



مَجَلَّةُ الدِّرَاسَاتِ الْعِلْمِيَّةِ وَاللُّغَوِيَّةِ / المَجَلَّةُ الشَّرْعِيَّةُ

The Institute of Higher Education in Linguistics and Religious Studies
دانشکده عالی پژوهش‌های دینی و زبان‌شناسی - نجف اشرف

مجموعه پایان‌نامه‌های علمی - شماره ۱۰۵

خاستگاه اخلاق انسانی

پژوهشی در فرضیه‌های مطرح‌شده در فلسفه، آنتروپولوژی،
جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، اعصاب و زیست‌شناسی

تحقیق ارائه‌شده به:

دانشکده عالی پژوهش‌های دینی و زبان‌شناسی
برای اخذ مدرک دکتری در علوم دینی و زبان‌شناسی

توفیق محمد حسن مسرور

مترجم

گروه مترجمان انتشارات انصار امام مهدی عج



دانشکده عالی پژوهش‌های دینی و زبان‌شناسی
نجف اشرف
پایان‌نامه علمی - شماره ۱۰

خاستگاه اخلاق انسانی

پژوهشی در خصوص بحث‌های مطرح شده در فلسفه، آنتروپولوژی،
جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، اعصاب و زیست‌شناسی

تحقیق ارائه شده به:
دانشکده عالی پژوهش‌های دینی و زبان‌شناسی
برای اخذ مدرک دکتری

توفیق محمد حسن مسرور

مترجم

گروه مترجمان انتشارات انصار امام مهدی (علیه السلام)

نام کتاب	خاستگاه اخلاق انسانی
نام کتاب اصلی	أصل الأخلاق الإنسانية
نویسنده	توفیق محمد حسن مسرور
مترجم	گروه مترجمان انتشارات انصار امام مهدی (علیه السلام)
نوبت انتشار	اول
تاریخ انتشار	۱۳۹۹
تاریخ انتشار کتاب اصلی	۲۰۱۷ / ۱۴۳۸
کد کتاب	پایان نامه دکتری، شماره ۱۰
ویرایش ترجمه	اول

جهت کسب اطلاعات بیشتر در خصوص دعوت مبارک سید احمد الحسن (علیه السلام) به تارنماهای زیر مراجعه فرمایید.

www.almahdyoon.co

www.almahdyoon.co/ir

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فهرست

۱۳ تقدیم
۱۵ پیشگفتار
۲۱ فصل اول:
۲۱ آنچه انسان را از حیوان متمایز می‌کند
۲۱ مقدمه
۲۸ اخلاق از دید رجال دین
۵۳ رهایی‌بخش و اخلاق:
۵۶ آیا منتظر نجات یافتن مادی هستیم؟
۶۰ آیا علت ارسال «رهایی‌بخش» از بین بردن عذر و بهانه و اقامه حجت و برهان است؟
۶۲ آیا غرض از ارسال منجی، برپایی دولت عدل الهی است؟
۶۳ ارتباط رهایی‌بخش با هدف از آفرینش انسان
۷۷ رهایی‌بخش، همان نجات‌دهنده گونه انسان از حیوانیتش است
۸۱ فصل دوم:
۸۱ پیدایش و تکامل اخلاق در انسان‌شناسی، مردم‌شناسی و جامعه‌شناسی دین
۸۱ مقدمه
۸۹ معروف‌ترین نظریات تکامل اجتماعی
۸۹ تفسیر لویس هنری مورگان
۹۵ نظریه اسطوره طبیعی و بیماری زبان، به‌عنوان ریشه دین
۹۸ مدل تکامل اجتماعی و بزرگداشت نیاکان به‌عنوان اصل دین
۹۹ پیدایش ایده نفس و روح
۹۹ پیدایش تصور خدا از اعتقاد به ارواح و بزرگداشت پیشینیان یا اجداد، به‌عنوان اصل دین
۱۰۰ مدل «جانمندنگاری و مرگ» «ادوارد تیلور»
۱۰۱ پیدایش ایده «روح» در مدل جانمندنگاری
۱۰۲ چگونه در نظریه جانمندنگاری از نظر انسان ابتدایی، روح، قداستش را به دست آورد؟

تفسیر منتقل شدن تقدیس «ارواح» به تقدیس «اشیا» در طبیعت	۱۰۳
نظریه جانمندانگاری تکاملی از سحر به عنوان اصل و خاستگاه دین سخن می گوید	۱۰۵
نظریه امیل دورکیم: جامعه به عنوان خاستگاه دین	۱۰۸
اصل دین از دو مفهوم مقدس و نامقدس شروع می شود	۱۰۸
«توتم پرستی» باستانی ترین دین شناخته شده	۱۱۰
نحوه مهاجرت انسان مدرن از آفریقا	۱۳۲
زمان مهاجرت از آفریقا	۱۳۵
شرایط پس از مهاجرت از آفریقا	۱۳۸
فرهنگ هوموساپینس پیش از ۱۰۰ هزار سال قبل	۱۴۰
تمدن هوموساپینس، بین ۱۰۰ تا ۴۰ هزار سال پیش	۱۵۴
بررسی فرضیه بزرگداشت پیشینیان به عنوان ریشه و خاستگاه دین	۲۱۵
بررسی مسئله رؤیاها و طرح احیائون	۲۲۰
بررسی نظریه «دورکیم»	۲۳۰
بررسی تعریف دین	۲۳۱
بررسی ایده ماهیت دین در رویارویی مقدس با نامقدس	۲۳۸
عبادت ها در دین الهی هدفی دارند غیر از اهدافی که تشریفات مذهبی بیان می کنند	۲۴۰
بررسی واجب و حرام	۲۴۳
فقدان مهم ترین شاخصه ای که دین و انسان را از نظریه های مبتنی بر انسان شناسی متمایز می کند	۲۴۵
فصل سوم	۲۴۹
فلسفه مدرن و اخلاق	۲۴۹
مقدمه	۲۴۹
خیر و شر در فلسفه و ارتباطشان با تعریف اخلاق	۲۵۲
مبدأ اخلاق، عقل است یا عاطفه؟	۲۵۸
مدل شهودی (ادراک مستقیم) عاطفه گرایی هیوم	۲۶۵
فضیلت و رذیلت، و خیر و شر از نگاه هیوم	۲۷۱

۲۷۶.....	پایه‌های اجتماعی و سیاسی اخلاق در مدل عاطفه‌گرا
۲۷۹.....	مدل عقل‌گرا
۲۸۷.....	بررسی مدل‌های عقل‌گرا و عاطفه‌گرای اخلاق
۳۰۷.....	فصل چهارم.....
۳۰۷.....	اخلاق در علم روان‌شناسی، اعصاب و مغز
۳۰۷.....	مقدمه
۳۳۲.....	نظریهٔ اخلاقی عاطفه‌گرای شهودی سنتی
۳۳۳.....	برخی آزمون‌ها برای شناخت اینکه آیا می‌شود از «عقل‌گرایی» فقط احکام اخلاقی نتیجه شود؟
۳۳۵.....	معمای زنای محارم
۳۳۷.....	توضیحی بر معمای زنای محارم
۳۴۲.....	معمای قطار
۳۴۸.....	مدل شهودی اجتماعی
۳۵۸.....	مردم به‌طور معمول میل دارند با کسی موافقت کنند که دوستش دارند
۳۵۹.....	مردم از چیزی که تصور می‌کنند جزو اخلاق اعضای گروه‌هایی است که به آن‌ها وابسته‌اند تأثیر می‌پذیرند
۳۶۱.....	نقش تفکر دیگران در تأثیرگذاری بر شهود و عواطف، در مدل شهودی اجتماعی
۳۶۲.....	استثنا کردن یک‌ایک مردم
۳۶۳.....	نقش شهود، عاطفه و محیط در اخلاق
۳۶۴.....	آزمون «فریمن» و «نیکولز» (داوری نظری)
۳۶۵.....	آزمون فریمن و نیکولز (داوری واقعی، مثال اول)
۳۶۵.....	آزمون فریمن و نیکولز (داوری واقعی، مثال دوم)
۳۶۸.....	دلایل به‌دست‌آمده از بررسی برخی بیماران روانی برای نقش شهود و عواطف در داوری اخلاقی
۳۷۳.....	دلایل تجربی دیگر برای نقش عواطف و شهود در قضاوت‌های اخلاقی
۳۷۶.....	ملاحظه‌ای در خصوص استثناسد عده‌ای از مردم در مدل شهودی اجتماعی

۳۷۸	نظریه اخلاقی دوگانه‌گرا.....
۳۷۸	بازگشت تفکر در فرایند ایجاد داوری‌های اخلاقی.....
۳۷۹	دلایل مدل اخلاقی دوگانه‌گرا.....
۳۸۲	مثال استعاری دور بین برای تفسیر عملکرد مغز.....
۳۸۶	آیا اصل و ریشه اخلاق برتر، عاطفه است؟.....
۳۹۳	مغز و اخلاق.....
۴۰۲	آیا ممکن است ایثارگری واقعی از دستگاه عصبی نتیجه شود؟.....
۴۱۲	تصویربرداری عصبی و عملکرد مغز در طول اتخاذ موضع‌گیری‌ها یا داوری‌های اخلاقی.....
۴۲۲	نمونه‌هایی از پژوهش «اخلاق» از طریق برخی بیماری‌های بالینی.....
۴۳۱	اخلاق و آینه‌های عصبی یا نورون‌های آینه‌ای (mirror neuron).....
۴۳۲	سلول‌های عصبی آینه‌ای در میمون.....
۴۳۳	سلول‌های عصبی آینه‌ای در انسان.....
۴۳۸	بررسی کلی.....
۴۶۱	فصل پنجم:.....
۴۶۱	نظریه‌های بیولوژیکی و اجتماعی تکاملی.....
۴۶۱	مقدمه.....
۵۰۰	مشکل دوم که میم‌ها با آن روبه‌رو هستند:.....
۵۰۰	درخت تکاملی فرهنگی و پدر اصلی ایثارگری.....
۵۰۳	مشکل سوم که میم‌ها با آن روبه‌رو هستند:.....
۵۰۳	انتقال واحدهای فرهنگی بدون برهم‌گش، محال است.....
۵۰۵	سخن‌نهایی در تفسیر ایثارگری بدون چشمداشت از طریق میم‌ها.....
۵۰۸	نظریه داوکینز برای تفسیر ایثارگری و فرضیه ایجاد خطا در اجرا یا محصول فرعی.....
۵۱۵	زبان تخصصی، بر وجود شناخت دقیق صورت‌ها و تمایز آن‌ها تمرکز دارد.....
	شناخت خویشاوندان بر اساس چهره‌هایشان است، و شناخت افراد غریبه هم بر اساس
۵۱۶	چهره‌های آن‌هاست.....

مردم به‌طور معمول به خویشاوندان خود بیش از غریبه‌ها، و به خویشاوندان نیز متناسب با	
درجهٔ نزدیکی‌شان کمک می‌کنند.....	۵۲۲
بررسی فرضیهٔ دوم «داوکینز»:.....	۵۳۰
یعنی تبدیل‌شدن ایثارگری دوجانبه به ایثارگری بدون چشمداشت و سپس منتقل‌شدنش	
به‌عنوان میم فرهنگی.....	۵۳۰
نظریه مهرورزی دوجانبه و پایه‌های اخلاقی در حیوانات.....	۵۴۰
جست‌وجوی اخلاق به‌عنوان یک خصوصیت تکاملی (داروینی).....	۵۴۳
تعاطف (مهرورزی دوجانبه)، به‌عنوان کاندیدای پایهٔ اخلاق تکاملی.....	۵۴۷
مهرورزی دوجانبه (تعاطف) برای تولید ایثار، رحمت و اخلاق کافی نیست.....	۵۸۰
شامپانزه، به آسایش و راحتی اعضای گروهی که «خویشاوندی»، آن‌ها را به یکدیگر مربوط	
نمی‌کند، اهمیتی نمی‌دهد.....	۵۹۲
میمون‌های جوان، جز در محدودهٔ خویشاوندی و آشنایی، به دیگران توجه نمی‌کنند.....	۵۹۶
مهرورزی دوجانبه به‌عنوان مشوق رفتار ایثارگرایانه.....	۵۹۷
بررسی آزمونی دیگر برای مهرورزی دوجانبه:.....	۶۰۳
میمون ماکاک.....	۶۰۳
آیا در حیوانات، عدالت وجود دارد؟.....	۶۰۷
آیا عواطف یا احساسات اخلاقی وجود دارند؟.....	۶۱۲
سخن نهایی:.....	۶۱۴
رحمت و ایثارگری و اخلاق، با آموزش می‌آید، نه با مهرورزی دوجانبهٔ بیولوژیکی غیرارادی.....	۶۱۴
فصل ششم:.....	۶۲۱
آزادی انتخاب یا ارادهٔ آزاد.....	۶۲۱
مقدمه.....	۶۲۱
جریان مادی و توهم‌گونهٔ آزادی انتخاب.....	۶۲۲
«استیون هاوکینگ» آزادی انتخاب را رد می‌کند.....	۶۲۶
آزمایش بنیامین لیبت.....	۶۲۹
برای «آزادی انتخاب» در فرضیهٔ «لیبت» چه باقی می‌ماند؟.....	۶۳۴

- آزمایش «چان سیونگ سون» برای نفی آزادی انتخاب..... ۶۳۵
- فرضیه دوم: ۶۳۹
- توهمی بودن آزادی اراده، همراه با حفظ نوعی از آزادی انتخاب ۶۳۹
- تفسیرکننده مغزی، داستان‌ها و دلایل و نیز روابط سببی را می‌آفریند؛ سپس ما را با آن‌ها قانع می‌کند ۶۳۹
- بررسی گزاره «انتخاب آزاد، توهم است» ۶۴۸
- اراده آزاد، بیرون از جریان فکری «جبرگرا» ۶۷۱
- مکانیک کوانتوم و دو مسئله خودآگاهی و آزادی انتخاب ۶۷۴
- آیا برای هوشمندی و خودآگاهی انسانی، نظریه کوانتومی وجود دارد؟ ۶۷۸
- نظریه «پنروز» و «همروف» ۶۸۰
- نظریه «هنزی استپ» ۶۸۲
- مدل میدان‌های کوانتومی برای خودآگاهی انسان - مدل «فرانسوا مارتان» ۶۸۸
- مدل چندجهانی پروفیسور «مایکل مینسکی» برای خودآگاهی انسان ۶۹۳
- خاتمه ۶۹۷
- منابع ۷۰۹
- کتاب‌ها و مقالات به زبان عربی ۷۰۹
- کتاب‌ها و مقالات به زبان غیرعربی ۷۱۲

تقدیم به:

انسان کامل

و آن کسی که انسانیت را از حیوانیتش رهایی داد

پیشگفتار

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

سپاس و ستایش تنها از آن خداوند، آن پروردگار جهانیان است. و سلام و صلوات تامّ خداوند بر محمد و آل محمد، امامان و مهدیون باد!

پیش از شروع، جا دارد خاطر نشان کنم در این تحقیق، به پژوهشی تطبیقی پرداخته‌ام میان آنچه سید احمدالحسن در زمینه موضوع تمدن الهی - که شایسته است انسان درباره‌اش به کندوکاو بپردازد و در راستای رسیدن به آن و بنانهادنش تلاش کند- بیان کرده است و آنچه از یک سو فقهای ادیان آسمانی مطرح کرده و می‌کنند، و از سوی دیگر فیلسوفان، دانشمندان انسان‌شناسی، مردم‌شناسی، جامعه‌شناسی، زیست‌شناسی تکاملی، روان‌شناسی و دانشمندان اعصاب مطرح کرده‌اند؛ با این هدف که ارتباط این پژوهش را با مهم‌ترین قضیه در تاریخ امروز انسانیت - یعنی آمدن منجی جهانی (سید احمدالحسن) و برپایی دولت تمدن الهی و نیز اخلاق الهی- بیان کنم.

ولی به سرعت متوجه شدم این قضیه چقدر بزرگ و توشه من، چه اندک است؛ بنابراین تلاش کردم موضوع را به والاترین خصیصه اخلاقی انسان - که انسان را از دیگر موجودات روی این زمین متمایز می‌کند و اصل و اساس آن به ایثارگری بازمی‌گردد- محدود کنم و تصمیم گرفتم در این پژوهش به برخی نظریاتی بپردازم که تلاش می‌کنند خاستگاه و ریشه اخلاق انسانی و روش شکل‌گیری و صدور حکم اخلاقی در نوع انسان را تفسیر کنند؛ همچنین -در پرتو آنچه سید احمدالحسن بیان فرموده است- به بیان خلل‌ها و نقص‌هایی که در این فرضیه‌ها وجود دارد خواهم پرداخت.

فصل اول با عنوان «آنچه انسان را از حیوان متمایز می‌کند»، با روشن کردن این نکته که اخلاق بزرگوارانه و به‌خصوص ایثارگری بدون چشمداشت، ما انسان‌ها را از دیگر موجودات زنده متمایز می‌کند، آغاز می‌شود. سپس برخی تصورات و تعاریف مربوط به اخلاق و خیر و شر را مطرح کردم و با بحث و بررسی برخی عقاید و فرضیه‌های فقهای دین در مسائل مربوط به حوزه اخلاق انسانی، تلاش کردم خلل‌ها و نقص‌هایی را که اعتقادات مطرح‌شده توسط دین‌داران به آن‌ها دچار شده است به دلیل دورماندیشان از خلیفه خدا، به‌کنار گذاشته شدن خلیفه خدا توسط آن‌ها و حذف خلیفه خدا از طرح‌ها و نظرات خود- آشکار کنم. همچنین اعتقاد به اینکه «اخلاق» منشأ «عقلی» دارد و نظر آن‌ها درباره قاعده تحسین، تقبیح و قاعده عقلی لطف را تا حدودی که به بحثمان مربوط و مناسب این جایگاه باشد- بررسی و کنکاش کردم.

سپس در جهت زمینه‌سازی برای فصل‌های بعدی، به موضوع برپایی دولت عدل الهی بر زمین پرداختم تا روشن کنم این دولت مبارک، وسیع‌ترین و بزرگ‌ترین نقشه و برنامه الهی است که زمین به خود خواهد دید و اینکه این برنامه، طرح و برنامه همه انبیا و رسولان گذشته بوده است. شاخصه اصلی این حکومت، اخلاقی بودنش است؛ یعنی چگونگی آمدن حاکم الهی و منجی جهانی و برپایی حکومت الهی در آخرالزمان، در جهت عکس آن چیزی است که بسیاری از فقهای دین برای مردم به تصویر کشیده‌اند؛ زیرا آن‌ها چنین نشان داده‌اند که فرج و گشایشی که انتظار می‌رود در این دولت مبارک باشد، گشایش از فقر مادی و تنگنای زندگی دنیوی به سوی رفاه مادی، و «رهایی» در آن، به‌معنای رهاشدن از طاغوت‌ها و سختی زندگی دنیوی است!

همچنین در این فصل، اهمیت ایثارگری حقیقی بدون چشمداشت را در شناخت حقیقتی که برای آن آفریده شده‌ایم- یعنی اهمیت این خصیصه در راه رسیدن به هدفی که انسان برایش آفریده شده است- بیان داشته‌ام.

فصل دوم را تحت عنوان «خاستگاه و تکامل اخلاق در انسان‌شناسی، مردم‌شناسی و جامعه‌شناسی دین»^۱ به بحث و بررسی فرضیه‌های دانشمندان انسان‌شناسی و جامعه‌شناسی برای شکل‌گیری اخلاق انسانی و دین اختصاص دادم و کاستی‌های این نظریه‌ها را در ناتوان بودن از تفسیر مهم‌ترین شاخصه در اخلاق یعنی ایثارگری حقیقی بدون چشمداشت - روشن ساختم.

در فصل سوم تحت عنوان «فلسفه نوین و اخلاق»، به دو مدل از فلسفه اخلاق یعنی مدل «عقل‌گرا» و مدل «حدسی یا عاطفه‌گرا» پرداختم و طرح «امانوئل کانت» را به عنوان نمونه از «نظریه عقل‌گرا» و نظریه «دیوید هیوم» را به عنوان طراح نمونه‌ای برای «نظریه عاطفه‌گرا» برگزیدم؛ زیرا این دو مکتب فکری تقریباً مشهورترین جریانات در حوزه اخلاق است و دیگر فرضیه‌ها، چه فلسفی و چه علمی نوین، به طور کلی بر پایه این دو نظریه بنا شده است. سپس هر دو نظریه را به بحث و بررسی نشستم و کمبودهای هر دو را در تفسیر اخلاق انسانی و ارائه دادن راه‌حلی که می‌تواند مردم را گرد خودش جمع کند بیان داشتم.

در فصل چهارم «اخلاق در آینه علم روان‌شناسی، مغز و اعصاب» - مهم‌ترین مشهورترین نظریات علمی ارائه شده برای اخلاق و احکام اخلاقی را که دانشمندان روان‌شناسی نوین و دانشمندان مغز و اعصاب تکامل بخشیده‌اند، گرد آوردم. سپس این نظریات را در پرتو فرموده‌های سید احمد الحسن در کتاب «توهم بی‌خدایی»، بررسی کردم و مطالب درست آن‌ها و مطالبی را که نمی‌توان از آن‌ها دفاع کرد یا به عنوان دستاویزی استفاده کرد، بیان داشتم.

۱. آنتروپولوژی یا انسان‌شناسی عبارت است از: مطالعه علمی نوع بشر از نظر ویژگی‌های ساختاری، ظاهری و تفاوت‌های فردی انسان‌ها. اما هدف از «آنتولوژی» (مردم‌شناسی) مطالعه جوامع برای شناخت «وقایع اجتماعی» است که به ثبت و ضبط این وقایع پرداخته، آمارهای مربوط را تدوین و برقرار می‌سازد و به انتشار اسناد و مدارک معتبر می‌پردازد. مردم‌شناسی به شاخه‌هایی چون: مردم‌شناسی زیستی و مردم‌شناسی فرهنگی تقسیم می‌شود و هریک از این تقسیمات نیز بخش‌های متنوع دیگری را در برمی‌گیرد. (مترجم)

سپس در فصل پنجم - «نظریه‌های تکاملی زیست‌شناسی و جامعه‌شناسی» - به بحث و بررسی نظریات دانشمندان زیست‌شناسی تکاملی در تفسیر اخلاق انسانی پرداختم و برخی جزئیات از جنبه‌هایی از استدلال‌های سید احمد الحسن و پاسخ ایشان را به نظریات زیست‌شناختی و اجتماعی - که متصدی تفسیر ایثارگری واقعی بدون چشمداشت درباره انسان بوده‌اند - مطرح کردم. در بخش پایانی فصل پنجم، به بحث درباره نظریه «مهرورزی دوجانبه» «فرانس دی‌وال» پرداختم که مدعی است اخلاق انسانی را تفسیر می‌کند.

در فصل ششم یا فصل آخر - «آزادی انتخاب یا اراده آزاد» - به مسئله «آزادی اراده» پرداختم که به‌عنوان اشکالی در راه جست‌وجوی اخلاق انسانی قد علم می‌کند؛ زیرا مدلی که از آن دفاع می‌کنیم، اساساً بر این نکته متمرکز شده است. در این فصل ادعای رویکرد علمی مادی‌گرا را مبنی بر توهمی بودن اراده آزاد یا انتخاب آزاد انسان با استفاده از بررسی و پرداختن به مهم‌ترین آزمایشاتی - که خودشان به آن‌ها استناد می‌کنند - بررسی کردم. سپس کمبودهای استدلال‌شان را روشن ساختم؛ علاوه بر آن، مدل‌های علمی آکادمیک دیگری را نیز - که بر ریاضیات و فیزیک کوانتوم استوار است - به‌عنوان مدل علمی جایگزینی از ادراک انسانی و آزادی اراده در انسان - که تا اندازه‌ای معقول و نظام‌مند است - مطرح کردم. در انتها با بیان مدل راستین اخلاق - که به پژوهش در خصوص خاستگاه اخلاق تکیه دارد و بر اساس دو دعوت‌کننده باطنی و خارجی (یعنی روح انسانی و خلیفه خدا) برپا می‌شود - این تحقیق را به پایان رساندم.

بنده معتقدم در این تحقیق، حقیقت را درباره مدل انسانی اخلاقی - با استناد به اعتقاد درست و تفسیر دقیق سید احمد الحسن - تا اندازه‌ای بیان کرده‌ام. در هر فصل تا حدودی عناوینی را مطرح کردم که می‌تواند محوری برای تحقیقات آینده باشد و چه بسا به خواست خدا - برخی از مؤمنان بتوانند آن را تبیین و جزئیاتش را بیان کنند و حق مطلب را در خصوصش بیان کنند. به‌علاوه برخی عرصه‌های علمی نیز وجود دارد که تخصص

خاص خودش را می‌طلبند، و کار برای بنیان‌نهادن پایه‌ها و روش‌های تحقیق در این عرصه‌ها، باید به‌صورت آکادمیک باشد تا بتواند به دین الهی کمک کند؛ به‌عنوان مثال در خصوص نظریه‌های اجتماعی می‌توان تحقیقات مفصلی در حوزه نظریه‌های مشهور و پذیرفتنی امروزین در سطوح دانشگاهی انجام و این نظریات را به‌صورت آکادمیک در ترازی سنجش با نظریه خلیفه خدا احمدالحسن قرار داد. همچنین برخی از مؤمنانی که از توانایی‌های علمی برخوردارند، می‌توانند آزمایشاتی علمی در عرصه‌های روان‌شناسی و فلسفه تجربی برای بیان حقیقت مسئله اخلاق و احکام اخلاقی انجام دهند. طی این تحقیق به برخی نکاتی اشاره کرده‌ام که می‌تواند کندوکاو و ان‌شاءالله موضوع تحقیقات سودمندی واقع شود؛ چه در همین حوزه‌ها قرار بگیرند، چه در حوزه علم مغز و اعصاب، مسئله اراده آزاد، ریاضیات و مدل عملکرد ادراکی انسان، تقلید، شبیه‌سازی موضع‌گیری‌های انسانی و بیان منابع غیرمادی آن.

به‌علاوه پژوهش یا مجموعه‌ای از پژوهش‌ها می‌تواند صورت پذیرد که چه بسا در آینده -ان‌شاءالله- سودمند واقع شود؛ پژوهش‌هایی در خصوص نظریات اقتصادی و سیاسی و ارتباطش با اخلاق انسانی. برخی محققان مؤمن می‌توانند مطالعاتی تطبیقی برای روشن کردن حقیقت نظریه متکامل الهی انجام دهند و اینکه چگونه این نظریه راهی برای یکپارچه کردن مردم بر کلمه واحد است.

در انتها مایلم این مقدمه را با اشاره به این نکته به پایان برسانم که در این پژوهش به تعدادی منابع دینی، فلسفی یا علمی دانشگاهی تکیه کرده‌ام و در پاره‌ای مسائل به‌دلیل کوتاه کردن زمان و نیز به‌جهت جلوگیری از پراکندگی موضوع تنها به اشاره در پاورقی بسنده کردم، بدون اینکه به‌طور مستقیم متن را اقتباس کرده باشم و در پاره‌ای دیگر به‌دلیل سودمند و اساسی بودن برای درک سیاق این تحقیق، مطالبی را به‌طور مستقیم از منابع اقتباس کردم. پاره‌ای از این اقتباس‌ها از ترجمه‌های در دسترس عربی این متون بوده است و در پاره‌ای دیگر، از متن‌های انگلیسی یا فرانسوی استفاده و سپس شخصاً

۲۰..... خاستگاه اخلاق انسانی

ترجمه کردم؛ برای این موضوعات ابتدا متن اصلی و سپس ترجمه شخصی خودم را
به جهت امانت‌داری علمی آورده‌ام.

فصل اول

آنچه انسان را از حیوان متمایز می کند

مقدمه

همه کسانی که به تحقیق و کنکاش در مسئله تمدن انسانی وارد شده اند - که البته تحقیق و ورود به آن لازم و ضروری است - بدون اینکه تحقیق خود را متوجه خاستگاه این تمدن و منبع واقعی اش کرده باشند، زه به خطا پیموده اند. تا هنگامی که درباره منبع تمدن، اخلاق، معرفت و ارزش ها به جست و جو و تحقیق نپردازیم و آن را به دقت معین نکرده باشیم، هرگز نخواهیم توانست به نتیجه یا ثمره ای علمی یا عملی در حوزه تمدن انسانی دست یابیم.

به علاوه گریزی از توجه به این نکته وجود ندارد که مفهوم «تمدن»، سیاست، اقتصاد، اجتماع، اخلاق، قانون و تشکیلات را در برمی گیرد و تمامی این مسائل تنها در جزئیات و توصیفات از یکدیگر متمایز می شوند؛ وگرنه مرتبط و در اتصال به یکدیگر باقی می مانند و هرکسی که بخواهد این اجزا را از یکدیگر جدا کند، هرگز میوه سودمندی نخواهد چید و چنین شخصی در طرح و پژوهش خود، از همان ابتدا شکست خورده محسوب می شود.

فرهنگ و تمدن انسانی، همان مؤلفه ای است که انسان را از دیگر حیوانات متمایز می سازد. از حیواناتی که با او در بدن و غرایز یا به عبارت دیگر در عوامل و عناصر مادی و سیستم و قانون اداره کننده زندگی جسمانی، مشترک اند؛ بنابراین اولین پرسشی که خودش را به رخ می کشد:

آیا در حقیقت چنین متمایزکننده‌ای وجود دارد؟ و اگر هست، به‌طور مشخص چیست؟

به‌علاوه اگر چنین وجه تمایزی وجود داشته باشد و به‌دقت نیز مشخص شود، آیا منبع و خاستگاهی دارد که به آن بازگردد و از آن سرچشمه بگیرد؟

حال وقتی به‌روشنی و بدون هیچ ابهامی این دو سؤال را مطرح کنیم و به‌دنبال پاسخی برای آن‌ها بگردیم، در این صورت، تحقیق و جست‌وجو دربارهٔ تمدن انسانی را به‌روش درستش مطرح کرده‌ایم؛ در غیر این صورت تحقیقی بیهوده، عبث و بی‌ثمر خواهد بود و اگر بهره‌ای هم داشته باشد ثمراتش به‌طور کامل متناقض و بدریخت، یا دست‌کم مخالف با آنچه شایسته است به آن دست یابیم، خواهد بود.

در این پژوهش تلاش خواهیم کرد، به‌حول و قوهٔ الهی پاسخ‌هایی درست ارائه بدهیم و نقایص و کمبودهایی را که در پاسخ‌های مخالف با این پاسخ‌های درست وجود دارد تبیین کنیم. ابتدا باید با زمینه‌سازی برای پژوهش و تحقیق و بررسی سؤال اول شروع کنیم؛ اینکه آیا متمایزکننده‌ای وجود دارد که انسان را از دیگر حیوانات متمایز سازد؟ و این متمایزکننده، چیست؟

از نظر برخی، هیچ عامل جداکنندهٔ حقیقی میان انسان و دیگر حیوانات وجود ندارد؛ به این ترتیب انسان، چیزی جز موجودی مانند دیگر موجودات نخواهد بود و تنها در برخی توانایی‌ها یا خصوصیات بیولوژیکی برتری دارد؛ مانند توانایی سخن‌گفتن، راست‌قامت‌بودن و ایستادن روی دو پا، بزرگی مغز و توانایی برتر برای تفکر و تجرید.^۱ برخی دیگر، یکی، بعضی یا تمامی این خصوصیات را عامل واقعی جداکنندهٔ انسان و حیوان می‌دانند.

۱. تجرید، فرآیندی است ذهنی که طی آن، صورت شیء محسوس، با تفکیک از جزئیات و لواحق مادی، به‌صورت معقول و کلی تبدیل می‌شود. ذهن برای شناخت اشیا و امور جزئی، مفاهیم و صفاتی را که در واقع، نهفته در چیزهاست، به نحوی مستقل و بیرون‌کشیده از خود چیزها ملاحظه می‌کند. (مترجم، منبع؛ ویکی‌فقه).

پاسخ‌های پیشنهادی بسیارند؛ ولی می‌توان آن‌ها را خلاصه‌وار یا دست‌کم مهم‌ترین یا مشهورترین آن‌ها را- به صورت زیر بیان کرد:

اول: هوشمندی، که به طور کلی نشان‌دهنده توانایی در سازماندهی گُش‌ها و واکنش‌ها بر اساس داده‌های فضا و محیط است و معمولاً برای جلب منفعت و دفع ضرر صورت می‌گیرد. وجود ابزار هوشمندی (مانند مغز یا سیستم عصبی) در جاندار، باعث می‌شود وی بتواند سایر توانایی‌های بیولوژیکی و اعضایش را مانند اسلحه بیولوژیکی جهت کسب منفعت بیشتر و چند برابرکردن آن توانایی‌ها، سازماندهی کند.^۱ برخی همان‌طور که تقدیم شد- تصور می‌کنند هوشمندی و تفکر و توانایی تجرید، تمایزدهنده اصلی انسان از حیوان است؛ ولی چنین تمایزی حتی اگر درست باشد، همچنان عرصه را برای مجادله باز نگه می‌دارد. امکان ندارد بتوان در مقام ارائه دلیل و برهان، این شاخصه را به‌تنهایی به‌عنوان تمایزدهنده اساسی، عرضه داشت.

زیرا به‌سادگی می‌توان گفت با این توصیف، میان انسان و دیگر حیوانات تنها در درجه مالکیت خصوصیتی که دیگر حیوانات هم در درجه‌ای کمتر، از آن‌ها برخوردارند تمایز قائل شده‌ایم و این موجودات می‌توانند با گذشت زمان، ارتقا، و با انتخاب طبیعی، تکامل یابند تا آنجا که به مرتبه هوشمندی و تفکری برسند که در گونه بشر وجود دارد؛ یا برخی موجودات زنده مسیر تکاملی دیگری را سیر کنند و به مرتبه‌ای از هوشمندی، مشابه هوشمندی انسان یا حتی شاید به بالاتر از آن نیز برسند. امروزه نمونه‌های بسیاری وجود دارد که به‌روشنی بیان می‌کند برخی حیوانات، در عمل، ابزار هوشمندی و توانایی تفکر و حتی توانایی تجرید دارند و چه بسا «نخستی‌ها»^۲ واضح‌ترین چنین نمونه‌هایی هستند.^۱

۱. احمدالحسن، کتاب توهم بی‌خدایی، ص ۵۳۸ فارسی (۵۷۵ عربی).

۲. نخستی‌سانان یا نخستی‌ها (نام علمی: Primates) یکی از راسته‌های پستانداران از فرورده جفت‌داران است که شامل تمامی میمون‌ها، گپی‌ها و انسان می‌شود. این راسته از جمله گروه‌های بسیار متنوع و پرجمعیت در میان پستانداران است و تاکنون بیش از ۳۵۰ گونه از نخستی‌ها شمارش شده‌اند. (مترجم، منبع: ویکی‌پدیا فارسی)

هوشمندی حیوانات، یکی از موضوعاتی است که در حوزه علم زیست‌شناسی بیشتر درباره‌اش تحقیق و بررسی شده و نتایجی به بار آورده که نه فقط درک بهتری را از قلمرو حیوانات فراهم می‌کند، بلکه به‌طور خاص منجر به گشوده‌شدن راه‌های جدیدی برای پژوهش در زمینه هوشمندی انسان شده است؛ مثلاً برخی آزمایشات علمی آشکار کرده که ابزار هوشمندی برخی حیوانات در برخی حالات، نزدیک^۲ یا حتی برتر از نوع انسان است؛ همان‌طور که وضعیت حافظه کوتاه‌مدت شامپانزه این‌چنین است و این به‌نوبه خود اکتشافی است حیرت‌آور.^۳

هنگام تحقیق درباره رفتارهای شناختی، گروه‌هایی از گونه‌های حیوانی بر اساس توانایی‌های فکری‌شان، متمایز و از دیگر گونه‌ها جدا می‌شوند؛ مثلاً درباره گونه کلاغ‌ها که گونه‌ای از پرندگان هستند که کلاغ معروف نیز از جمله آن‌هاست؛ همچنین کلاغ بزرگ، ابوزریق،^۴ زاغ، نوعی کلاغ که گردو می‌شکند^۵ و دیگر انواع کلاغ که بالغ بر صد

۱. منابع:

- Goodall, J. (2010). *Through a window: My thirty years with the chimpanzees of Gombe*. Houghton Mifflin Harcourt.
- Byrne, R., & Whiten, A. (1989). *Machiavellian intelligence: social expertise and the evolution of intellect in monkeys, apes, and humans* (oxford science publications).
- Matsuzawa, T. (1996). *Chimpanzee intelligence in nature and in captivity: isomorphism of symbol use and tool use*. Great ape societies, 196.
- Premack, D. (2014). *Intelligence in Ape and Man* (Psychology Revivals). Psychology Press.

۲. منبع:

Herrmann, E., Hernández-Lloreda, M. V., Call, J., Hare, B., & Tomasello, M. (2010). The structure of individual differences in the cognitive abilities of children and chimpanzees. *Psychological Science*, 21(1), 102-110.

۳. منبع:

Inoue, S., & Matsuzawa, T. (2007). Working memory of numerals in chimpanzees. *Current Biology*, 17(23), R1004-R1005.

۴. نوعی کلاغ و در عربی «وقیق» هم گفته می‌شود. (مترجم)

۵. عبارت عربی: کاسر الجوز. (مترجم)

نوع پرنده می‌شود، خصوصیت برجسته این گونه، هوش آن‌هاست و این‌گونه از باهوش‌ترین پرندگان و حتی باهوش‌ترین حیوانات به حساب می‌آید. به‌عنوان مثال، زاغ اروپایی^۱ توانایی بر ادراک ذاتی را از طریق شناختن خود و تصویرش در آینه نشان می‌دهد. کلاغ و کلاغ سیاه، با به‌کاربردن ابزارها و حتی ساختن آن‌ها، توانایی خود را به اثبات می‌رساند و حتی این پرنده شایستگی‌هایی از خود نشان می‌دهد که وجودشان جز در نخستی‌ها و نوع انسان امکان‌پذیر نیست. به همین ترتیب، نسبت مغز کلاغ در مقایسه با بدن او، معادل همین نسبت در نخستی‌ها و دلفین‌ها و بسیار نزدیک به آن چیزی است که در نوع انسان وجود دارد.^۲

می‌گوییم: ابزار هوش برتر که انسان از آن برخوردار است، در عمل، متمایزکننده است؛ ولی همان‌طور که گفته شد نیازمند تفصیل این مسئله هستیم تا وضعیت روشن شود. بله، هوش انسانی، متمایزکننده و مخصوص گونه ماست؛ نه فقط به این دلیل که از نظر مرتبه برتر از هوش موجودات دیگر است؛ بلکه به‌خصوص- به این دلیل که اکنون می‌تواند فرایند تکامل را متوقف کند؛ چه از طریق علم و تولیداتی که انسان امروز به آن‌ها رسیده، چه از طریق آنچه بالاتر از آن است؛ یعنی اخلاق انسانی و حکمت و ارزش‌ها؛ و حتی می‌تواند بر قانون تکامل بیولوژیک که خود او را ایجاد کرده است، حکم براند! هر دوی این‌ها از دستاوردهای همین ابزار هوشمندی است و به‌وضوح نشان می‌دهد که ابزار هوشمندی، متمایزکننده حقیقی است. چه بسا زبان، راست‌ایستادن روی دو پا، زندگی

۱. العقق الاروبي.

۲. منابع:

- Taylor, A. H., Knaebe, B., & Gray, R. D. (2012). An end to insight? New Caledonian crows can spontaneously solve problems without planning their actions. *Proceedings of the Royal Society of London B: Biological Sciences*, 279(1749), 4977-4981.

- Medina, F. S., Taylor, A. H., Hunt, G. R., & Gray, R. D. (2011). New Caledonian crows' responses to mirrors. *Animal behaviour*, 82(5), 981-993.

اجتماعی و دیگر حالات نیز از ممیزه‌ها به حساب بیاید و در بحث راجع به انسان و بررسی این عوامل به‌عنوان تمایزدهنده حقیقی، همان چیزی درباره‌شان گفته شود که درباره هوش گفته می‌شود.

در حقیقت وقتی به انسان بنگریم و به جست‌وجوی این تمایزدهنده بپردازیم، به‌سادگی و بدون هیچ پیچیدگی آن را به‌صورت شاخص، واضح و آشکار، در پیشاپیش خود خواهیم یافت. این خصیصه، همان توانایی انسان برای فائق آمدن بر املائی قانون خودخواهانه بیولوژیکی و توانایی او برای مداخله حکیمانه، آراسته‌شدن به اخلاق کریمانه و تنظیم زندگی فردی و اجتماعی، در ضمن سیستم اخلاقی، اجتماعی و سیاسی خاصی است که تابع قانون جنگل نیست و تمامی این‌ها در کنار یکدیگر، همان تمدن گران‌بهای انسانی خواهد بود. این تمدن به‌خصوص انسانی - که تشکیلات بازتاب‌کننده سیستم اخلاقی بالنده‌ای برای زندگانی است - به‌وضوح در بخشیدن حقوق دیگران به آن‌ها و وضع قانون برای این منظور و نیز در ایثارگری حقیقی نامرتب با خودخواهی ژنتیکی یا انتظار دریافت منفعت جلوه‌گر است. علاوه بر این، بنیان‌نهادن پایه‌های شناخت و زندگی مترقی مانند قوانین مجازات‌ها، خواندن، نوشتن و سیستم حسابرسی و دیگر حالات مشابه را نیز در برمی‌گیرد.

تحقیق و بررسی چنین فرهنگ بی‌مانندی، ما را به نتیجه‌ای واضح و روشن می‌رساند؛ اینکه چنین تمدنی به‌صورت ناگهانی، چندین هزار سال قبل، آشکار و در دوره‌ای معین به زندگی انسانی وارد شد. به‌علاوه روشن می‌شود که این تمدن بی‌همتا، با تعلیم خارجی و از طریق تغییری بنیادین - که به‌طور ناگهانی به زندگی انسان وارد شد - به وجود آمد. این تغییر، همان فرهنگ و تمدن الهی است که بر وجود خلیفه خدا در زمینش استوار است و نمی‌توان میان خلافت الهی و تمدن انسانی، تفکیک قائل شد؛ همان‌طور که هرگز نمی‌توان میان حاکمیت، خلافت خدا و دین تفکیک قائل شد. بنابراین اصل و ریشه اخلاق، خداوند سبحان و متعال است. از این‌رو، اخلاق و ارزش‌ها به‌طور مطلق، ثابت

هستند؛ به طوری که نه نابد می شوند، نه دگرگون و نه واژگونه. در اینجا نمی خواهیم وارد مسئله‌ای شویم که بهره علمی چندانی از آن حاصل نمی شود؛ یعنی مسئله بحث در خصوص اینکه اخلاق، ذاتی است یا نسبی، و اینکه آیا واقعی است یا غیرواقعی، و دیگر موضوعاتی که فلاسفه درباره شان به بحث می پردازند. برای ما از طریق آنچه سید احمد الحسن آشکار کرده است، به وضوح نمایان خواهد شد که ریشه و خاستگاه اخلاق، خداوند سبحان است؛ همچنین روشن خواهد شد که باید به سوی این اصل بازگردیم تا به طور قطعی و یقینی پاسخ هر سؤالی را که درباره اش مطرح می شود، بفهمیم. شاید گواهی زیر از دانشمند زیست شناس بزرگ، پروفیسور ریچارد داوکینز، برای تأکید بر این حقیقت که اخلاق ایثارگرایانه، حالتی مخصوص به انسان و بی تردید متمایزکننده حقیقی است کفایت کند.

ریچارد داوکینز می گوید:

«در حالی که فردی همچون من دوست دارد جامعه‌ای بسازد که اعضایش با سخاوت و به دور از خودخواهی در چهارچوب آنچه «خیر عمومی» در آن است با یکدیگر همکاری داشته باشند، باید متوجه باشی که نمی توان توقع داشت پشتوانه چندانی از طرف طبیعت بیولوژیکی حاصل شود! بنابراین باید بکوشیم کرامت و ایثار را یاد بدهیم؛ زیرا خودخواه زاده شده ایم؛ پس باید بکوشیم نقشه‌ای را که ژن‌های خودخواه طرح ریخته‌اند بشناسیم؛ زیرا در این صورت دست کم این فرصت را خواهیم یافت تا نقشه‌های آن‌ها را برهم بزنیم و طرحی دراندازیم که هیچ موجود زنده دیگری توان انجامش را ندارد.»^۱

آری، این طرحی است که هیچ کدام از موجودات زنده دیگری که در چهارچوب این زمین می شناسیم قادر به انجامش نیستند و امکان ندارد هیچ موجودی که از طریق قانون خودخواهانه طبیعی تکامل یافته باشد - حتی اگر در سیاره دیگری هم بوده باشد - در

راستای آن تلاش کند. به همین دلیل است که می‌گوییم «ایثارگری بدون چشمداشت» همان تمایزدهنده حقیقی میان انسان و حیوانات است و منبع آن، هرگز امکان ندارد از این عالم مادی باشد؛ که تفصیل این نکته، به‌خواست خدا، خواهد آمد.

اخلاق از دید رجال دین

آیا بزرگان دین چیزی دارند که در تعریف، یا دست‌کم برای بحث دربارهٔ اخلاق، سودمند واقع شود؟ واقعیت تأسف‌آور این است که بیشتر مردان دین از منبع اصلی، منحرف شده و از جریانات فلسفی و مقوله‌هایش تأثیر گرفته‌اند. آن‌ها، جدا از اختلاف مذهب‌هایشان، حتی اگر بگویند منبع اخلاق، به‌طور کلی، خداوند است؛ ولی در عمل، وجود فرستادهٔ الهی را برای شناخت اخلاق و تمایز قائل‌شدن میان خیر و شر، چه در ایجاد و ظهور اخلاق و چه در استمرار وجود آن، شرط نمی‌دانند. آن‌ها انسان را از همان ابتدا این‌گونه فرض می‌کنند که می‌تواند اخلاق را بشناسد و میان خیر و شر مستقل از دین- تمایز قائل شود و تصور می‌کنند که نقش دین، تنها به قوانین، اوامر و نواهی یا در احکام اخلاقی محدود می‌شود.

فُقهای مسلمان در آنچه برای معرفت و شناخت «خیر و شر» و «حُسن و قُبْح» (نیکی و زشتی) دارند، دچار اختلاف شده‌اند و شاید جدال مشهور بین اشاعره از یک‌سو، و معتزله و شیعه از سوی دیگر، پوشیده نباشد. محور این جدال آن است که آیا عقل به نیکی و زشتی در کارها حکم می‌کند یا به هیچ‌چیزی از حسن و قبح حکم نمی‌کند؟ به‌علاوه اصولیون شیعه در اینکه آیا عقل مستقل از شرع حکم می‌راند یا خیر، با اخباریون شیعه دچار اختلاف شده‌اند. سپس اصولیون در آنچه مدنظرشان بود نیز دچار اختلاف شدند که اگر عقل به چیزی جدای از شرع حکم می‌کند، آیا لازم است شرع هم به همان، حکم براند؟ و آیا حکم قانون‌گذار شرع، تابع حکم عقل است و اگر تابع آن است، آیا به‌صورت مطلق است یا محصور به برخی حالات خواهد بود؟ آن‌ها در معنای «حسن و

قبح»، و نیز در معنای حکم عقل و اینکه عقل چیست نیز دچار اختلاف شدند. عده‌ای از آن‌ها از جمله کسانی هستند که عقل را در موافقت و هم‌نظر بودن عقلاً دانسته‌اند و حتی خداوند سبحان و متعال را نیز از جمله عقلاً برشمرده‌اند و...^۱

می‌گوییم: دسته‌بندی به‌عنوان خیر و فضیلت یا شرّ و رذیلت، نیازمند علم است و جمال و قبح ظاهری، چیزی از خیر و شر را نشان نمی‌دهد. آری، اخلاق، به‌طور عام و خیر، به‌طور خاص همیشه با مظهر حسن و جمال، آشکار نمی‌شود. به همین ترتیب حسن یا جمال «عملی» به‌صورت ظاهری، امکان شناخت نیت‌هایی را که آن عمل از آن‌ها سرچشمه گرفته است فراهم نمی‌آورد و در نتیجه آن «عمل» می‌تواند از نظر ظاهری به‌عنوان عمل یا تصرف یا موضع‌گیری اخلاقی توصیف شود؛ بدون آنکه خودش نشان‌دهنده آن چیزی باشد که در وجود انسان انجام‌دهنده آن کار، پنهان است؛ و حتی چه بسا مخالف و نقض‌کننده آن چیز پنهان‌شده در وجود و باطن انسان بوده باشد؛ به‌عنوان مثال ممکن است عملی خیرخواهانه، ایثارگرانه یا موضع‌گیری شجاعانه یا... وجود داشته باشد که از شخص یا گروهی سر بزند، در حالی که از نیت صادقانه سرچشمه نگرفته باشد؛ و هیچ‌کدام از ما بر اسرار و درون‌های مردم آگاه نیست و نیت‌هایی را که آن‌ها را به حرکت وامی‌دارد یا تشویقشان می‌کند نمی‌شناسیم؛ بنابراین شرطی که برخی از آن‌ها به‌طور معمول برای اینکه کارها، کارهای اخلاقی محسوب شوند بیان می‌کنند یعنی اینکه «عمل» نشان‌دهنده باطن باشد از دسترس شناخت و معرفت ما خارج است؛ ولی با این وجود، این وضعیت مانع نمی‌شود که آن عمل ظاهرشده را به‌عنوان یک رفتار،

۱. به‌عنوان مثال به «اصطلاحات اصول» شیخ علی مشکینی، دفتر نشر هادی، قم، چاپ پنجم، ۱۴۱۳ق، ص ۱۸۴ و ۱۸۵، و «اصول فقه»، شیخ محمدرضا مظفر، ج ۲، مؤسسه نشر اسلامی جامعه مدرسین قم، ۲۶۸، و «محکم در اصول فقه»، سید محمدسعید حکیم، ج ۲، مؤسسه المنار، چاپ اول، ۱۴۱۴ق، ص ۱۵۸ تا ۱۸۳ و «دروس علم اصول»، سید محمدباقر صدر، ج ۲، دارالکتاب لبنانی، بیروت، لبنان چاپ دوم، ۱۴۰۴ق، مراجعه کنید.

حرکت یا یک عمل اخلاقی هرچند به صورت ظاهری- توصیف کنیم. به همین دلیل ناگزیر باید حاکمی آگاه بر نیت‌ها و انگیزه‌های درونی انسان وجود داشته باشد تا کارها و رفتارها را دسته‌بندی کند و تمامی این‌ها به‌طور قطع و یقین، جز از طرف خالق انسان یا کسی که آن خالق، او را بر آن حقایق پوشیده‌شده از عموم مردم آگاه کرده باشد امکان‌پذیر نیست.

با چنین استدلال و مخالفتی در اینجا می‌خواهم بگویم که خود دسته‌بندی به خیر و شر و دسته‌بندی کارها به اخلاقی و غیراخلاقی نیازمند ارجاع‌دادن کارها به عالمی آگاه است که او، همان خداوند سبحان و تعالی است و این ارجاع‌دادن جز از طریق جانشین معصوم آگاه او صورت نخواهد پذیرفت و ارجاع بدون این واسطه، همیشه و در همه‌حال، ناممکن خواهد بود.

اما اعتماد به حکم عقل‌های ناقصمان، باعث کسب یقین در حکم نمی‌شود؛ زیرا ممکن است «عملی» در ظاهر، زیبا یا نیکو باشد و از دیدگاه ما به‌نظر عملی اخلاقی برسد؛ اما بعداً مثلاً بعد از دوره‌ای- روشن شود این‌گونه نبوده است، و این از آنجا ناشی می‌شود که بر حقایق امور آگاه نیستیم و به همه جوانب و متعلقات آن‌ها احاطه نداریم. به‌عبارت دیگر حکم‌راندن بر یک کار نوعی و اینکه آیا اخلاقی بوده است یا خیر، به شناخت حقایق امور و عواقب و نتایج بعدی آن‌ها و حتی به تمامی متعلقات و مفاصد و مصالحشان در زنجیره ارتباطاتشان با دیگر موجودات در مکان‌ها و زمان‌ها- نیاز دارد و این برای کسی غیر از خداوند سبحان یا خلیفه‌اش ممکن نیست؛ خلیفه‌ای که خداوند سبحان او را به هرآنچه دانستش برای سیاست‌گذاری سرزمین‌ها و بندگان و برای حکومت‌داری و تمایز قائل شدن میان حُسن و قبح و مصالح و مفاصد نیاز است، آگاه کرده است.

همچنین شاید از شخصی، عملی اخلاقی سر بزند که منبع آن، فرمان یا ارشادی از طرف کسی باشد که اطاعت از او واجب بوده است مثل خلفای خدا علیهم‌السلام با وجود آنکه

شخصی انجام‌دهنده کاری که فرمائش صادر شده، خودش بر حُسن کارش آگاه نیست؛ ولی آن کار را تنها به این دلیل انجام می‌دهد که فرمائش، صادرشده از موجودی اخلاق‌مدار است که علم و آگاهی‌اش ثابت شده و او با دلیل دیگری از آن آگاهی یافته است. این چنین عملی در این حالت - حقیقتاً و به‌راستی عملی اخلاقی است؛ به‌عنوان مثال بسیاری امور را داریم که قانون‌گذار آن‌ها را بیان کرده یا به آن‌ها فرمان داده یا از انجام‌دادنشان نهی کرده؛ در حالی که این‌ها مخالف آن چیزی است که در ضمیر انسان پنهان شده؛ زیرا نفس انسان آن را دوست ندارد یا آن را با سختی و اکراه انجام می‌دهد. آیا در این صورت می‌توان این کارها را مثلاً اعمالی غیر اخلاقی به شمار آورد؟! در حالی که واقعیت آن است که بسیاری از موارد اخلاق عمّلی یعنی انجام‌دادن‌ها یا خودداری کردن از برخی کارها - از نظر عموم مردم مصداق‌هایی هستند از تلاش و پیکار با هوا و هوس و برخلاف چیزی است که مردم دوست می‌دارند؛ در حالی که مخالفت با هوا و هوس و نفس و وادار کردن نفس بر آنچه ناپسند می‌دارد، از مصادیق بالاترین درجات اخلاق، و حتی همان اخلاق مطلوب و خواسته شده است.

همچنین می‌گوییم: تا زمانی که منبع اخلاق - که اخلاق با آن استوار می‌شود - مشخص نشود، اخلاق، نسبی و دگرگون‌شونده می‌شود؛ به طوری که هیچ ثباتی نخواهد داشت؛ به‌عنوان مثال این سخن که «عمل اخلاقی، عبارت است از رفتاری که از درون انسان و ذات او یا از حس باطنی سرچشمه می‌گیرد و ارزش‌های اخلاقی از مقوله زیبایی‌شناختی است و عمل زیبا از احساسات لطیف و روح زیبا برمی‌خیزد»،^۱ گفتاری است قاصر برای اینکه یک «تعریف»، و حتی توصیف اخلاق و کارهای اخلاقی محسوب شود.

۱. به‌عنوان مثال: مراجعه کنید به نظر شیخ جعفر سبحانی، رساله‌ای در فلسفه اخلاق و مذاهب اخلاقی، مؤسسه امام صادق (علیه السلام)، قم، چاپ اول، ۱۴۲۰ق، ص ۱۶۴ و بعد از آن.

آری، چنین توصیفی، وضعیت گروهی اندک در طول تاریخ انسانی بوده که باطنشان موافق ظاهرشان بوده است و -همان طور که برخی چنین نامیده‌اند- بهره‌ای از «عقل» و روحی «زیبا» داشته‌اند؛ و این‌ها انبیا، فرستادگان و اولیای خدا -سلام بر آنان- هستند؛ اما دربارهٔ مردمان دیگر -غیر از آنان- آنچه دارند و برخی آن را عقل می‌نامند، تنها نفس‌هایشان و سایهٔ عقل است که می‌تواند به‌سوی ارشادهای شرعی درست حرکت کند و به حقیقت عقل برسد؛ همان طور که می‌تواند به ماده، ظلمت و نادانی رو کند -که در این صورت زیرکی ناپسند (نُکرا) یا «شیطنت» نامیده می‌شود- و نیکو را زشت و زشت را نیکو، منکر را معروف و معروف را منکر، و حکمت را بی‌خردی و بی‌خردی را حکمت ببیند.

به‌علاوه در سخن پیشین -که تقدیم شد- تا زمانی که «معیار و اصل و ریشهٔ احساس لطیف و روح زیبا» تعریف نشود، «ارزش اخلاقی»، نسبی باقی می‌ماند؛ به‌طوری که با دگرگون‌شدن خواست‌ها، هواها و ذائقه‌ها، دگرگون می‌شود. پس اگر این مسئله به همین صورت تعریف شود، نتیجه علیه آن خواهد بود؛ زیرا «زیبایی» نسبی و وابسته به احساسات و ادراکات مردم است و هرگز توافقی بر سر مصادیق آن وجود ندارد. چه بسیار مسائلی که از نظر ملتی زیباست؛ در حالی که از نظر ملتی دیگر ناپسند بوده است! و چه بسیار عملی که در دوره‌ای زمانی و مکانی با صفت «زیبا» توصیف شده؛ در حالی که در زمان و مکانی دیگر با صفت «قبیح و بد» توصیف می‌شود!

پس چنین طرحی، اخلاق را در دنیای واقعی در جایگاه «حقیقتی بی‌ارزش» قرار می‌دهد؛ زیرا مرتبط با واکنش‌های نفسانی انسان می‌شود و به‌خودی‌خود هیچ ارزش حقیقی نخواهد داشت. با وجود اینکه فقها ظاهراً «نسبی‌بودن ارزش اخلاقی» را نفی می‌کنند؛ ولی این نسبی‌بودن و دگرگونی حتماً و قطعاً ملازم آن‌هاست؛ زیرا آن‌ها «معیار» را زیبایی و باطن انسان قرار داده‌اند؛ اما از باطن کدام انسان سخن می‌گوییم؟! و حدود و تعریف آن چیست؟

هرکس که به‌طور کلی انسان را معیاری مستقل قرار دهد و بر آنچه به‌نقل از فلاسفه- «عقل عملی» خوانده می‌شود اعتماد کند، به‌طور قطع و یقین «نسی بودن» ملازمش خواهد بود؛ زیرا می‌دانیم انسان به‌دلیل کوتاهی‌اش، فطرت خود را آلوده می‌سازد و از اخلاق دور می‌شود و نفس خود را با فطرتی غیر از فطرت خدا آلوده می‌کند و به همین دلیل نیاز به حجت‌های خدا، یادآوری و بیدارکردن از غفلت وجود دارد و این، جز با دعوت‌کننده به‌سوی فطرت - که همان حجت خدا و نجات‌دهنده او از حیوانیت و چهارپابودنش است- حاصل نمی‌شود. اما انسان اگر نفس خود را رها کند، حجاب‌ها بر فطرت او نهاده می‌شود و حتی دوباره آن را با رنگی مخالف با نفس خودش رنگ می‌کند و این نکته‌ای است که «قرآن کریم و روایات عترت پاک» - همان دو ثقلی که فقهای آخرازمان از آن دوری گزیده‌اند- مطرح می‌کنند.

همچنین می‌گوییم: مصادیق «حسن و قبح» (خوبی و بدی) و تمییز بین آن‌ها به «منبع اخلاق» نیاز دارد و وابسته به آن است. ارزش‌های اخلاقی امکان ندارد عرصه دگرگونی‌ها و خواست‌ها و هواهای شخصی باشد و «زیبایی» (یا حسن) و «زشتی» حتی اگر بگوییم مفاهیمی عقلی هستند، شناخت آن‌ها در دنیای واقعی یا تشخیص مصادیق خارجی آن‌ها بسیار سخت و محل نزاع و اختلاف است.

آری به‌یقین می‌دانیم مسائل بسیاری هست که شرع از آن‌ها نهی کرده و به همین ترتیب می‌بینیم قُبْحشان واضح و روشن است و عقل سلیم حکم به زشتی‌شان می‌دهد؛ ولی در عین حال می‌دانیم مسائل بسیاری نیز وجود دارد که در ظاهر خود، صفت زشتی یا صفت زیبایی (یا حسن) را ندارد؛ با وجود اینکه واجب است در برابر آن‌ها موضع‌گیری معنوی یا عملی اتخاذ کرد. از جمله این مسائل آن چیزی است که شارع یا قانون‌گذار از آن نهی کرده یا به آن فرمان داده است و در نتیجه از آنجا که ظاهر برای توصیف‌کردنش به خوب یا بد بودن کافی نیست، ناگزیر باید درباره حقیقت آن و شناخت خوبی و بدی‌اش توقف کرد.

حقیقت هرچیزی را جز خالق آن یا کسی که خالقش خواسته بر آن آگاهش کند نمی‌داند؛ پس چگونه این کارها توصیف می‌شود؟ یا آن موضعی که انسان لازم است در برابر چنین اموری اتخاذ کند - که نه زشتی‌اش آشکار است و نه زیبایی‌اش - چه خواهد بود؟ و آیا هر انسانی خودش حکم به زیبایی یا زشتی آن‌ها می‌دهد؟

به‌علاوه امور بسیاری نیز وجود دارند که ظاهرشان برخلاف عادت‌ها و سنت‌های اجتماعی، عرفی، طبیعت‌ها و غرایز یا مصلحت‌های ما هستند و همه یا دست‌کم بعضی از ما وقتی فقط به تعارض یا احساس نفرت یا کراهت به آن‌ها بسنده کنیم به قبحشان اعتقاد پیدا می‌کنیم؛ در حالی که این امور، «خیر» حقیقی هستند و از نظر خداوند «خیر» محسوب می‌شوند! خداوند سبحان و متعال می‌فرماید: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كَرْهٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾^۱ (جنگ بر شما مقرر شد؛ در حالی که آن را ناخوش می‌داشتید، و چه بسا چیزی را ناخوش بدانید، در حالی که خیر شما در آن است و چیزی را دوست داشته باشید، در حالی که برایتان ناپسند افتد؛ در حالی که خدا می‌داند و شما نمی‌دانید) و نیز می‌فرماید: ﴿عَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا﴾^۲ (چه بسا چیزهایی که شما را از آن خوش نمی‌آید؛ در حالی که خدا خیری فراوان در آن نهاده باشد). این دو آیه به‌وضوح بیان می‌دارد که داشتن «ظاهر زیبا یا زشت» در مقام «شناخت حسن و قبح» کافی نیست.

همچنین برخی حالات و موضع‌گیری‌ها نیز وجود دارد که در آن‌ها «حسن و قبح» و «شایستگی و منافات» وجود دارد؛ ولی ترجیح یکی از این‌ها بیشتر از دیگری است؛ حال‌ها را حل برای شناخت بهتر یا زشت‌تر از میان این‌ها چیست؟ و چگونه یکی از آن‌ها بر دیگری ترجیح داده می‌شود؟ آیا با همان چیزی است که برخی از فقها عقل می‌نامند؟

۱. بقره، ۲۱۶.

۲. نساء، ۱۹.

حق تعالی می‌فرماید: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَ الْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَ مَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَ إِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾^۱ (از تو درباره شراب و قمار می‌پرسند. بگو: در آن دو، گناهی بزرگ و سودهایی برای مردم است، و گناهشان از سودشان بزرگ‌تر است).

برخی نیز چنین گمان برده‌اند که چون خداوند سبحان و متعال امر به معروف و نهی از منکر فرموده، این به آن معناست که «معروف» همان چیزی است که مردم معروف می‌دانند و منکر همان چیزی است که مردم منکر می‌دانند؛^۲ اما اگر این چنین می‌بود قطعاً ایمان و توحید، منکر می‌شد و بی‌تردید شورا در برابر تنصیب الهی، معروف می‌گردید! اگر معروف همانی بود که مردم معروف می‌دانند و منکر نیز همان بود که مردم آن را منکر می‌دانند، قطعاً تصدیق راست‌گویان و قهرمانان اخلاق و کسانی که اخلاق و حُسن و جمال در آن‌ها تجلی یافته است یعنی خلفای خدا و انبیا و فرستادگان- از نظر مردم معروف و نیکو می‌نمود!

ولی آنچه در عالم واقعیت می‌دانیم به‌طور کامل برعکس و مخالف این نتیجه‌گیری است؛ و در نتیجه برخی از این کارهایی که آن‌ها در کلمات خود به این صورت توصیف می‌کنند که «در نگاه انسان به‌صورت نیکو، و برخی دیگر به‌صورتی زشت متجلی می‌شود»، به‌طور معمول برعکس است. بیشتر مردم خلفای خدا و دعوت‌های کریمانه آن‌ها را منکر می‌شوند و غیر از آنچه پدران و اقوام خود را بر آن یافته‌اند «معروف و نیکو» به‌شمار نمی‌آورند! حال آیا این چنین سخنی، ترازویی برای ارزشیابی و تمییزدادن به حساب می‌آید؟!

۱. بقره، ۲۱۹.

۲. از جمله این افراد شیخ سبحانی است که می‌گوید: «و از جمله اموری که تأیید می‌شود، این نکته است که اخلاق از مقوله زیبایی است؛ زیرا اسلام به نیکو فرمان می‌دهد و از بدی نهی می‌کند و معروف (نیکو) همان چیزی است که مردم معروف می‌دانند و منکر نیز همان چیزی است که مردم منکر می‌دارند و دوست‌داشتن و ناپسندداشتن مردم، علتی ندارد؛ مگر اینکه برخی کارها در نگاه انسان به‌صورت نیک و برخی دیگر به‌صورت قبیح متجلی می‌شود.» (شیخ جعفر سبحانی، رساله‌ای در فلسفه اخلاق و مذاهب اخلاقی، ص ۱۴۹).

آن معروفی که اسلام به آن فرمان می‌دهد و منکری که از آن نهی می‌کند، اهل بیت عصمت و طهارت (علیهم‌السلام) بیان و منبع و حقیقت و حدودش را مشخص کرده‌اند. ائمه (علیهم‌السلام) فرموده‌اند: «معروف، تمامی آن چیزهایی است که شارع (قانون‌گذار و آورنده‌ی شرع) به آن فرمان داده یا به آن تشویق کرده، و منکر نیز هر چیزی است که شارع از آن نهی کرده است.»

به‌علاوه می‌گوییم: برای شناخت معروف و منکر، گریزی از داشتن «علم» نیست؛ در حالی که جزئیات شناخت معروف و منکر برای همه مردم امکان‌پذیر نیست و معروف، همان چیزی نیست که مردم شناخته‌اند و منکر نیز همانی نیست که مردم ناپسند دانسته‌اند؛ بلکه شناختن معروف و تشخیص دادن منکر، به حجت‌های خدا (علیهم‌السلام) اختصاص دارد و پس از آن‌ها به مؤمنان عمل‌کننده به معروفی که خداوند سبحان به آن فرمان و ترک‌کنندگان منکری که خداوند سبحان آن را نهی فرموده است. آیات بسیاری بیان می‌دارند که معروف، آن چیزی است که خداوند سبحان و خلفا و حجت‌هایش (علیهم‌السلام) به آن امر، و منکر، آن چیزی است که خداوند سبحان و خلفا و حجت‌هایش (علیهم‌السلام) از آن نهی کرده‌اند و اگر بخواهیم این مطلب را به‌غیر از آن‌ها تعمیم دهیم، چنین شناخت و معرفتی مخصوص مؤمنان به حجت‌های خداوند است که معرفت را تنها از آن‌ها برمی‌گیرند.

خداوند سبحان و متعال می‌فرماید: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾^۱ (و باید از شما امتی باشند که به خیر دعوت کنند و به معروف فرمان دهند و از منکر نهی کنند و اینان همان رستگاران‌اند).

و نیز می‌فرماید: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ﴾^۲

۱. آل عمران، ۱۰۴.

۲. آل عمران، ۱۱۰.

(شما بهترین امتی هستید که برای مردم پدید آمده‌اید که امر به معروف و نهی از منکر می‌کنید و به خدا ایمان دارید. اگر اهل کتاب ایمان می‌آوردند برایشان بهتر بود. برخی از ایشان مؤمن‌اند؛ ولی بیشتر آن‌ها فاسق و نافرمان‌اند).

و حق تعالی می‌فرماید: ﴿لَيْسُوا سَوَاءً مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتَّبِعُونَ آيَاتِ اللَّهِ أَنَاءَ اللَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ * يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ وَ يُؤْمِرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ يَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَ يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَ أُولَئِكَ مِنَ الصَّالِحِينَ﴾^۱ (آن‌ها مساوی نیستند. از اهل کتاب امتی هستند که در دل شب می‌ایستند و آیات خدا را می‌خوانند؛ در حالی که سجده می‌کنند * به خدا و روز قیامت ایمان دارند و به نیکی فرمان می‌دهند و از بدی باز می‌دارند و به سوی نیکوکاری‌ها می‌شتابند، و آنان از نیکوکاران هستند).

و می‌فرماید: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَ يَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَ يُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَ يَحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَ يَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَ الْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَ عَزَّوهُ وَ نَصَرُوهُ وَ اتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾^۲ (افرادی که از پیامبر اهل ام‌القری (مکه) تبعیت می‌کنند؛ همان فردی که (نام) او را در تورات و انجیل نوشته شده دیدند، آن‌ها را به (انجام) معروف دستور می‌داد و از (انجام) منکر باز می‌داشت، پاک‌ها را برای آن‌ها حلال می‌کند و خبائث را بر آن‌ها حرام می‌کند و بارهای تکالیف سنگین و زنجیرها را از آن‌ها برمی‌دارد. افرادی که ایمان آوردند و از او حمایت کردند و او را یاری نمودند و از نوری که با او فرستاده شد پیروی کردند؛ آن‌ها همان رستگاران‌اند).

و می‌فرماید: ﴿وَ الْمُؤْمِنُونَ وَ الْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ يَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَ يُطِيعُونَ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ

۱. آل عمران، ۱۱۳ و ۱۱۴.

۲. اعراف، ۱۵۷.

إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ^۱ (مردان و زنان مؤمن، دوستان یکدیگرند؛ به نیکی فرمان می‌دهند، از منکر بازمی‌دارند، نماز را بر پا می‌دارند، زکات می‌دهند و از خدا و فرستاده‌اش پیروی می‌کنند. آنان را خداوند مشمول رحمت خود خواهد کرد، که به‌راستی خداوند توانای حکیم است).

و می‌فرماید: ﴿التَّائِبُونَ الْعَابِدُونَ الْحَامِدُونَ السَّائِحُونَ الرَّاكِعُونَ السَّاجِدُونَ الْآمِنُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ النَّاهُونَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَ الْحَافِظُونَ لِحُدُودِ اللَّهِ وَ بَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ﴾^۲ (همان توبه‌کنندگان، پرستندگان، ستاینندگان، روزه‌داران، رکوع‌کنندگان، سجده‌گزاران، امرکنندگان به معروف و نهی‌کنندگان از منکر، و حافظان حدود خدا، و مؤمنان را بشارت ده).

و می‌فرماید: ﴿الَّذِينَ إِذَا مَكَتَاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَآمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ﴾^۳ (کسانی که اگر آن‌ها را در زمین تمکین دهیم نماز را به پا می‌دارند، زکات می‌دهند، به نیکی فرمان می‌دهند و از بدی بازمی‌دارند، و فرجام همه کارها از آن خداست).

و نیز حق تعالی می‌فرماید: ﴿يَا بَنِي آدَمَ اتَّقُوا اللَّهَ وَاصْبِرُوا لِلْمُنْكَرِ وَاصْبِرُوا عَلَىٰ مَا أَصَابَكُمْ إِنَّ ذَٰلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ﴾^۴ (ای پسرکم! نماز را بر پا کن، به نیکی فرمان بده، از بدی بازدار و بر آنچه بر تو وارد شده است شکیبا باش؛ که این از عزم و پایداری در امور است).

به‌نظرم لازم نیست برای این آیات، توضیح اضافه‌ای بنویسم. آیات روشن هستند؛ اینکه واقعیت «معروف» (نیکی) همان چیزی است که آن معبود سبحان فرمان داده و

۱. توبه، ۷۱.

۲. توبه، ۱۱۲.

۳. حج، ۴۱.

۴. لقمان، ۱۷.

«منکر» همان چیزی است که خدای سبحان آن را ناپسند داشته و از آن نهی فرموده است، نه آنچه عامه مردم یا کسانی که آن‌ها را «عُقلا» می‌نامند بیان می‌دارند. از این رو صفت «امر به معروف و نهی از منکر» بر کسی اطلاق می‌شود که این دو مفهوم را با همه جزئیاتشان بشناسند و این عده جز معصومین (علیهم‌السلام) و پس از آن‌ها مؤمنان به معصومین نیستند و معرفت این مؤمنان به همان اندازه‌ای است که معصومین را شناخته‌اند.

اما در خصوص روایات، ائمه نیز مقصود را به صراحت بیان فرموده‌اند. این روایات بسیارند و ان‌شاءالله گوشه‌ای از آن‌ها را که مناسب این مجال است بیان خواهیم کرد:

در زیارت آل‌یاسین از ایشان (علیهم‌السلام) وارد شده است: «سلام بر آل‌یس. سلام بر تو ای دعوت‌کننده به خدا و ناخدای آیاتش. سلام بر تو ای دروازه خدا و اداکننده دین او. سلام بر تو ای خلیفه (جانشین) خدا و یاری‌دهنده حق او... ای مولای من! نگویند بخت شد آن‌که با شما مخالفت کرد و رستگار شد آن‌که از شما اطاعت کرد؛ پس بر آنچه به تو شهادت دادم برای من شهادت بده که من دوست تو هستم و از دشمنت بیزار. «حق» آن چیزی است که شما به آن رضایت دادید و باطل آن چیزی است که شما ناپسند داشتید و «معروف» آن چیزی است که به آن فرمان دادید و «منکر» آن چیزی است که شما از آن نهی کردید...»^۱

این متن، سخن امام (علیه السلام) را به صراحت بیان می‌دارد: «معروف» آن چیزی است که به آن فرمان دادید و «منکر» آن چیزی است که شما از آن نهی کردید. یعنی آنچه آل محمد (علیهم‌السلام) به آن فرمان داده‌اند.

از ابا عبدالله (علیه السلام) روایت شده که فرموده است: «تنها کسی به نیکی فرمان می‌دهد و از بدی باز می‌دارد که سه خصلت در اوست: عمل‌کننده به آن چیزی است که به آن فرمان می‌دهد و ترک‌کننده چیزی است که از آن نهی می‌کند؛ در آنچه امر می‌کند عادل، و در

آنچه نهی می‌کند نیز عادل است، و در آنچه امر می‌کند رفیق و همراه، و در آنچه نهی می‌کند نیز رفیق و همراه است.»^۱

و همان طور که ان‌شاء‌الله - واضح است این‌ها خصوصیات حجت علیه‌السلام است. همچنین از اباعبدالله علیه‌السلام روایت شده است وقتی دربارهٔ امر به معروف و نهی از منکر پرسیده شد که آیا بر همهٔ امت واجب است فرمود: «نه.» عرض شد: چرا؟ فرمود: «تنها بر شخص قوی که اطاعت شود و کسی که معروف را از منکر باز می‌شناسد واجب است، نه بر ضعیفی که به راهی هدایت نمی‌شود و به‌سوی هرکسی که برود از حق در جهت باطل سخن می‌گوید و دلیل آن کتاب خداوند عزوجل است که می‌فرماید: (و باید از شما امتی باشند که به خیر دعوت کنند، به معروف فرمان دهند و از منکر نهی کنند) و این "خاص" است نه "عام"؛ و همان طور که خداوند عزوجل می‌فرماید: (از قوم موسی امتی بودند که به‌سوی حق هدایت و به حق داوری می‌کردند) و نمی‌فرماید: بر امت موسی، و نه بر همهٔ قوم او؛ در حالی که در آن زمان آن‌ها امت‌های مختلفی بودند؛ ولی «امت» در واقع یکی است همان طور که خداوند عزوجل می‌فرماید: (به‌راستی ابراهیم امتی همیشه مطیع خدا بود) یعنی می‌فرماید: همواره مطیع خداوند عزوجل بود. و بر کسی که در این دوران آتش‌بس موقتی، از این مطلب آگاه باشد، اگر نه توانی و نه پیروانی داشته باشد و نه اطاعت بشود، هیچ حَرَجی نخواهد بود.»^۲

علی بن ابراهیم در تفسیر خود از اباجعفر علیه‌السلام روایت می‌کند: «و باید از شما امتی باشند که به خیر دعوت کنند. این آیه برای آل محمد و پیروان آن‌هاست که به خیر دعوت می‌کنند، امر به معروف می‌کنند و از منکر باز می‌دارند.»^۳

۱. شیخ صدوق، خصال، ص ۱۰۹.

۲. شیخ کلینی، کافی، ج ۵، ص ۶۰.

۳. علی ابن ابراهیم، تفسیر قمی، ج ۱، ص ۱۰۹.

از اباعبدالله (علیه السلام) روایت شده است که فرمود: «آیه (و باید از شما امتی باشند که به خیر دعوت کنند، به معروف فرمان دهند و از منکر نهی کنند، و آنان همان رستگاران اند) خدا و فرستاده اش راست گفتند که ما همان ها هستیم؛ زیرا این صفات از صفات ائمه (علیهم السلام) است؛ چرا که آن ها معصوم هستند و معصوم به طاعتی امر نمی کند، مگر آنکه خودش به آن عمل کند و از معصیتی نهی نمی کند، مگر آنکه خودش از آن بازایستاده باشد؛ همان طور که امیرالمؤمنین -صلوات خدا بر او و خاندانش باد- فرموده است: به خدا سوگند، شما را به طاعتی دعوت نکردم مگر آنکه خودم به آن عمل کردم و از گناهی بازداشتم مگر آنکه خودم از آن بازایستاده باشم.»^۱

آری، خداوند سبحان مردم را بر فطرت خود سیرشت و این فطرت، همان حق، عبادت خدای یگانه، تسبیح و تقدیس او و آراسته شدن به اخلاق کریمانه ای است که انسان بر دوستی آن سرشته شده است: «رنگ خدا و چه کسی رنگی زیباتر از رنگ خدا دارد؟!» ولی بیشتر مردم فطرت خویش را آلوده می کنند و از «آن» دور می شوند؛ پس حجاب ها بر بصیرتشان نهاده می شود که در نتیجه نیکو را زشت و زشت را نیکو، و معروف را منکر و منکر را معروف می بینند!

از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) روایت شده است که به ابن مسعود فرمود: «ای ابن مسعود، اسلام غریبانه آغاز شد و همان طور که آغاز شد غریبانه بازمی گردد؛ پس خوشا به حال غریبان. هرکس از فرزندان آنان که آن زمان را درک کند -یعنی زمان ظهور امام مهدی (علیه السلام)- به آنان در مکان هایشان سلام ندهد و جنازه های آنان را تشییع نکند و از بیمارانشان عیادت نکند. آنان به سنت شما عمل و ادعای شما را آشکار می کنند؛ ولی با کارهای شما مخالفت می کنند و بر غیر دین شما می میرند. آنان از من نیستند و من نیز از آنان نیستم... تا آنجا که می فرماید: ای ابن مسعود، بر مردم زمانی خواهد رسید که هرکس در دین خود بردبار

باشد، همچون کسی است که اخگر گداخته‌ای را کف دستش گرفته باشد. و فرمود: در آن زمان اگر کسی گرگ نباشد گرگ‌ها او را خواهند خورد.

ای ابن مسعود، علما و فقهای آن زمان فاجر و خائن‌اند. آگاه باش که آن‌ها شیرترین خلق خدا هستند. همچنین پیروانشان و کسانی که به آن‌ها رجوع و از ایشان دریافت می‌کنند و آن‌ها را دوست می‌دارند و با آن‌ها هم‌نشینی و مشورت می‌کنند نیز شیرترین خلق خدا هستند... ای ابن مسعود، بدان که آن‌ها معروف را منکر و منکر را معروف می‌دانند و به این ترتیب خدا بر دل‌هایشان مَهر می‌زند؛ پس در میان آن‌ها نه شاهدهی به حق خواهد بود و نه برپادارنده قسط و عدالت...»^۱

و در حدیث دیگری از پیامبر ﷺ نقل شده است که ایشان فرمود: «چگونه خواهید بود وقتی زنان شما فاسد و جوانانتان فاسق شوند و امر به معروف نکنید و از منکر بازدارید؟!» به ایشان عرض شد: ای پیامبر خدا، آیا این‌گونه می‌شود؟ فرمود: «بله.» و فرمود: «چگونه خواهید بود وقتی به منکر فرمان دهید و از معروف باز می‌دارید؟» گفته شد: ای پیامبر خدا، آیا این‌گونه خواهد شد؟ فرمود: «بله و بدتر از آن؛ چگونه خواهید بود وقتی معروف را منکر و منکر را معروف ببینید؟!»^۲

به این ترتیب معلوم می‌شود اخلاق و خیر و حق، از ویژگی‌های خاص انبیا و فرستادگان ﷺ بوده است؛ پس بدون وجود حجت خدا در میان مردم، اخلاقی وجود ندارد تا آن‌ها را به سوی بازگشت به فطرت خدا فراخواند؛ وگرنه اگر به حال خودشان و عقل عملی‌شان - آن‌گونه که برخی چنین می‌نامند - واگذار شوند، هرگز به اخلاق نخواهند رسید؛ هرچند نعمه اخلاق را سر داده باشند!

چه بسا کسی بر ما اعتراض کند و بگوید: قُبْح و حُسْن به‌عنوان دو مؤلفه عقلی برای پایه و اساس اخلاق تنها به‌معنی چیزی است که عقل سلیم آن را می‌شناسد. می‌گوییم:

۱. شیخ طبرسی، مکارم الاخلاق، انتشارات شریف رضی، ۱۳۹۲ هـ / ۱۹۷۲ م، ص ۴۴۶ و پس از آن.

۲. شیخ کلینی، کافی، ج ۵، ص ۵۹.

همین خود اعترافی است بر اینکه توانایی شناخت «حَسَن» (زیبایی) و «قَبِيح» (زشتی) در ارزش‌های اخلاقی، در باطن تمام انسان‌ها وجود ندارد؛ پس نمی‌توان برای تمامی فرزندان آدم (علیه السلام) از همان ابتدا، ادعای عقل کرد و تمام انسان‌ها چنین توانایی‌ای ندارند که عدالت را به‌عنوان «نیکو» و ظلم را به‌عنوان «زشت» توصیف کنند و نمی‌توان به‌طور قطع و یقین گفت هر انسانی به‌سوی عدل خواهد شتافت و از ظلم بیزاری خواهد جست. حال اگر بر این موضوع، متفق و هم‌رأی شویم، بازمی‌گردیم و می‌گوییم: عقل سلیم همان عقل کامل یعنی محمد و آل محمد (علیهم السلام) و پس از آن‌ها انبیا و فرستادگان و مؤمنان پیرو ایشان هستند که خواست آن‌ها را بر خواست خود برتری می‌دهند.

از اباجعفر (علیه السلام) روایت است: «قلب‌ها سه گونه‌اند: قلب واژگون‌شده که چیزی از خیر را در خود جای نمی‌دهد، و این قلب، قلبِ کافر است. قلبی که نقطه‌ای سیاه در آن است و خیر و شر در آن همراه یکدیگر در کشمکش است و هرکدام که قوی‌تر باشد بر دیگری پیروز می‌شود و قلبی گشاده که در آن چراغی است که نورافشانی می‌کند و نورش تا روز قیامت خاموش نمی‌شود و چنین قلبی، قلب مؤمن است.»^۱

همچنین از آن حضرت (علیه السلام) روایت است: «قلب‌ها بر چهار قسم هستند: قلبی که در آن نفاق و ایمان جای دارد، قلب واژگون‌شده، قلب مُهرزده‌شده، و قلب درخشان و نورانی.» عرض کردم: منظور از درخشان چیست؟ فرمود: «در آن چیزی همچون چراغ قرار دارد. اما قلب مُهرزده، قلب منافق است. قلب درخشان، قلب مؤمن است که اگر خدای عزوجل چیزی به او داد شُکر، و اگر او را دچار بلا کند صبر پیشه می‌کند. اما قلب واژگون‌شده، قلب مشرک است.» سپس این آیه را تلاوت فرمود: (آیا کسی که نگونسار و به‌صورت افتاده حرکت می‌کند، هدایت‌یافته‌تر است یا آنکه راست‌قامت بر راه راست می‌رود؟). اما قلبی که در آن ایمان و نفاق هست، آن‌ها قومی در «طاف» بودند که اگر

اجل یکی از آن‌ها در هنگام نفاق درونی‌اش رسیده باشد هلاک شده و اگر اجلش بر ایمانش رسیده باشد نجات یافته است.»^۱

نکته:

وقتی می‌گوییم وجود حجت برای شناخت اخلاق، ضروری و برای تمایز قائل شدن میان خیر و شر و شناخت حسن از قبیح لازم است، به این ترتیب به دنبال چند مسئله هستیم؛ از جمله: لزوماً باید «خیر» در عالم واقع وجود داشته باشد؛ وگرنه اگر کسی آن را بر پا ندارد مردم خیر را از کجا می‌توانند بشناسند؟! و نیز برای شناخت عدالت و تمییز آن از ظلم، عدالت باید وجودی در خارج داشته باشد و اگر [عدالت] از مجرای خلیفه خدا نباشد مردم از کدام منبع [مفهوم] «عدالت» را داشته باشند؟! و تمامی اصول و ارزش‌های اخلاقی نیز همین گونه است.

در غیر این صورت با کنار گذاشتن حجت خدا از چهارچوب برنامه اخلاقی، عقلی که مردم در اختیار دارند تبدیل به ترازوی خواهد شد که در بهترین حالت، امور را به صورت مخلوطی از حق و باطل و زشتی و زیبایی وزن می‌کند و در این حالت عقل مردم چه می‌تواند بکند جز اینکه میانه هر دو را برگزیند؛ در حالی که چه بسا هر دوی آن‌ها شر یا هر دوی آن‌ها قبیح باشند! و این نتیجه‌ای است که در بیشتر حالات به‌طور قطع و یقین حاصل می‌شود و به همین دلیل می‌بینیم مردم در برابر چیزهایی که آن‌ها را ارزش‌های اخلاقی قراردادی می‌نامند و در نیکو یا زشت شمردن آنچه با آن انس گرفته‌اند، جامد و بی‌حرکت هستند و جز آنچه علمای بی‌عملشان وضع کرده‌اند، شریعت و ناموس دیگری نمی‌شناسند؛ به این ترتیب خود را با رنگ علمای باطل و گمراه - که متفاوت از رنگ خداست - رنگ می‌کنند و آن‌ها را در حالی می‌بینید که جست‌وجو و تحقیق درباره حقیقت

خیر و نیکویی و منبعشان را ترک می‌گویند؛ و به این ترتیب میزان علمشان همان چیزی است که به آن رسیده‌اند و این در حالی است که هر امت یا جامعه به هر آنچه نزد خود دارند دل خوش‌اند!

«پروانه به‌سوی نور می‌رود؛ ولی وقتی ابزار بینایی‌اش از بین برود، به تاریکی متمایل می‌شود. انسان نیز همین گونه است، پیامبران و فرستادگان حجت بالغه (دلیل رسای) خداوند را اقامه می‌کنند و حجاب‌ها را از بصیرت انسان کنار می‌زنند؛ سپس آنان را رها می‌کنند تا خودشان انتخاب کنند؛ یا چشمانش را باز می‌کند و به‌سوی نور می‌رود یا چشمانش را می‌بندد و روی خودش پرده‌ای می‌اندازد و خود را در تاریکی‌هایی که برخی بر برخی دیگر قرار دارد، گرفتار می‌سازد. ﴿جَعَلُوا أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ وَاسْتَغْشَوْا ثِيَابَهُمْ وَأَصْرُوا وَاسْتَكْبَرُوا اسْتِكْبَارًا﴾^۱ (انگشت‌هایشان را در گوش‌های خود کردند و جامه به سر کشیدند و پای فشردند و هرچه بیشتر سرکشی کردند).»^۲

در نتیجه:

می‌گوییم خداوند سبحان و متعال مردم را بر فطرت خود سرشت؛ فطرتی که به حق و خیر و اخلاق کریمانه دعوت می‌کند؛ ولی مردم نیازمند کسی هستند که به‌صورت عملی به این‌ها فرابخواند. عقل عملی آن‌گونه که برخی تصور کرده‌اند، به‌تنهایی نمی‌تواند از اخلاق پرده بردارد؛ بلکه فطرت خدا یا روح یا عقلی که مردم دارند نیازمند آن است که انسان بر حقیقتش تمرکز کند؛ در غیر این صورت فطرت، واژگونه می‌شود و رنگی غیر از رنگ خدا به‌خود می‌گیرد و قلب‌ها کور و عقل‌ها ناقص می‌شود. مردم از حقیقتی که ایجادشان کرده است و از غیب غافل‌اند و بر ماده متمرکز کرده‌اند و جز آنچه شاهدهی در

۱. نوح، ۷.

۲. سید احمد الحسن، روشنگری‌هایی از دعوت‌های فرستادگان، انتشارات انصار امام مهدی (علیه السلام)، چاپ سوم، ج ۱،

عالم جسمانی برایش بیابند، حقیقتی نمی‌شناسند؛ پس گریزی از بودن حجت‌های خدا، عقل کامل و کسی که فطرت خدا در وی مجسم شده است نخواهد بود؛ تا یادآور شوند و از نیکویی، خیر، عدل، ایثار و... شناخت حاصل کنند.

به همین دلیل حقیقت دربارهٔ مسئلهٔ اخلاق، گردآمدن دو قضیه‌ای است که هرگز از یکدیگر جدا نمی‌شود: دعوت‌کنندهٔ داخلی به اخلاق (همان فطرت خدا، روح و عقل) و دعوت‌کنندهٔ خارجی که همان خلیفهٔ خدا، حجت خدا بر خلق و عقل کامل است.

اخلاق «کلمات» نیست؛ بلکه اعمال و افعال است؛ پس هرکس بخواهد دربارهٔ اخلاق سخن بگوید ناگزیر سرآغاز کلامش، جست‌وجو دربارهٔ منبع اخلاق و سرمنشأ آن است و سید احمدالحسن در کتاب «توهم بی‌خدایی» بیان کرده که چگونه منبع اخلاق غیبی است و آن را روح می‌نامیم و مخالف ما می‌تواند آن را هرطوری که می‌خواهد بنامد؛ ولی مهم، این نکته است که این منبع، خارج از مرزهای این عالم جسمانی و قوانین مادی‌اش قرار دارد. سید احمدالحسن روشن ساخته که پیدایش خلقت با حجت‌های خدا ﷺ شروع شده است که سخن در این باب و جزئیات آن شاءالله در قسمت‌های بعدی این تحقیق خواهد آمد.

اما سخن حق و درست در مسئلهٔ اخلاق و خیر و شر؛ معتقدم بهترین چیزی که اکنون می‌توانیم برای تحقیق در خصوص دو مفهوم خیر و شر به‌عنوان مفهومی که ما را در اینجا کفایت کند- ارائه دهیم، تعریف آن‌ها از طریق گوهری از گوهرهای آل محمد ﷺ است. همان طور که سید احمدالحسن توصیف فرموده- و شیخ کلینی در کافی از اباعبدالله ﷺ روایت کرده است.^۱ در این حدیث آمده است: پس از آنکه خدا عقل و جهل را آفرید و امتحان سادهٔ مناسب آن عالم به پایان رسید: «... چون جهل این بزرگواری و عطای خدا را نسبت به عقل دید دشمنی او را در دل گرفت و عرض کرد: پروردگارا! این

۱. شیخ کلینی، کتاب کافی، ج ۱، ص ۲۰، کتاب عقل و جهل، ح ۱۴.

هم مخلوقی است همانند من. او را آفریدی و گرمی‌اش داشتی و تقویتش کردی و من ضدّ او هستم و در مقابل او توانایی ندارم. آنچه از لشکریان به او دادی به من نیز عطا کن... از چیزهایی که به عقل داده بود ۷۵ سرباز بود که به این قرار است؛ خیر که وزیر عقل است و ضد او را شرّ قرار داد که وزیر جهل است...»

از این متن می‌فهمیم: خیر، وزیر عقل است و عقل همانی است که مطیع امر پروردگارش بود و اراده خالقش را بر اراده خود ترجیح می‌داد، وجودش ساکت بود و تمام توجهش معطوف به فرمان پروردگارش و متمرکز بر آن بود. خیر، از سربازان اوست و تأکید می‌کنم سربازان عقل، همان سربازان وزیر هستند؛ یعنی سربازان خیر.

همچنین متوجه می‌شویم: شر، ضد خیر و وزیر جهل است و همانی است که خواست خود را بر خواست پروردگارش ترجیح داد و همان آشکارکننده «من» (انا) در برابر «او» (هو) است. سربازان جهل، سربازان وزیر هم هستند؛ یعنی سربازان جهل، همان سربازان شر هستند. جهل خود را ضد عقل قرار داد و هر دو، آفریدگانی هستند که از طرف خدا در آزمایش قرار می‌گیرند. امتحان اول، بسیار ساده بود و حقیقت را نشان می‌داد: «پشت کن و برو... سپس... رو کن و بیا»؛ یعنی این امتحان، امتحان در اطاعت خداوند است. شاید کسی که این روایت را با تدبر و تفکر نخواند چنین تصور کند که پشت کردن نخستین توسط جهل، اطاعت از خداست؛ در حالی که این‌گونه نیست و اطاعت از نفس است. این پشت کردن و روکردن - که در این امتحان خواسته می‌شود - هر دو نسبت به چیزی است؛ چیزی که پشت کردن به آن و سپس روکردن به آن واجب بوده است و آن چیز همان حقی است که از ما خواسته شده است. «عقل» در زبان عربی به «خودداری کردن، حبس کردن، ممانعت، و بسته‌شدن» اطلاق می‌شود^۱ و تمامی این‌ها معانی متناسب با نام‌گذاری عقل و متناسب امتحان اول است. پس غرض آن است که انسان درباره

خودش تفکر کند، به‌سوی پروردگارش رو کند و پس از آنکه پشت کرد و در این عالم ماده ریشه دوانید، او را بشناسد.

کافی است بدانیم «خیر» وزیر «عقل» است و اینکه همه اخلاق، تحت فرمانروایی اوست و «عقل» کسی است که انتخاب درست یعنی آن معبود سبحان را برگزید و «شر» ضدش است و سربازان او پستی‌ها و زشتی‌ها هستند و این‌ها به جهل پشت‌گرم هستند و از آن یاری می‌جویند؛ به همان جهل سرکش؛ یعنی همان جهلی که انتخاب اشتباه یعنی «من»- را برگزید.

پس از دانستن این مطلب سخت نخواهد بود که بگوییم عقل و خیر و اخلاق پسندیده، یک «مرد»، یک انسان و همان خلیفه خداست. به این ترتیب اخلاق، اخلاق این مرد است و با او، اخلاق را می‌شناسیم و با اخلاق، او را؛ زیرا این‌ها (اخلاق و عقل و خیر) حقیقت اوست. و نیز می‌فهمیم آنچه داریم و بر ما واجب است، این است که توجه ما به‌سوی او باشد؛ پس همه خیر، اوست و شر، ضد او و خلافش است. پس «اخلاق» همه چیزی است که خدا به آن‌ها فرمان داده است و خلقای خدا ﷺ آوردند و هرچه از خیر و اخلاق در دست مردم است از آن‌ها صادر و نقل شده است و از همین رو شناخت و شناساندن اخلاق و ارزش‌ها و احکام، جز با مراجعه به خلیفه خدا ممکن نیست؛ اما تفکیک‌قائل‌شدن میان او (حامل‌کننده اخلاق یا خلیفه خدا) و اخلاق-همان‌طور که پیش‌تر گفتم- کاری است که جز زیان و دورشدن، ارمغان دیگری برای مردم ندارد. ان‌شاءالله وقتی به بحث درباره سخنان ملحدان در خصوص منشأ اخلاق و تمدن انسانی پرداختیم، آنچه در اینجا گفتیم روشن‌تر خواهد شد و درباره‌اش تأکید بیشتری خواهیم کرد. سخنانی که بدون مراجعه به خدا و خلقای او و با دورشدن از دین بیان می‌شود؛ همان دینی که آن را نیز تولید محض انسانی می‌دانند یا حاصل تمدن یا خرافات یا اوهام نفسانی یا به‌عنوان ضرورتی که زندگی اجتماعی لازم کرده است!

بنابراین به‌سادگی می‌توانیم بگوییم آنچه به آن رسیده‌ایم به شرح زیر بوده است:

«خیر»، اراده خداست یا اراده آنچه خدا می خواهد و انجام آنچه خدا می خواهد، و اراده خدا، اراده یک مرد است و این مرد، خلیفه خداوند است و چیزی جز آنچه خدا می خواهد اراده نمی کند.

و به همین ترتیب:

«اخلاق» نیز همان اخلاق خداست و اخلاق خدا در هر زمان یک مرد، یعنی خلیفه خداست.

اما «شر» و همه شر، اراده نفس (یا خانواده یا عشیره یا جماعت یا دنیا...) در برابر اراده خداست.

به همین سادگی، بدون هیچ گونه پیچیدگی!

اما واقعیت در تمییز خیر و شر:

می گویم اعتقاد ما آن است که خداوند سبحان خیر را آفرید، شر را هم آفرید و عقل را آفریده است و از ما خواسته شده به آن (عقل) برسیم؛ ولی آنچه مردم دارند و عقل می نامندش، همان عقلی نیست که ارتقا به سویش خواسته شده است. فطرتی داریم که خدا ما را بر اساسش آفریده است: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾^۱ (پس روی خود را به یکتاپرستی به سوی این دین کن؛ همان فطرتی است که خداوند مردم را به آن سرشته است. در آفرینش خدا تغییری نیست. این همان دین پایدار است؛ ولی بیشتر مردم نمی دانند)؛ و مردم، متأسفانه آن را آلوده کردند و به این ترتیب نمی توانند میان بی خردی و حکمت، و میان خیر و شر تمایزی بگذارند؛ زیرا فطرت خود را با رنگی غیر از رنگ خدا رنگ کردند و آینه خود را واژگون ساختند و وقتی پشت کردند و در ماده ریشه دوآیندند و به نفس خود توجه کردند، مشتاق آن شدند و با جلب کردن آنچه سازگار با نفسشان بود و

دفع کردن آنچه مخالفش بود، حقیقت خود را به ورطه فراموشی سپردند و ندای پروردگار خود را نشنیدند. حال چگونه چنین عقل‌هایی می‌توانند میان خیر و شر، تمایز بگذارند؟! بیان کردیم که خیر همان خواست و اراده خداست و در واقع برگزیدن «او» (هو) در برابر برگزیدن «من» (انا) یا نفس است؛ پس نمی‌توان جز با بازگشت به سوی اصل یا سرچشمه، میان آن‌ها تمایز قائل شد و عمل «بازگشت» برای کسی که بهره خود را تباه کرده است با «واسطه» انجام می‌شود، و این واسطه همان خلیفه و جانشین خداوند است؛ پس «خیر» همان طور که گفتیم همان چیزی است که خلیفه خدا آورده است و اخلاق، اخلاق او و همان اخلاق خداست و به این ترتیب، تمییز دادن و ارزش‌گذاری به معنی آن است که به سوی خدا یا خلیفه خدا و نه هیچ‌کس دیگری- بازگردیم. این «حق» است؛ ولی هرکس ادعا کند عقلی که همه مردم از آن برخوردارند می‌تواند تشخیص دهد، جز شخصی متوهم بیش نیست.

