‌های عینی شرایطی باشد که بر قدرت ما بر تفصیل و بیان این موقعیت‌ها و شرایط و ویژگی‌های آنها تقدم داشته باشد. می‌توان این مسئله را به این امر تشبیه کرد که استاد شطرنج‌بازی که «می‌بیند» یک حرکت معین بیشترین اولویت را دارد و بعد قادر می‌شود که دقیقاً چرایی تقدم این حرکت را بیان کند و تفصیل دهد (Kamm, 2007, 431).

در باب فرضیه «عقلانی جلوه دادن محض» نیز چنین احتمالاتی وجود دارد. هیدت در دفاع از این نظریه، برخی احکام اخلاقی منفی را بررسی کرده است که مردم در پاسخ به کارهای تحقیرآمیز؛ اما بی‌ضرر به آنها باور دارند، مثلاً تمیز کردن توالت با پرچم ملی کشور. وی می‌گوید: مردم نسبت به چنین کارهایی واکنش منفی نشان می‌دهند و این‌گونه اعمال را بد می‌شمارند؛ اگرچه هیچ ضرری به هیچ فردی نمی‌رساند. در واقع، این واکنش‌های احساسی منفی به خوبی حکم اخلاقی را توجیه می‌کنند؛ در حالی که ادراک بی‌ضرری چنین کارهایی نمی‌تواند این احکام را توجیه کند (Haidt, 2001, 817). وی با

---

## 1. Intuition

استفاده از این مثال، قصد دارد نشان دهد که داوری مردم در چنین مواردی، بر احساس شهودی غریزی مبتنی است و نه ادراک عقلانی. زیرا از آنجا که این گونه اعمال ضرری به کسی نمی‌رساند، ضمانتی برای صحت چنین داوری‌های منفی اخلاقی نیستند و در چنین مواردی، تنها حس انزجار است که ما را به صدور این حکم وادار می‌کند و نه اندیشیدن در مورد عواقب آن.

در نقد هیدت باید گفت که استدلال او در دفاع از تأثیرات علی تکاملی، در مثال مذکور پذیرفتنی است، تنها اگر ما تمام کسانی را که قائل به چنین حکمی هستیم، غایت‌گرا بدانیم و بر این عقیده باشیم که آنچه منجر به این می‌شود که کاری بد باشد، تنها این است که نتایج مضر داشته باشد (بد چیزی است که مضر است). در غیر این صورت، یعنی اگر فرد غایت‌گرا نباشد و بد بودن را مساوی با مضر بودن نداند، می‌تواند عوامل دیگری غیر از غایت و ضرر فعل را در نادرستی یک فعل دخیل بداند. بنابراین داوری‌های مردم با نبود نتایج مضر در چنین مواردی باز هم شاید مناسب و صحیح باشد (ما در اینجا، اصلاً قصد نداریم بررسی کنیم که غایت‌گرایی صحیح است یا خیر؛ زیرا فعلاً در استدلال مذکور این مسئله اهمیتی ندارد) و نمی‌توان نتیجه گرفت که این احکام اخلاقی، تنها معلول واکنش‌ها و احساس‌های غریزی است. غالب مردم می‌اندیشند که این عمل واقعاً اهانت‌آمیز و بنابراین بد است. البته همواره این امکان وجود دارد که احساس‌های غریزی تکامل یافته در نحوه استدلال کردن درباره برخی توجیهات اخلاقی (برخلاف استدلال‌های ریاضی) تأثیرگذارند و پذیرش مقدمات استدلال اخلاقی را مقید کنند (Sinnott – Armstrong, 2005, 345)؛ اما برخی باورهای اخلاقی ما به گونه‌ای است که به سختی می‌توان پذیرفت که تحت تأثیر عوامل تکاملی باشند؛ مثل این باور که ما باید تولید مثل خود را کم یا متوقف کنیم یا حتی تن به فقر دهیم تا به دیگران (حتی بیگانگان و نه خویشاوندان) کمک کنیم. بسیاری از باورهای اخلاقی مردم که در متن فرهنگ‌های مختلف رشد کرده‌اند، نمونه‌های بسیار مناسبی هستند که از طریق فرضیه «تفکر اخلاقی مستقل» تبیین می‌شوند.