سید احمد الحسن علیه السلام می‌فرماید:

«ناگزیر باید حدود عقلی که همه مردم از آن برخوردارند، تبیین و میدان عمل‌کردش هم بیان شود تا نتیجه‌بخش شود. امکان ندارد به‌عنوان مثال- در کارخانه شیرینی‌پزی به‌جای شکر از پنبه یا پشم استفاده کنیم و انتظار تولید لباس داشته باشیم! اینکه در آن کارخانه، پشم یا پنبه استفاده کنیم آن کارخانه را تبدیل به کارگاه خیاطی نمی‌کند! همین وضعیت درباره عقلی که همه مردم از آن برخوردارند وجود دارد. وقتی با این عقل برای مسائل خارج از حدود اثرگذاری‌اش حکم کنیم هرگز نتیجه‌بخش نیست و نتیجه حاصل‌شده جز توهم نخواهد بود و نتیجه‌ای واقعی که تعبیرگر حقیقت است به حساب نخواهد آمد؛ بلکه نتیجه‌ای به‌هم‌ریخته و مسخ‌شده خواهد بود. پیش از هرچیز باید

بدانیم که «عقل» ترازوست و وزنه نیست؛ به همین دلیل همواره همراه عقل (ترازو) به وزنه برای اندازه‌گیری نیاز داریم تا آنچه را در حضورمان قرار دارد بسنجیم.»^۱

همچنین:

«اینکه عقلی که مردم در اختیار دارند، ابزاری است که می‌توان با آن به تحقیق پرداخت و در گاهی اوقات با استناد به وزنهٔ سنجش، نیکو و پسندیده را از پست تمیز داد. به عقل، توانایی مطلق برای تشخیص دادن تمامی چیزهای خوب و پسندیده از تمامی چیزهای پست و زشت را نمی‌دهد؛ پس باید به نقیصی - که دست‌کم در زمان نبودن وزنهٔ اندازه‌گیری، عقل را دربرگرفته است - توجه شود. چنین عقلی به‌خودی‌خود کامل نیست تا میزانی برای کمال قرار گیرد.»^۲

چه بسا بر ما خرده گرفته و گفته شود از ائمه (علیهم‌السلام) عکس آنچه ادعا می‌کنید روایت شده است؛ به‌عنوان مثال، روایت زیر:

از ابوبصیر از ابوعبدالله (علیه‌السلام) روایت شده است: ... دربارهٔ این سخن خداوند متعال ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا﴾ (و سوگند به نفس و آن که نیکویش آفریده است) سؤال کردم. فرمود: «خلقش کرد و صورتش بخشید و این سخن او: ﴿فَالَهُمْهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ (سپس بدی‌ها و پرهیزگاری‌هایش را به او الهام کرده است)، یعنی به او شناسانید و به او الهام کرد؛ سپس او را انتخاب کرد و برگزید ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا﴾ (که هرکه در پاکی آن کوشید رستگار شد)، یعنی نفسش را پاک کرد ﴿وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا﴾ (و هرکه آلوده‌اش ساخت، نومید شد)، یعنی گمراهش کرد.»^۳

۱. حیدر طاهر به نقل از سید احمدالحسن، قانون اخلاق الهی، اصطلاحات و پایه‌های پیاده‌شدن آن در دولت عدل الهی، ج ۱، انتشارات انصار امام مهدی (علیه‌السلام)، چاپ دوم، ۱۴۳۲هـ / ۲۰۱۱م.

۲. حیدر طاهر به نقل از سید احمدالحسن، قانون اخلاق الهی، اصطلاحات و پایه‌های پیاده‌شدن آن در دولت عدل الهی، ج ۱، انتشارات انصار امام مهدی (علیه‌السلام)، چاپ دوم، ۱۴۳۲هـ / ۲۰۱۱م.

۳. علی ابراهیم قمی، تفسیر قمی، ج ۲، مؤسسهٔ چاپ و نشر، قم، چاپ دوم، ۱۴۰۴هـ، ص ۴۲۴.

می‌گوییم: آری، خدا در فطرت انسان همان چیزی را به ودیعه نهاد که با آن بین حکمت و حماقت تفاوت بگذارد ﴿فَاللَّهُمَّهَا فَجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ (سپس بدی‌ها و پرهیزگاری‌هایش را به او الهام کرده است)^۱ و خداوند سبحان برای انسان فطرتی قرار داد که او را به سوی خیر و صلاح دعوت می‌کند؛ ولی بدان معنا نیست که این فطرت، تغییری نمی‌کند و نیز به این معنا نیست که معصوم باقی خواهد ماند؛ بلکه از اینکه انسان به خدا تمسک جوید گریزی نخواهد بود و چنگ‌زدن به خدا جز از طریق نگهدارنده - که همان خلیفه، جانشین و حجت خداوند است - ممکن نخواهد بود؛ زیرا در همین روایت مشخص می‌شود که نفس پس از شناخت و حق انتخاب، در آزمایش قرار می‌گیرد. بنابراین آن فطرتی که به صلاح فرامی‌خواند و فساد را نمی‌پذیرد:

«تنها صورت و سایهٔ عقل است و آینه‌ای است که عقل در آن منعکس می‌شود؛ پس با حرکت مستمر در جهت‌دهی‌اش به سوی عقل و ارتقای پیدا کردن تا رسیدن به عقل حقیقی در آسمان کلی هفتم، این صورت (سایهٔ عقل) پس از رسیدن به حقیقتی که در آن هویدا بوده است به «حقیقت» (عقل) تبدیل می‌شود. اما این امکان نیز وجود دارد که انسان آینهٔ عقل را واژگونه کند و عکس جهت عقل، آن را پیش ببرد و به سوی سقوط بکشد؛ تا آنجا که حقیقتش دگرگون و تبدیل به «نکراء» یا شیطنت شود و دعوت‌کنندهٔ به فساد و ردکنندهٔ صلاح شود.

پس آنچه حاصل می‌شود می‌تواند عقلی باشد که ادعا می‌کنند انسان از آن برخوردار است؛ در حالی که این عقل مقیاس‌ها را وارونه، حق را باطل، باطل را حق، منکر را معروف، و معروف را منکر می‌بیند! رسول خدا ﷺ چنین بر حذر داشته است که مردم در آخرالزمان این‌گونه خواهند شد؛ اینکه معروف را منکر و منکر را معروف خواهند دید.^۲

۱. سید احمدالحسن، کتاب توحید، تفسیر سورهٔ توحید، انتشارات انصار امام مهدی (علیه السلام)، چاپ اول، ۱۴۳۱هـ/

۲۰۱۰م، ۸۵.

۲. حیدر طاهر به نقل از سید احمدالحسن، قانون اخلاق الهی، ج ۱.

در اینجا می‌خواهم هرچند به اختصار، به طرح و نقشه «رهایی» در دین الهی بپردازم و ارتباط نقشه الهی وابسته به رهایی‌بخش یا منجی جهانی منتظر با «اخلاق» را بیان کنم.

رهایی‌بخش و اخلاق:

اعتقاد به «رهایی‌بخش» به زبان ساده عبارت است از: شخصی که در زمانی مشخص می‌آید تا نوع انسان را از آنچه در آن هست نجات دهد. در حال حاضر جزئیات این اعتقاد را بیان نخواهم کرد؛ ولی در ابتدا آن چیزی را که ممکن نیست هدف یا غایت از رهایی‌بخش باشد، بیان خواهم کرد. این اعتقاد یعنی «رهاشدن» اعتقادی است دیرین و در نخستین کتیبه‌های انسانی که به ما رسیده است وجود دارد و تا به امروز نیز در اعتقادات ادیان آسمانی و حتی در برخی ادیان بت‌پرستانه منحرف‌شده از دین آسمانی نیز می‌بینیم. آل محمد (علیهم‌السلام) بر انتظار فرج سفارش و تأکید کرده‌اند که این انتظار، همان فرج است.

شیخ صدوق از عبدالعظیم بن عبدالله پسر علی بن حسن، پسر زید بن حسن از علی بن ابی‌طالب (علیه‌السلام) روایت کرده است: «بر آقایم محمد بن علی بن موسی بن جعفر بن محمد بن علی بن حسین بن علی بن ابی‌طالب (علیهم‌السلام) وارد شدم؛ در حالی که می‌خواستم از ایشان درباره قائم پیرسم که آیا مهدی است یا شخص دیگری! ایشان از همان ابتدا شروع به سخن‌گفتن با من کرد و فرمود: «ای ابالقاسم، قائم از ماست. او همان مهدی است که واجب است در غیبتش منتظرش باشند و در ظهورش اطاعت شود. او سومین نفر از فرزندان من است. سوگند به آن که محمد را به نبوت برگزید و ما را با امامت مخصوص گرداند، اگر از دنیا فقط یک روز باقی مانده باشد خداوند قطعاً آن روز را آن قدر طولانی می‌کند تا در آن روز، او خارج شود و زمین را همان طور که از ظلم‌وستم پر شده است از قسط و عدل پر کند. خداوند تبارک‌وتعالی امر او را در یک شب اصلاح می‌کند؛ همان طور که امر کلیم خدا موسی (علیه‌السلام) را اصلاح فرمود؛ آن زمان که رفت تا برای خانواده‌اش آتشی

بیاورد و بازگشت؛ در حالی که رسول و پیامبر خدا بود.» سپس فرمود: «برترین اعمال شیعیان من انتظار فرج است.»^۱

از ابوالحسن، از پدرانش علیه السلام از رسول خدا صلی الله علیه و آله روایت شده است: «برترین اعمال امت من انتظار فرج از خداوند عزوجل است.»^۲

و از حسن بن جهم نقل شده است: از ابوالحسن علیه السلام درباره نکتته‌ای از فرج پرسیدم. ایشان فرمود: «آیا نمی‌دانستی انتظار فرج، قسمتی از فرج است؟» عرض کردم: نه، نمی‌دانستم؛ مگر آنکه شما به من یاد بدهید. فرمود: «بله، انتظار فرج، قسمتی از فرج است.»

و از عبدالله بن بکر مرادی از موسی بن جعفر از پدرش از جدش از علی بن حسین از پدرش علیه السلام روایت شده است که شیخی از امیرالمؤمنین علیه السلام پرسید: کدام اعمال نزد خدای عزوجل برتر است؟ فرمود: «انتظار فرج...»^۳

از علی بن حسین علیه السلام روایت شده است که فرمود: «انتظار فرج، از بزرگ‌ترین گشایش‌هاست.»^۴

از رسول خدا صلی الله علیه و آله روایت شده است که فرمود: «بهترین جهاد امت من، انتظار فرج است.»^۵

احادیث در این معنا بسیار است و شاید از مهم‌ترین دلایل این تأکید، این نکته باشد که انسان را پیوسته به تفکر وامی‌دارد: این شخصی که منتظرش هستیم چه کسی است و از

۱. کمال‌الدین و تمام‌النعمه، شیخ صدوق، تحقیق علی‌اکبر غفاری، انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه، قم، ۱۴۰۵ق، ص ۳۷۷.

۲. کمال‌الدین و تمام‌النعمه، شیخ صدوق، ص ۶۴۴.

۳. امالی، شیخ صدوق، چاپ و نشر مؤسسه بعثت، تهران، چاپ اول، ۱۴۱۷ق، ص ۴۷۹.

۴. کمال‌الدین و تمام‌النعمه، شیخ صدوق، ص ۳۲.

۵. بحار الانوار، علامه مجلسی، دار احیاء تراث عربی، بیروت، لبنان، چاپ دوم، ویرایش ۱۴۰۳ق / ۱۹۸۳م، ج ۷۴، ص ۱۴۲.

او چه انتظاری داریم. به علاوه این تأکید باعث تربیت نفس‌ها برای آماده‌شدن و مهیا کردن خود برای یاری منجی - هنگام آمدنش - می‌شود؛ البته اگر موفق به شناختش شوند.

ولی کدام یاری‌دادن و کدام آماده‌شدنی فراهم خواهد شد، اگر هدف و غایت به شکل درست شناخته نشود؟! و متأسفانه اکثر قریب به اتفاق مردم هدف حقیقی از رهایی وعده داده شده توسط منجی را نمی‌شناسند؛ زیرا آن‌ها نمی‌دانند برای چه منظوری در این دنیا هستند یا اساساً نمی‌دانند آن‌ها خود در «شرایطی» قرار گرفته‌اند که نیازمند ره‌اندن یا نجات از آن هستند! شاید بتوان شکست خوردگان در «نجات» را دست کم به سه گروه تقسیم کرد:

گروه اول: گروهی از مردم‌اند که هیچ توجه یا شناختی به وجود خدا و وجود زندگی غیر از همین زندگانی ندارند و این، نهایت علم آن‌هاست. چه بسا این دسته، تمثیلی برای ساده‌ترین نوع اشکال باشند؛ ولی این به آن معنی نیست که ضرر یا فساد آن‌ها کمتر است؛ بلکه صرفاً وضعیت عمومی آن‌ها در رویارویی با دین و منجی - اگر بخواهیم با دیگران مقایسه کنیم - پیچیدگی کمتری دارد.

گروه دوم: کسانی هستند که پیش‌تر شناختی جزئی از وجود خدا، انبیا و مخلصین دارند؛ ولی درباره آن منجی که خواهد آمد و منتظر است، عقیده‌ای نادرست دارند. این دسته از مردم منتظر منجی هستند؛ ولی بیشترشان وقتی منجی بیاید در شناخت او ناکام می‌مانند؛ یعنی در تشخیص منجی یا بشارت‌دهنده به او و کسی که به صورت نظری به آمدنش اعتقاد داشته‌اند، شکست می‌خورند.

گروه سوم: کسانی هستند که به آمدن منجی ایمان دارند، او را می‌شناسند و به او ایمان می‌آورند؛ ولی در رسیدن به نجات و رهایی، شکست می‌خورند. پرسشی درباره آن‌ها مطرح می‌شود: چرا این عده شکست می‌خورند؟ پاسخ این است که آن‌ها معنی نجات و

رهایی را نمی‌فهمند و آنچه را در آن غرق هستند درک نمی‌کنند؛ همان چیزی که انتظار می‌رود منجی از آن نجاتشان دهد.

شاید شاخه‌های دیگر و گروه‌های دیگری هم باشند؛ ولی به اعتقاد من همگی آن‌ها تقریباً به همین سه گروه از شکست‌خوردگان بازمی‌گردند. به این ترتیب ضروری است حقیقت عقیده «رهاشدن» و هدف از آن را بشناسیم؛ زیرا شناخت آنچه در آن قرار داریم و لازم است از آن رها شویم، ضروری است تا ما را از اینکه در دسته اول قرار بگیریم نجات دهد. همچنین شناخت منجی و تشخیص دادن ایشان، ما را از اینکه در گروه دوم باشیم و شناخت معنی نجات‌یافتن و رهاشدن حقیقی ما را از اینکه در گروه سوم قرار بگیریم، نجات می‌دهد.

آیا منتظر نجات یافتن مادی هستیم؟

شاید بسیاری معتقد باشند که منجی یا رهایی‌بخش خواهد آمد تا آن‌ها را از استضعاف و ظلم‌وستم نجات دهد. آیا در عمل باید در انتظار نجات‌یافتن مادی باشیم؟ فکر می‌کنم «نجات‌یافتن مادی» و مهم‌ترین مظهر آن در این دنیا شاید گسترش قسط و عدل است که محقق خواهد شد؛ ولی به‌عنوان نتیجه‌ای از رهایی انسان، عبارتی از احمدالحسن وجود دارد که همه منظور از نجات‌یافتن و خلاص‌شدن را به‌طور خلاصه بیان می‌کند و اینکه این خلاص‌شدن چه معنایی دارد. این «خلاص‌شدن»، رهاشدن گونه انسانی از حیوانیت خویش است. ایشان (علیه السلام) وقتی درباره منجی یا رهایی‌بخش در متون سومری سخن می‌گوید می‌فرماید: «کسی که روزی خواهد آمد تا عدالت را تحقق بخشد و گونه انسانی را از حیوانیت خویش نجات دهد.»^۱

مردم به فضل شناخت و معرفتی که منجی منتشر می‌کند می‌توانند در تعامل با خداوند سبحان و متعال- عادل، و در دنیا زاهد باشند؛ و به این ترتیب جامعه، به‌طور کلی، عدالت پیشه خواهد کرد. پس آن «رهاشدنی» که منتظرش هستیم به آن صورتی نیست که بسیاری تصور می‌کنند؛ اینکه با آمدن شخصی با زور و شمشیر حاصل شود و سپس قسط و عدل را بر مردم واجب کند، یا اینکه معجزه قهری بیاورد و همه عالم را به عالمی عادل تبدیل کند و به این صورت یک‌شبه تمام خیر و خوبی در عالم فراگیر شود؛ بلکه آنچه شایسته است به‌وضوح درک کنیم این نکته است که منجی یا نجات‌دهنده، مردم را از «درون» تغییر خواهد داد؛ به‌گونه‌ای که قسط و عدل از درون قلب هرکدام از آن‌ها خواهد جوشید؛ هریک بر اساس جایگاه و پیروی‌کردنش از آن مربی؛ زیرا وقتی افراد به فضل علم و معرفت و اخلاقی که نجات‌دهنده منتشر خواهد کرد، از حیوانیت خود رهایی یابند، در تعاملات خود با پروردگارشان و عبادت‌هایشان در برابر خداوند، و در تعاملات و رفتارهایشان با مردم، عدالت پیشه خواهند کرد؛ و به این ترتیب جهل و ظلم و ستم و همه تنش‌ها و نزاع‌های حیوانی - که باعث‌وبانی ظلم‌وستم است- محو خواهد شد؛ یعنی این «رهاشدن» اساساً روحانی، معرفتی و اخلاقی است.

سید احمدالحسن می‌فرماید:

«آنچه باید بدانیم این است که عدالت عمومی انسانی که در دولت مهدی گسترده خواهد شد، عامل اصلی در فراگیرشدن عدل‌وداد و به‌دنبال آن از بین رفتن فقر و نیاز مادی خواهد بود.

در دولت مهدی، انسان‌ها عادل‌اند؛ حتی اگر این عدالت، در برابر پروردگارش و در قالب توجه او به خداوند از طریق عبادت و شکر و اخلاص متجلی شود؛ و انسان‌ها با جامعه اطراف خود نیز به عدالت رفتار می‌کنند؛ چراکه افراد آنچه را برای خود می‌پسندند برای دیگران هم می‌پسندند؛ به‌عبارت دیگر اخلاق الهی که مهدی منتشرش می‌کند و جامعه انسانی به آن آراسته می‌شود، به‌دنبال از بین رفتن فقر روحی،

باعث از بین رفتن فقر مادی شده و این واقعه در سطح فرد و جامعه رخ خواهد داد. انسانی که از لحاظ روحی به غنا و بی‌نیازی رسیده، به وسیله قناعت - که گنجی است تمام‌نشدنی - قطعاً از نظر مادی نیز غنی و بی‌نیاز است؛ همچنین جامعه‌ای که از نظر روحی غنی است، با سرپرستی اجتماعی و اقتصادی، فقر مادی را از تمام اعضایش دور خواهد کرد.»^۱

این درست است که از جمله نتایج کارکرد منجی، نجات مادی و از بین بردن فقر مادی است؛ ولی این امر، یک نتیجه است و هدف نیست. این نتیجه‌ای است منوط به کسانی که خالص می‌شوند و اینکه چگونه معنای خلاص شدن و نجات یافتن را می‌فهمند و چگونه برای آزاد کردن و نجات انسان‌ها تلاش خواهند کرد و هر کدام از آن‌ها بر حسب مقام و جایگاهش، برای کسانی که در میانشان مبعوث می‌شود نجات‌بخش و رهایی‌بخش خواهد بود. این «خالص‌شدگان» کسانی هستند که همراه رهایی‌بخش و منجی جهانی و مؤمن به او خواهند بود و در حقیقت فرستادگانی از طرف او و خلفای خلیفه خدا و حجت‌های حجت خدا هستند. اینان همان یاران مهدی (علیه السلام) هستند؛ همان کسانی که متون بسیاری آن‌ها را توصیف و برتری‌شان را بیان کرده و آن‌ها را از دیگری که قبل از ایشان بوده‌اند متمایز شمرده‌اند.

«و برای آن زمان، بندگانی را برای خود برگزیده‌ام که قلب‌هایشان را برای ایمان آزمودم و آن را با پرهیزگاری، اخلاص، یقین، تقوا، خشوع، راستی، بردباری، صبر، وقار، تقوا، زهد در دنیا و رغبت و کشش به آنچه نزد من است پُر کردم و آنان را ندادهندگان به خورشید و ماه قرار می‌دهم و در زمین جانشینان من می‌کنم... آن‌ها اولیای من هستند.

۱. سید احمد الحسن (علیه السلام)، پاسخ‌های روشن‌گرانه بر بستر امواج، انتشارات انصار امام مهدی (علیه السلام)، چاپ دوم، ۱۴۳۱،

برایشان پیامبری برگزیده و امینی راضی شده را انتخاب کردم و پیامبر و فرستاده‌ای قرار دادم و آن‌ها را اولیا و انصار او گرداندم. آن امت، امتی است که برگزیدم....»^۱

بدیهی است که امت‌ها «به میزان پذیرفتن خلیفه خدا در زمینش و پذیرفتن دستوراتش، بر یکدیگر برتری می‌یابند و به این ترتیب مشخص می‌شود امتی که امام مهدی (علیه السلام) را پذیرا می‌شود، برترین امتی خواهد بود که برای مردم پدیدار شده است.»
 خداوند سبحان و متعال می‌فرماید: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ (شما بهترین امتی هستید که برای مردم پدید آمده‌اید که امر به معروف می‌کنید و نهی از منکر). و اینان ۳۱۳ نفر اصحاب مهدی (علیه السلام) هستند و نیز کسانی که از آن‌ها پیروی می‌کنند و از آن‌ها می‌پذیرند. اینان تصویر خلیفه خدا هستند؛ خلیفه‌ای که حمل‌کننده کامل اخلاق الهی است. اینان فرستادگانی برای تمامی انسانیت از طرف آن انسان کامل، منجی جهانی و رهایی‌بخش هستند.

علمای ادیان همواره در خصوص شناخت منجی دچار اشتباه شده‌اند؛ چه برسد به شناخت آن نجات و رهاشدنی که انتظار می‌رود. این نتیجه در تعامل یهود با پیامبر خدا عیسی (علیه السلام)، همچنین در مسیحیان و یهودیان برای شناخت پیامبر خدا حضرت محمد (صلی الله علیه و آله) حاصل شد و امروز نیز در میان شیعیان، مسلمانان، مسیحیان و یهودیان برای شناخت آن نجات‌دهنده واقعی - مهدی - حاصل می‌شود؛ زیرا آن‌ها پیوسته امور ظاهری خارق‌العاده را درک می‌کنند؛ تا جایی که وضعیت منجر به این شده است که بشارت‌ها را خرافه و اسطوره‌هایی خوانده‌اند که تنها گاهی به‌عنوان تلنگری بوده‌اند در برابر عده‌ای برای ایمان آوردن یا ثباتشان بر ایمان. به این ترتیب این فقها، اعتقاداتی غلط را پراکندند؛ تا آنجا که به غلو درباره شخصیت منجی انجامید؛ مضاف بر اینکه باعث وارد آمدن اشکالاتی بر

۱. سعد السعود، سید بن طاووس، ص ۳۴؛ بحار الانوار، علامه مجلسی، ج ۵۲، ص ۳۸۴؛ الزام الناصب، علی یزدی حائری، ج ۲، ص ۲۵۹.

دین شدند؛ اشکالاتی که خدا ناباوران برای پیکار با آسمان، فرستادگان و رسالت آسمان از آن‌ها بهره‌برداری کرده‌اند.

آیا علت ارسال «رهایی‌بخش» از بین بردن عذر و بهانه و اقامه حجت و برهان است؟

سید احمد الحسن غرض درست از ارسال فرستادگان و علت ارسال را روشن ساخته است. ایشان می‌فرماید:

«ارسال رسول در هر زمانی حتمی است؛ زیرا غرض از خلقت (که همان معرفت است) به وسیله او محقق می‌شود و اجرای اراده مالک حقیقی در ملکش با او تحقق می‌یابد؛ چرا که رسول یا خلیفه همین وظیفه و مأموریت را انجام می‌دهد. و نیز دانستیم که صرفاً با فرستادن رسول، حجت اقامه، و عذر و بهانه ریشه‌کن می‌شود؛ حتی اگر رسول و خلیفه در برخی از زمان‌ها منزوی و به دلیل نبود قابل، مأمور به تبلیغ نباشد. پس علت همیشگی و تخلف‌ناپذیر فرستادن رسول، قطع عذر و بهانه است؛ زیرا این علت پیوسته وجود دارد؛ خواه قبول‌کنندگانی برای دعوت رسول وجود داشته باشند یا خیر:

﴿لَيْتَلَّا يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾^۱ (تا

مردم پس از فرستادن پیامبران، عذر و بهانه و حجتی نداشته باشند. و خدا همواره توانای شکست‌ناپذیر و حکیم است).

حتی در حالتی که همه مردم ایمان بیاورند، اقامه حجت و از بین بردن عذر و بهانه، همچنان به عنوان علت ارسال رسول باقی خواهد ماند؛ زیرا معرفت و عمل آن‌ها

به سبب تقصیر و کوتاهی‌شان بازهم دستخوش نقص است و به همین علت، وجود رسول برایشان حجتی پابرجاست.»^۱

امکان ندارد غایت (هدف نهایی) از ارسال منجی تنها برپا کردن حجت و برطرف کردن عذر و بهانه - که به خودی خود دلیل استمرار ارسال است- بوده باشد. به یقین می‌دانیم این «غایت» همواره به دلیل خالی نبودن زمین از حجت تحقق می‌یابد؛ حتی اگر خودش را آشکار نکند و حتی اگر منجی موعود نباشد.

بنابراین لازم است پاسخ مناسبی دربارهٔ علت ارسال «منجی» داشته باشیم و این پاسخ یعنی علت- علت ارسال رسولان نیز خواهد بود؛ زیرا او نیز از جمله فرستادگان است و اینکه همهٔ فرستادگان برای او و ارسال شدنش زمینه‌سازی کرده و به او بشارت داده‌اند و آرزو داشته‌اند از یاران او باشند؛ ولی علت ارسال «رهای بخش» از علت ارسال همهٔ رسولان خاص تر است.

به این ترتیب ناگزیر باید «منجی»، مورد انتظار قومی باشد که در میانشان برانگیخته خواهد شد، و وقتی مبعوث شود باید خودش را آشکار کند؛ ولی این به تنهایی کافی نخواهد بود؛ زیرا بسیاری از رسولان بوده‌اند که خود را آشکار کردند و پیش از آمدنشان مردم در انتظارشان هم بوده‌اند، و تعدادی از حجت‌ها نیز بوده‌اند که خود را آشکار نکرده‌اند. از جمله فرستادگانی که مردم در انتظار آمدنشان بودند و به آن‌ها بشارت داده شده بود -تنها به عنوان چند نمونه- می‌توان از موسی و عیسی (علیهم‌السلام) و محمد (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) نام برد. بنابراین مسئلهٔ انتظار به تنهایی کافی نخواهد بود تا ویژگی مشخصی برای این فرستاده محسوب شود و او رهایی بخش مورد انتظار و منجی جهانی تلقی شود.

۱. سید احمد الحسن (علیه السلام)، کتاب عقاید اسلام، به انضمام از تو دربارهٔ روح می‌پرسند، انتشارات انصار امام مهدی (علیه السلام)، چاپ اول، ۱۴۳۷/۲۰۱۶، ص ۳۷.

آیا غرض از ارسال منجی، برپایی دولت عدل الهی است؟

ارسال «رهایبخش» و مفهوم «رهاشدن» همیشه ملازم با مفهومی واقعی بوده است؛ یعنی «فرج» یا «گشایش» و «برپاشدن دولت»؛ و به این ترتیب این نکته نیز روشن می‌شود که وجود منجی باید «غایتی به خصوص» داشته باشد و اینکه این غایت و هدف نهایی، ناگزیر باید حقیقتاً روی این زمین محقق شود. حال آیا این نکته، همان غرض و علت و غایت است؟

آری؛ برپاداشتن دولت عدل الهی، ویژگی و شاخصه‌ای است که رهایبخش را از دیگر فرستادگان متمایز می‌کند و در عمل می‌تواند هدفی برای ارسال رهایبخش و عقیده رهاشدن محسوب شود؛ ولی امکان ندارد بتوان فقط بر این معنا متوقف شد؛ زیرا مشخص است که این هدف به هر حال، هدفی مرتبط با این زمین است؛ در حالی که قضیه منجی به هیچ‌وجه به مرزهای این زمین و حتی این عالم جسمانی و حتی به جهان مخلوقات منحصر نیست. بنابراین تأکید می‌شود که این ممیزه یعنی برپاداشتن دولت عدل الهی- خصوصیتی برای «رهایبخش» است که وی را از دیگران متمایز می‌کند؛ ولی باید هدف دیگری را در درون خود داشته باشد. بنابراین هدف و منظور از وجود او در چهارچوب دین الهی- بدن‌ها نیست؛ بلکه ارواح، حقایق و اتصال به حقیقتی است که ما را ایجاد کرده است.

بنابراین اکنون سؤال این‌گونه خواهد شد: «این هدف یا غایت مخصوص به رهایبخش یا منجی چیست که وی را از دیگر حجت‌ها علیهم‌السلام متمایز می‌کند و با برپاشدن دولت عدل الهی در ارتباط است؟»

در اینجا از یک سو به دلیل کوتاهی ام و از سوی دیگر مقصر بودنم، ادعا نمی‌کنم پاسخ این پرسش را می‌دانم؛ ولی در این تحقیق دست‌کم تلاش خواهم کرد تا ان‌شاءالله وجهی

از وجوهی را که ممکن است هدف باشند با توکل بر خداوند سبحان و در پرتو آنچه «نجات‌دهنده» - احمد الحسن - در کتاب‌ها و علم خویش بیان فرموده است تبیین کنم. با مقدمات شروع خواهم کرد و نخستین این مقدمات، هدف از خلقت انسان، به‌طور کلی است؛ زیرا تصور می‌کنم در این هدف، هدف از ارسال منجی را متوجه خواهیم شد.

ارتباط‌رهای بخش با هدف از آفرینش انسان

حقیقت آن است که هدف از «نجات» یا باید همان هدف کلی از آفرینش انسان باشد یا یکی از خصوصیات این هدف؛ و هدف از آفرینش انسان، خلافت و جانشینی خدا یا برپاداشتن مقام تعیین‌کننده جانشین (خدا) در زمین است. این هدف، هدف دیگری را در دل خود دارد؛ یعنی رسیدن به علم و شناخت حقیقی؛ زیرا خداوند با حجت‌های الهی شناخته می‌شود: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (و جن و انس را نیافریدم؛ مگر برای آنکه مرا بندگی کنند)؛ یعنی تا مرا بشناسند.

بنابراین از آنجا که رهایی‌بخش مصداق خلافت خدا در زمین است، ناگزیر هدف از وی، یا علم و معرفت حقیقی است یا آن‌طور که پیش‌تر عرض کردم، یکی از ویژگی‌های علم و معرفت حقیقی است؛ زیرا این ویژگی‌ها بیهوده نیست و خداوند از چنین نسبت‌هایی بسی والاتر است! حال این علم و معرفت حقیقی چیست که رسیدن به آن خواسته شده است؟

علم و معرفت حقیقی، شناخت آن حقیقتی است که ما را از «هیچ» پدید آورد و چنین شناختی، شناخت الفاظ و اصلاحات مانند شناخت زبان و معانی - نیست. تمامی این معرفت‌ها هرچند آن‌ها را معرفت نامیده باشیم - حقیقی و یقینی نیستند؛ بلکه باید ناگزیر «معرفتی عملی» وجود داشته باشد. ما چیزی را تا وقتی که به آن احاطه نیابیم یا قسمتی

از حقیقت ما نشده باشد نخواهیم شناخت؛ در حالی که امکان ندارد به آن معبود سبحان، احاطه یابیم یا بخشی از حقیقتمان شود.

پس راهی باقی نخواهد ماند؛ مگر آنکه به اندازهٔ وسعمان قسمتی از ظهور آن حقیقت یا تجلی آن معبود سبحان شویم و این امکان‌پذیر نمی‌شود، جز با نوعی شناخت که او را با معرفتی حقیقی آشکار کند، و ظاهر نمی‌شود و تجلی نمی‌یابد، مگر با صفاتی که خودش را با آن‌ها توصیف کرده؛ در حالی که او کمال مطلق است. بنابراین با آراسته‌شدن به کمالاتش، معرفت تحقق خواهد یافت و اعتقاد دارم این نوع از شناخت و معرفت، شناختی است که سید احمدالحسن با تعبیر «سوختن کامل در آتش یا فنای در آتش» توصیف کرده است؛ تا آنجا که آن کسی که می‌سوزد خودش تبدیل به آتش شود:

«... فرض کنید آتش سوزی در پنج کیلومتری جایی که شما قرار دارید اتفاق افتاده

است و به‌وسیلهٔ یکی از راه‌های زیر از آن مطلع شده‌ای:

۱. افراد معتمد و راست‌گو خبر آتش سوزی را برای شما آورده‌اند؛

۲. خود به آنجا رفته و آتش سوزی را به چشم دیده‌ای؛

۳. به آنجا رفته و آتش سوزی را دیده‌ای و دست خود را در آتش گذاشته‌ای و دستت

سوخته است؛

۴. در آتش بیفتی و بسوزی به‌طوری که خودت، آتش شده، به جزیی از آن تبدیل

شوی.

شاید انسان عجله کند و بگوید: علم حاصل از گواهی‌دادن پنجاه نفر انسان

راست‌گویی که دروغ نمی‌گویند، همان علم حاصل از دیدن آتش با چشم است و این

همان علم حاصل از دیدن آتش و سوختن دست است.

این اشتباه است؛ چرا که علم نخست ممکن است نقض شود؛ مثلاً اگر پنجاه نفر

راست‌گوی دیگر که دروغ‌گو نیستند به شما بگویند آتش سوزی رخ نداده است، علم دوم

هم نقض می‌شود؛ مثلاً اگر شک کنی که این آتش سوزی، سحری است بزرگ؛ مانند

سحر جادوگران فرعون که دیدگان مردم را جادو کردند و آنان را ترسانیدند. سومی به دلیل وجود اثر آتش در دست شما، ثابت شده و نقض شدنی است و در این حالت قلب آرام و مطمئن خواهد بود.

خداوند متعال می‌فرماید: ﴿أَوَلَمْ تُوْمِن قَال بَلَىٰ وَ لَكِن لَّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ (آیا ایمان نداری؟ گفت: بلی؛ ولی می‌خواهم دلم آرام گیرد). ابراهیم (علیه السلام) این درجه از ایمان را خواستار شده بود. بنابراین خداوند پس از آن فرمود: ﴿وَ كَذَلِكَ نُرِي اِبْرَاهِيْمَ مَلَكُوْت السَّمَاوَاتِ وَالْاَرْضِ و لِيَكُوْنَ مِنَ الْمُوْقِنِيْنَ﴾^۲ (به این ترتیب ملکوت آسمان‌ها و زمین را به ابراهیم نشان دادیم تا از اهل یقین شود).

اما حالت چهارم که از آن چنین تعبیر کردم که فرد در آتش می‌سوزد تا آنجا که به بخشی از آتش تبدیل می‌شود، این حادثه برای کسی محقق نشده است مگر برای محمد (صلی الله علیه و آله و سلم)، همان انسان. او تنها کسی است که حجاب برایش برداشته شد و به قاب قوسین یا نزدیک‌تر رسید و او (صلی الله علیه و آله و سلم) خود به حجاب ذات تبدیل شد، و کسی شد که غیب عظیم یا به عبارت دیگر ذات یا می‌توان گفت کمالات الهی که از آن به کلمه الله یاد می‌شود، برایش کشف شد.^۳

اکنون پس از آنکه هدف از خلقت انسان را فهمیدیم، به مشخصه منجی به‌عنوان برپادارنده دولت عدل الهی در زمین یا خلافت خدا در زمین و ارتباط آن با این هدف از خلقت انسان بازمی‌گردیم. معتقدم اکنون می‌توانیم به کامل کردن بحث خود در پاسخ به پرسشمان پردازیم؛ اینکه مقصود از این خلافت چیست و آیا غرض نهایی، همان است، یا

۱. بقره، ۲۶۰.

۲. انعام، ۷۵.

۳. سید احمد الحسن (علیه السلام)، کتاب متشابهات، ج ۲، انتشارات انصار امام مهدی (علیه السلام)، چاپ دوم، ۱۴۳۱ / ۲۰۱۰.

ص ۴۱ و ۴۲.

مرادی است که غرض دیگری را در دل خود دارد؟! و این مطلبی است که بحث و بررسی خواهیم کرد.

غرض از خلافت خدا در زمین همان طور که سید احمدالحسن بیان فرموده- یعنی کسی که به عنوان جانشین انتخاب شده (مستخلف) مقام کسی که او را جانشین خودش ساخته است- یعنی مقام خداوند سبحان و متعال- در مدیریت و اداره کردن زمین به دست بیاورد و منظور از زمین فقط سیاره خودمان نیست؛ بلکه آن گونه که سید احمدالحسن بیان داشته است- معنای عام تر و جهان شمول تری دارد:

«غرض و هدف عبارت است از قائم مقامی خداوند سبحان و متعال در مدیریت زمین و آنچه از بندگان خداوند سبحان و متعال در آن است؛ از انس و فرشتگان و جن، و آنچه از جسمانیت و ملکوت علوی (بالایی) و سفلی (پایینی) در آن است.»^۱

اما می دانیم انبیا و فرستادگان، همه خلفا و جانشینان خدا در زمین بوده اند؛ ولی آن ها امکان انجام وظیفه خود را به دست نیاوردند؛ زیرا مردم، آن ها را از حقشان منع کردند و از آن بازداشتند و آن ها را با کسانی در مراتب پایین تر جایگزین کردند. «رهای بیخش» نیز خلیفه خدا در زمین است؛ زیرا او وصی و حجت خدا و کسی است که مانند هر وصی دیگری زمین را به ارث می برد؛ ولی او این دولت را برپا خواهد کرد و وظیفه خلافت خدا را در زمین در عمل- پیاده خواهد ساخت.

به خصوصیت و ممیزه ای رسیدیم که وظیفه منجی را مشخص می کند؛ ولی هنوز به فراتر از آن نرسیده ایم؛ زیرا برپا کردن دولت الهی و انجام وظایف حکومت داری- حتی اگر در سطح همه زمین باشد- آن هدف نهایی نخواهد بود؛ زیرا صرف جانشین کردن در زمین، هدف نهایی نیست؛ بلکه باید به دنبال هدف از خود «استخلاف» (برگزیدن جانشین) بگردیم.

۱. سید احمدالحسن رحمته علیه، کتاب متشابهات، ج ۴، انتشارات انصار امام مهدی علیه السلام، چاپ دوم، ۱۴۳۱/۲۰۱۰.

در اینجا باید درنگی بر شایستگی‌هایی داشته باشیم که انسان را شایستهٔ خلافت خدا در زمین می‌کند و سپس بکشیم به هدف از استخلاف (جانشین‌گماردن) به صورت کلی و سپس به هدف از جانشین‌کردنی که به‌طور خاص در زمان منجی رخ می‌دهد، بازگردیم:

«برای درک این شایستگی‌ها مثالی می‌زنم: اگر کارگاهی داشته باشی و بخواهی کسی را بیایی که از هر حیث و نظر آن را اداره کند، این شخص باید چگونگی اداره کردن، از کار افتادن‌ها و رفع ایرادها را بداند؛ همچنین باید شخصیتی داشته باشد که او را قادر به تعامل با کارگران در کارگاه کند. اکنون اگر بخواهی شخصی را به جانشینی خودت در کارگاه بگماری، کسی را اختیار می‌کنی که دارای چنین شایستگی و شخصیتی باشد و او را سزاوار تعامل با کارگران کارگاه کند، و اگر دارای خصوصیت خاصی باشی شخصی را انتخاب می‌کنی که همان خصوصیت یا نزدیک به آن را نیز داشته باشد تا وضعیت اداره کردن کارگاه توسط خود شما همانند وضعیت آن در حالت اداره کردن آنجا توسط جانشین شما باشد.

به این ترتیب خداوند سبحان و متعال هنگامی که خلیفه و جانشینی را از طرف خودش بر زمینش برمی‌گمارد، او را متّصف به صفات خودش سبحان و متعال می‌کند؛ چراکه او بر هر چیزی تواناست. پس خلیفه و جانشین او، صورتی برای او و وجه او در میان خلقش و نیز نام‌های نیکوی او می‌شود. پیامبر خدا ﷺ می‌فرماید: "إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ" **خداوند آدم را بر صورت خود آفرید.**

و برای اینکه خلیفه و جانشین این‌گونه باشد، باید در اسما و صفات خداوند سبحان و متعال فنا شود تا فرمان او فرمان خدا و عملکرد او عملکرد خدا و ارادهٔ او ارادهٔ خداوند سبحان و متعال باشد؛ همان طور که در حدیث قدسی آمده است: **"بندهم همچنان با انجام واجبات به من نزدیک می‌شود - یعنی با ولایت من- تا آنجا که دست من، چشم من و گوش من می‌شود. یعنی تا آنجا که من"** در میان خلق شود.

همان طور که در حدیث آمده است: **"روح مقرب به سوی خداوند بالا می‌رود. خداوند سبحان و متعال او را خطاب قرار می‌دهد و می‌فرماید: من زنده‌ای هستم که**

نمی‌میرم و تو را موجود زنده‌ای ساختم که نمی‌میری، من به چیزی می‌گویم باش، می‌شود و تو را به‌گونه‌ای ساختم که به چیزی بگویی باش، می‌شود."

اکنون به هدف اصلی از جانشینی بازمی‌گردیم و می‌گوییم: اگر خلیفه و جانشین، بازتاب همان کسی است که او را به جانشینی گمارده و قائم به مقام او در زمینش است و اگر صاحب‌زمین، غایب باشد یعنی غیبت از درک شدن و دردسترس بودن؛ وگرنه او شاهد غایب است. و اگر خلیفه و جانشین او صورتی برای او واقع شود، بنابراین شناخت و معرفت جانشین، تنها راه ممکن برای شناخت و معرفت گمارنده او خواهد بود؛ چراکه خلیفه صورتی برای اوست و این همان غرض حقیقی از جانشینی است که در پس هدف نخستین نهفته است و آن، قائم‌شدن خلیفه و جانشین به مقام گمارنده (مستخلف) است و این، همان شناخت و معرفت و علم حقیقی است؛ پس به‌وسیله پیامبران و فرستادگان، خداوند شناخته شد. حق تعالی می‌فرماید: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (جن و انس را جز برای پرستش خود نیافریده‌ام)؛ یعنی تا مرا بشناسند.

و نیز می‌فرماید: ﴿قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ﴾ (گفت: ای آدم، آن‌ها را از نام‌هایشان آگاه کن). بنابراین آدم، خلیفه خداوند، به فرشتگان آموخت و نام‌های الهی را به آن‌ها شناساند و فرشتگان از نام‌های خدای سبحان آفریده شده‌اند. در زیارت جامعه آمده است: "السلام علی محال معرفة الله" "سلام بر جایگاه‌های شناخت و معرفت خداوند."^۱

اکنون برای ما «تصویر» کامل شده است؛ هرچند تنها از این منظر؛ اینکه منجی، خلیفه خداست و او دولت عدل الهی را بر زمین برپا خواهد داشت؛ و نیز دانستیم غرض از قرارداد جانشین، شناخت و معرفت است؛ بنابراین به این نتیجه اولیه خواهیم رسید که منجی در گسترش شناخت و معرفت حقیقی خدا در همه زمین از دیگر رسولان گذشته،

متمایز می‌شود و آن‌گونه که برخی تصور می‌کنند هدف، فراهم‌آوردن رفاه و سعادت مادی و آسایش نیست.

آری از اهدافِ رهایی‌بخش برپاداشتن دولت عدل الهی در زمین است؛ ولی با مفهومی متفاوت از مفهوم رایج حکومت‌ها؛ زیرا این دولت، دولتی الهی است که از آن، هدفی خواسته می‌شود که در درون خود دارد؛ یعنی شناخت و معرفت خدا.

ولی چه چیزی این دولت الهی مبارک را از دیگر دولت‌ها متمایز می‌کند؟

این مسائل واقعاً بسیار است؛ ولی تنها به توقف بر جنبه‌ای مهم، بسنده می‌کنم؛ آن چیزی که با نام‌گذاری‌اش به «دولت عدل الهی» برای ما آشکار می‌شود. پس رهایی‌بخش یا منجی - که دولت عدل الهی را برپا خواهد داشت - ما را از ظلم‌وستم رها خواهد کرد و به این ترتیب دولت عدل الهی برپا خواهد شد؛ ولی از کدام ظلم‌وستم نجاتمان خواهد داد؟ آیا منظور همان ظلم‌وستمی است که طاغوتیان و پادشاهان ستمگر انجام می‌دهند؟ یا ظلم‌وستم کشورهای همسایه در حق ما؟ یا از سختی زندگی و آن چیزی که امروز مردم، آن را ظلم‌وستم روزگار می‌خوانند؟ یا چیز دیگری است؟

تا وقتی اعتقاد داشته باشیم ظلمی که منجی ما را از آن نجات خواهد داد، ظلم‌وستم طاغوتیان و سلطه‌گران ظالم یا فشارهای بی‌رحمانه اقتصادی یا شرایط زندگی خواهد بود، قطعاً و یقیناً از صنف همان عده‌ای خواهیم بود که در انتظار یا در پیروی شکست خواهند خورد و هرگز با قوم موسی (علیه السلام) تفاوتی نخواهیم داشت؛ همان کسانی که در همراهی با این رهبر بزرگ ناکام ماندند؛ زیرا تنها در انتظار فرمانده و رهبری بودند که آن‌ها را از فرعون و سربازانش نجات دهد. اگر چنین تفکری داشته باشیم قیاس‌های ارزشی ما صددرصد یا نزدیک به صددرصد مادی‌گرایانه خواهد بود و این یعنی در صحرای مادی، سرگردان خواهیم شد. قوم موسی (علیه السلام) به سبب همین اعتقاد و نتایج ناشی از آن، در صحرای سینا

سرگردان شدند. هرکس خواهان مطالب بیشتری است می‌تواند به آنچه سید احمدالحسن نگاشته است مراجعه کند،^۱ که ان‌شاءالله کفایتش می‌کند و شفای دلش خواهد بود.

به‌نام‌گذاری «دولت عدل الهی» بازی‌گردیم. در این خصوص می‌گوییم: «عدل» از اخلاق است و آن‌گونه که برخی دچار توهم شده‌اند. در مفهوم قانون و عدالت و حکومت و قضاوت منحصر نمی‌شود؛ بلکه «عدل» از والاترین اخلاقیات و صفت خداوند سبحان و متعال است.

این نکته، هدفی را که از برپاداشتن خلافت خدا در زمین توسط منجی انتظار می‌رود به ما یادآوری می‌کند و اینکه این هدف، شناخت و معرفت حقیقی به خداوند سبحان است. به این ترتیب پاسخ حقیقی را می‌یابیم: «عدل» مدنظر در ابتدا: «عدل» به‌عنوان آفریده‌ای الهی است و عدلی است که در کامل‌ترین شکل ممکن، در آن دولت کریم و اقامه‌کننده‌اش یعنی خلیفه خدا- متجلی خواهد شد؛ یعنی این دولت، به‌طور مشخص دولت عدل و اخلاق است و خداوند با اخلاق شناخته می‌شود. به این ترتیب دولت عدل الهی را می‌توانی دولت اخلاق الهی، دولت معرفت خدا، دولت معرفت عقل یا دولت انسان حقیقی بنامی؛ ولی خداوند آن را «دولت عدل الهی» نامیده، و ما نیز باید آن را همان‌گونه بنامیم که آن معبود سبحان و متعال نام نهاده است.

بنابراین حقیقتی که رسیدن به آن از آفرینش انسان، قصد شده است «خلیفه حقیقی خدا» یا شخصی است که خلیفه و جانشین کامل خداوند سبحان و متعال است. کسی که لاهوت در آئینه وجودش به‌شکلی کامل‌تر و تمام‌تر از تمامی انبیا و اوصیا- صلوات بر آنان- بازتاب می‌شود. پس منظور، رسیدن به چنین شخصی است و او همان کسی است که بین «من و انسان بودن» و «لاهوت و ذات الهی» در نوسان است.^۲

۱. سید احمدالحسن رحمته‌الله‌علیه، سرگردانی یا مسیر به‌سوی خدا، انتشارات انصار امام مهدی علیه‌السلام، چاپ دوم، ۱۴۳۱/۲۰۱۰.

۲. سید احمدالحسن رحمته‌الله‌علیه، کتاب سفر موسی به مجمع البحرين.

این شخص «محمد» است؛ همان انسان کامل. او عارف به خداوند سبحان است و همان کسی است که بعثتش در «به کمال رساندن مکارم اخلاق» منحصر شده است. آن حضرت صلوات خدا بر او و خاندانش - فرموده است: «إِنَّمَا بُعِثَ لِاتِّمَمِ مَكَارِمِ الْأَخْلَاقِ»^۱ «من فقط برای به کمال رسانیدن مکارم اخلاق مبعوث شدم.» و در قرآن آمده است: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾^۲ (و تو بر خُلُقِ عظیم هستی)؛ و آن کسی که محمد ﷺ را به عنوان انسان کامل می‌شناساند تا خدا را به مردم بشناساند و آن کسی که «دولت انسان» (محمد) را بر پا می‌کند؛ همان کسی که مکارم اخلاق را به کمال می‌رساند و عدل، قسط، رحمت، احسان و ایثار را گسترش می‌دهد؛ او همان صورت محمد، منجی و رهایی‌بخش است، با او دولت خدا تأسیس می‌شود و با او خدا شناخته می‌شود.

پس علم و معرفت حقیقی کمالات - که از ما خواسته شده تا از طریق خلافت الهی و از طریق برپایی دولت الهی به آن برسیم - همان انسان حقیقی و همان محمد ﷺ است. شهر علم، رسول خدا محمد ﷺ است و او صورت شهر کمالات الهی است که اسم «الله» آن‌ها را گرد هم می‌آورد؛ زیرا معرفت حقیقی، حقیقت مخلوق است و حقیقت محمد، همان «الله در خلق» است. او انسان حقیقی است و خلفای خدا بخشی از حقیقت او و صورت او هستند که اگر آینه خود را به سوی او بگردانیم و در آن تمرکز کنیم می‌توانیم خداوند سبحان و متعال را بشناسیم و به حقیقت خودمان برسیم.

از اباجعفر (علیه السلام) از پدران او روایت شده است: رسول خدا ﷺ فرمود: «من شهر علم هستم - که همان بهشت است - و تو ای علی، دروازه آن هستی. کسی که هدایت می‌شود، چگونه می‌تواند بدون آنکه از دروازه بهشت به سویش هدایت شود به بهشت برسد؟»^۳

۱. بحار الانوار، ج ۱۶، ص ۱۳۶.

۲. قلم، ۴.

۳. مستدرک سفینه البحار، ج ۹، ص ۳۵۱.

از رسول خدا ﷺ روایت شده است: «من شهر علم هستم و علی دروازه آن است؛ پس کسی که علم را بخواهد باید از دروازه اش وارد شود.»^۱

و از اباعبدالله امام صادق (علیه السلام) روایت شده است: رسول خدا ﷺ فرمود: «من شهر هستم و علی دروازه اش، و آن کسی که ادعا کند جز از دروازه می تواند وارد شهر شود، دروغ گفته است و کسی که ادعا کند مرا دوست می دارد، ولی به علی غضب داشته باشد دروغ گفته است.»^۲

و از ایشان ﷺ روایت است: «من شهر علم (حکمت) هستم و علی دروازه اش است؛ پس هرکس حکمت را بخواهد باید از دروازه آن وارد شود.»^۳

محمد همان عقل اول است و با عقل، خدا شناخته می شود و با عقل، خدا بندگی می شود. آسمان هفتم، همان آسمان عقل است و انبیا و اوصیا، دارندگان عقل هستند. بنابراین «رهایی بخش» ما را از ظلم و نادانی رها می کند و دولت اخلاق و عقل و علم را بر پا می کند و تمامی این ها جز از طریق و به واسطه اخلاق صورت نمی پذیرد. اگر به امتحان اول و دلایل پیروزی و شکست و مضمون این امتحان توجه کنیم، چه خواهیم دید؟ خواهیم دید که فرمان نخستین، بسیار ساده بوده است -دستور به پشت کردن و سپس روکردن (پیش آمدن)- و در این امتحان، عقل پیروز می شود و جهل شکست می خورد.

ابوعبدالله امام صادق (علیه السلام) می فرماید: «خداوند تبارک و تعالی عقل را آفرید. عقل اولین مخلوقش از روحانیون، از سمت راست عرش و از نورش بود. به او فرمود: برو، و او رفت. سپس به او فرمود: پیش آی، و پیش آمد. خداوند تبارک و تعالی به او فرمود: تو را بر سرستی عظیم خلق کردم و بر تمام مخلوقاتم کرامت بخشیدم. سپس جهل را از دریای

۱. مستدرک سفینه البحار، ج ۹، ص ۳۵۱.

۲. کافی، ج ۲، ص ۲۳۹، ح ۲۷.

۳. مستدرک سفینه البحار، ج ۹، ص ۳۵۱.

شور و ظلمانی آفرید و فرمود: برو، و او رفت. سپس به او فرمود: پیش آی، و پیش نیامد. خداوند عزوجل فرمود: تکبر ورزیدی؛ در نتیجه او را از رحمت خود دور کرد. سپس برای عقل ۷۵ سرباز قرار داد. چون جهل این بزرگواری و عطای خدا را نسبت به عقل دید، دشمنی او را در دل گرفت و عرض کرد: پروردگارا، این هم مخلوقی است همانند من. او را آفریدی و گرامی اش داشتی و تقویتش کردی، و من ضدّ او هستم و در مقابل او توانایی ندارم. آنچه از لشکریان به او دادی به من نیز عطا کن. فرمود: بله می‌دهم؛ ولی اگر پس از آن نافرمانی کردی تو و لشکرت را از رحمت خود بیرون می‌کنم. عرض کرد: خشنود شدم. پس ۷۵ سرباز به او عطا فرمود.» امام (علیه السلام) لشکریان عقل و سپاهیان جهل را بیان و سپس می‌فرماید: «تمامی این صفات و خصوصیات که جملگی لشکریان عقل‌اند، جز در پیامبر، وصی و جانشین او یا مؤمنی که خداوند دلش را برای ایمان آزموده است جمع نشود؛ اما دیگر دوستان ما برخی از این‌ها را دارند تا به تدریج همه را دریابند و از لشکریان جهل پاک شوند؛ آنگاه با پیامبران و اوصیایشان در مقام اعلی همراه شوند [یعنی اگر عقلش کامل شود از اهل آسمان هفتم خواهد بود که همان آسمان عقل است] و این سعادت جز با شناختن عقل و لشکریانش و دوری‌گزیدن از جهل و لشکریانش به دست نیاید. خدا ما و شما را به فرمان‌بری و رضایتمندی اش موفق بدارد.»^۱

هرچند هنوز مطالب بسیاری وجود دارد که می‌توانیم در خصوصش بحث و به تفصیل بیان کنیم؛ ولی به همین مقدار بسنده می‌کنم تا بر حالت دوم که محور فصل دوم است تمرکز کنم: مسئله اخلاق متعالی. در بحث خود به نتیجه اولیه‌ای رسیدیم؛ اینکه منجی می‌آید تا ما را از اضرار اخلاق، نجات بدهد و اخلاق را به همه مردم بشناساند و به این ترتیب خدا را به آن‌ها بشناساند.

دانستیم اخلاق پسندیده، همان صفات خداوند سبحان است و با آن، خداوند سبحان شناخته می‌شود و راه رسیدن به آن، معرفت است. همچنین خواهیم دانست که تمامی اخلاق متعالی گرد امری بسیار مهم می‌چرخد یعنی ترجیح‌دادن دیگری بر خویشتن و ایثارگری. و حتی اخلاق متعالی- همان طور که در آنچه ان‌شاءالله خواهد آمد، بیان خواهیم کرد- اساساً ایثارگرایانه، و پایه و اساس آن، دردهای ایثارگرایانه است.^۱

پرسشی باقی می‌ماند که باید به آن پاسخ بدهیم: ارتباط امتحان اول به‌طور کلی- با اخلاق، و به‌طور خاص- با ایثارگری، که قاعده و قانون ما آن را با صفت «متمایزکننده» توصیف می‌کند؟

امتحان اول، مسئله مهمی را آشکار می‌کند: دلیل شکست حقیقی برای ناکام نخستین یعنی جهل و لشکریانش که همان خصوصیات نکوهیده است- تکبر بود (به او گفت تکبر ورزیدی؛ پس او را لعنت کرد) و علت این تکبر، اظهارداشتن «من» (انا) در برابر «او» (هو) و مقدم‌داشتن خواست و هوای نفس خودش بر خواست و اراده او بود.

سید احمدالحسن می‌فرماید:

«آنچه از شما خواسته شده، این است که بین «من... او» تصمیم و انتخاب درستی در پیش بگیرید. هنگامی که انتخاب درست باشد و انسان مؤمن از منیت نجات یابد، آنچه انبیا و اوصیا به‌خاطرش آمده‌اند محقق خواهد شد.»^۲

همچنین، سید احمدالحسن دلیل شکست در امتحان اول را چنین بیان فرموده است:

«چرا منکران همواره در اکثریت‌اند؟ آیا مشکل در جانشین الهی نهفته است یا در مردم؟ مشکل مردم چیست؟»

۱. مراجعه کنید به کتاب توهّم بی‌خدایی، سید احمدالحسن (رضی الله عنه)، ص ۲۷۹، چاپ اول (عربی).

۲. سید احمدالحسن (رضی الله عنه)، کتاب در محضر عبد صالح، ج ۱، انتشارات انصار امام مهدی (رضی الله عنه)، چاپ اول، ۱۴۳۱/

اگر سبب شکست در امتحان نخست را دریابی، می‌توانی به این سؤال پاسخ دهی. بروز و ظهور «من» مخلوق به صورت آشکارا، مجازات در پی دارد؛ یعنی هرچه مخلوق در رویارویی با پروردگارش «من» را در نهان به کار می‌گیرد، اکنون آن را به صورت رویارو با جانشین خدا و با گفتن «من از او برترم» نمایان می‌سازد. او جرئت نداشته است که در برابر خداوند قهار چنین چیزی را بر زبان براند؛ لیکن در هر لحظه وقتی به نفس خود نگاه می‌کند، آن سخن را به زبان می‌آورد.

آن‌ها کسانی هستند که حتی نمی‌توانند دست‌های خود را ببینند. متیّت، کورشان کرده است. تمام هم‌وغم ایشان متوجه نفسشان است و آنچه به آن مربوط می‌شود؛ همچنین اجتناب از هرآنچه با نفسشان، در ظاهر سر‌ناسازگاری دارد. اکنون آن کسی که آن‌ها را آفریده، در خلیفه‌اش متجلی شده تا به این ترتیب، آنچه نفس‌های خبیثشان از انکار خداوند سبحان و فضل او پنهان می‌کرده است، بر همگان آشکار شود.

وضعیت را در مثالی مادی برای روشن‌تر شدن می‌کنم: حال آن‌ها مانند کسی است که بر نفس خود تمرکز کرده و در برابر پروردگارش قرار گرفته، بدون اینکه حرفی بزند یا (آشکارا) بگوید: «من برتر از کسی هستم که مرا خلق کرده!» یا بگوید: «نفس من مهم‌تر از کسی است که مرا آفریده!» اما حال و نظرش که متمرکز بر نفس خویش شده، گویای این سخن است. اکنون که خداوند او را با شخصی همانند خودش - که در ظاهر یک انسان است - امتحان کرده است، او به‌طور مستقیم و آشکارا، بدون شرم‌وحیا از آنچه نفسش پنهان داشته، سخن می‌گوید: «من از او بهترم!»^۱

فکر می‌کنم اکنون وضعیت بسیار روشن شده است؛ اینکه چرا فقط ایثارگری - که ترجیح دیگران بر خود، خانواده، نزدیکان و آشنایان - بدون هیچ چشم‌داشتی، قاعده و اساسی است که اخلاق بر اساسش بنا شده است. «ایثار» جنگجوی اصلی است و تنها

۱. سید احمد الحسن (علیه السلام)، کتاب در محضر عبد صالح، ج ۱.

درهم‌شکننده بزرگ خودپسندی است و این همان مسئله‌خواست‌شده برای شناخت خداوند است؛ از این رو ایثارگری، دروازه‌ای وسیع برای شناخت خداوند است: «برای شناخت او، دوست داشتن او و اراده آنچه او می‌خواهد و دل بستن و تعلق خاطر پیدا کردن به او و ترک گفتن «من»».

به همین دلیل در مباحثی که در ادامه خواهد آمد خواهید دید که ایثارگری، پناهگاهی مستحکم و کوهی سربرافراشته است که تفسیر آن بدون یاد خدا ممکن نیست. پس این خصوصیت، دعوت‌کننده به سوی خدا، شناساننده خدا و مدافع یاریگر برای خداست و به همین دلیل به‌واقع و با شایستگی- صفتی برای همه صفات پسندیده و دروازه گشوده و وسیع برای وارد شدن به [راه] خداوند است.

سید احمد الحسن می‌فرماید:

«حجاب‌های ظلمت با خالی شدن از لشکریان جهل و منیت برداشته می‌شود و وقتی انسان با سربازان عقل و اخلاق کریمانه آراسته شود، حجاب‌های نور را در برمی‌گیرد و در آن فنا می‌شود و این‌چنین، انسان در مسیر تکاملی خود می‌کوشد تا به زوده‌شدن «من» از صفحه وجودی‌اش برسد و به تمامی سپاهیان عقل آراسته شود. این همان فتح مبین است: ﴿إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا﴾ (ما برای تو پیروزی نمایانی را مقدر کرده‌ایم).»^۱

پس انسان در جهل و سربازان جهل کاشته شده و در آن غوطه‌ور است و انتظار می‌رود خود را از آن خالی کند و به سربازان عقل آراسته شود. انسان در «ماده» غوطه‌ور است و با «من» و خواست نفسانی‌اش از شناخت حقیقتی، محجوب و در پرده است؛ پس گریزی نخواهد بود از دردهای ایثار و اخلاق متعالی به‌طوری که از او جدایی نداشته تا او را از خودخواهی و «من» و حیوان‌بودنش برهاند.

رهایی بخش، همان نجات‌دهنده گونه انسان از حیوانیتش است

رهایی‌بخش، همان منجی نوع انسان از حیوانیتش است و وظیفه‌اش این است که انسان را با خدا مرتبط سازد و آن حقیقتی را که به جهت شناختش خلق شده است به او بشناساند. منجی جهانی، انسان کاملی است که به اخلاق خدا آراسته است و خواست او همان خواست و مشیت خداوند سبحان و متعال است. وظیفه‌اش این است که نوع بشر را از «ماده و قانون خودخواهانه‌اش» برهاند و اصل و خاستگاه آسمانی‌شان را به آن‌ها نشان دهد و به سوی حقیقتشان - که شایسته است به آن برسند و آن را به یاد بیاورند- هدایت کند؛ سپس به مقتضای آن، در این عالم جسمانی کار کنند تا قسط و عدل را بر پا دارند و در این دنیا برای نبرد با خودخواهی و نتایج ناشی از آن -از ظلم‌وستم و فقر و گرسنگی و مال‌دوستی و خودنمایی- زندگی کنند. شاید بهتر است در این مقام به سخنان خودِ نجات‌دهنده در تعریف وظیفه و هدفش بسنده کنیم؛ متونی را از کتاب‌های خود ایشان برخواهم گزید که ان‌شاءالله بی‌نیاز از هر توضیحی خواهد بود.

متن اول، عبارتی از پاسخ سید احمدالحسن به کسی است که از او درباره دعوتش می‌پرسد.^۱ این پرسش از طرف خانمی مسیحی مطرح شده که سؤالات خود را از طریق سایت احمدالحسن ارسال کرده و ایشان نیز از همان طریق پاسخ وی را داده است:

«حضرت عیسی (علیه السلام) فرمود: «فرزند آدم فقط با غذا زنده نمی‌ماند؛ بلکه کلام خداوند نیز انسان را زنده نگه می‌دارد.» و من، بنده خداوند، به شما می‌گویم که بنی‌آدم با غذا می‌میرد و با کلام خداوند زنده می‌شود.

۱. سید احمدالحسن (علیه السلام)، پاسخ‌های روشنگرانه، ج ۱، انتشارات انصار امام مهدی (علیه السلام)، چاپ دوم، ۱۴۳۱/۲۰۱۰: پرسش: «به نام پدر، پسر و روح القدس، مضامین دعوت شما چیست و چه اهدافی دارد؟ Reta Jorj، یک زن مسیحی / ۲۰۰۵».

دعوت من همانند دعوت نوح، ابراهیم، موسی، عیسی علیهم السلام و مانند دعوت محمد صلی الله علیه و آله است؛ اینکه توحید در جای جای کره زمین انتشار یابد. هدف من همان هدف انبیا و امامان علیهم السلام است. من تورات، انجیل و قرآن و اختلافاتی را که در آنها دارید، برایتان واضح و آشکار می‌سازم؛ همچنین انحراف علمای یهود، مسیحی و مسلمان و خروجشان از دین الهی و مخالفت آنها را با وصیت‌های پیامبران علیهم السلام!

خواست و اراده من همان خواست و اراده خداوند سبحان و متعال است؛ اینکه ساکنان کره زمین جز به آنچه خداوند اراده فرموده است عمل نکنند؛ زمین پر از عدل و داد شود همان گونه که از ظلم و ستم پر شده است؛ گرسنه‌ها سیر شوند و هیچ فقیری بی‌سرپناه نماند؛ یتیم‌ها بعد از غم‌های طولانی شاد شوند و زنان بیوه نیازهای مادی خود را با عزت و کرامت به دست آورند و... و... و... و اینکه عدالت و رحمت و صداقت که مهم‌ترین مسائل در شریعت الهی است، فراگیر شود.»^۱

اما متن دوم، توضیحی از طرف سید احمد الحسن راجع به منجی رهایی‌بخش در حماسه گیلگمش است که منظور از منجی و وظیفه او و نیز نقش تعلیمی داستان او و دست‌به‌دست شدن آن در طول دوران را بیان می‌کند:

«اگر متن را با دقت بخوانیم درمی‌یابیم که منظور، همان نجات‌دهنده نوع انسان از حیوانیتش است؛ نجات‌دهنده نوع انسان که همه امت‌ها، قصه او را بازگو می‌کنند؛ زیرا اگرچه امت‌هایی که پیش از زمان مبعوث شدن او زندگی می‌کرده‌اند، فاقد آمادگی کافی برای استقبال از او بوده‌اند؛ ولی حداقل افرادی در آن امت‌ها وجود داشته که چه بسا این داستان - که آن را سینه‌به‌سینه بازگو می‌کرده‌اند - آنها را نجات داده باشد. او همان کسی است که ایشان را به خدا مرتبط می‌سازد و دروازه آسمان را می‌گشاید تا هرکس بخواهد وحی عظیم را که آشناکننده وی با حقیقتی وجدآور است، بشنود؛ همان حقیقتی که ما را از عدم پدیدار ساخت؛ همان حقیقتی که آفریده شدیم تا آن را

بشناسیم. بنابراین او همه را به خدا مشغول خواهد ساخت، نه به خودش؛ چراکه اگر وی آنان را به خودش مشغول و سرگرم سازد بدون آنکه هوشیارشان کند. فرقی بین او و هر طاغوت ستمگری که در پی شهرت و آوازه است، وجود نخواهد داشت.

اکنون به خوبی می‌توانیم دریابیم که چرا «دلاوران اوروک ناگزیر در اتاق‌های خود، مغموم و معترض ماندند» و چرا «گیلگمش هیچ فرزندی برای پدر خویش باقی نگذاشت... و گیلگمش هیچ دوشیزه‌ای را برای محبوبش باقی نگذاشت، و نه دختر جنگجو و نه نامزد قهرمان»؛ زیرا آن‌ها همگی دلبسته خداوند سبحان شدند و به او تعلق خاطر یافتند. گیلگمش نجات‌دهنده آمد و برای این نجات‌یافتگان که در زمانی مشخص پدیدار خواهند شد، دروازه وحی عظیم را گشود و به آن‌ها آموخت که چگونه به خدا دلبستگی یابند و چگونه خدا را دوست بدارند و چه‌سان خداوند را در همه‌چیز ببینند و بشنوند.^۱

معتقدم کلماتی که تقدیم شد واضح و آشکار است و نیاز به هیچ توضیح اضافه‌ای ندارد؛ بنابراین به همین مقدار بسنده خواهیم کرد و این عبارات را پایان‌دهنده این مقدمه قرار می‌دهم.

به این ترتیب فصل اول از این تحقیق را به پایان می‌بریم و ان‌شاءالله به فصل دوم خواهیم پرداخت که به بررسی برخی فرضیه‌ها و نظریه‌ها و تصورات درباره ظهور اخلاق و تمدن انسانی و دین در مسیر بشریت اختصاص دارد؛ همچنین بررسی تلاش‌های صورت‌پذیرفته برای جداکردن اخلاق از منبع، ریشه و برپادارنده آن در این عالم، یعنی خلیفه خدا.

فصل دوم

پیدایش و تکامل اخلاق در

انسان‌شناسی، مردم‌شناسی و جامعه‌شناسی دین

مقدمه

از قرن نوزدهم مکتب‌های فکری متعددی تلاش کرده‌اند نظریاتی برای تفسیر پیدایش تمدن و فرهنگ انسانی ارائه دهند. از جمله، نظریاتی است که سبب اخلاق را به طبیعت اجتماعی انسان بازمی‌گرداند؛ در حالی که گروه دیگری، اخلاق را به سحر یا اسطوره‌ها و اوهام و خرافات بازمی‌گرداند و...

در این فصل توفقی خواهیم داشت به برخی از مشهورترین نظریاتی که تلاش کرده‌اند وجود اخلاق، تمدن یا دین را به‌طور کلی در انسان‌ها از دیدگاه علوم اجتماعی به‌خصوص انسان‌شناسی، مردم‌شناسی و جامعه‌شناسی دینی تفسیر کنند.

در ابتدا یا به‌عبارت دیگر در هنگام شکل‌گیری علم انسان‌شناسی (آنتروپولوژی) - که یک تصور تکاملی فرهنگی و اجتماعی بود- چهارچوبی کلی وجود داشت که درباره نظریات و بحث‌ها حکم می‌راند. این تکامل اجتماعی سنتی و همیشگی، وجود «قوانینی جوهری» (قوانینی ذاتی) را فرض می‌گرفت که به‌هیچ‌وجه از تاریخ بشریت جدا نمی‌شود و

این قوانین عبارت بودند از: مجموعه‌ای از نظریات که مخصوصاً در نیمهٔ دوم قرن نوزدهم توسط تعدادی از پژوهشگران مشهور مانند لوئیس هنری مورگان (Lewis Henry Morgan)،^۱ ادوارد تیلور (Edward Tylor)،^۲ و هربرت اسپنسر (Herbert Spencer)^۳ و جیمز جورج فریزر (James George Frazer)^۴ مطرح شدند. آنتروپولوژی (انسان‌شناسی) از زمان پیدایشش به‌عنوان علمی آکادمیک در قرن نوزدهم از این تفکر بسیار تأثیر پذیرفته است.

به‌طور معمول در آنتروپولوژی نوین، نظریات و مکاتب به دو دسته تقسیم می‌شود: در گروه اول نام‌های بزرگی مانند یوهان یاکوب باخوفن (Johann Jakob Bachofen)، لوئیس هنری مورگان، ادوارد تیلور، هنری اسپنسر، جیمز جورج فریزر و... و از سوی دیگر گروه دومی از پژوهشگران را می‌بینیم که شاید مشهورترین آن‌ها عبارت باشند از: فرانس بوناس (Franz Boas)، رابرت هاری لوی (Robert Harry Lowie)، آلفرد لوئیس کروبور (Alfred Louis Kroeber)، برونیسلاو کاسپر مالینوفسکی (Bronisław Kasper Malinowski)، آلفرد رادکلیف براون (Brown Alfred Radcliffe)، مارسل ماوس

۱. لوئیس هنری مورگان (Lewis Henry Morgan) ۱۸۱۸ تا ۱۸۸۱. دانشمند آنتروپولوژی آمریکایی که از بنیان‌گذاران این رشته شناخته می‌شود.

۲. ادوارد تیلور (Edward Burnett Tylor) ۱۸۳۲ تا ۱۹۱۷ میلادی، دانشمند انگلیسی از بنیان‌گذاران علم آنتروپولوژی و عضو جمعیت پادشاهی لندن برای توسعهٔ دانش طبیعی (Royal Society of London for the Improvement of Natural Knowledge) بود.

۳. هربرت اسپنسر (Herbert Spencer) ۱۸۲۰ تا ۱۹۰۳، فیلسوف و دانشمند انگلیسی.

۴. جیمز جورج فریزر (James George Frazer) ۱۸۵۴ تا ۱۹۴۱، انسان‌شناس اسکاتلندی، دارای تألیفاتی است که از جملهٔ معروف‌ترینشان کتاب «شاخهٔ طلایی» (The Golden Bough) است که در آن پژوهشی در خصوص اسطوره‌ها و رابطهٔ آن‌ها با دین ارائه شده؛ همچنین کتاب «طوطم‌گرایی و ازدواج با غیر خویشاوندان» (Totemism and Exogamy) و کتاب «توتم‌گرایی» (Totemism).

(Marcel Mauss)، کلود لوی استراوس (Strauss Claude Lévi) و... . دسته دوم به طور معمول نقدکنندگان آنترپولوژی تکاملی هستند.

تکامل اجتماعی در قرن نوزدهم در واقع تعدادی از نظریاتی را که برای تفسیر پیدایش فرهنگ و دین و تکامل تشکیلات اجتماعی وضع شده بود معرفی کرد؛ ولی با این وجود گاهی اختلافات ریشه‌ای که این نظریات را از یکدیگر متمایز می‌سازد دیده می‌شود. دست‌کم اختلافی اساسی بین مثلاً دو خط فکری برای دو مکتب نظری داریم که می‌توانیم تفکر «تیلور» را از یک سو و «مورگان» را از سوی دیگر نمایندگان این دو خط فکری بدانیم. در ادامه این وجه تمایز را بیان خواهیم کرد تا نقدی انجام داده باشیم.

ریشه‌های دیدگاه تکامل‌گرایانه، دست‌کم به قرن هجدهم در «عصر روشنایی» (یا عصر نورها) بازمی‌گردد و به «تیلور» و «فریزر» می‌رسد و خاستگاه آن، پیشرفت فکری انسان (پیشرفت نورها) است. تکامل اشکال جامعه به‌طور مستقیم از پیشرفت فکر و هوشمندی ناشی می‌شود. این توجه تکاملی، تصویری از این تکامل انسانی ارائه می‌دهد و آن را به مراحل تدریجی و پی‌درپی تقسیم می‌کند: مرحله شکار؛ مرحله تربیت و اهلی کردن؛ مرحله کشاورزی و سپس مرحله تجارت به‌معنی جامعه مدرن غربی.

از آنجا که تکامل اجتماعی نتیجه پیشرفت فکری است، می‌توان با پیگیری زنجیره‌ای از اکتشافات و اختراعات بشری و پیشرفت در دانش‌ها، ادبیات، فنون و... این تکامل را بررسی کرد؛ یعنی تکامل، زنجیره‌ای است از حوادث تاریخی تکنولوژیک، فکری، معرفتی و تمدنی و به‌عنوان نمونه‌ای برای این حوادث می‌توان از کشف ابزارها، کشف آتش، اهلی کردن، کشاورزی، معادن، ساخت کشتی‌های بخار، ساخت ابزارهای بخار و سپس مکانیکی و... نام برد.

در اینجا تقسیم‌بندی به مراحل وحشی‌گری تهاجمی و تمدنی، همان نقش تقسیم‌بندی تاریخ به تاریخ باستان، قرون وسطی و تاریخ جدید را بازی می‌کند و این تقسیم‌بندی به برخی حوادث بارز در این تصویر تکاملی پیشرفت‌گرایانه اعتماد می‌کند؛ ولی

«تکامل» عبارت است از سلسله‌ای تقریباً نامتناهی از پیشرفت و اکتشافاتی که پی‌درپی می‌آید و انباشته می‌شود؛ این قانون اول.

اما قانون مهم دوم در این تصور که بر رویکرد نظری اشراف دارد: تکامل، انباشته‌شدن معرفت‌ها، اکتشافات و پیشرفت‌های فکری است؛ پس شکل‌های تکامل یافته با افزون‌شدن‌هایی بر موارد قبلی متمایز می‌شوند؛ در حالی که شکل‌های ابتدایی با «نقص» مشخص می‌شوند؛ مثلاً نقص در ساخت بافت، نقص در تولید لباس، نقص در ساخت معادن، نقص در فنون، نقص در تنوع‌بخشی کشاورزی و... به همین ترتیب. تکامل فرهنگی و اجتماعی نیز چیزی جز انباشت تدریجی اکتشافات و اختراعات انسانی نیست و هر مرحله از مرحله قبلی خود با برطرف‌شدن نقص متمایز می‌شود. این نقص می‌تواند نقص در امکانات یا ابزارها باشد؛ یعنی کمبود؛ یا نقص در دانش، یعنی جهل و نادانی بوده باشد. در نتیجه جامعه انسانی ابتدایی، جامعه‌ای است که در همه چیز نیازمند است و نقص دارد.

در چهارچوب این مکتب تکاملی اجتماعی، جامعه‌ای ایدئال و آرمانی وجود دارد و هر شکلی که با آن اختلاف داشته باشد به نوعی و تا اندازه‌ای عقب‌مانده تلقی می‌شود و سبب این اختلاف، یا جهل است یا خطا یا به‌طور کلی نقص و از آنجا که تکامل، پیشرفت در شناخت (معرفت) است، دین و اعتقادات در این چهارچوب به نقص معرفتی بازمی‌گردد و طبیعتاً طبق چهارچوبی که وضع کرده‌اند، خطا محسوب می‌شود. بنابراین از آنجا که انسان، نه دلایل حوادث ظاهری و نه چگونگی ایجادشان را می‌دانسته است، تفسیرهایی خیالی را وضع می‌کرده و به وجود قدرتمندی مخفی یا خدایان یا ارواح معتقد می‌شده تا این خلل‌های معرفتی را پر کند. این نکته دوم و مهم در این رویکرد نظری است و به‌وضوح در نظریات انسان‌شناسی قرن نوزدهم و حتی پس از آن، خودنمایی می‌کند.

همچنین به‌عنوان نتیجه‌ای از دو نکته قبلی، تکامل اجتماعی ضرورتاً از سادگی شروع می‌شود و به‌سوی رفتارهای پیچیده حرکت می‌کند؛ بنابراین انسان اولیه از نظر

ساده بودنِ تفکر همچون کودکی است و ادراکی همانند کودک دارد و از آنجا که جامعهٔ آرمانی، تشکیلاتی پیچیده است، جامعه‌های ابتدایی ناگزیر باید پیچیدگی کمتری داشته باشند و تشکیلاتشان بسیار ساده‌تر باشد؛ زیرا اندیشه‌هایشان ابتدایی و ساده بوده و جز به شکلی ساده و به دور از پیچیدگی نمی‌توانسته است شکل بگیرد.

“Is that complex, ethnographic sense, taken in its board, or civilization, “Culture and any other, custom, law, morals, art, belief, whole which includes knowledge capabilities and habits acquired by man as a member of society.”^۱

«فرهنگ یا تمدن در مفهوم کلی مردم‌شناسانه‌اش، عبارت است از یک «کل پیچیده» که شامل معرفت، ایمان، حرفه‌ها، اخلاق، قانون، عادت‌ها (عُرف) و هر قدرت و رسوم دیگری می‌شود که انسان به‌عنوان فردی در جامعه، آن را به دست آورده است.»

پس دربارهٔ این جریان فکری کافی است پیشرفت و پیچیدگی از طریق زنجیره‌ای بررسی شود که از مرحلهٔ نبود کلی معرفت شروع می‌شود و به عصر علوم می‌رسد؛ به‌عنوان مثال زنده کردن مردگان یا اعتقاد به وجود ارواح چیزی نیست جز تصویری اشتباه که انسان اولیه برای تفسیر پدیده‌های زیست‌شناختی، مانند بیماری و سلامت یا مرگ و زندگی و رؤیاهای ... وضع می‌کرده است. دربارهٔ پدیده‌های طبیعی مانند خورشیدگرفتگی، ماه‌گرفتگی، زلزله‌ها، آتشفشان‌ها، باران‌ها، رعدوبرق و... نیز وضعیت به همین شکل بوده است. در این مکتب و رویکرد فکری، دین توحیدی یا اعتقاد به خدای یگانه، صرفاً تکامل اعتقادات ساده و اشتباه یا توهمی یا ناقص بوده است؛ مانند اعتقاد به وجود روح و تقدیس ارواح یا اجداد یا طبیعت و گذر از مرحلهٔ چندخدایی.

۱. منبع:

Taylor, E. B. (1871). Primitive Culture: Researches Into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom Vol. 1 p. 1. Murray.

رویکرد تکاملی دیگر - که شاید بهترین نماینده آن را بتوانیم لویس هنری مورگان بدانیم - در بسیاری از خط‌مشی‌ها با رویکرد و مکتب اول مشارکت داشته است؛ ولی در توصیف مراحل و درجه‌بندی‌های تکاملی با آن تفاوت‌هایی دارد. در این رویکرد، جامعه‌های ابتدایی - آن‌گونه که در تصور اول مطرح می‌شود - تنها با نقص و کمبود در مقایسه با آنچه پس از آن می‌آید متمایز نمی‌شود؛ بلکه با تشکیلاتی متفاوت، ساختاری متفاوت، نظام خانوادگی متفاوت، نظام خویشاوندی متفاوت و نظام سیاسی متفاوت و... با قبل از خود متمایز می‌شود. بنابراین در اینجا تکامل، از مجموعه‌های تشکیلاتی مختلف برای جامعه، خانواده و خویشان، به‌سوی مجموعه دیگری از تشکیلات رهسپار می‌شود. در این رویکرد، محرک تکامل رویارویی تعدادی از مجموعه‌ها در سطوح مختلف جامعه است و در نتیجه روش تحقیق در اینجا اساساً بر کشف مظاهر تناقضات در جوامع ابتدایی در سطح خودشان استوار است؛ مثلاً تناقض یا رویارویی مجموعه خانوادگی با مجموعه خویشاوندی یا مجموعه عشیره یا قبیله. هرگاه تناقض در تشکیلات وجود داشته باشد، این تناقض بر ضرورت وقوع تکامل اشاره خواهد کرد. این دیدگاه از آنجا سرچشمه می‌گیرد که تناقض، میراثی تکاملی در تشکیلات جامعه‌ای است که اجزای تشکیل‌دهنده خود را بنا به دلایلی و در سطوح مختلف و با سرعت‌های متفاوت تکامل می‌دهد. این چهارچوبی است کلی برای تصویر دوم از تکامل اجتماعی.^۱

این دیدگاه‌ها همان‌طور که قبلاً گفتیم به‌مقدار زیادی با یکدیگر اختلاف دارند؛ ولی مسئله‌ای تمامی آن‌ها را گرد هم می‌آورد: این اعتقاد که نوع انسانی یکتاست و اینکه تمام جوامع از الگویی تکاملی پیروی می‌کنند که از حالت بدوی شروع می‌شود و تا رسیدن به مرحله مت‌مدن و پیشرفته با الگوی تمدن غربی ادامه می‌یابد. این، همان چهارچوب فکری

۱. برخی پژوهشگران، پیرو این مکتب هستند یا دست‌کم از این دیدگاه تأثیر پذیرفته‌اند؛ مانند «هنری سامر» (Sir Henry Summer MAINE) یا «جان فرگوسن مک‌لنن» (John Ferguson McLennan)، «فردریک انگلس» (Friedrich Engels) و دیگران.

عمومی و غالبی است که فرض می‌کند همهٔ جوامع بشری به یک شکل و از مرحلهٔ اولیه یا ابتدایی به سوی مرحلهٔ تمدن و فرهنگ تکامل می‌یابند.

تفکر تکامل فرهنگی به‌طور کلی- تاریخ غرب را پایه و اساسی در ارزشیابی تمدن‌ها به شمار می‌آورد و این تفکر از این اعتقاد سرچشمه می‌گیرد که تمدن اروپایی و غربی مدل آرمانی و والای تکامل فرهنگ و تمدن انسانی است (همان گونه که در دورهٔ اخیر، یونانیان و بعد از آن‌ها رومیان معتقد بوده‌اند که اوج تمدن‌اند و بر قلهٔ تکامل انسانی ایستاده‌اند)؛ و بر اساس این دیدگاه چنین فرض می‌شود که همهٔ بشریت از همان الگو و با همان گام‌ها ولی با سرعت‌های متفاوت پیروی می‌کنند؛ پس همهٔ ملت‌های دیگر (بیرون از غرب) صرفاً ملت‌ها و اقوامی هستند که مرحله‌ای از مراحل تکامل تمدنی را نشان می‌دهند که با ناکارآمدی یا از روی تقصیر و کوتاهی یا بی‌ارادگی نتوانسته‌اند بر این فرهنگ سوار شوند. این دیدگاه در شکل بدعت‌آمیز خود- پشتیبان و توجیه‌گر مطامع استعماری بوده است؛ به این ترتیب که این جوامع غیرغربی نیاز دارند تا نور معرفت و تمدن و فرهنگ به آن‌ها برسد تا طبق تعبیر آن‌ها- از مرحلهٔ بدوی، وحشی‌گری و بربرگونه‌بودن خارج شوند؛ با این ادعا که این ملت‌ها در فقر و نیازمندی بیشتری قرار دارند و نیازمند کمک خارجی هستند. تکامل اجتماعی به‌طور کلی چنین به تصویر می‌کشد که دین، چیزی جز دستاورد محض انسانی نیست که از مرحلهٔ ابتدایی و میانی در تکامل فرهنگ انسانی گذر می‌کند.

بنابراین انسان‌شناسی در سایهٔ این اندیشهٔ مسلط بر تکامل اجتماعی، عبارت است از مجموعه‌ای از نظریه‌های مبتنی بر فرضیات که می‌کوشد این تکامل فرض‌شدهٔ فرهنگی و اجتماعی را تفسیر کند و این دیدگاه اساساً بر وجود نمونه‌هایی متمرکز است که مصداقی از مراحل ابتدایی دیرین هستند که می‌تواند حرکت تکاملی از آن‌ها شروع شده باشد. به این ترتیب اولین پژوهش‌ها روی نمونه‌هایی که در آن زمان «جوامع ابتدایی» خوانده شدند، سربرآوردند. این جوامع مثل بومیان استرالیا یا سرخ‌پوست‌ها و دیگران- جوامعی

دورافتاده بودند و سرآغاز دین و اخلاق در انسان، به‌عنوان تعبیری از رفتارها، تمدن‌ها و عادت‌های این اقوام - که گواهی زنده‌ای برای مرحله‌ای از مراحل تکامل انسان را از نظر فرهنگی و تمدنی نمایش می‌دهند - تفسیر می‌شوند.

متأسفانه تمامی طرح‌ها و چهارچوب‌هایی که انسان‌شناسی در قرن نوزدهم و حتی ابتدای قرن بیستم به ثمر رساند، از نظر علمی ناتمام و ناقص بودند و متوجه نمی‌شوم چگونه این همه پژوهشگر به آن اعتقاد یافتند و آن را مطرح کردند؟ آری، شاید گفته شود دانشمندان در آن زمان به تمامی داده‌های میدانی دسترسی نداشتند تا به آن‌ها استناد کنند و آنچه در دسترس بود مبهم و ناواضح بود. این ملاحظه به‌طور کلی درست است؛ ولی سؤال مهم این است که چرا این محققان به خود اجازه دادند تأویل‌ها و تفسیرهایی ارائه کنند و سپس نظریاتی را بنیان بگذارند؛ در حالی که داده‌های میدانی را در اختیار نداشتند؟!

وضعیت فقط در همین حد متوقف نمی‌شود؛ بلکه تألیفات - که به خلاصه افکار محوری‌شان آگاه خواهیم شد - با فرضیات و نظریاتی غیرمنطقی و خیالی عجین می‌شوند که این مسئله را در هیچ حالتی نمی‌توان به نقص در داده‌ها و معلومات در خصوص ملت‌های اولیه استرالیا یا سرخ‌پوستان و دیگران بازگرداند؛ بلکه یک اشتباه راهبردی و علمی نپذیرفتنی است که به‌دلیل شرایط غریب و شگفت‌آور آن دوران به وقوع پیوست و می‌توانیم آن را کوری و تاریکی همه‌گیر آن دوره بنامیم.^۱

۱. این وضعیت «کور بودن» همه‌گیر فقط منحصر به انسان‌شناسی نمی‌شود. معتقدم یکی از مهم‌ترین دلایل آن، تلاش عده‌ای از دانشمندان در آن زمان برای شکستن کلیسا به‌طور خاص - و دین به‌طور عام - بوده است.

معروف ترین نظریات تکامل اجتماعی

تفسیر لویس هنری مورگان

لویس هنری مورگان با سرخ‌پوست‌ها (قبیله سرخ‌پوستان ایروکواس Iroquois) زندگی کرد و سپس زندگی اجتماعی و فرهنگی آن‌ها را بر اساس تجربه شخصی‌اش توصیف کرد. وی نظام خویشاوندی را با معنایی عام‌تر از نزدیکی خونی- در تعدادی از قبایل سرخ‌پوست بررسی کرد و سپس کوشید پژوهش خود را در سطح جهانی به‌عنوان یک کل گسترش دهد؛ بنابراین پرسش‌نامه‌ای را به سفارت‌خانه‌های کشورهای مختلف، مستعمره‌ها و هیئت‌های تبلیغی ارسال کرد. سپس کتاب خود را با نام «نظام‌های خویشاوندی و ازدواج در خانواده بشری» (Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family) در سال ۱۸۷۱ منتشر کرد. این کار، اولین تحلیل علمی درباره خویشاوندی و اولین پژوهش انسان‌شناسی اجتماعی محسوب می‌شود. مورگان به مقایسه تشکیلات اجتماعی در دوران کلاسیک قدیم در غرب و تشکیلات اقوام بدوی پرداخت. سپس در کتابش (جوامع باستانی Ancient societ) نظریه خود (تکامل اجتماعی) را به‌طور مفصل بیان کرد. وی تکامل انسان را به‌صورت الگویی یکسان فرض کرد که از سه مرحله می‌گذرد: مرحله توحش، سپس مرحله بربریت و بعد مرحله تمدن؛ و برای هر مرحله سه سطح قرار داد: پایین‌ترین سطح، سطح میانی و سپس بالاترین سطح.

مرحله «توحش» در پایین‌ترین سطح خود-طبق نظر لویس هنری مورگان- از نظر تکنولوژی، با ابتدایی بودن انسان در جمع‌آوری میوه‌ها و بذرهای گیاهی به‌طور کلی و پیدایش ظهور زبان ابتدایی برای ارتباطات اولیه متمایز می‌شود؛ اما تشکیلات اجتماعی به‌صورت گروه‌ها و تجمعات بسیار ابتدایی، و ساختار خانوادگی بر اساس ازدواج محارم بین خواهر و برادر بوده است. سطح میانی از مرحله توحش از نظر تکنیکی، با کشف و به‌کاربردن آتش، غذاپختن و شکار ماهی از طریق به‌کارگیری وسایلی ساده و ساخته‌شده

از پوست درخت متمایز می‌شود؛ اما از نظر اجتماعی، نظام بر اساس ساختار مادرسالاری و بر اساس انتساب به زنان (مادر) بوده است. ساختار خانوادگی در این مرحله بر نوعی از چندهمسری (همسرانی که با هم خواهر بوده‌اند) استوار بوده است؛ سپس بالاترین سطح در مرحلهٔ توحش، با اختراع تیر و کمان و ابزارهای چوبی و برخی از سبدهای ساخته‌شده از اجزای دیگر مانند پوست درختان یا انواع گیاهان متمایز می‌شود.

مرحلهٔ دوم، مرحله بربریت است که این مرحله نیز به سه سطح تقسیم می‌شود: پایین‌ترین سطح با نوآوری‌های اولیه در ساخت کوزه‌های سفالی، اهلی کردن حیوانات و نخستین انواع کشاورزی (کاشت برخی گیاهان) مشخص می‌شود. اما سطح میانی با تربیت حیوانات، کشاورزی به صورت آبی، به کار بردن آجر خشک‌شده و نیز ساخت معادن غیر از معدن آهن متمایز می‌شود و نرم کردن آهن فقط در بالاترین سطح از این مرحله شروع شد. در این مرحله گاواهنی شخم‌زنی که توسط حیوانات کشیده می‌شد، اختراع شد. در نهایت مرحلهٔ سوم قرار دارد که مرحلهٔ تمدن است و در آن نوشتن با حروف الفبا، اشتغال به کشاورزی در سطح وسیع، ابداع روش‌های زندگی، از بین بردن جنگل‌ها انجام شد و با ازدیاد سریع تعداد ساکنان زمین و تولیدات پیشرفته و فناوری تمایز می‌یابد.

در نظریهٔ «لویس هنری مورگان» ارتباطات خویشاوندی عامل مسلط بر تاریخ باستان بشری است و این ارتباطات، تنظیم‌کنندهٔ جامعه و جداکنندهٔ مراحل تکاملی‌اش است و تابع منطق و زنجیرهٔ معینی است که می‌توان در خصوصشان به تحقیق و جست‌وجو پرداخت و از طریق همین کوشش می‌توان ظهور و پیدایش تمدن و فرهنگ را تفسیر کرد. ارتباطات خویشاوندی عموماً به دو سیستم تقسیم می‌شود؛ سیستم اول، سیستم «رده‌بندی» است که طبق نظر مورگان، در آسیا و آفریقا و آمریکا جاری بوده و سیستم دوم «سیستم توصیفی» است که خاص تشکیلات خویشاوندی در ملت‌های آمریکای لاتین، اقوام هندو-اروپایی و ملت‌های سامی بوده است.

در نظام اول (یعنی نظام رده‌بندی) نزدیکان شخص بدون در نظر گرفتن درجهٔ انتساب به او در چند گروه قرار می‌گیرند و نوعی ارتباط بر همهٔ افرادی که به یک گروه خویشاوندی مرتبط هستند منطبق می‌شود؛ مثلاً برادران یک فرد و پسران برادرانش که از یک پدر هستند همهٔ آن‌ها برادران او در نظر گرفته می‌شوند؛ همچنین خواهران او و دختران خواهران او از یک مادر، همه خواهران او به حساب می‌آیند. پس این نظام، نظامی است طبقه‌بندی‌شده. اما در نظام توصیفی، نزدیکان یا با القاب مرسوم خودشان نامیده می‌شوند، یعنی پدر یا مادر یا برادر، یا با ساختاری بین این القاب اولیه خوانده می‌شوند تا به نزدیک بودن واقعی آن‌ها اشاره داشته باشد؛ مانند دختر خواهر از طرف پدر یا پسر برادر از طرف پدر یا پسر برادر پدر و به همین ترتیب.^۱

در نظام توصیفی، والدین (پدر و مادر) به‌وضوح از سایر نزدیکان مانند برادر پدر، برادر جد، خواهر مادر و خواهر مادربزرگ متمایز می‌شوند؛ در حالی که به‌عنوان مثال برخی پسران این خویشاوندان در نظام رده‌بندی در همان درجهٔ نزدیکان از جنبهٔ پدری و فرزندی به‌صورت مستقیم در نظر گرفته می‌شوند؛ زیرا آن‌ها از همان گروه «برادران» یا «خواهران» و... هستند. بر همین اساس قواعد ازدواج بر اساس نظام نزدیک بودن، متفاوت بوده است. از نظر مورگان، ازدواج در حقیقت بیشتر جابه‌جا کردن زنان بین مجموعه‌های اجتماعی بوده است تا رابطهٔ میان مردان و زنان.

همچنین «مورگان» ازدواج بین غریبه‌ها را نقض‌کنندهٔ ازدواج بین خویشاوندان یا «اندوگامی»^۲ نمی‌داند؛ بلکه از نظر او هر دو در سطح قبیله رو به تکامل هستند. از نظر مورگان تمامی مجموعه‌های بشری در ابتدا بر ارتباطات تکاثر و زادوولد بدون هیچ

۱. منبع:

Part III - Growth of the Idea of the Family - Chapter I - The Ancient Society. Lewis H. Morgan 1877 AncientFamily.

۲. اندوگامی: زناشویی درون‌تیره‌ای یا درون‌طایفه‌ای. (مترجم)

محدودیتی استوار بوده است و هرکسی می‌توانسته به هر شخص دیگری نزدیک شود و ازدواج کند: پدر با دختر، برادر با خواهر، مادر با پسر و به همین ترتیب. هرکدام از نزدیکان در گروه‌های ابتدایی بدون هیچ قانون تحریمی می‌توانست ازدواج کند؛ سپس بعد از مدتی و به تدریج انواع تحریم‌های زنا بین گروه‌های مختلف نزدیکان ایجاد شد. اولین تحریم، مخصوص والدین در برابر فرزندان‌شان بود (پدر با دختر و مادر با پسرش). سپس تحریم زنا بین برادر و خواهر - که از یک مادر بودند- ایجاد شد. سپس تحریم ازدواج با برادران و خواهران عرضی یعنی پسران و دختران عمو و عمه و دایی و خاله. هرچه تعداد این تحریم‌ها زیادتر شد انواع جدیدی از ساختارهای خانواده و انواع جدیدی از القاب و نام‌ها به عناوین خویشاوندی (یا نزدیکان) افزوده شد.

به این ترتیب بر اساس این تصور، مورگان انواع ساختارهای خانوادگی را به چند دسته تقسیم‌بندی کرد؛ با این تصور که این ساختارها طبق زنجیره زیر تکامل یافته‌اند:

اول، خانواده با خون مختلط که هر نوع ارتباطی در آن مجاز است. در مرحله دوم خانواده بر اساس ازدواج خواهران و برادران از یک مادر تکامل یافت. سپس خانواده مبتنی بر زنا مختلط بین چندین خواهر (چه طولی و چه عرضی) با مجموعه‌ای از مردان که ضرورتاً از نزدیکان نیستند یا زنا مختلط مجموعه‌ای از برادران با مجموعه‌ای از زنان که ضرورتاً از نزدیکان آن‌ها نیستند. سپس خانواده بر اساس ازدواج بین دو شخص تشکیل شد، بدون آنکه از یک خانواده باشند و از این نوع خانواده‌ها، عشیره‌هایی با نسبت مادری شکل گرفت. بعد از آن عشایر با نسبت پدری تکامل یافتند. سپس از این مجموعه‌های کوچک، نظام‌های قبیله‌ای شکل گرفت و بعد از آن، نظام گردهم‌آمدن یا اتحاد قبایل پدید آمد تا آنجا که به حکومت‌های مدرن امروزی رسید.

همچنین در این فرضیه چنین به تصویر کشیده می‌شود که انقراض نظام «رده‌بندی» به نفع نظام «توصیفی» در تاریخ تکامل غربی با تکامل حاکمیت خاص و نظام دولت در ارتباط بوده، و این به آن جهت بوده که نظام «رده‌بندی» مشکلات بسیاری در سطح

ارث‌بری ایجاد می‌کرده است. بنابراین نیاز برای تفاوت‌قائل‌شدن میان خویشاوندی مستقیم طولی (از طریق والدین و فرزند) و خویشاوندی عرضی پدید آمد. به این ترتیب تکامل نظام، از نقش هم‌بستگی داخلی بین مجموعه‌های بزرگ خویشاوندان کاسته است؛ یعنی حکومت به‌وسیلهٔ قانون، بخش بزرگی از نقش خویشاوندان به‌جز نقش حمایتی را بر عهده می‌گیرد.

تکامل بشر در این طرح با ظهور جامعهٔ بدون طبقات، و پس از آن رسیدن به ظهور جامعه با طبقاتی تحت‌نظر حکومت و مبتنی بر اشکال متفاوت از انباشت حکومتی و ثروت‌ها، متمایز می‌شود. در نتیجه پیدایش تمدن و فرهنگ انسانی پس از دو دورهٔ طولانی توحش و بربریت، و پس از خالی‌شدن از تمامی انواع تشکیلات قبیله‌ای و عشایری اجتماعی سنتی، و پدیدآمدن طبقات اجتماعی و پدیدارشدن حکومت به وجود آمد. این تمدن به‌خودی‌خود هدف و نتیجهٔ نهایی نیست؛ بلکه مرحله‌ای مانند مراحل انتقالی گذشته است و در روزی از روزها و به حکم «قانون پیشرفت» یا «تکامل اجتماعی» به انقلابی با شأن برتر و والاتر - یعنی انقلاب آزادی، مساوات و برادری - تبدیل خواهد شد.^۱ از نظر مورگان تفسیر پنهان‌شده در تحلیل روابط اقتصادی مادی در تکامل، چیزی است که «هنرهای بقا یا زندگی (Arts of Subsistence)» نامیده می‌شود.^۲ پس سلسلهٔ زمانی برای ظهور این هنرها یا راه‌های بقا، تمثیلگر بازخوانی دقیقی برای تاریخ تکامل فرهنگ و تمدن است و می‌توان آن را پایه و اساسی برای تقسیم تاریخ به دوره‌های قومی و نژادی در نظر گرفت. از نظر مورگان دورانی که با عنوان «بزرگ‌ترین» در پیشرفت بشر

۱. منبع: Ancient Society. Lewis H. Morgan 1877 - Chapter II - Three Rules of Inheritance

۲. منبع: Ancient Society. Lewis H. Morgan 1877 - Chapter II - Arts of Subsistence

نام‌گذاری شده است، تقریباً همان دورانی است که منابع بیشتر و فراوان‌تری برای زندگی فراهم بوده است.^۱

به‌طور کلی و از آنجا که هدف در اینجا پرداختن به همهٔ جزئیات این فرضیه نیست و تنها بیان خطوطی کلی و سرتیترها در تفسیر پیدایش فرهنگ و تمدن انسانی است، آنچه اهمیت دارد مطالبی است که بیان داشتیم و به‌طور خلاصه عبارت بودند از:

تمدن و فرهنگ انسانی، نتیجه‌ای است تکاملی که از مراحل مرتبط با پیشرفت و ارتقای الگوهای زندگی مادی گذر می‌کند و نظام خانوادگی و ارتباطات خویشاوندی را از وضعیت‌های ابتدایی - که زنا‌ی محارم را در همهٔ اشکال و انواع سطوحش در برمی‌گرفت - شامل می‌شود. سپس در مرحلهٔ بعدی فقط زنا‌ی محارم بین خواهران و برادران بوده است تا اینکه وضعیت به‌جایی رسید که بر اساس نظام خویشاوندی، جامعه، زنا‌ی محارم را حرام می‌کند و این حالت آخری از شکل «رده‌بندی» به‌شکل «توصیفی»، تحت‌تأثیر حاکمیت خاص و شکل‌های ارث‌بری و سپس حکومت، تکامل یافت.

و این فرضیه مانند دیگر فرضیاتی که به آن‌ها خواهیم پرداخت، همگام با فراهم‌شدن و تکامل امکانات و مهارت‌های روش زندگی اساساً بر وجود درجه‌بندی و تسلسل در تکامل فکر و فرهنگ تمرکز می‌کند. در این الگوی فکری و جست‌وجو راجع به خاستگاه دین، دربارهٔ دیانتی که ابتدایی‌تر است و امکان شناسایی دارد و نیز دربارهٔ ماهیت مظاهر دینی اولیه یا ابتدایی که می‌توان آن‌ها را مشخص کرد، پرس‌وجویی صورت می‌گیرد. به‌طور معمول آنچه پژوهشگران را در عرصهٔ سرمنشأ و خاستگاه دین متمایز می‌کند، دو دسته در پدیده‌های دینی است: عبادتی که متوجه ماده و طبیعت است و عبادت

۱. به این ترتیب برای ما سخت نخواهد بود که بفهمیم چرا «کارل مارکس» و «انگل» تمایل زیادی برای نوشتن شرح و توضیح بر کتاب مورگان داشته‌اند؛ زیرا آن‌ها در این کتاب «مادی‌گرایی تاریخی» یا «تاریخ مادی» را به‌عنوان علت ملاحظه می‌کرده‌اند.

موجودات غیبی یا روحانی؛ و پس از آن شناخت و معرفت؛ و سپس تلاش برای دانستن اینکه کدامیک از آن‌ها ابتدایی‌تر و به ریشه نزدیک‌تر است.

نظریهٔ اسطورهٔ طبیعی و بیماری زبان، به‌عنوان ریشهٔ دین

این نظریه بر این اندیشه استوار است که اصل خدایان باستان در هر زمانی که بوده‌اند، پدیده‌های طبیعی مانند خورشید، ماه، رعدوبرق، فصل‌ها، دریاها، بیابان‌های بزرگ، کوه‌ها و... و چیزهای دیگری هستند که بعداً به‌واسطهٔ نقص در زبان برای بیانشان، به آن‌ها شخصیت داده شده است. چندین مکتب در این چهارچوب فکری وجود دارد؛ ولی به‌طور کلی همهٔ آن‌ها از اسطورهٔ پدیده‌ای یا مجموعه‌ای از پدیده‌های معین آغاز می‌شوند و از طریق آن، پیدایش دین و تکامل آن را تفسیر می‌کنند.^۱ «ماکس مولر» جزو دستهٔ جریان «اسطورهٔ خورشید به‌عنوان سرمنشأ دین» است. از دید وی اصل این اسطوره، بیماری زبان و اصل دین، همین اسطوره است.^۲

طبق این نظریه، مفهوم اله (خدا) از نظر انسان‌های نخستین چیزی جز مفهومی نامتناهی نیست. از این‌رو، از همان ابتدا مردم «یک ادراک مستقیم شهودی» از مفهوم «اله» دارند و در این خصوص به چیزی فراتر از تجربهٔ حسی خود نیاز ندارند؛ زیرا مردم جز آنچه حواسشان برایشان فراهم می‌کند، شناخت و معرفت دیگری ندارند. پدیده‌های

۱. به‌عنوان بارزترین نمونه‌های این طرز تفکر می‌توان از ماکس مولر نام برد.

۲. منابع:

- Müller, F. M. (1892). Natural religion: The Gifford lectures delivered before the University of Glasgow in 1888 (Vol. 1). Longmans, Green.
- Müller, F. M. (1891). Physical Religion: The Gifford Lectures-Delivered Before the University of Glasgow in 1890. Longmans, Green.
- Müller, F. M. (1892). Anthropological religion: The Gifford Lectures delivered before the University of Glasgow in 1891. London: Longmans, Green and Company.
- Müller, F. M. (2011). Theosophy Or Psychological Religion: The Gifford Lectures Delivered Before the University of London in 1892. Cambridge University Press.

طبیعی، مانند خورشید و سیارات و ستارگان، لمس‌شدنی نیستند و حس نامتناهی بودن از آن‌ها احساس می‌شود. در ابتدا این کائنات و پدیده‌های طبیعی، محل قصدکردن و پناه‌بردن انسان‌های اولیه نبود؛ ولی این‌ها مانند نمادی برای بی‌نهایت بودند؛ زیرا جز از طریق نمادها و عاریه‌گرفتن برخی پدیده‌های طبیعی بزرگ و ترسناک نمی‌توان تعبیری از بی‌نهایت داشت؛ ولی برخی از این تعابیر، از طریق آنچه ماکس مولر، «بیماری زبان» خوانده است از مجاز به حقیقت منتقل شده است.

متن زیر نمونه‌ای است که ماکس مولر برای تفسیر این طرح ارائه می‌دهد:

«وقتی انسان ابتدایی به افق یا خط میان آسمان و دریا نگاه می‌کرد چشمانش قادر به درک چیزی محدود نبود، و اندیشه بی‌نهایت شاید پیش از مفهوم محدود و متناهی در انسان شکل گرفته باشد. همین وضعیت بر بی‌نهایت کوچک هم منطبق می‌شود و به همین ترتیب، هرچه درباره مسافت‌ها درست است درباره زمان هم درست خواهد بود. به این ترتیب این "وضعیت" به ماهیت‌ها، صفات و کمیت‌ها نیز منتقل می‌شود.»

بنابراین انتقال الوهیت به این کائنات طبیعی به وسیله زبان و از طریق اسطوره انجام شده است و زبان، همان ابزاری بوده که شخصیت‌بخشی کرده است؛ پس همه یا بیشتر اصول و مبانی هر زبان - که همچون ریشه‌ها به آن تکیه می‌شود - به اعمال و کارهای انسانی برگشت داده می‌شود؛ یعنی همه آن‌ها کلماتی است که برای بیان کارها و احساسات انسان استفاده می‌شود و اساساً مخصوص انسان است. مردم از این زبان آکنده با رفتار و صفات خاص انسانی بهره برده‌اند تا سخن بگویند، توصیف کنند و مفاهیمی از طبیعت و اشیا را انتقال دهند و در نتیجه تصورات و افکاری که این کلمات برمی‌انگیخته‌اند از این اشیا، موجوداتی درک‌شونده و زنده ساخته است. به عبارت دیگر به صورت بسیار خلاصه: هرچه به انسان اختصاص داشته باشد با واسطه زبان - از او به دیگر موجودات آسمان، ستارگان، خورشید، دریاها، کوه‌ها، رودها و... منتقل شده است.

طبق نظر ماکس مولر همین وضعیت بر «نفس و روح و اشباح» هم جاری می‌شود؛ پس وقتی مردم خواستند از آن چیزی که در درون خود حس می‌کنند تعبیری داشته باشند، تعبیری بهتر از کلمه «نفس» - که از تنفس می‌آید- نیافتند و به همین ترتیب روح، شبح، سایه و کلماتی که در ابتدا به صورت مجازی و نمادین برای معانی نادیدنی بوده‌اند به تدریج نمادگونه‌بودن خود را از دست دادند و تحت تأثیر اسطوره معانی حقیقی به خود گرفتند.

ماکس مولر و دیگر پژوهشگران هم‌عصر او مانند «ادوارد تیلور» و «اندو لانگ»^۱ و «پائول دوشام»^۲ و دیگران، نظر همه‌شان از این قرار بود که هیچ تفسیر دیگری جز از طریق پژوهش زبان و پدیدآمدنش و سپس تکامل آن در بشر، وجود ندارد. ماکس مولر مراحل تکامل زبان را به سه مرحله تقسیم می‌کند: زبان موضوعی، زبان جدلی و سپس مرحله زبان احساسی / اسطوره‌ای. مرحله نخست با ظهور و تشکیل قواعد ابتدایی زبان متمایز می‌شود و این مرحله‌ای است که کلمات تعبیرکننده افکار ضروری برای هر زبانی در این عالم، در آن وضع شده است. اما در مرحله دوم زبان‌های سامی و آریایی از برخی دیگر زبان‌ها متمایز و مجموعه نهایی قواعد زبان، مشخص و شناخته شد. سپس مرحله سوم از راه رسید که در آن، اجزای دین و احساسات شکل گرفت. در این مرحله، نخستین اسطوره‌ها پدید آمد. وی برای این مرحله، بیماری روی پوست را مثال می‌آورد که به شکل تاول‌هایی روی پوست سالم نمایان می‌شود.

۱. اندرو لانگ (Andrew Lang) ۱۸۴۴-۱۹۱۲، نویسنده و شاعر و منتقد ادبی و انسان‌شناس اسکاتلندی و عضو آکادمی پادشاهی علوم در سوئد بود که تألیفاتی دارد و تعداد بسیاری از آن‌ها به شکل‌گیری دین و اسطوره می‌پردازد.

۲. پائول دوشام (Decharme Paul) ۱۸۳۹-۱۹۰۵، استاد دانشگاه‌های پاریس و متخصص در تمدن یونان.

مدل تکامل اجتماعی و بزرگداشت نیاکان به عنوان اصل دین

طرفداران این نظریه^۱ طبق دیدگاه خود اعتقاد دارند جامعه، شبیه موجود زنده بزرگی است که قوانین تکاملی بر آن حکم می‌راند؛ درست مثل قوانین تکامل و انتخاب طبیعی که بر موجودات زنده حکم می‌راند. بنابراین چنین به تصویر کشیده می‌شود که تاریخ جوامع، همگی از الگویی یکسان پیروی می‌کند و از مرحله ابتدایی که با سادگی و هم‌جنس بودن متمایز می‌شود به سوی ترکیب، پیچیدگی، تمایزها و تضادها پیش می‌رود. این نظریه به نام «داروینیسیم اجتماعی» معروف شده است؛ به عنوان مثال در طرح اسپنسر، همان تفسیری که در خصوص فرجام همه موجودات زنده و همه اشکال حیات اجتماعی از طریق قاعده‌ای یکسان طبق معادله عامی که قوانین مکانیک بر آن حکم می‌کند، برقرار است.^۲ بنابراین در این دیدگاه، افراد همچون «ماده» هستند و قانون عام برای فرجام اجتماعی، همان قانون انتقال از هم‌جنس بودن به ناهم‌جنس بودن و ازدیاد اجزا در درون یک «کل» است؛ با این فرض که امکان ایجاد عکس آن هم گاهی وجود دارد؛ یعنی اسپنسر اعتقاد داشت که تکامل جوامع به سمت وسویی معین و با مراحل کاملاً مشخص پیش می‌رود؛ با امکان وجود داشتن پس‌گرد در برخی حالات. اسپنسر طبق این فرضیه تلاش کرد تا سرمنشأ و پیدایش دین یا به عبارت دیگر سرآغاز نخستین اعتقادات دینی را از طریق تبلور تدریجی مسائل مرگ و زندگی یا مسائل روحانی تفسیر^۳ و آن را به اعتقاد «عام به کل» «تیلور» و «فریزر» ضمیمه کند. طبق نظر فریزر، اعتقادات به‌طور کلی تکامل می‌یابد و همه از مراحل گذر می‌کند؛ ولی از سحر شروع می‌شود و با عبور از مرحله دین، به علم می‌رسد. سخن در باب نظریه تیلور و فریزر خواهد آمد.

۱. به عنوان معروف‌ترین نشان می‌توان از «هربرت اسپنسر» نام برد.

۲. منبع: Spencer, H. (1896). The principles of biology (Vol. 1). D. Appleton and Company.

۳. منبع: Spencer, H. (1882). Principles of sociology (Vol. 2). D. Appleton and Company.

پیدایش ایده نفس و روح

جنبه مرئی و نامرئی در اشیایی که انسان اولیه را دربرگرفته بود و مشاهدات روزانه او از رفت و برگشت خورشید و ستارگان و فصل‌ها و دیگر مسائل، به همراه ناتوانی‌اش برای رسیدن به تفسیر طبیعی این مسائل، منجر به فرض گرفتن دوگانگی ماهیت‌ها در وجود اشیا شد و این نظر را مطرح کرد که اشیا، دو طبیعت مختلف دارند. حال وقتی وضعیت اشیا این چنین است، انسان هم می‌تواند دو طبیعت داشته باشد یا می‌توان گفت «دوگانگی»، او را هم دربرمی‌گیرد؛ به خصوص وقتی تأییداتی مادی برای این قضیه وجود داشته باشد. آری، انسان سایه‌ای دارد که ظاهر و مخفی می‌شود و صورتی هم دارد که در «آب» ظاهر و مخفی می‌شود. بزرگ‌ترین تجربه و تأیید برای این اعتقاد -از نظر اسپنسر- خواب‌ها و رؤیاهاست؛ اینکه انسان اولیه تصور می‌کرده کسی که شب در رؤیا می‌دیده، دقیقاً همان کسی است که در روز روشن به صورت یک واقعیت طبیعی در سایه‌ای از وی که می‌توان در روز دید، آشکار می‌شود و پس از آن، تجربه‌های مرتبط دیگری برای وی پیش می‌آید؛ مثلاً با ازدست‌دادن موقت احساس، مانند خوابیدن، بی‌هوشی، اغما و دوباره هوشیار شدن و ...

این نوع تجربه‌ها در انسان اولیه این اعتقاد را ایجاد کرد که مرگ چیزی جز شکلی از اشکال ازدست‌دادن احساسات به صورت مستمر نیست و همین طور او را به این اعتقاد رساند که ویژگی‌هایی دوگانه دارد و صاحب «نفس» است. انسان اولیه مانعی ندید تا این موجودیت دوگانه، کیهان، حیوانات و حتی اشیای مادی را هم دربربگیرد.

پیدایش تصور خدا از اعتقاد به ارواح و بزرگداشت پیشینیان یا

اجداد، به عنوان اصل دین

انسان ابتدایی بر اساس این طرح -اعتقاد پیدا کرد که همه چیز دارای نفس است؛ ولی پیدایش دین، بیشتر با ارواح (اشباح یا ارواح مردگان) ارتباط دارد. پس نفسی که

به‌عنوان همراه و ملازم یا وجود دوم با طبیعت متفاوت از بدن فرض گرفته شد، حتی پس از مرگ در رؤیا آشکار می‌شود و این چیزی است که مثلاً با دیدن مردگان نزدیک به ما در رؤیا در زمان نزدیک به وفات تلقین می‌شود؛ یعنی وجود این نفس به‌روشی استمرار می‌یابد، حتی پس از آنکه از بدن جدا شده است؛ و نخستین تصور از این تعبیر، وجود ارواح و اشباح است. بعد از آن، تفسیر این مسئله سخت نخواهد بود که چگونه ارواح پیشینیان و ارواح اشخاص سرشناس، خصوصیت تقدیس و بزرگداشت و پس از آن خاصیت «الله» بودن پیدا می‌کنند؛ به این ترتیب نخستین خدایان شکل گرفت. اما غذا یا نوشیدنی که بر سر قبرهای آن‌ها (یعنی پدران وفات‌یافته) گذاشته می‌شود به‌جهت قربانی و نزدیک شدن به آن‌هاست تا رضایت و بخشش خدایان به دست بیاید؛ یعنی اصل دین ابتدایی، روآوردن و پناه‌بردن به اجداد و بزرگان درگذشته و مردگان بوده است.^۱

مدل «جانمندانگاری و مرگ» «ادوارد تیلور»^۲

ادوارد تیلور به انسان‌شناسی اجتماعی و به‌خصوص دین و پیدایش آن اهمیت ویژه‌ای می‌داد. وی از نخستین پژوهشگران در غرب بود که تصور کردند تمدن، مفهومی جهانی و نه فقط منحصر به ملت‌های پیشرفته و غربی است. تیلور فرض کرد تکامل جوامع در سه مرحله انجام می‌شود: مرحله جانمندانگاری [مرگ و زندگی (احساسی)]: مرحله تعدد خدایان و بت‌پرستی و سپس مرحله توحید. مرحله جانمندانگاری همان طور که در کتاب خود (تمدن‌های ابتدایی)^۳ بیان می‌کند اعتقاد داشتن به وجود روح یا نفس در هر

۱ . منبع: Spencer, H. (1882). Principles of sociology (Vol.2). D. Appleton and Company

۲ . به‌طور کلی این نظریه به نظریه‌ای که پیش‌تر بیان شد شباهت‌های بسیاری دارد و تیلور مؤسس آن به شمار می‌رود. محرک تکامل در طرح تیلور، تکامل هوشمندی و شناخت است که در مقدمه این فصل به رویکرد نظری آن اشاره شد.

۳ . منبع:

موجودی است که ظاهر مادی دارد. همه موجودات - اعم از موجودات زنده و جمادات - دارای روحی هستند که در بدن آن‌ها جای می‌گیرد و طبیعت این ارواح با طبیعت اجسام متفاوت است. این روح می‌تواند به صورت موقت یا دائمی از بدن‌ها جدا شود؛ مثلاً روح، طی خواب می‌تواند از انسان جدا شود، اما به صورت موقت؛ ولی پس از مرگ به صورت دائمی جدا می‌شود. ادوارد تیلور اعتقاد داشت که اصل دین و پیدایش آن، در اعتقاد داشتن به وجود ارواح در انسان‌های ابتدایی است و اما اصل این اعتقاد - طبق نظر او - به تجربیات انسان ابتدایی درباره خواب و بیماری و مرگ بازمی‌گردد. طرفداران این تفکر، اعتقاد دارند که دین به شکل عبادت یا تقدیس موجودات روحانی آغاز شد و سپس به شکل‌های دیگر، شاخه‌شاخه شد.

ولی چگونه انسان به ایده روح رسید؟ و چگونه این ایده با قداست همراه شد؟ و پس از آن، چگونه تقدیس ارواح به تقدیس اشیای مادی منجر شد؟

پیدایش ایده «روح» در مدل جانمندانگاری

بر اساس این نظریه رؤیاهای چیزی است که در ورای ایده روح قرار می‌گیرد. انسان ابتدایی نمی‌توانست بین بیداری و خواب تفاوت قائل شود و تصویرهایی که در خواب می‌دید به همان اندازه تصویرهای دیگری که در بیداری می‌دید، ارزش داشت؛ مثلاً اگر در رؤیا می‌دید برای دیدار یکی از دوستانش می‌رود اعتقاد پیدا می‌کرد واقعاً به دیدار او رفته است؛ ولی در عین حال می‌دانست که در آن هنگام بدن او از بسترش جابه‌جا نشده است و این سبب می‌شد تصور کند از دو موجود تشکیل شده یا مرکب از دو وجود است: وجود یا موجود زنده اول، در بستر خواب باقی مانده است؛ در حالی که وجود یا موجود زنده دوم همان بود که در خواب می‌رود و بازمی‌گردد و چه بسا حالات دیگری را که شبیه

خواب است مانند بی‌هوشی، اغما و... به آن اضافه می‌کرده. پس انسان ابتدایی این‌گونه تصور می‌کرد که از دو موجود متفاوت تشکیل شده است: بدن او و موجودی که شبیه و همراه اوست و می‌تواند به‌سادگی و با سرعت و لطافت حرکت کند و می‌تواند در مدت‌زمان کوتاهی مسافت‌های زیادی را طی کند و نیز می‌تواند از بدن خارج شود و به‌سادگی دوباره وارد آن شود؛ یعنی اگر تعبیر درستی باشد این وجود، موجودی «اثیری»^۱ است. این تصور اولیه از روح بوده و به این ترتیب بر اساس این دیدگاه، پیدایش اندیشه و ایده ارواح به این صورت بوده است.

چگونه در نظریهٔ جانمندانگاری از نظر انسان ابتدایی، روح، قداستش را به دست آورد؟

اما برای حل معضل چگونگی به‌دست‌آوردن ایدهٔ روح یا همان موجود همراهی که در رؤیا خصوصیت قداست را به دست می‌آورد و اینکه چگونه به موضعی برای بزرگداشت یا عبادت تبدیل شد، تیلور معتقد است کلید حل این مسئله در «مرگ» نهفته است. این حالت یعنی مرگ- شبیه خواب است ولی خوابی دائمی؛ و در این نوع خواب، ارواح، آزاد و رها هستند؛ به‌جای آنکه مثل وضعیتی که در زنده‌بودن وجود دارد- در بدن‌ها ساکن باشند. این موجودات یا کائنات چون ارواح اشخاص معینی هستند همان نیازهای انسان و همان احساسات او را دارند و درست مثل انسان به‌سوی برخی چیزها متمایل و از برخی چیزها گریزان‌اند. بر اساس این دیدگاه، این ارواح «نیکوکار» یا «شورور» هستند. همچنین از آنجا که در نوع وجودی خود، «لطیف» هستند، می‌توانند وارد بدن زندگان دیگر شوند و در نتیجه به آن‌ها نیکی کنند یا آن‌ها را بیازارند. انسان ابتدایی از مفهوم ارواح برای تفسیر بسیاری از پدیده‌هایی که با آن‌ها رویارو می‌شد استفاده می‌کرد؛ چه دارای جنبهٔ جسمانی

۱. ماده‌ای است بدون وزن که از تمام اجسام و مواد می‌گذرد و امتداد صوت و گرما به وسیلهٔ موج‌های آن صورت می‌گیرد. این کلمه یونانی است. (مترجم)

بوده باشند و چه نفسانی؛ مثلاً [ارواح] نقش میکروب‌ها، ویروس‌ها و بیماری‌های روانی و حالات مشابه را بر عهده می‌گرفتند.

به این ترتیب، این اعتقادات شکل گرفت و تکامل یافت و انسان ابتدایی، زندانی این عالم خیالی شد که خودش آن را اختراع کرده بود و به همین دلیل تلاش کرد تا رضایت این موجودات توانمندی را که می‌توانستند به او یا دیگران کمک کنند یا او و دیگران را بیازارند به دست آورد. پس با نمازخواندن و گریه‌وزاری، به آن موجودات رو می‌کرد، به آن‌ها توجه و برایشان قربانی پیشکش می‌کرد. به این ترتیب این ارواح جایگاه خداگونه پیدا کردند و عبادت متوجه آن‌ها شد. به‌علاوه تیلور چنین به تصویر می‌کشد که نخستین آیین‌های مذهبی در انسان ابتدایی، تشریفات مذهبی مربوط به تشییع جنازه و دفن کردن و قربانگاه‌هایی به‌صورت ابتدایی بوده است. این خلاصه اعتقاد تیلور است و تقریباً تفسیر پذیرفتنی از نظر همه معتقدان به تفکر جانمندنگاری.^۱

تفسیر منتقل‌شدن تقدیس «ارواح» به تقدیس «اشیا» در طبیعت

طرفداران جانمندنگاری تصور می‌کنند انسان ابتدایی در تفکرات خود مانند کودکی بوده است. او نمی‌توانسته میان جمادات و موجودات زنده تفاوتی قائل شود و فکر می‌کرده تمامی اشیا در طبیعت همانند خودش هستند و همان چیزهایی را دارند که او دارد؛ یعنی همه چیز در طبیعت، دارای روح و نفس، تمایلات، بیزاری‌ها و... است. پس انسان ابتدایی برای تفسیر پدیده‌های طبیعت، از مفهوم روح یا ارواح پدیده‌های طبیعی و اشیا به همان روشی که پیش‌تر در رابطه با ارواح بشری به کار می‌برد استفاده می‌کرد و برای آنکه به رضایت آن‌ها برسد، از یاری‌شان بهره‌مند شود و از شرارت و آزارشان در امان بماند، انواع

۱. منبع:

Tylor, E. B. (1871). Primitive Culture: Researches Into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom (Vol. 2). Murray.

نمازها و دعاها را برای آن‌ها به‌جا می‌آورد، انواع قربانی‌ها را تقدیمشان می‌کرد و آن‌ها را مقدس می‌شمرد. به این ترتیب اشیای طبیعی نیز مقصود عبادت شدند، تقدیس شدند و -طبق نظریه تیلور- به موجودات آن عالم خیالی پیوستند؛ یعنی همان عالم ارواح که انسان ابتدایی خودش آن را ساخته بود. به این ترتیب و بر اساس اعتقاد به بقای ارواح پس از مرگ، مقدس‌شمردن و بزرگداشت پیشینیان پدید آمد؛ همچنین اعتقاد به امکان منتقل شدن ارواح به موجودات دیگر (Transmigration) و اعتقاد به هم‌بستگی ارواح انسان با حیوانات، گیاهان و دیگر موجودات در طبیعت ایجاد شد. به دنبال آن، استفاده یا مقدس‌شمردن برخی اشیای مادی -که اعتقاد داشتند آن ارواح در آن‌ها جای می‌گیرد یا دست‌کم این‌ها تمثیلگر آن ارواح یا نمادی برایشان هستند (یعنی بت‌پرستی)- پدید آمد و به این ترتیب، بت‌پرستی ابتدایی و اعتقاد به تعدد خدایان (Polytheism) شکل گرفت. اما طبق نظر تیلور، دین توحیدی یا اعتقاد به یگانگی خدای بزرگ می‌تواند از بت‌پرستی یا با اولویت دادن به یکی از خدایان یا ساخت معبدی برای خدایان (پانتئون)^۱ بر اساس الگوی هرمی در جوامع بشری سرچشمه گرفته باشد؛ جایی که نقش پادشاه یا ملکه به یکی از خدایان بازمی‌گردد یا از طریق در نظر گرفتن یا تصور کردن اینکه هستی، تحت سیطره خدایی است که بیشترین گسترش را دارد.^۲

۱ . معبد پانتئون (Pantheon): از معابد مشهور عصر آگوست که در قرن دوم میلادی مرمت شد و هنوز موجود است. معبد پانتئون رم به‌عنوان یکی از بزرگ‌ترین گنبد‌های جهان جزو شگفتی‌های دنیای معماری است. این معبد در حدود ۱۲۵ میلادی ساخته شد. (مترجم؛ منبع: ویکی‌پدیا فارسی)

۲ . منبع:

Tylor, E. B. (1871). *Primitive Culture: Researches Into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom* (Vol. 2). Murray.

نظریهٔ جانمندانگاری تکاملی از سحر به عنوان اصل و خاستگاه دین سخن می‌گوید^۱

این فرضیه نیز فرضیه‌ای است جانمندانگارانه، ولی از سحر و اسطوره سرچشمه می‌گیرد. سحر مرحله‌ای قبل از دین‌داری است؛ زیرا به عنوان مثال، سحر و ساحر از نظر فریزر- وظیفهٔ اثرگذاری در طبیعت و اشیا را به نفع گروه خود (یا جامعهٔ خود) داشته‌اند و مردم به واسطهٔ تشریفات مذهبی خود، به صورت انفرادی یا در قالب جامعه، برای دفع خطر، پیروزی در نبردها یا آسیب‌رساندن به دشمنان، شفایافتن از بیماری‌ها، فرورفتادن باران، حرکت دادن بادها و آب‌ها، ایجاد سرسبزی و... به این سحر و جادو پناه می‌بردند.

به این ترتیب، سحر به عنوان مثال- از نظر فریزر وسیلهٔ ابتدایی برای فهم طبیعت و قضاوت دربارهٔ آن و پدیده‌هایش بوده^۲ و این یعنی سحر در این زمینه نقش «علم» را بازی می‌کرده که در آن زمان تکامل نیافته بوده است؛ زیرا انسان ابتدایی تلاش می‌کرد بر اساس «منطق» با محیط اطراف خود تعامل کند؛ ولی اطلاعاتش در آن زمان، او را شایستهٔ درک قوانین طبیعت نمی‌کرد. بنابراین سحر- طبق این فرضیه- مجموعه‌ای از فرضیات بود که ساحر آن‌ها را به خیال خودش به عنوان قوانینی فرض می‌گرفت که پدیده‌های طبیعی، اشیا و حتی زندگان را به حرکت می‌آورد و برای قضاوت بر اساس آن‌ها و تأثیرگذاری با آن‌ها، تمرینات و تشریفات مذهبی را ابداع می‌کرد که برای رسیدن به نتیجه، واجب می‌پنداشت.

۱. «جیمز فریزر» بارزترین نظریه‌پرداز این فرضیه در آن دوران محسوب می‌شده و این جریان از پیروان بسیاری برخوردار بوده و همچنان عده‌ای از محققان هستند که چنین اعتقادی را بنا می‌نهند و تکامل می‌بخشند.

۲. منبع:

Frazer J. G. (1990). The golden bough. In the golden bough (pp. 701-711). Palgrave Macmillan UK.

جیمز فریزر معتقد بود که سحر بر قوانینی تکیه می‌کند که از تداعی شدن افکار در افراد ابتدایی سرچشمه می‌گیرد؛ به‌عنوان مثال، ما نوعی از سحر به‌نام «سحر تقلید و همسان‌سازی» داریم و بر این قانون استوار است که دو چیز متشابه، با یکدیگر در ارتباط‌اند. وقتی تمثالی از شخص یا هرچیز دیگری درست کنی این تصویر حکایت از آن شخص یا آن چیز دارد و در نتیجه اگر بخواهی مثلاً آسیبی به کسی برسانی، کافی است آن تمثال را بیازاری و آن آسیبی که همانندسازی شده است به آسیب واقعی تبدیل خواهد شد که بر اصل آن تمثال هم تأثیر می‌گذارد.

قانون دوم، قانون هم‌بستگی با اتصال است: وقتی در زمانی اتصال یا تماسی بین دو چیز وجود داشته باشد آن‌ها با هم در ارتباط خواهند بود؛ به‌گونه‌ای که تأثیر در یکی به دومی هم منتقل می‌شود. به همین دلیل ساحران، لباس‌ها و چیزهای خاصی را مثلاً برای آسیب‌رساندن به کسی که می‌خواهند آزارش دهند یا بر او تأثیری بگذارند به کار می‌برند. طبق نظر فریزر، انسان‌های ابتدایی معتقد بودند موجوداتی فوق‌طبیعی یا خارق‌العاده وجود دارند که می‌توانند از طریق آن تشریفات مذهبی، تمرینات و قربانی‌هایی که به آن‌ها پیشکش می‌شد، خواسته‌هایشان را برآورده سازند. اعتقادات نخستین به این صورت نبود که آن موجودات از نظر مرتبه و مقام بالاتر از انسان هستند؛ بلکه آن موجودات را مساوی یا حتی پایین‌تر از انسان می‌دانستند؛ زیرا انسان می‌توانست آن‌ها را در برابر اراده خود به فروتنی وادارد یا آن‌ها را برای منافع خود تسخیر کند.

اما گذر زمان، مردم (مردم باهوش) را به این نتیجه رساند که سحر به نتایج دلخواه نمی‌رساند و اینکه آن‌ها نمی‌توانند بر آن موجودات خارق‌العاده حکم کنند یا بر آن‌ها فائق آیند؛ بلکه حتی با آن‌ها برابر هم نیستند. بنابراین خداانگاشتن این موجودات حاصل نشد، مگر پس از آنکه انسان ابتدایی، ناتوان بودن خود را در بسیاری مسائل برای تسخیر آن موجودات یا اینکه آن‌ها را تسلیم اراده خویش کند، لمس کرده بود. پس وقتی در تسخیر آن‌ها ناکام ماند و از سوی دیگر نیز نتوانست تفسیرهای منطقی ارائه دهد، ناتوانی خود را

در برابرشان لمس کرد و اعتقاد پیدا کرد که از آن‌ها پایین‌تر است و کار به آنجا رسید که به آن‌ها پناه ببرد تا با تذلل و خضوع بیشتر، نیازش را برآورده سازند. بنابراین «سحر و جادو» صرفاً توهمی از طرف انسان ابتدایی بود و او از سحر خارج شد تا وارد توهم دیگری شود؛ یعنی اعتقاد به موجودات فوق‌طبیعی که می‌توانند به او کمک کنند. تا در نهایت گذشت زمان برخی افراد باهوش را به این نتیجه رساند که ارواح، هیچ وجودی ندارند و به مرحله علم تجربی گام نهادند.^۱

فرضیه‌های دیگری نیز هستند که عموماً با وجود برخی اختلافات در جزئیات یا در تفسیر انتقالات از مرحله‌ای به مرحله دیگر- وجود دوره‌ای را پیش از مرحله اعتقاد به اینکه اشیا و پدیده‌های طبیعی دارای نفس و روح هستند (جانمندانگاری) مطرح می‌کنند. این فرضیه‌ها فقط در سطح ترتیب زمانی تکامل افکار با فرضیه تیلور تفاوت‌هایی دارند^۲ و چنین فرض می‌کنند که مرحله قبل از مرحله جانمندانگاری با میل به سوی معماهای کلامی برای تفسیر پدیده‌های طبیعی، خواب‌ها، رؤیاهای و هر چیزی که مستلزم سطح فکر و معلوماتی عالی است، جدا و متمایز می‌شود و در این خصوص با فرضیه فریزر- که مرحله قبل از مرحله ادراک وجود ارواح را مرحله سحر و جادو می‌داند- همراه می‌شوند.

۱. منبع:

Frazer, J. G. (1990). The golden bough. In The golden bough (pp. 701-711). Palgrave Macmillan UK.

۲. از جمله نظریه کینگ (King)، نظریه ماریت (Marett) و نظریه پرتوس (Preuss):

- King, J. H. (1892). The Supernatural: Its Origin, Nature and Evolution (Vol. 1). Williams and Norgate.

- Marett, R. R. (1929). The threshold of religion. Methuen.

- Preuss, K. T. (1904). Der Ursprung der Religion und Kunst: vorläufige Mitteilung. Vieweg.

نظریهٔ امیل دورکیم: جامعه به‌عنوان خاستگاه دین

اصل دین از دو مفهوم مقدس و نامقدس شروع می‌شود

این فرضیه با تعریف متفاوتی از «دین» آغاز می‌شود؛ زیرا دورکیم اعتقاد دارد بهتر است به‌جای اینکه دین را تعریف کنیم پدیده‌های دینی و عناصر اساسی که دین را تشکیل می‌دهند مدنظر قرار دهیم و بعد به جست‌وجوی سرمنشأ آن بپردازیم. این دیدگاه -طبق نظر آن‌ها- با دسته‌بندی اشیا در حوزهٔ دین به دو دسته «مقدس» و «نامقدس» انجام می‌شود.

مشخص کردن مفهوم مقدس یا پاک طبق نظر دورکیم از طریق اندیشهٔ «تفاخر»، «تعالی‌بخشی» یا حتی شرافت‌دادن به چیزهای مقدس و حتی از طریق قدردانی، احترام و بزرگداشت نیز انجام نمی‌شود.^۱ «مقدس» صرفاً چیزی است که در برابر «نامقدس» قرار می‌گیرد؛ اما تعریف این دو واژه، بر اختلاف ریشه‌ای میان این دو مفهوم تمرکز دارد و این اختلاف تا آن اندازه قدرتمند است که مردم عادت می‌کنند شکافی منطقی و بدیهی بین مقدس و نامقدس تصور کنند و به‌محض تصور اینکه این دو می‌توانند در جایی با یکدیگر تلاقی کنند، نزدیک شوند یا تماس پیدا کنند، آن‌چنان انزجاری پیدا می‌کنند که نمی‌توانند بر آن غلبه یابند و این نکته‌ای است که وجود مجموعه‌ای از امر و نهی‌هایی را که مانع از اتصال مستقیم یا برخورد آن‌ها می‌شود، تفسیر می‌کند. به‌علاوه هرقدر میزان قداست چیزی بیشتر شود، شدت و قوت این تحریم و منع‌کردن نیز افزایش پیدا می‌کند و می‌تواند همچنان ادامه داشته باشد؛ تا برسد به حالاتی مثل حرام‌کردن اتصال مستقیم جسمانی یا

۱. طبق نظر دورکیم، همهٔ موجودات مقدس ضرورتاً چیزی برای احترام‌گذاشتن یا ترسیدن نیستند؛ بلکه برخی قبایل بربرصفت از «دین» برخوردارند و از خشونت برای درخواست آنچه از خدا می‌خواهند بهره می‌برند و شاید برخی از آن‌ها در خوردن بت‌های خود تردید نکنند و این یعنی ارتباط برقرارکردن با تقدیس از نظر آن‌ها. ضرورتاً با احترام همراه نیست.

ارتباط چشمی یا نگاه کردن یا ارتباط کلامی یا تحریم هم‌زمان شدن «مقدس» و «حرام» در آن واحد، و تحریم نزدیک کردن آن‌ها به یکدیگر حتی با فکر و اندیشه و... .

دورکیم از این تعریف خود به‌طور خلاصه چنین مطلبی را استخراج می‌کند و نتیجه می‌گیرد که اعتقادات دینی، همان چیزی است که اشیای مقدس را به آن صورتی که خودش تعریف می‌کند. قصد می‌کند. به‌علاوه سحر و جادو نیز همان مبناها یعنی مقدس و نامقدس- و همان قدرت موجود در دین را به کار می‌برد؛ مبناها و قوایی که هر کاهن و ساحری با آن‌ها تعامل می‌کند. بنابراین ساحر نیز از تشریفات و اعتقادات دینی بهره می‌برد؛ ولی از طریق آلوده‌کردنشان و رخنه در ممنوعات؛ به عبارت دیگر سحر و دین تا درجه دشمنی با یکدیگر مخالف‌اند و سحر، ضد دین در نظر گرفته می‌شود و به‌صورت حاشیه‌ای عمل می‌کند. این در حالی است که یک مجموعه اعتقادی (یا جامعه‌ای نوعی) در اعتقادات دینی اشتراک دارند و افراد خود را به تبیین این عقاید و پایند بودن به مجموعه دینی ملزم می‌دانند؛ در حالی که سحر و جادو با وجود اینکه گسترش نیز می‌یابند، چنین خاصیتی برای توده مردم ندارد.

به این ترتیب از نظر دورکیم- دین، مجموعه‌ای است تشکیل شده از اعتقادات؛ همچنین مجموعه‌ای از کارهای منسوب به اشیای مقدس که بین اعضای جامعه‌ای مقدس، مشترک است. بنابراین دین، اساساً پدیده‌ای اجتماعی است و این همان ایده‌ای است که دورکیم و تعدادی از پژوهشگران در بررسی نظام «توت‌پرستی»^۱ به‌طور مفصل به آن پرداخته‌اند.

دورکیم در خصوص تفکر تکامل در دین، با دیگران هم‌عقیده است؛ ولی با نظرات و فرضیات معتقدان به تکامل- چه زیست‌شناسان و چه جانمندانگاران- مخالفت‌هایی دارد.

۱. توت‌پرستی نظامی از باورهاست که قائل به نوعی ارتباط معنوی و خویشاوندی بین گروهی از انسان‌ها با یک موجود فیزیکی دیگر (اغلب حیوان و گاهی اوقات گیاه یا شیء) موسوم به توت‌م می‌شود. (منبع، ویکی‌پدیا فارسی). (مترجم)

یکی از مهم‌ترین اعتراضات دورکیم این است که امکان ندارد دین و اعتقادات دینی بدون هیچ ارزش موضوعی باشند و امکان ندارد موجودات مقدس فقط تصورات خیالی برای طبیعت و نیروهای تخیلی بوده باشند؛ بلکه این تصورات و احساسات منحصر به فرد که چنین مفاهیمی به وجودشان می‌آورند ناگزیر باید بر حقیقتی خاص - که به طور کامل متفاوت است - بنا شده باشند، و این در حالی است که هر دو نظریه در [تفسیر] وجود این حقیقت خاص و متفاوت، ناکام مانده‌اند. پس هر کدام از این دو نظریه برای حل این معضل به اندیشه‌ای ضدونقیض پناه برده‌اند؛ یعنی اینکه به سادگی، تمامی دین، توهمی بیش نبوده است.

«توتم پرستی» باستانی‌ترین دین شناخته شده

دورکیم ادعا می‌کند در تحقیقات خود با مطالعه چیزی که وی آن را «دین ابتدایی» خوانده است - یا باستانی‌ترین دینی که می‌توانیم بشناسیم و بیابیم - می‌تواند به راه‌حلی برسد و پس از به پایان رسیدن این مرحله، پژوهش بعدی درباره چگونگی پیدایش و سپس تکامل آن خواهد بود. دورکیم در راه و روشی که در پیش گرفته بود بر جنبه کهن در تصور بشر ابتدایی توجه نکرده است؛ ولی در خصوص آنچه وی می‌تواند آن را تکامل دین تفسیر کند، او اعتقاد داشت نظام ابتدایی دینی که درباره‌اش تحقیق می‌کند - که همان نظام «توتم پرستی» است - بذر مفاهیمی را در بر می‌گیرد که بعدها تکامل می‌یابد تا تمامی اشکال ادیان آسمانی را ایجاد کند و اینکه او در این نظام، خاستگاه و تفسیر افکار متعددی را خواهد یافت که در دین شکل گرفت و سپس به «سکولاریسم»^۱ تبدیل شد.

از نظر دورکیم باستانی‌ترین دین شناخته‌شده، دینی است که ابتدایی‌ترین شکل شناخته‌شده را دارد که آیین «توتم و تابو» است یا می‌توانیم آن را «توتم‌پرستی» بنامیم.^۱ بنابراین ابتدایی‌ترین جوامع بشری -از نظر دورکیم- جوامعی متشکل از مجموعه‌هایی کوچک‌تر بوده که از نوعی سیادت (سلطه و حکمرانی) برخوردار بودند و می‌توانستند برای انجام کاری معین با یکدیگر متحد شوند. این مجموعه‌های کوچک، «قبیله» نامیده می‌شدند و از تعدادی افراد تشکیل شده بودند که خود را «خویشاوند» می‌دانستند. چنین بود که ارتباط خونی، آن‌ها را به هم پیوند داده باشد؛ بلکه به این دلیل بود که آن‌ها «یک اسم» را با خود یدک می‌کشیدند؛ اسمی که آن‌ها را از دیگران متمایز می‌کرد و این اسم، چیزی مادی یا گیاه یا حیوانی بود.^۲ این اسم همان اسم توتم بود؛ مثلاً در قبیله‌ای که اسم گرگ را با خود حمل می‌کرد، توتم در این حالت «گرگ» بود.

۱. «توتم»، استعاره‌ای برای کلمه‌ای از زبان «اوجیبو Ojibway» است. اوجیبو زبانی رایج در حوزه آقیانوس کبیر اطراف آمریکای شمالی بوده است. در قبایل توتم‌پرست از جوامع ابتدایی، توتم نمایانگر چیزی یا موجودی زنده و غالباً حیوانی بوده که بیشتر تعبیری از نیای مشترک و نمادی برای وحدت قوم و قبیله بوده است و همه اعضای قبیله در طبیعت او، مشترک بوده‌اند.

کلمه «تابو» (Ta-Pau) یا (Ta-Poua) از زبان پولینزیایی گرفته شده است و به نظر می‌رسد از طریق مسافرت سوم «جیمز کوک» وارد غرب شده است. «تابو» به معنی چیزی «حرام» و «ممنوع» و گاهی نیز معنای مقدس را می‌رساند. «تابو» از نظر عرفی چیزی «ممنوع‌شده» است؛ حتی اگر چنین ممنوعیتی در قانون یا شریعت جامعه وارد نشده است.

۲. «توتم» به‌طور معمول چیزی شبیه حیوانات و گاهی اوقات شبیه گیاهان و به‌ندرت شبیه اشیای جامد، و بسیار نادرتر از همه این‌ها شبیه اجرام آسمانی بود و گاهی نیز برخی توتم‌ها یافت می‌شود که به چیزهای از جنس اشیای مادی ارتباطی ندارد. توتم معمولاً تنها اسمی برای قبیله محسوب نمی‌شود؛ بلکه شعار و نماد آن و به‌عنوان مَهر اصلی پیمان‌ها هم به کار می‌رفته است؛ همان‌طور که سرخ‌پوست‌های آمریکا از این نمادها در پیمان‌های خود با اروپایی‌ها استفاده می‌کردند. مردمان قبیله، این توتم را به‌عنوان تصویری بر اسلحه‌ها، سپرها و قبرهای خود حک، و آن را بر دیوار و بدن‌ها نقش می‌کردند. رئیس قبیله در مراسم و جشن‌ها لباسی از آن توتم می‌پوشید یا اگر توتم، یک پرنده بود از پر آن پرنده استفاده می‌کرد. حتی در برخی قبیله‌ها توتم را بر جسد مرده نیز نقش می‌کردند.

مقدسات و محرمات در دین اولیه

بسیاری از محققان از جمله دورکیم، فروید و دیگران توتم را چیزی بسیار فراتر از این می‌دانند که صرفاً شعار یا نمادی بوده باشد و آن را تمثیلگر محوری اصلی برای دین به شمار می‌آورند؛ زیرا این عشایر علاوه بر توتم، چیز مقدسی به نام «شورانگا» داشتند که تصویر توتم را حمل می‌کرد و موجودات ناپاک نمی‌توانستند آن را لمس کنند یا حتی آن را ببینند، مگر در حالات و شرایط خاص و استثنایی. از این اشیای مقدس در محلی دور از دسترس (محلی شبیه به قربانگاه) محافظت می‌کردند و جز به برخی افراد که شایستگی لازم را داشته باشند اجازه نزدیک شدن به آنجا را نمی‌دادند؛ زیرا مثلاً ممکن بود شخص مهاجمی بتواند در آن محل مخفی شود و کسی نمی‌توانست تا وقتی او در آنجا بود به وی دست یابد.

توانایی‌هایی به «شورانگا» نسبت داده می‌شد؛ از جمله درمان زخم‌ها و برخی بیماری‌ها و بخشیدن قدرت و شجاعت و... . به‌طور کلی افراد قبیله اعتقاد داشتند که زندگی آن‌ها به او وابسته است و به‌عنوان مثال نبودنش مصیبتی بزرگ محسوب می‌شد؛ از این رو وقتی قبیله‌ای شورانگا را به دوستان خود قرض می‌داد، تا وقتی از آن‌ها و از مکان مخصوص به خودش دور بود عزادار باقی می‌ماندند؛ زیرا او به مثابه حامی و پشتیبانشان بود. به همین دلیل برخی پژوهشگران مانند دورکیم- تصور می‌کنند توتم و قواعد توتمی با دین در ارتباط است و حتی توتم، محور دین بوده است. بنابراین توتم، همان مبدایی است که بر اساس آن هرچیز به مقدس یا نامقدس و سپس حلال و حرام تقسیم می‌شود.

موجودی که توتم، نمادی برایش بوده نیز مقدس است و محرمانه‌ای که به آن موجود مربوط می‌شد نیز همین نکته را نشان می‌دهد. چه بسا محرمانه‌ای که متوجه نمادها و رسومات بود از شدت بیشتری برخوردار بود و این یعنی -از نظر دورکیم- آن اشیا و تصاویری

که تمثیلگر توتّم بوده، مقدّس تر و متعالی تر از خود موجودات توتمی بوده است.^۱ بنابراین اصل و ریشه دین داری از نظر این انسان ها همان تصاویری است که به توتّم اشاره می کند و خودِ توتّم نبوده است.

دامنه تقدیس و ناپاک شمردن تنها در خود موجود توتمی و تمثیل یا نمادش منحصر نمی شود؛ بلکه این قداست به خود انسان نیز می رسد.^۲ در اینجا سه دسته از موجوداتی که قداست دارند وجود خواهند داشت: تمثیلات توتمی، موجودات توتمی و اعضای قبیله.

نگاه دین ابتدایی به کیهان و اشیا^۳

از نظر انسان ابتدایی هرچه در کیهان وجود دارد به طریقی- بخشی از جامعه شناخته می شود؛ بنابراین قبیله، صرفاً عشیره های تشکیل دهنده اش را گرد نمی آورد؛ بلکه همه موجودات را نیز شامل می شود و همان طور که افراد قبیله در عشیره ها پراکنده هستند، به همین ترتیب همه انواع موجودات نیز با عشیره های مشخصی مرتبط اند. هستی به عنوان کل، دارای نشان دینی می شود. حتی موجودات جامد (غیرزنده) مرتبط با خاندان، دارای قداست توتمی هستند یا به عبارت دیگر هرچه با عشیره (با توتّم) مرتبط

۱. از نظر دورکیم هرچه تعداد حالات ممنوع و محرمانه که چیزی را مشخص می کند بیشتر و شدیدتر باشد، قداست و بزرگ بودن آن چیز بیشتر می شود. این مسئله به وضوح طی آیین ها و مناسبت های مذهبی توتمی خود را نشان می دهد؛ زیرا نقش موجود واقعی توتمی (مثلاً حیوان یا گیاه واقعی) بسیار حاشیه ای است؛ اگر نگوییم گاهی اصلاً نقشی نداشته است! و ارتباط نه با خود موجودات توتمی، بلکه با تصویر و نمادهای آن برقرار می شد.

۲. وقتی توتّم مثلاً یک گرگ است هر فردی از قبیله، ترکیبی از انسان و گرگ در نظر گرفته می شود و توتّم در طبیعتش با او مشارکت دارد. سپس این قداست قراردادی به همه بدن او هم تسری می یابد. او با توتّم از جایگاه ضعف برخوردار نمی کند و گاهی او را با عبارت «پدرم»، «دوست»، «برادر» یا «هم خون» خطاب می کند. پس او به صورتی، فرزندی از جنس اوست و او را مساوی با خود می داند. در اینجا مشارکتی میان آن ها وجود دارد: توتّم او را یاری می دهد و کمکش می کند و او هم به نوبه خود از موجود توتمی حمایت می کند.

۳. دورکیم معتقد است عبادت و تقدیس در توتّم پرستی فقط متوجه تعدادی از اشیا نیست؛ زیرا دین به خودی خود ناگزیر مجموعه ای کامل از افکار و اعتقاداتی است که همه وجود و همه کیهان را شامل می شود.

است، همان طبیعت عشیره (یعنی طبیعت توتم) را دارا خواهد بود؛ به گونه‌ای که همه این اشیا می‌توانند نقش توتم را بازی کنند؛ زیرا جلوه‌ای برای توتم محسوب می‌شوند، هرچند در درجه یا در سطحی ثانویه؛ پس همگی توتم‌های ثانویه خواهند بود.

پیدایش دین‌های «برتر» از توت‌پرستی

توت‌پرستی اجتماعی:

دورکیم برای اینکه پیدایش دین را به‌طور عام و دیانت‌هایی را که با واژه «برتر» نام می‌نهد به‌طور خاص از توت‌پرستی تفسیر کند، توت‌پرستی را محدود به عشیره و خانواده نمی‌داند.^۱ وی ادعا می‌کند توت‌پرستی هر خانواده، بخشی از مجموعه‌ای یگانه است که عبادت‌ها و آیین‌های مذهبی در درونش، تکامل می‌یابد. برخی اجزا، برخی دیگر را مشروط می‌کنند؛ ولی امکان ندارد به‌صورت پراکنده باقی بمانند.^۲

توت‌پرستی فردی:

در دین توت‌پرستی، علاوه بر عبادت‌های اجتماعی، صورت دیگری از عبادت نیز وجود دارد که عبارت است از «عبادت فردی». در جامعه توتمی، هر فرد «خدای شخصی» دارد که پشتیبان و یاری‌دهنده شخصی‌اش و همان «توت‌شخصی» اوست. از جهتی، خانواده اعتقاد دارد به‌وسیله رابطه روحانی شگفت‌انگیزی، با موجود توتمی در ارتباط است و از جهت دیگر، هر شخص نیز معتقد است که ارتباط روحانی شگفتی با موجودی خاص دارد که به یک «دوست نوعی» نسبت داده می‌شود و او همان موجودی است که نام او را حمل می‌کند.^۳

۱. یعنی او با این نظر مخالف است که توت‌پرستی فقط دینی خانوادگی و عشیره‌ای است؛ هرچند هر خانواده دین خود و آیین‌های مذهبی و اعتقادات خود را داشته باشد که با خانواده دیگر در همان قبیله متفاوت هستند.

۲. از نظر دورکیم دین توت‌پرستی حقیقی، مجموعه‌ای از عبادت‌ها و اعتقادات همه خانواده‌های تشکیل دهنده یک قبیله است.

۳. این «اسم» مانند اسمی خاص برای فرد است که آن را به نام خانوادگی - که همان توت‌خانواده است - اضافه می‌کند. فرد اعتقاد ندارد که منبع و ریشه‌اش، توت‌فردی است؛ ولی او را به‌صورت پشتیبان و مدافعی برای

دورکیم اعتقاد دارد که دین توت‌پرستی در طول قرن‌ها تکامل یافت و وجهه اجتماعی توت‌پرستی پنهان و مظاهر فردی توت‌پرستی، مشخص و پررنگ شد و تا به امروز در جوامع مدرن باقی ماند. مخفی شدن یک صورت و باقی ماندن صورتی دیگر از صورت‌های دین توت‌پرستی در مسیر تکامل، به این معناست که در احساساتی که هر دوی آن‌ها را ایجاد کرده است، اختلافی ریشه‌ای و عمیق وجود دارد.

توت‌پرستی جنسی:

علاوه بر توت‌ اجتماعی و توت‌ خاص شخصی، توت‌ سومی به نام «توت‌ جنسی» نیز وجود دارد. این توت‌ فقط در استرالیا دیده می‌شود. همه مردان، مجموعه‌ای را تشکیل می‌دهند و زنان نیز مجموعه دیگری هستند. هر مجموعه، توت‌ خاص خود را دارد و اسم خود را حمل می‌کند. هرکدام از دو جنس از اینکه توت‌ جنس دیگر را لمس کند بازداشته می‌شود و هرگونه شکستن این «تحریم» منجر به آسیب‌های جبران‌ناپذیر و دائمی و به پایان رسیدن ازدواج می‌شود؛ بدون آنکه دلیلی که در ورای این نتیجه ناشی از برخوردها وجود دارد، مشخص و تفسیر شده باشد.

تلاش برای تفسیر پیدایش دین از سمبل و نماد

پس اعتقاد این بود که دین، یک دستاورد انسانی محض است و حال که شعوری دینی و احساساتی مرتبط با این عامل یعنی «دین» وجود داشته است، چگونه این احساس متولد می‌شود و چه عاملی است که به پیدایش دین منجر می‌شود؟ و چگونه این دین، فرهنگی خاص و اخلاقی متعالی -مانند ایثارگری حقیقی بدون چشمداشت و عدالت- را بنیان نهاده است؟

خودش می‌بیند -در حالی که سلف و پدرش نیست- و اجازه نمی‌دهد کسی نزدیک آن شود؛ زیرا اعتقاد دارد اگر توت‌ مخصوصش بمیرد او نیز خواهد مرد.

این پرسش‌ها در برابر همهٔ کسانی قرار دارد که تلاش می‌کنند ظهور دین برای انسان را فقط از طبیعت و از دل طبیعت یعنی بدون دخالت مؤلفه‌ای غیبی- تفسیر کنند. بحث در این خصوص به تفصیل خواهد آمد و ناتوانی فرضیه‌های مبتنی بر انسان‌شناسی و دیگر مسائل از ارائهٔ پاسخ، بیان خواهد شد؛ ولی اکنون بیایید دورکیم چگونه آن را تفسیر می‌کند.

به نظر دورکیم پاسخ این پرسش‌ها و شناخت چنین خاستگاهی از طریق پژوهش در خصوص توتم فراهم خواهد شد. پس این پرسش‌ها باید پاسخ داده شود؛ ولی دربارهٔ آنچه به این مسئلهٔ اخیر یعنی توتم- اختصاص دارد؛ یعنی توتم چگونه پدید آمد؟ دلایل و اسبابش چه بود؟ چه احساساتی آن را متولد کرد؟ راه‌های تکاملش چه بود؟ دورکیم معتقد است توتم فردی، فرزند توتم اجتماعی است؛^۱ بنابراین توتم فردی، چیزی جز تخصیص یا جداکردن توتم اجتماعی نیست و در نتیجه تعبد فردی جز تخصیصی برای تعبد اصلی- که همان تعبد اجتماعی است- نخواهد بود.

خاستگاه توتم اجتماعی

موجودات مقدس در زمینهٔ توتم، متنوع و بسیارند: مردم، حیوانات، گیاهان و اشیای مادی؛ از این رو، مقدس بودن همهٔ این‌ها بر اساس نظر دورکیم، ممکن نیست به صفات یا مشخصه‌هایی در همان اشیا بازگردانده شود؛ زیرا این‌ها، بسیار متنوع و متفاوت‌اند و امکان ندارد چیز مشترکی در صفات آن‌ها به صورت ذاتی- آن‌ها را با یکدیگر گرد آورد. چیزی که آن‌ها را جمع می‌کند- از نظر دورکیم- مبدایی غیرمادی است؛ چیزی است که با حواس، آشکار و درک نمی‌شود و همین عامل جمع‌کننده و نه هیچ چیز دیگری

۱. اعتراضات دورکیم بر طرح مخالف، بسیار است ولی کامل نیست و مسئلهٔ شاخه‌شاخه شدن ارتباط میان انواع توتم‌ها از نظر انسان‌شناسی هنوز ثابت نشده است؛ ولی این فرض برای دورکیم مهم است؛ زیرا منشأ و خاستگاه دین از نظر او، جامعه است.

ضرورتاً همان مقصود از بندگی و عبادت‌هاست. دین توتمی به فلان حیوان یا گیاه معین توجه نمی‌کند؛ بلکه به نیروی بی‌نام و نامشخص توجه دارد که در هر فرد و هر چیز یافت می‌شود؛ هرچیزی که بخشی از این نیرو را دارد؛ ولی هیچ‌کدام از آن‌ها همهٔ این نیرو محسوب نمی‌شود یا همهٔ این نیرو را در خود ندارد.^۱

حال وقتی توتم‌پرستی در زرفای خود از ایدهٔ این نیروی غریب و شگفت‌انگیز و خاستگاهی نامشخص حاصل شده است؛ پس تفسیر توتم‌پرستی به فهم این نیرو و تفسیر و چگونگی ایجاد و شکل‌گیری آن بازمی‌گردد. بعید است که منشأ و خاستگاه این تفکر از امور مادی و ادراکات حسی جدید به واسطهٔ اشیایی بوده باشد که انسان ابتدایی با آن‌ها تمثیل‌سازی می‌کرده؛ بلکه راه‌حل نزد او در خود آن «نشان» پنهان بوده است. پس دین‌داری از خود او صادر می‌شده و موجودات توتمی، آن نشان را منعکس می‌کرده‌اند.

پس وقتی تصویر توتمی، نماد و تمثیلی برای الوهیت و در عین حال برای خانواده‌ای بوده است که از آن توتم، نشان و علامتی برای خود برمی‌گرفتند، -طبق نظر دورکیم- یعنی این دو همراه با هم هستند و متفاوت از یکدیگر نیستند؛ یعنی این دو توتم و خانواده در واقع یکسان‌اند.

بنابراین خدای توتمی چیزی جز خود خانواده یا خود جامعه نبوده است.

به نظر دورکیم به‌طور کلی، جامعه و نه فقط جامعهٔ توتمی، همت و تلاش خود را بر هر آن چیزی به کار می‌بندد که او را توانمند می‌سازد تا در مردم احساسات دینی بیافریند که این احساسات نسبت به افراد به مثابهٔ «اله» به «بندگان» است. همچنین اله (خدا) فقط

۱. این نیرو از نظر دورکیم تنها به همین اشیای مقدس مقید نمی‌شود. این نیرو، قبلاً بر آن‌ها مسلط بوده و پس از آن‌ها هم باقی است. پس همهٔ این اشیاء، تنها جسمانی‌شدنی موقت برای آن نیرو به حساب می‌آیند؛ بلکه خود توتم چیزی نبود جز شکلی قابل حس که انسان ابتدایی، آن نیروی بی‌نام و نامشخص را در آن شکل می‌دید؛ پس همهٔ توتم‌ها و اشیای مقدسی که انسان ابتدایی آن‌ها را عبادت می‌کرد یا با آن‌ها عبادت می‌کرد چیزی جز تصاویری برای همان معبود یا اله نبود.

نیروی الزام‌آوری نیست که وجود و رفتارهای ما بر آن استوار است؛ بلکه نیرویی است که از آن یاری گرفته می‌شود و نیرویی است برای یاری‌خواستن، که فراتر از مؤمن قرار می‌گیرد و ایمان و زندگی را در او استوار می‌سازد. مؤمنی که حالتی از انسجام و موافقت و سازگاری با اله را در خود احساس می‌کند، از این ایمان، نیرویی جدید برداشت می‌کند و با نیرویی بیشتر با همه مشکلاتی که در زندگی خود می‌یابد، رویارو می‌شود. به این ترتیب جامعه می‌تواند همان تأثیر را بر اعضای خود بگذارد.

در نتیجه: مبدأ اصلی در این فرضیه برای احساسات دینی، «جامعه» است و جامعه جز در وجود و با حضور افراد نمی‌تواند وجودی داشته باشد؛ پس طبیعی است که هر فرد احساس کند آن نیروی دینی به طریقی از او صادر شده است و در نتیجه خصوصیت قداست را بر خودش خواهد افزود. از سوی دیگر آن احساسات دینی متوجه توتم می‌شود؛ در نتیجه همه اشیا‌یی که توتم را نشان می‌دهند مقدس خواهند بود.

از نظر دورکیم در این تفسیر به‌طور کلی دین به یک نیروی معنوی حقیقی (عینی و واقع‌گرایانه) بازمی‌گردد؛ نیرویی که همان «جامعه» است و طبق این طرح، هر فرد به آن بازمی‌گردد و نیرو و زندگی و هرچه را برایش مناسب‌تر است از آن برداشت می‌کند. با وجود اینکه این فرد این نیرو را به‌صورتی اشتباه تصور می‌کند، (زیرا نمی‌داند همان جامعه است) ولی مهم آن است که این سیستم، مجموعه‌ای از مفاهیم و اعتقادات را فراهم می‌کند که برای هر فرد امکان توصیف صفات جامعه‌ای را که در آن زندگی می‌کند و بخشی از آن است فراهم می‌آورد؛ و نیز تصویری از ارتباطات شگفت‌انگیزی که او را با جامعه پیوند می‌دهد به او تقدیم می‌کند و هدف اساسی از نمادها و تشریفات دینی، مرتبط‌کردن فرد با اله (جامعه) و تزریق نیروی تازه به این ارتباطات در هر مرتبه است و فراتر از آن، دیگر مهم نیست آیین‌های دینی، وظیفه ثانویه خود را که ممکن است مطرح شود -مانند شفافیتن از بیماری، بی‌نیازکردن، ازدواج یا دیگر حالات مشابه- به انجام برسانند. از آنجا که حقیقت ایمان، همین ارتباط بین فرد و جامعه است، پس «یک تجربه» -حتی اگر دروغین باشد و

روشن شود که احساسات خاص و آیین‌های پذیرفته‌شده، هدف خود را برآورده نکرده‌اند. هرگز به دین آسیبی نخواهند رساند؛ تا آن هنگام که هدف پنهانش تحقق می‌یابد؛ یعنی زنده نگاه‌داشتن این پیوند و پیوستگی بین فرد و جامعه.

بررسی اساس تکامل اجتماعی و فرضیهٔ سیر تدریجی

به‌دلیل اهمیت این موضوع، پاسخ را طی چند نکته مطرح می‌کنم. موضوعی که می‌توانیم آن را یکی از ریشه‌های نزاع و اختلاف میان خود و مخالفانمان در نظر بگیریم.

سیر تدریجی و تکامل فرهنگی، صرفاً فرضیه است و دلیلی برایش وجود ندارد

هیچ دلیلی مبنی بر اینکه فرهنگ و تمدن انسانی به‌طور عام و دین به‌طور خاص به‌تدریج، سیر تکاملی را طی کرده است، در دست نیست و این فرضیه نیازمند دلیل علمی یا تاریخی است؛ در حالی که چنین دلیلی وجود ندارد؛ بلکه آنچه وجود دارد عکس این مطلب را می‌رساند. این نکته‌ای است که سید احمدالحسن در خصوص تمدن انسانی و دین الهی آسمانی بیان کرده است.

چنین پیشرفت تدریجی فرض گرفته‌شده‌ای دربارهٔ تمدن و فرهنگ و اخلاق، موجود نیست و حتی در سطح پیشرفت مادی و تکنولوژی نیز وجود ندارد. ما از نظر علمی هیچ چیزی در دست نداریم که بشود امروز بر آن استناد کرد تا تسلسل زمانی معقولی را به اثبات برساند که در آن، مراحل تکامل -چه در سطح فرهنگ و چه تشکیلات اجتماعی یا تکنولوژی و روش‌های زندگی- ظاهر شده است؛ بلکه آنچه در دست داریم جهش بزرگ و ناگهانی در تمدن و فرهنگ انسان مدرن و بدون هیچ مقدماتی است و اینکه تمدن مادی بزرگی در همراهی با آن قرار می‌گیرد و امروز این مطلب به‌وضوح از طریق بررسی دقیق و علمی و نه از طریق فرضیه‌هایی صرفاً مبتنی بر اوهام روشن شده است و به خواست خدا

در فصل سوم به تفصیل به نقص‌های این فرضیه‌ها خواهیم پرداخت. پس هر فرضیه‌ی تکامل اجتماعی یا فرهنگی، در نگرش و دیدگاه خود در همان ابتدا شکست می‌خورد؛ زیرا از فرضی ثابت‌نشده سرچشمه می‌گیرد؛ بلکه حتی فرضی اشتباه برای تفسیر ظهور دین الهی و آسمانی است.

پژوهش در فرهنگ ملت‌های منزوی (یا ابتدایی) کنونی چیزی درباره‌ی ریشه و خاستگاه فرهنگ نشان نمی‌دهد!

ما به‌عنوان یک نقد عمومی می‌توانیم بگوییم: اگر بپذیریم در مراحل که کل بشر طی می‌کند تا به تمدن برسد تکامل و تسلسلی تدریجی وجود داشته است و همه یا برخی از آن مراحل یادشده را نیز بپذیریم به‌هیچ‌وجه نمی‌توانیم بگوییم اقوام و ملت‌های موجود فعلی مرحله‌ای از آن مراحل را نشان می‌دهند؛ زیرا هر قوم و ملت پیش از وضعیت کنونی اش - که امروز شاهدش هستیم - تاریخی عریض و طویل داشته است؛ پس امکان ندارد سرمنشأ از چنین جوامعی بوده باشد و نمی‌توان حکم کرد که این جوامع فقط مسیر تکامل را به‌کندی پیموده‌اند و در نتیجه پژوهش در آن و مطالعه‌ی فرهنگ، سنت‌ها، اعتقادات و دیانت‌های چنین جامعه‌ای برای شناخت آنچه همه‌ی انسان‌ها در مرحله‌ی پیشین در آن به سر می‌برده‌اند کافی است؛ بلکه تمامی آنچه می‌توانیم به آن برسیم - اگر بپذیریم مقدمات صحیح بوده‌اند که همیشه چنین نیست - این است که این فرهنگ‌ها که امروز، ابتدایی در نظر گرفته می‌شوند، در مرحله‌ای دور در گذشته با دیگر فرهنگ‌های موجود امروزی یا فرهنگ‌هایی که آثار تاریخی و تدوین‌شده‌شان به ما رسیده و به پایان رسیده‌اند، تلاقی داشته‌اند و اینکه هرکدام از آن‌ها راهی متفاوت از دیگری در پیش گرفته است.

به‌طور کلی پژوهشگرانی وجود دارند که ایده «نتیجه‌گیری در خصوص آنچه را که در تاریخ گذشته بوده است» از طریق مقایسه با وضعیت فعلی ملت‌ها نقد کرده‌اند؛^۱ مانند پروفیسور و مدافع تکامل اجتماعی «آلن تستارت»^۲ و پروفیسور «پیتر هیسکاک»^۳. بنابراین آنچه لازم است درباره‌اش جست‌وجو و تحقیق شود، اشتراکات میان همه تمدن‌های موجود و آن چیزی است که همه ما معتقدیم انسان را از دیگر گونه‌ها متمایز می‌کند و از تمامی اقوام، آینه‌ای می‌سازد که هرکدام، متناسب با خودش آن ویژگی را منعکس می‌سازد. اما اختلافات، بسیار است و نمی‌توان اختلافات را حتی بین شخصی و شخصی دیگر در یک خانه منحصر کرد؛ چه برسد به محصورکردنشان در میان ملت‌ها و اقوامی که در آن‌ها هستند.

۱. منابع:

- Hiscock, P. (2008). *Archaeology of ancient Australia* Routledge : London.

- Testart, A. (2006). Comment concevoir une collaboration entre anthropologie sociale et archeologie? A quel prix? Et pourquoi? *Bulletin de la Société pré historique française*, 385-395.

۲. پروفیسور آلن تستارت (Alain Testart) (۱۹۴۵ - ۲۰۱۳) دانشمند انسان‌شناس اجتماعی فرانسوی. وی مدیر افتخاری تحقیقات در مرکز ملی تحقیقات علمی دانشگاه نانتیر پاریس و عضو آزمایشگاه انسان‌شناسی اجتماعی در کالج دی‌فرانس در پاریس (Collège de France) بوده است. او متخصص جوامع ابتدایی و انسان‌شناسی تطبیقی است و چندین تألیف و پژوهش دارد.

۳. پروفیسور پیتر دی‌کسون هیسکاک (متولد ۱۹۷۵ در ملبورن) باستان‌شناس استرالیایی است. وی دکترای خود را از دانشگاه کوینزلند گرفت و در سال ۲۰۱۳ استاد کرسی «نوم استون براون در باستان‌شناسی استرالیایی» در دانشگاه سیدنی شد. وی پیش‌تر منصب استادی در دانشکده باستان‌شناسی و انسان‌شناسی دانشگاه ملی استرالیا را داشت. هیسکاک در «تکنولوژی باستان» تخصص دارد و در فرانسه و جنوب آفریقا در موزه انسان‌شناسی کار می‌کرده است. وی عضو «انجمن آنتیکواریز لندن» (Society of Antiquaries of London) و آکادمی استرالیایی علوم انسانی و عضو ویژه موزه استرالیاست.

Professor Peter Hiscock :

<http://sydney.edu.au/arts/archaeology/staff/profiles/peter.hiscock.php>

به‌علاوه: این معیار قابل‌اعتماد در سنجیدن تمدن یعنی میزان پیشرفت مادی، اقتصادی یا صنعتی، معماری یا حالات مشابه دیگر- مسئله‌ای ریشه‌دار است؛ زیرا دلیلی بر آن وجود ندارد و تنها حکم‌راندن و صادره‌به‌مطلوب است؛ در حالی که آنچه پژوهش و بررسی می‌کنیم شناخت تمدن و فرهنگ انسانی است که انسان را به‌عنوان یک گونه، از دیگر موجودات در عالم حیوانات متمایز می‌کند و با قاطعیت تمام این متمایزکننده حقیقی، همان عامل صلاحیت‌دهنده به انسان به‌عنوان موجودی اخلاقی است. پس این معیار باید معیاری اخلاقی باشد و آنچه پس از آن می‌تواند بررسی شود این نکته است که از چه‌وقت و کجا این اخلاق و ارزش‌ها آشکار شد و هر جامعه‌ای چه مقدار از این معیار را در خود دارد؟

ظهور فرهنگ خاص انسانی و تمدن و دین

وقتی بخواهیم روش معتقدان به الگوی تکامل اجتماعی را پیاده کنیم بر ما لازم خواهد بود مسیر تکاملی گونه انسان را به‌صورت علمی بررسی و به تاریخ مراجعه کنیم؛ زیرا برای بررسی ظهور فرهنگ انسانی هیچ راه علمی دیگری جز راه تاریخی وجود ندارد؛ چه تاریخ تدوین‌شده باشد، چه تاریخ سنگ‌نگاشته‌ها (فسیل‌شناسی) یا تاریخ باستان‌شناسی به‌مفهوم عام. ما در این صورت چه خواهیم یافت؟ و پیگیری مسیر تکاملی را از کجا آغاز خواهیم کرد؟ ناگزیر باید به زمان ظهور انسان نوین بازگردیم و به جست‌وجوی این سیر تدریجی ادعاشده بپردازیم.

چه زمانی انسان خردمند نوین ظاهر شد؟

از نظر تاریخ فسیل‌شناسی انسان، امروز داده‌ها و حقایق علمی بسیاری در دست داریم. در حال حاضر بر اساس یافته‌های فسیل‌شناسی موجود درباره عمر انسان روی زمین که از نظر علمی کشف شده است، معلومات بسیاری در اختیار داریم؛ مثلاً می‌دانیم

شاخه تکاملی انسان از چندین میلیون سال پیش از شاخه میمون‌های نخستین جدا شده است و عمر این جدانشدن به حدود هفت میلیون سال پیش تخمین زده می‌شود. دست کم وجود موجودی در شاخه درخت تکاملی انسان به نام «آردیبیتیکوس» از نظر علمی ثابت شده است؛ موجودی که در جنگل‌های آفریقا روی دو پا راه می‌رفته است و دندان‌های او کوچک بوده - همانند دندان‌های انسان و نه مانند دندان‌های شامپانزه - و این موجود تقریباً به ۴/۴ میلیون سال قبل بازمی‌گردد؛ یعنی یافته‌های فسیل‌شناسی، سلسله‌ای راست‌قامت بر روی دوپا همانند انسان کنونی را از حال حاضر تا ۴/۴ میلیون سال قبل و چه بسا حتی پیش از آن - به اثبات می‌رساند.

به‌علاوه ما «هوموارکتوس» را داریم که تقریباً بیش از دو میلیون سال قبل ظاهر شد، شکلی انسانی داشت، راست‌قامت و تقریباً بدون مو بود. از نظر تکنولوژی، توانایی‌های هوموارکتوس بسیار ساده بود و بیشتر احتمال دارد که هوموارکتوس از آتش استفاده کرده و برخی ابزار و وسایل ساده، مانند تیر سنگی را درست می‌کرده است. برخی اشاره‌ها مبنی بر وجود زندگی اجتماعی نیز یافت شده است؛^۱ مثل اکتشاف فسیل موجودی به نام هوموگرگی (انسان راست‌قامت گرگی) که چنین احتمالی را تقویت می‌کند.^۲

همچنین دلایلی از تاریخ فسیل‌شناسی در اختیار داریم که پدیدآمدن شاخه‌ای از هوموارکتوس به نام هوموهایدلبرگ را تقریباً هشتصد هزار سال قبل نشان می‌دهد. این موجود، نیزه می‌ساخت و شکارهای بزرگی صید می‌کرد و مغز نسبتاً بزرگی داشت. این موجود از آفریقا مهاجرت کرد و به «نئاندرتال» تکامل یافت و در اروپا باقی ماند تا تقریباً حدود ۲۴ هزار سال قبل در آنجا منقرض شد.

۱. مراجعه کنید به فصل پنجم کتاب توهم بی‌خدایی، ص ۱۱۴ و ۱۱۵.

۲. روابط خانوادگی در نئاندرتال جنوگرافی

اما هوموساپینس تقریباً دویست هزار سال قبل از هوموارکتوس یا هوموهایدلبرگ منشعب شد. هوموساپینس بیش از یکصد هزار سال در آفریقا ماند و وضعیت بدوی داشت. او حتی در ابتدای پیدایشش، مردگان خود را دفن نمی‌کرد و تقریباً تا قبل از یکصد هزار سال پیش حتی به‌طور کامل به‌صورت «انسان مدرن» تکامل نیافته بود.

انسان خردمند نوین در کجا ظاهر شد؟

ما امروز از نظر علمی اطمینان کامل داریم که انسان نوین، ابتدا در آفریقا ظاهر و سپس از آنجا به همهٔ عالم منتشر شده است. علم وراثت به خصوص با ظهور الگوپردازی‌های ژنتیکی و تکنولوژی‌های کار با زنجیره‌های ژنی، به همراه دلایل باستان‌شناسی، همگی تا حد زیادی تأکید می‌کنند که اصل و ریشهٔ جسم انسان خردمند، آفریقایی بوده است. همچنین با استفاده از پیشرفت تکنولوژی، می‌توانیم به سؤالات دقیق‌تری در خصوص تاریخ انسان نوین پاسخ دهیم: مثلاً اینکه چه موقع هوموساپینس برای اولین بار از آفریقا مهاجرت کرد؟ و آیا تنها یک مهاجرت بود یا چندین مهاجرت؟ و چه راه یا راه‌هایی را طی کرد؟ و مهاجران برای نخستین مرتبه، در کجا مستقر شدند؟ به کدام سو رفتند و تعداد آن‌ها چقدر بود؟ و...

بחי که در عرصهٔ انسان‌شناسی در طول نیمهٔ دوم قرن بیستم جاری بود، اساساً در خصوص مسئلهٔ مکان و زمان تکامل «هومو» تا انسان نوین -یا انسان نوین از نظر آناتومی- در جریان بود. همواره و تا به امروز دو فرضیهٔ اساسی مطرح بوده است: فرضیهٔ اول فرضیه‌ای است که «مدل جایگزینی Replacement Hypothesis» نامیده می‌شود و دومی فرضیه‌ای است به نام «تکامل چندمنطقه‌ای (Multiregional)».

در فرضیهٔ تکامل چندمنطقه‌ای، تعدادی «مدل» یا می‌توانیم بگوییم تصورات وجود دارد که مهم‌ترین آن‌ها را به اختصار بیان خواهیم کرد: مدل اول، مدلی است که می‌گوید همهٔ گونه‌های انسان نوین طی یک دورهٔ زمین‌شناسی به نام «پلیستوسن»^۱ یا دورهٔ نوین نزدیک، در عصر باستان از هوموارکتوس با صورت‌های متفاوت و در مناطقی که هوموارکتوس در آنجا بوده‌اند تکامل یافته تا به هوموساپینس رسیده‌اند؛^۲ ولی جریان و

۱. دوره‌ای از زمین‌شناسی که تقریباً از ۲/۵ میلیون سال پیش تا حدود ۱۲۰۰۰ سال پیش امتداد دارد.

۲. این مدل در اصل به پروفیسور «فرانس ویدنریش» می‌رسد. منبع:

مبادله ژنتیکی بین این گروه‌ها در طول زمان وجود داشته است؛ به طوری که ژن‌هایی که به افراد، توانایی‌های عمومی برای سازگار شدن می‌دادند مانند توانایی برقرار کردن ارتباط یا زبان- از فیلتر انتخاب طبیعی به سرعت عبور می‌کردند و در همه‌جای جهان پراکنده می‌شدند و برعکس ژن‌هایی که فوایدی منحصر به مکان و جغرافیا و شرایط محلی مجموعه‌های مختلف در خود داشتند، شاید به‌عنوان ممیزه‌هایی خاص برای ساکنان آن مناطق باقی می‌ماندند؛ به عبارت دیگر تبادل ژنتیکی، نوعی الگوی مشترک برای تکامل فراهم می‌کرد تا در همهٔ گوشه‌وکنار جهان و همهٔ انسان‌ها پراکنده شود؛ در حالی که گوشه‌گیری و جدایی جغرافیایی منجر به محافظت از تفاوت‌های محلی و استمرار و پایداری وابسته به اقلیم می‌شد. این مدل بارها تعدیل شد تا با اکتشافات انسان‌شناسی نوین و نتایج ژنتیکی که با طرح اصلی در تضاد بود، سازگار شود.

همچنین مدل دیگری به نام «مدل شمعدانی‌ها»^۱ وجود دارد و از این فرض نشئت می‌گیرد که تمایز جغرافیایی گونهٔ انسان به‌تنهایی برای تشخیص شاخه‌های متعدد هوموارکتوس کافی است و این شاخه‌شاخه‌شدن‌ها به هوموساپینس رسیده است. پیشینیان نخستین، تقریباً بیش از یک میلیون سال قبل از آفریقا مهاجرت کردند و در جهان پراکنده شدند؛ سپس هر گروه به‌شکلی مستقل، با مشخصات نوین آناتومی، در مناطق و دوره‌های مختلف تکامل یافت. بنابراین همهٔ گونه‌های انسان نوین از گونهٔ هوموارکتوس تکامل یافته و این تکامل از تکامل گونه‌های دیگر جداست.

از مهم‌ترین دلایلی که طرفداران «مدل چندمنطقه‌ای» و «مدل شمعدانی‌ها» به آن تکیه می‌کنند فسیل «دالی» در چین است.^۲ این جمجمه، ترکیبی از مشخصات قدیم و

Weidenreich, F. (1940). Some problems dealing with ancient man. *American Anthropologist*, 42(3), 375-383.

۱. منبع: Coon, C. S. (1962). *The origin of races*.

۲. «انسان دالی» یا «جمجمهٔ دالی» فسیل جمجمهٔ انسانی است که در سال ۱۹۷۸ در چین کشف شد و شاید مربوط به گونهٔ هوموساپینس ابتدایی است که به دورهٔ پلیستوسن بازمی‌گردد.

جدید را داراست و این برای برخی از دانشمندان، دلیلی بر وجود مرحله میانی بین حالات انسان قدیم و نوین محسوب می‌شود؛ ولی بعدها مشخص شد که این مشخصات کالبدشناسی در واقع میان هوموساپینس‌ها در همه‌جای عالم، مشترک و منحصر به فرد بوده و فقط در آسیا نبوده است.^۱ اما از نظر ژنتیکی، دلایلی که بر آن تکیه می‌شود، وجود برخی جایگاه‌های کروموزومی در ژن‌های قدیمی در میان برخی افراد خارج از آفریقا است؛ مانند «هاپلوتاایپ»^۲ در ژن انسانی «دیستروفین»^۳ و مشخص شده است که این ژن در انسان آفریقایی وجود ندارد؛^۴ اما این نکته بعداً به این صورت تفسیر شد که شاید از فرایند انتقال ژنتیکی از گونه‌های نزدیک مانند نئاندرتال به هوموساپینس حاصل شده است.^۵

Wu, X. Z. (1981). A well-preserved cranium of an archaic type of early Homo sapiens from Dali, China. *Scientia Sinica*, 24(4), 530-541.

۱. منابع:

- Stringer C. B. & Andrews P. (1988). Genetic and fossil evidence for the origin of modern humans. *Science*, 239 (4845), 994-1015.

- Stringer C. B. (1992), Replacement, continuity and the origin of Homo sapiens. *Continuity of replacement*, 9-24.

۲. در علم ژنتیک، یک هاپلوتاایپ (به انگلیسی: haplotype) عبارت است از ترکیبی از ژن‌های هم‌ردیف (آل‌ها alleles) در مکان‌های مختلف (loci) روی کروموزوم که همراه با هم منتقل می‌شوند. یک هاپلوتاایپ ممکن است شامل یک مکان، چندین مکان، یا یک کروموزوم کامل باشد که وابسته به تعداد بازآرایی‌ها (recombination) که بین مجموعه‌ای از مکان‌ها (loci) است رخ می‌دهد. (مترجم، منبع: ویکی‌پدیا فارسی)

۳. Dystrophin Gene: ژن دیستروفین بزرگ‌ترین ژن کشف‌شده انسانی است. طول آن حدود ۲/۳ میلیون باز نوکلئوتیدی است و ۷۹ اگزون دارد. (مترجم، منبع: <http://www.geneticlab.ir/Home/Content/>)

۴. منبع:

Ziętkiewicz, E., et al. (2003). Haplotypes in the dystrophin DNA segment point to a mosaic origin of: modern human diversity. *The American Journal of Human Genetics*, 73(5), 994-1015.

۵. منبع:

Sankararaman, sriram, et al. "The genomic landscape of Neanderthal ancestry in present-day humans". *Nature* 507, 74492 (2014): 354-357.

بنابراین دلایل کافی در دست نیست و علاوه بر این، اعتراضاتی نیز بر اساس علم «پالئونتولوژی»^۱ و پژوهش‌های ژنتیکی وجود دارد.

در نتیجه مدلی که در حال حاضر پذیرفتنی است و با دلایل تأیید می‌شود «مدل جایگزینی» است؛ یعنی انتقال یکی از هوموهای قدیمی به هوموساپینس در دوره نوین اخیر که به حدود ۲۰۰ هزار سال قبل بازمی‌گردد.^۲ هوموساپینس‌ها فقط در آفریقا پدیدار شدند و از آنجا به دیگر مناطق جهان مهاجرت کردند و به این ترتیب همه انواع هومو که قبلاً وجود داشتند به تنها یک گونه‌ای - که انسان مدرن یا انسان نوین است - تبدیل شدند. این انسان نوین در معرض خطر انقراض قرار گرفته است؛ به طوری که بیشتر تنوع ژنتیکی در انسان امروز تنها به یک مجموعه بازمی‌گردد؛ مجموعه‌ای که آفریقا را در فاصله زمانی ۵۰ هزار تا ۲۰۰ هزار سال پیش ترک کردند.^۳

۱. علمی که موجودات باستانی زمین را بررسی می‌کند.

۲. منبع:

Stringer CB, Andrews P. Genetic and fossil evidence for the origin of modern humans. *Science*. 1988 Mar 11; 239 (4845): 1263-8.

۳. منبع:

- Ingman, M., Kaessmann, H., Pääbo, S., & Gyllensten, U. (2000). Mitochondrial genome variation and the origin of modern humans. *Nature*, 408(6813), 708-713.

- Ingman, M., Kaessmann, H., Pääbo, S., & Gyllensten, U. (2001). Correction: Mitochondrial genome variation and the origin of modern humans. *Nature*, 410(6828), 611.

Stringer, C. (2002). Modern human origins: progress and prospects. *Philosophical Transactions of the Royal Society of London B: Biological Sciences*, 357(1420), 563-579.

Cavalli-Sforza, L. L., & Feldman, M. W. (2003). The application of molecular genetic approaches to the study of human evolution. *Nature genetics*, 33, 266-275.

پژوهش در خصوص درخت تکامل DNA میتوکندری (mtDNA)، آفریقا را به عنوان خاستگاه تجمع زن‌های انسان مشخص کرده^۱ و روشن ساخته که همه هاپلوگروپ‌های DNA میتوکندری انسانی در خارج از آفریقا، نسل هاپلوگروپ M و هاپلوگروپ N است که تقریباً ۵۰ تا ۷۰ هزار سال قبل پدیدار شد،^{۳،۴} که به نوبه خود از هاپلوگروپ L3 سرچشمه گرفته است و تصور می‌شود ۷۰ تا ۸۰ هزار سال پیش در آفریقا ایجاد شده باشد؛^۵ و این نتایج به طور کلی با پژوهش‌ها و تحقیقات دیگری تصریح

۱. منبع:

- Ingman, M., Kaessmann, H., Pääbo, S., & Gyllensten, U. (2000). Mitochondrial genome variation and the origin of modern humans. *Nature*, 408(6813), 708-713.

- Ingman, M., Kaessmann, H., Pääbo, S., & Gyllensten, U. (2001). Correction: Mitochondrial genome variation and the origin of modern humans. *Nature*, 410(6828), 611.

-Cairn, R. L., Stoneking, M., & Wilson, A. C. (1987). Mitochondrial DNA and human evolution. *Nature*, 325(3).

-Vigilant, L., Stoneking, M., & Harpending, H. (1991). Human mitochondrial DNA. *Science*, 53(5027), : 1503-1507.

-Horai, S., Hayasaka, K., Kondo, R., Tsugane, K., & Takahata, N. (1995). Recent African origin of modern humans revealed by complete sequences of hominoid mitochondrial DNAs. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 92(2), 532-536.

۲. تک‌گروه یا تک‌لاد یا هاپلوگروپ (به انگلیسی: Haplogroup) مجموعه‌ای از هاپلوتیپ‌های مشابه هستند که دارای نیای مشترک و جهش‌های ژنی پلی‌مرفیسم تک‌نوکلئوتید هستند. جهش‌های ژنی را می‌توان به عنوان یک تک‌گروه در نظر گرفت. هر جهش، یک هاپلوتیپ را تشکیل می‌دهد که از مجموع هاپلوتیپ‌های مشابه یک هاپلوگروپ یا تک‌گروه ایجاد می‌شود؛ به عبارتی، اگر دو یا سه جهش در ژن‌ها صورت بگیرد، می‌توان این جهش‌ها را در یک هاپلوگروپ به صورت هاپلوگروپ C، B، A و... قرار داد. (مترجم، ویکی‌پدیا فارسی).

۳. منبع:

Macaulay, V., et al. (2005). Single, rapid coastal settlement of Asia revealed by analysis of complete mitochondrial genomes. *Science*, 308(5724), 1034-1036.

۴. منبع:

Metspalu, M., et al. (2004). Most of the extant mtDNA boundaries in south and southwest Asia were likely shaped during the initial settlement of Eurasia by anatomically modern humans. *BMC genetics*, 5(1), 26.

شده‌اند؛^۱ مثل بررسی کروموزوم Y^۲ و تحقیق کروموزوم‌های غیرجنسی؛^۳ و همه این‌ها سلف آفریقای مشترک را اثبات و مدل جایگزینی یکسان و نوین را تأیید می‌کند.

پس از آنکه ثابت شد نیای مشترک انسان مدرن، تنها در آفریقا پدیدار شده و این مدل در حال حاضر در عرصه‌های علمی تا حد بسیار زیادی پذیرفته شده است. می‌توان در این خصوص به بحث پرداخت که [هوموساپینس] اولین بار در شرق آفریقا پدیدار شده، یا در شمال یا غرب یا جنوب آفریقا؟ برخی پژوهش‌های ژنتیکی به قوی بودن احتمال ظهور «نیای باستانی» در آفریقای جنوبی یا شرقی اشاره می‌کنند؛^۴ ولی مسئله مشخص کردن

۱. منابع:

- Ovchinnikov, I. V., Götherström, A., Romanova, G. P., Kharitonov, V. M., Liden, K., & Goodwin, W. (2000). Molecular analysis of Neanderthal DNA from the northern Caucasus. *Nature*, 404(6777), 490-493.
- Relethford, J. H. (2001). Absence of regional affinities of Neandertal DNA with living humans does not reject multiregional evolution. *American Journal of Physical Anthropology*, 115(1), 95-98.
- Caramelli, D., Lalueza-Fox, C., Vernesi, C., Lari, M., Casoli, A., Mallegni, F., ... & Bertorelle, G. (2003). Evidence for a genetic discontinuity between Neandertals and 24,000-year-old anatomically modern Europeans. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 100(11), 6593-6597.
- Prugnolle, F., Manica, A., & Balloux, F. (2005). Geography predicts neutral genetic diversity of human populations. *Current Biology*, 15(5), R159-R160.
- Ramachandran, S., Deshpande, O., Roseman, C. C., Rosenberg, N. A., Feldman, M. W., & Cavalli-Sforza, L. L. (2005). Support from the relationship of genetic and geographic distance in human populations for a serial founder effect originating in Africa. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 102(44), 15942-15947.

۲. منبع:

Hawks, J. (2001). The Y chromosome and the replacement hypothesis. *Science*, 293(5530), 567-567.

۳. منابع:

- Takahata, N., Lee, S. H., & Satta, Y. (2001). Testing multiregionality of modern human origins. *Molecular Biology and Evolution*, 18(2), 172-183.
- Zhivotovsky, L. A., Rosenberg, N. A., & Feldman, M. W. (2003). Features of evolution and expansion of modern humans, inferred from genomewide microsatellite markers. *The American Journal of Human Genetics*, 72(5), 1171-1186.

۴. منبع:

دقیق مکان ظهور هوموساپینس در آفریقا دشوار و محتمل‌تر، آن است که همه آن‌ها از آفریقای شرقی و جنوبی بوده‌اند.^۱

قدیمی‌ترین فسیل‌های هوموساپینس توسط «ریچارد لیکی» کشف شده است و در اثبات عمر آن‌ها هم تردیدی وجود ندارد؛ به‌طوری که فسیل «اومو ای OMO I» در کیبیش اتیوپی در شرق آفریقا به حدود ۱۹۰ تا ۲۰۰ هزار سال قبل بازمی‌گردد^۲ و فسیل «ایدالتو» یا «هیرتو» نیز در اتیوپی کشف شده که به حدود ۱۶۰ هزار سال قبل بازمی‌گردد^۳ و نیز اصل هاپلوگروپ L3 که تمام انسان‌ها به جز آن‌هایی که در آفریقا باقی ماندند از آن سرچشمه می‌گیرند، از آفریقای شرقی است.

نحوه مهاجرت انسان مدرن از آفریقا

از نظر جغرافیایی و تاریخی، چهار راه ممکن برای مهاجرت انسان از آفریقا به دیگر نقاط جهان وجود دارد و این راه‌ها یا راه شمالی با عبور از مصر و سینا بوده است یا راه جنوبی از اتیوپی از طریق باب‌المنندب یا از تونس یا از مغرب از طریق جبل الطارق. دلایل باستان‌شناسی، آب‌وهوایی و ژنتیکی ما را از مسیر غربی و تونس دور می‌کند و فقط

Henn, B. M., Gignoux, C. R., Jobin, M., Granka, J. M., Macpherson, J. M., Kidd, J. M., ... & Lin, A. A. (2011). Hunter-gatherer genomic diversity suggests a southern African origin for modern humans. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 108(13), 5154-5162.

۱. منبع:

Nat Commun.; 3(1):1143. Loh, P. R., et al. (2012). The genetic prehistory of southern Africa.

۲. منابع:

- McDougall, I., Brown, F. H., & Fleagle, J. G. (2005). Stratigraphic placement and age of modern humans from Kibish, Ethiopia. *Nature*, 433(7027), 733-736.

- Clark, J. D. et al. (2003). Stratigraphic, chronological and behavioural contexts of Pleistocene Homo sapiens from Middle Awash, Ethiopia. *Nature*, 423(6941), 747-752.

۳. منبع:

McCarthy, R. C., & Lucas, L. (2014). A morphometric re-assessment of BOU-VP-16/1 from Herto, Ethiopia. *J. Hum. Evol*, 74(11)

وضعیت مهاجرت از شرق آفریقا باقی می‌ماند که می‌تواند یا از طریق راه شمالی یا راه جنوبی یا هر دو انجام شود.