### ۵. نقد اخلاق تکاملی توصیفی بر اساس اخلاق دینی

اخلاق از منظر تکاملی سازش سودمندی است که با فراهم کردن امتیازی انتخابی، شایستگی دارندگان خود را افزایش می‌دهد. در این نگرش طبیعت انسان مبنای اخلاق است و اخلاق کاملاً منبعت از امور طبیعی و علمی محسوب می‌شود. اخلاق سازشی بوده که در انسان‌ها در اثر تکامل پدید آمده است. نوع دوستی، مهربانی، تنفر، ... و رفتارهای برگرفته از آنها، پدیده‌های تجربی هستند که برای سازش با محیط در اثر انتخاب طبیعی به تدریج در انسان‌ها تکامل یافته‌اند. داوری‌های اخلاقی آدمی در مورد اینکه به‌طور مثال ظلم بد است و عدالت خوب است، تحت تأثیر مفید یا غیرمفید بودن این اوصاف اخلاقی برای ما و اجدادمان است که در تولید مثل بر رقبای خود پیشی بگیرند. اخلاق راهی است برای تولید مثل بیشتر و بهتر که انتخاب طبیعی آن را بر انسان تحمیل کرده است؛ البته طی فرایند اجتماعی شدن، داوری‌های اخلاقی ما نیز مانند سایر قابلیت‌ها و توانایی‌های فیزیکی ما پیچیده‌تر شده‌اند. نه تنها داوری‌ها بلکه اوصاف اخلاقی انسان نیز از عواطف و احساسات و غرایز سرچشمه می‌گیرند و حتی اگر سعی کنیم که آنها را از منظر عقلانی توجیه کنیم (نظریه عقلانی جلوه دادن باورهای اخلاقی)، این توجیه‌ها نیز تحت تأثیر عوامل تکاملی هستند. در اخلاق تکاملی توصیفی، خیری فراتر از خیر طبیعی برای انسان وجود ندارد.

واقعیت آن است که در باب منشأ پیدایش اوصاف و داوری‌های اخلاقی انسان، اختلاف آرای بسیاری وجود دارد. مدافعان اخلاق تکاملی خاستگاه آنها را به طبیعت، غریزه، عواطف و احساس‌های آدمی نسبت می‌دهند؛ برخی آنها را به جامعه منتسب می‌کنند و قرارداد محض می‌دانند و دسته دیگری عقل خودبنیاد آدمی را سرچشمه آن می‌دانند؛ در این میان برخی نیز منشأ هرگونه فضیلت و داوری اخلاقی را خدا دانسته و ریشه آن را در دین جست‌وجو می‌کنند و از نوعی «اخلاق دینی» در برابر «اخلاق تکاملی» دفاع می‌کنند. اخلاق دینی رویکردی برگرفته از دین خاص است و در چارچوب همان دین معنا می‌یابد.

ما برآنیم که مبانی اخلاق تکاملی توصیفی را بر اساس اخلاق دینی در سنت اسلامی بررسی کنیم:

### ۱.۵. نقش عقل و تفکر عقلانی در اخلاق دینی

فیلسوفان مسلمان به تبع فلسفه یونانی، حکمت یا فلسفه را به دو شاخه نظری و عملی و حکمت عملی را به سه شاخه فرعی اخلاق، سیاست مدن و تدبیر منزل تقسیم کرده‌اند. بنابراین، اخلاق در تفکر فیلسوفان در دایره عقل عملی جای می‌گیرد و با مفروضات و باورهای دینی هماهنگ می‌شود. درباره جایگاه عقل در اخلاق اسلامی اتفاق نظر وجود ندارد و می‌توان حداقل چهار رویکرد را از یکدیگر متمایز کرد:

۱. عقل تنها خادم دین و ابزاری برای فهم مفاهیم و مقاصد دین است و اوصاف، ارزش‌ها، باورها و احکام اخلاقی در ذیل ارزش‌ها، باورها و احکام دینی است و اخلاق مقوله‌ای کاملاً دینی محسوب می‌شود. این نگرش در میان اهل سنت، گروه‌های اهل حدیث، حشویه و حنابله و در میان شیعه، جریان اخباریگری مروج آن است (مرتضوی، ۱۳۸۱، ۱۸۹).

۲. باورها و داوری‌های اخلاقی تنها از طریق عقل انجام می‌گیرد و اخلاق، مجموعه‌ای از اصول بنیادین است که بر اساس حسن و قبح عقلی، عقل آنها را باور دارد و مورد تأیید دین هم هستند؛ به حکم اینکه هرچه عقل حکم کند، شرع هم می‌پذیرد و شارع امضا می‌کند (پیشین). در این دیدگاه عقل مقدم بر دین و دین ماهیتی تأییدی برای احکام اخلاقی دارد.

۳. عقل آدمی به صورت ابتدایی قادر به درک احکام اخلاقی نیست؛ اما اگر دین از اعمال آدمی پرده برداری کند، عقل آنها را درمی‌یابد و تأیید می‌کند. وحی مشتمل بر جنبه‌های عملی و قانون‌ها و مقررات اخلاقی ثابت و پایدار است و ادراک عقلی اخلاقی مؤخر از شرع و ماهیت آن تنها تأیید و امضای داوری‌های اخلاقی دینی است.

۴. بر اساس نظریه حسن و قبح عقلی، عقل ادراک‌کننده ارزش‌های اخلاقی و داور احکام اخلاقی است و دین در اصل تحقق اوصاف اخلاقی نقشی ندارد؛ ولی در علم ما به آنها نقش مهمی دارد؛ به طوری که بدون ارشاد وحی، بسیاری از احکام اخلاقی (به‌ویژه امور مربوط به رابطه اخلاقی انسان با خداوند) برای انسان ناشناخته می‌ماند (امینی و جوادی، ۱۳۷۹: ۲۹). از آنجا که عقل متکفل ادراک کلیات است، در تشخیص مصادیق باورها و داورهای اخلاقی نیازمند دین خواهد بود و دین در علم انسان به اوصاف اخلاقی کاشفیت دارد. عقل حسن «وجوب شکر منعم» را می‌یابد، اما اینکه اطاعت از خدا و عبادت، مصداقی از این قاعده کلی اخلاقی است را دین کشف می‌کند. بنابراین کشف عقلی اجمالی و کلی و ماهیت اصول و باورهای اخلاقی دینی خاص و تفضیلی است. دین نوعی لطف الهی بوده که علاوه بر تأیید دستاوردهای کلی عقلی، آنها را مفصل و مبین می‌کند تا مورد استفاده عملی و کاربردی قرار گیرند. از طرفی از منظر دین کمال‌نهایی و مطلوب انسان هفتادساله دنیا نیست؛ مقصد نهایی انسان قرب خداوند است و عقل در تشخیص این کمال با مشکل روبه‌رو می‌شود؛ به‌ویژه اینکه هوای نفس نیز در برابر آن چونان رقیب قدرتمندی عرض اندام می‌کند و شاید سکان هدایت کشتی وجود آدمی را از عقل بریابد. از این رو تضمینی وجود ندارد که عقل آدمی کمال مطلوب را به‌درستی بشناسد و پیوند آن را با افعال اختیاری آدمی درک کند.

ما دفاع از نظریه چهارم درباره نقش عقل در داورهای اخلاقی را به فرصت دیگری وامی‌گذاریم؛ اما بر اساس هر چهار نظریه در اخلاق دینی اسلامی، نه‌تنها نظریه «عقلانی جلوه دادن باورهای دینی» مردود است، بلکه در نگرش وسیع‌تری از نظریه «تفکر اخلاقی استقلالی» نیز فراتر می‌رویم و بر مبانی آن رکن سومی را می‌افزاییم:

۱. بر اساس نظریه تکامل، قوای عقلانی ما شاید در اثر یک سازگاری بیولوژیکی و روان‌شناختی پدید آمده باشد.

۲. محتوای داورهای اخلاقی مستقل از این تأثیرات بیولوژیکی است.

۳. عقل مستقل و بی‌نیاز از وحی را نمی‌پذیریم. عقل در احکام اخلاقی همواره همراه با وحی است و از پرتو نور آن روشنایی می‌یابد.