از دیدگاه باستان‌شناسی و دیرین‌شناسی^۱ مشخص شده است که قدیمی‌ترین بقایای انسان مدرن (یا انسان ابتدایی) در خارج از آفریقا، در منطقه فلسطین در کوه قفزه کشف شده است که به ۱۲۰ هزار سال قبل بازمی‌گردد؛^۲ همچنین در «مغازه السخول» در جنوب حیفا که به ۹۰ تا ۱۰۰ هزار سال قبل بازمی‌گردد.^۳ این حفاری‌ها علاوه بر اینکه منجر به کشف ابزارهایی در این منطقه و در شبه‌جزیره عربی شده است - که تاریخشان به ۸۰ تا ۱۰۰ هزار سال قبل می‌رسد - به دلیلی بر مهاجرت قبلی (یا مهاجرت‌های زودهنگام) هوموساپینس از راه شمال اشاره می‌کند.

ولی از نظر علمی روشن شده است که این مهاجرت یا مجموعه‌ای از مهاجرت‌های زودهنگام، موفقیت‌آمیز نبوده است و این مهاجران منقرض شده‌اند و در میان انسان‌های مدرنی که زمین را آباد کرده‌اند هیچ اثری از آن‌ها پیدا نشده است. شاید یکی از مهم‌ترین دلایل شکست این مهاجرین نخستین، شرایط دشوار آب‌وهوا در دروه یخبندان فراگیر در حدود ۹۰ هزار سال قبل بوده است؛^۴ همچنین در این منطقه بقایای انسان مدرن کشف

۱. پالتونولوژی یا به‌اصطلاح دیرین‌شناسی، علمی است که موجودات قدیمی زمین را بررسی و مطالعه می‌کند. (مترجم، فرهنگ فارسی معین)

۲. منابع:

Hovers, E. (2009). The lithic assemblages of Qafzeh Cave. Oxford University Press

۳. منابع:

Grün, R., et al. (2005). U-series and ESR analyses of bones and teeth relating to the human burials from Skhul. *Journal of Human Evolution*, 49(3), 316-334.

۴. منبع:

Groucutt, H. S., et al. (2015). Human occupation of the Arabian Empty Quarter during MIS 5: evidence from Mundafan Al-Buhayrah, Saudi Arabia. *Quaternary Science Reviews*, 119, 116-135.

۵. منبع:

شده است که از پیشینیان منشأ نگرفته و میان آن‌ها فاصله زمانی طولانی وجود دارد. قدمت این فسیل‌ها به حدود ۵۵ هزار سال قبل می‌رسد.^۱ به‌علاوه عامل جوئی و شرایط طبیعی در آن دوره، خروج دیرهنگام و موفقیت‌آمیز هوموساپینس را از آفریقا به مسیر جنوبی و به‌طور مشخص از باب‌المنذب منحصر می‌کند و پژوهش‌های ژنتیکی نیز این نکته را تأیید می‌کنند^۲ و نیز اینکه این انتشار با سرعتی مشخص از این منطقه به‌طرف جنوب شرق آسیا و اقیانوسیه صورت پذیرفته است.^۳

Pope, K. O., & Terrell, J. E. (2008). Environmental setting of human migrations in the circum-Pacific region. *Journal of Biogeography*, 35(1), 1-21.

۱. منبع:

Hershkovitz, I., et al. (2015). Levantine cranium from Manot Cave foreshadows the first European modern humans. *Nature*, 520(7546), 216-219.

۲. منابع:

- Cavalli-Sforza, L. L., Piazza, A., Menozzi, P., & Mountain, J. (1988). Reconstruction of human evolution: bringing together genetic, archaeological, and linguistic data. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 85(16), 6002-6006.

- Quintana-Murci, L., Semino, O., Bandelt, H. J., Passarino, G., McElreavey, K., & Santachiara-Benerecetti, A. S. (1999). Genetic evidence of an early exit of *Homo sapiens sapiens* from Africa through eastern Africa. *Nature genetics*, 23(4), 437-441.

- Liu, H., Prugnolle, F., Manica, A., & Balloux, F. (2006). A geographically explicit genetic model of worldwide human-settlement history. *The American Journal of Human Genetics*, 79(2), 230-237.

- Soares, P., et al. (2011). The expansion of mtDNA haplogroup L3 within and out of Africa. *Molecular biology and evolution*, msr245.

- Torroni, A., Achilli, A., Macaulay, V., Richards, M., & Bandelt, H. J. (2006). Harvesting the fruit of the human mtDNA tree. *TRENDS in Genetics*, 22(6), 339-345.

- Fernandes, V., et al. (2012). The Arabian cradle: mitochondrial relicts of the first steps along the southern route out of Africa. *The American Journal of Human Genetics*, 90(2), 347-355.

- Oppenheimer, S. (2012). Out-of-Africa, the peopling of continents and islands: tracing uniparental gene trees- across the map. *Phil. Trans. R. Soc. B*, 367(1590), 770-784.

۳. منابع:

زمان مهاجرت از آفریقا

یکی از نکات دیگری که در خصوص نیای انسان مدرن توجه محققان را برانگیخته است، مشخص کردن زمان دقیق مهاجرت از آفریقا است و شاید بحث و مناقشه اصلی، بین این دو نظر اساسی است که عبارت‌اند از اینکه آیا مهاجرت پیش از فوران آتشفشان «توبا»^۱ اتفاق افتاده است یا پس از آن.^۲ آتشفشان توبا فاجعه‌ای بزرگ به حساب می‌آید و یکی از بزرگ‌ترین آبرفوران‌های آتشفشانی شناخته‌شده روی زمین و در جزیره سوماترای اندونزی بوده است و تاریخ آن به حدود ۷۴ هزار سال قبل تخمین زده می‌شود. وضعیت فوران آتشفشان توبا در بررسی تاریخ مهاجرت، به چند دلیل، بسیار مهم است؛ از جمله شرایط آب‌وهوایی که به‌نوعی با این حادثه عجین شده است. این آتشفشان

-
- Forster, P., & Matsumura, S. (2005). Did early humans go north or south?. *Science*, 308(5724), 965-966.
 - Reed F. A. & Tishkoff S. A. (2006). African human diversity. *Origins and migrations. Current opinion in genetics & development*, 16(6), 597-605.

۱. منابع:

- Mellars, P., Gori, K. C., Carr, M., Soares, P. A., & Richards, M. B. (2013). Genetic and archaeological perspectives on the initial modern human colonization of southern Asia. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 110(26), 10699-10704.
- Mellars, P. (2006). Going east: new genetic and archaeological perspectives on the modern human colonization of Eurasia. *Science*, 313(5788), 796-800.
- Stringer, C. (2000). Palaeoanthropology: coasting out of Africa. *Nature*, 405(6782), 24-27.
- Macaulay, V., et al. (2005). Single, rapid coastal settlement of Asia revealed by analysis of complete mitochondrial genomes. *Science*, 308(5724), 1034-1036.
- Soares, P., et al. (2011). The expansion of mtDNA haplogroup L3 within and out of Africa. *Molecular biology and evolution*, msr245.
- Fernandes, V., et al. (2012). The Arabian cradle: mitochondrial relicts of the first steps along the southern route out of Africa. *The American Journal of Human Genetics*, 90(2), 347-355.

۲. منبع:

- Rampino MR, Self S. Volcanic winter and accelerated glaciation following the Toba super 359:50-2. eruption. *Nature*. 1992;

فاجعه‌ای بود که نه فقط بر یک منطقه تأثیر گذاشت، بلکه تأثیر آن بر مساحت بزرگی از زمین نیز رسید. همچنین از آنجا که برخی ابزارهای سنگی دفن شده در گدازه‌ها کشف شدند، برخی پژوهشگران تصور می‌کنند این ابزار و ادوات مرتبط با انسان مدرن است؛ ولی در عمل، هیچ دلیل روشنی برای ارتباط داشتن آن‌ها با انسان خردمند مدرن وجود ندارد و ظن قوی‌تر آن است که این ادوات مرتبط با مجموعه‌های مهاجر پیش از فوران آتشفشان بوده است؛ گروه‌هایی که همانند جامعه‌هایی که آثارشان در فلسطین و شبه‌جزیره عربی کشف شده است منقرض شده‌اند. به علاوه دلایل ژنتیکی، تأییدی برای فرضیه مهاجرت قبل از فوران آتشفشان توبا ارائه نمی‌دهد و آنچه بیشتر تأیید می‌کند، قانع شدن در جهت مهاجرت پس از فوران این آتشفشان بوده است.^۱

اما در خصوص تعداد مهاجرت‌ها و نیز تعداد مهاجرین، محتمل‌تر این است که مهاجرت موفقیت‌آمیزی با عبور از باب‌المنذب اتفاق افتاده است و مجموعه نجات‌یافته اندکی که توانستند مهاجرت کنند، زادوولد کردند و تقریباً همه انسان‌های موجود فعلی از آن‌ها منشعب شده‌اند.^۲ این تفسیر مشخص می‌کند که انتشار از آفریقا به سوی اوراسیا و از طریق تنها یک راه، در زمانی بیش از ۵۰ هزار سال قبل، از راه ساحلی واقع شده است و با

۱. منابع:

- Mellars, P. (2006). Going east: new genetic and archaeological perspectives on the modern human colonization of Eurasia. *Science*, 313(5788), 796-800.
- Mellars, P., Gori, K. C., Carr, M., Soares, P. A., & Richards, M. B. (2013). Genetic and archaeological perspectives on the initial modern human colonization of southern Asia. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 110(26), 10699-10704.

۲. منابع:

- Klein, R. G. (2008). Out of Africa and the evolution of human behavior. *Evolutionary Anthropology Issues, News, and Reviews*, 17(6), 267-281.
- Oppenheimer, S. (2012). A single southern exit of modern humans from Africa: Before or after Toba?. *Quaternary International*, 258, 88-99.

تبدیل شدن کامل یا شبه کامل همه انواع هوموی موجود به فقط یک گونه - که همان گونه انسان مدرن است - همراه شده است.^۱

مجله علمی و معتبر نیچر (Nature) در سپتامبر سال ۲۰۱۶ در شماره ۵۳۸، سه گزارش علمی از سه گروه از پژوهشگران از کشورهای مختلف ارائه داد که کاملاً از یکدیگر مستقل بودند و ۷۸۷ ژنوم انسانی را گزارش می کردند که به فراوانی در افراد موجود در گروه های متنوع و مختلف جغرافیایی وجود داشت و با اینکه این پژوهش های سه گانه در برخی تفصیلات متفاوت اند، اما همه آنها به نتیجه ای کلی منجر می شوند؛ اینکه همه انسان ها حتی اگر از نسل کسانی نباشند که در آفریقا باقی مانده اند ریشه هایشان به همان گروهی بازمی گردد که در حدود ۷۰ هزار سال قبل به صورت موفقیت آمیز از آفریقا مهاجرت کرده اند.^۲

این گزارش را روزنامه نیویورک تایمز در مقاله ای از کارل زیمر (Carl Zimmer) با عنوان «پژوهش ها نشان می دهند که تنها یک مهاجرت از آفریقا منجر به آبادانی زمین شده است» نقل کرده است.^۳ مقاله دیگری نیز تصریح پروفیسور جاشوا آکی (Joshua Akey) از

۱. منبع:

Deshpande, O., Batzoglou, S., Feldman, M. W., & Cavalli-Sforza, L. L. (2009). A serial founder effect model for human settlement out of Africa. *Proceedings of the Royal Society of London B: Biological Sciences*, 276(1655), 291-300.

۲. منابع:

- Malaspinas, S. et al. (2016). A genomic history of Aboriginal Australia. *Nature*
- Mallick, S. et al. (2016). The Simons Genome Diversity Project: 300 genomes from 142 diverse populations. *Nature*, 538(7624), 201-206.
- Pagan, L. et al. (2016). Genomic analyses inform on migration events during the peopling of Euroasia. *Nature*, 538(7624), 238-242.

۳. منبع:

Carl Zimmer., A Single Migration From Africa Populated the World, *Studies Find. New York Times*., Science. SEPT. 21, 2016.

قابل دسترس در:

دانشگاه واشنگتن را نقل می‌کند که مفاد آن نشان می‌دهد این سه تحقیق، اساساً به یک نتیجه می‌رسند و ترجمان یک چیز هستند: اینکه ما صرفاً از مجموعه‌ای منشعب شده‌ایم که از آفریقا مهاجرت کرده‌اند.^۱

شرایط پس از مهاجرت از آفریقا

ما موفق شده‌ایم کشف کنیم که انسان مدرن، مهاجرت مهمی را به خود دیده است؛ همچنین می‌توانیم شرایط این مهاجرت و راهی را که در حدود ۷۰ هزار سال پیش پیموده است بشناسیم؛ همان مهاجرت موفقیت‌آمیزی که منجر به این شد که انسان‌ها در تمامی زمین گسترده شوند. در حال حاضر دلایل علمی تأییدکننده با دقت بالایی در دست داریم که این مهاجرت به گروه کوچکی خلاصه می‌شده است؛ گروهی که توانستند از طریق باب‌المنذب در دریای سرخ از آفریقا به سوی شبه‌جزیره عربی عبور کنند و در جنوب شبه‌جزیره عربی پیش بروند، توانستند خط ساحلی را طی طریق کرده، از سرزمین یمن و عمان فعلی عبور کنند تا آنکه به منطقه خلیج رسیدند؛ منطقه‌ای که در آن دوره با آب شور پر نشده بود و سرزمینی بود که در آن دوره -که یخبندان و برف بر زمین غالب بود- از گرمای مناسب برخوردار بود. منطقه‌ای که از سمت شمال، رودهایی به داخلش جاری بود؛ بنابراین آن دره یعنی خلیج فعلی -مکان بسیار مناسبی برای زندگی و رشد انسان نخستین بود.

در این دره تعداد انسان‌ها زیاد شد و برخی از آن‌ها به دیگر نقاط عالم مهاجرت کردند و مجموعه‌ای تا زمان آمدن سیل یعنی وقتی آب دریا آن را در فاصله زمانی ۸ تا ۱۵ هزار سال پیش از میلاد و بعد از آن، پوشاند. در این دره باقی ماندند.

https://www.nytimes.com/2016/09/22/science/ancient-dna-human-history.html?_r=0

۱. منبع:

Tucci, S., & Akey, J. M. (2016). Population genetics: A map of human wanderlust. *Nature*, 538(7624), 179-180.

سپس مجموعه برگزیده یا کسانی که از سیل نجات یافته بودند، در پی رودهایی که در سرزمین حاصلخیز آن‌ها جاری بود - که بعدها خلیجی پر از آب‌های شور شد - به بالاترین قسمت جنوب عراق فعلی و جنوب ایران فعلی منتقل شدند. هزاران سال بخش‌هایی از جنوب عراق فعلی از آب‌های شور رنج می‌برد؛ «تا اینکه آب شیرین و سیل رودخانه‌ها توانست این شوری را بشوید و آن را پر از رسوباتی سازد که عامل پیدایش زمین‌های کشاورزی و مناطق نزدیک به هورهای پر از ماهی شد. این موضوع ساکنان را یک بار دیگر به حرکت به سمت خلیج و استقرار در زمین‌هایی که پس از سیل کشف می‌کردند، راغب ساخت. این روند هزاران سال ادامه یافت.»^۱

بنابراین با استناد به حقایق علمی و تاریخی - که امروز برای ما فراهم است - می‌توانیم بگوییم کاملاً معقول و منطقی است که ساکنان آن سرزمین یعنی خلیج فعلی - صاحب اولین تمدن انسانی روی زمین‌اند و آن‌ها بودند که شروع به ایجاد روستاهای سومری یا آکدی در جنوب عراق کردند؛ روستاهایی که ظهورشان پیش از برپایی تمدن سومری آکدی (آشوری) بوده است؛ تمدنی که آثار مادی یا مدون‌شده‌اش در الواح گلی به ما رسیده است. همچنین می‌توانیم آن‌ها را سومری‌های نخستین بنامیم. همان اجدادی که سومری‌ها با عزت و افتخار تمام درباره علم و ارزش‌های متعالی اخلاقی و پیشرفته و متری طرز تفکرشان نوشته‌اند. این سومری‌های نخستین و نیای سومری‌ها - به دیگر مناطق عالم گسترش یافتند؛ به مصر مهاجرت کردند و تمدن مصر باستان را بنیان نهادند؛ تمدنی که پیش از همین تمدن مصری بوده که به ما رسیده است.

در نتیجه این وضعیت، فقط منحصر به گونه هوموساپینس می‌شود و بررسی در خصوص راه تکامل و پیشرفت تدریجی تمدن و فرهنگ انسانی، به مجموعه‌ای منحصر می‌شود که برخی پژوهش‌های ژنتیکی نشان داده است همه انسان‌های فعلی روی

زمین، اگر از کسانی نیستند که در آفریقا باقی مانده‌اند، اصل و ریشه‌شان به آن‌ها بازمی‌گردد. این مجموعه همان طور که تقدیم شد- از آفریقا به جنوب جزیره عربی (یمن، عمان، امارات فعلی) و بعداً به حوضه حاصلخیز (یعنی خلیج فعلی) و بعد به سوی همه جهان و سپس به جنوب عراق مهاجرت کردند و سپس از آنجا به سوی دیگر نقاط جهان مهاجرت کردند.^۱

تا اینجا از این موضوع پرده برداشتیم و نقطه‌ای را که از نظر تاریخ فسیل‌شناسی و باستان‌شناسی در تحقیق درباره ریشه‌های تمدن و فرهنگ انسانی از آن شروع خواهیم کرد دانستیم.

اکنون در این مرحله و در سایه آنچه به آن رسیده‌ایم پرسشی مطرح می‌شود: آیا می‌توانیم اثر یا دلایلی بر تدریجی و پلکانی بودن تکامل در تمدن انسانی ببینیم؛ به طوری که منجر به پیشرفت تدریجی در تکنولوژی و مهارت‌ها شده باشد؟! آیا تکامل تدریجی معقولی در سطح تشکیلات اجتماعی و در سطح تفکر و ادراک، می‌توان یافت؟! یا آنچه وجود دارد جهشی است بدون هیچ علت علمی و همین جهش، منجر به تحولی ریشه‌ای در توانایی‌های ادراکی و معرفتی شد؛ سپس جهش فرهنگی، علمی و تمدنی با سوّمی‌های نخستین آشکار شد؛ جهشی که هرگز نمی‌توان با توجه به فرضیه معتقدان به تکامل اجتماعی و دانشمندان آنتروپولوژی (انسان‌شناس) توجیه کرد؟!

فرهنگ هوموساپینس پیش از ۱۰۰ هزار سال قبل

پژوهش در حوزه تاریخ انسان در خصوص ریشه تمدن - که می‌تواند با دلایل علمی بیان شده، سازگار باشد- به دوره‌ای منحصر می‌شود که هوموساپینس در آفریقا ظاهر شد؛ یعنی در حدود ۲۰۰ هزار سال پیش؛ و سپس در مجموعه‌ای که پس از آن در حدود ۷۰ هزار سال پیش مهاجرت کرد یا همان طور که گفته شد- در آفریقا باقی ماند.

امروزه می‌دانیم که «بیش از ۱۰۰ هزار سال از این ۲۰۰ هزار سال، هوموساپینس در آفریقا محصور بوده، به صورت بدوی زندگی می‌کرده و مردگان خود را به خاک نمی‌سپرده است؛ از سوی دیگر در آن زمان، ظاهر هوموساپینس هنوز به طور کامل مشابه انسان امروزی نشده بود؛ چراکه این اتفاق در حدود ۱۰۰ هزار سال پیش رخ داده است»^۱. بنابراین «انتقال به نوع بشرگونه امروز ما یعنی انسان خردمند (هوموساپینس) - به طور کامل انجام نشده بود؛ مگر حدود ۱۰۰ هزار سال پیش یا - در برخی مناطق - حتی بعد از آن»^۲.

این مطلبی است که امروز به سادگی می‌توان با استفاده از تاریخ فسیل‌شناسی و باستان‌شناسی بررسی کرد. امروزه هیچ‌کدام از دانشمندان تردیدی ندارند که بین هوموهای نخستین و هوموساپینس مدرن تفاوتی واقعی وجود داشته است؛ البته ممکن است اختلافات و مناقشات بسیاری در خصوص مشخص کردن دقیق این تفاوت، زمان و چگونگی بروز آن داشته باشیم.

یافته‌های فسیل‌شناسی، ابتدای دگرگونی در روش زندگی و رفتار هوموساپینس را در حدود ۱۰۰ هزار سال پیش مشخص می‌کند و برخی پژوهشگران این تغییرات به‌ثبت‌رسیده را سرآغاز آنچه «مدرن شدن رفتار» (Behavioral Modernity) نام نهاده‌اند، تعبیر می‌کنند.^۳ آنچه یافته‌های باستان‌شناسی در این دوره به ثبت رسانده‌اند عبارت است

۱. کتاب توهّم بی‌خدایی، سید احمد الحسن، ص ۱۲۴.

۲. منبع: دنیس اونیل، انسان هایدلبرگ (هومو هایدلبرگ جنسیس *Homo heidelbergensis*) دسترس در: http://anthro.palomar.edu/homo2/mod_homo_1.htm

۳. منابع:

- McBrearty, S., & Brooks, A. S. (2000). The revolution that wasn't: a new interpretation of the origin of modern human behavior. *Journal of human evolution*, 39(5), 453-563 .

- Henshilwood, C. S., Marean, C. W., Chase, P., Davidson, I., Gamble, C., Holliday, T. W., ... & Marean, C. W. (2003). The Origin of Modern Human Behavior: Critique of the Models and Their Test Implications 1. *Current anthropology*, 44(5), 627-651.

از: افزایش قطعات در آثار باستانی، تمایزهای اقلیمی، توسعه حیطة و میزان گسترش انسانی، توسعه مقدار و انواع غذاهایی که استفاده می‌شد و نیز استفاده از «علائم و نمادهای مادی» را که با تلاش بسیار و قابل ملاحظه در پژوهش ثبت آثار باستانی به دست می‌آید.

پس جا دارد این مطلب را با جزئیات بیشتری بررسی کنیم. در زمان‌های اخیر و در ده سال گذشته، از نتایج جست‌وجوهای باستان‌شناسی مشخص شده است که انتقال از هوموساپینس اولیه به انسان مدرن، حادثه‌ای متمرکز، ناگهانی و منسجم بوده است. در منطقه‌ای از جهان در حدود ۴۰ تا ۵۰ هزار سال پیش، مهارت‌ها، فناوری‌ها و صنعت به‌طور ناگهانی پدیدار شده است. این انفجار صنعتی یکی پس از دیگری، هم در سطح مقدار یا تنوع‌بخشی به مجموعه ابزارهای به‌کارگرفته‌شده و هم در سطح پیچیده‌کردن ابزارها پدیدار شده است و در همان زمان، قواعد اقتصادی زندگی بشری نیز توسعه یافت. مجموعه انواع حیواناتی که صید می‌شد توسعه یافت تا آنجا که انواع حیوانات خطرناک و ماهی‌ها را دربرگرفت. سپس جمع‌آوری دانه‌ها و استفاده از آن‌ها در تغذیه شروع شد و راه‌های تجاری برای مسافت‌های دوردست پدیدار شدند. به‌علاوه، این تغییرات اقتصادی و فناوری با ظهور ناگهانی همراه شد که بیان می‌دارد این تغییرات ناگهانی از تحول چگونگی تصور انسان از خودش، محیط اطرافش و جهان ناشی شده است. از جمله این شواهد، ظهور زیورآلات، آرایش‌کردن و آراستن، نقاشی، ابزارهای موسیقی و... است.

این تغییر ناگهانی و تحول سریع در یافته‌های فسیل‌شناسی به‌خصوص در آثار به‌جای‌مانده اروپایی، به‌عنوان جهشی بزرگ و درخور در نظر گرفته شده است؛^۱ تا آنجا که به نظر بسیاری از پژوهشگران این وضعیت، به وقوع جهش شناختی ژنتیکی یا بیولوژیک

۱. منبع:

-Mellars, P. (2005). The impossible coincidence. A single-species model for the origins of modern human behavior in Europe. *Evolutionary Anthropology: Issues, News, and Reviews*, 14(1), 12-27

اشاره دارد؛^۱ و حتی یکی از این محققان از این رویداد به عنوان انفجار بزرگ فرهنگی (Big Bang of Human Culture) یاد می کند.^۲
پروفسور «ریچارد کالین»^۳ می گوید:

“We are not the first to emphasize the contrast between the Upper Paleolithic and everything that preceded it, and where we speak of the “dawn of human culture,” others refer to a “human revolution,” a “creative explosion,” “a great leap forward,” or a “sociocultural big bang”.

Most authorities highlight European findings, but we have stressed even older evidence for the “dawn” in Africa. The African data are less abundant and spectacular, at least in part because the vagaries of preservation have left fewer relevant African sites and there have been fewer archeologists to seek them out. Related to this, archeologists have been accumulating relevant evidence in Europe since the 1860s, while the ke African observations all postdate 1965. Yet, the “dawn” is just as real in Africa, and, equally important, it occurred there first. Spectacular as it is, the European Upper Paleolithic, beginning around 40,000 years ago, was simply an outgrowth of behavioral change that occurred in Africa perhaps 5000 years earlier. That said, we must now proceed to the

۱ . منبع:

Bickerton, D. (1990). *Language & Species* Chicago Univ. Press, Chicago

۲ . منبع:

Mithen, S. (1996). *The Prehistory of the Mind: A Search for the Origins of Art, Religion, and Science*. London: Phoenix.

۳ . پروفسور ریچارد کالین (متولد ۱۹۴۱م)، استاد زیست شناسی و انسان شناسی دانشگاه استنفورد، استاد دانشکده علوم انسانی، عضو آکادمی ملی علوم آمریکا (USNAS) و عضو آکادمی علوم و فنون آمریکا (AAAS). وی جایزه «گوردون لینگ» (Gordon J. Laing Award) را از آن خود کرده است. از منتقدان تفکر «شکل گیری مدرنیته رفتاری به صورت تدریجی در طی ده ها یا صدها هزار سال یا میلیون ها سال» بوده است. وی تأیید می کند سلوک و رفتار جدید به صورت ناگهانی در دوره «انقلاب عصر پارینه سنگی زبرین» (یا عصر سنگ پسین Late Stone Age) در حدود ۴۰ تا ۵۰ هزار سال قبل اتفاق افتاده است.

most difficult question of all: what accounts for the "dawn." The answer as we shall see is contentious, and it may always be that way

Most archeologists who have tried to explain the "dawn" favor a strictly social, technological, or demographic cause. A small minority, of whom we may be the majority, favor a biological one. We'll outline two characteristic social or technological explanations first and then explain why we think our biological explanation is preferable. We stress at the outset that unlike the "dawn" itself, the explanation for it is more a matter of taste or philosophy than it is of evidence".¹

«ما اولین کسانی نیستیم که بر تفاوت بین "عصر پارینه‌سنگی زبرین" و هرچه پیش از آن بوده است، تأکید می‌کنیم. ما دربارهٔ انفجار تمدن انسانی سخن می‌گوییم؛ واقعه‌ای که دیگران هم با عباراتی همچون "انقلاب انسانی"، "انفجار ابداعات"، "جهش به سوی جلو" یا "انفجار بزرگ اجتماعی و تمدنی" به آن اشاره کرده‌اند.

بیشتر محققان، یافته‌های اروپایی را برجسته می‌کنند؛ ولی ما بر دلایل باستانی‌تر از آن، مبنی بر وجود سپیده‌دمان انسان در آفریقا تأکید کرده‌ایم. اطلاعات آفریقا دست‌کم در جزئیات از برجستگی و چشمگیری کمتری برخوردارند؛ زیرا اختلافات و کارهای غیرعلمی تأثیرگذار در ثبت و حفاظت اطلاعات، سایت‌های آفریقایی اندکی را باقی گذاشته است و باستان‌شناسان اندکی به دنبال کشف آن‌ها بوده‌اند. در سایه وجود چنین وضعیتی، باستان‌شناسان از سال ۱۸۶۰ در اروپا شروع به جمع‌آوری شواهد کردند؛ در حالی که مشاهدات آفریقایی تا سال ۱۹۶۵ صورت نپذیرفته بود. «پیدایش تمدن انسانی» در آفریقا به‌عنوان «یک واقعیت» در نظر گرفته می‌شود. به همان اندازه که مهم است بدانیم این «سرآغاز» نخست در آفریقا بوده است، مهم است بدانیم دوره

پارینه‌سنگی زبرین در اروپا که حدود ۴۰ هزار سال قبل شروع شد، جهش در تغییرات رفتاری بوده است و چه بسا در آفریقا ۵ هزار سال زودتر رخ داده باشد.

این یعنی لازم است اکنون به دشوارترین پرسش، پاسخ دهیم: چه عاملی پیدایش و طلوع فرهنگ انسانی را تفسیر می‌کند؟ پاسخ، همان طور که خواهیم دید، محل بحث و جدل است و چه بسا همیشه به همین صورت باقی بماند.

بیشتر باستان‌شناسانی که تلاش کرده‌اند پیدایش تمدن انسانی را توضیح دهند، صرفاً دلیل (یا تفسیر) اجتماعی، فناوری، دموگرافی (جمعیت‌شناسی) را مدنظر قرار داده‌اند؛ اما اقلیتی هم وجود دارند که ما اکثریت این اقلیت را تشکیل می‌دهیم. که علت زیست‌شناختی (بیولوژیکی) را تأیید می‌کنیم. ابتدا به اختصار دو شاخصه تکنیکی یا اجتماعی را مطرح خواهیم کرد و سپس توضیح خواهیم داد که چرا معتقد هستیم «تفسیر زیست‌شناختی» تفسیر بهتری است. در ابتدا تأکید می‌کنیم که تفسیر ما برعکس خود «پیدایش» است و توضیح آن، بیشتر رنگ‌وبوی ذوقی و فلسفی دارد تا اینکه به مطرح کردن دلایل بپردازد.»

پژوهشگرانی نیز یافت می‌شوند که به نظرشان این جهش‌ها در مهارت‌ها و ابزار و ادوات، چه بسا به زمانی دورتر از ۴۰ تا ۵۰ هزار سال قبل بازگردد.^۱ شواهدی نیز وجود دارد که نشان می‌دهند رشد فرهنگی با سرعتی کندتر انجام شده است.

۱. منابع:

- McBrearty, S. (2001). The Middle Pleistocene of East Africa. *Human roots: Africa and Asia in the Middle Pleistocene*, 81-92.
- McBrearty, S., & Brooks, A. S. (2000). The revolution that wasn't: a new interpretation of the origin of modern human behavior. *Journal of human evolution*, 39(5), 453-563.
- McBrearty, S., & Stringer, C. (2007). Palaeoanthropology: The coast in colour. *Nature*, 449(7164), 793-794.
- Conard, N. J. (2005). An overview of the patterns of behavioural change in Africa and Eurasia during the Middle and Late Pleistocene. *From tools to symbols: from early hominids to modern humans*, 294-332.

البته نظر متعصبانه دیگری هم وجود دارد؛ اینکه به‌طور کلی وجود هرگونه جهشی را نفی می‌کند و ادعا می‌کند آنچه بروز کرده فقط تراکم مهارت‌ها بوده است و اینکه چنین چیزی به‌وضوح در یافته‌های فسیل‌شناسی پیدا نشده است؛ مگر پس از آنکه شرایط مناسب فراهم شد تا این مهارت‌ها را در هنگام نیاز بروز دهند؛ همچنین آثارشان به‌صورت واضح باقی بماند. از مهم‌ترین این شرایط، تغییرات آب‌وهوایی و زیاد شدن تراکم ساکنان بوده است.

اما هنگامی که با تأمل و درنگ و توجه، دلایل را بررسی کنیم، آنچه برای ما آشکار خواهد شد این نکته است که این پژوهش‌های جدید و نتایج، وضوح و روشنی بیشتری به وضعیت داده و تفاوت آشکار و تمایز تمدن هوموساپینس و جهش ادراکی را که برای این موجود دارای زندگی ابتدایی، از ۱۰۰ هزار سال پیش حاصل شده، آشکار ساخته است.

روشن شده است که برخی خصوصیات تمدن مادی در عصر پارینه‌سنگی پسین در اروپا امتدادی تاریخی دارد که به دوره‌هایی شاید تا ۱۰۰ هزار سال یا قدیمی‌تر بازمی‌گردد؛ به‌خصوص با توجه به ویژگی‌های تکنیکی ابزارهای سنگی، نیزه و دیگر چیزها. وضعیت در خصوص برخی فعالیت‌هایی که به‌طور معمول فقط به‌عنوان خصوصیات انسان مدرن در دوره زمانی «عصر پارینه‌سنگی پسین» در اروپا در نظر گرفته می‌شود نیز به همین ترتیب است؛ مانند وارد شدن ماهی در سیستم غذایی در برخی مناطق هرچند به‌صورت

- d'Errico, F. (2003). The invisible frontier. A multiple species model for the origin of behavioral modernity. *Evolutionary Anthropology: Issues, News, and Reviews*, 12(4), 188-202.

- d'Errico, F., Henshilwood, C., Vanhaeren, M., & Van Niekerk, K. (2005). Nassarius kraussianus shell beads from Blombos Cave: evidence for symbolic behaviour in the Middle Stone Age. *Journal of human evolution*, 48(1), 3-24.

- Zilhão, J. (2007). The emergence of ornaments and art: an archaeological perspective on the origins of "behavioral modernity". *Journal of archaeological research*, 15(1), 1-54.

۱. منابع:

Conrad N. J. (2005). An overview of the patterns of behavioural change in africa and Eurasia during the Middle and Late Pliocene. From tools to symbols: from early hominids to modern humans, 294-332.

ساده و ابتدایی؛ زیرا از نظر علمی دلایلی وجود دارد که نشان می‌دهد هوموساپینس‌های اولیه در آفریقا ماهی‌های گرفتار شده در برکه‌ها یا حوضچه‌های آب در نتیجه جزرومد دریا را جمع‌آوری می‌کردند. وضعیت در خصوص برخی حالات که می‌توانند اشاره‌ای به کاربرد نمادها داشته باشند نیز به همین ترتیب است؛ مثل درست‌کردن مهره‌های تسبیح از صدف‌های دریایی، تهیه رنگ (Ochre)، خضاب (Pigment) و اکسید آهن (هماتیت Hematite)^۱.

آنچه «جهش» یا «انقلاب عصر پارینه‌سنگی پسین» خوانده می‌شود حقیقتی واقعی و ملموس به‌شکلی واضح در اروپا و دیگر نقاط جهان سواي آفریقاست و ریشه‌هایی دارد که به ده‌ها هزار سال قبل بازمی‌گردد و می‌توان آغاز آن یا نخستین اشاره‌ها به آن را در آفریقا کشف کرد و این به‌طور کامل با مسئله مهاجرت اخیر هوموساپینس از آفریقا سازگار است. آنچه این جهش بزرگ را در یافته‌های باستان‌شناسی در اروپا ایجاد کرد و با نام انقلاب دوران پارینه‌سنگی پسین نام نهاده شد، رسیدن هوموساپینس به این منطقه در حدود

۱. منابع:

- Marean, C. W., Bar-Matthews, M., Bernatchez, J., Fisher, E., Goldberg, P., Herries, A. I., ... & Nilssen, P. J. (2007). Early human use of marine resources and pigment in South Africa during the Middle Pleistocene. *Nature*, 449(7164), 905-908.

-Henshilwood, C. S. (2007). Fully symbolic Sapiens behaviour: innovation in the middle stone age at Blombos cave, South Africa. *Rethinking the human revolution: new behavioural and biological perspectives on the origin and dispersal of modern humans*, 123-132.

-Bouzougar, A., Barton, N., Vanhaeren, M., d'Errico, F., Collcutt, S., Higham, T., ... & Stringer, C. (2007). 82,000-year-old shell beads from North Africa and implications for the origins of modern human behavior. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 104(24), 9964-9969.

- d'Errico, F., Vanhaeren, M., Barton, N., Bouzougar, A., Mienis, H., Richter, D., ... & Lozouet, P. (2009). Additional evidence on the use of personal ornaments in the Middle Paleolithic of North Africa. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 106(38), 16051-16056.

۴۰ هزار سال پیش بود؛ رسیدن کسانی که در حدود ۷۰ هزار سال پیش از مجموعه عبورکننده از باب‌المنذب منشعب شدند.

به‌علاوه اگر آنچه را که در آفریقا قبل از ۷۰ هزار سال پیش در حدود ۱۰۰ هزار سال پیش یا حتی قبل از آن- کشف شده است به این مطالب اضافه کنیم، با آنچه گفتیم تعارضی نخواهد داشت؛ بلکه هرآنچه در آنجا وجود دارد به این معنا خواهد بود که برخی از این امور که به نظر می‌رسد اشاره‌ها یا دلایلی بر مدرن‌شدن مخصوص به انسان جدید بوده، [در واقع] این چنین نبوده و خاصیتی برای مدرن‌شدن محسوب نمی‌شوند؛ مانند به‌کار بردن رنگ‌ها، تسبیح یا شکار ماهی. اینکه آنچه در دوره‌های دور کشف شده است در بیشتر حالات در سایت‌ها، فناوری‌های ساده و ابزارهای غیرپیشرفته را به ثبت رسانده است این مطلب را تایید می‌کند.^۱ اشکالی ندارد که برخی مظاهر نوگرایی (مدرنیسم) قبلاً آشکار شده باشد؛ ولی به‌صورت ناکامل و پراکنده. این در حالی است که این مظاهر به‌صورت واضح، انبوه و پیشرفته در حدود دوره‌هایی پدیدار شده که با رسیدن آن مجموعه مهاجر به اروپا هم‌خوانی داشته است.

حال اکنون ما خطوط مستقلى از دلایل در دست داریم که نشان‌دهنده گسترش و مهاجرت بزرگ ساکنان جدید از نظر کالبدشناسی (آناتومی)- به همه نقاط اروپا و غرب آسیا در دوره‌ای بین ۳۵ تا ۴۵ هزار سال قبل است و به‌شکلی روشن و سریع به اماکنی می‌رسد که نتاندرتال قبلاً در آنجا زندگی می‌کرده است؛^۲ این دوره زمانی، به‌طور کامل با

۱. منبع:

(Mellars, P. (2005). The impossible coincidence. A single-species model for the origins of modern human behavior in Europe. *Evolutionary Anthropology: Issues, News, and Reviews*, 14(1), 12-27.

۲. منابع:

-progress and prospects. *Philos Trans R Soc London (Ser. B)*:Stringer C. (2002). Modern human origins. B) 357:563-579

-Forster P. (2004). Ice ages and the mitochondrial DNA chronology of human dispersals: a review. *Philos Trans R Soc London, B* 359:255-264.

دوره انتقال از عصر پارینه‌سنگی میانی باستان در اروپا و با دوره مجموعه‌ای وسیع از تغییرات مهارتی، نمادها، اجتماعی و دیگر مسائل مرتبط با این انتقال، سازگاری دارد.^۱ حال آیا به‌عنوان مثال امکان دارد این انقلاب و جهش فناوری و تمدن در نتیجه تکامل نئاندرتال بوده باشد که نزدیک به ۲۰۰ هزار سال در نوعی از پایداری رفتاری و مهارتی متوقف شده بودند و در عین حال با آمدن مهاجران هوموساپینس به اروپا مصادف بوده باشد؟ همچنین با اینکه گروه‌هایی از هوموساپینس در آفریقا قبل از آن دوره به آن مهارت‌ها و نمادها دست یافته باشند مصادف بوده باشد؟!

پروفسور «پُل میلارس» می‌گوید:

“Can we really believe that after a period of around 200,000 years of typically Middle Paleolithic technology and behaviour, the local Neanderthal populations in western Europe independently, coincidentally, and almost miraculously ‘invented’ these distinctive features of Upper Paleolithic culture at almost exactly the same time as anatomically and behaviourally modern populations are known to have been expanding across Europe?”

«آیا حقیقتاً ما می‌توانیم اعتقاد داشته باشیم که ساکنان نئاندرتال محلی در اروپای غربی، پس از سپری شدن دوره‌ای نزدیک به 200 هزار سال از فناوری و رفتار عصر پارینه‌سنگی میانی باستان به‌طور مستقل توانسته باشند به‌صورت ناگهانی و تقریباً

- Serre D, Langaney A, Chech M, Teschler-Nicola M, Paunovic M, Menecier P, Hofreiter M, Possnert G, Pääbo S. (2004). No evidence of Neanderthal mtDNA contribution to early modern humans. *PLoS Biol* 2:0313-0317.

۱. منابع:

-Gamble, C. (1999). *The palaeolithic societies of Europe*. Cambridge University Press.
- Mellars, P. (2002). *The Homo sapiens peopling of Europe*. In: Slack, P., & Ward, R. (Eds.). *The Peopling of Britain the shaping of a human landscape*. Oxford University Press.
- Bar-Yosef, O. (2002). *The upper paleolithic revolution*. *Annual Review of Anthropology*, 31(1), 363-393.
- Mellars, P. (2005). *The impossible coincidence. A single-species model for the origins of modern human behavior in Europe*. *Evolutionary Anthropology: Issues, News, and Reviews*, 14(1), 12-27.

معجزه‌وار این مشخصات متمایزکننده تمدن عصر پارینه‌سنگی پسین را تقریباً در همان زمانی اختراع کنند که انسان مدرن از نظر کالبدشناسی و رفتاری آن‌گونه که شناخته شده است به همه نقاط اروپا گسترش یافته بود؟»

به‌طور کلی از نظر علمی می‌توانیم بگوییم قبل از ۱۰۰ هزار سال پیش هیچ دلیل روشن یا اثر نمایانی یافت نشده که نشان دهد هوموساپینس از اعتقادات یا زندگی ایدئولوژیکی برخوردار بوده است؛ همین‌طور هیچ دلیل قطعی برای وجود تعاملات یا ارتباطات اجتماعی از طریق به‌کاربردن ابزارها و نمادهای ساخته‌شده به‌عنوان علاماتی دال بر هویت یا نقش اجتماعی، نقش مرکزی، نقش دولتی یا... در آن‌ها یافت نشده است. همچنین پیش از این دوره، هیچ‌گونه تصاویر هنری یا غارنوشته‌ها، مجسمه‌ها، بقایای جواهرات، بقایا یا نقاشی‌های ادوات موسیقی یا ابزار یا اشیای کاربردی نقش‌شده یا زینتی پیدا نمی‌شود و نیز هیچ جایگاه یا آثاری از برپایی تشریفات مذهبی چه در سطح فردی و چه در سطح اجتماعی برای خاک‌سپاری یا دیگر مسائل دیده نمی‌شود.

آری می‌توان گفت بسیاری از یافته‌های باستانی مادی در طول زمان از بین رفته است و بسیاری از این ساخته‌ها نیز اگر پیدا شوند مانند هنر نقاشی‌های غارها چه بسا حفظ‌شده باقی نمانده باشند؛ ولی اگر در عمل، فعالیتی مستمر و منظم برای چنین ساخته‌ها و کاربردهایی مانند ساخت مجسمه‌ها، نقاشی، حکاکی روی سنگ‌ها وجود داشته و اگر جواهرات و زینت‌ها و نمادهای باارزش به‌صورت مستمر و به‌شکل مرسوم و گسترده ساخته می‌شدند، انتظار می‌رود دست‌کم به برخی از این آثار دست می‌یافتیم؛ در حالی که در عالم واقعیت در فهرست دلایلی که پیدا شده‌اند هیچ اثری از این دست [یافته‌ها] دیده نمی‌شود.

پروفسور «کیم استرلنی»^۱ می‌گوید:

۱. پروفسور کیم استرلنی (Sterelny Kim) (متولد سال ۱۹۵۰) فیلسوف استرالیایی و استاد فلسفه علوم دانشکده پژوهش‌های علوم اجتماعی در دانشگاه ملی استرالیا و دانشگاه ویکتوریا در ولینگتون است. وی جوایز بین‌المللی

“In current terminology, ancient foragers became “behaviorally modern” as their technical competence and artifact diversity, their ecological penetration, and their ideological preoccupations approached those known from history and ethnography.

The arrival of behavioral modernity was once thought to be remarkably recent, and abrupt: H. sapiens and only H. sapiens became behaviorally modern around 50 kya. This is a very recent date, given that very large.brained hominins have been alive for half a million years, and that our own species, and the equally large.brained Neanderthals, have been around for 200,000 years or more. Identifying the origins of behaviorally modern foragers in the paleoanthropological record is controversial and murky, but there is some consensus emerging that the technical, ecological, and ideological components of modernity emerge in the period of 120-80 kya. If behaviorally modern hominins really did (and do) live very differently from these earlier very large.brained hominins, and if this transition really did occur sometime around 100 kya, we need to explain why and how behaviorally modern hominins evolved from large.brained but narrow.niched hominins, and we need to understand how the components of behavioral modernity relate to one another.”^۱

«در اصطلاح‌شناسی فعلی، پیشگامان باستانی از نظر رفتاری، هنگامی مدرن شدند که رقابت تکنولوژیکی، تنوع ساخته‌ها، تأثیرگذاری بر محیط، و رویکردهای ایدئولوژی آن‌ها به همان جایی رسید که از تاریخ و مردم‌شناسی به دست آمده بود.

بسیاری را در حوزه فلسفه علوم به دست آورده است. او ویراستار و ناشر علوم زیست‌شناسی و فلسفه نیز بوده است. وی همچنین عضو آکادمی علوم انسانی استرالیا بوده است. تألیفات و پژوهش‌های بسیاری در فلسفه زیست‌شناسی و فلسفه روان‌شناسی دارد.

۱. منبع:

Sterelny, K. (2014). A paleolithic reciprocation crisis: symbols, signals, and norms. *Biological Theory*, 9(1), 65–77.

به نظر می‌رسد رسیدن به «رفتار نوین و مدرن» واقعه‌ای بسیار جدید، ناگهانی و بدون مقدمه بوده است: هوموساپینس و فقط هوموساپینس - حدود ۵۰ هزار سال پیش، به رفتاری مدرن و نوین رسید. این اطلاعات بسیار جدیدی است؛ با توجه به اینکه هوموهای با مغز بزرگ در طی نیم‌میلیون سال، و گونه‌ها و نئاندرتال‌هایی که مغز بزرگی همانند ما داشتند نیز حدود ۲۰۰ هزار سال یا بیشتر زندگی می‌کرده‌اند. یافتن سرمنشأ پیش‌قراولان «رفتار نوین» در عصر پارینه‌سنگی در یافته‌های پژوهش‌های مربوط به تکامل انسان باستان، همواره محل بحث و جدل بوده است؛ ولی اتفاق نظری وجود دارد که بیان می‌کند اجزای مهارتی، زیست‌شناختی و اعتقادی پیدایش مدرنیته، در دوره ۸۰ تا ۱۲۰ هزار سال پیش بوده است. اگر هوموهای با رفتار نوین و مدرن، حقیقتاً در مقایسه با هوموهای قبلی با مغز بسیار بزرگ، متفاوت زندگی می‌کرده‌اند (و زندگی می‌کنند) و اگر این انتقال در زمانی حدود ۱۰۰ هزار سال قبل رخ داده است نیاز به توضیح داریم که چرا و چگونه هوموهای جدید از نظر رفتاری از هوموهای با مغز بزرگ ولی در این محدوده خاص - تکامل یافتند و لازم است بفهمیم چگونه اجزای مدرنیته رفتاری با یکدیگر در ارتباط هستند.»

آنچه در این تحقیق برای ما مهم است این نکته است که «جهشی فرهنگی، مادی و نمادین» خاصی برای هوموساپینس وجود دارد که آن‌ها را به‌وضوح تمام از دیگر گونه‌های انسانی مانند هوموارکتوس و نئاندرتال - متمایز کرده است؛ حتی اگر بگوییم به حدود ۱۰۰ هزار سال قبل بازمی‌گردد و به دنبال آن بگوییم، مقدماتش در آفریقا صورت پذیرفته است.

بنابراین بر اساس آنچه بیان داشتیم ثابت شده است آن کسانی که این تمدن مادی و آکنده از نمادها را حمل کردند افرادی از مجموعه‌ای بودند که مهاجرتی موفقیت‌آمیز داشتند و آن تمدن پیشرفته را در جهان گسترش دادند. همچنین بر اساس آنچه گفتیم ثابت شد که این تمدن تا نهایتاً دوره قبل از ۱۰۰ هزار سال و تا حدود زمان مهاجرت و حتی در دوره‌ای طولانی پس از آن وجود داشته است؛ در حالی که بنا به دلایلی که در

ادامه خواهد آمد۔ هیچ دلیل روشنی مبنی بر وجود هرگونه زندگی اعتقادی یا دینی تحقیقی وجود نداشته است تا بتوان به تحقیق و جست‌وجوی تکامل چنین رفتاری پرداخت.

تمدن هوموساپینس، بین ۱۰۰ تا ۴۰ هزار سال پیش

اثبات کردیم در طول دوره قبل از ۱۰۰ هزار سال، در یافته‌های فسیل‌شناسی و باستان‌شناسی چیزی نبوده است که به صورت واضح و روشن به هرگونه اعتقادات دینی اشاره‌ای داشته باشد و نیز ثابت کردیم تحولی بزرگ در زندگی و رفتار هوموساپینس پس از این دوره اتفاق افتاد که این تحول پس از رسیدن گروه‌هایی که از گروه آفریقایی مهاجرت‌کننده از باب‌المنذب به سوی جزیره عربی و خلیج فعلی منشأ گرفته بودند. با جهشی واضح در اروپا نمود پیدا کرد. در ادامه، بحث و گفت‌وگوی ما به پیشرفت تدریجی و گام‌به‌گام مورد ادعای معتقدان به تکامل اجتماعی در دوره پس از این مهاجرت متمرکز خواهد شد. اکنون می‌خواهیم بر چیزی توقف و تأمل داشته باشیم که بازخوانی‌اش به خودی‌خود در این دوره امکان‌پذیر است و بفهمیم آیا تفسیر علمی قابل قبولی برای آنچه حاصل شده است وجود دارد و آیا با فرضیه تکامل اجتماعی هرچند به صورت جزئی و در این مرحله سازگاری دارد یا خیر!

می‌گوییم: اگر دوره بین ۱۰۰ هزار تا ۴۰ هزار سال قبل به عنوان دوران ازدیاد یافته‌های مربوط به شواهد و قرائن تغییر رفتار و زندگی هوموساپینس شناخته شود، چه یافته‌هایی وجود داشته یا دیده شده که می‌تواند ارتباطی با دین یا خاص تمدن انسانی در این دوره داشته باشد و بتوان آن‌ها را به وضوح در آثار فسیل‌شناسی و باستان‌شناسی بازخوانی کرد؟ و میزان موثق و قابل اطمینان بودن آثار باستانی مربوط به این شواهد و قرائن معرفتی و عقیدتی تا چه مقدار است؟ و این شواهد یا تأییدات و نه دیگر مسائل- چه ضابطه علمی داشته‌اند؟

برخی پژوهشگران^۱ این تأییدات را مشخص و ادعا می‌کنند آن‌ها را در آثار باستانی کشف شده یافته‌اند؛ تأییداتی مثل:

- تفکر انتزاعی (توانایی درک مفاهیم مجردی که در چهارچوب زمان و مکان منحصر نمی‌شوند)؛

- عمیق‌بودن در برنامه‌ریزی (توانایی وضع استراتژی‌هایی مستند به آگاهی قبلی، و رفتار بر اساس آن‌ها)؛

- نوآوری‌های رفتاری، اقتصادی و فناوری؛

- رفتار نمادین (توانایی نمادسازی برای اشیا، مردم و مفاهیم مجرد به‌وسیله نمادهای شنیداری یا دیداری و به‌کاربردن آن‌ها در رفتارهای فرهنگی).

ولی از لحاظ آکادمیکی، اجماعی برای این ویژگی‌ها وجود ندارد و هیچ راه‌روشی برای متمایز کردن آن از دیگر فرضیه‌ها یافت نمی‌شود.^۱ در اینجا نمی‌خواهم مطمئن‌بودن دلالت برخی خصوصیات تکنیکی، تکامل و پیچیده‌شدن ابزارها بر رفتار نوین و مدرن یا مدرنیته اجتماعی یا زیادشدن توانایی درک یا دلالت یافته‌ها در آثار باستانی در اروپا را بر توانایی هوموساپینس برای معرفی خودشان یا دلالت داشتن آن‌ها برای برتری‌شان بر دیگر انسان‌ها یا انسان‌نماهای اولیه، مورد بحث و مناقشه قرار دهم. این مطلبی است که قبلاً بحث‌وبررسی شده است؛ ولی بر آنچه به «رفتار مبتنی بر نماد»^۲ (Symbolically)

McBrearty, S., & Brooks, A. S. (2000). The revolution that wasn't: a new interpretation of the origin of modern human behavior. *Journal of human evolution*, 39(5), 453-563 .

۱. منبع:

d'Errico, F. (2003). The invisible frontier. A multiple species model for the origin of behavioral modernity. *Evolutionary Anthropology: Issues, News, and Reviews*, 12(4), 188-202

۲. منبع:

d'Errico, F., Henshilwood, C., Vanhaeren, M., & Van Niekerk, K. (2005). Nassarius kraussianus shell beads from Blombos Cave: evidence for symbolic behaviour in the Middle Stone Age. *Journal of human evolution*, 48(1), 3-24

Mediated Behaviour) معروف است تمرکز خواهیم کرد؛ به دلیل اهمیتش در اینکه برخی پژوهشگران ادعا می‌کنند از تکامل اعتقادات و دین، پرده برمی‌دارد.^۱

"Norms and rituals are rarely directly visible to archaeological inspection. But if ethnography is any guide, there is an intimate link between the material symbols of a group, and their norms and rituals".

«ضوابط و آیین‌های مذهبی به‌ندرت در اکتشافات باستان‌شناسی به‌طور مستقیم مشاهده می‌شود؛ ولی وقتی علم مردم‌شناسی به‌عنوان راهنما استفاده شود، ارتباطی نزدیک بین نمادهای مادی گروه و معیارها و آیین‌های مذهبی وجود خواهد داشت.»^۲

"If one accepts in a broad sense that religion is itself symbolic, then it is clear that a symbolic capacity and religious imperative is a fundamental part - perhaps an inevitability (Boyer 2008) - of being human. It is no surprise, therefore, that documenting the emergence of symbolism has in recent years become central to palaeoanthropology."

«وقتی پذیرفتیم دین در معنای فراگیر، به‌خودی‌خود با رمز و اشاره همراه است، مشخص خواهد شد که قابلیت نمادین و ضرورت دینی بخشی اساسی و چه بسا حتمی (بویر ۲۰۰۸) - بوده است تا انسان، انسان شود؛ به همین دلیل جای شگفتی نخواهد داشت که پژوهش و اطمینان به ظهور نمادها در سال‌های اخیر محوری اساسی در علم شناخت انسان بوده باشد.»^۳

۱. به‌عنوان مثال مراجعه کنید به:

Henshilwood, C. S., & d'Errico, F. (Eds.). (2011). *Homo symbolicus: the dawn of language, imagination and spirituality*. John Benjamins Publishing

۲. منبع:

Sterelny, K. (2014). A paleolithic reciprocity crisis: symbols, signals, and norms. *Biological Theory*, 9(1), 65-77

۳. منبع:

از مهم‌ترین شواهد و قرائنی که بر آن اعتماد می‌شود شاید «به‌کاربردن رنگ»^۱ و برخی آثار باستانی باشد که دانشمندان معتقدند چه بسا نمادین بوده‌اند.^۲

رنگ:

دربارهٔ به‌کاربردن رنگ می‌گوییم:

این مسئله حتی نشان نمی‌دهد «رنگ» نمادی برای ارتباط اجتماعی یا مربوط بودن به گروه بوده است؛ چه برسد به اینکه دلالتی اعتقادی داشته باشد؛ زیرا این امکان وجود دارد که در دوران قدیم، رنگ به‌عنوان جداکننده و محافظت‌کنندهٔ طبیعی بدن استفاده می‌شده و این نکته از نظر تجربی ثابت شده است،^۳ یا ممکن است به‌عنوان مثال راهی برای مخفی‌شدن و غافلگیرکردن شکارچیان در شکار بوده باشد.^۴

Pettitt, P. (2012). The living as symbols, the dead as symbols. *Homo symbolicus: The dawn of language, imagination and spirituality*, 141-162

۱. منابع:

- Power, C., & Watts, I. (1996). Female strategies and collective behaviour: the archaeology of earliest *Homo sapiens sapiens*. *The archeology of human ancestry. Power, sex and tradition*, 306-330.
- Conard, N. J. (2005). An overview of the patterns of behavioural change in Africa and Eurasia during the Middle and Late Pleistocene. *From tools to symbols: from early hominids to modern humans*, 294-332.
- Zilhão, J. (2007). The emergence of ornaments and art: an archaeological perspective on the origins of "behavioral modernity". *Journal of archaeological research*, 15(1), 1-54.
- Henshilwood, C. S., & d'Errico, F. (Eds.). (2011). *Homo symbolicus: the dawn of language, imagination and spirituality*. John Benjamins Publishing.

۲. بحث دربارهٔ فرضیه‌ای که برخی بیان می‌کنند مجسمه‌های زنانهٔ باستان، دلیلی بر تقدیس خدایان مادر و دلیلی بر نظام اجتماعی مادرسالار است، خواهد آمد.

۳. منبع:

Watts, I. (2002). Ochre in the Middle Stone Age of southern Africa: ritualised display or hide preservative?. *The South African Archaeological Bulletin*, 1-14.

۴. منبع:

Sterelny, K. (2008). What is behavioural modernity. Paper for the Nicod Lecture, May

همچنین از طریق علم تاریخ و باستان‌شناسی ثابت شده است که می‌توان اکسید آهن III (هماتیت Hematite) را به مواد چسبنده اضافه کرد تا قطعات سنگی روی استخوان یا چوب بچسبد و آزمایشات نشان داده است که اضافه کردن پودر اکسید (Ochre) باعث افزایش استحکام و قابلیت انعطاف می‌شود.^۱

مهره‌های ساخته‌شده از صدف و استخوان:

با اختصار بسیار: دلالت آنچه در این خصوص برای نشان دادن اعتقاد دینی بر آن اعتماد می‌شود، به‌طور کلی ناتمام است. مهره‌های ساخته‌شده از صدف‌های دریایی یا بقایای استخوان برخی حیوانات، چه بسا همان‌طور که مشخص است، فقط برای زینت استفاده می‌شده و هیچ ارتباطی با تشریفات مذهبی، اعتقادات دینی یا ماورای طبیعی نداشته است. وضعیت دیگر ابزار و ادوات نمادین دیگر نیز به همین صورت است.^۲

۱. منبع:

Wadley, L., Williamson, B., & Lombard, M. (2004). Ochre in hafting in Middle Stone Age southern Africa: a practical role. *Antiquity*, 78(301), 661-675.

۲. منابع:

-Marean, C. W., Bar-Matthews, M., Bernatchez, J., Fisher, E., Goldberg, P., Herries, A. I., ... & Nilssen, P. J. (2007). Early human use of marine resources and pigment in South Africa during the Middle Pleistocene. *Nature*, 449(7164), 905-908.

-Henshilwood, C. S. (2007). Fully symbolic Sapiens behaviour: innovation in the middle stone age at Blombos cave, South Africa. *Rethinking the human revolution: new behavioural and biological perspectives on the origin and dispersal of modern humans*, 123-132.

-Bouzougar, A., Barton, N., Vanhaeren, M., d'Errico, F., Collcutt, S., Higham, T., ... & Stringer, C. (2007). 82,000-year-old shell beads from North Africa and implications for the origins of modern human behavior. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 104(24), 9964-9969.

-d'Errico, F., Vanhaeren, M., Barton, N., Bouzougar, A., Mienis, H., Richter, D., ... & Lozouet, P. (2009). Additional evidence on the use of personal ornaments in the Middle Paleolithic of North Africa. *Proceedings of the National*

به خاک سپردن مردگان:

حتی اگر دلایلی برای ادامه دار بودن این کار وجود داشته (که چنین شواهدی در دست نیست)، از نظر برخی پژوهشگران دانستن چگونگی دلالت داشتن این کار به روشنی- امری است دشوار؛ زیرا به عقیده برخی پژوهشگران به خاک سپردن مردگان چیزی بیش از ارتباط عاطفی (یا چیزی بیش از تعبیری از ارتباط عاطفی) و احترام به جسد مردگان نبوده است.^۱

دیگر شواهد و قرائن نمادین:

اما در خصوص دیگر نشانه‌های رمزگونه مانند لوح‌های هنری، نقاشی‌ها و مجسمه‌ها در این آثار باستانی چیزی پیدا نمی‌شود که بتوان با توجه به آن به این اطمینان رسید که محصولات هنری در این دوره با قصد و نیت خاصی ساخته شده باشند؛ بلکه تمامی آنچه می‌توان گفت این نکته است که در اینکه برخی از این اشیا با قصد و نیتی خاص توسط انسان ساخته شده‌اند یا به‌عنوان نماد به کار برده شده‌اند با شک و تردید می‌توان اظهار نظر کرد. ما برخی قطعه‌های باستانی مانند قطعه «جاسپر» (Jasper) را داریم که به حدود سه میلیون سال پیش تخمین زده می‌شود و شبیه صورت انسان است و در جایی نزدیک غار «ماکاپانسات» در جنوب آفریقا کشف شده و به نظر می‌رسد به وسیله انسان از محل اولیه احتمالی خود به غاری در فاصله ده کیلومتری برده شده است؛^۲ یا قطعه‌ای سنگی به شکل انسان که در «بئر رام» در ارتفاعات جولان کشف شده

Academy of Sciences, 106(38), 16051-16056.

۱. منبع:

Sterelny, K. (2008). What is behavioural modernity. Paper for the Nicod Lecture, May

۲. منبع:

Dart, R. A. (1974). The waterworn Australopithecine pebble of many faces from Makapansgat. South African Journal of Science, 70(6), 167-169.

است و تقریباً به ۲۳۹ هزار سال قبل برمی‌گردد و از بررسی آن چنین برداشت می‌شود که شاید برخی تلاش‌ها برای تراشیدن یا تغییر شکل طبیعی آن صورت گرفته باشد،^۱ یا برخی قطعه‌های باستانی دیگر که به نظر می‌رسد نخستین تلاش‌ها برای نقاشی و مجسمه‌سازی بوده است و برخی پژوهشگران تصور می‌کنند منعکس‌کننده حالت‌های روحی صاحبانشان است؛^۲ ولی این یافته‌های تاریخی فرض گرفته شده را که برخی بر آن‌ها اعتماد می‌کنند، نمی‌توان به‌عنوان دلیل روشن و شفاف برای بازخوانی شریطی که در ورايشان قرار دارد و نیز علل و اسبابی که استفاده می‌شدند دانست؛ چه برسد که نشانه و تفسیرکننده معتقدانشان یا نشانه‌ای از اعتقاد بوده باشند. ولی به‌طور کلی محصولات هنری که از نظر علمی قابل اعتماد هستند در کاوش‌های باستان‌شناسی به‌طور متراکم تا پیش از ابتدای ۴۰ هزار سال قبل پدیدار نشده‌اند و سخن دربارهٔ این دوره و طرح آثار ظهور دین و فرهنگ مخصوص انسانی که در این آثار وجود دارد، خواهد آمد.

۱. منابع:

- Marshack, A. (1997). The Berekhat Ram figurine: a late Acheulian carving from the Middle East. *Antiquity*, 71(272), 327-337.
- d'Errico, F., & Nowell, A. (2000). A new look at the Berekhat Ram figurine: implications for the origins of symbolism. *Cambridge Archaeological Journal*, 10(01), 123-167

۲. منابع:

- Bednarik, R. G. (1995). Concept-mediated marking in the Lower Palaeolithic. *Current Anthropology*, 36(4), 605-634
- Horowitz, M. J. (1964). The imagery of visual hallucinations.

خوردن گوشت انسان:

به نظر گروهی از پژوهشگران، خوردن گوشت انسان -به خصوص مغز- به عنوان پدیده‌ای اجتماعی در میان برخی جامعه‌های بشری باستان رایج بوده است^۱ و این کار را اشاره‌ای به اعتقاد وجود روح و بقای روح پس از مرگ دانسته‌اند و شاید خوردن برخی از اجزای انسان دیگر، به عنوان کوششی برای به دست آوردن روح یا برخی صفات او بوده است. این گونه رفتارهای توحش‌گونه فقط در رویارویی با دشمنان بروز نمی‌کرده؛ بلکه -به خصوص- دربارهٔ نزدیکان و اعضای قبیله هم جاری بوده است. شاید به این ترتیب قبیله یا خانواده از دیگر نزدیکان خود بهره می‌بردند تا توانایی و مهارت‌های آن‌ها تا ابد در قبیله باقی بماند.^۲

به طور کلی «آثار» به خودی خود محل بحث و جدل هستند و به طور کامل واضح و روشن نیستند و «تفسیر» ارائه شده، صرفاً فرضیه است. تنها با در نظر گرفتن این احتمال که علت خوردن گوشت انسان می‌توانسته گرسنگی یا انتقام‌جویی بوده، برای مخالفت با این

۱. منابع:

- Singer, R., & Wymer, J. (1982). The middle stone age at Klasies river Mouth in South Africa. University of Chicago Press
- White, T. D. (1986). Cut marks on the Bodo cranium: a case of prehistoric defleshing. American Journal of Physical Anthropology, 69(4), 503-509.
- Klein, R. G., & Edgar, B. (2002). The dawn of human culture (p. 288). New York: Wiley.
- Hayden, B. (2003). A prehistory of religion: Shamans, sorcerers, and saints.

۲. منابع:

- Hogg, G. (1966). Cannibalism and human sacrifice. Citadel Press :
- Sanday, P. R. (1986). Divine hunger: cannibalism as a cultural system (Vol. 56). Cambridge University Press.
- Conklin, B. A. (2001). Consuming grief: compassionate cannibalism in an Amazonian society. University of Texas Press.

نظر کافی خواهد بود. حتی در صورت سالم بودن ادله و مقدمات، حداکثر چیزی که می‌توان به آن رسید اعتقاد به وجود «نفسی» است که خصوصیاتش پس از مرگ با خوردن اجزایی از بدن صاحبش منتقل می‌شود.

استفاده از غارهای عمیق:

برخی پژوهشگران ادعا می‌کنند پژوهش‌هایشان دلالت دارد بر اینکه برخی غارهای عمیق برای بعضی آیین‌های مذهبی استفاده می‌شده است؛ زیرا به نظر می‌رسد بقایای استخوان‌های نئاندرتال در ارتباط با شکل دلخواه چیده شده‌اند؛ همین‌طور وجود آثار آتش‌سوزی و دیگر غارهایی که آثار جمجمه و استخوان خرس در میانشان وجود دارد و....^۱

این اکتشافات علاوه بر آنکه واضح و صریح نیستند و در محافل آکادمیک نیز جای بحث و جدل بسیاری دارند، همه به نئاندرتال‌ها منتسب‌اند و دوره‌ای که به آن اشاره می‌شود و بعد از آن، نه برای نئاندرتال و نه برای هوموساپینس در اروپا و دیگر مناطق به‌طور قطع ثبت نشده است؛ بنابراین در تحقیق ما در حوزه چهارچوب تکامل اجتماعی طرح‌شده، بی‌ارزش است؛ مگر آنکه گفته شود این‌ها نشان‌دهنده پایه‌های دینی برای نئاندرتال بوده است و آن‌ها سلف مشترکی با هوموساپینس دارند؛ اما این گفته، بسیار

۱. منابع:

- Farizy, C. (1990). Du Moustérien au Châtelperronien a Arcy-sur-Cure: un état de la question. Paléolithique moyen récent et Paléolithique supérieur ancien en Europe, Mémoires du Musée de préhistoire d'Ile de France, 3, 281-290
- Baffier, D., & Girard, M. (1998). Les cavernes d'Arcy-sur-Cure. La Maison des roches.
- Rouzaud, F., Soulier, M., & Lignereux, Y. (1996). Lagrotte de Bruniquel. Spelunca, 60, 27-34.
- Michel, L. (1999). La naissance de l'art : genèse de l'art préhistorique dans le monde. Éditions Errance.
- Hayden, B. (2003). A prehistory of religion : Shamans, sorcerers, and saints.

ضعیف است؛ زیرا به هیچ دلیل روشن و واضح و تأیید شده با یافته‌های فسیل‌شناسی مستند نیست؛ به علاوه آنچه پس از آن، در فسیل‌شناسی و باستان‌شناسی پس از انقراض نئاندرتال به ثبت رسیده است دلیل بر تمدنی است کاملاً متفاوت که در هیچ چیزی با این مدعا اشتراک ندارد و بحث در این خصوص به تفصیل خواهد آمد. اما بحث دربارهٔ اساس بیولوژیکی (زیست‌شناختی) به‌طور مفصل در فصلی مخصوص، بیان خواهد شد.

این وضعیت دلایلی است که برخی از مدعیان کشف اصل و ریشهٔ سرآغاز دین و تکاملش پیش از دورهٔ ۴۰ هزارساله، بر آن‌ها تکیه می‌کنند. در اینجا به‌عنوان حسن ختامی برای این مبحث، برخی گفته‌های پروفسور «ماتتو روزانو»^۱ را خواهیم آورد:

“the Evolution of Religion

We will likely never know when the first religious idea was born, but a substantial number of researchers have concluded that the art, artifacts, and burial practices of the Upper Paleolithic reflect religious sentiments ...

Given that the Upper Paleolithic peoples were anatomically modern humans and that religion is a human universal, it seems safe to conclude that religion was present by at least the time of the Upper Paleolithic in Europe. A key question becomes whether religion existed prior to the Upper Paleolithic, and if so, what form did it take?

The next section reviews evidence for the existence of religion in pre-Upper Paleolithic times.”

«تکامل دین»

۱. پروفسور ماتتو روزانو، استاد روان‌شناس در جنوب شرق ایالت لوئیزیانا، وی دکترای خود را در روان‌شناسی در سال ۱۹۹۱ از دانشگاه کالیفرنیا در ریورساید به دست آورد. او متخصص روان‌پزشکی تکاملی، تکامل دین و اخلاق، حافظه و عقل انسانی است. وی چندین پژوهش مشهور در مجلات معروف دارد و مؤلف کتاب‌هایی در علم تکامل رفتار بشری و دین است.

ما احتمالاً هرگز نخواهیم دانست نخستین عقاید دینی چه موقع به وجود آمده است؛ ولی بسیاری از پژوهشگران به طور خلاصه چنین نتیجه گرفته‌اند که هنر، مصنوعات و دفن مردگان در عصر پارینه‌سنگی زبرین، منعکس‌کننده احساسات دینی بوده است...

و با علم به اینکه اقوام عصر پارینه‌سنگی زبرین از نظر آناتومی، انسان‌هایی مدرن بوده‌اند و اینکه دین، مسئله‌ای بشری و جهان‌شمول بوده است، به نظر می‌رسد دین دست‌کم در عصر پارینه‌سنگی زبرین در اروپا وجود داشته است. سؤال اساسی این است که آیا دین، پیش از دوره پارینه‌سنگی زبرین وجود داشته است؟ و اگر بوده، چه شکلی داشته است؟

در فصل بعدی به بررسی دلایل وجود داشتن دین در دوره پیش از عصر پارینه‌سنگی زبرین خواهیم پرداخت.

و پس از پرداختن به دلایلی که به‌طور معمول برای استدلال بر وجود دین یا اساس اعتقاد قبل از دوره پارینه‌سنگی زبرین (یعنی پیش از ۴۵ تا ۵۰ هزار سال قبل) مطرح می‌شود و بررسی این دلایل، می‌گوید:

“None of the evidence reviewed is conclusive regarding the presence of religion in pre-Upper Paleolithic times.”

«هیچ‌کدام از شواهدی که عرضه شد در خصوص آنچه به وجود دین در عصر پیش از پارینه‌سنگی زبرین می‌پردازد، قطعی نیست.»^۱

۱. منبع:

Rossano, M. J. (2006). The religious mind and the evolution of religion. *Review of General Psychology*, 10(4), 346.

تمدن هوموساپینسی در فاصله ۴۰ هزار سال پیش تا آغاز تاریخ

پیش از تکمیل این مبحث مایلیم نتایجی را که تاکنون از طریق بازخوانی آثار فسیلی و باستانی به دست آورده‌ایم مرور کنیم:

اول: پیش از عصر پارینه‌سنگی زبرین؛ یعنی در حدود پیش از ۴۰ هزار سال قبل - هیچ دلیلی از یافته‌های فسیل‌شناسی مبنی بر سیر تکامل تدریجی ادعاشده توسط معتقدان به تکامل و در همراهی با پیشرفت تکنیکی و اجتماعی، در دست نیست؛ یعنی هیچ زنجیره‌ای از تکامل را در اختیار نداریم که بتوان آن را پیگیری، و ارتباط میان مراحل آن را مطالعه کرد.

- هیچ دلیل روشنی برای وجود دین یا مجموعه‌ای از اعتقادات و مجموعه‌ای از آیین‌های مذهبی سازمان‌یافته وجود ندارد که بتواند نقطه شروع یا مرحله میانی تکامل دین را به‌عنوان محصولی انسانی فرهنگی یا اجتماعی نشان دهد.

دوم: با شروع عصر پارینه‌سنگی زبرین و تا پایان دوره «نوسنگی»؛^۱ یعنی از ۴۰ هزار تا ۱۰ هزار سال قبل که هم‌زمان است با رسیدن اولین نسل‌های انسان مدرن به جزیره عربی از طریق باب‌المنذب که از مجموعه کوچک مهاجرت‌کننده از آفریقا سرچشمه گرفتند؛

- می‌توانیم جهش یا تحولی واضح و روشن را در یافته‌های فسیل‌شناسی و آثار باستانی ملاحظه کنیم که انقلابی ایجاد کرد. شاید واضح‌ترین مظاهر آن را در اروپا شاهد باشیم و نشان‌دهنده تفاوت بسیار زیاد در سطح فرهنگ و ادراک انسان مدرن در مقایسه با انواع دیگر هوموها بوده است. ولی با این حال در این یافته‌ها هیچ دلیل واضح و روشنی که خالی از هرگونه ابهامی باشد مبنی بر وجود دین یا مراحل تکامل دینی یا عقیدتی وجود

۱. دوره «نیولیت» (neolith) یا «نوسنگی». باستان‌شناسان آغاز این دوره را در حدود ۱۱۰۰۰ سال پیش دانسته‌اند.

(مترجم، منبع، ویکی‌پدیا فارسی)

ندارد و هرآنچه داریم مجموعه‌ای از فرضیاتی است که هیچ‌گونه تأییدات علمی در اختیار ما نمی‌گذارد؛ مسائلی مانند دین توتمی، تقدیس حیوانات، «شمن‌باوری»^۱ یا خداندانگاری زنان؛ به‌علاوه این یافته‌ها هیچ دلیلی ارائه نمی‌دهد که امکان وجود دیانت یا مجموعه‌ای از اعتقادات هرچند ابتدایی را نفی کند.

- از سوی دیگر یافته‌های فسیلی و آثار باستانی هیچ دلیل قابل‌اعتمادی ارائه نمی‌دهند که نشان دهد نظام اجتماعی یا نظام خانوادگی از نظام اجتماعی و نظام خانوادگی غالب فعلی متفاوت بوده است.

- از بارزترین دلایل اشاره‌کننده‌ای که در این دوره بر آن اعتماد می‌شود، پژوهش در خصوص تکامل اجتماعی و عقیدتی است؛ به‌علاوه به‌خاک‌سپردن مردگان، به‌کاربردن رنگ و دیگر قطعات باستانی مانند مهره و زینت و چیزهای مشابه- که پیش‌تر در خصوصشان بحث کردیم.^۲ ما الواح هنری یا مجسمه‌ها به‌صورت نقاشی شده یا تراشیده

۱. شمن‌باوری یا شمنیسم (Shamanism) نام یک رشته باورهای سنتی در برخی اقوام بدوی است که از دوران پیش از تاریخ در سراسر جهان وجود داشته است. شمن‌باوران معتقدند به‌وسیلهٔ تماس با ارواح می‌توان بیماری و رنج افراد را تشخیص داد و درمان کرد یا در افراد ایجاد بیماری و رنج نمود. توان پیشگویی آینده نیز یکی دیگر از باورها در شمن‌گرایان است. بزرگان دینی که سنت‌های شمن‌باورانه را می‌شناسند و اجرا می‌کنند «شمن» نامیده می‌شوند. شمن‌ها مدعی هستند که می‌توانند با روح خود به جهان‌های دیگری سفر کنند و با دیگر ارواح تماس بگیرند. آن‌ها معتقدند با این کار قادرند میان جهان مادی و جهان روحانی توازن و ارتباط برقرار کنند. (مترجم، منبع: ویکی‌پدیا فارسی)

۲. منابع:

- Conard, N. J. (2005). An overview of the patterns of behavioural change in Africa and Eurasia during the Middle and Late Pleistocene. From tools to symbols: from early hominids to modern humans, 294-332.
- Zilhão, J. (2007). The emergence of ornaments and art: an archaeological perspective on the origins of "behavioral modernity". Journal of archaeological research, 15(1), 1-54.
- Henshilwood, C. S., & d'Errico, F. (Eds.). (2011). Homo symbolicus: the dawn of language, imagination and spirituality. John Benjamins Publishing.

شده- را یافته‌ایم.^۱ در اینجا می‌خواهیم این کارهای هنری را بررسی کنیم و ببینیم در این‌ها به‌خصوص هنر نقاشی و حکاکی یا مجسمه‌سازی- چه چیزهایی را در خصوص دین و عقیده می‌توانیم بفهمیم.

نقاشی و هنر غارها و صخره‌ها:

هنر غارها و صخره‌ها به‌طور معمول از مجموعه‌ای بسیار زیاد از نقاشی‌ها تشکیل می‌شود و این نقاشی‌ها یا روی دیوار یا سقف داخل غارها دیده می‌شود، یا نقاشی‌های کشف‌شده روی صخره‌هاست یا در غارهای با عمق کم وجود دارد و حتی برخی از آن‌ها را می‌توان جابه‌جا کرد. این هنر به‌طور معمول به دو مجموعه بزرگ تقسیم می‌شود:

- هنر معروف به هنر دیواری (parietal art) که شامل همه لوح‌های درون غارها می‌شود که روی دیوار یا سقف برخی از غارها در «اوراسیا»^۲ ترسیم شده است و معمولاً در مکان‌هایی در عمق غارها قرار دارد که رسیدن به آن‌ها دشوار و به دور از روشنایی و نور خورشید است. چه بسا برخی قطعات آثار باستانی جابه‌جاشده یا حمل‌کردنی نیز- که روی استخوان، عاج یا چیزهای مشابه حک شده است- تحت این عنوان قرار بگیرد و همه آن‌ها به دوره قبل از عصر نوسنگی یا دوره نئولیت (neolithic) بازمی‌گردد.

- هنر سنگی یا هنر عصر نوسنگی (Neolithic art): این اصطلاح به ساخته‌های هنر عصر نوسنگی در بازه زمانی ۱۰ هزار سال پیش تا آغاز عصر تاریخ اشاره دارد و این نوع هنر در برخی مناطق، به‌خصوص در استالیا، تا به امروز ادامه داشته است. این نقاشی‌ها

۱. بحث نظریه‌ای که برخی بنا نهاده‌اند خواهد آمد که مفادش از این قرار است که مجسمه‌های زن‌نمای باستانی، دلیل بر مقدس شمردن خدایان مادر است و نیز نظام اجتماعی مادرسالاری را نشان می‌دهد.

۲. مهم‌ترین مکان‌ها و غارهای هنری در اروپا در فرانسه و سپس اسپانیا و بعضاً در ایتالیا یافت شده است:

- France: Lascaux, Font-de-Gaume, les Combarelles, Rouffignac, Niaux, le Tuc d'Audoubert, les Trois-Frères, Gargas, Cosquer, Chauvet....

- Espagne: Altamira, Monte Castillo, Tito Bustillo, Covalanas, Atapuerca, Casares...

- Italie: Romanelli, Levanzo, Adduara.

تقریباً همواره برخلاف هنر غارها در دوره باستان (parietal art) بوده و شاخصه هنر در این دوره، گسترش یافتن آن به سراسر عالم بوده است؛ برعکس هنر غارها که فقط در برخی مناطق مرکزی اروپایی وجود دارند.

عمده آثار هنری که در هنر غارها یا هنر عصر پارینه‌سنگی زبرین مشاهده می‌کنیم سه گروه را دربرمی‌گیرد: حیوانات، انسان، علامت‌ها و نمادها. بیش از ۹۰٪ نقاشی‌ها، حیوانات خشکی (بوفالو، ماموت، بز کوهی، شیر، دلفین و...) با گرایش بیشتر به حیوانات علف‌خوار بوده است. این نقاشی‌ها معمولاً دقیق است و جزئیات را شامل می‌شود.

سپس نقاشی‌های انسان در حجم بسیار کم و به‌شکلی مختصر و نادقیق از راه می‌رسد؛ در حالی که از استحکامی که ما در تصاویر جذاب حیوانات شاهدیم به دور است. اغلب، انسان به‌تنهایی و بدون چیزهای دیگری که در اطرافش است - طبیعت، جامعه یا ابزارهایش - ترسیم شده است؛ مگر برخی نقاشی‌های بسیار نادر که شامل شکل‌های نیمه‌انسان و نیمه‌حیوان است؛ اما تعداد این تصاویر بسیار اندک است. نقاشی‌های زنان بیش از مردان دیده می‌شود و معمولاً روی قطعه‌های حمل‌کردنی حک شده و تنها تعداد اندکی روی دیوار ترسیم شده است. اما علامت‌ها و نمادها از ترسیم آثار یا شکل‌های دست انسان به‌علاوه برخی اشکال هندسی اندک، مانند نقطه، خط، مستطیل و دایره، ولی به تعداد بسیار اندک، تشکیل شده است.

برخلاف هنر غارها، وضعیت در عصر نوسنگی بسیار متنوع است و تقریباً همه انواع حیوانات، اشکال انسان در وضعیت‌های مختلف، سلاح‌ها، ابزارها، ارابه‌ها، خانه‌ها، درختان و... را دربرمی‌گیرد. همچنین در بسیاری از حالت‌ها می‌توان ملاحظه کرد که این نقاشی‌ها یا الواح، بازگوکننده صحنه‌های مختلفی است و شاید بیشتر این صحنه‌ها، صحنه‌های صید، چوپانی یا جنگ بوده است.

برای تفسیر آنچه «جهش یا انقلاب هنری در این دوره ماقبل تاریخ» نام دارد و نیز برای تفسیر آنچه به‌صورت نمادین به آن‌ها اشاره می‌کند یا بازخوانی آنچه می‌تواند درباره

رفتار اجتماعی و اعتقادات انسان حکایت کند، نظریات متعددی مطرح شده است^۱ و شاید مهم‌ترین این نظریه‌ها به قرار زیر است:

- نظریه هنر برای هنر: این نظریه می‌گوید در آن دوره انسان احساس نیاز و تمایل به پرداختن و مشارکت در نقاشی و هنر فقط برای هنر داشت؛ بدون اینکه هیچ هدف دیگری یا نمادگرایی داشته باشد. این نظریه دست‌کم به‌عنوان نظریه‌ای فراگیر- نقد و بررسی شده است؛ زیرا تعداد زیادی از نقاشی‌ها همان‌طور که قبلاً بیان شد- در غارهای تاریک و جاهایی دور که دسترسی به آن‌ها مشکل بود، یافت شده است.

- نظریه آیین شکار سحرآمیز: این نظریه در اصل به «هنری برویل» و «هنری بگوین» بازمی‌گردد.^۲ این نظریه می‌گوید به‌نمایش درآوردن حیوانات و منظره‌های شکار به مردم توانایی سحرآمیزی برای مالکیت و سیطره بر حیوانات می‌داد و این نقاشی‌ها، تعقیب و گریز پیروزمندانه‌ای را برایشان تضمین می‌کرد. روشن است این نظریه در تفسیر نقاشی‌ها و مجسمه‌های حیوانات یا عناصری که ارتباطی با شکار ندارند ناکام می‌ماند. به‌علاوه حیواناتی که انسان در آن دوران شکار می‌کرد، طبق دلایل باستان‌شناسی همان حیواناتی نبودند که اغلب در لوح‌ها نمود پیدا می‌کردند.

- نظریه هنر به‌عنوان تعبیری از دین ابتدایی یا سرآغاز توجه به روح و ماورای طبیعت:^۳

۱. منبع:

Lorblanchet, M. (1999). La naissance de l'art. Genèse de l'art préhistorique dans le monde. Éditions Errance, Paris.

۲. منبع:

Halverson, J., Abrahamian, L. H., Adams, K. M., Bahn, P. G., Black, L. T., Davis, W., ... & Maynard, P. (1987). Art for Art's Sake in the Paleolithic [and Comments and Reply]. *Current Anthropology*, 28(1), 63-89

۳. منبع:

Bé gouë n, H. (1939). Les bases magiques de l'art pré historique.

۴. منبع:

نخستین مسئله‌ای که در این الگو مطرح شد «توت‌پرستی» بود؛ بر این اساس که تمام عشیره، مظهری است برای توت‌م حیوانی که نمادی برای آن و جایگاهی برای تقدیس بود و آن توت‌م را نقاشی می‌کرد یا مجسمه‌ای از آن می‌ساخت. این نظریه بسیار ضعیف است؛ زیرا «توت‌پرستی» فرض می‌گیرد که هر خانواده، خوردن حیوانی را که نمادی برای آن خانواده بود حرام می‌کرد. دلایل باستان‌شناسی، این نظریه را تأیید نمی‌کند؛ زیرا در این صورت مستلزم دگرگونی واضحی در یافته‌های استخوان‌های خورده‌شده و چیزهای منع‌شده بر اساس گستره جغرافیایی خواهد بود. به‌علاوه برخی نقاشی‌ها، شکار یا حیواناتی را که نیزه به آن‌ها اصابت کرده است به تصویر کشیده است.

پژوهش‌های نوین مردم‌شناسی روشن کرده است که توت‌پرستی را نمی‌توان چیزی مشخص در نظر گرفت؛ بلکه یک نام‌گذاری بسیار وسیع و گسترده است که ضمن آن، نظام‌های پیچیده و بسیار متضادی قرار می‌گیرد؛ به‌علاوه، نکته‌ای که برای ما اهمیت دارد، این است که توت‌پرستی الزاماً ارتباطی با اعتقاد یا دین ندارد و نیز قانونی فراگیر و گسترده در همه‌جا و برای همه جوامع نبوده است.

سپس به‌عنوان تفسیری برای رمزگونه‌بودن لوح‌ها، فرضیه اعتقاد به موجودات خارق‌العاده و ارواح که مردم را برای انجام کارهایشان یاری می‌دهند یا مراقبشان هستند مطرح شد، یا آن‌گونه که در برخی پژوهش‌ها با نامی دیگر، یعنی شمن‌باوری به آن اشاره شده است.^۱

Emmanuel Anati. (۲۰۰۱). La religion des Origines. Ed. Hachette Littératures.

۱. منابع:

-Clottes, J., & Lewis-Williams, J. D. (1998). The shamans of prehistory: Trance and magic in the painted caves. Harry N. Abrams.

-Leroi-Gourhan, A. (1968). The evolution of Paleolithic art. Scientific American, 218, 58-70.

با وجود شهرت و انتشار این فرضیه‌ها در رسانه و در میان مردم طی سال‌های اخیر، این فرضیات به هیچ دلیل علمی محکمی مستند نیستند و صرفاً در سطح فرضیات یا نظریات ادبی باقی می‌مانند که با واقعیت‌های باستان‌شناسی و حتی مردم‌شناسی مخالف‌اند؛ از جمله نظریهٔ شمن‌باوری برای تفسیر رمزآلود بودن هنر در عصر سنگی است^۱ و می‌توان به‌عنوان مثال به نقدی مراجعه کرد که «مجمع بین‌المللی پژوهشگران» ارائه کرد. مجمعی که از بیش از ده متخصص علمی با شهرت جهانی از فرانسه، انگلستان، ایالات متحده و آفریقای جنوبی تشکیل شده بود. نقد مشهوری که در کتابی با عنوان «شمن‌باوری و هنر دوران‌های ماقبل تاریخ - نگاهی نقادانه» منتشر شد.^۲

تندی‌ها:

در سال ۱۹۵۸ منطقهٔ «کتلهووک (Çatalhöyük)» در ترکیه توسط باستان‌شناس، «جیمز میلارت (James Mellaart)» شناسایی شد. نخستین یافته‌های انسان در این منطقه به ۹۵۰۰ سال قبل برمی‌گردد که یکی از باستانی‌ترین موقعیت‌های شهری کشف‌شده تا

-Dickson, D. B. (1992). *The dawn of belief: Religion in the Upper Paleolithic of Southwestern Europe*. University of Arizona Press.

-Hayden, B. (2003). *A prehistory of religion: Shamans, sorcerers, and saints*.

-McClenon, J. (2002). *Wondrous healing: Shamanism, human evolution, and the origin of religion*. Northern Illinois University Press.

-Winkelman, M. (2002). *Shamanism and Cognitive Evolution (with comments)*. Cambridge Archaeological Journal, 12(01), 71-101.

۱. منبع:

Le Quellec, J. L. (2006). *L'extension du domaine du chamanisme a l'art rupestre sud-africain*. *Afrique & histoire*, 6(2), 41-75.

۲. منبع:

Lorblanchet, M., Le Quellec, J. L., & Bahn, P. G. (2006). *Chamanismes et arts préhistoriques: vision critique*. Ed. Errance.

امروز است. آثاری از کارهای هنری شامل وسایل، مجسمه‌ها، هنر دیواری و... در این منطقه کشف شده است.

دانشمند باستان‌شناس، جیمز میلارت، تفسیری برای مجموعه‌ی معینی از این آثار پیشنهاد داد. وی در خصوص تندیس‌های زنانه (مثل مجسمه‌ی زنی همراه یوزپلنگ‌ها) بیان داشت این پیکره‌ها اشاره به آیین‌های مذهبی تقدیس زنان (مادرِ بزرگ) دارد. به همین ترتیب «شاخ‌های گاوهای نر باستانی» را چنین تفسیر کرد که به آیین‌های تقدیس یا خداانگاری گاو نر اشاره می‌کنند. به این ترتیب نظریه‌ای وضع می‌شود که مفاد آن این‌گونه است: پیش از کشف کشاورزی، جامعه‌ی انسانی بر اساس «تقدیس زنان و تقدیس گاو نر» استوار بوده است.^۱

تعدادی از پژوهشگران از جمله خانم دانشمند باستان‌شناس «ماریا گیمبوتاس (Marija Gimbutas)»، در اواخر دهه‌ی هشتاد قرن بیستم به این ایده‌ی گرویدند. تفکری که به پررنگ کردن نقش اصلی و نمادین زن در جامعه‌ی بشری می‌پردازد تا آنجا که آن را تا درجه‌ی تعمیم آن به جامعه‌ی «مادرسالار» یا الوهیت زنانه یا «مادرِ بزرگ» به‌عنوان سرآغاز نظام جامعه‌های انسانی بالا می‌برد؛ در حالی که تمامی این تفکر بر اساس تمثال‌ها و پیکره‌های زنانه بنا شده است.^۲

۱. منابع:

- Mellaart, J. (1967). Catal Hüyük. A Neolithic Town in Anatolia, editey by Sir Mortimer Wheeler, London (Thames and Hudson) 1967
- Mellaart, J., Hirsch, U., & Balp nar, B. (1989). The Goddess from Anatolia: Environment, Economy, Cult and Culture (Vol. 3). Eskenazi.
- Mallett, M. (1990). A Weaver's View of the Çatal Hüyük Controversy. Oriental Rug Review, 10(6), 32-43.

۲. منابع:

- Gimbutas, M. A., & Gimbutas, M. (1989). The language of the goddess : Unearthing the hidden symbols of western civilization. HarperCollins.

این همان فرضیه نظام «مادرسالارانه‌ای» است که «باشوفان» وضع کرد و «هنری مورگان» و بعد از او «فریدریک انگلس» ادامه‌اش دادند. همان تفکری که این پژوهشگران آثار باستانی برای علت‌یابی تکامل فرهنگی، اجتماعی و دین‌با برخی اختلافات در جزئیات زنده‌اش کرده‌اند.

“L'idée de faire remonter le régime matriarcal à la préhistoire comme une phase générale des sociétés humaines ayant précédé la «révolution paternelle» et la prédominance masculine encore observée de nos jours est apparue pour la première fois à la fin du XIX^e me siècle dans l'ouvrage de Bachofen, Das Mutterrecht (1861). Elle est reprise en 1877 dans Ancient Society de l'anthropologue américain Morgan. Celui-ci, qui divisait l'évolution humaine en trois phases principales (sauvagerie - barbarie - civilisation) correspondant, en gros, à ce que nous appelons à présent le Paléolithique, le Néolithique et les civilisations écrites, situait l'apparition de la famille monogamique et la fin du matriarcat vers les derniers temps de la barbarie (Age des Métaux).”

«اندیشه بازگرداندن نظام مادرسالار به دوره ماقبل تاریخ به‌عنوان مرحله عام جوامع انسانی که پیش از «انقلاب پدرسالار» و تسلط نوع مرد بوده است، پیوسته تا امروز مشاهده می‌شود. این ایده اولین بار در اواخر قرن نوزدهم در کتاب «باشوفان» به‌نام «نظام مادرسالار» (۱۸۶۱) و دوباره در سال ۱۸۷۷ در کتاب «جامعه قدیم» توسط دانشمند انسان‌شناس آمریکایی، «مورگان» به رشته تحریر درآمد. کتاب اخیر، تکامل انسانی را به سه مرحله اصلی تقسیم کرده است: «ددمنشی، بربریت و تمدن» و این تقریباً معادل همان چیزی است که ما در حال حاضر با نام «عصر سنگ، عصر نوسنگی

و عصر تمدن‌های دارای نوشتار و تدوین "می‌خوانیم. جایگاه آغاز نظام خانواده دارای تک‌همسر و پایان نظام مدارسالار در دورهٔ پایان بربریت (عصر معادن) بوده است.»

"C'est Engels qui dans *Les Origines de la famille* (1884) fit de cette thèse une composante importante de la vision marxiste de l'histoire, lui assurant en même temps une très large diffusion."

«آنگلس کسی است که از این فرضیه در کتاب خود «سرمنشا خانواده» (۱۸۸۴)، عنصری مهم در دیدگاه مارکسیستی تاریخ وضع کرد که باعث انتشار گستردهٔ آن کتاب شد.»^۱

با گذر زمان و پیشرفت نتایج پژوهش‌های علمی چه در علم باستان‌شناسی و چه در انسان‌شناسی، چندین حالت کاملاً اشتباه و متناقض در عبارتهای اصلی این فرضیه آشکار شد و این فرضیه، چندین بار اصلاح شد و در قالب فرضیاتی جدید، با آرایش‌های جدید و نام‌های جدید و برخی تعدیلهای به عرصهٔ زندگی بازگشت؛ ولی امروز در پژوهش‌های مرتبط با موضوع ظهور تمدن، فرهنگ و دین در مسیر حرکت انسانی همان اندیشه‌های بزرگ اساسی هرچند به‌عنوان پشت پردهٔ واضح، همچنان باقی است.

"Il est certain que les théories de Morgan, élaborées dans une double perspective évolutionniste et comparatiste passablement de passée de nos jours, reposait sur un double postulat: celui d'une évolution linéaire de l'humanité, tous les peuples qui la composent devant passer par des stades similaires, et celui de l'existence dans les sociétés archaïques actuelles, comme autant de «fossiles vivants», de résidus conservés de ces divers stades qu'il suffisait de réordonner dans le temps pour reconstituer notre phylogénèse. Il s'agissait en fait de reconstitutions du passé d'inspiration plus philosophique qu'archéologique, comme Freud en tentait lui-même dans un autre esprit dans

۱. منبع:

Cauvin, J. (1985). La question du «matriarcat préhistorique» et le rôle de la femme dans la préhistoire. *Travaux de la Maison de l'Orient*, 10(1), 7-18.

Totem et Tabou. L'expérience d'ethnologie de Morgan en Amérique du Nord était assez riche pour lui fournir maints exemples de ces résidus supposés du matriarcat primitif mais la préhistoire comme discipline scientifique, encore à ses débuts, ne pouvait guère apporter de documents à l'appui de ses thèses."

«قطعاً نظریه‌های مورگان - که بر مبنای دیدگاه دوگانگی تکاملی و مقایسه وضع شده‌اند - از دیرباز تا به امروز، بر دو مسئله مسلّم تکیه دارند: اول اینکه تکامل خطی بشر از مسلمات است (اینکه همه امت‌ها لازم است از مراحل مشابهی گذر کنند)؛ و دوم وجود بقایای حفظ‌شده از این مراحل مختلف در جوامع پیشرفته فعلی است که درست مثل وضعیت شبیه "یافته‌های باستانی زنده" هستند و تنها کافی است آن‌ها را در زمان مناسب دوباره مرتب کنیم تا ساختمان تاریخ قومی و نژادی ما دوباره بنا شود. این ساختن دوباره بنا بیش از آنکه باستانی باشد، فلسفی است؛ به همان صورتی که فروید تلاش کرد تا روح دیگری را در توتّم و مقدسات وارد کند. آزمایش انسان‌شناسی مورگان در آمریکای شمالی آنقدر غنی است که می‌توان برایش مثال‌های زیادی از این مسائل فرضی کنار گذاشته شده از عصر ماقبل تاریخ برای نظام ابتدایی مدارس، فراهم کرد؛ ولی پژوهش "ماقبل تاریخ" به‌عنوان یک تخصص علمی، هنوز در ابتدای راهش قرار دارد و اسناد محکمی برای پشتیبانی از فرضیه مورگان فراهم نمی‌دهد.»

"De nos jours la thèse du matriarcat préhistorique non seulement fait encore «force de loi» dans certains pays communistes (1), mais reste à l'arrière-plan des interprétations de certains préhistoriens occidentaux, comme on le verra ci-après à propos de Çatal Hüyük."