## ۵.۲. نقش طبیعت آدمی در اخلاق دینی

پیش از داروین، حس اخلاقی انسان همواره یکی از متمایزترین قوای انسانی نسبت به حیوانات بود؛ اما داروین ادعا کرد که این حس نیز از انتخاب طبیعی نشأت گرفته است. در سرآغاز تاریخ، قبایلی که غرایز اجتماعی نیرومندی نظیر وفاداری و ازخودگذشتگی در راه خیر و صلاح قبیله از خود نشان می‌دادند، در تنازع بقا و از طریق انتخاب طبیعی بر سایر قبایل رجحان می‌یافتند و به تدریج اخلاق و اوصاف اخلاقی در میان ارزش‌های بقا قرار گرفت و نژادهای وحشی که از اصول اخلاقی تهی بودند، بر اثر منازعه با نژادهای متمدن از بین رفتند. بر اساس این تبیین تکاملی، انسان‌ها بر مبنای انتخاب طبیعی باید به گونه‌ای رفتار کنند که احتمال بقا و تولید مثل خود را در رقابت با دیگران بیفزایند و اصل اساسی و اولیه اخلاق، خودخواهی تکاملی است. ما انسان‌ها حتی اگر رفتارهای ایثارگرانه و نوع‌دوستانه از خود بروز می‌دهیم، به گونه‌ای باز هم به همان خودخواهی تکاملی بازمی‌گردد. مدافعان اخلاق تکاملی معتقدند که در طبیعت آدمی خودخواهی نهفته است و رفتارهای دیگرگروانه از طرق متعدد توجیه می‌شوند. «نظریه انتخاب خویشاوندان»<sup>۱</sup> یا «نظریه انتخاب گروه»<sup>۲</sup> این رفتار ایثارگرانه را نسبت به افراد خانواده و یا اعضای گروه در نظر می‌گیرد که در نهایت شایستگی خانواده یا گروه را بهبود می‌بخشد. اگر فرد در جریان دفاع از خانواده یا گروه کشته شود، ژن‌های مشترک او، توسط گروه یا خانواده انتقال می‌یابد و این ازخودگذشتگی ظاهری، به نوعی خودخواهی تکاملی بازمی‌گردد. «نظریه ازخودگذشتگی متقابل»<sup>۳</sup> یا «نظریه جبران غیرمستقیم»<sup>۴</sup> نیز رفتارهای نوع‌دوستانه

1. Kin Selection
2. Group Selection
3. Reciprocal Altruism
4. Indirect Reciprocity

آدمی را به عنوان معامله طرفینی در نظر می گیرند که در نهایت بهره آن به خود فرد می رسد.

پس بر اساس اخلاق تکاملی توصیفی، طبیعت انسان‌ها خودخواه است و این خودخواهی گاهی پوششی اخلاقی می یابد، اما این پوشش، ظاهری است و امیال و غرایز انسان از منظر تکاملی به رذایل اخلاقی گرایش دارد تا در تنازع بقا پیروز شود. حال سؤال این است که آیا از منظر اخلاق دینی، انسان‌ها طبیعت نیکو دارند و دارای فطرت پاک هستند که به خوبی‌ها گرایش دارند و اگر خودخواهانه رفتار می کنند، بدین لحاظ است که با اختیار خود رذایل را انتخاب می کنند یا اخلاق دینی نیز مانند اخلاق تکاملی مدعی است که سرشت انسان‌ها خودخواه و متمایل به رذایل است و بر اثر هدایت دینی و ارشادهای دین و رفتارهای مختارانه، به فضایل اخلاقی روی می آورد؟ داوری در این باب کار پیچیده‌ای است و در اینجا است که یک «اخلاق دینی» موفق موارد قوت رویکرد اخلاق تکاملی توصیفی را در خود فراهم می آورد.

آیات بسیاری در قرآن کریم بر رویکرد دوم دلالت دارد: «خُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا»<sup>۱</sup> «إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ»<sup>۲</sup> «وَكَانَ الْإِنْسَانُ عَجُولًا»<sup>۳</sup> «وَكَانَ الْإِنْسَانُ كَفُورًا»<sup>۴</sup> «وَكَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا»<sup>۵</sup> «إِنَّ الْإِنْسَانَ لَكَفُورٌ»<sup>۶</sup> «يُرِيدُ الْإِنْسَانُ لِيَفْجُرَ أَمَامَهُ»<sup>۷</sup> «قَتَلَ الْإِنْسَانُ مَا أَكْفَرَهُ»<sup>۸</sup> «خُلِقَ الْإِنْسَانُ مِنْ عَجَلٍ»<sup>۹</sup> ...