«امروز نظریه نظام مدارسالاری در دوره‌های ماقبل تاریخ، فقط با عنوان "قدرت قانون" در برخی کشورهای کمونیستی مطرح نیست؛ بلکه در تفسیرهای برخی متخصصان غربی مطالعات ماقبل تاریخ هم مطرح است که در ادامه در خصوص کتل‌هووک، این مطلب را شاهد خواهیم بود.»^۱

دانشمند باستان‌شناس «ژاک کاوین^۱ (Jacques Cauvin)» نیز فرضیه‌ای دارد. وی در نظریه خود برتری نظام ابتدایی مادرسالارانه و تقدیس خدایان بزرگ مادر و تقدیس گاو نر را در دوره نوسنگی و عصر برنز در منطقه خاورمیانه باستان یا خاور نزدیک، مطرح می‌کند. از نظر ژاک کاوین هنر در عصر پارینه‌سنگی زبرین اساساً بر حیوانات استوار بود و ناگهان در ۱۱ هزار سال قبل در خاورمیانه مجسمه‌ها و نمادهای زنانه و شاخ‌های گاو نر باستانی سربرآورد و این به چیزی اشاره می‌کند که انقلاب نمادها (The Revolution of the Symbols) یعنی انقلاب دینی خوانده می‌شود. این انقلاب پیش از انقلاب فناوری در کشاورزی و پرورش دام‌ها بوده است؛ به عبارت دیگر پیشرفت فرهنگی و پیشرفت افکار و اندیشه‌ها قبل از پیشرفت فناوری و شاید محرک آن بوده است و این برخلاف مطلبی است که به عنوان مثال- مورگان و مارکس بیان کرده‌اند.^۲

به طور کلی تا به امروز کسانی که از فرضیه دین‌داری ابتدایی که بر اساس خداینداشتن «خدای بزرگ مادر» است، دفاع می‌کنند و آن را ترویج می‌دهند، اساساً بر پیکره‌هایی به شکل زن در همه‌جای عالم تمرکز می‌کنند؛ اما برای بیان علت وجود داشتن چنین دینی، به فرضیه «جامعه زن‌سالار بدوی» پناه برده می‌شود.

سید احمدالحسن می‌گوید:

«برخی یا بیشتر پژوهشگران تاریخ خاور نزدیک یا خاورمیانه باستان، دین را صرفاً زائیده طبیعت انسانی می‌دانند که از مقدس‌سازی ایشتار، الهه زن، با نام‌های متفاوت و

Cauvin, J. (1985). La question du «matriarcat pré historique» et le rôle de la femme dans la pré histoire. Travaux de la Maison de l'Orient, 10(1), 7-18

۱. پروفیسور «ژاک کاوین» (۱۹۳۰ تا ۲۰۰۱م.) باستان‌شناس فرانسوی در زمینه دوران ماقبل تاریخ در منطقه خاور نزدیک و خاورمیانه بود. وی چندین کتاب و تألیفات در زمینه تخصصی خود دارد. او تحقیقات خود را در مرکز ملی پژوهش‌های علمی فرانسه با عنوان مدیر افتخاری از سال ۱۹۹۵م. به انجام می‌رسانده است.

۲. منبع:

Cauvin, J. (1994). Naissance des divinités, naissance de l'agriculture: la révolution des symboles au Néolithique. Cambridge University Press .

مجسمه‌هایی که از او در اندازه‌های مختلف در تمدن‌های خاور نزدیک باستان یافت شده و تاریخ آن به بیش از نه‌هزار سال پیش از میلاد می‌رسد، آغاز شده است. آن‌ها تحلیلی بر سرآغاز دین ارائه کرده‌اند به این صورت که در ابتدا، جنس ماده در قالب مادر، بر جامعه انسانی سیطره و تحکم داشته است؛ زیرا فرزندان به دور مادر اجتماع می‌کردند و غیر از او وابستگی و انتساب دیگری نمی‌شناخته‌اند. به این ترتیب از دید این عده، جنس مؤنث (ایشتر، مادر والا) مقدس شمرده و برای او پیکره‌هایی ساخته شد. جامعه انسانی پس از کشف کشاورزی و به‌دنبال آن، دست‌یافتن به ثبات و نیز ساختن خانه و خانواده، به جامعه‌ای مردسالار تبدیل شد و این تغییر به‌نوبه خود خدایان مذکر را وارد معابد کرد. به این ترتیب دینی پایه‌گذاری شد که مدت‌ها بعد به یهودیت، مسیحیت، اسلام و غیره تکامل یافت.^۱

پاسخ به این فرضیه:

این فرضیه بر وجود پیکره‌های زنانه عریان به‌صورت فراگیر در عصر نوسنگی استوار است. تعداد این تندیس‌ها در عصر نوسنگی بسیار زیاد بوده، ده‌ها هزار مجسمه در بلقان و همانند آن در خاورمیانه، اناضول، مصر و اروپای شرقی دیده شده است؛^۲ ولی اکتشاف این‌ها نه در مکان‌های انجام تشریفات مذهبی بوده است و نه در معابد! به‌علاوه بزرگی بیشتر آن‌ها از چند سانتیمتر تا چند ده سانتیمتر فراتر نمی‌رود؛ نه پیچیدگی چندانی داشته و نه از مواد گران‌بهای تهیه شده‌اند. پس فرضیه خداینداشتن زنان در عصر نوسنگی بر چه استناد علمی‌ای استوار است؟! آیا فقط «تعداد» مهم است یا مؤلفه دیگری هم دخالت دارد؟

۱. سید احمدالحسن، کتاب توهم بی‌خدایی، ص ۳۴۷ (عربی).

۲. منابع:

- Cohen, C. (2003). La femme des origines : images de la femme dans la pré histoire occidentale. Herscher
 - Guilaine, J. (2005). La mer partagée : la Méditerranée avant l'écriture, 7000-2000 avant Jésus-Christ.
 Hachette littératures.

به‌علاوه مسئله ساختن پیکره‌های زنان برهنه، مسئله جدیدی نیست و مشابه آن در عصر پارینه‌سنگی زبرین هم دیده می‌شود و در عصر برنزی هم ادامه‌دار بوده است. آری بیشتر آثار هنری به‌دست‌آمده از عصر پارینه‌سنگی زبرین همان طور که گفتیم- از تصویر حیوانات است و به‌سادگی می‌توان به آن‌ها دست یافت؛ ولی برخی از این ساخته‌ها مجسمه‌های انسان بوده و از میانشان تعدادی مربوط به پیکره‌های زنان بوده است و به همین ترتیب تعدادی نیز مربوط به مردان و تعدادی نیز به‌خوبی قابل توصیف نیستند؛ زیرا به‌طور کامل واضح نیستند.^۱ بسیاری از کسانی که تفسیرها و تأویل‌هایی برای نمادین بودن این مجسمه‌های باستانی ارائه داده‌اند، تلاش کرده‌اند آن‌ها را مجموعه‌ای هماهنگ قلمداد کنند؛ با وجود آنکه در بسیاری حالات، متنوع و در تضاد با یکدیگر بوده‌اند.^۲ مهم آن است که این خصوصیت به دوره نوسنگی اختصاص ندارد. به‌علاوه از زمان کشف اولین مجسمه‌ها، تفاسیر و فرضیات بسیاری مطرح شد و شاید مبالغه نکرده باشم، اگر بگویم تعداد فرضیه‌ها بسیار نزدیک به تعداد پژوهشگران در این زمینه بوده است.^۳ از مشهورترین این فرضیه‌ها می‌توانیم به موارد زیر اشاره کنیم:

۱. منبع:

Fagan, B. M. (1996). *The Oxford companion to archaeology*. Oxford University Press, USA.

۲. منابع:

-Bahn, P. G. (Ed.). (2003). *The atlas of world archaeology*. Harper Collins.

-Dobres, M. A. (1996). *Venus figurines*. *The Oxford Companion to Archaeology*.

۳. منابع:

-Piette, E. (1895). *La station de Brassempouy et les statuettes humaines de la période glyptique*. *L'Anthropologie*, 6(2), 129-51

-Piette, E. (1907). *L'art pendant l'Age du renne : album de cent planches*. Masson et cie.

-Régnault, F. (1912). *La représentation de l'obésité dans l'art pré-historique*. *Bulletins et Mémoires de la Société d'anthropologie de Paris*, 3(1), 35-39.

- فرضیات اولیه‌ای که فرض می‌گرفتند این پیکره‌ها به صورت حقیقی و واقعی، زنان آفریقایی را که به اروپا رفته‌اند به تصویر کشیده‌اند؛^۱

- فرضیاتی که بیان می‌دارند این زنان به بیماری‌هایی مبتلا بوده‌اند؛ مانند داشتن پستان‌های بزرگ^۲ (Breast hypertrophy-Breast enlargement)، بیماری چاقی بر اثر تجمع چربی در لگن و شکم (استاتوپاتی Steatopygia) و دیگر بیماری‌های چاقی؛

- فرضیاتی که چنین به تصور می‌کشند که این تندیس‌ها شرایطی حاد در برخی مراحل زندگی زنان^۳ -مانند عواقب فیزیولوژیکی ناشی از مادرشدن و تولد فرزند^۴ - را نشان می‌دهند؛

-Regnault, F. (1924). Les représentations de femmes dans l'art paleolithique sont steatomeres, non steatopyges. Bulletin de la Société préhistorique de France, 21(3), 84-88.

-Levy, G. R. (1948). The gate of horn: a study of the religious conceptions of the Stone Age, and their influence upon European thought. Faber and Faber.

-White, R. (2006). The women of Brassempouy: a century of research and interpretation. Journal of Archaeological Method and Theory, 13(4), 250-303.

۱. منبع:

Piette, E. (1902). Gravures du Mas d'Azil et statuettes de Menton. Bulletins et Mémoires de la Société d'anthropologie de Paris, 5, 1-13.

۲. منبع:

Harding, J. R. (1976). Certain Upper Palaeolithic 'Venus' Statuettes Considered in Relation to the Pathological Condition Known as Massive Hypertrophy of the Breasts. Man, 271-272.

۳. منبع:

Rice, P. C. (1981). Prehistoric venuses: symbols of motherhood or womanhood ?. Journal of Anthropological Research, 37(4), 402-414.

۴. منابع:

-Duhard, J. P. (1993). Upper Palaeolithic figures as a reflection of human morphology and social organization. Antiquity, 67(254), 83-91.

-Duhard, J. P. (1993). Réalisme de l'image féminine paléolithique. Centre national de la recherche scientifique.

- فرضیات متأثر از برخی مباحث مردم‌شناسی که تصور می‌کنند تمامی هنر ماقبل تاریخ، تعبیر نمادین مرتبط با تصویر یا مسائل مرتبط با شکار و حاصلخیزی بوده و چه بسا با سحر نیز در ارتباط بوده است.^۱ توجی‌هات بسیاری را می‌بینیم که ادعا می‌کنند این پیکره‌ها از مصادیق هنر تشبیه بوده‌اند و شاید خصوصیات حیوانات و انسان را ادغام، و از روش‌های سحر و جادوگری استفاده می‌کرده‌اند تا عملیات شکار را مثلاً موفقیت‌آمیز کنند^۲ و نیز باعث بارور شدن و حاصلخیزی شوند؛^۳

۱. منبع:

Reinach, S. (1903). L'art et la magie a propos des peintures et des gravures de l'âge du renne. L'Anthropologie.

۲. منابع:

-Bé gouë n, C. (1929). A propos de l'idée de fé condité dans l'iconographie prehistorique. Bulletin de la Société pré historique de France, 26(3), 197-199.

-Bé gouë n, C. (1929). The magic origin of prehistoric art. Antiquity, 3(09), 5-19.

-Breuil, H. (1952). Four hundred centuries of cave art. Centre d'è tudes et de documentation pré historiques.

-Reinach, S. (1903). L'art et la magie a propos des peintures et des gravures de l'âge du renne. L'Anthropologie.

-Della Santa, E. (1947). Les figures humaines du paleolithique superieur eurasiatique: ouvrage publié avec le concours de la Fondation universitaire de Belgique. De Sikkel.

۳. منابع:

-Abramova, Z. A. (1967). L'art mobilier pale olithique en URSS. Quartär, 18, 99-125.

-Burkitt, M. C. (1934). Some Reflections on the Aurignacian Culture and Its Female Statuettes. Eurasia Septentrionalis Antiqua, 9, 113-122.

-Pales, L., & de Saint-Pereuse, M. T. (1979). II. Gravures et sculptures sur pierre. Gallia pré histoire, 22(1), 113-142.

-Ucko, P. J., & Rosenfeld, A. (1967). Palaeolithic cave art. McGraw-Hill.

- به علاوه فرضیاتی را نیز شاهد هستیم که بیان می‌دارند این پیکره‌ها، مجسمه‌های «الهه بزرگ» یا «الهه مادر» هستند؛ یا به عبارت دیگر این مجسمه‌ها، نیای «الهه مادر» هستند که در عصر نوسنگی نمود پیدا کرده است؛^۱ در حالی که این طرح‌ها نیز از هیچ پشته‌ای علمی برخوردار نیستند؛^۲

۱. منابع:

- Gimbutas, M. (1981). *Vulvas, breasts, and buttocks of the goddess creatress: commentary on the origins of art. The Shape of the Past: Studies in Honor of Franklin D. Murphy* (Los Angeles: 1981).
- Gimbutas, M. A., & Gimbutas, M. (1982). *The goddesses and gods of Old Europe, 6500-3500 BC, myths and cult images*. Univ of California Press.
- Gimbutas, M., & Gimbutas, M. A. (1991). *The civilization of the Goddess: The world of Old Europe*. Harper San Francisco.
- Mellaart, J. (1967). *Çatal Hüyük: a neolithic town in Anatolia*. McGraw-Hill.

۲. منبع:

- Russell, P. (1998). *The Palaeolithic mother-goddess: fact or fiction. Reader in gender archaeology*, 261-268.

- نظریه‌های استوار بر این ایده که کارکرد این پیکره‌ها، جنسی بوده است، که در واقع مجموعه‌ای از نظریات را شامل می‌شوند؛ از جمله،^۱ نظریاتی که می‌گویند پیکره‌های زنانه بالاترین نمونه‌های زیبایی‌شناختی را در آن دوره نشان می‌دهند،^۲ یا نظریات دیگر مبتنی بر تحریک غریزه جنسی^۳ یا فرضیه‌های دیگری که به آمادگی بیولوژیک اشاره می‌کنند؛^۴

- نظریه استوار بر این ایده که این پیکره‌ها صرفاً تعبیری هنری فقط برای هنر هستند، بدون وجود هیچ اعتقاد رمزگونه‌ای در وراثش؛^۵

۱. منبع:

(Luquet, G. H. (1930). *The Art and Religion of Fossil Man*. Yale University Press

۲. منبع:

Schuchardt, K. (1926). *Alteuropa*. W. de Gruyter.

۳. منابع:

-Absolon, K. (1949). The Diluvial anthropomorphic statuettes and drawings, especially the so-called Venus Statuettes, discovered in Moravia : a comparative study. *Artibus Asiae*, 12(3), 201-220.

-Barton, G. A. (1940). The Palaeolithic Beginnings of Religion-An Interpretation. *Proceedings of the American Philosophical Society*, 131-149.

-Collins, D., & Onians, J. (1978). The origins of art. *Art History*, 1(1), 1-25.

-Jelinek, J. (1988). Considérations sur l'art Paléolithique mobilier de l'Europe centrale. *L'Anthropologie*, 92(1), 203-238.

-Levy, G. R. (1948). *The gate of horn: a study of the religious conceptions of the Stone Age, and their influence upon European thought*. Faber and Faber.

-Luquet, G. H. (1930). *The Art and Religion of Fossil Man*. Yale University Press.

-Zotz, L. F. (1951). Idoles paléolithiques de l'Etre Androgyne. *Bulletin de la Société préhistorique de France*, 48(7/8), 333-340.

۴. منبع:

Guthrie, R. D. (1984). Ethological observations from Palaeolithic art. *La contribution de la zoologie et de l'ethologie a l'interprétation de l'art des peuples chasseurs préhistoriques*, 35-74.

۵. منبع:

- نظریه گردنبندها و عروسک؛^{۲،۱}

- و بسیاری فرضیه‌ها و نظریه‌های دیگر.^۳ و آن‌گونه که دکتر «دوبریس»^۴ می‌گوید:

“No better argument could be made for the polysemic nature of prehistoric visual imagery than to inventory the number of interpretations proposed over the past century for the meaning and/or

Halverson, J., Abrahamian, L. H., Adams, K. M., Bahn, P. G., Black, L. T., Davis, W., ... & Maynard, P. (1987). Art for Art's Sake in the Paleolithic [and Comments and Reply]. *Current Anthropology*, 28(1), 63-89.

۱. عبارت عربی: أطروحة القلائد أو الدمی (مترجم).

۲. منابع:

-Rice, P. C. (1981). Prehistoric venuses: symbols of motherhood or womanhood?. *Journal of Anthropological Research*, 37(4), 402-414.

-Haddingham, E. (1980). *Secrets of the Ice Age: the world of the cave artists*. Heinemann.

-Ucko, P. J. (1968). Anthropomorphic figurines of predynastic Egypt and Neolithic Crete with comparative material from the prehistoric Near East and mainland Greece (Vol. 24). é d. Andrew Szmidla.

-Nougier, L. R. (1984). *Premiers é veils de l'homme. Art, magie, sexualité dans la Pré histoire*. Paris, Lieu Commun, 40.

-Delporte, H. (1979). *L'image de la femme dans l'art pré historique*. Paris: Picard.

-Ronen, A. (1975). *Introducing prehistory*. Cassell.

-Wachter, J. (1990). *Man before history*. Peter Bedrick Books.

۳. منابع:

-Duhard, J. P. (1993). Upper Palaeolithic figures as a reflection of human morphology and social organization. *Antiquity*, 67(254), 83-91.

-Soffer, O., Adovasio, J. M., Hyland, D. C., Gvozdover, M. D., Habu, J., Kozlowski, J. K., ... & Zilhão, J. (2000). The "Venus" Figurines: Textiles, Basketry, Gender, and Status in the Upper Paleolithic I. *Current Anthropology*, 41(4), 511-537.

۴. دکتر «مارسیا آن دوبریس» پژوهشگر در مرکز پژوهش‌های آثار باستانی، دپارتمان انسان‌شناسی دانشگاه کالیفرنیا.

function of the archaeological materials dubiously called Venus figurines.”¹

«برای طبیعت چندمعنایی (polysemic) تصاویر بصری مربوط به ماقبل تاریخ، نمی‌توان دلیلی بهتر از تفسیرهای پیشنهادشده در طول قرن گذشته برای معنی یا کارکرد کشفیات باستانی که به نام مجسمه‌های ونوس نام‌گذاری شده‌اند ارائه کرد.»

حال کدام‌یک از این تفسیرها برتری داده می‌شود؟ و این تفسیرها با ادبیات تخیلی چه تفاوتی دارند؟ آیا روشی علمی وجود دارد که این تفسیرها را همان طور که در حوزه آکادمیک مرسوم است، ضبط و جمع‌آوری کند؟ واقعیت تأسف‌آور این است که با اطلاعاتی که در طول سال‌ها از تأویل‌ها و تفسیرهای چیزهایی که آثار نمادگونه خوانده می‌شود به دست آورده‌ام، مرا وامی‌دارد چنین حکم کنم که این نوع پژوهش به هیچ نوع انسجامی منجر نمی‌شود و به هیچ چهارچوب آکادمیکی که مصداق علمی بودن به آن بدهد نایل نمی‌شود.

برای تفسیر نمادها چه ضابطه‌ای وجود دارد؟ و آیا جدولی وجود دارد که از نظر علمی به آن اعتراف داشته باشد و به یک نماد، مجموعه‌ای از مفاهیم و معانی را نسبت بدهد که به‌طور رمزگونه به آن‌ها اشاره کند؟ و بر کدام اساس چنین جدولی ایجاد شود؟ آیا بر اساس آنچه در حال حاضر در فرهنگ مردم در گوشه‌وکنار این عالم وجود دارد؟ و اگر چنین باشد به کدام دلیل این روش، همان راهی خواهد بود که در دوران باستان به آن اعتماد می‌شده است؟

به‌علاوه راه علمی برای رسیدن از یک نماد به یک اعتقاد دینی چیست؟ در صورت نبود متون، بنده اعتقاد دارم هر تلاشی برای تفسیر نمادها و فهم اعتقادات دینی، از

۱. منبع:

Marcia-Anne Dobres, in comments on: McDermott, L. (1996). Self-representation in Upper Paleolithic female figurines. *Current Anthropology*, 37(2), 227-275.

درصد بالایی از خطاهای احتمالی، خالی نخواهد بود و حتی با وجود متون، این احتمالات همچنان باقی می‌مانند و در عمل نیز اتفاق خواهند افتاد. به مثال‌هایی می‌پردازم تا از طریق آن‌ها وجود اشکال مشخص شود:

بیایید فرض کنیم دانشمندان باستان‌شناس، هزار سال بعد در منطقه‌ای از جهان در خاورمیانه یا در آفریقا برخی بقایای تمدن فعلی را بیابند و به‌عنوان مثال فرض بگیریم بخشی از نماد هلالی را که گاهی بر بالای مناره‌های مسجدها قرار داده می‌شود، پیدا کنند. زنجیره منطقی و علمی که دانشمندان فرضی ما را به بازآفرینی بنای دین اسلام و اعتقاد به خدای یکتای یگانه خواهد کشاند، چه خواهد بود؟ و چه کسی آن‌ها یا دست‌کم برخی از آن‌ها را بازخواهد داشت تا اعتقاد پیدا کنند که اهل آن مکان، ماه را مقدس می‌شمردند و برایش معبدهایی می‌ساخته‌اند؟!

اما اگر تصور کنیم آنچه پیدا شده است تمثالی از کلیسایی مسیحی بوده است، طبیعتاً دانشمندان باستان‌شناس حال‌وروزی بهتر از وضعیت پیشین نخواهند داشت: تمثال‌های سیده مریم (علیها السلام) که کودک شیرخواری را حمل می‌کند و گاهی تاجی بر سرش گذاشته می‌شود؛ چه بسا باعث شود آن‌ها اعتقاد پیدا کنند که او ملکه یا الهه است یا این تمثال اشاره به «مادرسالاری» داشته است و...؛ ولی هرگز معتقد نیستیم آن‌ها - هرچند به‌صورت جزئی - به بازآفرینی اعتقاد کلیسا خواهند رسید.

- مثال دیگری که برایش متونی وجود دارد، شخصیت دُموزی و گیلگمش است. این‌ها شخصیت‌های دینی برای دین الهی آسمانی و نمادی برای بالاترین معانی و عمیق‌ترین مفاهیمی است که دین بر آن‌ها تمرکز می‌کند. دُموزی همان حسین بن علی، وصی پیامبر خدا حضرت محمد (صلوات خدا بر او و خاندانش) و همان کسی است که در کربلا به فدیة دین و حاکمیت خدا، کشته و سر بریده شد؛ در حالی که اهل بیت و یارانش همراهی‌اش می‌کردند؛ و «گیلگمش» همان نجات‌دهنده جهانی گونه انسان از حیوانیتش است و نماد عدالتی که انتظار می‌رود؛ ولی تفسیرهای مجسمه‌ها و متون

مربوط به این دو نماد حتی به آنجا نیز نرسید تا تشخیص بدهد که این دو نفر، شخصیت‌هایی هستند که در آینده می‌آیند یا دو شخصیت پادشاهی باستانی هستند یا تنها دو شخصیت توهمی و زایدۀ اسطوره‌ها هستند یا...! هرکس خواهان این است که از تفسیری کاملاً مغایر با آنچه پژوهشگران در حوزه تاریخ شرق نزدیک و تاریخ تمدن‌های انسانی ارائه می‌دهند، آگاهی یابد، خواسته خود را در کتاب «توهم بی‌خدایی» خواهد یافت.^۱

چه بسا در تحقیق و پژوهش از برخی از این مثال‌ها بهره‌ای نهفته است تا یکی از مؤمنان به بیان ضعف تفسیرهای دانشمندان باستان‌شناس و انسان‌شناس درباره برخی قطعات نمادین باستان‌شناسی بپردازد و ضعف استدلال آن‌ها را که بر اساس فرضیه‌های خیالی‌شان در خصوص دیانت، تقدیس زنان، تقدیس حیوانات، تقدیس پیشینیان و... است در بوته نقد قرار دهد.

در حال حاضر، پژوهشی از این نوع وجود دارد که نقص‌های این روش تفسیر را بیان کرده باشد. این مسئله، پژوهشی است که بیان می‌کند باستان‌شناسان بقایایی از مجسمه‌های مشهوری را در کلیسایی در فرانسه (کلیسای امیان) یافته‌اند. این پژوهش، تمرینی است ارزشمند که توصیه می‌کنم همه محققان در حوزه تاریخ انسان، دیانت‌ها و تمدن‌ها به آن توجه داشته باشند.^۲

این پرناتز را همین‌جا می‌بندم و به خاتمۀ بحث در خصوص خداینداشتن مادر بزرگ (الهۀ مادر) خواهیم پرداخت:

۱. سید احمد الحسن، کتاب توهم بی‌خدایی، شرکت چاپ و نشر و توزیع نجمة الصباح، چاپ اول، ۲۰۱۳/۱۴۳۴، ص ۳۴۷ و پس از آن.

۲. منبع:

Testart, A. (2006). Interprétation symbolique et interprétation religieuse en archéologie. L'exemple du taureau a Çatal Höyük. Paléorient, 23-57.

پروفسور «آلن تستارت» در یکی از کتاب‌های خود - که برای باطل کردن ایده «الهه مادر» یا «نظام مادرسالاری» عرضه کرده است - می‌گوید:

“Qu'est-ce qui nous fait croire que les femmes auraient été mieux loties au Néolithique qu'ensuite? qu'est-ce qui nous fait croire que les religions néolithiques auraient été vouées au culte des Déesse-Mères? Uniquement les statuettes de femmes dénudées, et rien d'autre. C'est le seul et unique argument en faveur de la «Grande Déesse». Aucun autre type de données archéologiques ne milite en faveur de cette hypothèse. Les tombes (très nombreuses) d'époque néolithique ne témoignent nullement d'une quelconque prépondérance des femmes; les cultes, en raison de la difficulté de les repérer en archéologie, ne témoignent de rien du tout; les temples sont difficilement identifiables; quant aux plans de villages, qu'il convient de compter parmi les documents les plus importants sur la vie sociale, ils ne témoignent pas plus de quoi que ce soit sur la condition féminine. Reste donc les statuettes et les seules statuettes. Leur prolifération est-elle l'indice d'une situation privilégiée des femmes?”

«چه چیزی ما را وادار می‌کند اعتقاد پیدا کنیم که زنان در عصر نوسنگی وضعیت بهتری در مقایسه با بعد از آن داشته‌اند؟ چه چیزی باعث می‌شود اعتقاد پیدا کنیم که ادیان در عصر نوسنگی، در انحصار عبادت "الهه‌های مادر" بوده‌اند؟ تنها وجود پیکره‌های زنان عریان؟! و نه هیچ چیز دیگری؟! این تنها برهان برای "الهه بزرگ" است! و هیچ توجیه دیگری در بیانات باستان‌شناسی دیده نمی‌شود که صلاحیت این فرضیه را تأیید کند. آثار (بسیار) عصر نوسنگی هیچ تسلط یا اولوبیتی را برای زنان آشکار نمی‌کند؛ آیین‌ها و تشریفات مذهبی با در نظر گرفتن میزان سختی و دشواری مشخص کردن آن‌ها در علم باستان‌شناسی - به هیچ چیزی گواهی نمی‌دهند. تمایز قائل شدن میان معابد، دشوار است؛ در حالی که نقشه‌های روستایی - که شایسته است از مهم‌ترین اسناد در خصوص زندگی اجتماعی به حساب آید - به هیچ چیز بیشتری درباره وضعیت زن گواهی نمی‌دهد. چیز دیگری جز پیکره‌ها و فقط و فقط پیکره‌ها -

باقی نمانده است. آیا گسترش داشتن این تندیس‌ها به جایگاه متمایز زنان اشاره می‌کند؟!^۱

معتقدم آنچه تا اینجا تقدیم کردم برای رد کردن این نظریه کافی است. هیچ دلیلی وجود ندارد که به آن استناد داده شود؛ بلکه این تنها فرضیه‌ای در میان فرضیه‌های دیگری است که برخی از آن‌ها در آنچه بیان کردم وجود دارد و فرضیه «تحریک جنسی» از قوی‌ترین آن‌هاست که نمی‌توان آن را رد کرد.

آنچه باقی می‌ماند: برای خداپنداشتن الهه «ایشتار» یا «اینانا» در سرزمین سومر -هرچند در دوره‌ای- دلیلی وجود دارد و این دلیل، کفه ترازو را برای فرضیه خداپنداشتن «مادر بزرگ» در شرق نزدیک و در دوره‌های قبل از تمدن سومری سنگین‌تر می‌گرداند؛ اما این سخن بسیار ضعیف است؛ زیرا ما شاهی از خود متون سومری در دست داریم که بیان می‌کند ایشتار یا اینانا، حتی یک زن واقعی و یک «مادر» نبوده؛ بلکه «دنیا» بوده است و حتی به فرض اینکه «مادر» یا زنی بوده که در جایی و زمانی، مقدس شمرده می‌شده است، بازهم نمی‌توان حکم کرد که تمامی پیکره‌های دیگر، مجسمه‌های او بوده باشند؛ حتی اگر در مکان‌ها و زمان‌های مختلفی پیدا شده باشند. یا اینکه گفته شود زن همراه با یوزپلنگ‌ها در سایت کتلهووک (Çatalhöyük) -زنی که نشسته در حالی که دو دستش روی سر دو یوزپلنگ است- به روشنی نشان می‌دهد که این زن، مسلط و قدرتمند، و نمادی برای الهه بوده که عبادت می‌شده است. این تعبیر هم بسیار ضعیف است. این مجسمه نیز می‌تواند ابزاری برای تحریک جنسی بوده باشد. این مجسمه‌ای است که در انبار دانه‌ها پیدا شده و اندازه آن از هفت و نیم سانتی متر فراتر نمی‌رود و ساخته‌ای گلین بوده است.

“Mais tout cela ne ré siste pas a l'examen. La fameuse «grande dé esse» n'est qu'une statuette en terre de 7,5 centimètres de hauteur trouvée dans une réserve a grain.... Absolument rien n'indique que ce fût un personnage important du panthé on de l'é poque ... Tout cela pour dire qu'en arché ologie il est facile d'é crire des romans”.

«ولی همهٔ این‌ها در برابر آزمون و دقت تاب ایستادگی ندارند. این الههٔ بزرگ مشهور، چیزی بیش از مجسمهٔ کوچک گلی به طول ۷/۵ سانتیمتر نیست که در انبار حبوبات یافت شده است... هیچ چیزی به هیچ وجه نشان نمی‌دهد که او شخصیتی مهم در معابد آن زمان بوده است... آنچه مایلیم به شما بگویم این است که چقدر داستان‌سرایی در علم باستان‌شناسی سهل و آسان است!»

اما اینکه بتوان بر وجود داشتن مجسمه‌های بسیاری برای همان شخصیتی که روی دیوار آویزان شده بوده استناد کرد، پس از دقت بسیار روشن شده که ممکن است این‌ها مربوط به یوزپلنگ‌ها یا پوست یوزپلنگ بوده و حتی ارتباطی با آن زن نداشته باشد! و به‌طور کلی حتی اگر هم ثابت شود که آن بیکره، مجسمه‌ای زنانه برای زنی مقدس یا الهه بوده است، نمی‌توانیم با شتاب، این نتیجه‌گیری را به هر مکان و زمان دیگری تعمیم بدهیم و به تألیف داستان‌های خیالی در قالب فرضیات علمی و انتشار آن‌ها در بین مردم همان‌گونه که پیش‌تر بیان داشتیم- بپردازیم.

سید احمدالحسن این حالات سه‌گانه را بیان می‌فرماید:

«اما این‌ها که نظریهٔ خود را بر پایهٔ بیکره‌های باستانی زنانه استوار می‌سازند، از یاد می‌برند که به‌راحتی می‌توان در نظریهٔ آن‌ها شک و خدشه وارد کرد؛ با این فرض که این بیکره‌ها برای تحریک غریزهٔ جنسی ساخته شده و به چیز مقدسی

اشاره ندارند. کاوشگر زبده و دانا با دیدن مؤنث مقدسی که در زمانی مشخص برای او مجسمه‌ای ساخته شده، چنین نتیجه نمی‌گیرد که هر تمثال زنانه‌ای که پیش از آن ساخته شده نیز برای چنین مقصودی بوده است. این نظریه که "انسان دوره باستان ابزاری برای تحریک غریزه جنسی می‌ساخته" موجود است و برخی باستان‌شناسان آن را مطرح کرده‌اند.

علاوه بر این، در برخی متون باستانی، الهه ایشتار یا اینانا در بلاد سومر و اکد با ویژگی‌های دنیایی که انسان در آن زندگی می‌کند، توصیف شده است و در این متون، ایشتار نه تنها مادر نیست؛ بلکه حتی مؤنثی واقعی هم به شمار نرفته است. این دنیا بود که پادشاهی دُموزی را نپذیرفت؛ آن هنگام که بر تخت نشست و تاج به سر گذاشت و برخلاف دیگر پادشاهان از خضوع و کرنش در برابر او ابا ورزید و دنیا، دُموزی (فرزند نیکوکار) را به شیاطین تحویل داد تا او را به قتل برسانند....

این همان دنیایی است که وقتی گیلگمش بر تخت نشست و تاج بر سر گذاشت، از خضوع و کرنش در برابرش امتناع ورزید....^۱

خداینداشتن گاو نر در خاور نزدیک:

نکته‌ای باقی می‌ماند؛ مسئله خداینداشتن یا تقدیس گاو نر؛ پس‌گریزی نیست از اینکه هرچند به اختصار بسیار به آن پاسخی بدهیم.

هیچ‌چیزی نه در پیکره‌ها و نه در شاخ‌ها یا سرهای آویزان روی دیوار. برای این حیوان کم‌بها (یعنی گاو نر باستانی) وجود ندارد که نشان دهد این پیکره‌ها، متعلق به بقایای گاوهای نر بوده است، و به هیچ اعتقاد دینی یا آیین مذهبی خاصی اشاره نمی‌کند؛

۱. سید احمدالحسن، کتاب توهم بی‌خدایی، ص ۳۴۷ و پس از آن.

چه برسد به اینکه به خداپنداشتن این موجود زنده اشاره‌ای داشته است؛ بلکه در همان سایت‌هایی که این آثار باستانی پیدا شده‌اند، نقاشی‌ها، بقایای استخوان‌ها و اسکلت‌هایی پیدا شده است که نشان می‌دهد این موجود زنده، مطیع انسان و زیر سیطره او بوده و به‌وضوح مشخص است که قربانی ارزشمندی بوده است. حتی اگر از روش همین پژوهشگران بهره ببریم، مجسمه مردی را در اختیار داریم که روی این گاو نشسته است؛ حال آیا این یعنی او «خدای مرد» بزرگ‌تری نسبت به این «خدای گاو نر» بوده است؟! همچنین مجسمه دیگری از غزال بی‌گناهی در اختیار داریم که میان دو گاو نر گرفتار است؛ در حالی که این دو گاو اندازه کوچک‌تری دارند. حال آیا این غزال در اینجا خدایی است که عبادت می‌شده است؟! همچنان که امروز نمونه‌هایی تقریباً به همان صورت یعنی آویزان کردن سرها یا شاخ‌ها یا مجسمه‌های گاوهای نر روی دیوار و دروازه‌های منازل - که نمادی برای منزلت خانواده‌ها و بی‌نیازی و سخاوت و جایگاه اجتماعی است - دیده می‌شود؛ در حالی که حتی یک جامعه نیز یافت نمی‌شود که گاو نر را چه در گذشته و چه امروز بپرستند.^۱

۱. منابع:

-Guilaine, J. (2011). La «Révolution des symboles» de Jacques Cauvin revisitée. *Palé orient*, 177-185.
 -Testart, A. (2006). Interprétation symbolique et interprétation religieuse en archéologie. L'exemple du taureau a Çatal Höyük. *Palé orient*, 23-57.

تمدن و فرهنگ انسانی حاصل از یافته‌های تاریخی مدون شده

در نتیجه برای ما جز آثار مدون ثبت‌شده تاریخی باقی نمی‌ماند و با بررسی تاریخ تدوین‌شده، مشاهده می‌کنیم اولین تمدنی که انسانیت به خود دیده، تمدن و فرهنگ سومری‌ها یا اکدی‌ها بوده است. آن‌ها نخستین کسانی بودند که معیارهای اخلاقی مانند عدالت را بنا نهادند؛ رفتار اجتماعی را نظم بخشیدند؛ از ادبیات برخوردار بودند؛ هنر را ابداع کردند و آثاری از نتایج علمی و صنعتی‌شان به ما رسیده است. همچنین با دلیل روشن شده است که این مجموعه فرهنگی و تمدنی، پیچیده و کامل بوده است،^۱ و اگر این فرهنگ آرام‌آرام و گام‌به‌گام ایجاد شده بود بایستی با انبوهی بسیار زیاد از پیش‌زمینه‌ها در عرصه‌های گوناگون مواجه می‌بودیم؛ یعنی این واقعه به میلیون‌ها سال زمان نیاز داشت؛ در حالی که «دلایل» اشاره می‌کنند که این علم و این تحولات بسیار زیاد در دوره زمانی بسیار کوتاه حاصل شده‌اند؛ به گونه‌ای که فرضیه تکامل اجتماعی را در همه شکل‌هایش به‌طور کامل رد می‌کند و نیز هر فرضیه‌ای که زنجیره‌ای از حوادث تدریجی و طبیعی را برای تمدن انسانی فرض می‌گیرد. علم نمی‌تواند برای مثل چنین جهش ناگهانی که در دوره‌ای معین حاصل شده است تفسیری معقول و پذیرفتنی و بدون فرض وارد شدن مؤلفه‌ای دیگر در معادله، ارائه دهد.^۲

به‌علاوه سومری‌ها و اکدی‌ها - که اولین تمدنی را که انسانیت به خود دیده است به تصویر می‌کشند - درباره تمدن و پیشینیان و گذشته تمدنی خود مطالبی نوشته‌اند و راجع به وضعیت خود به‌صورتی سخن گفته‌اند که نظریه مورگان و همه فرضیه‌های معتقدان به تکامل و پیشرفت نوین یا فرضیه‌های بناشده بر اساس این اندیشه غالب را که دین تنها دستاوردی انسانی است، رد می‌کند.

۱. سید احمد الحسن، کتاب توهم بی‌خدایی، فرهنگ انسانی، ص ۳۲۴ و پس از آن.

۲. مراجعه کنید به: کتاب توهم بی‌خدایی، سید احمد الحسن، فصل ۵، ص ۲۷۴ و پس از آن.

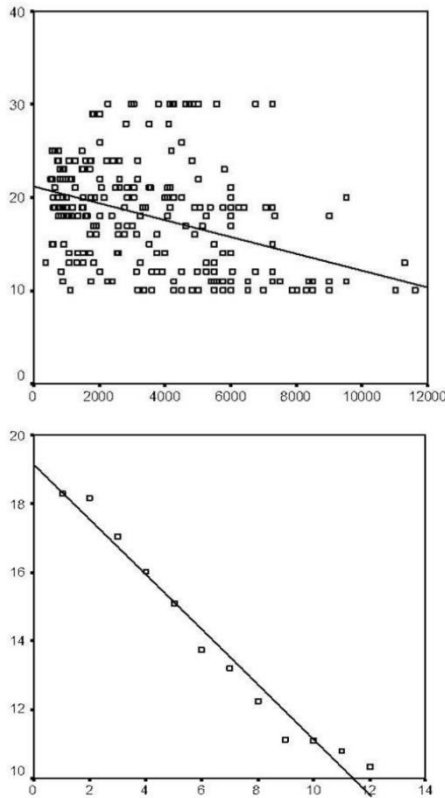
«ما از طریق بررسی علمی و موضوعی قدیمی‌ترین مسئله مدونی که در تاریخ به یادگار مانده و با کندوکاو کهن‌ترین تمدن و فرهنگی که تاریخ آن به ثبت رسیده، می‌توانیم به بخشی از حقیقت - اگر نگوییم به تمام آن - دست یابیم: تمدن سومری یا اکدی که با رسم‌الخط سومری برای ما باقی مانده است. قطعاً این تمدن، وارث یا یکی از وارثان نزدیک تمدن و فرهنگ مهاجران اولیه‌ای است که دره واقع در خلیج کنونی را برای سکونت برگزیدند. سپس این تمدن بعد از وقوع طوفان به شمال دره کنونی (خلیج) رفت و در مرزهای قابل سکونت و پیرامون هورها یا دریاچه‌ها، روستاهای ماقبل تاریخ سومریان (اکدی) در بین‌النهرین (عراق) شکل گرفت. تاریخ برخی از آثار آن‌ها که به ما رسیده است، به هزاران سال قبل از میلاد بازمی‌گردد؛ ولی از آنجا که تمدن این پیشینیان بر نی استوار بود، به‌ویژه با توجه به اینکه آن‌ها در دره‌ای آکنده از دریاچه‌های متعدد زندگی می‌کردند، قطعاً چیزی از آن‌ها به ما نرسیده است و فقط بخش پایانی تمدنشان یعنی تقریباً هزاره پنجم قبل از میلاد را به دست آورده‌ایم. پس از آغاز دوران نوشتن و تدوین، آنچه از آن‌ها به صورت ثبت شده و مکتوب مانده است، به خوبی گویای جهشی در فرهنگ و تمدن آن‌هاست؛ جهشی به معنای واقعی کلمه. می‌توانیم بگوییم این جهش در تعداد زیادی از مردم در عراق متجلی شد؛ آن‌هم با ادواتی که گذر زمان آن‌ها را از بین نبرده است. قطعاً این افراد از کسانی بودند که این فرهنگ والای سلوک انسانی را برای فرزندان خود به ارث گذاشته بودند؛ بنابراین، این جهشی فرهنگی با تاریخ چندهزارساله است که چه بسا سیلاب آن را نابود ساخته و آب‌های شوری که خلیج فعلی را پوشاند، محو و منقرضش کرده است.

فرزندان تمدن سومری (اکدی) هنگامی که در لوح‌های گلین، از نیاکان خود سخن می‌گویند، از آن‌ها این گونه تعبیر می‌کنند که نیاکانشان از لحاظ اخلاقی و

فرهنگی، والاتر و برتر از آن‌ها هستند و ایشان فرهنگ و تمدنی کاملاً متفاوت از پیشینیان دارند. در اینجا صرفاً از وسایل و ابزار سخن نمی‌گوییم؛ بلکه از نظام اجتماعی، سیاسی و اخلاقیات والا صحبت می‌کنیم؛ بنابراین ما با یک جهش فرهنگ و تمدن روبه‌رو هستیم که در دوره‌ای از تاریخ به ثبت رسیده و از سومر یا سومر یا سرزمین اکد و سومر یا جنوب عراق فعلی به ما رسیده است. از سوی دیگر شرح و توضیح این فرایند بر اساس چهارچوب‌های علمی امکان‌پذیر نیست. این جهش تا به آن حد ژرف و تأثیرگذار بوده است که پژوهشگرانی همچون زکریا سیچین خاستگاهی آسمانی برای سومریان (اکدی‌ها) فرض گرفته و مدعی شده‌اند آن‌ها از دنیای خارجی دیگری به زمین آمده‌اند.^۱

فقط اشاره به نکته‌ای مهم باقی می‌ماند: وقتی وجود پیشرفت گام‌به‌گام را بر اساس یافته‌های علمی نفی می‌کنیم، به این معنا نیست که هر نوع تکامل یا سیر گام‌به‌گام را به‌طور کلی رد کرده‌ایم؛ بلکه آنچه نفی می‌شود پیشرفت گام‌به‌گام در سطح فرهنگی و تمدن، در دوره‌های قبل از سومری‌های نخستین تا رسیدن به سطح فرهنگی و تمدنی است که با سومری‌ها یا پیشینیان آن‌ها بروز کرده است و به همین دلیل این تحول حاصل شده را «یک جهش فرهنگی» نام نهاده‌ایم.

۱. کتاب توه‌م بی‌خدایی، سید احمدالحسن، فصل ۵، ص ۲۷۴ و پس از آن.



نمودار اول یکی از راه‌های محاسبهٔ تکامل پیچیده‌شدن تمدنی و فرهنگی را در دوره‌ای که به ۱۴ هزار سال قبل بازمی‌گردد، بیان می‌کند و نمودار دوم تکامل میانگین این پیچیدگی‌ها را بیان می‌دارد. هر نقطه در نمودار، تمدن باستانی معینی را نشان می‌دهد. تاریخ‌ها در محور افقی به دورهٔ زمانی (با مقیاس هزار سال) اشاره می‌کند که فرهنگ‌ها در آن حضور داشته‌اند؛ در حالی که اعداد روی محور عمودی به مجموع

درجه‌های پیچیدگی تمدن‌ها بر اساس مقیاس پیچیدگی فرهنگی اشاره دارد که از ۱۰ مؤلفه تشکیل شده است.^۱

به نظرم پاسخ ارائه‌شده کافی است؛ ولی با این وجود به نکات مهمی خواهم پرداخت که فرضیه‌های قدیمی و جدید بر آن بنا می‌شود و از این اندیشه دفاع می‌کند که تمدن مخصوص انسانی و دین الهی جز محصول انسانی صرف نبوده است.

بررسی فرضیه تکامل خانوادگی و اجتماعی مبتنی بر زنا‌ی با

محارم

مسئله تکامل خانواده از طریق طرحی خیالی که ارائه‌دهندگان این فرضیه مطرح می‌کنند و شالوده آن را در ابتدا بر زنا‌ی با محارم بنیان می‌نهند و سپس به واسطه منع زنا‌ی با محارم تنظیمات اجتماعی پدید آمد و سپس ازدواج با غریبه‌ها، چیزی فراتر از توهم و سرایی نیست که از آنچه «مورگان» ارائه کرده، پدید آمده است. این نظریه‌ای بود که مورگان برای تفسیر تناقضی که در نظام خانوادگی سرخ‌پوستان آمریکا درک نمی‌کرد ارائه کرده بود و برای حل این تناقض بدون هیچ دلیل علمی یا تاریخی - وجود خانواده‌ای را فرض می‌گیرد که هیچ‌چیز را حرام نمی‌شناسد؛ در حالی که چنین خانواده‌ای در سطحی بسیار پایین‌تر از سطح برخی جوامع حیوانی مانند شامپانزه‌ها قرار می‌گیرد!

۱. منبع:

Faculty Monographs. 1. Peregrine, P. N. (2012). What Happened in Prehistory?

http://lux.lawrence.edu/faculty_monographs/1

برخلاف اینکه نمودارهای پیچیدگی تنها برخی جوانب مهم فرهنگی را منعکس می‌کنند، بنده اعتقاد دارم بسیار روشن و بدیهی خواهد بود، اگر نمودار فوق را تنها برای تکامل هوموساپینس تا ۱۰۰ هزار سال پیش رسم کنیم؛ یعنی اگر محور افقی دست‌کم ده برابر گسترش یابد، شاهد جهش بزرگی خواهیم بود.

جزئیات این مسئله خواهد آمد؛ ولی ناگزیر باید به مسئله تحریم زناى محارم اشاره‌ای داشته باشیم و نگاهی بیندازیم به نقشی که بسیاری از پژوهشگران و مؤلفان برای تفسیر پیدایش دین یا فرهنگ یا قوانین و اخلاق ارائه می‌دهند. پژوهشگران دیگر از عرصه‌های متعدد دیگر مانند دانشمندان زیست‌شناسی، روان‌شناسی و روان‌پزشک نیز به این موضوع توجه نشان داده‌اند. پژوهشگران در این موضوع به‌طور معمول به دو جریان تقسیم می‌شوند: دسته اول که بنیان‌گذارش «ادوارد وسترمارک» است و طرح این دسته بر اساس این فرضیه بنا می‌شود که نفرت از زناى با محارم بر اساس این نگرش است که در میان اشخاصی که در مکانی، بزرگ می‌شوند و پرورش می‌یابند، تمایل رابطه جنسی به‌صورت فطری یا غریزی از میان می‌رود؛ اما جریان دوم رویکرد خود را بر اساس عکس طرح اول بنا می‌نهند؛ یعنی بر اساس این فرضیه که همه مردم به‌طور فطری یا غریزی تمایل به رابطه جنسی و زنا با محارم دارند و به‌عنوان مثال می‌توانیم این اندیشه را در کتاب فروید با نام «توت‌م و حرام» برای تفسیر پیدایش دین و اخلاق مشاهده کنیم.^۱

در عرصه انسان‌شناسی و به‌خصوص جامعه‌شناسی، همان‌طور که قبلاً اشاره کردیم چنین تصویری فقط به مورگان یا فقط دانشمندان انسان‌شناسی و جامعه‌شناسی قرن نوزدهم یا ابتدای قرن بیستم خلاصه نمی‌شود؛ بلکه همواره بسیاری از انسان‌شناسان وجود داشته و دارند که معتقدند تحریم زنا با محارم، مسئله‌ای است که به‌طور ناگهانی در طول تاریخ به انسانیت وارد شده است.

برخی از پژوهشگران معتقدند دلیل قوانین این تحریم، دوری از زیان‌های بیولوژیکی به‌صورت خودآگاهانه از طرف انسان بوده است؛ مثل پروفیسور رابین فاکس؛^۲ در حالی که

۱. توت‌م و حرام، زیگموند فروید، ترجمه جورج ترابیشی، خانه چاپ و نشر، بیروت، چاپ اول، ۲۰۰۸.

۲. پروفیسور رابین فاکس (Robin Fox) استاد جامعه‌شناسی دانشگاه راجرز ایالات متحده آمریکا و عضو آکادمی ملی علوم آمریکا، دپارتمان انسان‌شناسی و بیولوژی اجتماعی است (Sciences US Anthropology - Academy of)

گروه دیگر معتقدند که این تحریم، نتیجه‌ای فرهنگی به دلایل مختلفی بوده است و مشهورترین این فرضیه‌ها که از نظر پژوهشگران در عرصه انسان‌شناسی از مقبولیت بیشتری برخوردار است، نظریه‌ای است که مکتب پژوهشگر معروف انسان‌شناسی فرانسوی، «کلود لوی استراوس»^۱ یا پروفیسور «فرانسوا هریتیر»^۲ بنیان نهاده‌اند.

مفاد این طرح از این قرار است که تحریم زناى محارم الزامی است اقتصادی که ضرورت تبادل و همکاری ایجاد کرده است؛ به‌عنوان مثال اگر مردی در سن ازدواج است در حالی که خواهری نیز داشته باشد که با او به زناى محارم بپردازد، چنین شخصی خود را از دو شریک قوی که با یکدیگر هم‌پیمان می‌شوند و او را در شکار و کشاورزی و دیگر امور زندگی یاری می‌دهند، محروم کرده است. این دو شریک احتمالی، همسر خواهر و برادر همسرش خواهند بود. نظریه‌پردازان این طرح، این مسئله را چنین به تصویر می‌کشند که تنها فرایندی بوده است که انسان پس از آنکه در گروه‌هایی بدون هیچ قیدی ولی با محدودیت‌هایی در امکانات زندگی می‌کرده، برای به تکامل‌رساندن راه‌های همکاری و زندگی ابداع کرده است.^۳

(National and Evolutionary Biology). وی چندین تألیف و پژوهش دارد که از جمله آن‌ها تحقیقات مربوط به زناى محارم و خانواده بوده است.

- Fox, J. R. (1962). Sibling incest. The British Journal of Sociology, 13(2), 128-150.

- Fox, R. (1983). The red lamp of incest: an enquiry into the origins of mind and society. Univ of Notre Dame Pr.

۱. پروفیسور «کلود لوی استراوس» (Claude Lévi-Strauss) دانشمند انسان‌شناسی فرانسوی است که تألیفات مشهوری دارد و جوایز بسیاری از جمله مدال طلای «سی ان آر اس» را به دست آورده است.

Lévi-Strauss, C. (2002). Les structures é lé mentaires de la parenté . Walter de Gruyter.

۲. پروفیسور فرانسوا هریتیر (Françoise Héritier) انسان‌شناس فرانسوی و استاد «کالج دی فرانس» در کرسی استادی «لوی استراوس» است. وی چندین تألیف دارد و چندین جایزه علمی به دست آورده است؛ از جمله مدال نقره «سی ان آر اس».

Héritier, F. (۱۹۹۴). Deux Soeurs et leur mère (Les). Odile Jacob.

به طور کلی این نظریه مانند طرح‌های قبل از خود، بر اساس هیچ داده علمی بنا نشده؛ بلکه هرآنچه وجود دارد از این قرار است که آن‌ها از مغالطه‌ای موروثی شروع و بدون هیچ تفکری آن را تکرار می‌کنند و مفاد این مغالطه عبارت است از اینکه ممانعت از زنا با محارم، باید فرهنگی بوده باشد؛ زیرا ما قوانینی یافته‌ایم که به صراحت آن را منع می‌کنند، و اگر مانعی زیست‌شناختی وجود داشته باشد، وقتی به قانون‌گذاری و استناد به آن استدلال کرده‌ایم، تنها وجود همین قانون نوشته‌شده یا شفاهی برای بیان اینکه طبیعت برخلاف آن حکم می‌کند، کافی خواهد بود.

این سخن که پایه و اساس زندگی، زنا با محارم بوده و «ممانعت» مؤلفه‌ای است که در تاریخ انسان مدرن وارد شده است، صرفاً فرضیه‌ای است خالی از هر دلیل.^۱ در اینجا مناسب می‌دانم سخنی را از پروفسور «داوکینز» نقل کنم؛ زیرا پیش از آنکه دلیلی بر اصل زیست‌شناختی اجتناب از زنا با محارم بیاورم سودمند خواهد بود.

پروفسور ریچارد داوکینز می‌گوید:

«انسان‌شناسانی که با این توضیح داروینی در خصوص اجتناب از زنا با محارم مخالف‌اند، شاید نمی‌دانند با چه مبحث داروینی پرتوانی مخالفت می‌کنند. بعضی از استدلال‌های آن‌ها به قدری ضعیف است که به نظر نمی‌رسد لازم است پاسخی به آن‌ها داده شود.

مثلاً می‌گویند: اگر واقعاً انتخاب داروینی در ما، به صورت غریزه دوری از آمیزش با خویشان، فطری بود، دیگر لزومی نداشت آن را نهی کنند. علت این حرام‌دانستن این است که در مردم میل به آمیزش با محارم وجود دارد. بنابراین نمی‌تواند به عنوان قاعده «زیست‌شناختی» قرار بگیرد؛ بلکه دستوری کاملاً

Le vi-Strauss, C. (2002). Les structures é le mentaires de la parenté . Walter de Gruyter.

۱. سید احمد الحسن، حقیقت را در این خصوص بیان داشته و به خواست خدا، آن‌گونه که کافی است آن را شرح و بسط داده است. به کتاب توهم بی‌خدایی مراجعه کنید.

"اجتماعی" است. این طرز برخورد تا حدی مثل این است که بگوییم "فرمان اتومیبل، قفل لازم ندارد؛ چون درها قفل دارند. پس قفل فرمان وسیله ضدسرقت نیست، بلکه ترجیحاً تنها به جنبه‌ای تشریفاتی دلالت دارد." انسان‌شناسان گرایش به این دارند که تأکید کنند فرهنگ‌های مختلف محرمات خاص خود را دارند؛ یعنی هرکدام تعریف متفاوتی از خویشاوندی دارند. ظاهراً آن‌ها فکر می‌کنند این نگرش می‌تواند از شدت توجه نظریه داروینی به اجتناب از خویش‌آمیزی بکاهد. اگر این‌گونه است، پس می‌توان گفت میل جنسی هم نمی‌تواند سازگاری داروینی واقع شود؛ چون فرهنگ‌های مختلف، وضعیت‌های متفاوتی را در جفت‌گیری ترجیح می‌دهند. از نظر من کاملاً پذیرفتنی است که اجتناب از آمیزش با خویشاوندان در انسان‌ها، همان‌طور که در حیوانات دیگر نیز چنین است، پیامد انتخاب پر قدرت داروینی باشد.^۱

به‌علاوه، این فرضیه که:

«اجتناب از زنا با محارم امری جدید در تاریخ انسان مدرن است به هیچ دلیلی مستند نیست و نتایج علمی هیچ تأییدی در این راستا ارائه نمی‌دهد؛ زیرا به‌عنوان مثال ثابت شده است تولیدمثل از خواهر و برادر هرچند در میان برخی حیوانات وجود دارد، جامعه‌های دیگری مثل شامپانزه و گوریل از آن خودداری می‌کنند و این یعنی اجتناب از زنا با محارم دست‌کم در نیای مشترک بین انواع هومو و میمون‌های نخستی یعنی در یک بازه زمانی تا چندین میلیون سال قبل، وجود داشته است.^۲

۱. ریچارد داوکینز، ژن خودخواه، ص ۱۷۳ و ۱۷۴.

۲. به‌عنوان نمونه مراجعه کنید به:

امروز پژوهش‌ها و مطالعات بسیاری چه به صورت نظری و چه به صورت تجربی و نیز مشاهدات و بررسی‌هایی روی موجودات زنده در اختیار داریم که ریشه‌های زیست‌شناختی اجتناب از زنا با محارم را مطرح می‌کنند و با اطمینان بسیار می‌توانیم بگوییم که اجتناب از زنا با محارم یک «وظیفهٔ تکاملی» بوده است؛ یا به عبارت بهتر تکامل بیولوژیکی به‌طور کلی تمایل به جلوگیری از زنا با محارم دارد.»^۱

دست‌کم در حالات بسیار زیادی ثابت شده است که تولیدمثل در میان افراد با رابطهٔ خویشاوندی نزدیک (Consanguinity) آثار زیان‌باری دارد و مطالعات آزمایشگاهی بسیاری روی تعداد زیادی از گونه‌های حیوانات و گیاهان هم حیوانات موجود در قفس‌ها و هم حیوانات آزاد در طبیعت نشان داده است که تولیدمثل بین خویشاوندان (Inbreeding) تأثیری منفی برای موفقیت در بقا دارد؛ چه از طریق محدودیت گذاشتن بر میزان باروری، چه از طریق کاستن فرصت‌های بقا و زندگی و فرصت‌های زادوولد فرزندان.^۲

یکی از مهم‌ترین علت‌های این آثار زیان‌بار این است که گونه‌هایی از ژن‌های کشندهٔ پنهان وجود دارند و اگر این ژن‌ها (یا آلل‌ها) در حالت زیگوت با دو آلل مشابه

۱. سید احمد الحسن، کتاب توهم بی‌خدایی، ص ۱۷۹ و بعد از آن.

۲. منبع:

Charlesworth, D., & Charlesworth, B. (1987). Inbreeding depression and its evolutionary consequences. *Annual review of ecology and systematics*, 18(1), 237-268.

Crnokrak, P., & Roff, D. A. (1999). Inbreeding depression in the wild. *Heredity*, 83(3), 260-270.

Pusey, A., & Wolf, M. (1996). Inbreeding avoidance in animals. *Trends in Ecology & Evolution*, 11(5), 201-206.

Ralls, K., Ballou, J. D., & Templeton, A. (1988). Estimates of lethal equivalents and the cost of inbreeding in mammals. *Conservation biology*, 2(2), 185-193.

(هوموزیگوت - Homozygosity) یافت شوند. یعنی در دو نسخه از ژنوم کسی که آن را حمل می‌کند قرار بگیرند، کشنده خواهند بود؛ ولی این ژن‌های نهفته، باقی می‌مانند و از فیلتر انتخاب طبیعی عبور می‌کنند؛ زیرا تنها در یک نسخه و معمولاً به مقدار کم وجود دارند؛ حتی اگر به طور نسبی از انواع بسیاری برخوردار باشند. این ژن‌ها در چنین حالتی به حامل خود زبانی نمی‌رسانند تا اینکه در برابر نسخه مشابه خود قرار بگیرند. تمامی انواع ژن‌های کشنده، نادر هستند؛ ولی ازدواج نزدیکان، مشابهت ژنوم دو همسر را افزایش می‌دهد و به این ترتیب احتمال اینکه ژن‌های کشنده‌ای که به عنوان مثال مرد حمل می‌کند، نسخه مشابهی از ژنوم خود را در خواهرش ببیند و در نتیجه احتمال مرگ ناشی از این ازدواج افزایش می‌یابد. هرچه میزان خویشاوندی همسران دورتر شود این خطر کمتر خواهد بود.

به علاوه ثابت شده است که دشواری تولیدمثل توسط خویشاوندان با توجه به گونه‌ها و درجه نزدیکی وراثتی افراد اقدام‌کننده، متفاوت است؛ ولی وقتی مجموع نتایج علمی به دست آمده در این زمینه را بررسی کنیم، به طور کلی به این مطلب اشاره می‌کند که این دشواری و سختی تا آن اندازه زیاد بوده است که تکامل، سازوکاری برای پرهیز از آن یا پرهیز از زنا با محارم- فراهم کرده است؛ هرچند در حالت‌هایی معین و برای گونه‌هایی معین، به خصوص در گونه‌هایی که ابزاری برای شناسایی نزدیکان در اختیار دارند (Kin recognition) این وضعیت، بهره‌تکاملی دیگری هم دارد؛ به عنوان مثال در توجیه ایثار به نزدیکان یا در همکاری دوجانبه یا برای گونه‌هایی که از قوانینی برای شکل‌دهی تشکیلات اجتماعی برخوردارند؛ مانند نظام یا قانون «دورشدن اجباری از خانواده برای رابطه جنسی» (Sex biased Dispersal)، یعنی تنها مذکر یا تنها مؤنثی که به سن بلوغ رسیده است از گله خود خارج می‌شود تا وارد جامعه دیگری شود و... .

به علاوه، مشاهدات میدانی و اطلاعاتی که در دست داریم این مطلب را اثبات می‌کند که تولیدمثل خویشاوندان به طور معمول در طبیعت رایج نیست. این واقعیتی است مستند

و موثق در میان انواع حیوانات مختلف؛^۱ به‌طور کلی و به‌طور خاص در میان نخستی‌های غیر انسان.^۲

به‌علاوه تحقیقات در علم «فیلوژنتیک»^۳ (علم وراثتِ نژادی (Phylogenetics) نیز به‌نوبه خود اشاره می‌کنند که ازدواج یا تولیدمثل با بیگانگان^۴ یا ازدواج خارجی (Outbreeding) ریشه‌هایی دیرین در تکامل دارد و چه بسا به مدت‌ها قبل از پستانداران و حتی میمون‌های نخستی باز می‌گردد.

اغلب انواع پستانداران یا نخستی‌هایی که در قالب گروه یا به‌صورت گله‌ای زندگی می‌کنند، با قانون باقی‌ماندن افراد جنس مؤنث و کوچ کردن افراد مذکر برای زادوولد به

۱. منبع:

(Bateson, P. Inbreeding avoidance and Incest Taboos (2004). In Wolf, A. P. and Durham, W. H. eds (2004). Inbreeding, incest, and the incest taboo: The state of knowledge at the turn of the century. Stanford University Press. Chapter 1. pp. 24-37.

۲. مراجعه کنید به:

-Pusey, A., and Wolf, M. (1996). Inbreeding avoidance in animals. Trends in Ecology & Evolution, 11(5), 201-206.

-Pusey, A. Inbreeding avoidance in primates In Wolf, A. P. and Durham, W. H. eds (2004). Inbreeding, incest, and the incest taboo: The state of knowledge at the turn of the century. Stanford University Press. Chapter 3., pp. 61-75.

Paul, A., & Kuester, J. (2004). The impact of kinship on mating and reproduction. Kinship and behavior in primates, 271-291.

۳. فیلوژنتیک یا تبارزایش (Phylogenetics) شاخه‌ای در علم زیست‌شناسی است که به بررسی ارتباط تکاملی گروه‌های مختلف جانداران نظیر گونه‌ها یا جمعیت‌ها می‌پردازد که از داده‌های توالی‌یابی مولکولی و ماتریس‌های داده‌های ریخت‌شناسی به دست می‌آید. (مترجم، منبع: ویکی‌پدیا فارسی)

۴. مراجعه کنید به:

-Bateson, P. (1983). Optimal outbreeding. In Mate Choice. Patrick Bateson, eds. pp. 257-277. Cambridge: Cambridge University Press.

-Pusey, A. Inbreeding avoidance in primates In Wolf, A. P. and Durham, W. H. eds (2004). Inbreeding, incest, and the incest taboo: The state of knowledge at the turn of the century. Stanford University Press. Chapter 3., pp. 61-75.

گله‌های دیگر آشنا هستند؛^۱ اما انواع دیگری نیز هستند که در آن‌ها جنس مذکر باقی می‌ماند و جنس مؤنث برای همیشه یا موقت، گله را به قصد ازدواج ترک می‌کند؛ وضعیت در گله‌های شامپانزه‌ها به همین صورت است.^۲ گروه‌های شامپانزه فقط به همین قاعده بسنده نمی‌کنند؛ بلکه سازوکارهای دیگری نیز در میان‌شان دیده می‌شود؛ مثل عدم تمایل مذکرهای بزرگ‌سال به مؤنث‌های کم سن‌وسال. شامپانزه مذکر به‌طور معمول فرزندان خود را نمی‌شناسد؛ پس تمایل نداشتن به ازدواج با شامپانزه‌های کم سن‌وسال، احتمال ازدواج پدر با دخترانش را کم می‌کند؛ به همین ترتیب شامپانزه‌های مؤنث کم سن‌وسال به مذکرهای بسیار مسن‌تر از خود اجازه برقراری رابطه جنسی نمی‌دهند. همچنین ملاحظه می‌کنیم مادران، به پسران خود اجازه ازدواج با خودشان را نمی‌دهند و خواهران هم به برادران خود اجازه ازدواج نمی‌دهند. به نظر می‌رسد این‌ها مجموعه‌ای از قوانین و قواعدی است که برای پرهیز از زنا با محارم به‌صورت بیولوژیکی برای شامپانزه‌ها وضع شده است.^۳

۱. منبع:

Pusey, A. E., & Packer, C. (1987). The evolution of sex-biased dispersal in lions. *Behaviour*, 101(4), 250-265.

۲. منبع:

Goodall, J 1986, *The chimpanzees of Gombe: patterns of behavior*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge Massachusetts.

Chapais, B. (2009). *Primeval kinship: How pair-bonding gave birth to human society*. Harvard University Press.

Paul, A., & Kuester, J. (2004). The impact of kinship on mating and reproduction. *Kinship and behavior in primates*, 271-291.

۳. منبع:

Goodall, J 1986, *The chimpanzees of Gombe: patterns of behavior*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge Massachusetts.

مکانیسم‌های تکاملی دیگری نیز در بدن‌های بیولوژیکی برای اجتناب از زنا با محارم یافت می‌شود؛ سازوکاری که به اثر وسترمارک^۱ (Westermarck Effect) معروف است. مفاد این مکانیسم از این قرار است: افرادی که با هم رشد می‌کنند یا دوره‌های طولانی در کودکی در کنار هم هستند پس از بلوغ به یکدیگر تمایل جنسی ندارند. از نظر علمی درستی این مطلب طی پژوهش‌های بسیار زیاد -چه در سطح حیوانات و چه در انسان‌ها- به اثبات رسیده است. تأثیری که مانع از برقراری تمایل جنسی می‌شود تنها در نتیجه مستقیم قرابت وراثتی نیست؛ بلکه در نتیجه تولد و پرورش با یکدیگر در یک مکان هم بوده است. گذراندن دوره‌ای طولانی در مرحله رشدونمو با افرادی معین، به‌طور معمول به میزان بالایی با نزدیک‌بودن ژنتیکی در ارتباط است؛ از این رو این ابزار به‌صورت بسیار مؤثری در راستای پرهیز از زنا با محارم، موفق عمل می‌کند. به‌علاوه به ما چنین خبر می‌دهد که حتی اگر افراد از نظر خونی بیگانه بوده، ولی در کودکی با هم بزرگ شده‌اند، میل جنسی به یکدیگر ندارند. این نکته‌ای است که به‌صورت موثق به اثبات رسیده است.^۲ به همین ترتیب در انسان‌ها نیز این اثر به‌روشنی و در تحقیقاتی مشهور به ثبت رسیده است؛ از جمله پژوهش‌های انسان‌شناسی نظیر بررسی کلونی‌های کشاورزی «کیبوتز»^۳.

۱. منابع:

- Westermarck E (1891) The history of human marriage. Macmillan, London 872 Behav Ecol Sociobiol (2011), 65:859-873.
- Westermarck E (1922) The history of human marriage, vol 2. Allerton, New York.
- Westermarck E (1934) Three essays on sex and marriage. Macmillan, London.

۲. منابع:

- Chapais, B. (2009). Primeval kinship: How pair-bonding gave birth to human society. Harvard University Press.
- Paul, A., & Kuester, J. (2004). The impact of kinship on mating and reproduction. Kinship and behavior in primates, 271-291.

۳. منابع:

بررسی نظام ازدواج تایوانی «سیم پوا» (sim pua)^۱ و تحقیقات «لیبرمن» و همکارانش در روان‌شناسی تکاملی^۲ و

بنابراین از طرفی فرضیه‌ای داریم که به هیچ پشتوانه علمی و تاریخی مستند نیست و از سوی دیگر فرضیه‌ای عقلانی و تأییدشده با ادله دقیق علمی در بسیاری از عرصه‌ها در دست داریم که روشن می‌کند «تکامل» به پرهیز از زنا با محارم تمایل دارد و برای پیروشدن ژن‌هایی که از این عمل پرهیز می‌کنند علت معقولی در اختیار داریم. همچنین دلایلی در دست داریم که وجود سازوکارهایی را به اثبات می‌رساند که تکامل از طریق آن‌ها برای پرهیز از زنا با محارم وارد عمل می‌شود.

به‌علاوه یک اثبات علمی و حقیقی در دست داریم که این پرهیز-درعمل- در بسیاری از حیوانات از جمله میمون‌های نخستی وجود دارد؛ پس به چه دلیل فرضیه‌های کسانی را

-Shepher, J. (1971). Mate selection among second generation kibbutz adolescents and adults: Incest avoidance and negative imprinting. *Archives of sexual behavior*, 1(4), 293-307.

-Shepher J (1983). *Incest: a biosocial view*. Academic, New York.

۱. منابع:

-Wolf, A. P. (1970). Childhood association and sexual attraction: A further test of the Westermarck hypothesis. *American Anthropologist*, 72(3), 503-515.

-Wolf, A. P., & Huang, C. S. (1980). *Marriage and adoption in China, 1845-1945*. Stanford University Press.

-Wolf, A. P. (1995). *Sexual attraction and childhood association: a Chinese brief for Edward Westermarck*. Stanford University Press.

۲. منابع:

-Lieberman, D., Tooby, J., & Cosmides, L. (2003). Does morality have a biological basis? An empirical test of the factors governing moral sentiments relating to incest. *Proceedings of the Royal Society of London B: Biological Sciences*, 270(1517), 819-826.

-Lieberman, D., Tooby, J., & Cosmides, L. (2007). The architecture of human kin detection. *Nature*, 445(7129), 727-731.

بپذیریم که می‌گویند خودداری از زنا با محارم، صرفاً فرهنگی و در مسیر بشریت، در دوره اخیر بوده است؟^۱

به‌علاوه مسئله اجتناب از زنا با محارم در میان تمام جوامع انسانی روی زمین وجود دارد؛ حتی در میان جوامعی که از نظر عرفی یا به‌وسیله قوانین صریح، ممنوعیتی در این خصوص ندارند (مانند فرانسه)؛ بنابراین نظر معقول که با دلایل علمی تأیید می‌شود از این قرار است که هوموساپینس‌ها که تقریباً ۲۰۰ هزار سال پیش پا به عرصه نهادند، دست‌کم افراد یا جوامعی داشتند که مجموعه‌ای از ژن‌هایی را که باعث پرهیز از زنا با محارم می‌شدند با خود حمل می‌کردند. سپس این مجموعه ژنتیکی در بازداشتن از زنا با محارم به‌طور کلی- در هوموساپینس پیروز شد و این نکته‌ای است که وجود آن را در تمامی جوامع انسانی امروز با وجود تفاوت در سرزمین‌ها، نژادها و تمدن‌هایشان- تفسیر می‌کند.

اما در خصوص دلایل پیروزشدن این مجموعه ژنتیکی که به‌طور کلی زنا با محارم را حرام می‌کند، ارکان مهم آن بیان شد؛ اینکه مجموعه ژنتیکی از «خطر گُشنده و نابودکننده ژن‌های گُشنده نهفته» دوری می‌کند. بار دیگر تأکید می‌کنم از آنجا که «علت» بیولوژیکی است، این ممانعت و اجتناب را در همه جوامع بشری شاهد هستیم و حالت‌های مخالفی که تاریخ به ثبت می‌رساند، همچنان به‌عنوان وضعیت‌هایی نادر و ناپسند باقی می‌مانند. آری، آنچه می‌توان به تمدن یا عادت‌ها و رسومات نسبت داد- همان گونه که برخی از دانشمندان انسان‌شناس چنین فرضی را مطرح می‌کنند- وسیع‌تر یا تنگ‌تر شدن دایره این تحریم است. جوامعی وجود دارند که زنا با پدر یا دختر و مادر یا پسر و برادر یا خواهر را تحریم نمی‌کنند و جوامعی نیز وجود دارند که ازدواج با فرزندان عمو،

۱. با دلیل بیان کردم که مسئله خودداری از زنا با محارم، پایه‌های بیولوژیکی دارد که به زمانی دور در گذشته می‌رسد؛ به‌گونه‌ای که فرضیه مورگان را به‌کلی از درجه اعتبار ساقط می‌کند و در حقیقت همین مسئله به‌تنهایی، برای بیان باطل بودن تمامی این فرضیه‌ها کافی است.

دایی، خاله، عمه و حتی خویشاوندان عرضی را حرام می‌دانند و برخی جوامع نیز ازدواج خویشاوندان را به معنایی عام‌تر از رابطهٔ خونی حرام می‌دانند. این موضوعی است که می‌توان دربارهٔ علل و اسبابش به تحقیق پرداخت؛ زیرا موضوعی است که بر اساس تمدن، دین، جغرافیا و... دچار اختلاف می‌شود.

«ثابت شده است که تکامل بیولوژیکی، به‌طور کلی میل به اجتناب از زنا با محارم دارد؛ آن هم از طریق انتخاب ژنی که به منع این عمل تمایل دارد. به عبارت دیگر، بدن‌های ساخته‌شده بر اساس نقشهٔ ژنتیکی حاوی این ژن که بدن را به اجتناب از زنا با محارم سوق می‌دهد، برای بقا شایسته‌تر و قدرتمندتر هستند. در طبیعت نیز جلوگیری از این کار، تکامل موفقیت‌آمیز جانداران را به‌دنبال داشته و این به‌وضوح آشکار است و «هومو» نیز از آن دسته است. ما معتقدیم رشد نقشهٔ ژنتیکی به‌گونه‌ای قانونمند شده تا به بدن‌هایی برسد که از انجام این عمل پرهیز داشته باشند.»^۱

این فرضی است معقول و دست‌کم با دلایل علمی تأیید شده است؛ به‌گونه‌ای که انتخاب طبیعی آن ژنی را برمی‌گزیند که از زنا با محارم ممانعت می‌کند و این وضعیت، به‌روشنی در دنیای حیوانات دیده می‌شود. در اینجا مایلیم تنها یک مطلب را اضافه کنم؛ اینکه تمامی اسبابی که دانشمندان انسان‌شناس یا روان‌شناسانِ مدافع تحریم قراردادی بیان می‌کنند، عواملی هستند که به تفسیری که عقیدهٔ ماست اضافه می‌شود و آن را تقویت می‌کند؛ اینکه اجتناب از ضرر و زیان و حتی همکاری اجتماعی، همگی عوامل سازمان‌دهندهٔ انتخاب ژنتیکی بازدارنده از زنا با محارم است و به باقی‌ماندن و انتشار آن در نسل‌های بعدی کمک می‌کند.

بررسی فرضیه اسطوره طبیعی و بیماری زبان

به جهت امانت‌داری علمی، ابتدا باید به مسئله مهمی اشاره کنم؛ اینکه «ماکس مولر» نظریه خود را بر ادیانی که آن‌ها را «ادیان اصلی» می‌نامد پیاده نمی‌کند و دست کم این مطلب را به صراحت بیان نمی‌کند؛ به عنوان مثال او چنین تصور می‌کند که آیین هندو عبادت طبیعت است و خدایان عبارت‌اند از نیروهای عمل‌کننده طبیعی که شخصیت داده شده و جسمانی شده‌اند. مقوله «بیماری زبان» یعنی به طور خلاصه، اسطوره و زبان، مفاهیم را به خدایان و داستان‌های حقیقی تبدیل می‌کنند. اما به عنوان مثال، ماکس مولر، مجموعه اخلاقیات مسیحی را به عنوان بخشی از تمدن‌های هندوئیسم جهت مطالعه خود می‌بیند یا همان طور که گفتم- دست کم این چیزی است که از طرح رسمی او به نظر می‌رسد.

بنابراین ماکس مولر به وضوح بین دین و اسطوره تفاوت می‌گذارد؛ ولی این تمایز قائل شدن توسط او، با وجود اینکه اهمیت سیستم اخلاقی را نیز روشن می‌کند، در عین حال بیانگر اولین دلیل بر بطالان نظریه‌اش است. اسطوره در معنای انسان‌شناسی و علمی خود، ارتباطی محکم با داستان یا متن دینی دارد؛ پس چگونه می‌توان به طور کامل اسطوره را از داستان دینی جدا فرض کرد؟ به خصوص وقتی داستان‌ها یا متون دینی، رمزآلود بوده که در بیشتر حالات به همین صورت است!

بنابراین ماکس مولر با این جدا کردن و تمایز قائل شدن در همان ابتدا چنین حکم کرده است که نظریه‌اش جز بر اساطیر صد درصد دروغین منطبق نیست و باید اسطوره از این دیدگاه بررسی شود: داستانی است که می‌تواند با رموزی دینی همراه شود که امروز فهمشان برای ما دشوار است یا در جزئیات و چه بسا تا حد بسیاری دستخوش تحریف شده است.

تورات و انجیل و قرآن از نظر بسیاری از پژوهشگران ملحد، اسطوره‌هایی هستند که از اساطیر سومری نقل می‌شوند؛ اساطیری که به نوبه خود از اموری خیالی حکایت دارند

که با دستان خود نگاشته‌اند؛ در حالی که حقیقت، خلاف این نظر است. امروز به فضل سید احمدالحسن، به‌وضوح روشن شده است که اسطوره‌های سومری، داستان دین الهی را به‌طور کامل بیان می‌کنند؛ حتی اگر تا حد زیادی تحریف شده باشند.^۱

از سوی دیگر وقتی موضوع مربوط به پژوهش تاریخ بشری و بازخوانی آن باشد چه از طریق آثار باستانی و چه از طریق متون- ناگزیر خواهیم بود به کهن‌ترین تمدنی که قرائن و نشانه‌هایش به ما رسیده است مراجعه کنیم، نه از طریق وضع کردن فرضیاتی که به هیچ دلیل علمی جز بر هوا و هوس و اوهام تکیه ندارد.

همان طور که پیش‌تر بیان داشتیم و روشن کردم، برای ما ثابت شده است که تاریخ گونه‌انسانی، اولین جهش و پیشرفت تمدنی و فرهنگی خود را با ظهور هوموساپینس به خود دیده است. سپس با بررسی تاریخ این انسان مدرن مشاهده می‌کنیم مهاجرتی برای مجموعه‌ای کوچک از هوموساپینس پیش از تقریباً ۷۰ هزار سال قبل رخ داده است و آن‌ها از آفریقا از طریق باب‌المنذب به سوی جزیره عربی رهسپار شده‌اند. حال وقتی تحقیقات خود را به تاریخ این مجموعه مهاجر بکشانیم، خواهیم دید دلایلی علمی وجود دارد که نشان می‌دهد ریشه تمام انسان‌ها (اگر از کسانی که در آفریقا ماندگار شده بودند، نیستند) از نظر ژنتیکی به همین مجموعه بازمی‌گردد. همان طور که [مجموعه‌ای از] آثار باستانی را می‌بینیم که حاصل شدن جهشی تمدنی و فرهنگی را در دوره‌ای معین نشان می‌دهد؛ ولی به‌طور قطعی و یقینی نمی‌توانیم مشخص کنیم این جهش چه موقع آغاز شده است و هرآنچه در اختیار داریم برخی دلایل و شواهد برای پیدایش روستاهای کشاورزی، قبل از تقریباً ده‌هزار سال پیش در خاور نزدیک بوده است. همچنین می‌توانیم بگوییم این دوره، ابتدای ایجاد این‌ها نبوده؛ بلکه مرحله انتشار و توسعه‌ای برای پیدایش آن بوده است؛ بنابراین:

۱. سید احمدالحسن، حماسه‌های الهی سومر و اکد و دین الهی، کتاب توهم بی‌خدایی، ص ۳۴۷ و نیز کتاب توقفگاه‌هایی برگزیده از چشم‌اندازهای سومر و اکد، انتشارات انصار امام مهدی (علیه السلام)، چاپ اول، ۱۴۳۴/۲۰۱۳.

«شواهد پیدایش روستاها و مناطق کشاورزی در حدود ده‌هزار سال پیش در خاور نزدیک، نه تنها نشان‌دهنده آغاز این فرایند نیست، بلکه مربوط به توسعه و انتشار این فرهنگ است که تشخیص آن را به کمک این آثار باقی مانده ممکن می‌سازد.»^۱

مهم آن است که با این وجود می‌توانیم از طریق پژوهش در آنچه از یکی از وارثان نزدیک به این تمدن و فرهنگ، یعنی سومری‌های اکدی، به ما رسیده است به حقیقت برسیم؛ زیرا آنچه به دست آورده‌ایم قدیمی‌ترین چیزهایی است که انسان، درباره تمدن خود و به دست خود، تدوین کرده است:

«ما از طریق بررسی علمی و موضوعی قدیمی‌ترین مسئله مدونی که در تاریخ به یادگار مانده و با کندوکاو کهن‌ترین تمدن و فرهنگی که تاریخ آن به ثبت رسیده، می‌توانیم به بخشی از حقیقت - اگر نگوییم به تمام آن - دست یابیم: تمدن سومری یا اکدی که با رسم‌الخط سومری برای ما باقی مانده است. قطعاً این تمدن، وارث یا یکی از وارثان نزدیک تمدن و فرهنگ مهاجران اولیه‌ای است که دره واقع در خلیج کنونی را برای سکونت برگزیدند.»^۲

در نتیجه نمی‌توان متون هندی یا آریایی یا دیگر متون را هرچقدر هم کهن باشند - متونی که همگی شان در واقع بعد از نوشته‌های سومری بوده است - نزدیک‌تر به تمدن و فرهنگ سومری‌ها و اکدی‌هایی بدانیم که در جست‌وجویش هستیم:

«فرزندان تمدن سومری (اکدی) هنگامی که در لوح‌های گلین، از نیاکان خود سخن می‌گویند، از آن‌ها این گونه تعبیر می‌کنند که نیاکانشان از لحاظ اخلاقی و فرهنگی، والاتر و برتر از آن‌ها هستند و ایشان فرهنگ و تمدنی کاملاً

۱. سید احمد الحسن، کتاب توهّم بی‌خدایی، ص ۳۲۴.

۲. سید احمد الحسن، کتاب توهّم بی‌خدایی، ص ۳۲۴.

متفاوت از پیشینیان دارند. در اینجا صرفاً از وسایل و ابزار سخن نمی‌گوییم؛ بلکه از نظام اجتماعی، سیاسی و اخلاقیات والا صحبت می‌کنیم؛ بنابراین ما با یک جهش فرهنگ و تمدن روبه‌رو هستیم که در دوره‌ای از تاریخ به ثبت رسیده و از سومر یا سومر یا سرزمین اکد و سومر یا جنوب عراق فعلی به ما رسیده است.»^۱

وقتی بی‌طرفانه به [بررسی] این تمدن و فرهنگ بپردازیم و آن را همان طور که این وارثان نقل کرده‌اند کندوکاو کنیم، آن را جهشی حقیقی و چشمگیر در تمامی سطوح، اعم از درک و فهم، اخلاق، علم، تشکیلات اجتماعی، سیاسی و اقتصادی خواهیم دید و وقتی به جست‌وجوی پیشرفتِ تدریجی فرض شده در توسعه و تکامل فکری و اخلاقی و حتی مادی می‌پردازیم به‌ناگاه با نتیجه‌ی زیر روبه‌رو خواهیم شد:

این وارثان، این تمدن و علم و ارزش‌های اخلاقی را به پیشینیان خود منتسب می‌دانند؛ یعنی همان پیشینیانی که از خودشان والاتر بودند. این یعنی آن‌ها به‌سادگی و به‌شدت با این تفکر که این تمدن و فرهنگ به‌خصوص، صرفاً محصولی انسانی است مخالفت می‌کنند، چه برسد به اینکه نتیجه‌ی پیشرفت یا تکامل اجتماعی بوده باشد؛ به همان صورتی که در تمام فرضیاتی که بر این ایده بنا شده‌اند که تمدن، انسانیت و دین چیزی جز دستاوردی صرفاً انسانی نبوده است به تصویر کشیده می‌شود.

«این‌ها و بسیاری دیگر از دستاوردهای علمی و صنعتی سومری‌ها که اینجا ذکر نکرده‌ام، همگی به‌خوبی از وقوع جهشی در فرهنگ و تمدن آن‌ها حکایت دارد که توانسته است این دستاوردها را به بار آورد. این در حالی است که نه در آثار باستانی و نه حتی در نوشته‌های سومری‌ها هیچ فرایند معقول مرحله‌ای و گام‌به‌گامی وجود ندارد که نشان‌دهنده‌ی تضاد با این واقعیت باشد که آنچه برای فرهنگ سومری یا کهن‌ترین فرهنگ انسانی اتفاق افتاده، جهشی فرهنگی

است؛ حتی سومری‌ها عکس این مطلب را نوشته‌اند و شرح داده‌اند که نیاکانشان برتر از آن‌ها بوده‌اند؛ بنابراین آیا هیچ فرد عاقلی یافت می‌شود که مدعی شود آنچه رخ داده، دستاوردهای یک جهش فرهنگی و تمدنی که در آدوار پیشین در این بخش از دنیا روی داده، نبوده است؟ اگر پیشرفت جهش‌وار فرهنگ و تمدن سومریان و تکامل یافتن آن‌ها از فرهنگ عقب‌مانده، صرفاً فرضیاتی بدون دلیل و مدرک تلقی می‌شود، شایسته است کسی که مدعی پژوهش علمی است اطلاعاتی را که از خود سومریان به دست آمده، بپذیرد؛ اطلاعاتی مبنی بر اینکه سومریان، تمدن و فرهنگشان را از فرهنگ و تمدنی پیشرفته و والا که قبل از آن‌ها بوده است به ارث برده‌اند. تمدن و فرهنگ نیاکان سومریان از خود سومری‌ها عقب‌تر نبوده است. آری، ممکن است فرهنگ این نیاکان، برخلاف سومریان، به دلیل کمی تعدادشان، به ویژه در دوران طفولیت تمدن بشری و نیز به دلیل عوامل فراوان دیگری از قبیل طوفان، شرایط طبیعی و نیز فراهم نبودن امکانات مادی، با خط خودشان به ما نرسیده باشد؛ اما سومریان از این امکانات برخوردار بودند و توانستند با همان امکانات، تمدن و فرهنگشان را به خط خویش منتقل سازند. این در حالی است که سومریان در بسیاری از مسائل فقط به نقل فرهنگ و تمدن پیشینیان خود بسنده کرده‌اند. مثلاً آن‌ها در حماسه گیلگمش به داستان طوفان و حضرت نوح (علیه السلام) پرداخته‌اند. همچنین بعضاً فرهنگ نیاکان خود را ستوده‌اند که ما این موضوع را در حماسه انمرکار و سرزمین ارته می‌بینیم.»^۱

این تمدن انسانی در ژرفای خود، متمایزکننده حقیقی انسان از حیوان را - که همان اخلاق و ارزش‌های والای مبتنی بر ایثارگری واقعی است- و هرآنچه در دین‌داری الهی آمده است، در خود جای داده است.

توجه:

ما در اینجا از این تفکر دفاع نمی‌کنیم که ریشه همه دیانت‌ها در همه‌جای این عالم- همان دین الهی است که انبیا و فرستادگان آورده‌اند؛ یعنی این تحقیق برای دفاع از تفکر تحریف دین آدمی پس از اقوامی که پس از بعثت آدم (علیه السلام) مهاجرت کرده‌اند نیست؛ هرچند که این، تفکری است درست و به‌هیچ‌وجه نمی‌توان آن را رد کرد. شاید این مطلب در تحقیقی دیگر توسط ما یا دیگرانی که ان‌شاءالله توفیق پیدا می‌کنند بررسی شود؛ ولی در این تحقیق می‌گوییم:

هر دین الهی که مجموعه‌ای خاص اخلاقی را - که در رأس آن ایثارگری حقیقی قرار دارد- به ارمغان آورده است، ناگزیر به‌نحوی با «دین الهی» مرتبط است.

هر دیانت به هر شکلی که ارتباطی با غیب در آن مطرح است باید از پشتوانه وارد شدن روح و فطرت الهی در معادله برخوردار باشد؛ روح و فطرتی که به اشتیاق بسیار به غیب، دل‌مشغول شدن به آن و جست‌وجو درباره حقیقتی که آن را ایجادش کرده است، فرامی‌خواند. این روح پس از آمدن آدم (علیه السلام) منتشر شد و وقتی انسان، راهی به دین حقیقی و برای آنکه به ندای روح و فطرت لیبیک بگوید پیدا نکند، به هر تفسیر ممکن و به هر مجموعه‌ای حتی اگر ساده‌لوحانه و متناقض باشد، تمایل پیدا خواهد کرد تا این نقیصه را برطرف کند؛ چراکه انسان بر اساس «ایمان به غیب» سرشته شده است.

اما در خصوص اثبات وجود روح، این مطلب را سید احمد الحسن با بهترین بیان، شرح داده است.^۱ به‌عنوان مثال ظهور ایثارگری حقیقی در ما انسان‌ها که بدن‌هایمان

۱. به‌عنوان مثال به کتاب توهم بی‌خدایی، صفحه ۲۹۳ و صفحات ۳۰۶ و پس از آن، مراجعه کنید.

به واسطه قانون طبیعت خودخواه خلق شده، و تمایل ما و قدردانی و منزلتی که برای ایثارگری حقیقی قائل هستیم - حتی اگر به این ایثارگری عمل نکنیم - قطعاً بزرگ‌ترین دلیل برای وجود روح است؛ همان طور که نشان می‌دهد کسانی که این اخلاق را به انسان یاد داده‌اند، قهرمانان و پیشتازان دین الهی بوده و هستند.

بررسی فرضیه بزرگداشت پیشینیان به‌عنوان ریشه و خاستگاه دین

هیچ دلیلی وجود ندارد که بتوان برای دفاع از فرض اصلی این نظریه به آن تمسک جست؛ همچنین هیچ‌گونه شواهد تاریخی یا باستانی نیز نمی‌توان یافت که اقوام ابتدایی، مردگان پیشین خود را گرامی می‌داشته‌اند. پیش‌تر بیان کردم برخی پژوهشگران هر اثر نمادینی را که به دست می‌آوردند به‌عنوان شاهی برای بزرگداشت پیشینیان خود در نظر می‌گرفتند؛ شواهدی مثل تشریفات به خاک‌سپاری یا خوردن گوشت انسان و دیگر چیزها. اما در خصوص پیشگویی‌های ضمنی این فرضیه، به‌طور کلی همه رد می‌شوند؛ به این دلیل که بزرگداشت پیشینیان در عمل، مسئله‌ای شایع در تمام نقاط جهان نبوده است؛ در حالی که فرض بر آن است که به نسبت بالایی در همه شکل‌های دین وجود داشته است؛ اگر نگوئیم الزاماً باید وجود داشته باشد، یا دست‌کم جامعه از چنین ویژگی‌ای خالی نبوده است؛ ولی به‌عنوان مثال بزرگداشت یا تشریفات مربوط به مردگان در فرهنگ‌های عربی موجود نبوده و به همین ترتیب در بنی اسرائیل و...؛ و همین‌که ما اعتراض کنیم که هیچ دلیلی وجود ندارد، برای ما کافی خواهد بود. همچنین همین برای ما کافی خواهد بود که این نظریه از نقصان تفسیر چگونگی تبدیل شدن بزرگداشت پیشینیان به تمامی انواع پرستش - به‌صورتی که در این نظریه ادعا می‌شود - رنج می‌برد؛ همچنین دلیلی ارائه نمی‌دهد مبنی بر اینکه قربانی‌های اولیه، همان خوراکی‌ها و نوشیدنی‌هایی بوده که بر سر قبرها قرار می‌داده‌اند.

با این وجود اعتقاد ندارم تمامی آنچه این نظریه در خود دارد - به طور کلی و جزئی - باطل است؛ چه بسا برخی مطالب صحیح در آن است و می‌تواند به صورت جزئی برخی اعتقادات قدیمی یا حتی اعتقادات موجود امروزی را تفسیر کند؛ ولی در تفسیر پیدایش سرآغاز ادیان ابراهیمی سه‌گانه ناکام می‌ماند و از آنجا که هدف ما بیان ناتوانی کلی این نظریه از تفسیر پیدایش دین الهی آسمانی است، تنها به پاسخ‌گفتن از همین جنبه به خصوص بسنده خواهیم کرد.

به‌علاوه این ایده که انسان ابتدایی به اشیایی که به نظرش خارق‌العاده می‌رسید یا به مسائل فوق‌طبیعی پناه می‌برده، چه بسا درست باشد و این خصیصه فقط مختص انسان ابتدایی نبوده است؛ بلکه تجربه روزمره در بسیاری از جوامع باستانی و نوین، برای ما روشن می‌کند که مردم هرچیزی را که به‌عنوان مثال - اعتقاد داشته‌اند جلوه‌گر کمال و بی‌نیازی بوده یا سببی برای وقوع یا تغییر برخی پدیده‌ها یا شرایط بوده است، مقدس می‌شمرده یا به آن پناه می‌برده‌اند؛ حتی اگر این تقدیس تا حدودی صورت بپذیرد. آنچه هویت مخلوق را متمایز می‌کند فقر و کمبودش است. انسان تا اندازه‌ی بسیاری این نقیصه و فقر را درک می‌کند؛ همچنین وجود کسی را که کامل‌تر و بی‌نیازتر از اوست و می‌تواند نقص و کمبود و فقر او را برطرف کند و «کمال» را به او ارزانی بدارد.

الوهیت، هر «موجود کاملی» را شامل می‌شود که دیگران برای به‌دست‌آوردن کمال و برطرف کردن نیاز به‌سوی او قصد می‌کنند؛ پس در تصور روی آوردن مردم به رهبری بزرگ یا جنگجویی شجاع و دیگر شخصیت‌هایی که در جامعه و در حافظه جمعی، معروف و شناخته‌شده‌اند اشکالی وجود ندارد؛ بلکه همان طور که بیان داشتم - این وضعیت هرچیزی را که مردم برای به‌دست‌آوردن کمال و برطرف کردن نقص به آن رو می‌کنند شامل می‌شود و به‌سادگی می‌توان فهمید اسم یا صفت «اله» حتی دنیا، ثروت، جمعیت و... را نیز دربرمی‌گیرد؛ ولی چه چیزی به این «روی آوردن» فرامی‌خواند. آیا این مسئله تنها وابسته به ترسیدن از مردی قدرتمند و ترسناک است که روحش پس از مرگش ادامه

خواهد داشت؟ چراکه این وضعیت جایگاه ترس و بیم است و به این ترتیب قبله‌ای برای درخواستِ رضایت می‌شود؟!

فکر می‌کنم به همین سادگی- خلاصه کردن تمامی احساسات دینی در مسئله ترس و وحشت از مردی یا شخصیتِ نوعی، به‌طور کامل مخالف واقعیت است؛ زیرا ترس هرگز به‌تنهایی نمی‌تواند احساسات دینی مانند عشق به کسی را که قصدش می‌شود ایجاد کند. آری، ممکن است مردم از کسی که قصدش را می‌کنند بترسند یا از خشم و عذاب او حذر کنند؛ ولی عکس این وضعیت هرگز امکان‌پذیر نخواهد بود؛ مگر آنکه محرک و انگیزه دیگری به غیر از ترس وجود داشته باشد تا به این ترتیب مردم او را دوست بدانند!

در دین آسمانی الهی، در وجود کسانی که خدایانشان، فرستادگان خدایان و تمثیلگران خدایانشان را قصد می‌کنند، احساس عشق قوی وجود دارد؛ همچنین از نظر علمی، تفسیر پدیدآمدن اخلاق متعالی و متمایل شدن و عشق‌ورزی به آن‌تها به وسیله ترس و وحشت، ممکن نیست. آری، شاید بتوان به این صورت به مجادله پرداخت که ترس از وجود ناظر و مراقب، به جلوگیری از لغزش در تعاملات اخلاقی پذیرفته‌شده و ترغیب شدن برای پایبندی به قوانین و نشکستن آن قوانین کمک کند؛ یعنی ترس از نیرویی که بزرگ دیده می‌شود و می‌تواند عتاب کند یا به مجازات بپردازد، نقشی ثانویه برای محافظت از نظام و قانون و یادآوری دارد؛ ولی در پیدایش این قوانین و نظام، نقشی نخواهد داشت.

به‌علاوه مجالی برای صحیح‌بودن یا توانایی تصحیح این طرح وجود دارد، اگر این نظریه، مختص شخصیت‌های رهبری نمونه‌ای باشد که علاوه بر هیبت و جذبه و احترام، با اخلاق و صفات محبوب متمایز می‌شوند؛ ولی وقتی به اصل موضوع بازمی‌گردیم، یعنی اینکه این ارزش‌های اخلاقی و صفات کمالی و میل به آن‌ها و دوست‌داشتن و احترام و بزرگداشت آن‌ها از کجا آمده است، در این هنگام و به‌دنبال آن، چیزی اثبات خواهد شد که ما بارها گفته و تکرار کرده‌ایم؛ یعنی:

ناگزیر باید نظامی اخلاقی با روش و الگو و آموزش خارجی آمده باشد، و اینکه دوست داشتن، میل به آن و بزرگداشت آن، با وارد شدن مؤلفه‌ای غیبی در سطح افراد بوده باشد. پس تنها حالتی که این فرضیه می‌تواند طبق آن درست واقع شود فرض گرفتن وجود پیشینیانی محترم و با خصوصیتی دوست‌داشتنی در گذشته خواهد بود و این فرضی است که به تفسیری معقول و پذیرفتنی نیاز دارد. این قدردانی، عشق و کشش به سوی آن‌ها نیز به تفسیر نیاز دارد و این، همان اصل تحقیق ما و همان مشکل علمی‌ای است که همچنان پابرجاست.

در نتیجه با این نظریه نمی‌توان دین الهی و سیستم اخلاقی فرهنگی خاص انسان را بدون فرض گرفتن آموزش و الگویی که به مسئله دیگری خارج از طبیعت انسان اضافه است، تفسیر کرد و این دقیقاً همان نکته‌ای است که می‌خواهم بر آن تمرکز کنم؛ زیرا فرضیاتی که به آن‌ها خواهیم پرداخت با وجود اینکه تقریباً دو قرن است که ساخته و پرداخته شده و نقد و بررسی شده‌اند، افکار محرک آن‌ها همان طور که قبلاً بیان شد. هنوز محل ایجاد و شکل‌گیری نظریه‌های جدیدی است که پیش‌تر گفته شد و به خواست خدا به وسیله آنچه در این تحقیق خواهد آمد، برای ما آشکار خواهد شد.

به هر حال باستانی‌ترین دینی که تاریخ تدوین شده‌اش به ما رسیده است، یعنی دین سومریان، به‌طور کامل در برابر نظریه و تصور اسپنسر ایستادگی می‌کند؛ اینکه جدا شده یا متولد شده یا تکامل یافته از وضعیتی ابتدایی بوده است. همان طور که سید احمدالحسن بیان کرده است^۱ دین سومری اکدی بر اساس آنچه به صورت مدون شده به ما رسیده است، تنها در بسیار بودن خدایان (الهه‌ها)، با دیانت‌هایی که پس از آن آمده‌اند تفاوت دارد؛ بلکه چه بسا تمامی دیانت‌های انسانی پس از دین سومری اکدی بر پایه و اساس همان دین بنا شده‌اند. در دین سومری، برخلاف وجود خدایان متعدد، مفهوم خدای یگانه

۱. مراجعه کنید به: دین‌داری و اهتمام به عالم ماوراءالطبیعه (عالم غیب) از کتاب توهم بی‌خدایی، ص ۳۴۴ و پس از آن.

هم آمده است و هنگام بررسی دقیق این خدایان متوجه خواهیم شد که این خدایان، مخلوقاتی بیش نبوده‌اند؛ مخلوقاتی نظیر پادشاهان، قهرمانان، افراد صالح و نیکوکار یا حتی نمادهایی مانند دنیا، جناح و گروه، و من (منیت).

بالتر از این‌ها سومری‌ها خودشان بیان می‌کنند که آن‌ها وارثان اجدادشان هستند؛ اجدادی که آن‌ها را چه از نظر اخلاقی و چه از نظر معرفتی، برتر و والاتر از خودشان می‌دانند؛ همچنان که خودشان بیان می‌کنند دین و علم و اخلاق و تمدنشان به‌طور کلی از آسمان و از طرف خدا آمده است.^۱ نمی‌توان این حقیقت را نادیده گرفت و در پی تفسیری روانه شد که بر پایه‌ها و فرضیاتی توهمی بنا نهاده شده است که به کوچک‌ترین دلیلی مستند نیستند.

آنچه این نظریه مطرح می‌کند، امکان تفسیر نحوه وجود آمدن برخی از انواع تحریف‌ها و انحراف‌ها از اصل دین یعنی دین آسمانی الهی- پس از دور شدن از منبع و خاستگاه ابتدایی‌اش است و این موضوعی است خارج از بحث فعلی و چه بسا یکی از محققان به خواست خدا روزی توفیق بررسی آن را پیدا کند.

لازم به ذکر است که می‌توان برخی از چیزهایی را که در این نظریه و نیز دیگر نظریه‌ها- آمده است پذیرفت؛ مسائلی مانند قابلیت‌ها و شایستگی‌هایی که از دیدگاه زیست‌شناختی و اجتماعی، در مسیر تکامل انسان تکامل یافته است تا در دوره‌ای معین، فرهنگ و اخلاق و دین را دریا بد و به همه آن چیزهایی برسد که او را از ساختار حیوانی چهارپاگونه‌اش به هویت نوینش به‌عنوان موجودی اینترگر که پیوسته در پی عالم دیگری پر از خیر و خوبی است، تبدیل کند.

۱. مراجعه کنید به «فرهنگ انسانی» از کتاب توهم بی‌خدایی، ص ۳۲۴ و پس از آن.

بررسی مسئله رؤیاهای و طرح احیائون

آنچه پیش‌تر برای اعتراض و بیان نادرستی فرضیه تدریجی بودن بیان کردم در اینجا نیز وارد است و دلیلی برای تکرار آن وجود ندارد؛ ولی اکنون در اینجا می‌خواهم موضوع رؤیاهای و دلالت‌داشتنش بر غیب یا جایگاه آن را در دین تا آنجا که مناسب این مقام است به بحث بگذارم.

معتقدم مهم‌ترین چیزی که در فرضیه «تیلور» و زیست‌شناسان آمده است قضیه رؤیاست و اینکه با ایمان به وجود غیب و دین در ارتباط است. این موضوعی است که به‌واقع اهمیت بسیاری دارد؛ ولی به آن صورتی نیست که تیلور و مکتبش، پس از او به تصویر کشیده‌اند.

ولی استدلال تیلور و هم‌فکران او مبتنی بر این تفکر است که رؤیاهای بیولوژیکی هستند یا به عبارت دیگر بر اساس این اعتقاد آنهاست که رؤیاهای جز دستاوردهای بیولوژیک یا نفسانی نیستند.

می‌گویم: اولاً، به‌سادگی می‌توان به تیلور اعتراض کرد و این اعتراض، در عمل وارد است؛ اینکه بسیاری از رؤیاهایی که به آنها استناد می‌شود تا آن اندازه مورد توجه مردم قرار نمی‌گیرند که توجه بسیاری به آنها شود و مشغولیت ذهنی ایجاد کنند تا نیاز به تفسیرشان ایجاد شود. پس مثلاً می‌توان گفت: مردم برخی رؤیاهای را به‌عنوان یادآوری‌هایی از حافظه می‌شناسند که به‌عنوان مثال از گذشته حکایت می‌کند؛ هرچند این گذشته از نظر زمانی، نزدیک بوده باشد.

و اینکه رؤیاهایی که خود را در آن می‌بینند و به‌عنوان مثال به دیدار دیگران یا به اماکنی خاص می‌روند یا مسائل مشابه دیگر، می‌تواند به‌صورت شبیه به فرایند تخیل هوشیار در حالت بیداری تفسیر شود یا شبیه آن چیزی که «نگاه به آینده» خوانده می‌شود و می‌تواند تأثیر آن در خواب تشدید شود.

پس فرض گرفتن این معنا را که «روح به تصویر کشیده و ساخته و پرداخته شد تا برای رؤیایا تفسیری ایجاد شود؛ زیرا انسان ابتدایی نمی‌توانسته میان واقعیت و آنچه در رؤیا می‌بیند تفاوت قائل شود»، می‌توان به این صورت پاسخ داد که بسیاری از رؤیایا چنین تفسیری را بر نمی‌تابد. رؤیایایی که انسان، در آن‌ها حوادثی از گذشته را می‌بیند چگونه می‌توانند در چنین توصیفی تفسیر شوند و انسان ابتدایی چگونه می‌توانسته آن‌ها را تفسیر کند، اگر در عمل معتقد بوده باشد که این حوادث، واقعی هستند؛ در حالی که در عمل نمی‌تواند میان وقایعی که در رؤیا می‌بیند و واقعیتی که در زندگی روزمره مشاهده می‌کند تفاوتی قائل شود، و معتقد بوده است که همزاد او یا شبیه او واقعاً در زمان به عقب بازگشته است تا در گذشته زندگی کند؟ چه بسا تفسیر آسان‌تر آن باشد که انسان ابتدایی با این درجه از سادگی آن را نوعی از حافظه و یادآوری بداند. انسان قدیم هر قدر هم که ابتدایی بوده، دارای حافظه بوده و می‌دانسته که تصاویر گذشته ممکن است حتی در حالت بیداری به ذهن بازگردد و نیز فرایند تخیل را می‌شناخته است.

همان طور که رؤیایایی نیز وجود دارد که انسان در آن‌ها اشخاص شناخته شده‌ای، مانند والدین، دوستان و... را می‌بیند و طبق این نظریه زیست‌شناختی ناگزیر باید همزاد او نیز به‌واقع با همزاد آن افراد شناخته‌شده و نزدیکانش دیدار کرده باشد و این تفسیری است ناممکن و هرگز درست نخواهد بود؛ مگر به شرطی که فرد دوم هم همان حوادث را در همان زمان ببیند و این اتفاقی است که گمان نمی‌کنم خیلی زیاد اتفاق بیفتد، و حتی بسیار نادر است؛ اینکه دو نفر یا بیشتر در یک زمان یک رؤیا را ببینند. بنابراین گواهی کسی که آن‌ها را در رؤیا دیده است برای رد کردن تفسیر دیدار آن‌ها به‌صورت حقیقی کافی خواهد بود.

همچنین می‌توان به این فرضیه به این صورت اعتراض کرد که مغز انسان ابتدایی کوچک‌تر از مغز حیوان نبود و ثابت شده است برخی حیوانات رؤیا می‌بینند. دانشمندان در عرصه پزشکی و عصب‌شناسی با دقت زیاد به نتایجی رسیده‌اند مبنی بر اینکه برخی

حیوانات رؤیا می‌بینند. آزمایش‌های دقیقی که پژوهشگرانی مانند پروفیسور «کینوای لویس Kenway Louise» و پروفیسور «ماتو ویلسون Matthew Wilson» از مؤسسه فناوری ماساچوست (Massachusetts Institute of Technology) معروف به «ام آی تی MIT» و پروفیسور «دانیال مارگولیاش Daniel Margoliash» از دانشگاه شیکاگو و دیگران انجام داده‌اند، روشن ساخته که موش‌ها، گربه‌ها، سگ‌ها و حتی پرندگان رؤیا می‌بینند و رؤیاهایشان شبیه‌سازی از تجربیات روزانه آنان است.^۱

و این، دلالت دارد بر اینکه رؤیا، ویژگی خاصی برای انسان محسوب نمی‌شود و می‌توان آن را به‌سادگی به‌عنوان ابزاری در نظر گرفت که ژن‌ها در بدن ما ساخته‌اند و به‌طور قطع فوایدی تکاملی داشته است و بعید نیست که رؤیا و بازسازی تجارب روزانه -چه شخصی بوده و چه دیگر مشاهدات- در تثبیت آموزش حرکات سودمند برای به‌دست آوردن غذا یا فرار از حیوانات درنده یا یادآوری راه مسیری معین یا دیگر مسائل، سودمند بوده است. پس رؤیاهای محصولات ژنتیکی بیولوژیکی هستند و هدفی را برای بقا و تولیدمثل محقق می‌سازند و با دیدن رؤیا انسان از بسیاری از حیوانات متمایز نمی‌شود.

۱. پروفیسور ویلسون در آزمایش خود تصویر فعالیت مغزی موش‌ها را در زمان بیداری‌شان ثبت کرد در حالی که در مسیری دایره‌ای حرکت می‌کردند؛ و به‌عنوان مثال به‌طور مشخص تعیین کرد کدام مناطق مغز هنگام توقف یا حین حرکت فعال می‌شود و کدام مناطق مغز وقتی موش می‌خواست به راست یا به چپ برود فعال می‌شود و به همین ترتیب. سپس به رصد فعالیت مغز موش در زمان خواب پرداخت و مشاهده کرد فعالیت مغزی موش به همان صورتی است که در زمان بیداری عمل می‌کرده است. پروفیسور ویلسون می‌گوید او می‌تواند از طریق تصاویر ثبت‌شده از مغز در زمان خواب، محلی را که موش در آن است یا مسیرهایی را که خواهد رفت به دقت تعیین کند. همین آزمایش به وسیله پروفیسور دانیال مارگولیاش درباره پرندگانی که به نظر می‌رسید خواب می‌بینند انجام شد. وی آزمایش خود را در خصوص چه‌چیز و آوازی که پرنده طی بیداری شنیده یا تولید کرده بود به انجام رساند.

The Dream Life Of Rats – Matt Wilson: <https://www.youtube.com/watch?v=4LnTWixQbbs>

Interpreting Animal Dreams <https://www.youtube.com/watch?v=bkfxpiTmMGw>

آنچه عرضه داشتم به‌طور کلی- برای یافتن علت سودمند بودن رؤیایها از نظر ژنتیکی نبود؛ زیرا این نکته اکنون واقعیتی علمی تلقی می‌شود و از آنجا که قانون طبیعی اجازه عبور صفت یا مشخصه‌ای را نمی‌دهد؛ مگر آنکه سودی تکاملی داشته مسئله از این نظر حل شده است. آنچه در اینجا برای من اهمیت دارد در نظر گرفتن رؤیایها - آن‌گونه که ملحدان به تصویر می‌کشند- به‌عنوان سرآغازی برای اعتقادی غلط و سپس به‌عنوان پایه و اساس دین، مطرح است و از آنجا که رؤیا دستاوردی ژنتیکی است نمی‌تواند پیدایش دین را تفسیر کند؛ چراکه رؤیا به‌عنوان محصولی بیولوژیکی مطرح است؛ پس مغز انسان به‌گونه‌ای طراحی شده است که این تصاویر را به‌عنوان چیزی بسیار طبیعی ببیند و غالباً با آن، به‌عنوان نوعی از حافظه یا خیال و شبیه‌سازی یا تعبیری از خاطره‌ها رفتار می‌کند.

هرکسی می‌تواند امور غیرواقعی یا امور بسیاری فراتر از توانایی‌های جسمانی‌اش را تخیل کند؛ مثلاً خود را بالای ابرها یا روی سطح ماه تخیل کند یا موجودات عجیبی را که در عالم بیرونی و واقعیت مادی و... وجود حقیقی ندارند در تخیل خود مجسم کند. در نتیجه این سخن تیلور که می‌گوید تحقیق در خصوص تفسیر این امور عبارت است از «همان انگیزه‌ای که انسان ابتدایی را به فرض گرفتن وجودی دوم برای خودش و روحی لطیف که می‌تواند به‌سادگی وارد بدنش شود یا از آن خارج گردد سوق می‌دهد» تاب ایستادگی ندارد، چه برسد به اینکه انسان ابتدایی گمان می‌برده که مثلاً شخصیت خودش در رؤیا، با کسی که دست داده است واقعاً دست داده، یا واقعاً به سفر رفته و حقیقتاً با کسی دیدار کرده است!

این رؤیایها از نظر مردم، پدیده‌هایی بسیار عادی و پیش‌پاافتاده‌اند و از جمله حوادثی نیستند که بر انسان ابتدایی فشار وارد کنند تا وی را به تلاش وادارد و برای آن‌ها تفسیری ایجاد کند. پس وقتی مسئله را آن‌گونه که تیلور در نظر می‌گیرد تصور کنیم، انسان ابتدایی هوش متوسطی داشته است و وقتی به چیزی به‌طور اساسی احساس نیاز نمی‌کند، به‌طور معمول با بی‌حوصلگی و منجمد کردن فکر، با آن برخورد می‌کند. این حالت غالب

در انسان‌های با توانایی فکر متوسط، امروز هم وجود دارد؛ زیرا این چنین انسانی به امور عادی و تکراری توجهی نمی‌کند و رؤیاهای هم از این دست هستند؛ بنابراین برای ما واضح خواهد شد که توجهات انسان ابتدایی در خصوص رؤیاهای جایگاه ویژه‌ای برخوردار نبوده و رؤیاهای چیزهای جز اموری بسیار حاشیه‌ای در زندگی و میدان فکری او محسوب نمی‌شده‌اند.

در نتیجه امکان ندارد رؤیاهای عادی یعنی بدون ورود هیچ عامل دیگری در این معادله. انگیزه اصلی برای شکل‌گیری مفهوم روح باشد و نمی‌تواند به‌تنهایی نقطه‌ای ابتدایی برای پیدایش سیستم دینی برای عامه مردم در نظر گرفته شود.

بلکه رؤیایی که دلیل یا دست‌کم اشاره‌کننده به وجود جهان غیبی است، حتی با وجود رؤیاهای دیگری که از گذشته یا خاطره‌ها حکایت دارند یا هیچ معنایی ندارند، عنصری جدید و متمایز نسبت به رؤیاهای معمولی است. هر رؤیایی، دلیلی بر وجود عالم غیب نیست؛ بلکه حکمت واضح عبارت است از اینکه: لازم است رؤیاهای معمولی، قبل از وجود رؤیاهای اشاره‌کننده به غیب، وجود داشته باشند.

آری، مثلاً وقتی مردم رؤیاهایی را ببینند که حوادثی از آینده در آن‌هاست و همان‌طور که آن‌ها را دیده‌اند یا فهمیده‌اند (یا برایشان تعبیر شده است) اتفاق بیفتد، می‌تواند دلیلی بر وجود قدرتی غیبی باشد که آینده را می‌شناسد و آن‌ها را به این آینده یا بخشی از آن خبر می‌دهد و دعوتشان می‌کند تا از وجود این قدرت، آگاه شوند. امکان ندارد مردم این رؤیاهای را در دسته رؤیاهایی قرار دهند که به دیدنشان عادت داشته‌اند.

همچنین: اگر رؤیا همراه با خبردهی از شخصی معین، در زمانی معین از عالم یا عوالم غیبی یا درباره حقایق باشد، می‌تواند دلیل یا دست‌کم تأییدی بر آن فرد قرار گیرد؛ پس وقتی مثلاً این فرد درباره چیزی خبری بدهد که مردم شناختی از آن نداشته‌اند یا درباره وجود جهان‌های غیبی و ملکوت و ارواح خبر بدهد، سپس مردم این مطالب را به همان صورتی که گفته شده در رؤیاهای خود ببینند، این خود مشوقی خواهد شد و

مورد توجه و اهتمام مردم قرار خواهد گرفت و محرکی برای آن‌ها جهت آوردن تفسیر خواهد بود. به این ترتیب رؤیا، اشاره و دلیلی بر وجود حقایق غیبی و حتی راهی برای ارتباط با غیب خواهد شد.

از دیدگاه دینی نیز این وضعیت به طور کامل موافق آن چیزی است که برای ما ثابت شده است؛ چراکه رؤیا، وحی و کلمات خدا و راه ارتباط با غیب است و این، یعنی رؤیا وقتی حاصل شود، ناگزیر باید در آن زمان، پیامبری هم بوده باشد و آدم (علیه السلام) اولین پیامبر بوده، در حالی که اولین بشر نبوده است؛ پس رؤیایی که با دین ارتباط دارد با آدم (علیه السلام) شروع شده است.

سید احمد الحسن در تبیین مسئله بعثت آدم (علیه السلام) در قومی از انسان‌نماها - که قبل از وجود انسان در سطح نفسانی و روحی آدمی، بوده‌اند - می‌فرماید:

«در برخی روایات به وجود پیامبری در قومی که از لحاظ معرفت دینی عقب افتاده‌اند، اشاره شده است. چه بسا این قوم از الفبای دین نیز بی‌اطلاع بوده‌اند و پیامبرشان، ابتدایی‌ترین مسائل دین را به آن‌ها می‌آموخته است. مانعی وجود ندارد که مصداق این پیامبر، حضرت آدم (علیه السلام) است:

حسن بن عبدالرحمان می‌گوید: حضرت ابوالحسن موسی بن جعفر (علیه السلام) فرمود: «خواب‌ها و رؤیاها در گذشته در اولین مخلوقات نبود و بعدها پدیدار شد.» گفتیم: «علت چه بوده است؟» حضرت (علیه السلام) فرمود: «خداوند عزوجل پیامبری را به سوی اهل زمانش برانگیخت. او آن‌ها را به عبادت خداوند و اطاعت او فراخواند. قومش گفتند: اگر ما این کار را انجام دهیم به ما چه می‌رسد؟ به خدا که تو نه مالت از ما بیشتر است و نه عزت قبیله‌ات! آن پیامبر فرمود: اگر مرا اطاعت کنید، خداوند شما را وارد بهشت می‌سازد و اگر نافرمانی‌ام کنید، خدا شما را به آتش جهنم وارد می‌کند. قوم او گفتند: بهشت و جهنم چیست؟ پیامبر، آن را برایشان توصیف کرد. قومش گفتند: کی به آنجا می‌رویم؟ فرمود: زمانی که بمیرید. آن‌ها گفتند: بی‌تردید ما مردگانمان را دیده‌ایم که استخوان و خاک شدند. سپس بیشتر و بیشتر آن پیامبر را تکذیب کردند و خوارش شمردند. آنگاه

خداوند عزوجل در میانشان رؤیا را به وجود آورد. پس نزد پیامبرشان آمدند و آنچه را (در خواب) دیده بودند و برایشان ناشناخته بود، به او خبر دادند. فرمود: خدای عزوجل اراده کرده است که این گونه بر شما احتجاج کند تا بدانید ارواح شما این گونه است و بعد از مرگ، روح شما در عذاب خواهد بود هرچند بدن هایتان بیوسد تا روزی که بدن‌ها برانگیخته شوند.»^۱

اولین مخلوقات ذکر شده در این روایت، بر حضرت آدم علیه السلام منطبق است و متعاقباً بر قومی که طبق روایت همراه او بوده‌اند؛ یعنی برخی انسان‌نماها که پیش از آدم علیه السلام وجود داشته‌اند. همچنین، رؤیا در خواب و بیداری، شیوه‌ای برای ارسال وحی به پیامبران است؛ بنابراین رؤیا حتماً باید با اولین پیامبر که همان حضرت آدم علیه السلام است، آغاز شده باشد.»^۲

به این سخن سید احمدالحسن دقت کنید: «رؤیا در خواب و بیداری، شیوه‌ای برای ارسال وحی به پیامبران است؛ بنابراین رؤیا حتماً باید با اولین پیامبر که همان حضرت آدم علیه السلام است، آغاز شده باشد.» واضح است که مقصود در اینجا سرآغاز رؤیایی است که راه وحی بوده است و به‌طور کلی هر رؤیایی مدنظر نیست.

همچنین این سخن ایشان در جای دیگری از همان کتاب و توضیحی بر همان روایت:

«از این روایت به روشنی هویدا است که قوم مزبور چیزی از اتصال روحی با آسمان نمی‌دانستند و اگر دین و پرستشی نیز داشته‌اند در سطحی پایین‌تر از آدمی که ما می‌شناسیم، بوده است. این در حالی است که حضرت آدم علیه السلام پیامبر بود و فرزندان و نسل او نیز با این امور آشنایی داشته و آن را از یکدیگر به ارث می‌برده‌اند. ممکن نیست قومی از بنی آدم، هرچند به‌صورت اجمالی، نداند رؤیا چیست و هرچند به‌صورت اجمالی

۱. کلینی، کافی، ج ۸، ص ۹۰، ترجمه در: کلینی، ترجمه رسولی محلاتی، روضه کافی، ج ۱، ص ۱۲۷.

۲. سید احمدالحسن، توهّم بی‌خدایی، ص ۱۳۷ و ۱۳۸ (عربی).

نداند بهشت و جهنم چیست؛ در حالی که کسانی بوده‌اند که آنان را به این امور دعوت می‌کرده‌اند؛ یعنی آدم (علیه السلام) و اوصیا. به این ترتیب این موضوع منحصر در آدم (علیه السلام) است و قومی که وی آنان را دعوت می‌کرد، اولین قومی هستند که طبق روش دینی به عبادت خداوند سبحان دعوت می‌شدند.»^۱

به‌علاوه توجه داشته باشید که قوم گفته‌شده در این روایت حتی چنین تصویری هم نداشتند که ارواحی وجود دارد که پس از مرگ باقی می‌مانند؛ یعنی این قوم پیش از آن، رؤیاهایی می‌دیدند و آن رؤیایها را انکار نمی‌کردند؛ اما تنها برخی از امور خاصی را که می‌دیدند انکار می‌کردند و تصور نمی‌کردند جهان دیگری وجود داشته باشد و همین‌طور ارواحی از جهان دیگر و نه امکان ارتباط برقرار کردن با جهان دیگر؛ یعنی آن‌ها به‌سادگی تمام-هیچ تفسیری برای رؤیایهای گذشته خود با پناه‌بردن به غیب یا روح یا نفس به‌معنی غیبی‌اش ایجاد نکرده بودند. بله، مانعی وجود ندارد که آن‌ها از طریق تجربه‌های روزمره زندگی و مرگ و نیز از طریق رؤیایها تصویری از آنچه تیلور، هم‌زاد یا نفس می‌نامید به‌طوری که زندگی موجودات همراه اوست- داشته باشند؛ ولی در حد مفاهیمی بسیار ساده که به سطح اعتقادداشتن به وجود غیب و وجود جهان‌های دیگر و وجود بهشت و آتش و... نرسد!

به‌طور کلی-همان‌طور که گفتم- «نظریه زیست‌شناختی» تنها فرضیه‌ای است و به هیچ دلیل علمی یا تاریخی مستند نیست. اگر به «تاریخ مدون شده» بازگردیم، خواهیم دید سومری‌ها در خصوص رؤیا و ارتباط آن با دین الهی مطالبی نوشته‌اند و رؤیا را راهی برای ارتباط با غیب می‌دانسته‌اند و-اگر نگوئیم همه‌چیز- از بسیاری از علوم دقیق و درست متعلق به دین الهی آگاهی داشته‌اند و بالاتر از این‌ها گواهی داده‌اند که این علم، به‌صورت ناگهانی از آسمان به‌سوی آن‌ها آمده و این علم را از پیشینیان خود که دارای فرهنگ و ارزش‌ها و اخلاق متعالی بودند، به ارث برده‌اند. پس رؤیا و نمادین‌بودن و تفسیر

۱. سید احمد الحسن، توهم بی‌خدایی، ص ۱۶۳ (عربی).

آن و ارتباطش با دین، با آمدن «دین آدمی» مطرح شد و این همان «دلیل علمی» است. اما کسی که نمی‌خواهد دلیلی را که از پیشینیان خود یعنی صاحبان اولین تمدن و فرهنگ انسانی و مجموعه دینی کامل تدوین و حفظ شده که به آن دست یافته‌ایم- بپذیرد و همچنان به سراب و اوهام اصرار بورزد، این جایگاه او را می‌رساند.

اینک به همین مقدار در خصوص رؤیاهای از نظر انسان‌های ابتدایی و پاسخ به فرضیه «رؤیاهای بیولوژیک به‌عنوان اصل و ریشه دین» بسنده می‌کنیم. اکنون می‌خواهیم به این نقطه برسیم که استدلال ما درباره دیگران هم کاربرد دارد و اگر شرایط و صلاحیت‌های لازم فراهم باشد، همه اقوام و همه زمان‌ها را دربرمی‌گیرد.

ما می‌گوییم: رؤیا دلیلی برای وجود اله (خدا) است؛ حتی پس از آنکه مکانیک کوانتوم آمد و برخی ادعا کردند که به‌وسیله این علم می‌توان رؤیاهای آینده‌نگر را به این صورت تفسیر کرد که [این رؤیاهای] تنها یکی از وقایع محتمل آینده در یکی از جهان‌های موازی هستند که به ما رسیده است و ممکن است تحقق پیدا کنند یا نکنند.^۱

سید احمدالحسن می‌گوید:

«ولی موضوعی باقی می‌ماند؛ آنچه ما در رؤیاهای می‌بینیم نمادین هستند؛ مثلاً در خواب، «دندان» اشاره‌ای است به نزدیکان و خویشان فرد و اگر کسی در خواب ببیند که یکی از دندان‌هایش افتاده، به این معناست که در آینده یکی از نزدیکانش خواهد مُرد. این موضوع برای افراد زیادی پیش آمده است. مکانیک کوانتوم نمی‌تواند مسئله نمادها را در خواب، تفسیر و تبیین کند؛ بنابراین رؤیاهای دلیلی است بر وجود نیروی غیبی آگاه، دانا و حکیم که با ما صحبت می‌کند و می‌گوید من اینجا هستم.»^۲

۱. جان گریبن، ۲۰۱۰، بحثی درباره گربه شرودینگر، چاپ دوم، ترجمه فتح‌الله شیخ، کلمه و کلمات عربی، ابوظبی (انتشار عمل اصلی سال ۱۹۸۴).

۲. سید احمدالحسن، توهیم بی‌خدایی، ص ۵۶۳.

پس خواب‌ها یا رؤیایا ارتباطی با ظهور مفهوم روح دارند؛ ولی تنها برخی از آن‌ها؛ از این جهت که برخی از این رؤیایا، نامه‌هایی از جهان غیبی و گاهی متونی حکیمانه و نادین هستند و دلالت دارند بر اینکه حقیقتی حکیم وجود دارد که آن‌ها را نوشته و فرستاده است تا مردم را متوجه‌شان کند؛ و از این جهت نمی‌توان آن‌ها را تنها نوعی از حافظه و یادآوری یا خیال‌پردازی یا حتی نامه‌هایی از آیندهٔ محتمل که از جهان‌های موازی دیگر به ما رسیده‌اند به تصویر کشید؛ چرا که این‌ها، نامه‌هایی هستند حکیمانه و نادین که می‌توان نمادهایشان را رمزگشایی کرد؛ و این چیزی است که نه بر وهم و خیال منطبق می‌شود، و نه بر احساسات و ادراکات، و نه بر حدیث نفس و نه بر....

همچنین رؤیایایی که تأثیری بر بدن دارند و تخیل آن یا تخیل مضمون آن در بیداری تأثیری واضح و ملموس بر بدن ندارند:

«مثل خواب روزه‌دار در هنگام روزه‌داری؛ وی در خواب می‌بیند که در حال خوردن و نوشیدن است؛ سپس از خواب برمی‌خیزد و متوجه می‌شود که واقعاً گرسنگی و تشنگی‌اش برطرف شده. این نوع خواب‌ها زیاد اتفاق می‌افتد. این تأثیر را نتیجهٔ علائم و سیگنال‌هایی تفسیر می‌کنند که از مغز صادر می‌شود، و سیر و سیراب شدن را نتیجهٔ ترشح برخی غدد بدن یا عملکرد گروهی از اعضا می‌دانند.

اما حقیقت این است که اگر انسان روزه‌دار باشد و در خواب ببیند چیزی می‌خورد و می‌آشامد، وقتی بیدار می‌شود طعم غذا و نوشیدنی را همچنان در دهانش حس می‌کند. علاوه بر این، فرد روزه‌دار در حالی که بیدار است تشنگی‌اش رفع نمی‌شود؛ در حالی که در خواب اگر ببیند می‌نوشد، تشنگی‌اش از بین می‌رود. حال چرا این فرایندها فقط در خواب رخ می‌دهد؟ چرا اگر در خواب ببیند و بیدار شود، تشنگی‌اش رفع می‌شود و اگر آن رؤیا یا خواب را نمی‌دید - که در آن می‌نوشد- تشنگی‌اش برطرف نمی‌شد؟!»^۱

این مطالب، حالتی بود که مایل بودم در خصوص ارتباط داشتن دین راستین با رؤیاهای و تفاوت آنچه «احیائون» مطرح می‌کنند و عقیده ما در خصوص رؤیا را به اختصار بیان کنم. هرکس خواهان مطالب بیشتری است می‌تواند به آنچه سید احمدالحسن در این خصوص بیان کرده است مراجعه کند.^۱

بررسی نظریه «دورکیم»

در ابتدا و با توضیحی به‌رویش خودم برای نقد کردن، می‌گویم: من نمی‌خواهم توتم‌پرستی را به‌عنوان یک مفهوم «اتنوگرافی»^۲ یا اتنولوژی (انسان‌شناسی) بحث و بررسی کنم؛ ولی مایلیم به تحلیلی بپردازیم که دورکیم پایه‌ریزی‌اش کرد و اساساً بر فرضیه «اله» انگاشتن جماعت یا جامعه تمرکز دارد. این تفکر لازم است بررسی شود؛ صرف نظر از اینکه داده‌های توتمیسم درست بوده یا خیر، هرگز به داده‌های اتنوگرافی نخواهم پرداخت (حتی اگر در این گفته‌ها از نظر علمی و نیز از نظر تفسیری و تحلیلی ایرادات بسیاری وجود داشته باشد)؛ همان داده‌هایی که دورکیم به آن‌ها استناد می‌کند؛ زیرا پرداختن به چنین چیزهایی ما را از یک‌سو از موضوع تحقیقمان دور می‌کند و از سوی دیگر پیش از من، بسیاری از پژوهشگران در قرن گذشته به این مسئله پرداخته‌اند؛ به‌گونه‌ای که تب توتمیسم به پایان رسیده است. در ادامه روشن می‌شود که توتمیسم چه به‌عنوان دیانت یا به‌عنوان سیستمی یکپارچه همان‌طور که پیش‌تر اشاره کردم بیش از آنکه حقیقتی علمی باشد به توهم نزدیک‌تر است. به‌عنوان نمونه می‌توان به دو نقد مشهور از «گولدن وایزر»^۳ Goldenweiser و «لوی استراوس»^۱ Levi Strauss مراجعه کرد.

۱. سید احمدالحسن، عقاید اسلام، ص ۱۰ و بعد از آن.

۲. اتنوگرافی یا مردم‌نگاری، شاخه‌ای از مردم‌شناسی است که با شناخت فرهنگ‌ها به‌ویژه فرهنگ‌های نانوخته سروکار دارد. (مترجم)

۳. منبع:

بررسی تعریف دین

اولین مسئله‌ای که اکنون می‌خواهم درباره‌اش بحث کنم، ایده‌ای است که دورکیم و دیگران مطرح کرده‌اند. تفکری که فرض می‌کند «مفهومی یکسان برای دین انسانی وجود دارد و ادیان، چیزی جز مظاهر مختلف ناشی از اختلاف موجود در فرهنگ‌ها از این مفهوم یکسان نیست». آیا چنین ایده‌ای درست است؟ و آیا دلیلی بر آن یافت می‌شود؟ به‌علاوه اگر درست است، این مفهوم یکسان، چیست؟ پژوهش در خصوص ریشه و خاستگاه دین بر شناخت آن چیزی استوار است که درباره‌اش به تحقیق می‌پردازیم. دورکیم در خصوص تعریف دین می‌گوید:

“Une religion est un système solidaire de croyances et de Pratiques relatives a des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites, croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale, appelée Église, tous ceux qui y adherent.”²

«دین، مجموعه‌ای یکپارچه از اعتقادات و رفتارهای مرتبط با چیزهای مقدس است؛ یعنی مرتبط با چیزهای جداشده و ممنوعه و اعتقادات و رفتارهایی است که همه کسانی را که در جامعه‌ای اخلاقی به‌نام کلیسا به آن پایبند هستند یک‌جا گرد می‌آورد.»

اولین نقدی که بر این تعریف وارد می‌شود آن است که دورکیم نتیجه‌ای را که می‌خواهد به آن برسد در همان ابتدا فرض می‌گیرد؛ در حالی که لازم بود برایش برهان بیاورد، نه اینکه به‌صورت تحکم‌آمیز آن را فرض بگیرد!

دین الهی بر اموری سه‌گانه تکیه دارد: حقیقت غیبی (الله) که انسان را آفرید و از انسان می‌خواهد تا او را بشناسد؛ افرادی مشخص (رسولان یا فرستادگان) که دین را

Goldenweiser, A. (1910). A. Totemism, an analytical study. Journal of American Folklore, p. 179-293.

۱. منبع: Claude, L. S. (1962). Le totémisme aujourd'hui. Paris, puf.

۲. منبع: Émile Durkheim - Les formes é le mentaires de la vie religieuse : livre premier. p. 51.

می‌آورند؛ و در نهایت، رسالتی که این افراد برای همهٔ مردم آورده‌اند و نه فقط برای عده‌ای خاص و در اینجا چیزی به نام «کلیسا» وجود ندارد. چیزی به نام «جمعیت اخلاقی» در همان ابتدا وجود ندارد؛ بلکه شخصی فرستاده‌شده وجود دارد که رسالت الهی و اخلاق الهی را برای همهٔ مردم می‌آورد.

پس همهٔ ریشه و خاستگاه دین الهی تنها در کلمه‌ای است که هیچ ارتباطی به تعریف دورکیم ندارد؛ یعنی خلافت و جانشینی خداوند. این سرمنشأ را همواره انسانی آورده که بیرون از نیروهای جامعه و جمعیت بوده است و از دیدگاه تاریخی، همواره «شخص فرستاده‌شده» چیزی را آورده که جمعیت و جامعه آن را دوست نمی‌داشته و به آن گرایشی نداشته است.

اما در خصوص «رفتارهای مذهبی» -آن گونه که دورکیم نام می‌گذارد- نتیجه‌ای برای تباه کردن رسالت توسط مردم است؛ وگرنه باید همانند یک «زندگانی» یا «راه و روشی برای زندگی» متجلی شود و نمی‌توان آن را به برخی عبادت‌هایی که به صورت جمعی اجرا می‌شود، مانند نماز جماعت، منحصر دانست؛ بلکه رفتارها در واقع پیاده‌شدن شریعت الهی در همهٔ سطوح روحانی، جسمانی و اجتماعی مربوط به زندگی و در هر حالت کوچک و بزرگش است. این رفتارها همان اخلاق متعالی است و مهم‌ترین آن، اینتر است که هویت واقعی انسان را نشان می‌دهد و بدیهی است که در هیچ صورتی امکان ندارد اینتر، خودخواهی یا منفعت شخصی یا فردی باشد.

دورکیم به‌عنوان یک دانشمند جامعه‌شناس، مکتب خود را آزاد نمی‌گذارد تا از واقعیت‌های میدانی اجتماعی و دینی اطلاع حاصل کند. او مطالب بسیاری را از دست داده است؛ اما مظاهر دینی برای هر اجتماع یا گروهی -حتی جوامع ابتدایی- نه از حقیقت آن دیانت، چیزی را آشکار می‌کند و نه از تاریخ آن.

اما در خصوص دین آسمانی الهی، این دین را از همان سرآغازش بر روی این زمین، یک نفر با خود می‌آورد و این مرد، همان خلیفه و جانشین خداست؛ در حالی که جامعه

به طور معمول با انکار و تکذیب از او استقبال می‌کند و چه بسا به طرد کردن، زندانی کردن یا حتی وضعیت به کشتن وی نیز منجر شود؛ پس امکان ندارد سرچشمه این وضعیت را که همواره سنت جاری مردم در برابر فرستادگان الهی از زمان آدم تا امروز بوده است، از خدا انگاشتن (تألیه) جامعه بدانیم و نمی‌توان تفسیری ارائه کرد برای اعطاکردن صفت قداست توسط افرادی از جامعه به کسانی که با آن فرستاده می‌جنگیدند و تکذیبش می‌کردند.

تاریخ و کتاب‌های دینی آکنده است از این رویارویی همیشگی که همواره سنت مردم و جامعه در برابر دین الهی بوده است. این موضع‌گیری آن مرد الهی با قومش است که هیچ تغییری نمی‌کند و نیز موضع‌گیری آن‌ها در برابر او که این نیز رویه‌ای معمول و سنتی است که جامعه بشری در هر زمان و مکان آن را جاری می‌سازد!

داستان نوح (علیه السلام) با قومش:

حق تعالی می‌فرماید: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ فَقَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ * قَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِهِ إِنَّا لَنَرَاكَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ * قَالَ يَا قَوْمِ لَيْسَ بِي ضَلَالَةٌ وَ لَكِنِّي رَسُولٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ * أُبَلِّغُكُمْ رِسَالَاتِ رَبِّي وَأَنْصَحُ لَكُمْ وَ أَعْلَمُ مِنَ اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ * أَوْ عَجِبْتُمْ أَنْ جَاءَكُمْ ذِكْرٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَلَىٰ رَجُلٍ مِنْكُمْ لِيُنذِرَكُمْ وَ لِتَتَّقُوا وَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ * فَكَذَّبُوهُ فَأَنْجَيْنَاهُ وَ الَّذِينَ مَعَهُ فِي الْفُلْكِ وَ أَعْرَفْنَا الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا عَمِينَ ﴿١﴾ (ما نوح را به سوی قومش فرستادیم. پس گفت: ای قوم من، خدا را بپرستید که برای شما معبودی جز او نیست. من از عذاب روزی بزرگ بر شما بیمناکم. * سران قومش گفتند: به راستی ما تو را در گمراهی آشکاری می‌بینیم. * گفت: ای قوم من، هیچ گمراهی و انحرافی در من نیست؛ بلکه من فرستاده‌ای از طرف پروردگار جهانیانم * پیام‌های پروردگارم را به شما می‌رسانم و اندر زتان می‌دهم و چیزهایی

از طرف خدا می‌دانم که شما نمی‌دانید. * آیا در شگفت شدید از اینکه بر مردی از خودتان، پندی از جانب پروردگارتان برای شما آمده تا شما را بیم دهد، تا شما پرهیزگاری کنید و باشد که مشمول رحمت شوید؟ * پس آن‌ها او را تکذیب کردند و ما او و کسانی را که با وی در کشتی بودند نجات دادیم و کسانی که آیات ما را دروغ پنداشتند غرق کردیم؛ زیرا آنان گروهی کوردل بودند).

موضع‌گیری ابراهیم و موضع‌گیری قومش در همراهی با او؛ حق تعالی داستان ابراهیم (علیه السلام) را حکایت می‌فرماید:

﴿وَ إِذْ قَالَ اِبْرٰهٖمُ لِاٰبِيْهِ اَزْرَ اَتَتَّخِذُ اَصْنٰمًا اَلِهَةً اِنِّىْ اَرَاكَ وَ قَوْمَكَ فِى ضَلٰلٍ مُّبِيْنٍ ۙ [...] قَالَ يَا قَوْمِ اِنِّىْ بَرِيْءٌ مِّمَّا تُشْرِكُوْنَ * اِنِّىْ وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِذٰلِىْ فَطَرَ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ حَنِیْفًا وَ مَا اَنَا مِنَ الْمُشْرِكِيْنَ * وَ حٰجَّهُ قَوْمُهُ قَالَ اَتُحٰجُّوْنِىْ فِى اللّٰهِ وَ قَدْ هَدٰنِىْ وَ لَا اَخَافُ مَا تُشْرِكُوْنَ بِهٖ اِلَّا اَنْ يَشَآءَ رَبِّىْ شَيْئًا وَّ سِعَ رَبِّىْ كُلُّ شَيْءٍ عِلْمًا اَفَلَا تَتَذَكَّرُوْنَ * وَ كَيْفَ اَخَافُ مَا اَشْرَكْتُمْ وَ لَا تَخٰفُوْنَ اَنْتُمْ اَشْرَكْتُمْ بِاللّٰهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهٖ عَلَیْكُمْ سُلْطٰنًا فَاِىُّ الْفَرِیْقَيْنِ اَحَقُّ بِالْاٰمَنِ اِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ * الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَ لَمْ يَلْبِسُوْا اِيْمَانَهُمْ بِظُلْمٍ اُولٰٓئِكَ لَهُمُ الْاٰمَنُ وَ هُمْ مُهْتَدُوْنَ * وَ تِلْكَ حُجَّتُنَا اَتَيْنٰهَا اِبْرٰهٖمَ عَلٰى قَوْمِهٖ نَزَعُ دَرَجٰتٍ مِّنْ نَّشْءٍ اِنَّ رَبَّكَ حَكِيْمٌ عَلِيْمٌ ۙ﴾ (و [یاد کن] آن هنگام را که ابراهیم به پدرش [آزر] گفت: آیا بت‌ها را به خدایی می‌گیری؟! من تو و قومت را در گمراهی آشکاری می‌بینم [...] گفت: ای قوم من، من از آنچه [برای خدا] شریک می‌سازید بیزارم * من از روی اخلاص با یکتاپرستی روی خود را به‌سوی آن کسی گردانیدم که آسمان‌ها و زمین را پدید آورده است و من از مشرکان نیستم. * و قومش با او به ستیزه پرداختند. گفت: آیا با من درباره خدا محاجّه می‌کنید و حال آنکه او مرا راهنمایی کرده است؟ و من از آنچه شریک او می‌سازید بیمی ندارم؛ مگر آنکه پروردگارم چیزی بخواهد. علم پروردگارم به هرچیزی احاطه یافته

است. پس آیا متذکر نمی‌شوید؟ * و چگونه از آنچه شریک [خدا] می‌گردانید بترسم با آنکه شما خود از اینکه چیزی را شریک خدا ساخته‌اید چیزی که [خدا] دلیلی درباره‌اش بر شما نازل نکرده است. هراسی ندارید؟! پس کدامیک از [ما] دو دسته به ایمنی سزاوارتر است؛ اگر شما می‌دانید؟ * آنان که ایمان آورده و ایمان خود را به ظلم نیالوده‌اند، اینان‌اند که از ایمنی برخوردارند و ایشان همان راه‌یافتگان‌اند. * و آن حجت ما بود که به ابراهیم در برابر قومش دادیم. ما درجات هرکس را که بخواهیم فرامی‌بریم؛ زیرا پروردگار تو حکیم داناست).

و خداوند سبحان و متعال داستان هود (علیه السلام) با قومش را چنین حکایت فرموده است:

﴿وَإِلَىٰ عَادِ أَخَاهُمْ هُودًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ أَفَلَا تَتَّقُونَ * قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ إِنَّا لَنَرَاكَ فِي سَفَاهَةٍ وَإِنَّا لَنَظُنُّكَ مِنَ الْكَاذِبِينَ * قَالَ يَا قَوْمِ لَيْسَ بِي سَفَاهَةٌ وَ لَكِنِّي رَسُولٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ * أُبَلِّغُكُمْ رِسَالَاتِ رَبِّي وَأَنَا لَكُمْ ناصِحٌ أَمِينٌ * أَوْعَجِبْتُمْ أَن جَاءَكُمْ ذِكْرٌ مِّن رَّبِّكُمْ عَلَي رَجُلٍ مِّنكُمْ لِيُنذِرَكُمْ وَأَذُكُرُوا إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِن بَعْدِ قَوْمِ نُوحٍ وَ زَادَكُمْ فِي الْخَلْقِ بَصْطَةً فَأذُكُرُوا آلَاءَ اللَّهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ * قَالُوا أَجِئْتَنَا لِنَعْبُدَ اللَّهَ وَحْدَهُ وَ نَذَرَ مَا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤُنَا فَأْتِنَا بِمَا تَعِدُنَا إِن كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ * قَالَ قَدْ وَقَعَ عَلَيْكُمْ مِّن رَّبِّكُمْ رِجْسٌ وَ غَضَبٌ أَن جَادِلُونِي فِي أَسْمَاءِ سَمَّيْتُمُوهَا أَنتُمْ وَ آبَاؤُكُمْ مَا نَزَّلَ اللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَانٍ فَانظُرُوا إِلَيَّ مَعَكُمْ مِنَ الْمُنتَظِرِينَ * فَأَنْجَيْنَاهُ وَ الَّذِينَ مَعَهُ بِرَحْمَةٍ مِنَّا وَ قَطَعْنَا دَابِرَ الَّذِينَ كَذَبُوا بآيَاتِنَا وَ مَا كَانُوا مُؤْمِنِينَ﴾^۱ (و به سوی عاد، برادرشان هود را [فرستادیم]؛ گفت: ای قوم من، خدا را بپرستید که شما معبودی جز او ندارید؛ پس آیا پرهیزگاری نمی‌کنید؟ * سران قومش که کافر بودند گفتند: به راستی، ما تو را در سفاهت و بی‌خردی می‌بینیم و جداً تو را از دروغ‌گویان می‌پنداریم. * گفت: ای قوم من، در من هیچ سفاهتی نیست؛ ولی من فرستاده‌ای از سوی پروردگار جهانیانم. * پیام‌های پروردگارم را به

شما می‌رسانم و برای شما خیرخواهی امین هستم. * آیا در شگفت شدید از اینکه بر مردی از خودتان پندی از سوی پروردگارتان برای شما آمده است تا شما را هشدار دهد؟ و به یاد آورید زمانی را که [او] شما را پس از قوم نوح، جانشینان قرار داد و در خلقت بر قوت شما افزود. پس نعمت‌های خدا را به یاد آورید، باشد که رستگار شوید. * گفتند: آیا به‌سوی ما آمده‌ای تا ما تنها خدا را بپرستیم و آنچه را پدرانمان می‌پرستیدند رها کنیم؟ اگر راست می‌گویی، آنچه را به ما وعده می‌دهی برایمان بیاور. * گفت: به‌راستی کیفر و خشمی [سخت] از طرف پروردگارتان بر شما مقرر شده است. آیا درباره نام‌هایی که خود و پدرانتان [برای بت‌ها] نام نهاده‌اید، در حالی که خدا برایشان برهانی فرونفرستاده است با من مجادله می‌کنید؟! پس در انتظار باشید که من [هم] با شما از منتظرانم * پس او و کسانی را که با او بودند با رحمتی از خود رهانیدیم و کسانی که آیات ما را دروغ شمردند، ریشه‌کن کردیم؛ در حالی که آنان مؤمن نبودند).

داستان صالح علیه السلام با قومش، شعیب و لوط و موسی علیه السلام و... با قومشان به همین صورت بوده است. هرگز جامعه‌ای را نمی‌بینیم که با آغوشی گشاده از حاملان دین الهی استقبال و آن‌ها را یاری کرده باشد؛ در حالی که از میان این حاملان، گروهی آواره شدند و هجرت کردند مانند ابراهیم علیه السلام و عده‌ای به صلیب رفتند همان‌گونه که در دعوت عیسی علیه السلام چنین شد و گروهی خودشان و فرزندانشان کشته شدند؛ مانند علی علیه السلام و امامان از فرزندانش علیهم السلام.

این یعنی «دین جامعه» یا «دین جماعت» در طول مسیر بشریت، به‌طور کامل در جهت عکس دین الهی موضع می‌گیرد؛ پس چگونه این آخری می‌تواند نتیجه‌ای برای اولی بوده باشد؟! و چگونه می‌تواند جامعه، تقدیس و احترامی برای دین الهی یا کسانی که آن را به‌دوش می‌کشند قائل شود، در حالی که این افراد پیامدهای ایستادن در برابر عکس جریان جماعت، سنت‌ها و عقاید موروثی همان جامعه را متحمل می‌شوند!؟

آری، گاهی از طرف جامعه برای این اشخاص الهی - که بر دوش کشندگان دین و رسالت الهی و بالاترین اخلاق و انسانیت هستند - تقدیسی وجود دارد و این تقدیسی است گزاف و دروغین که قاتلان فرستادگان پس از آنکه عمل زشت و ناشایست خود را به انجام می‌رسانند ابراز می‌دارند؛ اینان با گریه برای کسی که خودشان او را کشته‌اند ظاهرسازی، و به دوستی با او تظاهر می‌کنند، مجالس عزا و موکب‌ها برپا می‌کنند و مقبره‌ها و بارگاه‌ها می‌سازند تا کار زشت خود را بیوشانند. ولی این [مسئله]، به آن صورتی که دورکیم به تصویر می‌کشد - ارتباطی با ریشه و خاستگاه دین ندارد.

دین الهی، «یک مرد» است و آن مرد، برترین قوم خود، داناترین، بااخلاق‌ترین، عاقل‌ترین و زاهدترین آن‌ها در دنیاست و معمولاً سرآغاز دعوت او به‌تنهایی توسط خودش انجام می‌شود و او عقاید درستی را می‌آورد که به‌طور معمول پیش‌تر تحریف شده بودند و اگر نیک بنگریم خواهیم دید که او حقایق همهٔ عبادت‌ها را می‌آورد و به ره‌اشدن نفس از مشغول شدن به این دنیا، زندگی زمینی، جماعت، همسر یا شوهر، فرزندان، خانه و پول و ثروت، و به التفات به‌سوی غیب دعوت می‌کند. او اخلاق و شرایع و احکام را درست در جهت عکس خودخواهی و منیت مردم و جمعیت‌ها می‌آورد. او طرح و نقشه‌ای انسانی می‌آورد که بهای آن، مبارزه با «من»، هوا و هوس، حب تظاهر و شهرت‌طلبی و تسلط است.

دین الهی با وجود این مرد پابرجاست و اگر همهٔ عالم با تمامی جمعیت‌ها و جامعه‌های خود او را برانند، بگشند یا در برابرش موضع بگیرند، او بر هیچ معبد یا مَجْمعی با هر معنا و مفهومی، تکیه ندارد، مگر معنای حق؛ یعنی همان جماعت خدا که خارج از قیدهای زمان و مکان و جدا از هر نوع قید یا فشار یا سود مورد انتظار ناشی از کثرت و بسیار بودن است؛ و چه بسا مهم‌ترین شاخصه‌ای که در طول مسیر انسانیت، دین حق را از دیگر مسائل متمایز می‌کند، کم‌بودن تعداد و اندک بودن امکانات مادی بوده است.

پس این تعریف، کاملاً اشتباه است و صرفاً تلاشی است برای حکم‌راندن به نتیجه‌ای که از پیش، دورکیم مدنظر داشته است؛ در حالی که تعداد اندکی هستند که این نکته را درک می‌کنند. تعریف دورکیم از دین چه بسا هر دین یا تجمع یا حزب یا تشکیلات اجتماعی را شامل شود؛ ولی هرگز دین حق را دربر نمی‌گیرد.

بررسی ایده‌ ماهیت دین در رویارویی مقدس با نامقدس

ارتباط اعتقادات و تعاملات مذهبی با اشیای مقدس جدا نگه‌داشته‌شده و ممنوع، و به‌دنبال آن، محسوب‌کردن جوهره و هویت دین به این رویارویی میان مقدس و نامقدس -آن‌گونه که دورکیم معتقد است «اعتقادات و تعاملات نسبت به چیزهای مقدس یعنی جدا و ممنوع‌کردن»- یک جهش راهبردی در الگوی تعریف دین به حساب می‌آید. «مقدس دانستن» یک نتیجه است و سبب یا علتی برای دین محسوب نمی‌شود؛ بنابراین «تقدیس» مسئله‌ای فرعی نسبت به دین آسمانی الهی است یا به عبارت دیگر پس از اعتقاد اصلی یعنی اعتقاد به وجود اله، حقیقت و غیب- خواهد آمد؛ ولی دورکیم تعریف خودش را پایه‌ریزی می‌کند؛ تعریفی که در واقع خلاصه نظریه خودش برای اعتقادش است؛ اینکه «مقدس» فقط آن چیزهایی است که «تحریم، ممنوع‌کردن و جداکردن» آن‌ها را حفظ و جدا می‌کند و ناپاک‌ها همان چیزهایی هستند که تحریم بر آنان منطبق می‌شود و واجب است دور از مقدسات باقی بمانند و اینکه ارتباط (یعنی رویارویی) میان مقدس و نامقدس، جوهره و ماهیت دین را تشکیل می‌دهد.^۱

این اعتقاد -علاوه بر آنکه دست‌کم در خصوص دین الهی که مدنظر ماست کاملاً اشتباه است- به‌دلیل نیاز دارد؛ ولی دورکیم به‌دلیل شناخت ناقصش از ادیان و محتوایشان و با توجه به نگاه وی بر طرح خیالی خودش در تفسیر سرمنشأ و خاستگاه دین، ناچار

می‌شود همهٔ دین را در آن چیزی خلاصه کند که در خدمت نظریهٔ خودش خواهد بود؛ به این ترتیب به‌ناچار جوهرهٔ دین را - که همان اعتقاد به وجود خدای نادیدنی است - انکار می‌کند؛ زیرا او به خوبی می‌داند که فرضیهٔ او در تفسیر دین آسمانی الهی - که در دیانت‌های سه‌گانهٔ ابراهیمی نمود دارد - به شکست و ناکامی خواهد انجامید.

ماهیت دین الهی در برابر چنین تقسیم‌بندی ساده‌لوحانهٔ جهان به دو بخش مقدس و نامقدس، سر تعظیم فرود نمی‌آورد. جوهر و اصل دین همان طور که گفتیم یک مرد است؛ این مرد همان خلیفه و جانشین خداوند است که رسالت الهی را حمل می‌کند و او در هر زمان، کامل‌ترین انسان برای قوم خودش و برای همهٔ مردم است.

به‌علاوه این تعارض یا رویارویی مستمری که پیوسته در دین الهی راستین وجود دارد، کشمکش میان «او» و «من» است و پس از آن، رویارویی‌هایی که آن‌ها را به‌خوبی می‌شناسیم، آغاز می‌شود؛ مانند رویارویی خیر با شر، سلطان با شیطان، حلال با حرام، مقدس در برابر نامقدس، آخرت با دنیا و....

در نتیجه ما اگر بخواهیم به رویارویی یا مقابله‌ای که دورکیم به تصویر می‌کشد و آن را جوهر و اصل دین می‌داند بنگریم، باید آن را در چنین سبک و سیاقی درک کنیم؛ ولی در این صورت، جامعه به‌هیچ‌وجه مقدس نخواهد بود و همچنین آن کسی که جایگاه آن را تا مقام قداست بالا می‌برد.

همین دورکردن از اعتقاد به غیب در شناخت دین، به‌خودی‌خود دلیلی است برای آنکه دورکیم از دینی غیر از آن دین الهی‌ای که ما می‌شناسیم سخن به میان می‌آورد. بله شاید تعریف او برخی دیانت‌های باطل اجتماعی را دربربگیرد، ولی حتی در این حالت نیز برای توجیه اینکه این دیانت‌ها از تفسیر او به وجود آمده‌اند نیاز به دلیل همچنان پابرجاست. از این احتمال نیز نباید دور شویم که چه بسا این ادیان از اصل و ریشهٔ توحیدی یا دست‌کم از همان ریشه‌ای که دورکیم به آن نمی‌رسد منحرف شده باشند. پس چرا به‌عنوان مثال این تقسیم‌بندی به این صورت نباشد؛ در حالی که رویارویی مقدس با

نامقدس در برخی ادیان به دلیل اعتقاد به همان اصلی که بیان داشتیم آشکار است و این «اعتقادداشتن به اصل» در طول تاریخ، تحریف شده است؛ به خصوص پس از اثبات علمی، که پیش‌تر در خصوص اصل دین و اصل هر انسانی که امروز روی زمین قرار دارد ارائه کردیم؟!

عبادت‌ها در دین الهی هدفی دارند غیر از اهدافی که تشریفات مذهبی بیان می‌کنند

دورکیم به‌عنوان مثال- ادعا می‌کند دین از حالت‌های جوشش اجتماعی که جشن‌ها و تشریفات مذهبی اولیه آن‌ها را معرفی می‌کند متولد شده است؛ و این یعنی پایه و اساس عبادت‌های دینی، بر سعادت نفسانی و نیروی قدرتمندی مبتنی است که جماعت برای هر فرد فراهم می‌کند؛ یعنی محرک اصلی، همان منفعت و سودی است که هر فرد از اعمال دینی خود برداشت می‌کند و این، منفعتی است شخصی که در اعماق آن، خودخواهی دنیوی جای می‌گیرد.

یعنی به‌طور خلاصه آن آیین‌های مذهبی که سبب می‌شود او به رشد و سعادت برسد این‌گونه نیست که او را در زندگی روزمره‌اش (به تعبیر دورکیم، زندگی ناامیدکننده) که انسان را با دنیا و جماعت مرتبط می‌کند به سعادت برساند؛ در حالی که این ارتباط یا اتصال دنیوی، بیشتر بر چیزی تأکید می‌کند که جامعه در خارج از آن آیین‌ها برای تقدیرهای شخصی فراهم کرده است و نیز به زیادشدن ارتباط عاطفی بین افراد جامعه و همکاری و دوستی و... تأکید دارد. در نتیجه تمامی آن اصول فرض‌گرفته‌شده متوجه نفس و بدن و دنیا و سود است؛ یعنی برای خدمت به خودخواهی فردی دنیوی در دل تشکیلات اجتماعی؛ در حالی که در دین الهی تمامی عبادت‌ها در مسیر مبارزه با «من» و جنگ با نفس است و ناگزیر باید در آن اخلاص باشد و نیز فنا و نابودی اراده انسان با استفاده از مقدم‌داشتن اراده خدا بر اراده خویش تا آنجا که در تمامی لحظاته، جز اراده

خداوند حاضر نباشد و بر اساس این اراده به عمل بپردازد. همهٔ عبادت‌ها در دین الهی برای بازداشتن نفس از مشغول شدن به بدن و دنیا و برای متوجه کردن نفس به حقیقت و به او سبحان و متعال است.

به عنوان مثال وقتی به بررسی عبادت‌ها در اسلام بپردازیم چه چیزی خواهیم یافت؟ نمازهای واجب را خواهیم یافت که پنج نماز توزیع شده در طول یک روز است و می‌تواند به صورت انفرادی یا به جماعت به جا آورده شود (علاوه بر نافله‌هایی که به صورت فرادا خوانده می‌شود) و وقتی در تفصیل و احکام آن تدبیر کنیم خواهیم دید که این نمازها به آن جهت است که انسان روابط خود را با این دنیا و دل مشغولی به آن قطع کند و به جهان غیب متوجه و متصل، و به خداوند سبحان دل مشغول شود؛ یعنی نماز حداقل از نظر ظاهری به سادگی تمام عبارت است از: «هرآنچه را انجام می‌دهی رها کن و از مشغول شدن به نفس خودت، کارت، خانواده‌ات و مال و ثروت دست بکش و به سوی خدا توجه کن.»

به همین ترتیب: روزه که به مدت یک ماه در هر سال واجب است و انسان می‌تواند در روزهای دیگری از سال هم روزه‌دار باشد. روشن است که روزه عبارت است از فرایند ترک شهوت‌های بدنی و می‌توانیم آن را این‌گونه تعبیر کنیم که «نخور، ننوش، شهوت‌ها را رها کن و به بدن خود مشغول نباش.» عبادت حج نیز به همین ترتیب یعنی «دنیا و خانواده و فرزند و مال را رها، و به سوی خدا سفر کن، و از لباس زیبا و خانهٔ راحت خود جدا شو و به سوی خدا توجه کن.» همچنین زکات یعنی «بهره‌ای از مال خود و آنچه را در دنیا جمع کرده‌ای به دیگری بده.»

به همین ترتیب دیگر عبادت‌ها همگی برای گسستن دل مشغولی به دنیا و توجه به آخرت، و همگی برای جنگیدن با «من» و نفس و ارادهٔ شخصی و عمل به ارادهٔ خداوند سبحان است؛ تا آنجا که ناگزیر باید در آن اخلاص باشد و به جا آوردن این عبادت‌ها بدون توجه حقیقی و بدون اخلاص، کافی نخواهد بود؛ یعنی بدون هیچ بهره‌ای که حتی در

آخرت چشم‌انتظارش باشی. بنابراین ممکن نیست این عبادت‌ها بر اساس آن تشریفات جمعی بوده باشند که دورکیم توصیف می‌کند.

یعنی عبادت‌ها در دین الهی، همه به‌علت عبادت و اطاعتی است و آن، انتخاب درست بین «من» یا «او» (انا یا هو) است؛ در حالی که عبادت‌ها و آیین‌های مذهبی جمعی، در بهترین حالت رو به‌سوی اهداف دنیوی دارند؛ چه این مصالح شخصی باشد و چه اجتماعی. اما رفتارها و قواعد اخلاقی، اقتصادی، سیاسی و اجتماعی در دین الهی همگی به همان عبادت و اطاعت اصلی یعنی اطاعت آن معبود سبحان، و مقدم‌داشتن او و اراده‌اش بر من و اراده‌ خویشتن بازمی‌گردد؛ ازاین‌رو، دین الهی، یک مرد است و او خلیفه و جانشین خداست و او همان اراده‌ خدا، اخلاق خدا و دوستی خداوند است و نه جماعت است، نه جامعه و نه هواهوس و نه خویشتن.

عبادت‌ها در دین الهی بر اساس این مسائل بنا شده است: صبر بر اطاعت، صبر در برابر معصیت، مخالفت نفس با معصیت و واداشتن نفس بر آن چیزی که ناپسند می‌دارد و نیز بر اساس دورکردن نفس از شهوت‌های حرام و تشویق برای کاستن از شهوت‌ها؛ حتی اگر حلال باشند...؛ یعنی عبادت‌ها به احساسات و عواطف مخالف با نفس تشویق می‌کنند؛ در حالی که تشریفات مدنظر دورکیم به‌طور کامل در جهت عکس قرار می‌گیرند. به همین ترتیب اخلاق در دین الهی بر اساس درد و رنج‌های ایثارگری و کرامت مبارزه با نفس و برتری‌دادن دیگری بر خویشتن و برتری‌دادن غریبه بر آشنا حتی فرزندان گروه و جامعه پایه‌ریزی شده است؛ یعنی به‌طور کامل عکس آن قوانین اجتماعی یا جمعی است که می‌تواند از سیستم دورکیم حاصل شود. اخلاق در دین الهی بر اساس حاکمیت خدا و تسلیم‌شدن در برابر کسی است که خدا برگزیده است، نه جامعه؛ و بر اساس عمل به آن چیزی است که او به آن فرمان می‌دهد و دست‌کشیدن از چیزی است که او از آن بازمی‌دارد. در این فرمان‌برداری پیکار با آنچه نفس به آن تمایل دارد وجود دارد؛ در حالی که جماعت و گروه آن را واجب می‌دانند.

بله، جماعت می‌تواند منبعی برای اخلاق متعالی و رفتارهای والای انسانی و مشوقی برای آن باشد و نیز جماعت می‌تواند دعوت‌کننده به قطع ارتباط از دنیا و دل مشغول شدن به غیب باشد و جماعت می‌تواند دعوت‌کننده به ویران کردن حیوانیت انسان و ساختن انسان حقیقی باشد؛ ولی هر جماعت و گروهی نمی‌تواند این چنین باشد! بلکه گریزی نیست از اینکه این جامعه، دارنده این معانی، عمل‌کننده به آن و آشکارکننده‌ای برای هویت حقیقی آسمانی انسان باشد؛ یعنی آن جماعتی که می‌تواند منبعی باشد برای آنچه دین الهی آورده، جماعتی است با اخلاق آرمانی و جامعه راستین انسانی؛ پس این جماعت و گروه، همان جماعتی است الهی که خداوند سبحان و متعال آن را رهبری می‌کند و در این جامعه خداوند در وجود خلیفه خدا (یعنی الله در خلق) آشکار می‌شود؛ همان کسی که آن جامعه را پاکیزه می‌کند، مقدس و تزکیه‌اش می‌کند، به آن آموزش می‌دهد و آن را به هر خیر و از هر شرّی خارج می‌کند. این جماعت، همان جماعت مؤمنی است که به خواست خدا- گرد منجی جهانی جمع خواهند شد؛ ان شاء الله.

بررسی واجب و حرام

«جامعه» در نظریه دورکیم یگانه سرچشمه هرچیز مقدسی است؛ زیرا تقدیس (حتی اگر ناآگاهانه باشد) در اصل از آن جماعت و هر آن چیزی است که نمودی از جماعت باشد و «محرمات» تنها برای حفظ آن مقدس اصلی و هر آن چیزی است که با آن در ارتباط بوده است. و در نتیجه از آنجا که جماعت (گروه) جز مجموعه‌ای از افراد که با یکدیگر زندگی می‌کنند نیست، باید تمامی واجبات و تمامی محرمات از جامعه سرچشمه بگیرد. این جامعه است که برنامه می‌دهد، و این جامعه است که آن‌ها را قانونمند می‌کند. منظورم از قانونمند کردن جامعه، قانون‌گذاری جمعی برای همه افراد جامعه نیست؛ بلکه هر آنچه به عنوان دفاع‌کننده و حامی و مقصود، قصدش می‌شود ناگزیر باید «جامعه» بوده

باشد. این در حالی است که در دین الهی ملاحظه می‌کنیم که منبع تشریح و قانون‌گذار، بالاتر از جامعه است و خبردهنده تشریح، یک مرد است و او همان فرستاده است.

ما در دین الهی حرمت تشریح یا قانون‌گذاری را بدون رجوع به آن مرد -و نه هیچ‌کس دیگر- ملاحظه می‌کنیم؛ در حالی که این ویژگی به‌طور کامل با مسئله اول متفاوت است؛ پس چگونه می‌تواند از آن نتیجه شود؟ آری، عکس آن، ممکن است؛ یعنی جامعه یا برخی افراد جامعه، این قواعد تشریحی را بنیان می‌نهند و چه بسا به‌ناحق بر کرسی سلطنت تشریح، مسلط شوند و به این ترتیب شریعت‌های اصلی را منحرف کنند یا قوانین دیگری را به غیر از آنچه انبیا و فرستادگان آورده‌اند، وضع کنند.

بنابراین در دین الهی، حلال و حرام تنها به دست خداوند سبحان است و هیچ انسانی حق ندارد چیزی را حلال و چیز دیگری را حرام کند؛ مگر آنکه آن انسان از طرف خدا فرستاده شده باشد. به‌طور معمول آنچه فرستاده می‌آورد برای اصلاح‌کردن چیزی است که جامعه تباه کرده یا مردم تحریفش کرده‌اند؛ به همین دلیل او با برخورد، رویارویی، اصطکاک شدید و منزوی‌کردن از طرف قومش مواجه می‌شود و این مواجهه در بیشتر موارد با سلطه و نفوذ همراه خواهد بود که این سلطه به‌طور معمول بر دو نوع است: سلطه حاکم و سلطه دینی.

بنابراین کسی که حرام و حلال، قواعد اخلاقی و رفتار را تشریح می‌کند، جامعه نیست و آنچه ما را به پایبندبودن به این قوانین دعوت می‌کند، آن‌گونه که دورکیم بیان می‌کند «صدای جامعه درون ما» نیست؛^۱ زیرا به‌عنوان مثال پایبندبودن به انجام‌دادن حرام اجتماعی، وابسته به قید «دید دیگران» است؛^۲ ولی التزام‌داشتن به دوری از انجام حرام شرعی در دین الهی تابع قیدی از نوعی دیگر یعنی «دید خداوند سبحان و متعال» است؛ حتی اگر با دیدگاه جامعه و همه اهل زمین در تعارض باشد.

۱. منبع: Durkheim, L'éducation morale, 1902-1903

۲. منبع: Durkheim - Les Formes élémentaires de la vie religieuse. p. 376

پیش‌تر بیان داشتیم اخلاق الهی - که ما عقیده داریم دین الهی همان «شخصیتی» است که آن را آورده است - هرگز امکان ندارد (یعنی از نظر عقلی ممکن نیست) که از طبیعت سرچشمه گرفته باشد؛ زیرا اخلاق الهی متعالی، ایثارگرایانه است و شعار آن، برتری و ترجیح‌دادن دیگری بر خود، فرزندان، خانواده و جامعه است؛ در حالی که همه قواعد اجتماعی - هر قدر هم در نگاه مردم مترقی باشد - هرگز از مصالح خودخواهانه فراتر نمی‌رود؛ حتی اگر گاهی مصلحت جامعه بر مصلحت فردی ترجیح داده شود، هرگز از مصالح خودخواهانه فراتر نمی‌رود. ان‌شاءالله بحث در این خصوص به‌تفصیل در فصل‌های آینده خواهد آمد.

به‌طور کلی فکر می‌کنم همین مقدار برای نقد فرضیه دورکیم کافی است؛ ان‌شاءالله.

فقدان مهم‌ترین شاخصه‌ای که دین و انسان را از نظریه‌های مبتنی بر انسان‌شناسی متمایز می‌کند

بزرگ‌ترین غایب در طرح‌های انسان‌شناسان، «اخلاق متعالی» است که انسان را از نظر فرهنگی، متمایز می‌کند و در رأس این خلاق، «ایثارگری واقعی بدون چشمداشت» قرار می‌گیرد. عاطفه‌های تحریک‌کننده در فرضیه دورکیم برای خداانگاشتن جامعه، عواطفی اساساً خودخواهانه و در جهت سعادت مادی و نفسانی شخصی هستند که جامعه و اجتماع برای هرکسی فراهم می‌آورد و در نتیجه چنین «خداانگاشتن» و همه ارزش‌ها، قواعد، آیین‌های مذهبی و... که از آن ناشی می‌شود، همگی تحت‌سیطره قانون عام خودخواهانه‌ای قرار می‌گیرد که بر ماده و طبیعت حکم می‌راند. چگونه می‌توان تولد عشق، ایثارگری خالص بدون چشمداشت، عدالت محض و کرامت را بدون هیچ امید و برای به‌دست‌آوردن سود و بهره‌ای از تمامی عواطف متصور بود؛ در حالی که همگی به‌سوی اِشباعِ هوای نفس و مطامع خودخواهانه جهت‌گیری کرده‌اند؟ آری، ممکن است از آن احساسات تحریک‌کننده، نوعی از قواعد نتیجه شود که ایثارگرایانه و عدالت‌گرایانه

محض به نظر برسند؛ ولی در حقیقت این‌گونه نیست. نتیجه‌ی خداانگاشتن جامعه، عشق‌ورزی به وابستگی‌ها، ایثارگری به نزدیکان، ایثارگری به قبیله در برابر قبیله‌ی دیگر و خانواده در برابر خانواده‌ی همسایه است؛ در حالی که ایثارگری واقعی، به‌طور کامل به چیزی در جهت عکس فرامی‌خواند؛ یعنی ایثارگری به همسایه در برابر خویشتن، ایثارگری به شخص دور در برابر همسایه، ایثارگری به غریبه در برابر نزدیک، ساکن قبیله‌ی دیگر در برابر قبیله‌ی ما و فردی از خانواده‌ی دیگر در برابر خانواده‌ی خودمان؛ و چنین قواعد یا ارزش‌های اجتماعی (هرچند در نوع جلوه‌گری متفاوت باشند) امروز به‌طور کلی تقریباً در هرجایی وجود دارد.

به‌عنوان مثال دورکیم در تحقیق خود مشخص نمی‌کند تمایزدهنده‌ی واقعی انسان و تمدن او چه عاملی است و از آنجا که او این دیدگاه را برمی‌گزیند که آنچه انسان را متمایز می‌سازد، همان قوانین عمومی اجتماعی است که زندگی فردی را نظم می‌بخشد و تمامی اخلاق انسانی را تنها در همین نوع خلاصه کرده، به‌طور قطع او به همان نتیجه‌ی ناقصی خواهد رسید که در آن، فقط زندگی و حیات اجتماعی متجلی می‌شود.

اخلاقی که انسان را متمایز می‌کند فقط به مجموعه قواعدی خلاصه نمی‌شود که می‌توان آن‌ها را در دوگانه‌ی «واداشتن و تحریم» خلاصه کرد؛ با وجود اینکه خود این قواعد را نیز در تاریخ انسانی نمی‌توان با تکیه بر پیشرفت تدریجی تکاملی از ابتدا تا مرحله‌ی تمدن اروپایی یا غربی تفسیر کرد؛ بلکه خود این شاخصه نیز به‌صورت یک جهش فرهنگی و شگفت‌آور در تاریخ بشری به وجود آمده است.

نتیجه‌ی ایثار حقیقی بدون چشمداشت - که هویت انسان است و دین آسمانی الهی آن را آورده است - امکان ندارد فرضیه‌ی خداانگاشتن جماعت یا جامعه و آنچه را در اصل و اساس خود به خداانگاشتن دنیا و ماده برمی‌گردد، در خود بگنجانند؛ یعنی به‌طور قطع محکوم به قانون خودخواهی مادی و نفسانی است؛ زیرا این نوع ایثارگری نیازمند دعوت‌کننده‌ای خارجی است که به‌سوی فرابخواند و امکان ندارد این دعوت‌کننده،

اعضای جامعه باشند. جامعه از آنجا که اجتماع است به‌سوی متمایز شدن از دیگر اجتماع‌ها، و به‌سوی وابسته شدن به خودش فرامی‌خواند؛ در حالی که این‌ها همه متفاوت از آن چیزی است که ایثارگری و خُلق والای دینی به آن دعوت می‌کند.

یعنی دعوت‌کننده خارجی امکان ندارد همان نیروی مخفی جامعه یا دنیا یا دیگر چیزها باشد؛ بلکه ناگزیر باید فردی باشد که قید قبیله و تعصب جماعت را بشکند و به‌سوی شکستن نژادپرستی و حقیرشمردن بهره‌های مادی و نفسانی دنیوی بشتابد. به‌علاوه دعوت‌کننده داخلی امکان ندارد «احساسات و عواطف» بوده باشد؛ همان «احساسات و عواطفی» که طبیعت در موجودی به‌نام بشر متولد و بنا کرده است؛ زیرا این نوع عاطفه اساساً خودخواهانه است؛ پس باید دعوت‌کننده‌ای درونی وجود داشته باشد که باعث شود ما به‌سوی ایثارگری، عدالت و اخلاق پسندیده‌ی متعالی متمایل شویم و بر حیوانیت و خودخواهی خود و همه‌ی آن قوانینی که این خودخواهی را بر اساس قبیله و به‌دست‌آوردن سود و بهره و سعادت دنیوی بنا می‌کند پیروز شویم. این دعوت‌کننده داخلی، همان نفس فرومایه‌ای نیست که به‌طور معمول نیروی منفعت اجتماعی یا دنیوی آن را برمی‌انگیزاند؛ بلکه نفس و روح بلندی است که انسان را از دیگران متمایز می‌کند و تفسیر پدیدآمدن یا متولد شدن آن از دل جامعه به‌هیچ‌وجه امکان‌پذیر نخواهد بود.

آری، خداانگاشتن جامعه، جماعت و دنیا، مسئله‌ای است معمول و موجود و حتی متأسفانه در مسیر بشریت - آگاهانه یا ناآگاهانه - مسئله‌ای غالب بوده و مظهري است از مظاهر خداانگاشتن هواهوس و منیّتی که می‌تواند در خداانگاشتن جامعه، متجلی شود (وضعیت فقط در جامعه خلاصه نمی‌شود؛ بلکه هر گروه فکری، نژادی، دینی، مالی، ورزشی یا... را نیز دربرمی‌گیرد) و می‌تواند در خداانگاشتن پهلوانان، ثروت، قدرت و... متجلی شود؛ ولی هرگز ممکن نیست از این خداانگاشتن خودخواهانه (چراکه همان خداانگاشتن هوای نفس است) نه ایثارگری حقیقی حاصل شود و نه عدل الهی؛ و این، «سخن نهایی» است.

فصل سوم

فلسفه مدرن و اخلاق

مقدمه

در نگاه اول به نظر می‌رسد همه ما هرچند به‌طور اجمالی- می‌دانیم اخلاق چه معنایی دارد. همه ما به خوبی آگاهییم کلمه «خیر» چه معنایی دارد و آنچه از «خوبی» به آن اشاره می‌شود را کاملاً می‌شناسیم. تقریباً همه ما هم‌صدا هستیم که «خیر» دوست‌داشتنی و ستایش‌شده است. به همین ترتیب کلمه «شر» را نیز می‌شناسیم و می‌دانیم به چه «مفهوم زشت و بدی» اشاره می‌کند؛ ولی کافی است تنها پرسشی برای مشخص کردن مفهوم خیر و شر مطرح کنیم تا دشواربودن این موضوع و بسیاربودن اختلاف‌ها و جدل‌ها بر سر تعریف‌ها برایمان مشخص شود. با وجود اینکه این سؤال، پرسش بسیار مهمی است، بر اساس پاسخ آن می‌توانیم منبع خیر و شر را بشناسیم و اعمال و نیت‌ها و رفتارها و حتی سیاست‌ها، قوانین و... را دسته‌بندی کنیم. آیا می‌توانیم تعریف دقیقی برای «اخلاق کریمانه» و «رذایل» یا دو مفهوم «خیر و شر» بیابیم؟ اگر ممکن باشد، پاسخ را کجا می‌توانیم بیابیم؟ آیا پاسخ، از جنبه زبانی خواهد بود یا از جنبه فلسفی یا جهت دینی یا از جنبه پژوهشی و علوم آکادمیک؟

واقعیت این است که هرکس تعریف‌های ارائه‌شده را بررسی کند- چه تعریف‌های فلسفی، چه لغوی یا حتی آکادمیک- امکان ندارد پاسخ یا تعریفی پیدا کند که همگان بر آن اتفاق نظر داشته باشند یا دست‌کم از درجه بالایی از مقبولیت و معقولیت برخوردار بوده

باشد. در اینجا چند نمونه از تعریف‌ها را هرچند به اختصار برای بیان کردن اختلاف‌های موجود ارائه خواهیم کرد؛ ولی پیش از آن، مایلیم نکته مهمی را خاطر نشان کنم؛ اینکه با وجود اختلاف در تعریف‌ها، پابرجا بودن شناخت ما از مفهوم خیر و شر به صورت اجمالی (و نه تفصیلی) امکان‌پذیر است، حتی بدون دانستن تعریف دقیق؛ یعنی ما به عنوان «بنی بشر» ابزاری خاص برای شناخت خیر و شر یا به عبارت دیگر ابزاری اختصاصی برای ارزش‌ها و اصول داریم؛ ولی نه به آن معنا که این ابزار، جسمانی یا بیولوژیکی باشد؛ بلکه عقیده داریم این ابزار، «روح» یا همان «فطرت انسانی» است که خداوند انسان را بر اساس آن سرشته است. در اینجا نمی‌خواهم به این مسئله بپردازم؛ ولی توجه به این نکته در این مرحله خالی از فایده نیست.

بنابراین ناتوان بودن یکی از ما به عنوان مثال- در پاسخ به سؤال «خیر چیست؟» او را در دسته‌بندی کردن ایثارگری واقعی و عدالت به عنوان «خیر» و نیز دسته‌بندی ظلم‌وستم و خودخواهی به عنوان «شر» دچار عجز و ناتوانی نمی‌کند.

این ابزار، همان فطرت خدایی است که خداوند مردم را بر اساس آن سرشته است. ابزاری است که بدون آن، به هیچ‌وجه معنایی برای دسته‌بندی در قالب خیر و شر باقی نخواهد ماند؛ ولی این نکته‌ای است که بیان آن به‌خواست خدا- در آینده خواهد آمد؛ آنجا که ما به اصل و ریشه در اخلاق و به چگونگی صدور احکام اخلاقی بازخواهیم گشت.

تعریف خیر و شر و اخلاق در لغت:

در زبان عرب:

«خیر» ضد «شر» است.

• شر، بدی و رفتار مردِ شرور است. مصدر آن «شرارت» است و فعل آن «شَرَّ يَشْرُ».

مردم اشرار، ضد اخیار هستند.

• ابن سیده: «شر، ضد خیر است...» و «خُلُق مخلوقان، به معنی طبیعت... و خُلُق، و خلق و خوی.»

و در تاج العروس:

• خیر، یعنی «معروف» و ضد شر است... آن چیزی است که همه به آن رغبت دارند؛ مانند عقل، عدالت... و فضل و چیز سودمند... خیر بر دو نوع است: «خیر مطلق» که در همه حال و برای همه افراد، پسندیده و خوشایند...، و «خیر و شر مقید» که برای یک نفر خیر است؛ در حالی که برای دیگری شر.

• شر، ضد خیر است...

خُلُق: سجیه (طبیعت، خلق و خوی)، و آن چیزی است که خوی انسانی بر اساسش آفریده شده است. ابن اعرابی می گوید: خلق: مرؤت و جوانمردی، و خلق: دین... .

همچنین خیر در لغت به معنای فضل، کرم، شرافت، اصل و طبیعت نیز شناخته می شود. توجه داشته باشید اینها همه عبارت های خیر یا مصادیق خیر است؛ ولی خود خیر یا تعریف خیر محسوب نمی شود. این تعاریف و امثال آنها بدیهی است که ناقص است و غرض و مقصود را به طور کامل نمی رساند. به عنوان مثال، خیر همان چیزی نیست که همه به آن رغبت داشته باشند که اگر این چنین می بود، مردم قطعاً حق را می شناختند و گمراه نمی شدند؛ همچنین اگر «رغبت و تمایل» همان عاملی باشد که خیر را نشان می دهد «عدالت» خیر به حساب نمی آید! بهترین چیزی که در خصوص این تعریف ها گفته شده، همانی است که سخنان خودشان به آن اشاره می کند؛ اینکه تمامی اخلاق کریمانه در رسول خدا ﷺ تجلی یافت و او همان انسان کامل است که توسط خداوند با این عبارت ﴿وَ اِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ (و به راستی که تو بر خُلُقِ عَظِيم هستی) به «کامل مطلق» توصیف شده است و نیازی حقیقی برای مناقشه و بررسی بیش از آنچه گفته شد برای این تعاریف وجود ندارد.

خیر و شر در فلسفه و ارتباطشان با تعریف اخلاق

در فلسفه، مفهوم خیر تا پایان قرن هجدهم به‌عنوان یک محور مرکزی و معیاری برای تعیین ارزش مثبت یا منفی رفتار انسانی محسوب می‌شده است؛ ولی پس از آن دوران، جریانات متعدد معاصر دیگری به وجود آمد که به تبدیل کردن مرکزیت «خیر» در اخلاق، به مفاهیم دیگر مانند مفهوم «واجب» در تفکر کانتی و مفهوم «عادل و منصف» در تفکرهای عهد یا پیمان‌های دوجانبه و نفعیه (مصلحت‌گرا) فرامی‌خواندند و از آنجا که این مفاهیم در هیچ صورتی از دایره خیر خارج نمی‌شود -حتی اگر تمامی آن را دربرنگیرد- اشکالی نخواهد داشت که تحقیق در خصوص ارزش خیر را بدون شاخه‌شاخه‌شدن به دیگر چیزها، پی‌بگیریم.

ارزش «خیر» در فلسفه، با مفاهیمی مانند سعادت و حالات نیکوی اشیا ارتباط دارد که شایسته است ادامه یا گسترش یابند یا مرتبط با عواقب یا نتایج نیکوست که تلاش می‌شود بیشتر شوند؛ و نیز با معنی «حیات طیبه» مرتبط است. آنچه از این مفاهیم به نظر می‌رسد این است که عنصری مشترک میان آن‌ها وجود دارد و این عنصر، خیر را تبدیل به موضوعی می‌کند که باید به آن توجه، و به‌سویش حرکت شود.

به‌علاوه مشخص است امکانات و ابزاری که این چنین توجهی را می‌طلبد، امکانات نفسانی و ضروری برای انسان است و می‌توان آن را ضمن مجموعه حالت‌های نفسانی عمومی برای خواست‌ها، عواطف، هوس‌ها، رغبت‌ها و شهوات دسته‌بندی کرد و در نتیجه هر فلسفه‌ای اخلاقی، حول مفهوم خیر می‌چرخد که ریشه‌هایش برآمده از شناخت «نفس» و «رفتارها» است؛ و مسئله اخلاق ممکن نیست دور و جدا از موجودی باشد که بتواند بشناسد، بخواند، انتخاب کند و تحت تأثیر قرار بگیرد، و اینکه انسان به‌طور قطع، موجودی این چنین است؛ یا به عبارت بهتر موجودی است که می‌تواند این چنین باشد؛ یعنی موجودی با اراده، دارای اختیار و متأثر یا منفعل.

همچنین از آنجا که ناگزیر تفکر در موضوع اخلاق باید با دقت نظر در کارهای انسانی همراه باشد، مسئله خیر مسئله‌ای محوری و بسیار مهم خواهد بود؛ زیرا با این مفهوم میان «انگیزه‌ها و محرک‌ها» و «اخلاق» ارتباط برقرار می‌شود و خیر، تصور اخلاق را به‌عنوان چیزی که به آن رغبت وجود دارد یا دوست‌داشتنی است، آسان می‌کند. مفهوم خیر در عرصه اخلاق از طریق پرسش معرفتی و عملی، جوانب بسیاری - اگر نگوییم همه جوانب- از زندگی بشری را یک‌جا گرد می‌آورد: اینکه «انسان چگونه باید یا می‌تواند زندگی کند یا چگونه باید باشد.»

خیر از نظر فلسفی یعنی چه؟ و ابزاری که به انسان توانایی رسیدن به شناخت و انجام خیر را می‌دهد چه چیزی است؟ جا دارد هرچند گذرا بر پاسخ مهم‌ترین مکاتب فلسفی تأملی داشته باشیم؛ پیش از آنکه بر بارزترین آن‌ها - در بخش دوم این فصل- تمرکز کنیم؛ زیرا هرکدام از آن‌ها تعریف خود را از اخلاق یا «ارزش خیر بودن کارها» ارائه می‌دهند.

خیر در فلسفه سعادت (eudemonism)

فلسفه سعادت (eudemonism) یک جریان فلسفی اخلاقی است که سعادت و اخلاق را با این فرض با یکدیگر مرتبط می‌سازد که خواستن سعادت، والاترین و بزرگ‌ترین خیر و خوبی است؛^۱ و نکته اساسی در این نظریه این است که «بحث در خصوص سعادت با بحث درباره فضیلت، منطبق می‌شود.» این فلسفه که زندگی اخلاقی و زندگی باسعادت را معادل می‌داند با دو خصیصه متمایز می‌شود:

- فضیلت، کارکرد انسانی عقل را محقق می‌سازد؛
- انجام این وظیفه، سعادت است.

۱. این نظری است که «ارسطو» و «توماس آکویناس» به آن معتقدند. می‌توانید به دایره‌المعارف استنفورد در فلسفه مراجعه کنید:

اما در خصوص تعریف بزرگ‌ترین یا والاترین «خیر»: خیر همان سعادت است؛^۱ اما مشخص کردن مقصود از سعادت، میان فلاسفه محل اختلاف بوده است. برخی از آن‌ها مانند افلاطون آن را در تلاش برای رسیدن به حقایق ابدی و تسلط بر آن می‌دانسته‌اند و برخی مانند فارابی سعادت را در رسیدن به کمال تصور می‌کرده‌اند؛ با وجود اختلافات در تعریف کمال؛ و برخی مانند دکارت، سعادت را در پرکردن نیازها بر اساس عقل و نیز دارا بودن آزادی و به‌کار بردن مناسب آن می‌دانسته‌اند و برخی نیز مانند اسپینوزا بزرگ‌ترین سعادت را در معرفت و محبت خدا می‌دانسته‌اند.

خیر، از نگاه فلسفه لذت

در این فلسفه «خیر، لذت است و شرّ، درد» و کلمه انگلیسی لذت (hedonism) از یک کلمه یونانی باستانی به معنی «لذت و خوشی pleasure» آمده است. مکتب بهره‌بردن نفسانی یا تحریکی ادعا می‌کند محرک‌های بشری فقط لذت و درد هستند و ملاحظه می‌کنیم بسیاری از فلاسفه قدیمی بدون آنکه بحثی در خصوص سعادت مطابق با هدف

۱. ممکن است به سعادت دنیوی این‌گونه اعتراض شود که بسیاری از سرکشان و شوران در دنیا با خوشبختی زندگی می‌کنند؛ در حالی که انسان عادل که ظلم‌وستم را نمی‌پذیرد شخصیت و آبروی خود را نابود شده، دارایی‌های خود را غصب شده و چه بسا خانواده خود را کشته شده ببیند و به این ترتیب به وضوح مشخص می‌شود که چنین احتمالی وجود نخواهد داشت که زندگی فاضله همان زندگی سعادتمندانه به معنای مرسومش باشد. این مطلب در گفت‌وگوی میان جورجیاس (Gorgias) و افلاطون از زبان سقراط با پولوس و کالیکیس نمایان است. اما به اعتقاد ما سعادت و لذت حقیقی، در تقوای خدا و خوف از خداست و در عمل به آنچه خدای سبحان را راضی می‌کند محقق خواهد شد و تأکید می‌کنم چنین سعادت بر دردهایی بنا خواهد شد که چه بسا از جسم گذر کند و به دردهای روحانی و نفسانی و پیکار با من (آنا) با آراسته شدن به اخلاق کریمانه برسد که در رأس آن، اینارگری حقیقی و سخاوت و بخشش قرار دارد.

اخلاقی یا خیر داشته باشند چنین فریاد برمی‌آورند: «هیچ خیری جز لذت و هیچ شری جز درد وجود ندارد.»

این جریان فکری در میدان اخلاق، اعتقاد دارد فقط لذت یا بهره‌داری ارزش است و فقط درد ارزش معکوس یا منفی دارد؛ در نتیجه انجام هر کار (یا انجام‌ندادن کار) که لذت یا بهره‌ای از آن حاصل شود، خیر است و هر کاری که از آن درد یا رنج حاصل شود، شرّ است.

فلاسفه در تعریف لذت و آنچه دربرمی‌گیرد دچار اختلاف شده‌اند. عده‌ای هستند که لذت، و اجتناب یا دفع درد در زمان حاضر را غایت وجود و محرک اصلی انسان می‌دانند؛ در حالی که کسانی هم هستند که بزرگ‌ترین خیر را در بهره‌مندی حسی و فکری می‌دانند و ادعا می‌کنند این احساس از طریق رهاشدن از ترس‌ها، از جمله ترس از خدا و ترس بعد از این زندگی به دست می‌آید. لذت، اساساً اِشباعِ رغبت‌ها و نیازهای انسانی است که یا نیازهای طبیعی ضروری هستند و انسان باید آن‌ها را با اعتدال برطرف کند، یا نیازهای طبیعی ثانویه یا غیرضروری یا نیازهای غیرطبیعی و غیرضروری؛ مثل لذت‌بردن از ثروت و شهرت و چیرگی و تسلط.

خیر در فلسفه فایده‌گرایی

«خیر در اینجا چیزی است که بیشترین سود و بهره را برای بیشترین تعداد افراد جامعه فراهم کند.»

این مکتب، منشعب‌شده از فلسفه لذت است و چنین به تصویر می‌کشد:
«طبیعت، انسان را زیر سلطه دو حاکم قرار داده است و آن دو، لذت و درد است. تنها این دو عامل است که می‌توانند اشاره کنند انجام چه چیزی برای ما واجب است و مشخص می‌کنند ما چه کاری را انجام خواهیم داد؛ بنابراین از جهتی ارزش خیر و شر و از جهتی دیگر، سلسله اسباب و مسببان بر بستر این دو عامل (یعنی بر بستر لذت و درد)

ثابت شده هستند و این دو، مردم را در آنچه انجام می‌دهند و آنچه می‌گویند و به آن فکر می‌کنند، اداره می‌کنند و بر آن‌ها حکم می‌رانند؛ بنابراین همه تلاش‌هایی که ممکن است به انجام برسد ناگزیر از خضوع در برابر این دو خواهد بود و حتی به این خضوع اشاره و بر آن تأکید می‌کنند. مکتب فایده‌گرایی یا منفعت‌طلبی به این خضوع اعتراف می‌کند و آن را به‌عنوان بنیان بنای سیستم خود مسلم می‌انگارد که هدفش رسیدن به سعادت از طریق تعقل و قانون است.^۱

اگر بخواهیم مهم‌ترین نکات در مکتب فایده‌گرایی را خلاصه کنیم عبارت خواهد بود از:

- خیر (یا سعادت) در جامعه (یا گروه) حاصل یا مجموع سعادت همه افراد آن جامعه یا گروه است؛

- هدف از اخلاق، برانگیختن سعادت (یا خیر) جامعه است؛

- یک اصل و قاعده اخلاقی نوعی، آرمانی در نظر گرفته می‌شود، اگر و فقط اگر،

آرمانی بودن آن به‌صورتی کامل، نهایت سعادت یا خیر جامعه را محقق سازد؛

- شأن و جایگاه آرمانی بودن کامل مکتب فایده‌گرایی آن است که بالاترین میزان

سعادت جامعه را فراهم کند.

فلسفه سعادت (eudemonism) بیان می‌کند خیر همان سعادت و جست‌وجو برای سعادت است؛ در حالی که در فلسفه فایده‌گرایانه، خیر در لذت یا بهره (hedonism) و جست‌وجوی آن است، و سعادت و لذت، الزاماً دو مفهوم متضاد نیستند؛ همان طور که هرکدام از آن‌ها الزاماً دیگری را شامل نمی‌شود یا معنای مورد دیگر را نمی‌رساند. در

۱. به‌عنوان مثال این همان چیزی است که «جرمی بنتام» ادعا می‌کند. او به‌عنوان بنیان‌گذار مکتب فایده‌گرایی شناخته می‌شود؛ هرچند بسیاری پیش از او زمینه‌سازی کرده بودند.

حقیقت، این وضعیت منوط به چگونگی تعریف «سعی» در وَرای سعادت و «سعی» در ورای لذت است. وقتی تعریف سعادت، شادی و سرور روحانی ناشی از مقاومت و مخالفت با بهره جسمی باشد، مکتب سعادت در این وضعیت، مکتب لذت را نمی‌پذیرد؛ همان طور که در مکتب افلاطون این چنین است.

به همین ترتیب وقتی مذهب بهره‌بردن به صورت «جست‌وجو برای بهره‌مندی از هر لذتی با هر عواقب و نتایجی که داشته باشد» تعریف می‌شود، این مخالف مکتب سعادت خواهد بود؛ اما گروهی از متفکرین مانند «میشل اونفری Michel Onfray» را می‌بینیم که برای «مکتب لذت» شروطی تعیین می‌کنند تا هر لذت یا بهره‌ای را که در آینده و بر دیگران عواقب وخیم دارد به دور بیندازند. در این حالت از طریق قانونی کردن عقل‌گرایی در جست‌وجوی لذت و بهره، مکتب لذت به مکتب سعادت می‌پیوندد. به همین ترتیب وقتی جست‌وجوی سعادت از مسیر لذت صورت بگیرد، مذهب سعادت می‌تواند به مذهب لذت ملحق شود؛ مانند وضعیتی که در مکتب «اپیکور Epicure» و «رابرت میسراهی Robert Misrahi» وجود دارد.

به‌طور کلی ما هیچ‌کدام از این تعاریف را نمی‌پذیریم و اعتراضمان نیز عبث و بیهوده نیست و بر دو مبنای اساسی استوار است که عبارت‌اند از:

جست‌وجوی اخلاق و خیر، باید حتماً با جست‌وجو از منشأ و ریشه آنچه اخلاق می‌نامیم آغاز شود؛ وگرنه جست‌وجوی بیهوده خواهد بود و هرگز مفاهیم درستی را نتیجه نخواهد داد؛

اما علت دوم اعتراض بر تعاریف پیش‌گفته و دیگر چیزها، این است که به هیچ دلیلی مستند نیستند؛ یعنی در همان نخستین گام، اخلاق را به‌سوی منبعی متوجه کند که شایسته است با برهان و دلیل قطعی ثابت شود منبع است؛ مثلاً اخلاق را به معیارهای اجتماعی یا مجموعه قوانین توافقی و عرفی و... برمی‌گرداند.

بر این مبنا به این تعریف‌ها اعتراض می‌کنیم؛ زیرا تا زمانی که مسئله منشأ و اصل را حل نکرده باشند هیچ ارزش علمی نخواهند داشت. این علاوه بر آن است که در بیشتر آن‌ها بطلان واضح وجود دارد؛ مثلاً عقل سلیم، هرگز توصیف خیر به هر لذت، یا توصیف شرّ به هر درد را نمی‌پذیرد؛ وگرنه صبر، اخلاقی زیبا و عالی نبود و خیر محسوب نمی‌شد، و ایثار نیز خیر و اخلاقی متعالی به حساب نمی‌آمد. بسیاری از خصلت‌های زیبا و ارزشمند و اخلاق متعالی بر دردها و بر ترک منفعت یا منفعت‌طلبی شخصی و به‌خطرانداختن خود و خانواده و دارایی‌ها بنا می‌شود که ان‌شاءالله طی بحث بعدی به این موضوع باز خواهیم گشت.