۱. نساء: ۲۸.

۲. ابراهیم: ۳۴.

۳. اسراء: ۱۱.

۴. اسراء: ۶۷.

۵. كهف: ۵۴.

۶. حج: ۶۶.

۷. قیامت: ۵.

۸. عبس: ۱۷.

۹. انبیاء: ۳۷.



در برابر این آیات، آیاتی نیز بر صحت رویکرد اول دلالت دارند: «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ»<sup>۱</sup> «فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ»<sup>۲</sup> «وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ خَلَائِفَ الْأَرْضِ...»<sup>۳</sup> «إِنَّا عَرَضْنَا عَرَضًا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ»<sup>۴</sup> «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا»<sup>۵</sup> «هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ»<sup>۶</sup>...

اندیشمندان اسلامی در پاسخ به این معما راهکارهایی را پیشنهاد داده‌اند که برخی تا حدودی با رویکرد تکاملی به اخلاق جمع‌پذیر است:

۱. مدح‌ها ناظر به فطرت انسان و نکوهش‌ها ناظر به طبیعت انسان است (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۲۹۲). بر طبق این دیدگاه، طبیعت انسان به رذایل گرایش دارد و از این لحاظ در قرآن انسان نکوهش می‌شود. انسانی که به خود واگذاشته شده است و از طبیعت خویش پیروی می‌کند، به رذایل گرایش دارد و انسانی که با اختیار بر فطرت خویش عمل می‌کند، ستایش شده است. زیرا پشتوانه طبیعت آدمی گِل بوده و از خاک آفریده شده و پشتوانه فطرت او روح الهی است.

۲. مذمت و تقبیح خداوند به قناعت انسان به موارد و زمینه‌های خلقت او بازمی‌گردد (جعفری، ۱۳۴۹: ۱۱۰). بر اساس این دیدگاه زمینه آفرینش انسان یا طبیعت او اقتضای برخی صفات منفی را دارد و انسان نباید در طبیعت خویش متوقف شود و به پستی گراید.

۱. تین: ۴.

۲. مؤمنون: ۱۴.

۳. انعام: ۱۶۵.

۴. احزاب: ۷۲.

۵. اسراء: ۷۰.

۶. بقره: ۲۹.

۳. نکوهش‌ها ناظر به انسان آغازین و ستایش‌ها راجع به انسان فرجامین است (شیروانی، ۱۳۷۶: ۳۵).

بنابراین می‌توان ادعا کرد که بر فرض صحت نظریه تکامل، نیروهای طبیعی و تکاملی طبیعت انسان را به سوی خودخواهی پیش می‌برند و بر اندیشه، رفتار و حتی محتوای حکم اخلاقی او اثر می‌گذارند و بسیاری از آیات قرآن در نکوهش انسان دلالت بر همین سرشت و طبیعت نکوهیده وی دارند. در عین حال نمی‌توان از انتقادهای بسیار جدی مطرح‌شده بر این رویکرد چشم پوشید:

۱. خودگرایی اگر در قلمرو مادی و منافع دنیوی و تنها برای بقا و تولید مثل بیشتر باشد (آن‌گونه که اخلاق تکاملی توصیفی ذکر می‌کند) مشکلات عدیده‌ای در بر دارد، از جمله اینکه مسئله اختیار انسان در آن نادیده قلمداد شده است و ما در موارد بسیاری رفتارهای دیگرگروانه در انسان‌ها می‌بینیم که نه تنها معامله‌ای در جهت جبران غیرمستقیم نیست یا در حیطه گروه و خویشاوند نمی‌گنجد، بلکه انسان‌ها می‌توانند با فضل و عنایت خداوند و تلاش و اختیار خویش، بدون هیچ چشمداشتی رفتار اخلاقی نشان دهد و حتی شاید فرد مقابل نه تنها رفتار خوب را با عمل خیر پاسخ ندهد، بلکه رفتار خصمانه‌ای نشان دهند، اما باز هم انسان با نیت الهی پاسخ نیکی به این نحوه رفتار ارائه دهد. حتی اگر این نحوه رفتار نوع دوستانه را نوعی خودگروری بدانیم که در آن فرد مؤمن با خدا و انتظار ثواب اخروی معامله می‌کند؛ این رفتار خودگرایانه اولاً با آنچه مدافعان اخلاق تکاملی می‌گویند، بسیار متفاوت است و ثانیاً چنین خودگروری رذیلت نیست، بلکه از فضایل بسیار نیک اخلاقی محسوب می‌شود؛ زیرا رسیدن به لذت و منافع اخروی جاودان در پرتو گذشت، ایثار و فداکاری در این حیات دنیوی است. چنین خودگروری در عمل به تمام رفتارهای دیگرخواهانه توصیه و در بالاترین درجه دین راه رسیدن به قرب الهی را پروراندن میل‌ها و گرایش‌های متعالی مثل نوع دوستی معرفی می‌کند. در نظریه اخلاق تکاملی، اخلاق و حتی دین برای دستیابی به بقا و تولید مثل بیشتر است، در حالی که

اخلاق دینی تولید مثل و بقا را ابزاری برای رسیدن به تکامل اخلاقی و قرب الهی می‌داند و این امر ناشی از تفاوت غایت اخلاق تکاملی با غایت دینی است. اخلاق تکاملی زندگی دنیوی را غایت آدمی و اخلاق دینی، سعادت اخروی را مد نظر دارد.

۲. «خود» در اخلاق تکاملی توصیفی، عبارت است از «ژن‌ها». پیروان اخلاق تکاملی حقیقت انسان را بدن فیزیکی او می‌دانند و به روح قائل نیستند یا بر فرض پذیرش، آن را مادی می‌دانند و حالت‌های ذهنی یا روانی و حتی احساس اختیار را به فرایندها و حالت‌های مغزی یا فرایندهای سیستم اعصاب مرکزی نسبت می‌دهند که همه از جبر علی و دترمینیسم حاکم بر عالم ماده پیروی می‌کنند (پترسون و دیگران، ۱۳۷۶: ۳۳۶) در حالی که در اخلاق دینی خودخواهی یا از خودگذشتگی به روح مجرد اسناد داده می‌شود؛ روحی که مجرد است و پیچیدگی‌های معرفتی دارد.

۳. یکی از مهم‌ترین انتقادات بر اخلاق تکاملی توصیفی این بوده که نقش نیت در این نظریه مغفول مانده است. زیست‌شناسان تنها به رفتارهای مشاهده‌پذیر اکتفا کرده‌اند. در حالی که در اخلاق دینی، نیت یکی از عناصر مهم فعل اخلاقی است و فعلی اخلاقی محسوب می‌شود که دارای حسن فعلی و حسن فاعلی باشد. فعلی ارزشمند است که برای رسیدن به قرب الهی صورت گیرد و اگر همین فعل، تهی از حسن فاعلی و نیت باشد، گرچه اثر وضعی خود را خواهد داشت، ارزش اخلاقی ندارد.

۴. می‌پذیریم که اگر انسان به لحاظ زیستی و بیولوژیکی متفاوت بود، اخلاقیات او نیز گونه‌ دیگری بود و نقش ژن و وراثت تا حدودی در رفتار اخلاقی انسان مؤثر است، اما نباید نقش فرهنگ‌ها و تمدن‌های انسانی را (بر فرض انکار دین) نادیده گرفت. از این‌رو جولیان هاکسلی بیان می‌کند که: «اینک تکامل فرهنگی جانشین تحول ژنتیک به‌عنوان روش عمده انتقال گذشته و تعدیل حال گردیده است».

۵. داورها و احکام اخلاقی همواره با احساسات و عواطف پیوند ندارد که بتوان آنها را از منظر تکاملی تبیین کرد، بلکه گاه بر نوعی شهود مبتنی است. مفاهیم اخلاقی گاه نه از