مبدأ اخلاق، عقل است یا عاطفه؟

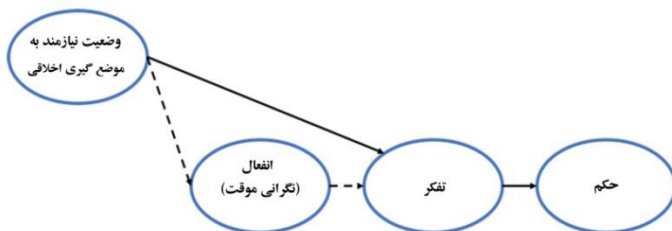
به‌طور کلی آغاز عصر مدرن، فلاسفه قرن هجدهم در غرب را با مناقشه‌ای بزرگ و نزاع فکری، متمایز و مشخص کرده است، و نمی‌توان این جدل عمیق را از طریق بررسی و مناقشه مسائل عمومی فاصله دو جریان عقل‌گرایی و عاطفه‌گرایی خلاصه کرد؛ ولی می‌توانیم بر خطوط اصلی و مهم تمرکز کنیم تا فرضیه‌های بزرگ این دو مکتب را بفهمیم و با پیشنهادهای مفهومی مختلف به‌خصوص نقش عواطف و عقل در شکل‌گیری و تکامل توانایی یا شایستگی برای داوری-آشنایی پیدا کنیم. در ادامه به برخی از بارزترین و مشهورترین مدل‌های علمی و فلسفی خواهیم پرداخت که می‌کوشند چگونگی و ابزار صدور احکام در انسان را تفسیر کنند.

از برجسته‌ترین شخصیت‌ها در این رویارویی فلسفی میان دو جریان فکری شهودی یا عاطفه‌گرا از یک‌سو و جریان عقل‌گرا از سوی دیگر، دیوید هیوم (۱۷۱۱-۱۷۷۶) و امانوئل کانت (۱۷۷۶-۱۷۱۱) هستند.

نظریه هر دو فیلسوف در گذشته و امروز همچنان این مناقشات و جدل‌ها را تغذیه کرده و می‌کنند، و پژوهش‌ها در خصوص پایه‌ها و اصول داوری اخلاقی در انسان در

جریان بوده و هست. حتی امروز نیز با وجود تکامل یافتن علم و آمدن نظریه‌های جدید و مدل‌های پیچیده برای همانندسازی پیدایش و تفسیر اخلاق و احکام انسانی، به نظر می‌رسد همچنان ناگزیریم به این دو مرد و افکار آن‌ها نظر داشته باشیم؛ با وجود اینکه نظرات جدید همان‌طور که در این خصوص تأمل خواهیم کرد- برخلاف دیدگاه این دو مرد، برای عواطف در میدان تفسیر عقلانی احکام اخلاقی جایگاهی مهم قائل می‌شوند؛ همان‌گونه که عقل و تفکر، جایگاهی مهم از منظر شهودی یا عاطفی برای احکام اخلاقی در نظر می‌گیرد.

وجود تأثیر عواطف یا احساسات، در مدل‌های فلسفی عقل‌گرا برای اخلاق، امروز به مقدار زیادی پذیرفتنی است؛ ولی علت مستقیم در ایجاد و صدور احکام اخلاقی در انسان به حساب نمی‌آید؛ زیرا فرض اصلی در مکاتب عقل‌گرا عبارت است از رسیدن به شناخت اخلاقی و داوری اخلاقی از طریق فرآیند تفکر و تأمل، و این فرآیند فکری، از طریق ارزشیابی مستقیم داده‌های هر حالت صورت می‌پذیرد که در پیش روی ما طرح می‌شود یا در یک طرف آن قرار داریم. همچنین از طریق ارزش‌گذاری خیر و شر و بر اساس این داده‌ها و بیانات انباشته‌شده نزد ما، ابتدا به حکم اخلاقی در این حالت می‌رسیم و سپس بعد از آن، امکان اتخاذ تصمیم برای رفتار یا انجام عملی معین یا انجام‌ندادن کاری موافق با حکمی که نزد ماست- فراهم می‌شود.



تصویر توضیحی برای مدل عقل‌گرایی اخلاق^۱

عقل‌گرایی، سنت فلسفی قدیمی بوده است و تا امروز با قدرت در میدان فلسفه وجود دارد و این مسئله، برخلاف موج سهمگین جریان عاطفه‌گراست که به نظر می‌رسد به شاخه‌های بسیاری تقسیم شده، و با دلایل قوی در عرصه علم اعصاب، روان‌شناسی و زیست‌شناسی تکاملی پشتیبانی می‌شود. در واقع در تاریخ فلسفه به‌طور کلی می‌بینیم که دیدگاه عقل‌گرایی از زمان یونان قدیم تا «لایب‌نیتس» (۱۶۴۶ تا ۱۷۱۷) دیدگاه غالب بیشتر فلاسفه بوده است.

ولی در قرن هجدهم، در خصوص جایگزینی برای این خط سیر عقل‌گرایی بحثی میان فلاسفه انگلیسی و اسکاتلندی آغاز شد؛ جایی که فرضیه‌ای بنیان نهاده شد که می‌گوید «حس اخلاقی» چیزی جز مجموعه احساسات خوشایند یا احساسات ناخوشایند با توجه به شرایط نیست؛ و اینکه احکام اخلاقی از این احساسات سرچشمه می‌گیرد و ناشی از عقل و تفکر نیست. «عاطفه‌گرایی» نامی است که مخالفان نظریه انگلیسی اسکاتلندی مطرح کرده‌اند؛ اما این اعتراض علیه «جریان عقل‌گرایی» از طرف «مدل عاطفه‌گرایی» به‌عنوان نقطه‌ای بنیادین در نوشته‌های کانت شناخته می‌شود؛ نوشته‌هایی که کانت در آن‌ها می‌کوشد تا خط بطلانی بر مدل دیوید هیوم بکشد.

۱. تصویر برگرفته شده از یک پژوهش. منبع:

در ابتدا طبق آنچه برخی مؤلفانِ جریانِ عقل‌گرایی مطرح می‌کنند، لازم است مدل‌های اخلاقی عاطفه‌گرایی با تمامی مدل‌هایی که به «اراده»، آزادی و حق انتخاب می‌دهد در تعارض قرار گیرد؛ زیرا فلسفه اخلاقی عاطفه‌گرا از هرگونه مفهوم فاخر یا متعالی (transcendence) خالی است و با اعتقاد به وجود داشتن اراده شخصی برای فردی که به او امکان پیروزشدن و گذرکردن از احساسات و محرک‌های غریزی یا شور و هیجان و خواستن (passions) را می‌دهد در تعارض است.^۱

ولی این مطلب، هنگام بررسی دقیق و موشکافانه، برخی مسائل را متفاوت می‌کند و برخلاف این نکته است که آزادی و اراده در مدل عاطفه‌گرا به «عقل‌گرایی متعالی» تکیه ندارد و با این [مطلب]، که عواطف، محرک اصلی برای داوری و رفتارهای اخلاقی

۱. به مکالمه هیوم و کانت مراجعه کنید:

- **Hume**: "The passion is a violent emotion of the mind and sensitive to the appearance of a good or bad, or object which, owing to the original constitution of our faculties, is fit to excite an appetite". Treatise on human nature.

- **Kant**: "The inclination that the reason the subject can not be controlled or managed with difficulty there is passion". Anthropology from a pragmatic point of view.

- هیوم: «شور و اشتیاق یک احساس خشن ذهنی، و به جلوه ظاهری خوب یا بد حساس است، یا به نیتی وابسته است که به علت ساختار اصلی قوه ذهنی ما برای برانگیختن یک میل شدید، مناسب دارد.» رساله‌ای در خصوص طبیعت انسانی.

- کانت: «آن تمایلی که باعث می‌شود نتوان یک موضوع را کنترل کرد یا آن را به سختی مدیریت کرد، وجود اشتیاق است.» انسان‌شناسی از نگاه پراگماتیک*

* در تعریف انسان‌شناسی از دیدگاه کانت می‌توان گفت: «انسان‌شناسی، دانشی تجربی، جهانی و فلسفه‌ای عملی است که با رویکردی پراگماتیستی و غایت‌شناسانه به وسیله خرد خرم‌اندیش و روش مشاهده، درصدد شناخت طبیعت انسان و تعلیم و تربیت انسان‌هایی است که تنها دارای علوم نظری صرف نباشند؛ بلکه با داشتن مهارت‌های لازم به‌مثابه شهروندی از جهان به حساب آیند.» (مترجم، منبع: پایگاه مرکز اطلاعات علمی جهاد

هستند در تعارض است؛ بنابراین در اینجا نوعی از اراده فردی وجود دارد که به سوی انتخاب رفتار مناسب برای فرد، سوق می‌دهد.

همچنین در برخی مدل‌های عاطفه‌گرا، ممکن است تعقل، نقشی داشته باشد؛ ولی فقط پس از آنکه حکم اخلاقی از طریق تحلیل وضعیت و ارزشیابی آن، برای انتخاب برترین راه جهت رسیدن به «همان غرض خواسته‌شده و مطلوب» قالب‌ریزی شده باشد (یعنی «حکم» صادر شده باشد؛ هرچند به صورت داخلی بوده باشد؛ یعنی در وجود خود انسان، پیش از آنکه برای دیگران آشکار شود)؛ اما چنین تعقلی به همان صورتی که در مدل عقل‌گرا مطرح می‌شود- سببی برای «حکم‌کردن» نخواهد بود.

تعقل و تفکر در مدل‌های عاطفه‌گرا هیچ وجودی نخواهند داشت؛ مگر پس از آنکه حکم اخلاقی صادر شده باشد و گاهی این دو عامل می‌توانند بر حکم اخلاقی نیز تأثیر داشته باشند، ولی به طریقی غیرمستقیم؛ و این دو عامل هرگز نمی‌توانند «حکم اخلاقی» باشند؛ یعنی اراده‌ای که «عمل اخلاقی» را مشخص می‌کند در مبدأ به صورت مؤثر، پنهان بوده است، نه اینکه در مبدأ غیرفعال بوده باشد (تفکر).

این فرازونشیب میان مدل‌های عقل‌گرا و عاطفه‌گرا را در علم روان‌شناسی و به صورت مشخص در انتهای قرن نوزدهم تا حدود دهه شصت قرن بیستم شاهدیم؛ جایی که فهم روان‌شناسانه از اخلاقیات، از درجه اعتباری همانند نظریه «دیوید هیوم» - که مبتنی بر عواطف و احساسات است- برخوردار می‌شود.^۱

۱. به‌عنوان مثال «زیگموند فروید» معتقد است داورهای اخلاقی، رَوندهایی هستند با محرک‌های ناآگاهانه و به‌واسطه احساسات، سپس به‌وسیله «فرایند تفکر» ارزشیابی و مشخص کردن آنچه از نظر اجتماعی پذیرفته است و آنچه پذیرفته نیست، صورت می‌پذیرد.

از دید «نظریه رفتارگرایی»^۱ (Behaviorism) - که اساساً از آزمایشات «ایوان پاولوف»^۲ Ivan Petrovitch Pavlov در زمینه پاسخ‌دهی شرطی به دست آمده است، مسئله تعقل و تفکر اخلاقی، جز پدیده‌ای عارض شده در تولید و ساخت رفتار اخلاقی نیست و اخلاق را فقط از طریق کارهایی می‌توان تفسیر کرد که جامعه، آن‌ها را مجازات یا داوری می‌کند. در مدل رفتارگرایی نیازی به عنصر آگاهی دیده نمی‌شود و به مراجعه و مطالعه نفس و نیز به آنچه حالت‌های درونی (introspection) نامیده می‌شود هم نیازی نیست؛ بلکه فقط مطالعه پاسخ جسم به تحریکات محیطی کافی است و در نتیجه این خط فکری در تحلیل اخلاق به دیدگاه دیوید هیوم بسیار نزدیک است؛ دیدگاهی که به دفاع از امکان‌پذیر بودن تفسیر مسائل اخلاقی تنها از طریق اسباب طبیعی می‌پردازد.

سپس جریان عقل‌گرایی، در ابتدای دهه هفتم قرن بیستم توسط «کولبرگ» (Kohlberg) بازگشتی قدرتمندانه به خود می‌بیند. کسی که به شدت به نزدیک شدن عاطفی حمله می‌برد و سپس به تحقیقات پیاژه^۳ استناد می‌کند تا دلیل بیاورد که توانایی‌های شناختی انسان در تعامل با معضلات اخلاقی و حل آن‌ها طی زندگی فرد، تکامل می‌یابد.^۴

۱. رفتارگرایی، مکتبی در روان‌شناسی است که اعتقاد دارد برای شناخت یک موجود زنده، نیازی به بررسی حالت‌های درونی او (مثل فکرکردن) نیست و تنها بررسی محرک‌های خارجی و رفتارهای بیرونی آن موجود (همانند گریه کردن) کافی خواهد بود. (مترجم، منبع: ویکی‌پدیا فارسی)

۲. منبع:

Pavlov, I. P. (1941). Lectures on conditioned reflexes. Vol. II. Conditioned reflexes and psychiatry.

۳. منابع:

-Piaget, J. (1972). Epistémologie des sciences de l'homme (Vol. 260). Gallimard.

-Piaget, J. (1975). L'équilibration des structures cognitives: problème central du développement (Vol. 33). Presses universitaires de France.

۴. منابع:

-Kohlberg, L. (1984). Essays on moral development, Volume II: The psychology of moral development. San Francisco: Harper & Row.

کلبرگ معتقد بود که جزئیات آن ان شاء الله در فصل بعدی خواهد آمد. گاهی تعقل می‌تواند عوامل مؤثر را با دیده عبرت نظاره کند؛ ولی همچنان این عقل‌گرایی و تعقل است که حرف آخر را می‌زند و تصمیم آخر را اتخاذ می‌کند. نظریه کلبرگ بر بسیاری از پژوهشگران در عرصه روان‌شناسی اخلاقی، تأثیرگذار بوده است و تا به امروز نیز هست.^۱ بنابراین «تفکر عقل‌گرایی» همچنان با قدرت در عرصه علم حاضر است؛ ولی با این وجود، افکار هیوم در این اواخر شاخه‌های بسیاری پیدا کرده است و امروزه در بسیاری از مدل‌های جدید، استفاده می‌شود؛ چه توسط فلاسفه و چه روان‌شناسان یا دانشمندان اعصاب.

پیش از آنکه به مهم‌ترین و مشهورترین این مدل‌های نوین بپردازیم، دو مدل قدیمی عاطفه‌گرا و مدل عقل‌گرای هیوم و کانت را با تفصیل بیشتر بررسی خواهیم کرد.

-Colby, A., & Kohlberg, L. (1987). The Measurement of Moral Judgement: Volume 2, Standard Issue Scoring Manual (Vol. 2). Cambridge university press.

۱. منبع:

Haidt, J. (2001). The Emotional Dog and its Rational Tail, Psychological Review, vol. 108, pp. 814-834.

مدل شهودی (ادراک مستقیم) عاطفه‌گرایی هیوم

از نظر دیوید هیوم کلیه کارهای عقل، ادراکات (یا تصورات) هستند که بر دو نوع است: ما از یکسو انطباعات (تأثرات و احساسات) را داریم و از سوی دیگر افکار را؛ و با وجود اینکه هیوم تصور می‌کند هر انسانی به‌تنهایی می‌تواند به‌راحتی از تفاوت میان احساس و تفکر آگاه شود، اما به نظر او تمایز قائل شدن دقیق بین این دو گونه از تصورات یا ادراکات، برای فهم احکام اخلاقی ضروری است.

دیوید هیوم می‌گوید:^۱

« همه به‌سادگی- موافق خواهند بود که وقتی ما درد ناشی از حرارت زیاد یا لذت ناشی از حرارت ملایم را احساس می‌کنیم و بعداً وقتی به حافظه آن احساس بازمی‌گردیم یا آن را در مخیله خود انتظار می‌کشیم، تفاوت بسیاری بین ادراکات ذهنی وجود خواهد داشت. این دو ملکه در اینجا می‌توانند ادراکات حواس را حکایت یا نقل کنند؛ ولی نمی‌توانند قدرت احساس اصلی و زنده‌بودن آن را تداعی کنند و بیشترین چیزی که در خصوص این دو تعبیر بیان می‌کنیم- حتی در زمانی که بیشترین تلاش را از خود نشان می‌دهند- عبارت است از اینکه این دو، موضوع را به‌حدی زنده به تصویر می‌کشند که می‌توانیم بگوییم: ما آن را لمس می‌کنیم یا آن را می‌بینیم یا به آن نزدیکیم؛ ولی به استثنای پریشانی ذهن کسی که دچار بیماری یا جنون شده است، که این دو ملکه [در این حالت] این امکان را نخواهند داشت که به درجه‌ای از زنده‌بودن برسند که این ادراکات کاملاً درهم آمیخته شوند؛ و نیز هیچ‌کدام از رنگ‌های احساس-هرقدر هم که درخشش آن‌ها فزونی داشته باشد- این امکان را نخواهد داشت که چیزهای طبیعی را به‌صورتی به تصویر بکشند که باعث شود آن توصیف را به‌عنوان منظره‌ای واقعی بپنداریم، و زنده‌ترین تفکر، از پایین‌ترین احساس نیز سرگردان‌تر باقی خواهد ماند.

۱. کتاب «پژوهشی در ادراک بشری»، فصل دوم، اصل افکار، دیوید هیوم.

می‌توانیم ملاحظه کنیم که چنین وجه‌تمایزی، تمامی دیگر ادراکات ذهنی را از میان می‌برد. انسان در آتش خشم خود بسیار متفاوت از شخص دیگری خواهد شد که در چنین آتشی، می‌اندیشد و تصمیم می‌گیرد. اگر به من بگویی فلانی، خودشیفته است به‌آسانی می‌فهمم منظور شما چیست و [این گفته] برای من تصور درستی از وضعیت او را می‌سازد؛ در حالی که ممکن نیست اشتباه کنم و گمان کنم عشق سوزانِ حقیقی یا روان‌پریشی بوده است. وقتی به انفعالات و احساسات گذشته خود بیندیشیم فکر ما آینه امانت‌داری خواهد شد و موضوعات خود را با راستی و صداقت منتقل خواهد کرد؛ ولی رنگ‌هایی که به کار می‌برد، در مقایسه با آن چیزی که ادراکات اصیل ما احساس می‌کنند، رنگ‌پریده و کم‌رنگ خواهد بود و نیازی به هوش بسیار یا عقل متافیزیکی نخواهیم داشت تا فرق میان آن‌ها را درک کنیم.

می‌توانیم همه ادراکات ذهن را به دو دسته یا دو نوع تقسیم کنیم که با توجه به درجه نیرومندی و زنده‌بودن، از یکدیگر متمایز می‌شوند؛ گروهی که از نیرومندی و زنده‌بودن کمتری برخوردارند معمولاً افکار یا ایده‌ها نامیده می‌شوند؛ اما نوع دیگر در زبان انگلیسی و در بسیاری از زبان‌های دیگر - از نداشتن «نام» رنج می‌برد و معتقدم وضعیت، همین‌گونه باید باشد؛ زیرا نام‌گذاری و ضمیمه کردن آن‌ها تحت یک لفظ عام، جز به‌جهت هدف‌های فلسفی لازم نیست. پس ما باید آزادی خود را در نظر بگیریم و آن را انطباعات [داده‌های بی‌واسطه حسی] بنامیم که این لفظ را در معنایی با اندکی تفاوت از معنای عادی‌اش به کار می‌گیرد. منظور من از انطباع هر آن چیزی است که وقتی می‌شنویم، می‌بینیم، لمس می‌کنیم، دوست داریم، ناپسند می‌داریم، رغبت می‌کنیم و می‌خواهیم، در ادراکات ما زنده‌تر است.

این انطباعات از افکاری که از زنده بودن کمتری در ادراکات ما برخوردارند و با آن چیزی که وقتی به هر احساس یا حرکات یادآوری شده می‌اندیشیم ایجاد می‌شود، متمایز می‌شوند.»^۱

بنابراین از نظر دیوید هیوم تفاوت میان انطباعات^۲ (ادراکات مستقیم و بی‌واسطه) و افکار، در میزان نیرومندی و تأثیرگذاری‌ای است که هرکدام از این دو نوع بر مغز دارد و نیز در چگونگی ورود و دخالت در تفکر و خودآگاهی. وی ادراکاتی را که با قدرت و شدت وارد می‌شوند انطباعات می‌نامد و همهٔ احساسات، واکنش‌ها و عواطف، زیر این تعریف و نام‌گذاری قرار می‌گیرند؛ همان طور که اولین بار در وجود صاحبشان آشکار می‌شوند.

اما منظور از افکار از نظر هیوم همان تصاویر ضعیف انطباعات در تفکر و استدلال است؛ یعنی تمایز میان این دو بر اساس افتراق میان احساس و آگاهی از یک‌سو و تفکر و استدلال از سوی دیگر، بنا نهاده شده است. بنابراین برای آنکه عقل بتواند تفکر و استدلال کند در ابتدا باید از طرف احساسات و ادراک حسی، انطباعاتی به‌سویش آمده باشد و تفاوت میان این انطباعات و افکار، تفاوت در درجه و نیرومندی است، نه تفاوت در طبیعت. این دو، از یک نوع به حساب می‌آیند و با یکدیگر، ادراکات را تشکیل می‌دهند.^۳

۱. پژوهشی در ادراک بشری، فصل دوم، اصل افکار، ص ۳۷ تا ۳۹، ترجمهٔ دکتر موسی وهبه، چاپ اول، دارالفراہی، ۲۰۰۸م.

۲. لفظ انطباع یا فقط به تأثیر در اعصاب حسی اطلاق می‌شود و یا به تمام شعور؛ از این جهت که در مقابل افعال خارجی، رنگ انفعالی به خود می‌گیرد. انطباع به این معنی، ضد تفکر، و حکم مبنی بر تحلیل است. (مترجم، منبع: سایت ویکی‌فقه)

۳. انطباعات و تصورات:

هیوم همهٔ محتویات ذهن را ادراک می‌نامد. وی همهٔ ادراکات ذهن را به دو دسته یا دو نوع انطباعات و ایده‌ها یا تصورات تقسیم می‌کند. منظور هیوم از انطباعات، داده‌های بی‌واسطهٔ ادراک حسی (ظاهری یا باطنی) است. این ادراکات اعم از ادراکات به حس ظاهری مانند آگاهی ناشی از دیدن یا شنیدن و... و ادراکات به حس باطنی مانند آگاهی از درد و احساس غضب و محبت و... است. این نوع ادراکات صرفاً در هنگام تماس و مواجههٔ مستقیم حواس با مدزک حسی ایجاد می‌شود.

بنابراین وقتی انطباعات حسی هستند، افکار نیز حسی خواهند بود و تمام تفاوت بینشان این است که انطباعات بر ادراک حسی نقش می‌بندند؛ در حالی که افکار، ادراکاتی هستند که بر عقل و مغز نقش می‌بندند. آنچه بر ادراک حسی، نقش می‌بندد، قوی و نیرومند است؛ در حالی که آنچه بر عقل‌ها نقش می‌بندد ضعیف و کم‌رنگ است، و ادراک نقش‌بسته‌شده بر ادراک حسی، تأثیرپذیری مستقیم حواس از اشیا و آگاهی تجربی است.

اما ادراکی که در عقل نقش می‌بندد، جز صورتی ضعیف از اشیا و آگاهی نخواهد بود و هنگامی که ادراک حسی، تأثیرات قدرتمندی از خارج دریافت کنند، عقل جز با تصویرهایی برخورد نخواهد داشت؛ به این معنا که با خود آن انطباعات حسی برخورد ندارد؛ بلکه با صورت ذهنی از آن برخورد خواهد داشت.

از نظر هیوم روش تفکر و فهم در انسان هر دو تحت سیطره طبیعت انسان هستند که اساساً انفعالی (واکنشی) است. در نتیجه امکان ندارد در صورت حضورنداشتن ادراکات در ذهن به صورت افکار یا انطباعات، فرایند تعقل یا تفکر وجود داشته باشد و از آنجا که افکار جز صورت عقلی این انطباعات حسی نیست، تمامی فرایند تفکر بر اساس دریافت این انطباعات خواهد بود؛ یعنی هر شناختی در انسانیت، به ادراک حسی یا تأثیرپذیری حواس از اشیا (در قالب انطباعات یا افکار) بازمی‌گردد و می‌توان این شناخت را تا ساده‌ترین ساختارهای شکل‌گیری‌اش پیگیری کرد.

اما تصورات یا ایده‌ها، نسخه‌ها و صورت‌های خفیف و کم‌رنگ انطباعات‌اند؛ به این صورت که پس از قطع ارتباط مستقیم حسی فاعل شناسا با شیء مدرك، صورت ضعیف آن شیء به کمک حافظه یا متخلیه باقی می‌ماند که هیوم آن صورت کم‌رنگ و ضعیف را تصور یا ایده یا فکر نامیده است. با مثال‌هایی می‌توان مطلب را بیشتر توضیح داد. هنگامی که چشمان خود را می‌بندم، اگر پیش از آن به اتاقم نگریسته باشم و آن‌گاه به آن بیندیشم تصوراتی که حاصل می‌کنم، از بازمودهای دقیق انطباعات من است. (مترجم، منبع:

نوع دیگری از افکار نیز وجود دارد که هیوم آن‌ها را افکار ثانویه یا تصویرهایی از این افکار اولیه می‌نامد؛ یعنی این‌ها، صورت‌هایی از صورت‌های انطباعات هستند؛ یعنی اگر رنگ سبز را در نظر بگیریم و درباره‌اش فکر کنیم بدون آنکه آن را مشاهده کرده باشیم، صورتی ذهنی از ادراک حسی رنگ سبز در ما شکل می‌گیرد. این تصویر شکل‌گرفته در ذهن، همان فکر اولیه است که فکر ثانویه از آن ایجاد می‌شود که مجردتر از فکر اول است. به‌طور کلی آنچه هیوم می‌خواهد به آن برسد این است که این انطباعات می‌توانند به‌معنی ادراکاتی باشند که از حواس به ما می‌رسند؛ همان‌طور که می‌توانند افکاری را نیز دربرگیرند که به مغز می‌رسند و بر دو نوع هستند: انطباعات تعقل یا تفکر و انطباعات شعور یا احساس.

طبیعت انسانی اساساً طبیعتی است انفعالی؛ اما ذهن (عقل) نقش چندان مهمی در این طبیعت بازی نمی‌کند و رفتار انسانی، مبتنی بر طبیعت انسانی است. به این ترتیب همه رفتارها و موضع‌گیری‌های انسان بناشده و صادرشده از انفعالات (واکنش‌ها) است و اسباب آن‌ها، تعقل و تفکر نخواهد بود.

اما اراده آزاد یا آزادی در کارهای انسان، در نظریه هیوم از هیچ اهمیتی برخوردار نیست و تنها توهم و خیال به حساب می‌آید؛ زیرا محرک اصلی رفتار انسان، عواطف و واکنش‌ها و دفع ضرر و جلب منفعت است. بنابراین اهداف رفتاری انسان، نه از تفکر یا تعقل صادر می‌شوند و نه از مبادی عقلی؛ بلکه تنها نتیجه طبیعت انفعالی و عواطف و تمایلات و گرایش‌های احساسی هستند که این‌ها متغیر و درحال دگرگونی‌اند و ثابت نیستند.

از نظر هیوم هیچ هماهنگی، ضرورت یا قواعد عقلی ثابتی، در کارها و رفتارهای انسان وجود ندارد و انسان تنها بر اساس توهمات و رغبت‌های غیرثابت و دگرگون‌شونده رفتار می‌کند و از محیط و جامعه تأثیر می‌پذیرد. علاوه بر این، هیوم تأکید می‌کند انسان به هیچ رفتار و کاری دست نمی‌زند، مگر آنکه در برابر آن کار و رفتارش، توقع پاسخی از

طرف مقابل داشته باشد؛ یعنی قانون سببیت در خصوص عملکردها و رفتارهای اخلاقی از نظر هیوم صرفاً اعتقادی بر اساس توقع «دریافت عمل فرض گرفته شده دیگری» است و این سببیت، مشابه سببیت موجود در طبیعت است و چیزی جز توهم نیست. ممکن است از طرف دیگری هر واکنشی یا واکنش مخالف آنچه توقع داریم اتفاق بیفتد؛ پس این تنها اعتقاد یا ابزاری خواهد بود که به افراد جامعه اجازه می‌دهد با یکدیگر زندگی کنند.

آزادی انسان در انجام کارهایش یا تغییر موضع‌گیری‌ها یا رفتارشان از نظر هیوم نه عقلانی است و نه منطقی، و تنها مبتنی بر طبیعت در حال تغییر و دگرگونی‌اش به سبب انفعالات و احساساتش است. پس آنچه جریان عقل‌گرایی تصور می‌کند که آزادی عمل انسان در انتخاب رفتار یا موضع‌گیری عقلی سلیم موافق با قواعد عقل و اصول و مبادی ثابت است، هیوم از نگاه طبیعت بشری محض به آن می‌نگرد و اینکه دگرگونی‌های رفتار انسانی - که مشروط به طبیعتش است - همان آزادی انسان است؛ حتی این آزادی فرضی او، توانایی او بر پایبند نبودن به ضرورت و حتمیت، و گریز از آن خواهد بود؛ یعنی ضد آن چیزی است که از عقل می‌آید؛ پس طبیعت انسان، ضد عقل است و این، همان آزادی در کارهاست.

پس مبدأ اساسی در رفتار انسانی، در اینجا عواطف، واکنش‌ها، رغبت‌ها و نفرت‌ها یا همان هوای نفس است و این‌ها همان قواعد نابخردانه‌ای هستند که در اخلاقیات و رفتارهای انسان حکم می‌کنند و نه هیچ‌چیز دیگری. پس اتخاذ هر موضع‌گیری یا صدور حکم در یک قضیه اخلاقی، نه بر مبنای افکار مجرد یا اصول ثابت خواهد بود و نه بر اساس ارزش‌های اخلاقی که انسان با تفکر و تعقل و از طریق برهان و استدلال به آن می‌رسد، و تنها بر اساس و با تکیه بر آنچه انسان از احساسات، عواطف، رغبت‌ها، واکنش‌ها و اهداف خواسته شده‌اش در اختیار دارد بنا خواهد شد.

فضیلت و رذیلت، و خیر و شر از نگاه هیوم

صدور هر حکم اخلاقی، محصول انطباعی است که در ذهن حاصل می‌شود؛ سپس این انطباع، صورت انفعال، شعور یا احساس به خود می‌گیرد و سپس انسان خودش را می‌بیند که به‌سوی انجام کاری یا رفتاری کشیده می‌شود؛ زیرا احساس می‌کند و به‌دنبال آن معتقد می‌شود که خیر یا درست بوده است، یا برعکس؛ همچنین چه بسا احساس می‌کند در اثر انجام‌دادن کاری یا انجام‌ندادنش، هرگز نتیجه‌ای منفی یا اشتباه یا عواقب وخیم حاصل نخواهد شد. بنابراین وضعیت به‌طور کامل با احساسات توجیه می‌شود؛ با وجود اینکه در ظاهر به نظر می‌رسد با عقل حکم داده شده است.

به نظر دیوید هیوم عقل به‌تنهایی از صادرکردن حکم اخلاقی، ناتوان است و وی اعتقاد دارد قواعد اخلاقی، امکان ندارد از فرایندهای عقلی یا استدلال‌های منطقی حاصل شود؛ بلکه احکام و رفتارهای اخلاقی، تنها محصولی از طبیعت و سنت مردم در جهت به دست‌آوردن سود و دفع زیان است و مسئله به دست‌آوردن سود و دفع زیان از خصوصیات انفعال است نه عقل. بنابراین هیچ ضمیر اخلاقی یا ارزش اخلاقی به‌جز تجربه‌های حسی روزانه ما وجود ندارد.

فضیلت و رذیلت هم به همین صورت است؛ پس حکم‌کردن بر کاری یا موضع‌گیری معینی به اینکه فضیلت است یا رذیلت، بر اصول عقلی، ارزش‌های اخلاقی و ثابت‌های منطقی، مستند یا متمرکز نیست؛ بلکه دسته‌بندی و حکم‌دادن، بر اساس محرک‌های انفعالی صورت می‌پذیرد که منجر به انجام آن کار می‌شوند و وضعیت در خصوص شرایطی که محیط بر آن عمل است یا وضعیتی که آن عمل در آن به انجام رسیده نیز به همین صورت است. بنابراین رفتار انسانی چیزی نیست جز عکس‌العمل یا زنجیره‌ای از عکس‌المعل‌ها در پاسخ به شرایط محیط بر انسان یا وضعیتی که بر وی احاطه دارد و هیچ اراده‌ای مستند بر تعقل یا استدلال، وجود ندارد و تمامی این ماجرا در سیطره تمایلات عاطفی، اهداف موردانتظار و مصلحت‌های فردی قرار دارد.

از نظر هیوم، فضیلت و رذیلت را نمی‌توان به‌عنوان دو موجود ریشه‌ای و واقع‌گرایانه در نظر گرفت؛ بلکه این دو -از نظر او- تنها تولیدات طبیعت بشری و موضع‌گیری طبیعی مبتنی بر نگاه انسانی است و بر تفکر خیر و تفکر شر استوار است. بنابراین واقعیت‌های خیر و شر صرفاً انطباعات انفعالی هستند و دو اصل عقلانی یا جهان‌شمول محسوب نمی‌شوند.

هیوم برای توضیح ایده خود مثال‌هایی از حوادث ناگوار طبیعی، مانند زلزله، سیل یا آتشفشان را پیش می‌کشد: انطباع (تصویر) در ذهن انسان از این حوادث به این صورت است که این حوادث، شرّ یا مجازات غیبی یا الهی هستند؛ زیرا آن‌ها به او و به محیط او آسیب وارد می‌کنند؛ در حالی که به واقع، این‌ها فقط حوادث طبیعی هستند و ارتباطی با انسان ندارند. سپس هیوم این نظر را به همه رفتارها و کارهای انسان -که ما به خیر یا شرّ و فضیلت یا رذیلت‌بودنشان حکم می‌دهیم- تعمیم می‌دهد. بنابراین این مفاهیم صرفاً «دیدگاه» هستند و هیچ وجودی مستقل از واکنش‌های ما ندارند؛ یعنی به‌خودی‌خود، خیر یا شر محسوب نمی‌شوند و تنها دسته‌بندی کردارها و رفتارها، به اعتبار منفعتی که جلب می‌کنند یا ضرری که ایجاد می‌کنند یا برعکس، به‌عنوان خیر یا شر محسوب می‌شوند و مردم بر همین اساس، این قاعده را به‌عنوان اصل و ریشه اخلاق به کار می‌برند.

پس فضیلت و خیر، مبادی اخلاقی و عقلی و مستقل از عواطف و محرک‌های نفسانی ما نیستند و نیز مفاهیمی ثابت یا مطلق محسوب نمی‌شوند؛ بلکه آن‌ها دچار دگرگونی می‌شوند و نسبی هستند. بنابراین ممکن است خیر در حالت معینی با توجه به شرایطی خاص، شر به نظر برسد و به همین ترتیب آنچه در عمل، شر است می‌تواند در شرایط دیگری و در جایگاهی مخالف، به خیر تبدیل شود.

همچنین حکم‌راندن یا طبقه‌بندی «خیر یا شر» یا «فضیلت یا رذیلت» محرک رفتار انسان نیست؛ بلکه صرفاً انطباع ذهنی ناشی از عملکرد است و در مرحله بعد از وقوع و

صدور آن قرار دارد؛ یعنی بعد از رفتار یا عملکردی خواهد بود که با توجه به نتایج و فواید یا زیان‌ها و تأمل در آن کار، بر آن حکم رانده شده است.

سپس برای دانستن اینکه آیا احکام اخلاقی همان افکار یا انطباعات هستند، به نظر هیوم کافی است دربارهٔ این موضوع تحقیق شود که آیا تمایز قائل شدن میان خیر و شر می‌تواند از خودِ افکار حاصل شود؟^۱

اخلاق در مدل عقل‌گرای سنتی، پایبند بودن و عمل کردن به آن چیزی است که موافق با عقل یا اصول عقلی است. پس اخلاقیات مجموعه‌ای از قواعدی است که چه در زندگی شخصی و چه اجتماعی، باید از آن‌ها پیروی شود و در نتیجه احکام اخلاقی در قالب افکار متجلی می‌شوند.

اما هیوم این طرز تفکر را این چنین نقد و بررسی می‌کند:

اگر عقل و تفکر به‌تنهایی بتواند حدفاصل بین خیر و شر را مشخص کند؛ پس خاصیت‌های خیر و شر ناگزیر باید در ارتباطات میان اشیا یا در جهان خارجی نمایان شود و ما این را در واقعیت و جهان خارجی نمی‌بینیم. کارهای عقل -چه مقارنه و سنجش افکار باشند و چه استدلال‌ها- امکان ندارد از اخلاق پرده بردارد و تنها به کشف موافق یا موافق نبودن با ارتباطات میان افکار یا میان وقایع اختصاص دارد؛ از این‌رو اخلاق در مدل عاطفه‌گرا با انطباعات ارتباط دارد؛ زیرا فقط انطباعات توانایی صادر کردن یا ممانعت از عملی مشخص را دارند و این چیزی است که عقل‌گرایی به‌طور مستقیم توانایی انجامش را ندارد. تمامی آنچه این حالت آخر می‌تواند انجام دهد، کمک به ما برای تحقق یافتن کار داده‌شده و رسیده به ادراکات ماست.

اولین نکتهٔ مهم در این نظریه این است که حکم اخلاقی، نتیجهٔ انطباعات است و اینکه رفتارهای اخلاقی دیگران، عاملی است که شور و اشتیاق یا عواطف (passions) را

در ما برمی‌انگیزاند و می‌توان آن را در ترازوی سنجش گذاشت و آن را شباهتی از فرایند همسان‌سازی عاطفی میان «نیکو و ناپسند» و نیز با حکمراندن زیباشناختی میان «حَسَن و قبیح» (زیبا و زشت) دانست. در نتیجه کارهای اخلاقی نفسانی از قبیل حب و بغض و مانند این‌ها، هرگز نمی‌توانند به آن صورتی که در مدل عقل‌گرایی سنتی دیده می‌شود، عقلانی یا غیرعقلانی باشند و تفکر، هیچ تأثیر مستقیمی بر عواطف و نفرت‌های ما و موضوعات شورانگیز برای ما نخواهد داشت.

جا دارد اشاره کنم که دیوید هیوم در فلسفه و پژوهش خود تلاش کرد راه «اسحاق نیوتن» را بپیماید و طبق روش تحلیل علمی تجربی، آن را به میدان اخلاق (یا فلسفه اخلاق) بکشاند؛ روشی که هدفش، وضع کردن فرضیه‌ها و تأکید بر آن‌ها، معارضه یا تکذیبشان از طریق آزمایش است. فصل دوم کتاب اصلی او با عنوان «پژوهشی در طبیعت بشری» به همین مطلب اشاره دارد.^۱

او اعتقاد داشت معرفت دو نوع است: معرفت طبیعی و معرفت بشری (یا به عبارت بهتر معرفت اخلاقی) و اینکه تمامی دانش‌های علمی (آکادمیک) - فیزیک، ریاضیات، پزشکی و...- زیر مجموعه عنوان اول قرار می‌گیرند؛ اما دانش‌هایی مثل اقتصاد، سیاست، جامعه‌شناسی و دین ضمن مجموعه دوم قرار می‌گیرند.

و همان‌طور که نیوتن به اصول اصلی و ساده‌ای رسید که از طریق آن‌ها می‌توان طبیعت یعنی فیزیک را فهمید و این روش بر حرکت مادی تمرکز داشت، به همین ترتیب دیوید هیوم تلاش کرد از طریق اصول اصلی که بر حرکت نفسانی تمرکز می‌کند، برداشتی از طبیعت انسانی ارائه دهد.^۲

۱. فصل دوم تحقیق دیوید هیوم: «در تلاش برای وارد کردن روش تجربی در مسائل اخلاقی».

۲. منبع:

Hume, D. (1888). A Treatise of Human Nature: Being an Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning Into Moral Subjects. L. A. Selby-Bigge (Ed.). Clarendon Press. , p. 7.

در نوشته‌های هیوم اشارات بسیاری به مدل نیوتنی در مدل‌سازی طبیعت بشری وجود دارد که اینجا محل تفصیلش نیست. مهم آن است که این طرح، به‌نوعی با دو طرح سنتی در فلسفه اخلاقی متفاوت است؛ زیرا مکتب سنتی فرض می‌کند معرفتی اخلاقی پیش از آنکه با واسطه عقل و استدلال و تفکر به آن برسیم- وجود دارد و مکتب شهودی سنتی وجود درک اخلاقی یا احساسات اخلاقی را در بشر به آن صورتی که برخی حس ششم نام می‌نهند- بیان می‌کند و به این ترتیب وجود معرفت اخلاقی را پیش از رسیدن به حقایق یا اصولش از طریق درک مستقیم ما به‌واسطه این حس اخلاقی، فرض می‌گیرد.

هیوم از یک سو شخصیتی است که به جریان شهودی منسوب است، ولی او ادراکات اخلاقی را اساساً بر عواطف پایه‌ریزی می‌کند یعنی ادراکی عاطفی برمی‌شمارد- و از سوی دیگر، به نبود معرفت یا اصول اخلاقی پیشین که عواطف یا شوق و هیجان‌مان ما را به آن‌ها می‌رسانند اعتقاد دارد (عواطف و اشتیاقی که محرک اصلی داوری و موضع‌گیری‌های اخلاقی‌مان هستند)، تا آنجا که این اصول با آنچه عواطف اخلاقی ما را به حرکت درمی‌آورد، یکی می‌شود.

دکتر «راشل کوهون» می‌گوید:

“Hume’s position in ethics, which is based on his empiricist theory of the mind, is best known for asserting four theses: (1) Reason alone cannot be a motive to the will, but rather is the “slave of the passions” (2) Moral distinctions are not derived from reason. (3) Moral distinctions are derived from the moral sentiments: feelings of approval (esteem, praise) and disapproval (blame) felt by spectators who contemplate a character trait or action. (4) While some virtues and vices are natural, others, including justice, are artificial.”¹

«موضع‌گیری هیوم در اخلاق که بر اساس نظریهٔ تجربی عقلی او مطرح شده است، به‌طور خاص با تأکید وی بر چهار طرح زیر شناخته شده است: ۱. عقل به‌تنهایی نمی‌تواند محرک اراده باشد؛ بلکه "بردهٔ عواطف یا هوس‌هاست"؛ ۲. تمایزهای اخلاقی از عقل مشتق نمی‌شود؛ ۳. تمایزهای اخلاقی از احساسات اخلاقی سرچشمه می‌گیرد: احساسات موافق (قدردانی و ستایش) و احساسات مخالف (عیب‌جویی و نکوهش) که توسط تماشاگرانی که در ویژگی شخصیتی یا در عملی، تأمل می‌کنند احساس می‌شود؛ ۴. با وجود آنکه برخی فضیلت‌ها و رذیلت‌ها، طبیعی هستند برخی دیگر -از جمله عدالت- مصنوعی هستند.»

سپس این‌گونه دلیل آوردن توسط هیوم علیه اصول و مبانی عقلی اخلاق، به‌دلیل آوردنی ضد واقعیت و عینیت، و نیز رهاسازی ارزش‌های اخلاقی تبدیل می‌شود. از نظر هیوم احکام اخلاقی و ارزش‌ها، خلاف وقایع مرتبط با آن‌ها نیستند، این‌ها از نظر او واقعی نیستند (یعنی ذاتی هستند نه عینی)، و نسبی و غیرثابت هستند (یعنی مطلق نیستند).

پایه‌های اجتماعی و سیاسی اخلاق در مدل عاطفه‌گرا

از نظر محرک و تشویق‌کنندهٔ اخلاق و ارزش‌های اخلاقی، دیوید هیوم معتقد است مشوقی جز جامعه وجود ندارد؛ زیرا طبیعت، فقط ماده را فراهم می‌کند و ماده تنها عبارت است از: قابلیت‌ها و منفعت‌ها؛ ولی نمی‌توان افق اخلاقی را جز از طریق «مؤسسات» توسعه داد. سپس به‌وسیلهٔ تربیت‌کردن و با استفاده از ترفندهای سیاسی می‌توان محرک‌ها و مشوق‌ها را به‌صورت اخلاقی تأویل و تفسیر کرد.

جامعه به‌تنهایی قادر است نیاز را رفع و نقصی را که انسان دارد برطرف کند و می‌تواند انسان را از سطح خود بالاتر ببرد و میان او و دیگران مساوات برقرار کند؛ و حتی می‌تواند او را بالاتر از دیگران قرار دهد. انسان، به‌فضل جامعه می‌تواند بر هرچیزی که این ارتقا را مانع می‌شود پیروز شود. تلاش شخصی او می‌تواند به تلاش‌های دیگران بپیوندد؛ مهارت‌هایش می‌تواند افزون شوند و به این ترتیب تأمین آینده، می‌تواند ممکن شود. با جمع‌شدن تلاش‌ها، توانمندی و تسلط زیاد می‌شود؛ با تقسیم کار، شایستگی و توانایی افزایش می‌یابد و با مساعدت و همیاری دو جانبه، خطرات ناشی از تعرض به‌دلیل نیازها و حوادث کمتر می‌شود و همهٔ این امور را جامعه فراهم می‌کند.^۱

ولی اینکه جامعه، همهٔ این فواید را فراهم کند کافی نیست و انسان در «حالت طبیعی state of nature» امکان ندارد بتواند تصور کند که از طریق پژوهش و تفکر و فقط با واسطهٔ عقل، تشکیلات جامعه و تمامی فوایدی که جامعه می‌تواند به انسان برساند، به وجود می‌آید. پس گریزی نخواهد بود از اینکه اصل و خاستگاه این جامعه و شناخت فوایدش، به‌روش طبیعی و بدون عقل استدلالی تفسیر شود.^۲

پس ناگزیر انسان باید این فواید موجود در جامعه را در نظر بگیرد؛ بدون آنکه درباره‌شان به تحقیق بپردازد و این ریشه و منبع امکان ندارد چیزی جز غریزهٔ جنسی باشد. کشش طبیعی بین دو جنس و آنچه از آن ناشی می‌شود، داده‌های واقعی و منحصر به فردی را نشان می‌دهد که از نظر هیوم امکان تفسیر چگونگی گردآمدن مردم و شکل‌گیری و پیدایش حیات اجتماعی آن‌ها را هرچند به‌صورت ساده و ابتدایی، فراهم می‌آورد. از نزدیک شدن مرد و زن، کودکانی متولد می‌شوند که باید به آن‌ها توجه شود و به‌دنبال آن، نتیجهٔ از پیش بررسی‌نشده و حساب‌نشده به این صورت خواهد بود که این

۱. منبع: A Treatise of Human Nature- Sect. II. Of the Origin of Justice and Property- David Hume

۲. منبع: A Treatise of Human Nature- Sect. II. Of the Origin of Justice and Property- David Hume

کودکان، کسانی هستند که فواید و منافع زندگی در جامعه (یا منافع زندگی اجتماعی) را هرچند در سطحی پایین، نظاره‌گر هستند.^۱

از مهم‌ترین بهره‌مندی‌هایی که جامعه فراهم می‌کند، امنیت دارایی و محافظت از آن‌هاست. انسان (در حالت پیش‌فرض طبیعی) جز مصلحت خود و مصلحت نزدیکان خود را نمی‌شناسد و این، تمامی اخلاقی است که او می‌شناسد و این تبعیض قائل شدن بین اعضای خانواده و دیگران، همان حس اخلاقی اوست. از سوی دیگر می‌داند هرآنچه در اختیار دارد می‌تواند با زور و خشونت از او گرفته شود و به همین ترتیب، ممکن است او نیز آنچه دیگری دارد، با زور و خشونت از وی بستاند. وقتی انسان کشف کرد که جامعه برای افزایش بهره‌مندی از هرآنچه می‌تواند به دست بیاورد، کمکش می‌کند، خودخواهی‌اش مخفی نماند و از طریق ایجاد چهارچوب و قالب مشترکی که می‌تواند دارایی‌هایش را تضمین کند، راهی بهتر برای ارضای حس خودخواهی خود و خدمت به آن پیدا کرد. این ضمانت همان منبع عدالت است.

بنابراین، از طریق ملکیت خصوصی و ثبات دارایی‌ها، روابط انسانی شکل گرفت و تکامل یافت تا مردم بتوانند دارایی‌های خود را امنیت بخشند؛ همان‌طور که این تغییرات به آن‌ها کمک می‌کند تا تولید محصولات را بالاتر ببرند و در نتیجه کمیّت دارایی‌ها نیز زیاد شود؛ ولی این قانون‌گذاری و پایه‌ریزی برای ملکیت خصوصی و عدالت، به قوانین اضافی برای ارضای خودخواهی انسانی نیاز دارد و از مهم‌ترین آن‌ها قانون انتقال ملکیت و دارایی با موافقت طرفین است و این، قانون مهمی در تبادل و تجارت است. از جمله این قواعد، وفای به عهدها و پیمان‌هاست که در اینجا هم طبق نظر هیوم هرگز نمی‌توان فرض کرد که مردم عادل‌اند یا مساوات را دوست دارند؛ بلکه وفای به عهد ناگزیر باید با علت دیگری - به‌جز حس وظیفه‌شناسی - تحقیق و جست‌وجو شود و حتی وضعیت درست

برعکس این است؛ یعنی علت «حس وظیفه‌شناسی» ضرورت وفای به عهد برای پایدارماندن جامعه و دارایی‌ها و انتقال آن‌ها با موافقت طرفین، و در نتیجه بهره‌مندشدن خودخواهی قانونمند و منظم از جامعه خواهد بود.

پس خاستگاه اخلاق، همان جامعه است که بیشترین فایده را برای خودخواهی انسان فراهم می‌کند و قواعد اساسی اخلاقی در جامعه بر ستون‌هایی اساسی استوار است که ضرورت خودخواهی آن‌ها را بنا نهاده است و عبارت است از ثبات ملکیت و انتقال آن با موافقت طرفین و وفای به عهدها و پیمان‌ها و نه چیز دیگر. اما داوری اخلاقی فقط و فقط تأویلی است از کارهای مردم در درون جامعه و طبیعی است که در چهارچوب این قواعد کلی و برای ارضای خودخواهی انسان، پدیدار شده‌اند.

به همین مقدار از نظریه هیوم که عرضه داشتیم بسنده می‌کنم؛ زیرا تصور می‌کنم نگاهی فراگیر و خلاصه‌وار برای درک این فرضیه دست‌کم در خصوص آنچه در اینجا از اخلاق برای ما اهمیت دارد- ارائه کرده‌ام بدون اینکه وارد جزئیات شوم؛ مگر در مسائلی که ضرورت این تحقیق ایجاب می‌کرده است. اهمیت آنچه در اینجا بیان داشتیم در بیان رویکردهای فلسفی علمای معاصر نیز روشن خواهد شد و اینکه زمینه‌های فعالیت آن‌ها از عرصه فلسفه گذر کرده و بیان خواهد شد که به علم روان‌شناسی، اعصاب، زیست‌شناسی تکاملی و عرصه‌های دیگر کشیده شده است.

مدل عقل‌گرا

بیشتر مدل‌های عقل‌گرا بر شکل قانونی اخلاق یعنی بر «آنچه باید باشد» تمرکز می‌کنند؛ در حالی که مدل‌های عاطفه‌گرا یا ادراک ذاتی بر «توصیف ماهیت رفتار یا کارها آن‌گونه که موجود است» و آنچه معتقد است نتیجه طبیعی است تمرکز دارند.

تفکر یا عقل در مدل‌های عقل‌گرا، عواطف یا احساسات را برنمی‌انگیزد و تنها باید از این عامل از طریق سیطره بر عواطف، نبرد با آن‌ها یا نادیده‌گرفتنشان، در بنانهادن

اخلاقیات استفاده کرد. از این دیدگاه، ناگزیر احکام اخلاقی ما باید امکان رسیدن به انصاف و درک بی طرفانه و منطقی را برای همهٔ حالت‌ها با به‌کارگرفتن تفکر و تعقل و نه احساسات و عواطف. برایمان فراهم کند؛ در حالی که در مدل‌های عاطفه‌گرا نمی‌توان از تجربهٔ حسی فراتر رفت؛ زیرا بدون این تجربه‌ها هیچ شناخت و معرفتی وجود نخواهد داشت؛ چه معرفت اخلاقی مدنظر باشد یا دیگر چیزها.

برای سخن‌پردازی در خصوص مدل عقل‌گرایانهٔ اخلاق، جا دارد بر سخنان یکی از مهم‌ترین پیشگامان این تفکر، توفقی داشته باشیم؛ به‌خصوص پس از نقد پیش‌گفته که از طرف دیوید هیوم بر نظریهٔ عقل‌گرایی سنتی ارائه شد! این شخص «امانوئل کانت» است. فرضیه و نوشته‌های دیوید هیوم مشوق اصلی کانت برای بازگرداندن این تفکر بر پایه‌های مدل فلسفی سنتی اخلاق عقل‌گرایانه بود؛ پس از آنکه وی در ابتدا به‌طور کامل با آنچه افرادی مثل لاینیتس، ولف و دیگران مطرح می‌کردند، موافق بود. اما استدلال هیوم از آنچنان درجه‌ای از قدرت و استواری برخوردار بود که کانت را وادار کرد به تمامی نوشته‌ها و بنیان‌های مدل مبتنی بر تفکر و تعقل رجوع کند.

امانوئل کانت در این خصوص می‌گوید:

«اعتراف می‌کنم هشدار دیوید هیوم عاملی بود که سال‌ها قبل مرا از خواب غفلت دگماتیک (جزم‌اندیشی) بیدار کرد و به پژوهش‌های نظری من در فلسفه، رویکرد و جهت‌گیری کاملاً متفاوتی داد.»^۱

“I freely admit that it was the remembrance of David Hume which, many years ago, first interrupted my dogmatic slumber and gave my investigations in the field of speculative philosophy a completely different direction.”²

۱. منبع: کانت با این عبارت، به دیکته‌شدن توسط هیوم اعتراف می‌کند.

۲. منبع: Immanuel Kant, Prolegomena to Any Future Metaphysics. 1783.

قوانین فیزیک از نظر کانت به عنوان یک موضوع تجربی روی طبیعت پیاده می‌شوند؛ در حالی که قوانین اخلاقیات، روی اراده انسان پیاده می‌شوند که می‌تواند به نوبه خود بر طبیعت نیز تأثیر بگذارد. اخلاقیات از نظر کانت شامل دو بخش تجربی و غیرتجربی است و این بخش دوم، همان قسمت متافیزیک است؛ یعنی در این دیدگاه تمایزی وجود دارد میان فلسفه محض که فقط اصول را می‌رساند و فلسفه تجربی که به تجربه و آزمایش برای تفسیر اخلاق و اجزایش تکیه دارد.

از نظر کانت مبادی و اصول معرفت پیشین (معرفت بدیهی) هرگز امکان ندارد تجربی باشد نه از طریق تجربه بیرونی و نه تجربه درونی. زیرا باید متافیزیکی و بالاتر از تجربه و آزمون قرار گیرد؛ یعنی فیزیکی نیست؛ پس یا شناخت قبلی است، یا اصطلاح مرسوم است یا استدلالی است^۱ و به این ترتیب و برخلاف آنچه در مکتب‌های عقل‌گرایی اخلاقی در قرن هجدهم و پیش از آن مرسوم بود، کانت خلط‌نشدن زنجیره واقعی و تسلسل منطقی را یادآور می‌شود و اینکه هیچ معرفت یا علم حقیقی وجود ندارد که صرفاً از منطق سرچشمه گرفته باشد.

اما در خصوص آنچه به اخلاق اختصاص دارد، او معتقد است مفاهیم مجرد کمال نمی‌توانند طبیعت واجبات ما را کشف کنند و اینکه ایده‌ای که عقل‌گرایان اصولی می‌کوشند اخلاقیات را بر آن بنا کنند مفهوم واجب را در نظر نمی‌گیرد؛ به عنوان مثال شناخت و تفکیک کردن خیر امکان ندارد مساوی یا مطابق با توانایی ما برای تصور «درست» و تفکیک آن از «اشتباه» باشد و آزمون تطبیقی میدانی دست‌کم به صورت جزئی- ضروری است؛ زیرا خودش را از جهتی لازم می‌کند و نیز نمی‌توان جز از طریق آزمون و تجربه از ارتباطات سببی پرده برداشت؛ همان گونه که هیوم نیز اشاره می‌کند.

۱. منبع:

(J. Gibelin, Trad.) Paris: Librairie Kant, E. 1974. Prolegomenes a toute Méta physique Future. p. 20 .
Philosophique J. Vrin.

تفسیر کانت، جایگاه والایی به تجربه حسی می‌دهد و به این ترتیب به نظر او تمامی مدل‌های عقل‌گرایانه پیشین، برای تفسیر رفتار اخلاقی و احکام اخلاقی ناکافی می‌شود؛ ولی با این وجود، اخلاق از نظر کانت نه عاطفی است و نه ادراک حسی (شهودی)؛ بلکه به‌طور کامل برعکس است.

نظریه او پیش از هرچیز بر اصل عقلانی تمرکز دارد؛ حتی اگر «تجربه» در اساس و بنیان‌های این مدل وارد شده باشد؛ زیرا این گزینه آخر، به عقل نیاز دارد تا تأویل و تفسیر شود و اراده یا نیت، در حوزه بخشی از ذاتی بودن (غیرموضوعی یا نسبی) وارد می‌شود و این ذاتی بودن، از عنصر تجربی خودش نتیجه می‌شود و رد پای عقل‌گرایی بر آن واقع می‌شود.

کانت از مفهوم «اراده خیر» شروع می‌کند: احسان، شجاعت یا هوش و... به‌صورت مطلق «خیر» نیستند؛ بلکه ارزش نسبی دارند؛ یعنی ارزش این مفاهیم با آنچه صورت می‌پذیرد ارتباط پیدا می‌کند. به همین ترتیب «سعادت» با تمامی انواع و مدل‌هایش امکان ندارد به‌خودی‌خود «خیر» به حساب بیاید.

«در میان مسائلی که می‌توان در این عالم یا خارج از آن تصور کرد هیچ‌چیزی وجود ندارد که بتوان به‌طور مطلق و بی‌قید و شرط آن را خیر به حساب آورد؛ مگر تنها یک مسئله و آن اراده خیر است. بنابراین فهم‌ودرک، هوش، توانایی داوری و دیگر موهبت‌های عقل با هر اسمی که نامیده می‌شوند یا شجاعت، عزم و اراده، و اصرارداشتن بر هدف با این توصیف که از خصوصیت‌های طبیعت انسانی هستند، در اینکه تمامی این چیزها جزو خصوصیت‌های «خیر و شایسته» طبیعت انسان محسوب شوند تا انسان به‌سوی‌شان تمایل و کشش داشته باشد، تردید وجود دارد. این موهبت‌های طبیعی، اگر اراده‌ای در وراثشان وجود نداشته نباشد تا آن‌ها را به کار ببندد، شرارت و بدی خواهند بود که زیان و آسیب به دنبال خواهند داشت. به همین سبب بر بارزترین خصوصیات آن نام «طبع» [یا خلق] - اراده خیر - اطلاق می‌شود. مانند چنین عبارتی بر موهبت‌های خوشبختی هم اطلاق می‌شود. توانمندی، بی‌نیازی،

شرافت، حتی خود تندرستی و سعادت و رضایتمندی از وضعیت که ما نام سعادت را بر آن می‌نهیم و عزت نفس از آن زاده می‌شود در بیشتر مسائل، منحرف و تبدیل به فریب و تکبر می‌شود، و این در صورتی خواهد بود که ارادهٔ خیری در کار نبوده باشد تا از اثرگذاری‌اش بر وجدان و متوجه‌کردنش به سوی غایت‌ها و هدف‌های عام، اصلاح به وجود بیاید و خاستگاه تمامی رفتارها را به صلاح آورد...»^۱

در نظریهٔ کانت محرک‌های شخصی مهم نیستند؛ یعنی کار اخلاقی، ارزش خود را از هدفی که انسان به آن تمایل دارد تا به آن نائل شود به دست نمی‌آورد و ارزش اخلاقی عمل یا کار، صرفاً اراده‌ای است که پیش از آن وجود دارد یا به عبارت دیگر «نیت» پیش از آن عمل است.

«ارادهٔ خیر نه به سبب اثری که بر جای می‌گذارد یا موفقیتی که حاصل می‌کند، خیر به حساب می‌آید و نه به دلیل شایستگی‌اش برای رساندن به این یا آن هدف؛ بلکه این خاصیت فقط به جهت کارکرد خود اراده است؛ یعنی به خودی خود، خیر است و اینکه وقتی در ذات آن نگاه شود بدون هیچ مقایسه و مقارنه‌ای- گریزی نخواهد بود از اینکه به گونه‌ای ارزش‌گذاری شود که «ارادهٔ خیر» از هر آنچه به واسطه‌اش محقق می‌شود، خواه [تحققش] برای مصلحت یکی از تمایلات هر کدام که باشد- یا حتی برای مصلحت تمامی تمایلات باشد، به مراتب ارزشمندتر باشد.»^۲

و از آنجا که ارادهٔ انسان، موجودی است ناقص- زیرا به طور معمول در معرض تأثیرات احساسی قرار دارد- باید حتماً آن را تابع عقل کرد و این یعنی همواره نزاعی دائمی بین عواطف و عقل در جریان است. پس انجام چیزی «که به نظر ما ظاهراً خیر است» کافی نخواهد بود؛ بلکه «ارادهٔ انجام آن» و اقدام به انجام آن «در پابندی به عقل» لازم است و این چیزی است که «واجب غیرمشروط به اخلاق» را تشکیل می‌دهد. بنابراین از طریق

۱. امانوئل کانت، بنیاد ما بعد الطبیعه اخلاق (۱۷۸۱)، ترجمهٔ دکتر عبدالغفار مکاوی، ص ۱۷، قاهره، ۱۹۶۵م.

۲. امانوئل کانت، بنیاد ما بعد الطبیعه اخلاق (۱۷۸۱)، ترجمهٔ دکتر عبدالغفار مکاوی، ص ۱۹، قاهره، ۱۹۶۵م.

دشواری‌ها و موانع ذاتی، واجبات ما آشکار می‌شود! ولی عقلی که انسان دارد چگونه به‌تنهایی اراده‌ای را رهبری کند تا خیر شود؛ در حالی که اراده عمل باید ملتزم به آن عقل باشد؟

«عقل، صلاحیت کافی برای راهبری اراده بالنده را ندارد تا به‌سوی موضوعات و برطرف‌کردن همه نیازهای ما هدایت کند (نیازهایی که خود عقل در جهت بسپارشدنشان عمل می‌کند) و از طرفی غریزه طبیعی سرشته‌شده، برای تحقق این غرض توان‌تر از عقل است و عقل به‌عنوان دارایی عملی به ما داده شده است (منظورم دارا بودن آن است تا اینکه بر اراده اثر بگذارد)؛ بنابراین شایسته است مسیر حقیقی آن، به سمت‌وسویی قرار بگیرد تا اراده خیر را در ما برانگیزاند، نه اینکه وسیله‌ای برای تحقق غایتی از غایت‌ها باشد؛ بلکه اراده خیر در ذاتش باشد. به همین دلیل وجود عقل، چیزی است که ضرورت مطلق، آن را اقتضا می‌کند... و این اراده تنها یک خیر یا همه خیر نیست؛ ولی ضرورتاً باید بالاترین خیر باشد و شرطی باشد که هر خیر دیگری بر آن متوقف است؛ از جمله آن‌ها میل و اشتیاق به‌سوی سعادت است.»^۱

کانت به تجربه حسی اهمیت می‌دهد؛ در حالی که عواطف را نیز انکار نمی‌کند؛ ولی وظیفه واجب ما را نبرد با عواطف می‌داند؛ بنابراین قوانین اخلاقی همان «اوامر و سفارش‌های عقلی هستند که نقش سلطه‌گری بر اراده انسان را دارند»؛ در حالی که خودشان ناقص‌اند و سرسپردگی به آن‌ها به‌آسانی میسر نیست. نتیجه اینکه، انجام‌دادن کار توسط ما یا انجام‌ندادنش یک «واجب عملی» خواهد بود که به امر اخلاقی استناد دارد؛ امری که پایبندی به آن الزامی است.

طبق نظر کانت، دو نوع از واجبات و اوامر وجود دارد؛ ولی تنها یکی از آن‌ها اخلاقی در نظر گرفته می‌شود: نوع اول، اوامر (یا ضروریات) افتراضی (تصوری) است که سبب می‌شود عملی برای رسیدن به هدفی معین ضروری به نظر برسد؛ در حالی که نوع دوم،

۱. امانوئل کانت، بنیاد ما بعد الطبیعه اخلاق (۱۷۸۱)، ترجمه دکتر عبدالغفار مکاوی، ص ۲۱، قاهره، ۱۹۶۵م.

اوامر (یا ضروریات) حتمی است که عمل را به خودی خود یک هدف می‌داند؛ یعنی از نوع واجبات عملی غیرمشروط است و این نوع آخر به نظر کانت جزو اخلاق به حساب می‌آید: اوامر اخلاقی که رفتارهای ما را به ما املا می‌کنند و مشروط نیستند.

هرگاه فرایند تفکر و تعقل وجود داشته باشد رسیدن به این اوامر اخلاقی امکان‌پذیر است؛ یعنی آگاهی و درک اخلاقی، به سهولت برای انسان در دسترس است و وقتی فکر کند به آسانی به آن شناخت پیدا می‌کند و برای آنکه کارهای نتیجه‌شده از این ادراک، از ارزش اخلاقی برخوردار باشند، لازم است از واجب سرچشمه گرفته باشند؛ یعنی این‌ها استجاب و اطاعت از وصیت‌ها، پندها و تعلیمات این امر است.

و از آنجا که اخلاق قضیه‌ای است که اساساً به نیت وابسته است، پس صورت کارهای انسان می‌تواند موافق با واجبات اخلاقی شود؛ ولی آنچه این کارها را به حرکت وامی‌دارد تمایلات دیگری است. پس وقتی تمامی اراده به سوی کمال شتاب نکند می‌تواند انجام کاری موافق با واجب باشد، بدون آنکه در جایگاه واجب یا ملتزم به واجب بوده باشد؛ ولی تنها نیت درست سبب می‌شود ما به سوی جایگاه واجب و خیر رهسپار شویم و به آن پایبند باشیم.

به عبارت دیگر مفهوم «واجب اخلاقی» مفهوم اراده را در خود دارد و اراده ناگزیر باید از تمامی تمایلات - که سد راه اراده می‌شوند یا با آن تضاد دارند- عبور کند یا از آن‌ها پاک شود.

همچنین باید نیت مشخص شود و برای شناخت اینکه آیا رفتار انسان، اخلاقی است یا نه، باید آن را شناخت؛ پس شناخت صورت فعل جدای از نیت، کافی نخواهد بود. همچنین برای اینکه کارها از ارزش اخلاقی برخوردار شوند، ناگزیر باید کارها - علاوه بر نیت- دارای نشانی کلی (جهانی) و مطلق باشند؛ یعنی در هر مکان و هر زمان به مصلحت همه باشند؛ مانند وفای به عهد، احترام به وظایف و تعهدات، راستی و

«باید جلوه من [از انجام هر عمل] اراده من را نشان بدهد؛ بدون توجه به اثری که از آن حاصل می‌شود. به همین ترتیب می‌توان این اراده را این‌گونه نام برد که مطلقاً و بدون کوچک‌ترین مراقبتی، خیر است. وقتی من اراده را از همه محرک‌هایی که ممکن است در نتیجه اطاعت از یک قانون ایجاد شود خالی کنم به‌طور خلاصه. جز صورت عام قانونی کارها باقی نخواهد ماند و این شایسته است به‌تنهایی مبدأ اراده شود؛ یعنی بر من همیشه لازم است راهی را بروم که به من این امکان را بدهد تا آنچه را اراده می‌کنم تبدیل به قانونی عام، کلی و پذیرفته‌شده شود.

در اینجا شاهدیم که همین صرف موافق بودن کامل با قانون به‌صورت عام (بدون استناد به قانونی مشخص و استوار بر کارهایی معین) مبدأ و خاستگاه اراده است و این همان مؤلفه‌ای است که شایسته است مبدأ اراده قرار بگیرد تا «واجب»، توهمی باطل و اندیشه‌ای خرافی نباشد. خرد مشترک میان نوع بشر در پیاده‌سازی حکم عملی او به‌طور کامل با آنچه در سخن او عرضه می‌شود موافقت دارد و آن میدائی را که در انتها بیان کردیم همواره نصب‌العین او قرار می‌دهد.»^۱

بنابراین اخلاق از نظر کانت نه بر بیولوژی خاص انسان تمرکز دارد و نه بر تمدن؛ ولی به معرفت پیش از رفتار اخلاقی یعنی بر مابعدالطبیعه (متافیزیک) رفتارها و آداب تکیه دارد؛ یا به‌طور مشخص می‌توانیم بگوییم بر دانش ما به مسئله اخلاق تکیه دارد که به‌طور مطلق به‌معنی مناسب برای همه انسان‌ها و در همه مکان‌ها و در همه زمان‌هاست و این قاعده یا قانون همان قاعده عقلی و ضروری است و به‌صورت مستقل و غیرمقید به تجربه، از عقل ناشی می‌شود: «رفتاری آنچنان شایسته در پیش بگیر که بتواند مبدأ قانون‌گذاری کلی و جهانی بشود.»

انسان موجودی است با دو وجود یا دو طبیعت: وجود حسی و وجود عقلی. وجود حسی او، محکوم به قوانینی است که طبیعت، آن‌ها را مشخص می‌کند. او در این وجود

۱. امانوئل کانت، بنیاد ما بعد الطبیعه اخلاق (۱۷۸۱)، ترجمه دکتر عبدالغفار مکاوی، قاهره، ۱۹۶۵م.

همانند همه موجودات دیگر و اشیا در هستی است؛ اما وجود دوم، انسان، خودش قوانین و اصول را پایه‌ریزی می‌کند و آزادی او به‌میزان التزام و پایبندی ارادی‌اش به همان قوانینی است که برای خودش تشریح و مشخص کرده است. پس انسان از جنبه وجود حسی طبیعی خود امکان ندارد به قوانین و اوامری پایبند باشد؛ مگر آنکه خودش همان کسی باشد که آن قوانین را برای خودش ایجاد کرده و خودش را در هر جایگاه یا عمل یا کاری که انجام می‌دهد یا می‌خواهد به آن دست بزند مشخص کرده باشد و عاملی که در عمل- او را وادار می‌کند تا آنچه را در راستای امر اخلاقی مطلق قرار دارد به اجرا درآورد احترامی است که انسان به این قانون می‌گذارد.

طبق نظر کانت انسان خود را از هر منفعت یا سود و حساب و هر زیان یا نقص و حتی از هر میل و رغبت و... به‌طور کامل رها می‌کند و موضعی نمی‌گیرد یا اقدام به کاری نمی‌کند؛ مگر تنها به‌دلیلی و آن اینکه در خودش ببیند که آن کار به‌خودِ خود حق و موافق با قاعده عقلی ضروری و مطلق است.

به خواست خدا همین مقدار برای آنچه در این تحقیق نیاز داریم کافی خواهد بود تا تصور کانت از اخلاق و منبع آن روشن شود.

بررسی مدل‌های عقل‌گرا و عاطفه‌گرای اخلاق

در ادامه، فلسفه هیوم و کانت را به‌صورتی متفاوت از نظر نوع و مضمون، بر اساس پژوهش‌های نقادانه‌ای که در خصوص این دو مکتب انجام شده است نقد و بررسی می‌کنم و استنادم در این بررسی، مبتنی بر چیزی خواهد بود که سید احمدالحسن در کتاب «توهم بی‌خدایی» بیان داشته است.

می‌گوییم: می‌توانیم به‌عنوان نقطه شروع، بر دو نوع از مشاهده اعتماد کنیم که هر دو در واقعیت زندگی وجود دارند:

* مشاهده اول: وقتی به اطراف خود بنگریم، در زندگی روزمره خود هزاران انسان را می‌بینیم که به کارهایی با ارزش انسانی بالا اقدام می‌کنند؛ مانند به‌خطرانداختن خود برای نجات کسان دیگری که کاملاً نسبت به آن‌ها غریبه هستند؛ مثلاً شخصی را می‌بینیم که خود را به آب می‌اندازد تا کسی را نجات دهد که هیچ نزدیکی یا دوستی‌ای با او ندارد و هیچ مصلحتی نیز در کار نیست و مدت‌زمانی که تصمیم به انجام این کار خطرناک می‌گیرد بسیار کوتاه است و چه بسا این حادثه در مکان و زمانی رخ دهد که هیچ‌کس دیگری جز نجات‌دهنده و غریق حضور نداشته باشد. جایی در زمین پیدا نمی‌شود که از چنین صحنه‌هایی خالی شود و این وضعیت فقط منحصر به غرق شدن نیست؛ بلکه این حالت را در شرایط بسیار خطرناکی مانند آتش‌سوزی، زلزله، فروریختن ساختمان، حوادث جاده، حوادث کار و... شاهد هستیم.

به‌علاوه در تمامی نقاط عالم و در طول زمان، مردم، پول، غذا، لباس یا دارو به یتیمان و فقیران و مسکینان و بیماران و نیازمندان می‌داده‌اند و در بسیاری مسائل، فرد بخشنده ناشناس بوده است و فکر نمی‌کنم هیچ فرد عاقلی باشد که این حقیقت را انکار کند و اینکه انسان تنها موجودی است که درباره‌اش می‌توانیم بگوییم موضع‌گیری‌هایی از این دست، به دفعات متعدد و به‌طور گسترده تقریباً در همه زمان‌ها و مکان‌ها داشته است.

نتیجه اینکه واقعیت انسانی، سرشار از موضع‌گیری‌های ارزشمند است و واضح‌ترین آن‌ها موقعیت‌هایی است که در آن‌ها انسان، خود و زندگی‌اش را برای نجات غریبه یا کودکی غریب به خطر می‌اندازد و این‌چنین رفتاری، همان ایثارگری بی‌چشمداشت و برتری‌دادن دیگری بر خویشتن است، شخص دیگری که هیچ ارتباط نزدیکی با ما ندارد؛ در حالی که شما در برابر عملی که انجام داده‌اید انتظار هیچ سود یا مصلحت مادی و نفسانی حتی در معنایی بسیار دور را ندارید.

همچنین جا دارد اشاره‌ای کنیم به اینکه چنین رفتار ایثارگرایانه‌ای در میان نوع بشر موجود و شایع است و محدود به زمان و مکان خاصی نیست. برخی از کسانی که خود را برای نجات دیگران به خطر می‌اندازند حتی به‌عنوان مثال- دین دار هم نیستند. کلیپ‌ها و فیلم‌های بسیاری در اینترنت به‌صورت عام- و در شبکه‌های ارتباط اجتماعی به‌صورت خاص- وجود دارد که این رفتارها را در سرتاسر عالم با وجود اختلاف در زبان، مذهب، جنس و سن، به تصویر می‌کشند.

* مشاهده دوم: هر انسانی یا می‌توانیم بگوییم بیشتر مردم، هنگام دیدن یکی از موقعیت‌های گفته‌شده در مشاهده اول یا هنگام شنیدن داستانی درباره یکی از موضع‌گیری‌های قبلی، احساسی زیبا و سرشار از قدردانی، نه فقط نسبت به آن عمل، بلکه نسبت به انجام‌دهنده آن کار در وجود خود حس می‌کند. این درک و احساس را هرکدام از ما می‌تواند تجربه و آزمایش کند؛ با وجود اینکه یقین دارم هرکدام از ما، این احساس را تجربه و امتحان کرده و آزموده است؛ ولی بد نیست تجربه‌ای ذهنی و عاطفی داشته باشیم تا این حس زیبایی را که درباره اش سخن می‌گوییم حاضر داشته باشیم تا در خصوص نتیجه‌ای که بعداً به آن خواهیم رسید هیچ شک و تردیدی باقی نماند.

یک آزمایش ذهنی:

«در یکی از شهرهای جهان تعدادی فقیر، بی‌چیز و درمانده، بیوه‌زن نیازمند، و افراد ازکارافتاده محتاج وجود داشتند. تعدادشان تقریباً به صد خانوار می‌رسید. هر شب در ساعتی مشخص، مردی به‌سویشان می‌آمد، در خانه‌هایشان را می‌زد و مقداری غذا و پول و برخی مایحتاج زندگی را به آن‌ها می‌داد. این مرد همیشه صورت خود را می‌پوشاند؛ به‌طوری که هیچ‌کس نمی‌توانست او را شناسایی کند.

اما یک شب، در خانه آن‌ها در آن ساعت مشخص کوفته نشد و آن مرد ناشناس نیامد و نه در شب بعد، و نه در هیچ شب دیگری پس از آن.

آن شبی که این بخشش‌ها از این نیازمندان قطع شد مصادف بود با شب مرگ مردی در آن شهر که ساکنان آن شهر کوچک او را به‌خوبی می‌شناختند و هنگام آماده‌کردن جسد او برای دفن، اثر درشتی ناشی از کیسه‌های بزرگی که بر پشتش حمل می‌کرد مشخص شد؛ کیسه‌هایی که هر شب حمل می‌کرد تا محتویاتشان را به نیازمندان بدهد.

آن مرد نه هیچ نزدیکی و خویشاوندی‌ای با این نیازمندان داشت و نه هیچ مصلحت یا سود زودرس یا دیررسی که در زندگی‌اش به آن برسد.»

معتقدم به‌هیچ‌وجه امکان ندارد این داستان ما را خشک و بی‌احساس باقی بگذارد یا باعث تحریک احساسات ما نشود؛ بلکه همه ما احساسی زیبا همراه با احترام و قدرشناسی و حتی بزرگداشت این عمل و انجام‌دهنده‌اش خواهیم داشت. می‌توانیم داستان‌های بسیار دیگری را روایت کنیم؛ ولی به همین مقدار بسنده می‌کنم. هدفم در اینجا اثبات وجود چنین رفتاری در واقعیت یا اثبات اینکه این ماجرا در عمل، در جایی و زمانی رخ داده باشد، نیست (حتی اگر به‌واقع چنین ماجرابی اتفاق افتاده است)؛^۱ ولی هدف در اینجا اثبات وجود عکس‌العمل و عاطفه در روبه‌روشدن با چنین رفتار انسانی و چنین موقعیتی است.

آیا چنین واکنش و انفعالی از طرف ما طبیعی است؟ و آیا محرک آن، منیت و خودخواهی ماست؟ و آیا [نوعی] واکنش در برابر عملی است که از آن سودی به دست خواهیم آورد یا به‌وسیله آن زیبایی را از خود دور خواهیم ساخت؟

آیا شما -ای خواننده گرامی- به این موضع‌گیری انسانی و اخلاقی متعالی و زیبا، میل و رغبتی پیدا نکردی؟ و در حالی که این کلمات را می‌خواندی در آن‌ها احساس بزرگی و

۱. این ماجرا، برگرفته از داستانی واقعی است؛ این مرد، علی بن حسین زین‌العابدین علیه السلام امام چهارم از امامان اهل‌بیت علیهم السلام بوده است. خواستم به این صورت حکایت کنم تا هیچ‌گونه تأثیر سلبی یا ایجابی بر این آزمایش ذهنی و عاطفی نداشته باشد.

فضیلت نیافتی؟ و آرزو نکردی حتی به مقداری خفیف، شما نیز همان کاری را انجام بدهی که آن مرد انجام می‌داده است؟!

چه عاملی است که سبب می‌شود این رفتار را موضع‌گیری زیبا ببینیم و آن را نمودی زنده از اخلاق متعالی و خوبی و فضیلت به‌شمار آوریم؟! و آیا ارزیابی ما از این رفتار، صرفاً توهم بوده است؟!

معتقدم کسی که می‌گوید چنین عکس‌العمل و احساس و درک عمیقی که باعث می‌شود به‌سوی این چنین موضع‌گیری و حالات مشابه دیگر کشیده شویم، صرفاً توهم و تعبیری از لذت و در راستای منیت و خودخواهی و بقای ما بوده است، خود چنین شخصی متوهم و نادان است و نه چیز دیگر!

این عواطف زیبا که شما و من و هرکسی که این کلمات را بخواند و بشنود یا موضع‌گیری‌های دیگر انسانی را ببیند و در خود احساس می‌کند، واقعیتی است که جز فرد لجباز و ستیزه‌جو آن را انکار نمی‌کند؛ در حالی که این احساس، واقعیتی است که ما به‌روشنی تمام و به‌وضوح در درون خود مشاهده و اثر آن را بر حالت نفسانی و ذهنی خود لمس می‌کنیم؛ هرچند این تأثیر در هرکدام از ما درجات متفاوتی دارد.

اکنون چه نتیجه‌ای از مشاهده‌های اول و دوم حاصل می‌شود؟

فکر می‌کنم کمترین چیزی که همه ما بدون هیچ پیچیدگی و ابهامی می‌توانیم نتیجه بگیریم این است که رفتارهای انسان در واقعیت خارجی، وجود ایثارگری حقیقی بی‌چشمداشت و بخشش و سخاوت و احسان را بدون هیچ تمایلی برای به‌دست‌آوردن منفعتی یا دفع زبانی و بدون هیچ تلاشی در پس لذتی یا دفع‌کردن دردی، به اثبات می‌رساند و اینکه این ایثارگری حقیقی و احسان و گرم بی‌چشمداشت در هرکدام از ما تأثیری دارد؛ به‌طوری که در کمترین میزان، با عواطف خود به‌سوی آن متمایل می‌شویم، آن را زیبا می‌بینیم و حکم می‌کنیم که این عمل «خیر و خوبی و ارزش و فضیلت» بوده است.

یعنی آزمایش خارجی و داخلی ثابت می‌کند که خیر، منفعت یا لذت نیست و تمامی عواطف و ادراک و شهود انسانی، نه طبیعی است و نه تحریک شده به وسیلهٔ منیت و خودخواهی.

پس منبع و خاستگاه چنین رفتارهایی چیست؟ تفسیر هیوم که می‌گوید محرک اصلی، خودخواهی است و عامل و سازمان‌دهنده، جامعه است، برای تفسیر چنین رفتاری و عامل گرایش‌دهنده به سوی آن و اینکه چه علتی دارند موفق نیست؛ یا به عبارت دیگر نمی‌تواند بگوید الزاماً^۱ چه عاملی تشویق‌کننده و تحریک‌کننده به سوی چنین رفتارهایی است و به خصوص چه عاملی سبب می‌شود ما به سوی چنین رفتارهایی تمایل پیدا کنیم، آن را دوست داشته باشیم و از نظر عاطفی، حکم به خیربودن آن بدهیم؟! بر عبارت «از نظر عاطفی، حکم خیربودن بر آن بدهیم» تأکید می‌کنم و اینکه این حکم‌راندن از روی عقل و تفکر و تجزیه و تحلیل این موضع‌گیری نیست.

یک نکته باقی می‌ماند که جا دارد بحث و بررسی شود؛ ممکن است گفته شود تمام این موضع‌گیری‌هایی که شما از آن‌ها یاد می‌کنید هرچند از ظاهر اخلاقی برخوردارند (مثل ایثارگری بی‌چشمداشت)، اما خودخواهی در پشت آن‌ها پنهان است و محرک اصلی‌شان همین خودخواهی است. سخنانی از برخی افراد شنیده‌ایم که در واقعیت و به‌طور علمی ثابت شده است که وقتی شخصی، به شخص دیگری کمک می‌کند هورمون‌هایی برای احساس خوشحالی و راحتی در بدن او ترشح می‌شود و به این ترتیب محرک واقعی در پشت چنین رفتارهای اخلاقی، عاملی جز جست‌وجوی این لذت و خوشبختی نخواهد بود؛ یعنی محرک، منیت و خودخواهی محض است؛ حتی اگر با آرایش اخلاقی به صورت کمک به دیگران جلوه‌گری کرده باشد؛ در حالی که این، موضع‌گیری بسیار غریب و بیگانه‌ای است.

۱. الزاماً: هیوم «علیت» را انکار می‌کند؛ با اینکه این قانون، قانونی عقلی و بدیهی است و هیچ مشاهده و آزمایشی با آن مخالفت نمی‌کند.

غریب و بیگانه، منطق کسانی است که چنین دیدگاهی آکنده از شک و تردید در وجود انسانیت و ایثارگری دارند و از ما می‌خواهند تا انتها، پیرو چنین دیدگاهی باشیم تا مثلاً بگوییم هر عمل یا کار ایثارگرایانه یا اخلاقی باید حتماً تا ابد همراه و تابع احساس خُزن و اندوه و بدبختی باشد؛ زیرا ما به انسانی دیگر کمک کرده‌ایم تا چنین صدق کند که آن کار، ایثارگری خالص بی‌چشمداشت بوده است؟! معتمد این نوع استدلال‌ها بسیار ضعیف و نامقبول‌اند. می‌گوییم وقتی عملی به صورت ایثارگرایانه انجام شود، انجام‌دهنده‌اش به دنبال هیچ منفعت یا مصلحت یا پاسخ درخور مادی یا نفسانی نیست و این‌گونه نیست که عمل ایثارگرایانه به هیچ‌وجه بعدها- سببی برای سعادت یا منفعت یا چیزهای مشابه دیگر نبوده است؛ بلکه تمام سخن این است که این نتایج- حتی اگر پس از آن، عملی ایجاد شود- محرک و سوق‌دهنده برای انجام آن کار نبوده‌اند و هیچ امیدی به آن نبوده و منظور و مقصود از آن عمل، نبوده است؛ بلکه چنین دیدگاهی، کسانی را که کار اخلاقی ایثارگرایانه- در نتیجه التزام و پایبند بودن به اصول شخصیتی ثابت از نظر آن شخص- انجام می‌دهند، در جایگاه خودخواهانه قرار می‌دهد؛ چرا که محرک آن کار، التزام و پایبندی فرد به ارزش آن رفتار بوده و در نتیجه او از این راه، آسایش نفسانی و رستگاری را خواستار است! و این سخنی است که «انسان عاقل با فهم درست» بر زبان نمی‌راند.

این نوع اعتراض در واقع اعتراضی است بسیار ضعیف و کسانی که چنین اعتراضی را مطرح می‌کنند در اشتباهی منطقی و «اپیستمولوژی»^۱ گرفتار می‌شوند. متهم کردن هر عمل و موضع‌گیری اخلاقی به صورت کلی- به اینکه خودخواهی پنهانی در ورای آن نهفته است، به هیچ‌وجه در چهارچوبی علمی جای نمی‌گیرد؛ زیرا قابل آزمودن و تکذیب نیست.

۱. معرفت‌شناسی یا شناخت‌شناسی (Epistemology) شاخه‌ای از فلسفه است که به عنوان نظریه چستی شناخت و راه‌های حصول آن، تعریف می‌شود. (مترجم، منبع: ویکی‌پدیا فارسی)

فرض کنیم موضع‌گیری ۱۰۰٪ ایثارگرانه بدون چشمداشت وجود دارد؛ با این وجود می‌توانیم این موضع‌گیری را با خصوصیت خودخواهی پنهان توصیف کنیم و نمی‌توانیم این ادعا را از نظر علمی به صورت قطعی تکذیب کنیم. این یعنی فرضیه‌ای که ادعا می‌کند «هر عملی خودخواهانه یا به نوعی به صورت پنهان خودخواهانه است» غیر قابل تکذیب است؛ یعنی این ادعا، ادعایی است غیر علمی. هر نظریه یا ادعایی برای آنکه از نظر علمی پذیرفتنی شود، باید «قابل تکذیب» هم باشد و در ادامه، از بوته آزمایش نیز سر بلند بیرون بیاید و تکذیب نشود، نه اینکه از ابتدا «غیر قابل تکذیب» بوده باشد! مگر آنکه بدیهی یا اصلی باشد که همگان بر آن اتفاق نظر داشته باشند که در موضوع بحث ما، این چنین نیست.

در بسیاری از وضعیت‌ها به هیچ وجه چنین امکانی وجود ندارد که پیش از عملیات نجات‌دادن انسان غریبه دیگر محاسبه سود و بهره‌بردن انجام شده باشد؛ به خصوص در شرایط بسیار دشوار مثل غرق شدن، آتش‌سوزی، حوادث طبیعی یا حوادث جاده‌ای؛ زیرا ملاحظه می‌کنیم که واکنش شخصی که برای یاری می‌شتابد، انفعالی، سریع و برق‌آسا است؛ به طوری که جای هرگونه تفکری را -جز برای وضعیت و چگونگی نجات‌دادن- ناممکن می‌کند.

حال اگر حساب سود و فایده مبتنی بر تفکر ممکن نیست، چه باقی خواهد ماند؟ این باقی خواهد ماند: محرکی که به سوی تصمیم برای نجات، راهبری می‌کند در اصل، انفعالی، جوششی و عاطفی است. اضافه می‌کنم در چنین وضعیتی، انسان به واسطه شایستگی‌های طبیعی‌اش به خوبی می‌داند در معرض خطر هلاکت و نابودی قرار خواهد گرفت؛ پس لازم خواهد بود ابزارهای طبیعی‌اش او را از هرگونه مداخله برای نجات دیگران منع کنند.

حال اگر عواطف ما، مناسب بقای ما و مخالف هرچیزی باشد که منجر به هلاکت و نابودی ما می‌شود و این عواطف است که رفتارهای ما را هدایت می‌کنند، لازم خواهد بود

این عواطف از هر واکنش و انفعال یا عاطفه دیگر - جز در حالت‌های استثنایی مانند فداکاری برای نجات نزدیکان - قوی‌تر عمل کنند و حتی از خود تفکر هم نیرومندتر باشند. بر این اساس وقتی می‌بینیم کسانی که خود را به خطر می‌اندازند تا افراد غریبه را نجات دهند، احساس سعادت‌مندی می‌کنند یا مغزها یا بدن‌هایشان به‌طور کلی - عواطف مثبت و حالت‌های شادابی و راحتی پدید می‌آورند، معنایش این نیست که ابزارهای بقاء، به‌خاطر بی‌باکی، آن هم به پشتوانه احتمال احساس خوشبختی و لذت، خودشان را مختل کرده‌اند؛ بلکه همه آنچه وجود دارد این است که این وضعیت خوب و پسندیده می‌تواند یک نتیجه (اخلاقی و پاک) ناشی از رستگاری و خوشبختی دیگری و وابستگان شخصی که نجات یافته است بوده باشد یا می‌تواند مشارکت با احساسات دیگران در خوشبختی و سعادت (یعنی نوعی از مهرورزی دوجانبه بوده باشد)، یا نتیجه پیروزشدن در پشت سرگذاشتن خودخواهی و پایبندی به اصول اخلاقی بوده باشد؛ همان طور که به‌سادگی می‌تواند در نتیجه ترشحات هورمون‌های طبیعی بدن برای خنثی کردن تأثیر عواطف قدرتمند منفی بوده باشد که طی فرایند نجات بروز می‌کنند؛ عواطفی مانند ترس شدید، اضطراب، درد و موارد مشابه دیگر.

به‌طور کلی این‌ها همه نتایجی هستند که پس از تصمیم‌گیری برای به‌خطرانداختن خود، حاصل می‌شود؛ یعنی می‌توان آن‌ها را به‌خوبی علت‌یابی کرد؛ حتی اگر محرکشان فقط برای جسم هدف‌گذاری بوده باشد؛ ولی همان طور که گذشت - هرگز نمی‌توانند انگیزه و سبب در جهت «به‌خطرانداختن» بوده باشند.

آری، مدل عاطفه‌گرا به‌صورتی نسبتاً درست - بیانگر واقعیت غالب بر رفتارهای مردم است؛ همان مردمی که خاستگاه اخلاق و منبع خیر و خوبی را رها کردند و برای داوری به‌سوی نفس خود، جامعه خود و دیگر منابع احتمالی برای ارزش‌ها و احکام اخلاقی رهسپار شدند.

پس ما در پیش روی خود و در هر لحظه‌ای که خودخواهی ما و جامعه ما بر اساس مصلحت و فایده در تمامی رفتارها و کارها (مانند همکاری برای به دست آوردن منفعت، سود، تجارت، کارکردن در برابر اجرت، ارائه خدمات در برابر پول و پایبندی به قوانین تنظیم شده برای تبادلات تجاری و مالی مانند قوانین کار و...) بنایی را ساخته است، مشاهده می‌کنیم این‌ها همگی صفاتی هستند که قابلیت‌ها و توانمندی‌های طبیعی ما، در میان ما بنا نهاده‌اند (یا به عبارت دیگر آن‌گونه که در ادامه خواهد آمد- ژن‌ها بنا نهاده‌اند)؛ ولی به هیچ‌وجه چنین امکانی برای طبیعت وجود ندارد که ایثارگری حقیقی، بخشش و نیکوکاری بدون چشم‌داشت یا عدالت و دادن حقوق دیگران به آن‌ها با اراده خویشتن و بدون فشار قانون و مجازات قانونی را در ما بنا نهد، و طبیعت و خودخواهی امکان ندارد اجازه وجود داشتن یا ادامه داشتن صفاتی کاملاً متضاد با خودشان را صادر کنند. پس روشن می‌شود به هیچ شکلی نمی‌توان پذیرفت اخلاق، صرفاً نتیجه طبیعی (یعنی بیولوژیکی) عاطفی بوده است؛ درست به همان صورتی که کسی نمی‌تواند با استدلال محال بودن "آنچه باید باشد" نتیجه‌ای است از شناخت «آنچه وجود دارد» بر ما خرده بگیرد. ما می‌گوییم پژوهش حقیقی در خصوص «آنچه وجود دارد» یعنی ظهور و تجلی اخلاق و ارزش‌های والا در انسان که در ورایشان هیچ منفعت یا لذت یا بهره مادی نهفته نیست و تنها بر عواطف ناسازگار با نفس بنا شده‌اند- مانند دردهای ناشی از ایثارگری واقعی بدون چشم‌داشت و نیز عدالت- حتی اگر به زیان خود، خانواده، نزدیکان، دوستان و... بوده باشند، ما را به یک نتیجه حتمی رهنمون می‌کند؛ اینکه:

اخلاق متعالی، نمی‌تواند و ممکن نیست از طبیعت جسمانی انسان سرچشمه بگیرد و ممکن نیست محرک اصلی آن، خودخواهی، و شکل دهنده اش جامعه‌ای باشد که اشیاع خودخواهی به شکلی وسیع‌تر و گسترده‌تر، آن را ایجاد کرده است؛ به یک دلیل ساده؛ اینکه اخلاق متعالی بر قانون ترجیح دادن دیگری بر خویشتن، خانواده، فرزند، شهر، سرزمین، نژاد و... بنا شده است و مبتنی بر دردهای ناشی از محرومیت و به خطر انداختن

یا به دست آوردن زبان و حتی هلاکت و نابودی است؛ یعنی مبتنی بر قانونی است که اساساً با قانون خودخواهی یا همان قانون طبیعی در تضاد است.

و وقتی واقع‌گرایانه، با دیده انصاف و جدیت بر «آنچه وجود دارد» تمرکز کنیم، بازگرداندن امور به منبعشان، قطعاً به نتیجه‌گیری درباره «آنچه باید باشد» خواهیم رسید. این اخلاق و ارزش‌ها با توجه به کسی که به آن‌ها آراسته و از ناحیه او صادر می‌شود، امکان نخواهد داشت نتیجه فرایندهایی باشد که هیوم به‌طور خاص- یا مدل عاطفه‌گرا به‌طور عام- توصیف می‌کند؛ زیرا به‌عنوان مثال امکان ندارد خاستگاه ایثارگری واقعی- که بهای آن، دردهای ناشی از گرسنگی و محرومیت و چه بسا خطر مرگ و نابودی است- عواطف منسجم و هماهنگ با طبیعت مادی ما باشد. از سوی دیگر خود این اخلاق و ارزش‌ها در وجود کسی که شاهد بروزشان است (هر شاهدی) حس دوست‌داشتن، قدردانی، احترام و بزرگداشت نسبت به این رفتارها و نیز نسبت به کسی که این رفتارها از او صادر شده است ایجاد خواهد کرد؛ به‌طوری که نمی‌توان هیچ حکمی جز خیر و خوبی، حسنه، زیبایی و ارزشی بودن در خصوصشان صادر کرد.

آیا کسی تردید دارد در اینکه ایثارگری، اخلاقی والا، ارزشمند، زیبا و شرافتمندانه است؟ آیا هیچ انسان متعادلی یافت می‌شود که این رفتار را زشت ببیند یا به‌عنوان مثال حکم کند که عملی بد و بی‌ارزش است؟ چنین اعتقادی ندارم!

بسیار عالی! حال که ما در این خصوص اتفاق نظر داریم، آیا نباید از خود بپرسیم این اخلاق و همچنین حکمراندن ما بر خوب بودن این رفتار از کجا آمده است؟ آیا این سرمنشأ آن‌گونه که مدل هیوم به تصویر می‌کشد- عواطف ماست؟! یا جامعه‌ای است که تضمین‌کننده فراهم آمدن شرایط و امکانات شایسته‌تر برای رضایت و خشنودی خودخواهی و «منیت» بوده است؟! یا عامل دیگری در کار است؟!

و وقتی عدالت را می‌بینیم مگر چنین نیست که حکم می‌کنیم، رفتاری است نیکو و پسندیده و باید عمومی و جهان‌شمول شود؟! آیا چنین حکمی هیچ منبعی ندارد؟! و آیا

این ارزش‌ها، هیچ منبع و خاستگاهی ندارند و اینکه ثابت و نامتغیرند و با تغییرات زمان‌ها و محیط تغییر نمی‌کنند؟ و آیا منبع آن‌ها در هیچ حالتی امکان ندارد جامعه، و محرکشان خودخواهی بوده باشد؟!

تجربه و آزمون ناقص جز نتیجه‌ای ناقص به بار نخواهد آورد و هیوم خواسته است یک قانون طبیعی را بنیان نهد که از طریق تجربه و مشاهده، انسان را الگوسازی می‌کند و ثابت شد که قانون او درست نیست و اینکه این قانون در برابر اخلاق ثابت‌شده در عالم خارج و واقعیت رنگ می‌بازد و نیز در برابر عواطف مرتبط با آن اخلاق والا و متعالی، تاب ایستادگی ندارد.

بنابراین هیوم درک نکرده است که اخلاق و ارزش‌های متعالی، مانند عدالت و اینتارگری واقعی با هر کیفیتی که باشند، بر خودخواهی یا مصلحت بنا نشده‌اند؛ اخلاق و ارزش‌هایی که به‌طور کلی می‌توانند با عبارت ترجیح‌دادن دیگری بر خود یا بر شخصی نزدیک در رفتاری معین، توصیف شوند. این‌ها مسائلی هستند که وجود دارند و حقیقی و واقعی‌اند؛ یعنی داده‌های علمی قابل مشاهده و تجربی هستند؛ به‌طوری که نمی‌توانند نادیده گرفته شوند. وجود این رفتارها ثابت‌شده است و به‌سادگی می‌توان خودشان و آنچه را پیشگویی و حکایت می‌کنند در بوتهٔ آزمون تجربی قرار داد.