طریق حس یا عقل، بلکه از طریق اشراق و شهود کشف می‌شوند. به‌ویژه داوری‌ها و مفاهیمی که کمتر در احساس ریشه دارند. اینکه گاه اموری پنهان از حس و عقل به ضمیر انسان القا می‌شود و انسان را به حکم اخلاقی وادار می‌کند، امری است که از طریق اخلاق تکاملی توصیفی تبیین‌پذیر نیست. توماس هاکسلی نه از اخلاق دینی و نه از اخلاق تکاملی، بلکه از نوعی شهود معرفتی دفاع می‌کند و می‌گوید که تکامل کیهانی شاید به ما بیاموزد که تمایلات خیر و شر در انسان چگونه ممکن است پدید آمده باشند؛ اما فی‌نفسه، از ارائه دلیلی بهتر از دلایل قبلی برای آنکه چرا آنچه خیر می‌خوانیم به آنچه شر می‌نامیم، ارجحیت دارد، ناتوان است. هاکسلی که خود از طرفداران داروین بود، به‌شدت با نظریهٔ اخذ ارزش‌های اخلاقی از نظریهٔ تکاملی مخالفت کرد و بر این نظر بود که راه و روش زندگی انسان را نمی‌توان از انتخاب طبیعی یا با تقلید از قانون جنگل به‌دست آورد. وی با تخطئه اخلاق تکاملی و وحی الهی به نوعی «اصالت شهود اخلاقی» متمسک شد و آن را سرچشمهٔ هنجارهای اخلاقی دانست. هاکسلی تصریح می‌کند:

به عمل آوردن کاری که از نظر اخلاقی ارجح است - یعنی آنچه «خوبی» یا «فضیلت» می‌نامیم - مستلزم در پیش گرفتن سلوکی است که از هر نظر مخالف با چیزی است که در عرصهٔ تنازع بقای کلی هستی منتهی به پیروزی می‌شود. به جای خویشتن‌خواهی بی‌محابا، می‌بایست خویشتنداری کرد، به جای کنار زدن یا زیر پا نهادن همهٔ رقیبان، انسان می‌بایست نه فقط به هموعانش حرمت نهد، بلکه به آنان یاری دهد؛ سلوک و کشش اخلاقی انسان چندان که در جهت افزودن به شایستگی عدهٔ هرچه بیشتری از انسان‌ها برای بقا است، در جهت «بقای انساب» نیست. اخلاق انسانی، نظریه و شیوهٔ گلا دیاتوروار زندگی را طرد می‌کند (Huxley, 1896, 81).

### نتیجه‌گیری

از دستاوردهای مهم این پژوهش تفکیک سه قلمرو اخلاق تکاملی است: توصیفی، تجویزی و فرااخلاق. این سه حوزه اخلاق تکاملی، اختلاف‌های عمده‌ای دارند و به نتایج

کاملاً متفاوتی منتهی می‌شوند، اما نه تنها نظریه اخلاق تکاملی، بلکه اشاره به وجود سه حوزه متفاوت آن، در پژوهش‌های اخلاقی مورد توجه جدی قرار نگرفته است. بررسی اخلاق تکاملی تجویزی و فرااخلاق تکاملی، به دلیل گستردگی مباحث، به فرصت دیگری محول می‌شود و بررسی اخلاق توصیفی یا تجربی رسالت این مقاله بود. در این تحقیق بعد از تبیین دقیق اخلاق تکاملی توصیفی، چالش‌های پیش روی این نظریه از منظر سنت دینی و رهیافت غیردینی به تفصیل مطرح شد. در رهیافت غیردینی و با صرف نظر از التزام به وحی، از نظریه رقیب اخلاق تکاملی، یعنی نظریه «تفکر اخلاقی مستقل» دفاع شد و در عین حال تأثیر متقابل علم و اخلاق در این حوزه تاحدودی پذیرفته و بیان شد که اگر بخواهیم میزان کارایی تبیین‌های تکاملی را در باب اخلاق تجربی معین کنیم، می‌توان ادعا کرد که نیروهای تکاملی و انتخاب طبیعی شاید بر قابلیت‌ها و گرایش‌های خاصی که با احساس، رفتار و اندیشه اخلاقی سر و کار دارند، تأثیر بگذارند؛ اما همواره این امکان وجود دارد که بسیاری از احکام اخلاقی ما و محتوای آنها، بدون در نظر گرفتن تأثیرات تکاملی بررسی شوند و استدلال‌های معقولی برای آنها ارائه شود. در سنت دینی نیز بیان شد که اخلاق تکاملی در تعارض جدی با اخلاق دینی است و شاید در جهت همسویی طبیعت انسان با ردایل با یکدیگر پیوند داشته باشند؛ اما از حیث مبانی به هیچ‌وجه جمع‌شدنی با یکدیگر نیستند.

## منابع

۱. امینی، علیرضا و جوادی، محسن (۱۳۷۹). *معارف اسلامی (۲)*، قم، نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه‌ها.
۲. باربور، ایان (۱۳۷۴). *علم و دین*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۳. پترسون، مایکل و دیگران (۱۳۷۶). *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، قیام.
۴. جعفری، محمد تقی (۱۳۴۹). *انسان در افق قرآن*، اصفهان، انتشارات جهان اسلام.
۵. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸). *حیات حقیقی انسان در قرآن*، قم، مرکز نشر اسراء.
۶. رامین، فرح (۱۳۸۹). *تکامل‌گرایی الحادی در بوتۀ نقد*، مجله الهیات تطبیقی، دانشگاه اصفهان، سال اول، شماره اول، بهار ۱۳۸۹.
۷. سروش، عبدالکریم (۱۳۵۹). *دانش و ارزش (پژوهشی در ارتباط علم و اخلاق)*، تهران، باران.
۸. شیروانی، علی (۱۳۷۶). *سرشت انسان (پژوهشی در خداشناسی فطری)*، قم، نشر معارف.
۹. مرتضوی، عباس (۱۳۸۱). *علم و عقل از دیدگاه مکتب تفکیک*، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی.
۱۰. میانداری، حسن (۱۳۸۹). *رویکرد تکاملی به اخلاق طبیعت*، مجله پژوهش‌های اخلاقی، سال اول، شماره اول، پاییز ۱۳۸۹.
11. Cobbe, F. P. (1872). *Darwinism in Moral and other Essays*. London: Williams and Norgate.
12. Darwin, C. (1930). *The Descent of Man*, London: Watts & Co.
13. De Waal, F. (2009). *Primates and Philosophers*, Princeton: Princeton University press.

14. ————— (1996). *Good Natured: The Origins of Right and Wrong in Humans and Other Animals*, Cambridge, MA: Harvard University press.
15. Haidt, J. (2001). *The Emotional Dog and Its Rational Tail: A Social Intuitionist Approach to Moral Judgment*, *Psychological Review* 108 (4).
16. Huxley, Thomas, H (1896). *Evolution and Ethics*, New York: D Appleton and Co.
17. Joyce, R (2006). *The Evolution of Morality*, Cambridge, MA: MIT Press.
18. Kamm, F. (2007). *Intricate Ethics: Rights, Responsibilities and Permissible Harm*, Oxford: Oxford University press.
19. Kitcher, P (2006b). *Between Fragile Altruism and Morality: Evolution and The Emergence of Normative Guidance*, In, *Evolutionary Ethics and Contemporary Biology*, Boniolo, G, and De Anna, G, (eds).
20. ————— (2006a). *Biologhy and Ethics*", In, *The Oxford Handbook of Ethical Theory*, Copp, D (ed), Oxford: Oxford University press.
21. Leiter, B, *Nietzsche's Theory of The will*, Philosopher's Imprint, 7 (7).
22. Miller, R. W (1992). *Moral Realism*, In, *The Encyclopedia of Ethics*, Lawrence C. Becker (ed), New York and London, Garland Publishing.
23. Nagle, T. (1979). *Ethics without Biology*, In, *Moral Question*, Cambridge: Cambridge University press.
24. Pizarro, D. and Bloom, P. (2003). *The Intelligence of the Moral Intuitions: Comments on Haidt (2001)*. *Psychological Review* 110 (1).
25. Prinz, J. (2008). *Is Morality Innate?* In, *Moral Psychology*, Sinnott-Armstrong, W, vol 1.

26. Rosenberg, A, (2006). *Will Genomics Do More for Metaphysics than Loker?* In, *Evolutionary Ethics and Contemporary Biology*, Boniolo, G, and De Anna, G, Oxford: Oxford University Press.
27. Sinnott-Armstrong, W. (2005). *Moral Intuitionism Meets Empirical Psychology*", In, *Metaethics after Moore*, Horgan, T. and Timmons, M (eds), Oxford: Oxford University press.
28. Wilson, E. O, (1975). *Sociobiology: The new synthesis*, Cambridge, MA: Harvard University press.