به‌علاوه مسئلهٔ دومی که دیوید هیوم فراموش کرده، این است که تجربه و آزمون نشان داده که حکمراندن مردم در خصوص این ارزش‌ها و اخلاق و رفتارها بسیار مثبت و حتی همراه با عواطفی شرافتمندانه، احساس قدردانی، احترام و عشق به این رفتارها و کسی که آن‌ها را از خود بروز می‌دهد، بوده است. این مسئله نیز قابل تجربه و مشاهده است و می‌توان مورد آزمایش قرار داد و پیشگویی‌هایش را نیز آزمود.

بنابراین این ویژگی باید در نظر گرفته شود و شایسته است تفسیر شود؛ در حالی که این کار بر اساس فرضیهٔ عاطفه‌گرایانهٔ هیوم، ممکن نیست. اگر همه در برابر قانون اخلاق عاطفه‌گرایی که خودخواهی‌ها و مصلحت‌ها بنا نهاده‌اند سر تسلیم فرود آورده‌اند، پس این

قهرمانان اخلاقی از کجا پدیدار شده‌اند؟ و اگر تمامی عواطف انسان خودخواه است، پس این عواطف جذب‌کننده به‌سوی این اخلاق شریف و باشکوه از کجا آمده است؟

گریزی نخواهد بود از اینکه فرض بگیریم این عواطف، واقعی هستند؛ بنابراین از ریشه و خاستگاه دیگری به‌جز جامعه، مصلحت‌گرایی و حساب سود و زیان آمده‌اند.

به‌علاوه هیوم متوجه نشده آنچه از نظر علمی و تاریخی ثابت شده، آن است که جامعه، تشکیلات، سیاست، آموزش، اخلاق، قوانین و تمامی آثار تمدنی و فرهنگ انسانی - که انسان را به‌وضوح متمایز می‌کند - با یک جهش و تغییر ناگهانی ایجاد شده و به‌صورت تدریجی از قوانین ساده تکامل نیافته است؛ یعنی امکان ندارند بر اساس قوانین اجتماعی سه‌گانه بنیان نهاده شده باشند؛ بلکه -طبق تصریح اصحاب این تمدن- خداوند منبع این فرهنگ و تمدن بوده است.

از طرف دیگر، یک نکته محوری وجود دارد که نباید از آن غفلت کرد؛ همان پرسش بحث‌برانگیز بزرگ و معروف که می‌شود آن را به‌صورت زیر مطرح کرد:

«آیا ما از "اصول معرفتی در دسترس و پیش از تجربه" برخوردار هستیم که بتوانیم به آن برسیم؟ چه این تجربه از عالم خارجی باشد یا تجربه‌ای باطنی و مخصوص به ما؟!»^۱

به‌علاوه اگر چنین شناخت و معرفتی امکان‌پذیر است، ریشه و منبع آن چیست و چه ابزاری برای رسیدن به آن در اختیار داریم؟^۲

تا مسئله ریشه و سرمنشأ اخلاق حل نشود هرگز نمی‌توان به تفسیری رضایت‌بخش یا به مدلی درست و صحیح دست یافت؛ زیرا هر مدلی حتی اگر برای اخلاق، مبادی و

۱. از نظر عاطفه‌گرایانی همچون هیوم، چنین اصول و مبادی معرفتی پیش از تجربه وجود ندارد و منشأ و خاستگاه تمامی اصول و مبادی معارف اخلاقی در انسان، تجربه و مشاهده است و در عین حال هیچ تداوم و استمراری بین معرفت خارجی و روان‌شناسانه یا ذهنی و معرفت اخلاقی در کار نیست.

۲. هیوم ادعا می‌کند چنین شناخت و معرفتی وجود ندارد؛ در حالی که کانت ادعا می‌کند وجود دارد و اینکه این معرفت، اصول اخلاقی عقلی است که می‌توان از طریق عقل و تفکر به آن رسید.

اصول ثابت یا مجموعه‌ای از دستورات و اصول عقلی را فرض بگیرید، در حالی که هیچ تفسیری برای ثابت ماندن و منبع آن‌ها ارائه ندهد، هرگز مدلی راضی‌کننده نخواهد بود؛ به‌عنوان مثال در مدل کانت منظور از عقل چیست؟ آیا منظور از این عبارت، عقل همهٔ مردم است یا به آن صورتی که فلاسفه آن را نام می‌نهند عقل «انسان عاقل» است؟! در این صورت انسان عاقل چه مفهومی دارد و حدود این تعریف چیست؟! در حالی که به نظر می‌رسد چاره‌ای نمی‌ماند جز اینکه منظور، عقل هر انسانی بوده باشد و در این صورت، این اصول و مبادی به‌وسیلهٔ تفکر و استدلال فراهم خواهد شد!

معتقد نیستم که لازم باشد برای بیان نادرستی این فرضیه، خود را به سختی زیادی بیفکنیم. عقلی که مردم در اختیار دارند نه این امکان را دارد که تمامی خیر و شر را بشناسد و نه می‌تواند همواره میان آن‌ها تمایز قائل شود. آری، می‌توانیم بگوییم دو مفهوم خیر و شر یا حَسَن و قُبُح، دو مفهوم عقلی هستند؛ ولی شناخت مصادیق آن‌ها در خارج، وظیفه‌ای است که عقل توانایی انجامش را ندارد؛ بلکه اگر انسان، عقل (عقلی که تمامی مردم از آن برخوردارند) را به‌صورتی درست به کار ببرد به‌وسیلهٔ آن متوجه خواهد شد که اخلاق کریمانه، همچنین اخلاق زشت و نکوهیده وجود دارد، و نیز خواهد فهمید که «حَسَن و قُبُح» و «خیر و شر» وجود دارد؛ سپس با تفکر و اندیشهٔ خود می‌تواند بشناسد و به نتیجه‌ای روشن برسد؛ اینکه:

«او توانایی شناخت خیر و شر را به‌صورت تفصیلی و در همهٔ زمان‌ها ندارد.»

همچنین با عقل خود می‌تواند بفهمد اگر از عقل به‌شکل صحیح و درست بهره‌برداری کند (یا از آن به‌شکلی صحیح و درست یاری بجوید) باید منبع و سرآغازی به‌غیر از خودِ عقل-برای این اخلاق وجود داشته باشد؛ در حالی که وی از شناسایی این منبع به تفصیل و به‌طور دقیق ناتوان است و در پایان، عقلش، او را به آنجا خواهد رساند که بر او لازم است به جست‌وجوی این منبع بپردازد و به آن بازگردد تا به وسیلهٔ آن «خیر و شر» و «قُبُح و حسن» را شناسایی کند.

آری، انسان، با عقل می‌فهمد عواطف و تمایلاتی دارد که با خیر به مخالفت برمی‌خیزد و «قیح و زشت» را به جای «حسن و نیکو» برمی‌گزیند و با مجذوب‌شدنش به سوی «زیان» به جای «سود و منفعت» به اشتباه می‌افتد. همچنین با عقل خود خواهد دانست که او از تمایز دادن تمامی این‌ها به صورت مستقل، ناتوان است و می‌فهمد به مرجعی نیازمند است تا به آن تکیه کند و اینکه آن مرجع، امکان ندارد صرفاً قوانین و دستورات وضع‌شده به وسیله هر انسانی یا اجتماعی از مردم یا مبتنی بر تجربه و آزمایش باشد؛ زیرا با تدبّر و تفکر خود خواهد دانست که آن انسان یا آن جماعت یا افراد خبره هر قدر هم که تلاش کنند و هرگونه که بیندیشند عقل‌هایشان هرگز به صورت مستقل، از عهده چنین وظیفه‌ای بر نمی‌آید و اینکه ناگزیر باید راهی به سوی شناخت آن مرجع وجود داشته باشد.

این نهایت آن چیزی است که اگر انسان از عقل بهره‌برد و آن را منجمد و ایستا نکند، عقل می‌تواند بشناسد و به آن برسد؛ زیرا عقل، همانند یک «ترازو» است و خودش به تنهایی وزنه‌های سنجش نیست. حال که عقل یک ترازوست، به وزنه و مرجعی نیاز خواهد داشت تا آنچه را از آزمایش‌ها و موضع‌گیری‌ها به آن داده می‌شود، بسنجد. برخی از حالات مقیاس‌هایی خوب و دقیق در اختیار دارد و در این شرایط مسئله تشخیص «زشت» از «نیکو» روشن و بدیهی است ولی این وضعیتی است که به طور معمول بسیار نادر است. یا اینکه عقل، تجربه‌ای پیشین در اختیار دارد؛ چه با مشاهده بیرونی، و چه با آموزش و یادگیری (از طریق داستان‌ها، عبرت‌ها یا...); ولی به طور معمول آنچه بیشتر مردم در اختیار دارند چیزی است که دیگران به آن ملتزم شده‌اند یا چیزی است که عرف یا جامعه یا جماعت یا با مقیاس‌های دیگری در خصوصش به توافق رسیده‌اند که ۱۰۰٪ ثابت و درست محسوب نمی‌شوند و نمی‌توان به آن اعتماد و تکیه کرد.

به همین دلیل می‌گوییم «مدل درست و صحیح» به‌کاربردن عقل برای ربط‌دادن خواهش‌ها و تمایلات عاطفه و نفس به‌صورت کلی- و سپس به‌کاربردن آن برای مراجعه به «ارزش اخلاقی» از طریق منبع اخلاق است.

پس امکان ندارد انسان همان «قانون‌گذار اخلاق» و وضع‌کننده قانون برای خودش باشد؛ زیرا کسی که «چیزی» را ندارد نمی‌تواند دهنده‌اش باشد.

اما شناخت و معرفت پیشین از اخلاق، این مطلبی است که به‌صورت قطعی اثبات نشده است؛ بلکه هرچه وجود دارد شناخت و معرفت پیشین در انسان برای تمایز قائل‌شدن میان حکمت و بی‌خردی به‌طور کلی- است؛ و اما در خصوص اخلاق، انسان چیزی دارد که اگر خیر و خوبی بر آن عرضه شود گاهی به وسیله‌اش می‌تواند خیر را شناسایی کند؛ همچنین احساس اخلاقی قبلی نیز در اختیار دارد که او را برای این منظور توانا می‌سازد. همچنین گاهی تمایلاتی به‌سوی آنچه در عالم واقع «خیر» می‌بینی در او وجود دارد؛ ولی این شناخت و معرفت قبلی، بسیار مختصر است و ابزارها-چه عقلی باشد و چه حسی یا عاطفی- ناقص باقی می‌مانند و اساساً بر آموزش تکیه می‌کنند. پس وقتی انسان، شناخت و معرفت را متوجه منبعش کند و آن را در برابر مدل شایسته‌اش قرار دهد، آن شناخت و معرفت، رنگ آن مدل را به خود می‌گیرد، ترقی می‌کند و افزون می‌شود؛ ولی اگر آن را رها کند تا بر هواوهوس و جامعه عرضه داشته شود به انحطاط کشیده می‌شود و در جایگاهی غیر از اخلاق انجام‌وظیفه خواهد کرد تا تبدیل به همان چیزی شود که هیوم آن را به بهترین شکل- تنها به‌عنوان ابزاری برای خدمت به خودخواهی انسان توصیف کرده است.

این مبحث را با بیان دو متن متناسب با این مقام و جایگاه که حق را درباره اخلاق و احکام اخلاقی بیان می‌کنند و ان‌شاءالله خلاصه‌کننده هر آنچه است که پیش‌تر بیان داشتم به پایان خواهم رساند:

- متن اول: از اباعبدالله امام صادق (علیه السلام) در حدیثی طولانی که شیخ کلینی روایت می‌کند آمده است:

«نخستین امور، ابتدایشان، قوتشان و آبادانی‌شان - که هیچ چیزی جز با آن، سود نمی‌رساند - عقلی است که خداوند آن را زینتی برای خلق خود و نوری برایشان قرار داد. با عقل، بندگان، خالق خود را شناختند؛ و آن‌ها مخلوق هستند، او تدبیرکننده‌شان است و آن‌ها تدبیرشده هستند؛ و او باقی است در حالی که آن‌ها فانی هستند؛ و با عقل‌های خود بر آنچه در خلقت او از آسمان و زمین و خورشید و ماه و شب و روزش دیدند، دلیل آوردند و دانستند خودش و آن‌ها، خالق و تدبیرگری دارد که پیوسته از گذشته بوده و هست و با آن، عقل، حَسَن را از قبیح بازمی‌شناسند و اینکه تاریکی در نادانی، و نور در علم است؛ و این چیزی است که عقل، آن‌ها را به آن هدایت کرده است.»

به امام گفته شد: آیا بندگان فقط به عقل - بدون هیچ چیز دیگری - بسنده می‌کنند؟ فرمود: «عقل با راهنمایی عقل خود - که خدا آن را مایهٔ پایداری و زینت و هدایتش قرار داده است - دانست که خداوند همان حقیقت است و اینکه او پروردگارش است و دانست که خالقش محبت دارد، انزجار دارد، و دارای اطاعت و معصیت است. پس او چنین نمی‌بیند که عقلش به [مصادیق] این مسائل راهنمایی‌اش کند و عقل، او را به این‌ها نمی‌رساند؛ مگر با علم و طلب علم و او اگر عقل را به علم نرساند از عقل بهره‌ای نخواهد برد. پس بر عاقل واجب است علم و ادبی را بخواند که هیچ استواری و قوامی جز با آن‌ها برایش نخواهد بود.»^۱

بنابراین انسان با عقل دلیل می‌آورد بر اینکه حَسَن و قبیحی هست و خیر و شری هست - یعنی بر وجود این‌ها حکم می‌کند - و اینکه این‌ها منبعی دارند که آن منبع، خالق خودش است و در عین حال با عقل می‌تواند دلیل بیاورد بر اینکه عقل به خودی خود از

شناخت «حسن و قبح» و «خیر و شر» ناتوان است؛ مگر با طلب علم و اخلاق از همان منبع.

- متن دوم: خداوند سبحان و متعال می‌فرماید: ﴿وَيَدْعُ الْإِنْسَانَ بِالشَّرِّ دُعَاءَهُ بِالْخَيْرِ وَكَانَ الْإِنْسَانُ عَجُولًا﴾ (و انسان همان گونه که خیر را می‌خواهد، شر را هم می‌خواهد و انسان همواره عجول بوده است) و سید احمد الحسن این آیه را تفسیر کرده، فرموده است:

«یعنی انسان در داوری آنچه با آن رویارو می‌شود، شتاب می‌کند. چند بار شده است که بر موضوعی حکم رانده‌ای که اگر به این صورت بود بهتر می‌بود؛ ولی در پایان دریافتی که خیر در آنچه رخ داده است، بوده و نه در آنچه می‌خواستی؛ و چند بار پیش آمده که گفته‌ای موضوع، فلان است؛ ولی می‌بینی واقعیت خلاف آنچه گفته‌ای، بوده است و به همین صورت. گاهی اوقات از انسان به جهت عجله‌ای که دارد، اشتباه صادر می‌شود و او به سبب عجله‌اش خیر و شر را از هم باز نمی‌شناسد که اگر درنگ و بر خدا توکل کند و برای آنچه برای رشد و هدایتش نزدیک‌تر است از خداوند هدایت درخواست کند، قطعاً خداوند هدایتش می‌کند و برایش آشکار می‌سازد که چه چیزی به نفعش است و چه چیزی وضعیتش را به صلاح می‌گرداند.»^۱

پس انسان در موضع‌گیری‌ها یا حکم‌کردن‌هایش بر اشیا و کارها، به دلیل عجله‌ای که دارد، اشتباه می‌کند و سبب این شتاب‌کردن، تصورات و عواطف نفسانی است که به صورتی درست، هدایت و توجیه نشده‌اند و این همان مطلبی است که در نظریه هیوم آمده است و برای انسان این امکان وجود دارد که آن را هر چند با تعقل و تفکر در هر زمان تصحیح کند؛ ولی نه به آن صورتی که کانت نظر داده است؛ بلکه با تعقل در معنای توکل بر خدا و تأنی و طلب رشد و هدایت از آن معبود سبحان؛ زیرا او منبع خیر و منبع اخلاق

۱. سید احمد الحسن رحمته‌الله، پاسخ‌های روشن‌گرانه، ج ۵، انتشارات انصار امام مهدی علیه‌السلام، چاپ دوم، ۱۴۳۱/۱۰/۲۰.

است؛ وگرنه انسان به‌تنهایی هر قدر هم تفکر و تعقل کند بیشتر به نظر می‌رسد در اغلب موارد به رشد و صواب نخواهد رسید.

یک نکته باقی می‌ماند که باید به آن توجه شود؛ اینکه توجه به آن معبود سبحان از دروازه او انجام می‌شود؛ همان دروازه‌ای که خودش برای مردم گشود، و آن دروازه، خلیفه و جانشین خدا، همان حامل رسالت انسانی در هر زمان است. او [تنها و تنها] جانشین خدا در زمین است؛ و به همین دلیل مدل کلی که توسط متفکران دینی - که برای طرح و الگوی اخلاق دینی نظریه‌پردازی می‌کنند - ارائه می‌شود، تا زمانی که این نظریه‌پردازی‌ها جدای از تکیه‌گاه اصلی در طرح و برنامه اخلاق الهی باشد ناقص است و غرض و مقصود را نمی‌رساند، و این تکیه‌گاه، همان پرورش‌دهنده و پیشوا یا همان خلیفه و جانشین خداست. در بحث‌هایی که خواهد آمد به خواست خدا با تفصیل بیشتر به این مسئله بازخواهیم گشت.

به‌علاوه برخی مسائل ادعاشده درباره احکام اخلاقی در این نظریات فلسفی، به دلایل استوار علمی مستند نیستند و ناگزیر باید ادعاها را در بوته آزمایش و پژوهش علمی قرار داد و با همین رویکرد، به آنچه مربوط به آزمون‌های علمی این فرضیه‌هاست خواهیم پرداخت و خواهیم دید آیا روش تحقیق مبتنی بر آزمایش آکادمیک، کفه یکی از این مدل‌ها را سنگین‌تر خواهد کرد یا همگی آن‌ها را - همان‌طور که اعتقاد داریم و پیش‌تر بیان شد - ناقص باقی خواهد گذاشت. اولین عرصه علمی - بعد از فلسفه، انسان‌شناسی و جامعه‌شناسی که به اخلاق و ابزارهای آن می‌پردازند - روان‌شناسی است؛ بنابراین فصل بعدی به این زمینه اختصاص خواهد داشت.

فصل چهارم

اخلاق در علم روان‌شناسی، اعصاب و مغز

مقدمه

تحقیقات در زمینه اخلاق و احکام اخلاقی، به‌روش تجربی، به‌صورت منظم در دهه ششم قرن بیستم آغاز شد و امروزه این تحقیقات گسترش یافته تا آنجا که عرصه‌های تخصصی در علم روان‌شناسی (psychology) و علوم اعصاب‌شناختی (cognitive neuroscience) را نیز دربرگرفته است.

در ابتدا، پژوهشگران روان‌شناس، با استفاده از پروتکل‌هایی که به‌طور معمول مبتنی بر طرح سؤال و وضع سناریوهایی است که نیازمند داوری‌ها و موضع‌گیری‌های اجتماعی و اخلاقی هستند، زنجیره‌ای از آزمون‌ها را در آزمایشگاه‌ها بر روی مردم انجام دادند و به این ترتیب از نظر علمی وضع کردن مدل‌های فلسفی و نظریه‌های فلاسفه، در بوتۀ آزمایش و آزمون تجربی امکان‌پذیر شد.

برای درک الگوی علمی پیاده‌شده، دست‌کم در ابتدا، در حوزه علم روان‌شناسی اخلاقی به پژوهش روان‌شناختی انجام‌شده برای درک عبارتهای کلامی بیان‌شده، خواهیم پرداخت. علم روان‌شناسی معرفتی از طریق ارائه مدلی برای پردازش اطلاعاتی که از ادراک حسی برای یک کلمه شروع می‌شود و به بیان کلمه مدنظر می‌رسد تفسیری را عرضه می‌کند. به‌عنوان مثال، مراحل میانی عبارت‌اند از: دریافت محرک دیداری، سپس پردازش خصوصیات اساسی ساده محرک دیداری، و پس از آن مرحله تحلیل

دقیق‌تر تصویر و شکل: هر حرف به‌تنهایی و [سپس] تمام کلمه، سپس مرحله تبدیل «نویسه» یا گرافم^۱ (Grapheme) به آوا یا فونم^۲ (Phoneme)، و در نهایت برنامه‌ریزی برای پاسخ حرکتی برای بیان کردن.

به همین ترتیب علم روان‌شناسی اخلاقی به‌طور معمول بر اساس مدل معرفت‌شناختی یا دست‌کم بر اساس آن الگو عمل می‌کند و هدفش رسیدن به پاسخ پرسشی است که در طی تفکیک مراحل مختلف پردازش داده‌های لازم برای ایجاد حکم اخلاقی مطرح می‌کنند. این مبحث به‌نوبه خود پرسش‌های جدید دیگری را پیش می‌کشد؛ به‌خصوص سؤال در خصوص فرایندها و ابزارهای درونی (نفسانی) که در عملیات پردازش داده‌ها و ایجاد احکام اخلاقی دخالت دارند:

اینکه آیا این عملیات همان فرایندها و ابزارهای نفسانی عمومی هستند؟ یا فرایندها و ابزارهای خاصی برای اخلاق وجود دارند؟

آیا تأثیر خارجی بر این فرایندها و ابزارها از طرف محیط، جامعه، تمدن و... وجود دارد؟ و این تأثیر از چه نوعی است؟

به‌طور کلی این نوع پرسش‌ها و آنچه به آن‌ها تعلق دارد تنها به عرصه روان‌شناسی منحصر نیست؛ بلکه گُنش‌های متقابل و تداخل‌هایی با دیگر عرصه‌های علمی نیز دارد؛ مثلاً گُنش با علم تکامل جنین، برای شناخت چگونگی پیدایش این ابزارها در حین تکامل جنین؛ همچنین تداخل با علم زیست‌شناسی تکاملی برای دانستن چگونگی ظاهرشدن این ابزارها و رفتارها و اینکه چرا از طریق انتخاب طبیعی تثبیت شده‌اند؛

۱. نویسه: حرف، آنچه در زبان انگلیسی letter یا character گفته می‌شود. (مترجم، منبع: پارسی ویکی)

۲. آوا: در زبان‌شناسی و آواشناسی، آوا (به انگلیسی: phoneme) به هر صدا (در زبان‌های گفتاری) یا ژستی (در زبان‌های اشاره‌ای) گویند که متمایز و قابل شناسایی از سایر صداها یا ژست‌های موجود در آن زبان باشد... هر واج ممکن است بسته به موقعیت قرارگیری آن در میان سایر واج‌ها با چند آوا بیان شود که در این صورت هریک از این آواها واج‌گونه‌ای از آن واج به حساب می‌آیند. کوچک‌ترین واحدی که می‌تواند بین واژه‌ها فرق بگذارد واج است که در واج‌شناسی مورد مطالعه قرار می‌گیرد. (مترجم، منبع: ویکی‌پدیا فارسی)

همچنین هنگام تحقیق دربارهٔ چگونگی پیدایش عملی این ابزارها در مغز و روش عملکرد آن‌ها، و نیز در پژوهش دربارهٔ میزان تأثیرپذیری اخلاق با بیماری و نقص‌هایی که برخی مناطق و وظایف مغز را درگیر می‌کند، تداخل‌هایی با علم مغز و اعصاب دارد. حتی وضعیت به آنجا منجر می‌شود که عرصهٔ تحقیق و پژوهش در اخلاق، برخی تخصص‌های علمی آکادمیک، مانند فیزیک، ریاضی، داده‌ورزی یا انفورماتیک^۱ و... را با هم جمع می‌کند و این مطلب را به خواست خدا در قسمت‌های بعدی این تحقیق روشن خواهیم ساخت.

در پنجاه سال گذشته، این زمینه از پژوهش علمی و فلسفی تجربی، تکامل عده‌ای از نظریه‌ها و مدل‌های نظری برای تفسیر اخلاق و احکام اخلاقی را به خود دیده است. هرکدام از این مدل‌ها به مجموعه‌ای از شواهد و داده‌های تجربی در روان‌شناسی تکیه دارد و تقریباً در هر مرتبه، مدل پیشنه‌اشده، برای یک دورهٔ زمانی باقی می‌ماند و سپس مرحلهٔ نقد و ضعیف‌شدن را به خود می‌بیند تا جای خود را به مدل دیگری بدهد.

اولین چهارچوب نظری در این مسیر، فرض می‌گیرد که قوانین اخلاقی، نتیجهٔ فرایند تفکری پیچیده و تکامل یافته است. این چهارچوب فکری برای مدت بیش از سی سال در عرصهٔ روان‌شناسی، غالب بوده است.^۲

پس از آن، موج دوم شروع شد که واردشدن عواطف را در ساخت دآوری‌های اخلاقی مطرح کرد و مدل‌های اولیهٔ این جریان، احکام اخلاقی را تنها نتیجه‌ای منحصر در عواطف و ادراکات شهودی می‌دانستند و چنین به تصویر می‌کشیدند که تفکر در مرحلهٔ

۱. داده‌ورزی یا انفورماتیک (به فرانسوی: informatique) علم اطلاعات و پردازش اطلاعات و مهندسی سامانه‌های اطلاعاتی است. (مترجم، منبع: ویکی‌پدیا فارسی)

۲. این چهارچوب فکری در علم روان‌شناسی توسط پروفیسور «پیاز» پایه‌گذاری و سپس توسط پروفیسور «کولبرگ» تکامل یافت.

L. Kohlberg, Stage and Sequence: The Cognitive-Developmental Approach to Socialization, in D. A. Goslin (é d.), Handbook of Socialization Theory and Research, Chicago, Rand McNally, 1969, pp. 347-480.

بعد [از داوری] برای علت‌یابی حکم صادرشده ناشی از «درک شهودی مبتنی بر عواطف» خواهد آمد.^۱ سپس این مدل در معرض آزمایش انتخاب و نقد علمی قرار می‌گیرد؛ ولی به این توجیه اخیر منجر نمی‌شود؛ زیرا به آن شکلی که مطرح شده بود، از تفسیر و سازگاری کامل با آنچه از طریق علم اعصاب به نظر می‌رسد ناتوان است؛ اما در محافل دانشگاهی همچنان به‌عنوان مدلی پذیرفتنی در برخی جنبه‌ها باقی می‌ماند.

پس از آن مدل دیگری توسط «جاشوا گرین Joshua Green» مطرح می‌شود که به‌عنوان «مدل دوگانه عمل و اخلاق» یا مدل «اخلاقی با سرعت دوگانه» شناخته می‌شود. این مدل دو رویکرد گذشته را یک‌جا گرد می‌آورد؛ به این صورت که پیشنهاد می‌کند عواطف و تفکر به‌روشی بسیار تنگاتنگ ولی مخالف یکدیگر، برای شکل‌دادن به داوری‌های اخلاقی با یکدیگر تعامل دارند؛ یعنی نوعی کشمکش و درگیری میان آن‌ها وجود دارد؛^۲ در همین حین کسانی دیگر مانند «جرج مول Jorge Moll» و «ریکاردو دی اولیویرا سوزا Ricardo de Oliveira Souza» نیز هستند که می‌گویند میان عواطف و تفکر، همکاری و مشارکت وجود دارد.^۳

امروزه همان طور که در ابتدا بیان داشتیم، شاخه علمی آکادمیکی در اختیار داریم که به مقوله اخلاق در عرصه علم روان‌شناسی توجه دارد که «علم روان‌شناسی اخلاقی»

۱. «جانانان هیت» کسی است که این نظریه را مطرح کرد.

J. Haidt, The Emotional Dog and its Rational Tail, *Psychological Review*, vol. 108, 2001, pp. 814-834.

۲. مدلی که جاشوا گرین و هم‌فکرانش پایه‌ریزی کرده‌اند:

J. D. Greene, R. B. Sommerville, L. E. Nystrom, J. M. Darley, & J. D. Cohen, An fMRI Investigation of Emotional Engagement in Moral Judgment, *Science*, vol. 293, 2001, pp. 2105-2108.

۳. منابع:

- Moll, J., & de Oliveira-Souza, R. (2007). Moral judgments, emotions and the utilitarian brain. *Trends in cognitive sciences*, 11(8), 319-321 .

- Moll, J., & de Oliveira-Souza, R. (2007). Response to Greene: Moral sentiments and reason: friends or foes?. *Trends in Cognitive Sciences*, 11(8), 323-324.

نامیده می‌شود و به بررسی فرایندهایی می‌پردازد که انسان با آن‌ها قوانین و احکام اخلاقی را شکل می‌دهد و نیز دربارهٔ مراحل نفسانی (درونی) و روان‌شناختی لازم و ضروری برای پدیدآمدن داورِ اخلاقی به تحقیق می‌پردازد. تعداد زیادی از پژوهشگران در زمینهٔ احکام و قوانین اخلاقی از منظر علم اعصاب چه از طریق به‌کاربردن تکنیک‌های تصویربرداری مغز و چه از طریق پژوهش‌های برخی حالات بالینی، به این عرصه پیوسته‌اند. در ادامه بر مهم‌ترین نظریه‌ها و نتایج تمرکزی خواهیم داشت و به خواست خدا این نتایج را به مدلی که در این تحقیق بنا خواهیم نهاد عرضه خواهیم داشت؛ همچنین نادرست‌بودن این سخن را که «اصل و خاستگاه اخلاق، تکاملی و طبیعی بوده است» روشن خواهیم ساخت.

اولین مدل‌های اخلاقی در علم روان‌شناسی:

«ژان پیاژه» و «لارنس کُلبِرگ»

شاخصهٔ اصلی مدل عقل‌گرای سنتی اخلاق در روان‌شناسی، فراگیربودن و دیدگاه معرفتی‌اش است. این مدل چنین به تصویر می‌کشد که نوعی هم‌سویی میان بلوغ و استقلال در تعقل، و بلوغ و استقلال در اخلاق وجود دارد. بنابراین رسیدن به اخلاق اساساً تعبیری از توانایی برای گریز از تمرکز بر ذات (خودبینی) در شناخت، به‌سوی تصورات غیرخودخواهانه است؛ با نگاه بر دیگران و محیط و قراردادادن خود به‌جای دیگری. تکامل اخلاقی از چند مرحله گذر می‌کند (از کودکی تا سن بلوغ و پس از آن)؛ مراحلی که به‌دست‌آوردن شایستگی‌های معرفتی با پیچیدگی‌های بیشتر و استعداد‌های اخلاقی پیشرفته‌تر را تفسیر می‌کنند.

تحقیقات و آزمایش‌های اولیه در علم روان‌شناسی در خصوص اخلاق و قوانین اخلاقی را پروفسور ژان پیاژه^۱ (Jean Piaget) و همکارانش^۲ در دهه هفتاد قرن نوزدهم انجام دادند که در چهارچوب تکامل عام و به‌طور کلی با رویکرد عقل‌گرایی بود.^۳

پیاژه برای تکامل اخلاقی کودکان از مرحله تفکر متمرکز بر روان، تا در نهایت رسیدن به مرحله تفکر مستقل مدلی پیشنهاد داد. هرچه کودک بزرگ‌تر می‌شود توانایی‌های هوشمندی هم تکامل می‌یابند؛ ولی در عین حال رفتارهای او در قبال نزدیکانش نیز سیقل می‌یابند و این از نظر پیاژه همان «تکامل اخلاقی» است؛ یعنی رشد توانایی برای در نظر گرفتن دقیق دیگران پیش از انتخاب رفتاری معین.

از نظر پیاژه تکامل اخلاقی یک فرد از طریق تعاملات اجتماعی‌اش صورت می‌پذیرد که او را به کشف راه‌حل‌های عادلانه برای همگان می‌کشاند. نقش مربی در قراردادن کودک در معرض مشکلات اخلاقی برای بررسی و ایجاد راه‌حل‌هایی برایشان

۱. پروفسور «ژان پیاژه» (۱۸۹۶-۱۹۸۰) دانشمند سوئیسی، متخصص در چندین زمینه از جمله علم زیست‌شناسی، روان‌شناسی، منطق و معرفت‌شناسی بود. شهرت وی به دلیل پژوهش‌هایش در زمینه روان‌شناسی توسعه‌گرا و نظریه معرفت است و نظریه‌ای شناخته‌شده در تکامل معرفتی دارد. به‌صورت مستمر کرسی استادی روان‌شناسی، جامعه‌شناسی و فلسفه علم در دانشگاه نوشاتل (۱۹۲۵-۱۹۲۹) را از آن خود داشت. استاد «تاریخ علمی تفکر» در دانشگاه ژنو (۱۹۲۹-۱۹۳۹)، مدیر دفتر دولتی آموزش و پرورش عمومی (۱۹۲۹-۱۹۶۷)، استاد روان‌شناس و جامعه‌شناس در دانشگاه لوزان (۱۹۳۸-۱۹۵۱)، استاد جامعه‌شناسی در دانشگاه ژنو (۱۹۳۹-۱۹۵۲) و استاد «روان‌شناسی تجربی» از سال ۱۹۴۰ تا ۱۹۷۱ بوده است؛ همچنین برای تدریس در دانشگاه سوربن فرانسه در سال‌های ۱۹۵۲ تا ۱۹۶۳ دعوت شد. مرکز بین‌المللی «نظریه شناخت و ارثیت» را در سال ۱۹۵۵ تأسیس کرد و تا زمان وفاتش آن را اداره نمود. بیش از سی دکترای افتخاری از دانشگاه‌های مختلف در سراسر جهان را از آن خود کرد و نیز جوایز بین‌المللی بسیاری را از جمله «جایزه جهانی بالزان» و «جایزه اراسموس» به دست آورد.

۲. منبع:

Piaget, J. (1973). *Le jugement moral chez l'enfant*. Presses Universitaires de France.

۳. ژان پیاژه به‌طور کلی تحت‌تأثیر افکار «بالدوین» و فلسفه تکامل اجتماعی بوده است.

نمود می‌یابد؛ به‌جای اینکه فقط به آموزش دادن قوانین یا ارزش‌های اخلاقی به آن صورتی که هست بسنده شود. پیاژه از مخالفان نظریه‌های اجتماعی است که ادعا می‌کنند کودکان از طریق تربیت‌شدن تدریجی برای درک ارزش‌ها در جامعه‌شان، به داوری‌ها و قوانین اخلاقی می‌رسند؛ دیدگاهی که به‌عنوان مثال- امیل دورکیم به آن اعتقاد دارد.

سپس پروفسور کُلبِگ^۱ پس از پیاژه با استناد به پژوهش‌های خود، مدل اخلاقی معروفش را که بر شش سطح تکامل اخلاقی بنا شده بود توسعه داد:^۲

- مرحله اول پیش از پیمان اجتماعی است؛

در این مرحله، کودک از شناخت‌های اجتماعی آگاهی ندارد و به دو سطح تقسیم می‌شود:

سطح یک: تقریباً از ۲ یا ۳ سالگی تا ۵ یا ۶ سالگی. این سطح، دوره‌ای است که در آن، کودک می‌کوشد از مجازات قهری اولیا - که به‌طور معمول در والدین نمود پیدا می‌کند- پرهیز کند.

۱. پروفسور لارنس کلبِگ (۱۹۲۷ تا ۱۹۸۷) روان‌شناس آمریکایی، دارنده کرسی استادی در دپارتمان علم روان‌شناسی دانشگاه شیکاگو و در دانشکده پژوهش‌های عالی آموزشی در دانشگاه هاروارد. کلبِگ جزو سی روان‌شناس برجسته قرن بیستم شناخته می‌شود و یکی از مشهورترین محققان در عرصه قضاوت اخلاقی بوده است و اساساً با تحقیقاتش در زمینه آموزش، استدلال و مراحل رشد و مقیاس تکامل اخلاقی‌اش شناخته می‌شود. وی نظریه‌ای با عنوان «مراحل رشد اخلاقی کلبِگ» دارد.

۲. منابع:

- L. Kohlberg, Stage and Sequence: The Cognitive-Developmental Approach to Socialization, in D. A. Goslin (é d.), Handbook of Socialization Theory and Research, Chicago, Rand McNally, 1969, pp. 347-480.

- Kohlberg, L. (1981). The philosophy of moral development moral stages and the idea of justice.

- Kohlberg, L. (1984). Essays on moral development, Volume II: The psychology of moral development. San Francisco: Har-per & Row.

- Colby, A., & Kohlberg, L. (1987). The Measurement of Moral Judgement: Volume 2, Standard Issue Scoring Manual (Vol. 2). Cambridge university press.

سطح دو: تقریباً از بین ۵ تا ۷ سالگی تا سن ۹ سالگی است و دوره‌ای است که کودک در آن می‌آموزد به صلاح خودش عملکرد خوبی داشته باشد تا به پاداش برسد.

- مرحله دوم مرحله عقد و پیمان اجتماعی است؛

در این مرحله است که کودک می‌فهمد «حاکمیت و تسلط» در قالب یک فرد نمود پیدا نمی‌کند؛ بلکه در اختیار گروهی است که در خانواده و دوستان نمود می‌یابد. این مرحله نیز به دو سطح تقسیم می‌شود:

سطح سه: بین ۷ تا حدود ۱۰ یا حتی ۱۲ سالگی است و دورانی است که در آن، فرد، نیاز به برآورده شدن انتظارات و آرزوهای افراد جامعه‌ای را که به آن وابسته است احساس می‌کند؛ پس تلاش می‌کند به برخی از قوانینی که رفتارها را می‌آفرینند و می‌توانند به‌طور کلی- پیش‌گویی و پیش‌داوری کنند پایبند شود.

سطح ۴: تقریباً از ۱۰ تا ۱۵ سالگی است و دوره‌ای است که در آن، عُرف‌ها و قواعدی که رفتار را توجیه می‌کنند - پس از آنکه منحصر به گروهی بوده که فرد در آن زندگی می‌کرده - به تمامی جامعه زندگی فرد گسترش می‌یابد. در این دوره، فرد در کارها فکر می‌کند و درباره سازگار بودن یا نبودنشان با ارزش‌ها و قوانین پابرجا در جامعه، سؤال می‌پرسد.

- مرحله سوم، مرحله پس از عقد یا پیمان اجتماعی است؛

و این مرحله‌ای است که با توسعه الگوی تفکر اخلاقی به بیرون از دایره جامعه، متمایز می‌شود.

سطح ۵: گاهی از سن ۱۲ سالگی شروع می‌شود. در این سطح، فرد احساس می‌کند نوعی پایبندی به قراردادهای اجتماعی (با اراده خودش) در قبال تمام افراد اطراف خود دارد و این التزام بر اساس ارزشیابی عقل‌گرایانه برای منفعی است که همگان می‌توانند به فضل وجود این قوانین و با جست‌وجو درباره هم‌سویی اندیشه‌ها به سمت خود جلب کنند.

سطح ۶: در ابتدای این دوره، فرد می‌فهمد اصول و مبادی اخلاقی کلی وجود دارد؛ به طوری که مختص یک جامعه-جدای از دیگر جوامع- نیست و از طریق آن‌ها می‌تواند به خیر یا شربودن در کارها و موضع‌گیری‌ها حکم کند. همچنین در این سطح، فرد می‌فهمد قوانین و قراردادهای اجتماعی، صلاحیت‌هایی را در خود دارند؛ ولی می‌تواند با ارزش‌های اخلاقی مبتنی بر کرامت انسان تعارض داشته باشند و هنگامی که چنین وضعیتی حاصل شد، وی به این مسئلهٔ اخیر پابند خواهد شد؛ زیرا الزاماتی باطنی است، نه پابندبودن به عرف‌ها و قوانین اجتماعی که با آن‌ها در تعارض است.

در این مدل به‌طور کلی انسان از این مراحل و سطوح به همان ترتیبی که بیان شد- گذر می‌کند و بیشتر کودکان از «اخلاق پیش از پیمان اجتماعی» برخوردارند؛ در حالی که بیشتر افراد بزرگسال از «اخلاق بر اساس پیمان اجتماعی» برخوردار هستند.

از نظر کلبرگ و بر اساس نتایج آزمون‌هایش، فقط ۲۰ تا ۲۵ درصد از مردم به مرحلهٔ بعد از پیمان اجتماعی می‌رسند. وی همچنین سطح هفتم را به‌عنوان سطح «روحانی» یا «سطح اخلاق برتر» (Meta ethics) پیشنهاد می‌دهد. این سطح، سطحی است که فرد در آن می‌تواند به جست‌وجوی حقیقت و سبب رفتارها یا نیت‌ها بپردازد؛ اینکه آیا اخلاقی هستند یا نه.

تمام آنچه پیاژه و کلبرگ بیان کرده‌اند به تفسیرهایی تکیه دارد که مردم برای علت‌یابی داوروی‌های اخلاقی‌شان با چشم‌پوشی از خودِ داوروی‌ها، ارائه می‌دهند و هر مرحله از این مدل، نوع مناسبی از علت‌یابی‌ها را در پیش روی خود دارد.

کلبرگ در سال ۱۹۸۵ روشی را برای گفت‌وگو وضع کرد تا سطح اخلاقی شرکت‌کنندگان در آزمون را ارزیابی کند. او به این شرکت‌کنندگان داستان‌هایی را که خودش ابداع کرده بود، می‌داد که دربردارندهٔ یک معضل اخلاقی به‌همراه چند پرسش در خصوص شخصیت اصلی داستان بود و سپس به پژوهش و دسته‌بندی تفسیرهای سببی برای پاسخ‌ها می‌پرداخت.

این روش، «عقل‌گرایانه» شمرده می‌شود؛ زیرا چنین فرض می‌گیرد که ارزشیابی‌های اخلاقی، نتیجهٔ تفکر و تعقل مبتنی بر اصول و مبادی است و اینکه احکام اخلاقی به‌صورتی تنگاتنگ با علت‌یابی‌هایش در ارتباط است و نیز تکامل‌توانایی ایجاد داورى‌های اخلاقی، بر تکامل استعداد و صلاحیت علت‌یابی تکیه دارد؛ زیرا علت‌یابی، از فرایند تحلیل و تفکری پرده برمی‌دارد که فرد، آن را در ذهن (یا در درون) خودش ایجاد کرده است. در نتیجه این تفسیرهایی که افراد برای علت‌یابی احکام اخلاقی خود می‌آورند، ما را به ارزش‌ها و اصول اخلاقی آن‌ها می‌رساند.

• آزمون معمای کلاسیک هاینز (Heinz's dilemma):^۱

همسر «هاینز» بسیار بیمار بود و اگر داروی «ایکس» را دریافت نمی‌کرد هر لحظه ممکن بود فوت کند. قیمت دارو بسیار زیاد بود و هاینز نمی‌توانست آن را بپردازد؛ با این وجود به داروخانه رفت و آن دارو را درخواست کرد؛ ولو به‌صورت قرضی. اما فروشندهٔ دارو نپذیرفت.

هاینز باید چه کند؟ آیا همسر خود را رها کند یا دارو را بدزدد؟

شرکت‌کنندگان در این آزمون می‌توانند هر پاسخی را انتخاب کنند و نیز ممکن است افراد متعدد به دلایلی کاملاً متفاوت یک پاسخ را برگزینند. بر اساس دلایل یا علت‌یابی‌هایی که اشخاص برای انتخاب یکی از راه‌حل‌ها ارائه می‌دانند، کلبِگ مراحل و سطوحی را ارائه داد که دسته‌بندی‌هایش را بر آن بنا می‌نهد. آنچه در این آزمون مهم است، ارائهٔ یکی از دو راه‌حل نبود؛ بلکه دلیلی بود که در پشت آن انتخاب قرار داشت. بیایید به این معما بپردازیم و نمونه‌ای از پاسخ‌های شرکت‌کنندگان را بررسی کنیم: راه‌حل اول: هاینز باید همسر خود را رها کند تا بمیرد.

۱. منبع:

Kohlberg, L. (1981). The philosophy of moral development: Moral stages and the idea of justice (Essays on moral development, Vol. 1). San Francisco: Haiper & Row .

- مرحله اول (پیش از پیمان اجتماعی):

سطح ۱: زیرا اگر چنین نکند پلیس او را به زندان خواهد انداخت.

سطح ۲: زیرا در این صورت می‌تواند همسر دیگری انتخاب کند.

- مرحله دوم (مرحله پیمان اجتماعی):

سطح ۳: زیرا همراهانش هرگز تصور نمی‌کنند چگونه ممکن است هاینز دزدی کند.

سطح ۴: زیرا قانون، از سرقت منع می‌کند.

- مرحله سوم (بعد یا فراتر از پیمان اجتماعی):

سطح ۵: زیرا حق مالکیت، اساس قانون‌گذاری دموکراتیک است.

سطح ۶: زیرا حق مالکیت، اصلی کلی و بین‌المللی است.

راه‌حل دوم: هاینز باید دارو را بدزدد.

- مرحله اول (قبل از پیمان اجتماعی):

سطح اول: زیرا اگر چنین نکند خدا او را مجازات می‌کند؛ زیرا همسرش را رها کرده

است تا بمیرد.

سطح دوم: زیرا می‌خواهد همسرش باقی بماند تا برایش غذا درست کند.

- مرحله دوم (مرحله پیمان اجتماعی):

سطح ۳: زیرا دوستانش هرگز تصور نخواهند کرد که او همسر خود را رها کرده است تا

بمیرد.

سطح ۴: زیرا کمک‌نکردن به کسی که در خطر است (Duty to rescue) جرمی است

که قانون مجازاتش می‌کند.

- مرحله سوم (بعد یا فراتر از پیمان اجتماعی):

سطح ۵: زیرا تندرستی از اصول خیر و سلامت است.

سطح ۶: زیرا حق حیات، قانون کلی و بین‌المللی است.

بررسی نظریه «کلبرگ»

به‌طور کلی مدل عقل‌گرایی برای اخلاق، در علم روان‌شناسی بر اساس برخی پایه‌ها در معرض نقد و بررسی قرار گرفته و این نقد به‌طور اجمالی دو رویکرد را در پیش می‌گیرد: رویکرد اول: تشکیک در تفاوت و جدایی، که کلبرگ (همچنین پیاژه) میان اخلاق و قرارداد اجتماعی فرض می‌گیرند و نیز اینکه در ابتدا چنین فرض می‌گیرند که اخلاق به اصول و مبادی کلی و مطلقى مانند حقوق انسان که تغییرپذیر نیست تکیه دارد؛ حقوقی مانند حق حیات، آزادی و کرامت، یا «قوانینی مطلق» (مثل هرگز به دیگران آزار نرسان) و نیز این تصور که نوع دوم (یعنی عرف‌ها و قراردادهای اجتماعی) تنها ثبت‌وضبط رفتارها از طریق معیارهایی با عرصه‌ای محدودتر است؛ مانند پایبندبودن به قوانین کشوری که انسان در آن زندگی می‌کند، یا معیارها و قوانین مجموعه‌ای که وی به آن منتسب است. رویکرد دوم: نظریه کلبرگ را نقد می‌کند و بر این نکته تمرکز می‌کند که مدل وی تحقق عدالت را تنها هدفی نهایی یا علتی غایی برای اخلاق برمی‌شمارد؛ به این معنا که «اتخاذ تصمیمات عادلانه، از موضع‌گیری بدون چشمداشت حاصل می‌شود.»

هر دو رویکرد نقادانه در ردکردن جامع و فراگیربودن نظریه کلبرگ برای انواع سیستم‌های اخلاقی و ردکردن ویژگی معرفت‌شناسانه برای قضاوت و داوری اخلاقی، مشترک‌اند. هدف در اینجا پرداختن با جزئیات به همه نقدهایی که می‌توانند به مدل کلبرگ وارد شوند نیست؛ ولی تنها به نقد ساختاری بسنده خواهیم کرد که می‌تواند همان‌طور که انتظار هم می‌رود، ما را گامی به‌سوی فهم درست تمام حقیقتی ببرد که در این نظریات وجود دارد و آن را تکمیل کند؛ زیرا در عمل همان‌طور که فکر می‌کنم- اینجا و آنجا بخش‌هایی از حقیقت وجود دارد؛ ولی مخلوط با حالات نادرست بسیار!

اول: طبق نظر کلبرگ تکامل اخلاق به‌دنبال تکامل فرد، و همان‌طور که پیش‌تر دیدیم، در سه مرحله است: مرحله اول وابسته به خودخواهی و تمرکز بر خویشتن است؛ سپس فرد، اجتماع‌محوری اندکی خواهد داشت (یعنی به جامعه و جماعتی که وابسته به

آن است کمتر می‌نگرد؛ پس از آن، مرحله اخلاقی می‌آید که در این مرحله، فرد می‌تواند ارزش‌ها را به صورت کلی، کامل و مطلق، شناسایی و تجرید کند.

ولی از نظر الگوی تجربی و موضوعات برگزیده شده برای پرسش‌ها ضعیفی واضح وجود دارد؛ به اضافه وجود برخی حکم‌کردن‌های بی‌دلیل در تحلیل. مثلاً وقتی کلب‌برگ می‌پرسد «چرا دزدی یا دروغ صفتی زشت یا ناپسند است؟» و یکی از کودکان به او پاسخ می‌دهد «چون مجازات به‌دنبال دارد»، کلب‌برگ به صورت خودکار از این پاسخ چنین نتیجه می‌گیرد که کودک در مرحله پیش از پیمان اجتماعی است؛ زیرا او مفهوم خیر و شر را به نسبت دور بودن از مجازات یا در معرض آن قرار گرفتن، مشخص کرده است و این یعنی کلب‌برگ تصور می‌کند قضاوت اخلاقی برای آن کودک، یعنی صرفاً «انجام دادن کاری که انجامش واجب است» و «پرهیز از کاری که انجام‌دادنش واجب نیست»، تنها به دلیل «دوری‌گزیدن از سختی‌ها و مجازات‌ها». این نتیجه‌گیری بر هیچ دلیلی استوار نیست و می‌تواند میزان درستی‌اش آزمایش شود؛ مثلاً اگر برای تأکید، پرسش‌های دیگری از کودک پرسیده شود، چه خواهد شد؟!

این دقیقاً همان نکته‌ای است که برخی محققان مانند پروفیسور «الیوت توریل»^۱ Elliott Turiel به آن پرداخته‌اند.^۲ توریل پاسخ‌های کودکان به یکی از پرسش‌های کلب‌برگ

۱. پروفیسور الیوت توریل (متولد ۱۹۳۸) پزشک و استاد روان‌شناس آمریکایی عنوان استادی اعظم (Chancellor's Professor) در دانشکده پژوهش‌های عالی تعلیم و تربیت دانشگاه کالیفرنیا، پرکلی دست یافت؛ هنگامی که مقالاتی در خصوص توسعه و پیشرفت بشر و ارتباط آن با تعلیم و تربیت ارائه داد. همچنین در منصب کرسی استادی «گیروم. ا. هوتو» در دانشکده پژوهش‌های عالی تعلیم و تربیت و استاد دپارتمان روان‌شناسی مشغول به کار بود. وی در زمینه تخصصی که تمامی عرصه‌های تکامل شناختی و پژوهش‌های ادبی و اخلاقی، توسعه اجتماعی و عاطفی را شامل می‌شود، تحقیقات و تألیفات بسیاری دارد.

۲. منابع:

-Neci, L. & Turiel (1993). God's word, religious rules, and their relation to Christian and Jewish children's concepts of morality. *Child Development*, 64(5), 1475-1491.

- Nucci, L. P. (2001). *Education in the moral domain*. Cambridge University Press.

را آورد؛ ولی پرسش‌های تکمیلی دیگری را نیز به آن افزود و مشاهده کرد که به نظر می‌رسد یک کودک در سن نسبتاً پایین (تقریباً از ۴ یا ۵ سالگی) می‌تواند از توانایی درک واجبات اخلاقی عینی برخوردار شود که نه به تمایلات آن‌ها ارتباطی دارد و نه به قراردادهای یا توافقات اجتماعی یا عرف‌ها.

مثلاً اگر به پرسش در خصوص «دزدی» جمله زیر را اضافه کنیم:

«فرض کنیم دزدی یا دروغ‌گویی هرگز مجازاتی به دنبال نداشته است» یا «فرض کنیم والدین تو هرگز ندانند تو دروغ می‌گویی یا دزدی می‌کنی»، آیا این کار باز هم زشت خواهد بود؟

کشفی که توریل به دست آورد این بود که کودکان در بیشتر حالات، بر تغییرندادن قضاوت خود دربارهٔ اینکه «سرقت یا دروغ، عمل زشتی است» اصرار دارند و چه بسا با این گفته، علت بی‌اورند که «کار بدی است؛ زیرا باعث آندوه طرف دیگر می‌شود (مثلاً قربانی یا کسی که به او دروغ گفته شده است).»

پس کودک حتی در سن پایین، این توانایی را دارد که بفهمد در دزدی یا دروغ، خصوصیتی غیراخلاقی وجود دارد و حتی کودک می‌فهمد یک «اصل اخلاقی» وجود دارد که او را دعوت می‌کند دیگران را نیازارد یا کاری را که به آن‌ها آسیب می‌رساند، هرچند از نظر معنوی بوده باشد، انجام ندهد؛ مثلاً باعث آندوه‌گین شدنشان نشود و این با چشم‌پوشی از بودن یا نبودن مجازات است؛ حتی با وجود این تضمین که هیچ شخص دیگری از این عمل غیراخلاقی آگاه نمی‌شود! و این، به‌وضوح اشاره می‌کند که علاوه بر وجود نقص در رویکرد تجربی کلبرگ، نقص‌هایی در تحلیل پاسخ و دسته‌بندی‌شان هم وجود دارد؛ اگر نگوئیم حتی نقص‌هایی در خود این دسته‌بندی مورد اعتماد وجود دارد.

همچنین از برخی آزمون‌های پروفیسور توریل چنین برمی‌آید که کودک به‌طور کلی می‌تواند میان آنچه عرفی یا قانون رفتار اجتماعی است و آنچه جدا از قواعد اجتماعی است یا دست‌کم چیزی که اعتبارش بالاتر از عرف جامعه است، تفاوت قائل شود و این،

اشاره می‌کند که در خصوص اخلاق، شناخت قبلی وجود داشته است؛ هرچند به صورت کلی یا غیردقیق. حتی اگر تعبیر از آن یا علت‌یابی آن، به طریق منطقی همواره به‌آسانی امکان‌پذیر نباشد و به‌ناچار علت هرآنچه را حقیقتاً وجود دارد، در اختیار نداشته باشیم. بنابراین اصول و مبادی اخلاق، بدیهی هستند و هیچ‌کس نمی‌تواند بر ضد آن‌ها برهان و دلیل اقامه کند و دلیل آوردن علیه آن‌ها در واقع ممکن نیست.

آزمون زبر، یکی از آزمون‌های مشهوری است که بر توانایی تمایز قائل شدن کودکان میان احکام قراردادی و احکام کلی اخلاقی تأکید می‌کند. این آزمایش را در اینجا به‌عنوان نمونه‌ای از مثال‌های بسیار نقل خواهیم کرد. این آزمایش گفت‌وگویی است که بین پروفسور توریل و یک کودک چهارساله صورت گرفته و از وی دربارهٔ حوادثی پرسیده می‌شود که در محیط آموزشی که وی در آن بوده رخ داده است:

• قانون اخلاقی:

س: آیا دیدی چه اتفاقی افتاد؟

ج: بله، داشتند بازی می‌کردند. بعد «جان» او را محکم زد.

س: آیا این کاریه که می‌تونیم انجام بدیم یا نمی‌تونیم؟

ج: نه، نه به این شدت! این دردآور.

س: آیا قانونی برای این کار هست؟

ج: بله.

س: این قانون چیه؟

ج: اینکه ما باید محکم نزنیم.

س: اگه قانونی نبود آیا می‌تونستیم محکم بزنین؟

ج: نه.

س: چرا؟

ج: چون می‌تونه دردآور باشه و بعد طرف دیگه گریه کنه.

● قانون اجتماعی:

س: آیا دیدی چی شد؟

ج: بله، داشتند فریاد می‌زدند.

س: آیا این کاریه که می‌تونیم انجام بدیم یا نمی‌تونیم؟

ج: این کاریه که نمی‌تونیم انجامش بدیم.

س: آیا قانونی برای این کار هست؟

ج: بله.

س: این قانون چیه؟

ج: باید آروم باشیم.

س: اگر قانونی نبود می‌تونستیم فریاد بزنینم؟

ج: بله.

س: چرا؟

ج: چون قانونی نیست.

طبق این نتایج، به نظر می‌رسد کارهای مرتبط با عرصه اخلاق - که بر سلامت دیگران تأثیر دارد، مثل «کتک‌زدن کسی که ستمی به تو نکرده است» یا «دزدی از دارایی دیگران»، برای کودکان از ارزشی ذاتی برخوردار است و چه بسا اساساً با مفاهیم عمومی مانند «ایجاد درد در دیگران» و «سلامت دیگران» یا با ارزش «عدالت» در ارتباط باشد.

پس به نظر می‌رسد برخی معیارهای اخلاقی از نظر کودکان، واجب و تغییرناپذیرند و با قرارداد یا توافق تغییر نمی‌کنند (یعنی ثابت‌اند) یا دست‌کم درصد ثبات و ایستادگی آن‌ها در برابر دخالت قوانین و توافقات یا قوانین قراردادی بسیار زیاد است و به نظر می‌رسد

حتی با دگرگون شدن شرایط و قوانین اجتماعی - اگر نگوییم به صورت کامل - تا حد زیادی ثابت باقی می ماند.

در مقابل به نظر می رسد کارهایی که در ارتباط یا پیروی از قوانین اجتماعی یا عرفها هستند - مانند آداب گفت و گو، ایستادن در برابر استاد و مسائل مشابه - آثاری ذاتی در تعاملات ندارند و به این ترتیب تغییرپذیرند و با توجه به محیط و شرایط اجتماعی، نسبی هستند و می توان آن ها را ملغی یا تعدیل کرد.

به نظر توریل، کودک از همان ابتدا و از سنین ابتدایی می تواند بین این دو عرصه، یعنی عرصه اخلاقی محض و عرصه اجتماعی توافقی یا قراردادی، تمایز قائل شود؛ حتی کودک می تواند رفتار شخصی نامقید (آزاد) را - که در هیچ کدام از این دو عرصه وارد نمی شود - تشخیص دهد. توریل معتقد است این ها اساساً به تجربیات کودک و تعاملات ساده او با جامعه برمی گردد.

کودک با مشاهده تاثیر رفتارها و کارهای خود بر دیگران و از طریق مقایسه احساسی که وقتی خودش در معرض همان کارها و رفتارها قرار می گیرد به دست می آورد و نیز از طریق شنیدن دلایل و علت یابی های افراد بالغ، وقتی او را به کاری تشویق یا از کاری نهی می کنند، به درک اختلافات می رسد؛ و تأکید می کنم این دلایل و دلیل آوردن ها در سه عرصه ای که قبلاً گفته شد متفاوت هستند و پژوهش ها و آزمون هایی وجود دارند که توانایی تمایز قائل شدن در انسان با سن پایین را در این عرصه ها نشان می دهند.^۱

به طور کلی معتقدم این شیوه علمی ای که تقدیم کردم کفایت می کند تا ثابت شود اخلاق نه قوانین اجتماعی است و نه عرفی و نه حتی نتایج ناشی از این قوانین؛ همچنین

۱. منبع:

Turiel, E, Hildebrandt, C., Wainryb, C. (1991) "Judging social issues: Difficulties, inconsistencies, and consistencies." Monographs of the Society for Research in Child Development, Serial N 224, Vol. 56, N° 2.

کافی است تا نشان دهد در انسان توانایی تمییزدادن این دو عرصه [یعنی اخلاق، و قوانین و نتایج ناشی از قوانین] از یکدیگر وجود دارد؛ حتی در برخی اصول و مبادی کلی. و نیز می‌گوییم؛ هرچند تکامل توانایی‌ها و شایستگی‌های معرفتی و تکامل شایستگی‌ها و قابلیت‌های اخلاقی را در انسان انکار نمی‌کنیم، در عین حال نمی‌پذیریم مرحلهٔ تکامل قوانین اجتماعی تنها برای پرهیز از مجازات و به‌دست‌آوردن سود و منفعت بوده باشد. توجه:

نکته‌ای باقی می‌ماند که جا دارد یادآور شوم: وقتی می‌گوییم «اخلاق متعالی، نه قوانین اجتماعی است و نه نتایج ناشی از این قوانین، و اینکه در انسان توانایی تمییزدادن این دو عرصه [یعنی اخلاق، و قوانین و نتایج ناشی از قوانین] از یکدیگر وجود دارد؛ حتی در برخی اصول و مبادی کلی» منظور این نیست که هر انسانی این‌گونه عمل می‌کند؛ بلکه منظور آن است که او از توانایی و شایستگی‌های این کار برخوردار است؛ ولی چه بسا خودخواهی یا جامعه یا هر عامل دیگری بر آن توانایی غلبه یابد.

یک اشکال و پاسخ آن

می‌توان گفت: در جوامع سنتی میان آنچه اجتماعی محض است و آنچه اخلاقی است، تمایز واقعی وجود ندارد و این، برخلاف این گفته است که انسان می‌تواند میان قواعد اجتماعی و قواعد اخلاقی تمایز قائل شود.

پاسخ:

حقیقت آن است که این اعتراض از نظر علمی نه درست است و نه جایگاهی دارد؛ با این وجود پژوهشگران و مقالات علمی بسیاری را دیده‌ام که این گفته را مطرح می‌کنند^۱ و

۱. منابع:

– Shweder, R.A., Mahapatra, M., Miller, J. Culture and moral development. Eds. J. KAGAN & S. LAMB
The emergence of morality in Young Children, pp.1-90. Chicago, University of Chicago Press. 1987.

در ادامه برخی از آن‌ها را به‌عنوان نمونه خواهیم آورد؛ سپس به آن‌ها پاسخ خواهیم داد تا توانایی تمیزی را که به‌طور کلی انسان در اختیار دارد روشن سازم و بیان کنم که سیستم اخلاقی و به‌خصوص اخلاق متعالی، نتیجهٔ قراردادهای و قوانین اجتماعی نیست.

پروفسور «شودر»^۱ و همکارانش^۲ یک پژوهش تطبیقی میان هند و ایالات متحدهٔ آمریکا انجام دادند تا بفهمند تمیزی که تحقیقات توریل آشکار می‌کند، عملاً در همهٔ اقوام وجود دارد یا تنها شاخصه‌ای مخصوص جامعهٔ آمریکا یا جوامع غربی است.

چنین فرض می‌شود که عادت‌ها، رسومات و قوانین اجتماعی در جامعه‌ای مثل هند دارای بعد اخلاقی هستند و افراد چنین جامعه‌ای همانند وضعیتی که در جامعهٔ غربی وجود دارد. میان آنچه رفتار اجتماعی نامیده می‌شود و آنچه اخلاقی خوانده می‌شود، تمیزی قائل نمی‌شوند. آنچه انتظار می‌رود این است که مدل کلبگ را به‌طور کامل

- Shweder, R.A., Mahapatra, M., Miller, J. The social construction of the person: How is it possible? R.A. Shweder .Eds. Thinking through cultures: Expeditions in cultural psychology, pp.156-185. England, Harvard University Press. 1991.

- Shweder, R.A. In defense of moral realism: Reply to gabennesch. Child Development, 61, 2060-2067. 1990.

- Miller, J.C., Bersoff, D.M. Culture and moral judgment. Journal of Personality and Social Psychology, 62, 4, 541-554. 1992.

- Miller, J.C. Cultural diversity in the morality of caring: Individually oriented versus Duty-based interpersonal moral codes. Cross-Cultural Research, 28, 1, 3-39. 1994.

۱. پروفسور ریچارد آلن شودر (متولد ۱۹۴۵) دانشمند آمریکایی در رشتهٔ انسان‌شناسی فرهنگی است و حضور چشم‌گیری نیز در عرصهٔ روان‌شناسی فرهنگی دارد. در حال حاضر استاد ممتاز دپارتمان توسعهٔ تطبیقی انسان در دانشگاه شیکاگو است. وی چندین تحقیق و تألیف دارد و جوایز و تقدیرنامه‌هایی را به دست آورده است؛ از جمله جایزهٔ «انجمن آمریکایی پیشرفت علوم AAAS» (American Association for the Advancement of Science) برای تحقیق در علوم رفتاری.

۲. منبع:

Shweder, R. A., Much, N. C., Mahapatra, M., & Park, L. (1997). The "big three" of morality (autonomy, community and divinity) and the "big three" explanations of suffering. *Morality and health*, 119-169 .

معکوس ببینیم؛ به این معنا که اخلاقی که بر حقوق افراد تمرکز دارد در سطحی پایین‌تر از قوانین اجتماعی که بر احترام گذاشتن به تشکیلات اجتماعی متمرکز است قرار بگیرد. گروهی به تحقیق و پژوهش از کودکان و همچنین افراد بالغ هندی و آمریکایی از طریق پرسیدن سؤالاتی درباره رفتارهای مرتبط با اخلاق اقدام کردند، و این رفتارها را به دو دسته تقسیم کردند: رفتارهای با طبیعت عمومی، مانند وفای به عهد و خلاف آن یعنی امانت‌داری و سرقت- و رفتارهایی از نوعی دیگر با جنبه فرهنگی بیشتر، مانند خوردن گوشت گاو- که از نظر برخی هندی‌ها حرام است- و چیزهای مشابه دیگر. سپس پژوهشگران، پاسخ‌ها را دسته‌بندی کردند؛ به این صورت که وقتی رفتاری که انسان باید به آن پایبند است، کلی و مطلق در نظر گرفته شود، یعنی همه باید بدون هیچ قید و شرطی به آن پایبند باشند و برعکس وقتی رفتار یا عملکرد، نسبی یا قابل تعدیل است، یعنی تنها به تمدن آن‌ها اختصاص دارد و می‌توانند خلاف آن رفتار را از دیگران بپذیرند. نتایجی که شودر و میلر منتشر کردند به‌عنوان نتایجی کاملاً قاطع در زمان خودش ارائه شد.^۱ به‌عنوان مثال برعکس آمریکایی‌ها- هندی‌ها رفتاری مخصوص تمدن محلی خود دارند؛ یعنی رفتار آن‌ها از نوع پیمان‌های اجتماعی است که در یک جامعه یافت می‌شود، ولی می‌تواند در جامعه دیگر نباشد؛ و آنچه انتظار می‌رفت این بود که پاسخ‌گو جواب‌هایی بدهد که در مقام و منزلت قوانین اجتماعی قرار بگیرد؛ ولی با این وجود پاسخ‌هایی به دست آمد که در طبقه پاسخ‌های اخلاقی یعنی غیرقابل‌تغییر- قرار می‌گرفت. در نتیجه، این یعنی از نظر پروفوسور شودر، هندی‌ها قوانین اجتماعی خود را

۱. منابع:

- Shweder, R. A., Much, N. C., Mahapatra, M., & Park, L. (1997). The "big three" of morality (autonomy, community and divinity) and the "big three" explanations of suffering. *Morality and health*, 119-169 .
- Rozin, P., Lowery, L., Imada, S., & Haidt, J. (1999). The CAD triad hypothesis : a mapping between three moral emotions (contempt, anger, disgust) and three moral codes (community, autonomy, divinity). *Journal of personality and social psychology*, 76(4), 574.

اخلاقی کلی، جامع و مطلق در نظر می‌گیرند؛ در حالی که آمریکایی‌ها بین این دو عرصه اخلاقی و اجتماعی تمایز قائل می‌شوند.

آیا این به آن معناست که از نظر هندی‌ها چنین تمایزی صلاحیت ندارد؟ یا از نظر همه مردم، مسئله‌ای غیرکلی محسوب می‌شود؟

در حقیقت صحیح نیست که این نوع از نتایج، به‌عنوان اعتراضی بر اینکه «انسان به‌طور کلی از توانایی تمایز قائل شدن میان آنچه قوانین اجتماعی نامیده می‌شود و آنچه در عرصه اخلاق و اصول اصیل قرار دارد برخوردار است» ارائه شود؛ به چند دلیل:

اول: همان‌طور که گفته شد، با وجود تفاوت میان آن‌ها - به‌روشنی - وجود «تمایز» ثابت می‌شود؛

دوم: جامعه (یا به‌طور کلی گروه) اگر دیانتی دارد، این دیانت، رفتار و منش‌های خود را در برخی جهت‌گیری‌ها حاکم می‌کند؛ بنابراین افراد وابسته به آن دیانت اعتقاد دارند مبادی و اصول پنهان در ورای امر یا نهی برای کاری معین، حقیقت و درست است و جز در مسائلی که به‌وضوح خطا و باطل است، نمی‌توان با آن مخالفت کرد. بنابراین مسئله خوردن یا نخوردن گوشت گاو - دست‌کم به‌طور مستقیم - به اخلاق مربوط نمی‌شود؛ بلکه طبق دیانت هندی با حق و باطل ارتباط پیدا می‌کند. آری، می‌توان مطلب دیگری اضافه کرد؛ اینکه شکستن یک قانون دینی از نظر آن‌ها کاری است غیراخلاقی و حتی توهین به آن‌ها، دیانتشان، اعتقاداتشان و مقدساتشان تلقی شود؛ ولی این شاید بتواند به‌عنوان دلیلی ثانوی مطرح شود.

در نتیجه هرگز نمی‌توان هر قاعده دینی را با قانونی اجتماعی مقایسه کرد؛ حتی اگر گاهی تداخل وجود داشته باشد؛ همان‌طور که تداخلی میان قوانین اجتماعی و قوانین اخلاقی وجود دارد.

به این ترتیب، هرگز تعارضی وجود نخواهد داشت؛ زیرا این قواعد در اینجا قواعد دینی هستند؛ یعنی بُعدی دارند که از عرصه اخلاقی فراتر می‌رود و به حق و باطل و آنچه افراد اعتقاد دارند می‌رسد.

به‌علاوه اضافه می‌کنم؛ گفتیم و تکرار کردیم که توانایی برای افتراق و تمایز قائل شدن، وجود دارد؛ ولی ممکن است حتی با نبود دینی که بر جامعه حکم براند. این توانایی فعال نباشد؛ مثلاً با وجود رسم یا قانونی برای مجازات یا طرد شدن شدید از طرف دیگر افراد جامعه، و با وجود دیانت، وضعیت پیچیده‌تر می‌شود. ان‌شاءالله که وضعیت روشن است.

آری، این درست است که این اعتراض به‌طور کلی به عملکرد کلبرگ وارد شود؛ زیرا او در مدل پیشنهادی خود تصور می‌کند اخلاق، مرحله‌ای جدا از قوانین و پیمان اجتماعی است. همچنین به هرکسی که اعتقاد دارد یا تصور می‌کند که این تمایز قائل شدن میان قوانین اجتماعی و اخلاقی -به واقع- در هر مکان و در هر انسان وجود دارد، نیز وارد است. این مسئله غیر از آن چیزی است که می‌گوییم. بله، در انسان این توانایی وجود دارد؛ هرچند چه بسا این توانایی در واقعیت خارجی به‌روشنی بروز نکند.

سوم: حتی اگر کوتاه بیاییم و وجود تداخل را بپذیریم، دشوار خواهد بود که بتوان -با وجود این تداخل- میان قوانین دینی و قوانین اخلاقی تمایزی قائل شد -آن‌گونه که شودر و همکارانش از آن دفاع می‌کنند- و این به آن معنا نخواهد بود که اخلاق، محصولی از قوانین اجتماعی است؛ بلکه نهایت نتیجه‌ای که می‌توان گرفت عبارت است از اینکه: با وجود دین در جامعه (که مجموعه‌ای اجتماعی یا حتی مجموعه‌ای فردی از رفتار را در خود دارد) قوانین اخلاقی در آن جامعه در حیطه قوانین دینی خواهد بود. به این ترتیب تمایزی میان آن‌ها نخواهد بود و این، با آنچه بیان داشتیم به‌هیچ‌وجه تعارضی ندارد و با اعتقاد ما نیز -که دین حق و آسمانی، همان منبع و خاستگاه اخلاق است- در تعارض

نخواهد بود؛ ولی پرش از قوانین دینی به قوانین اجتماعی به صورت کلی و مخلوط کردن آن دو با یکدیگر همان طور که گفتیم- نه از نظر علمی پذیرفتنی است و نه از نظر منطقی. اما سخن اولیه آن طور که برخی می‌کوشند انجام دهند- مبنی بر اینکه قوانین دینی صرفاً قوانین اجتماعی هستند، تحکمی بی‌دلیل و مغالطه‌ای بیش نیست.

• نکته‌ای درباره روش تجربی:^۱

در اینجا نکته‌ای وجود دارد که باید به دقت به آن توجه شود. این نکته، به روش تجربی اختصاص دارد که پیاژه، کلبگ، توریل و حتی مخالفانشان و کسانی که بعد از آن‌ها آمده‌اند در پیش گرفته‌اند. روش تجربی به‌طور معمول بر این فرض استوار است که پاسخ‌های هر فرد، از حقیقت موضوع‌گیری یا عملکرد او پرده برمی‌دارد؛ یعنی این پاسخ، منعکس‌کننده همان رفتاری است که اگر وی در حالت واقعی و حقیقی قرار می‌گرفت از خود بروز می‌داد.

معتقد نیستیم که این تطابق فرض گرفته‌شده، همواره درست باشد؛ بلکه باید دلیلی برای آن اقامه شود و آزمون‌ها یا مشاهدات، واقعی‌تر باشند. در حال حاضر برخی تحقیقات پیش روی ما قرار دارند که بیان می‌کنند تفاوتی-چه بسا عمیق- وجود دارد و چه بسا وضعیت به تعارض کامل میان سخنان و کارها، یا گاهی تعارض میان داورهای نظری و ارزش‌ها از یک سو و پیاده کردن آن‌ها در حالت‌های واقعی-از سوی دیگر- منجر شود (همان طور که در آزمایش‌های «نیکلز»، «هیت» و دیگران خواهد آمد). معتقدیم که اخلاق، کارها و موضوع‌گیری‌هاست و صرفاً گفتار، قوانین یا رویکردهای رفتاری نیست. اما آنچه نکات ضعف حقیقی فرضیه یا فرضیه‌هایی را که پیش‌تر بیان کردیم نشان می‌دهد، عبارت است از:

۱. این نکته‌ای است که در اینجا وارد می‌شود و پژوهش‌ها و آزمایش‌های دیگری را که در همین سبک و سیاق خواهد آمد نیز شامل خواهد شد.

اول: این نظریه‌ها نه دربارهٔ واقعیت موجود در مضمون اخلاق به جست‌وجو می‌پردازند و نه در خصوص منبع آن یا منبع اصول و مبادی عمومی آن؛ و حد بالایی اخلاق، یا در اصول و مبادی اجتماعی محض مانند اصل ملکیت و انتقال آن، یا وفای به عهد، یا نرساندن زیان به دیگری یا... منحصر می‌شود یا در اصول و حقوق اولیهٔ فردی، مانند حق زندگی برای هر انسان و مسائل مشابه؛ و این یعنی از همان ابتدا فرض گرفته می‌شود که اخلاق، جز نوعی قوانین تکامل‌یافته از ضوابط اجتماعی نیست که می‌توانند از مرزهای جغرافیایی و قومی و نژادی گذر کنند.

در حالی که این واقعیت که اخلاق انسانی، که انسان را از دیگر موجودات زنده‌ای است که در زمین می‌شناسیم متمایز می‌کند، حتی اگر شامل همهٔ آن ارزش‌های محافظت‌کننده برای جامعه و فرد بوده باشد، ولی هرگز منحصر به این قوانین نخواهد بود. ایثارگری واقعی بدون چشمداشت به‌عنوان مثال- در هیچ نوع از انواع قوانین وارد نمی‌شود و جزو امور قانون‌گذاری شده نیست و امکان ندارد در هیچ صورتی صرفاً نتیجهٔ عقلانی انسانی باشد!

دوم: با چشم‌پوشی از تمام آنچه تقدیم شد، مدل عقل‌گرا با این فرض که احکام اخلاقی در سطح عالی خود، نتیجه‌ای از تفکر و تعقل جدا از منبع اصلی اخلاق (یعنی خدا و دین) هستند خود را در تنگنایی بسیار سخت گرفتار می‌کند؛ زیرا این طور پیش‌بینی می‌کند که فرایند تفکر برای صادرشدن داوریه‌های اخلاقی یا موضع‌گیری‌ها همواره با ملاحظهٔ رصد و جست‌وجو در بدن و جسم بوده است، و از سوی دیگر پیش‌بینی می‌کند یک فرد همواره با تحلیل منطقی به اصول و مبادی اخلاقی اصلی می‌رسد و احکام آن را تفسیر و علت‌یابی می‌کند؛ در حالی که هیچ‌کدام از این دو مسئله را نمی‌توان در بوتۀ آزمایش قرار داد و این موضوع از نظر علمی-هرچند به‌صورت جزئی- رد شده است؛ که در ادامه خواهد آمد.

از نظر نفسانی و روان‌شناسی دو نوع از فرایندهای ذهنی از یکدیگر متمایز می‌شوند: نوع اول مخصوص فرایندهای ذهنی واقعی است که تحت کنترل فرد قرار دارد، ارادی و آگاهانه است و گاهی بسیاری از مسائل شناختی را طلب می‌کند؛ در حالی که از نظر علمی، نوع دیگری از فرایند خودبه‌خودی وجود دارد که نه ارادی است و نه آگاهانه، و فرد فقط نتایج آن فرایند را درک می‌کند؛ مثلاً اقدام به عملیات ریاضی پیچیده‌ای مثل $۱۳*۱۳$ که در جدول ضرب‌های معمولی قرار ندارد، به‌طور معمول نیاز دارد که یک فرد، تمرکز و تلاش ذهنی بسیاری به خرج دهد و در ورای آن، بسیاری از مراحل عملیاتی میانی باید صورت بگیرد. این یکی از مثال‌هایی است که می‌توان برای نوع اول یعنی فرایندهای ذهنی آگاهانه بیان کنیم.

بیاید مثال دیگری بزنیم: فرض کنیم میدان دید شخصی که خواندن بلد است به‌طور تصادفی به کلمه «ایثار» می‌رسد. اغلب، آنچه شخص در خودش می‌بیند به این صورت خواهد بود که وی نمی‌تواند جلوی خودش را بگیرد تا این کلمه را نخواند. به این ترتیب چنین شخصی نه از آگاهی برخوردار بوده است، نه خواست و اراده قبلی داشته است، و نه از درک کاملی از تمام مراحل که به انجام می‌رساند تا نوشتار، خواندن و درک معنای این کلمه را رمزگشایی کند برخوردار بوده است. این عملیات از نوع فرایندی است که از نظر علمی تحت عنوان «فرایندهای ناخودآگاه» دسته‌بندی می‌شوند.

ممکن است پرسشی در اینجا مطرح شود: آیا داورها و موضع‌گیری‌هایی که در عرصه اخلاق جای می‌گیرند از نوع اول اند یا نوع دوم؟ یا برخی از آن‌ها از نوع اول و برخی از نوع دوم هستند؟

بیشتر قضاوت‌های اخلاقی همان‌طور که قبلاً بیان شد طبق نظر کلب‌رگ و پیازه به نوع اول فرایندهای ذهنی نسبت داده می‌شوند. مردم می‌توانند به‌طور مستقیم به قوانین اخلاقی که خود را به آن پایبند می‌دانند برسند و می‌توانند به‌عنوان نتیجه‌ای از فرایند پیاده‌سازی آگاهانه این قوانین و اصول، به احکام اخلاقی برسند و به این ترتیب آن‌ها

همان طور که تقدیم و به آن اشاره شد به تفسیرها و علت‌یابی‌هایی می‌پردازند که مردم در خصوص داوری‌های خود ارائه می‌دهند. بنابراین از نظر این پژوهشگران، این تفسیرها از قوانینی پرده برمی‌دارند که از نظر فکری و ذهنی به آن‌ها استناد می‌شود. ولی آزمون‌ها و پژوهش‌ها در علم روان‌شناسی و علم اخلاق عصبی،^۱ این فرضیه را به‌طور کلی تأیید نمی‌کند و در ادامه به‌صورتی جزئی‌تر به این مطلب خواهیم پرداخت و نظریه‌های جایگزین درست یا نادرست را بیان خواهیم کرد.

نظریه اخلاقی عاطفه‌گرای شهودی سنتی

واقعیت ثابت می‌کند که مردم به‌طور معمول هیچ‌گاه به اصول و مبادی معلوم و صریح که می‌توانند با تفکر یا با استدلال منطقی و معقول به آن برسند استناد نمی‌کنند و این وضعیت را هرکدام از ما می‌تواند در محیط خود، حتی در درون خودش بیازماید. به‌عنوان مثال هرکدام از ما می‌تواند فهرستی از کارهایی را که به‌طور معمول درباره آن‌ها قضاوت می‌کند تهیه و سپس بپرسد چه چیزی باعث شد قضاوت کند فلان عمل نادرست

۱. نورواتیک (neuroethics) یا اخلاق عصبی: تحقیق درباره درستی یا نادرستی، خوبی یا بدی درمان، بهینه‌سازی، احاطه نامطلوب یا دست‌کاری‌های نگران‌کننده مغز انسان است (دانشنامه استنفورد، به نقل از مارکوس ۲۰۰۲). این حیطه در سال ۲۰۰۲ در کنفرانسی با عنوان نورواتیک: نقشه راه، به صورت مستقل اعلام وجود کرد و از شاخه‌های دیگر علمی از جمله اخلاق زیستی جدا شد تا به‌طور خاص به مسائل اخلاقی راجع به حوزه علوم شناختی و علوم اعصاب بپردازد. بنا به تقسیم‌بندی روسکیز (۲۰۰۲)، اخلاق عصبی به دو بخش عمده اخلاق علوم اعصاب و علوم اعصاب اخلاق تقسیم می‌شود. بخش اول به حدود اخلاقی و پرسش‌های بنیادی درباره چگونگی و چرایی استفاده از دانش و تکنولوژی‌هایی که علوم اعصاب برایمان به ارمغان می‌آورد می‌پردازد؛ در صورتی که بخش دوم به تأثیر یافته‌های علوم اعصاب بر مسائل اخلاقی، اجتماعی و حقوقی اشاره دارد. (مترجم، منبع:

و غیراخلاقی بوده است. معتقدم نتیجه تا حد زیادی قانع کننده خواهد بود و حتی اگر با این ملاحظه قانع نشویم، مثال‌ها و آزمون‌هایی بیان خواهد شد که شک و تردید را از میان خواهد برد.

در علم روان‌شناسی، حالت‌هایی وجود دارد که حالت‌های حیرت اخلاقی (Moral dumbfounding) نامیده می‌شود.^۱ برخی از پژوهشگران برای دفاع از اینکه اخلاق نتیجه خودبه‌خودی شهود (ادراک مستقیم) است، به این حالت‌ها استناد می‌کنند؛ یعنی فرایندهای ذهنی از نوع دوم هستند که پیش‌تر بیان داشتیم.

برخی آزمون‌ها برای شناخت اینکه آیا می‌شود از «عقل‌گرایی» فقط احکام اخلاقی نتیجه شود؟

بسیاری از پژوهشگران در علم روان‌شناسی و به‌خصوص در زمینه احکام اخلاقی برای آزمودن آنچه هیوم ادعا می‌کرد ناممکن است. تلاش کرده‌اند بفهمند آیا تفکر و تعقل به‌تنهایی می‌تواند احکام اخلاقی را نتیجه دهد.

این محققان در آزمون‌های خود تلاش کردند، نقش و جایگاه تفکر و عقل را در فرایند پدیدآوردن حکم اخلاقی معینی کشف کنند؛ یا به تعبیر دقیق‌تر آن‌ها تلاش کردند بفهمند آیا مردم وقتی بتوانند میان کارها و نتایج و عواقب منفی‌شان ارتباط برقرار کنند، با طرز تفکر خود بر کارها حکم می‌رانند که این کارها از نظر اخلاقی زشت و ناپسند هستند؟ و آیا

۱. منابع:

- Dwyer, S. (2009). Moral dumbfounding and the linguistic analogy: Methodological implications for the study of moral judgment. *Mind & Language*, 24(3), 274-296.

- Haidt, J., Bjorklund, F., & Murphy, S. (2000). Moral dumbfounding: When intuition finds no reason. Unpublished manuscript, University of Virginia.

آن‌ها وقتی از طریق تفکر در عواقب منفی یا زشت کاری معین، چیزی را کشف نمی‌کنند حکم می‌رانند که به‌طور کلی آن کار زشت و ناپسند نبوده است؟^۱

و برای دانستن این مطلب، شیوهٔ بیانی شکل گرفت و تعدادی داستان خیالی تألیف شد؛ داستان‌هایی که امکان ندارد هیچ عقوبت یا نتیجهٔ زیان‌آوری داشته باشند؛ یعنی آن‌ها سناریوهایی ترتیب دادند؛ به‌گونه‌ای که ناممکن (یا تقریباً ناممکن) بود تفکر از طریق استدلال، دلیلی بیاورد برای داوری‌های اخلاقی که فرد در خصوص این داستان‌های خیالی ساختگی خواهد آورد.

سپس این داستان‌ها به تعدادی از شرکت‌کنندگان داوطلب برای این آزمون‌ها، عرضه شد و نتیجه‌ای که به‌طور کلی به دست آمد عبات بود از: حتی با اینکه هیچ آسیب یا زیان مورد انتظاری وجود نداشت، بیشتر افراد شرکت‌کننده در این آزمون‌ها تقریباً به‌صورت کلی-حکم کردند که این رفتارها زشت و ناپسند هستند.

در نتیجه، طبق این پژوهش چنین برداشت می‌شود که عکس‌العمل‌های عاطفی در برابر این داستان‌ها، واکنشی است که در ورای داوری‌های اخلاقی صادر شده از مردم قرار می‌گیرد و اینکه محرک اصلی، ارزیابی نتایج یا عواقب ممکن یا مورد انتظار از کارها نیست.

در ادامه وقتی از شرکت‌کنندگان خواسته شد علت حکم خود را بیان یا تفسیر کنند، پاسخ‌هایی داده شد که قانع‌کننده نبود؛ به‌علاوه مسئلهٔ مهم دیگری نیز به ثبت رسید؛ اینکه حتی با وجود ناتوانی مردم برای آوردن علت یا تفسیر منطقی داوری‌شان، همچنان بر حکم نخستین خود و بر صدور حکم علیه این کارها اصرار می‌ورزیدند؛ حتی با وجود

۱. این رویکرد بیش از آنچه به اکتشاف نقش تفکر و تعقل در واجبات توجه کند به تفکر و تعقل در احکام اخلاقی به‌خصوص از دیدگاه منفعت‌گرایانه یا عواقب آن می‌نگرد؛ و ان‌شاء‌الله در پایان این فصل، بحث در این خصوص خواهد آمد.

درک کردن این ناتوانی برای ارائهٔ تفسیر. در ادامه نمونه‌هایی از این آزمون‌ها را بیان خواهیم کرد.

یکی از داستان‌هایی^۱ که پروفیسور «جاناتان هیت»^۲ و همکارانش به‌عنوان مثال مطرح کردند، داستان مردی است که گوشت سگ مرده‌ای را می‌خورد و دیگری با بدن مرگی پیش از آنکه آن را بخورد رابطهٔ جنسی برقرار می‌کند؛ و نیز داستان زنا‌ی با محارم جوانی با خواهرش که این مسئله «معمای زنا‌ی محارم» نامیده می‌شود.

معمای زنا‌ی محارم

“Julie and Mark are brother and sister. They are traveling together in France on summer vacation from college. One night they are staying alone in a cabin near the beach. They decide that it would be interesting and fun if they tried making love. At the very least it would be a new experience for each of them.

Julie was already taking birth control pills, but Mark uses a condom too, just to be safe. They both enjoy making love, but they decide not to do it again.

They keep that night as a special secret, which makes them feel even closer to each other. What do you think about that?

Was it OK for them to make love?”

۱. منبع:

Haidt, J., Bjorklund, F., & Murphy, S. (2000). Moral dumbfounding: When intuition finds no reason. Unpublished manuscript, University of Virginia.

۲. پروفیسور جاناتان دیوید هیت (Jonathan David Haidt) متولد ۱۹۶۳ در نیویورک، دانشمند و روان‌پزشک اجتماعی و استاد دانشگاه‌های آمریکا است که در زمینهٔ اخلاق در دانشگاه ویرجینیا و سپس در دانشکدهٔ «اشترن» در دانشگاه نیویورک مشغول است. تألیفات و تحقیقات معروفی دارد و طبق رده‌بندی مجلهٔ آمریکایی «فارین پلیسی» (Foreign Policy) به‌عنوان یکی از بزرگ‌ترین متفکران جهان (Intellectuals Poll Top 100 Public) و طبق توصیف «پراسپکت» (Prospect) نیز یکی از بزرگ‌ترین اندیشمندان جهان شناخته می‌شود.

«جولی و مارک، برادر و خواهر هستند. آن‌ها با دانشکده در تعطیلات تابستانی همراه یکدیگر به سفر فرانسه رفتند. در یکی از شب‌ها در یکی از آلاچیق‌های نزدیک ساحل با هم تنها ماندند. آن‌ها فکر کردند جالب و سرگرم‌کننده خواهد بود، اگر با یکدیگر رابطه عاشقانه برقرار کنند. دست‌کم یک تجربه جدید برای هر دوی آن‌ها خواهد بود.

جولی قبلاً قرص جلوگیری از بارداری مصرف کرده بود؛ اما مارک هم برای اطمینان بیشتر از کاندوم استفاده کرد. آن‌ها هر دو از این رابطه عاشقانه لذت بردند؛ ولی تصمیم گرفتند دیگر این کار را تکرار نکنند.

آن‌ها ماجرای آن شب را به‌عنوان یک راز بین خودشان حفظ کردند که باعث شد حتی احساس نزدیک‌بودن بیشتری هم به یکدیگر داشته باشند.

نظر تو درباره این کار چیست؟

آیا این عشق‌بازی برای آن‌ها کار صحیحی است؟^۱

در این آزمایش، این داستان به شرکت‌کنندگان عرضه^۲ و سپس از آن‌ها درباره موضوع‌گیری‌شان سؤال شد. بیشترشان پاسخ دادند که رابطه جنسی میان برادر و خواهر، کاری ناپسند است و هنگامی که از آن‌ها دلیل یا دلایل این ناپسندبودن را می‌پرسیدند به خطر بیماری‌های مرتبط با زنا‌ی با محارم اشاره می‌کردند.

در ادامه به آن‌ها به‌طور کامل فهمانده شد که جولی و مارک از وسایل پیشگیری از بارداری استفاده می‌کنند و در نتیجه امکان ندارد در اثر انجام این کار، کودکی متولد شود.

۱. منبع:

Haidt, J. (2001). The Emotional Dog and Its Rational Tail: A Social Intuitionist Approach to Moral Judgment. *Psychological Review*. Vol. 108. No. 4, 814-834

۲. منبع:

Haidt, J., Bjorklund, F., & Murphy, S. (2000). Moral dumbfounding: When intuition finds no reason. Unpublished manuscript, University of Virginia.

آن‌ها در ادامه چنین دلیل می‌آوردند که این کار از نظر عاطفی روی خواهر و برادر تأثیر خواهد گذاشت. بنابراین به آن‌ها یادآوری می‌شد که طبق این داستان این برادر و خواهر به‌طور کامل از این عمل خود احساس رضایت می‌کردند.

در پایان، بیشتر شرکت‌کنندگان با وجود اینکه (به تعبیر دکتر هیت) دلیلی برای موضع‌گیری خود پیدا نمی‌کردند و نمی‌توانستند تفسیری برای آن ارائه دهند، با قاطعیت و تأکید بیان می‌کردند که این کار، زشت و ناپسند است و زشت نیز باقی خواهد ماند و چه بسا از اینکه نمی‌توانند برای داوری اخلاقی خود علتی بیان کنند شگفت‌زده می‌شدند، و این، چیزی است که دکتر هیت آن را سرگردانی اخلاقی (moral dumbfounding) می‌نامد.

دکتر هیت می‌گوید:

"But what model of moral judgment allows a person to know that something is wrong without knowing why?"

«اما چه الگویی از قضاوت اخلاقی به یک فرد اجازه می‌دهد که بفهمد یک چیز نادرست است، بدون آنکه بداند چرا؟»^۱

توضیحی بر معمای زنای محارم

در خصوص معمای زنای محارم که پیش‌تر مطرح شد و به‌طور کلی، زنا با محارم- معتمد آزمون برای اثبات اینکه مردم در حکم‌کردن برای موضع‌گیری‌های اخلاقی، جز بر شهود و ادراک و عواطف خود استناد نمی‌کنند ناکافی است؛ چند دلیل دارد که مهم‌ترین آن‌ها را بیان خواهیم کرد:

۱. منبع:

اول، چرا نمی‌توان زنا‌ی با محارم را اصلی اصالت‌دار در فطرت انسانی به حساب آورد، در حالی که باعث ایجاد نفرت در انسان می‌شود و در نتیجه (از آنجا که یک اصل است) بیش از آن نیاز به علت‌یابی و تفسیر نداشته باشد؟! ناتوانی از ارائه تعبیری برای سبب، به آن معنا نیست که منبع این موضع‌گیری اخلاقی صرفاً بازتابی از احساس انزجار و بیزاری بیولوژیک است! به‌خصوص به‌عنوان مثال- احساس انزجار یا بیزاری به‌تنهایی کافی نیست تا منبعی برای داوری در خصوص عملی معین یا حکم‌کردن دربارهٔ اخلاقی‌نبودن محسوب شود.

به‌عنوان مثال می‌دانیم مسائل بسیاری وجود دارند که می‌توانند دست‌کم برای برخی از ما- ایجاد نفرت کنند یا چه بسا از دایرهٔ اخلاق به دورند؛ مثلاً برخی غذاها یا حتی برخی رفتارها هنگام غذاخوردن- مانند ایجاد صدای بلند هنگام جویدن یا نوشیدن- و دیگر چیزهایی که شاید آثار واضحی بر بدن‌هایمان داشته باشد مانند احساس تهوع و دل‌آشوب‌شدن با دیدن یا شنیدن آن‌ها- و با این وجود بر این‌ها حکم نمی‌شود که غیراخلاقی هستند؛ پس تنها احساس انزجار و بیزاری، همیشه حکمی اخلاقی را به‌دنبال نخواهد داشت.

می‌توان به این صورت اعتراض کرد که آزمون‌ها نشان داده‌اند شرکت‌کنندگانی که از آن‌ها دربارهٔ دلایل قضاوتشان سؤال شد مبنی بر اینکه زنا‌ی میان خواهر و برادر، کاری زشت و ناپسند است یا نه، به مسائلی به‌دور از اینکه زنا‌ی با محارم به‌خودی‌خود- اصلی کافی برای علت‌یابی و تفسیر است، اشاره می‌کردند؛ اما این اعتراض وارد نیست و چه بسا آن‌ها اعتقاد داشته باشند که این ناپسندبودن- در عمل- یک اصل است؛ ولی چه بسا معتقد بوده‌اند که پژوهشگران به این سخن بسنده نمی‌کنند یا به وجود اصول اعتقاد نداشته و به همین دلیل دربارهٔ علت و تفسیر از آن‌ها سؤال می‌کنند.

به‌علاوه، ناتوان‌بودن صریح و واضح برای ابراز اصل‌بودن، دلیلی بر این نیست که این‌چنین نباشد؛ در حالی که خودِ دکتر هیت چنین دلیل می‌آورد که این وضعیت، به

مجموعه ژنتیکی ما بازمی‌گردد که زنا با محارم را حرام می‌کند؛ یعنی دست‌کم یک اصل طبیعی وجود دارد که این عمل را از نظر بیولوژیکی برای انسان‌ها حرام و ناپسند می‌سازد و مانعی نخواهد داشت که ژن‌ها - که این قانون فطری را به‌صراحت بیان می‌کنند- ابزارهایی را برای اجتناب از زنا با محارم، برنامه‌ریزی کرده باشند که از جمله این سازوکارها، احساس انزجار و بیزار است.

ولی در هر حال امکان ندارد از وجود رابطه میان احساس متولدشده از این موضع‌گیری، به سبب پرش کنیم و فرض کنیم حکم کردن فقط نتیجه آن احساس بوده است؛ بلکه همان طور که گفتیم، به این اعتبار که تحریم زنا با محارم عملی غیراخلاقی بر اساس مبادی اصیل است، این عرصه همچنان باز باقی خواهد ماند و ناگزیر در هر سیستم اخلاقی باید مجموعه‌ای از اصول وجود داشته باشند که احکام و موضع‌گیری‌ها به آن برسند. می‌توان این موضع‌گیری را مسئله‌ای عقلی نیز به‌شمار آورد؛ ولی با این وجود، به علت یابی نیازی نیست؛ همان طور که به وقت طولانی برای تفکر نیز احتیاج ندارد؛ زیرا هر چیزی که عقلانی است ضرورتاً به فرایندهای ذهنی پیچیده نیاز ندارد.

خود هیت در موضع‌گیری دیگری با همین استدلال به توریل و پیروان جریان عقل‌گرایی اعتراض می‌کند؛ در حالی که این اعتراض بر خود او نیز صدق می‌کند. هیت به تفسیر توریل و همکارانش درباره آزمون‌های انجام‌شده در خصوص مسئله سقط جنین، اعتراض می‌کند و می‌گوید:

"In making this interpretation, however, Turiel et al. made a jump from correlation to causation.

The correlation they found between judgment and supporting belief does not necessarily mean that the belief caused the judgment. An intuitionist interpretation is just as plausible..."¹

«با این حال توریل و همکارانش در ارائه این تفسیر از ارتباط متقابل، به نتیجه‌گیری پریده‌اند.

ارتباطی که آن‌ها میان داوری و اعتقاد پیدا کرده‌اند، الزاماً به این معنا نیست که آن اعتقاد باعث داوری شده است. تفسیری شهودی و ادراکی نیز به همان اندازه محتمل و معقول است...»

شاید علت نادرست‌بودن نتیجه‌گیری دکتر هیت مقدمه نادرست او بوده باشد؛ اینکه وقتی احکام، عقلی باشند و علت و سبب منطقی نیز وجود نداشته باشد، نمی‌توان هیچ داوری یا موضع‌گیری‌ای صادر کرد و این مقدمه‌ای است که به‌طور کلی صحیح نیست. می‌گوییم علت‌یابی و تفسیر دینی، تفسیری است منطقی و پذیرفتنی؛ همچنین می‌گوییم به‌طور کلی مبادی و اصولی وجود دارند که ناگزیر باید به آن‌ها اقرار کرد و در نهایت به آن‌ها رسید و این، به تفسیری بیش از این نیاز ندارد که منبع آن، خدا و شریعت است؛ اما برای اینکه بدانیم این اصول، حکیمانه و معقول هستند، کافی است که بدانیم این اصول از طرف حکیم مطلق صادر شده‌اند که وجودش برای ما و اینکه احکام از طرف او صادر شده‌اند، ثابت شده است.

دوم، همچنین می‌توان چنین استدلال کرد که پاسخ‌های شرکت‌کنندگان مبنی بر ناپسندبودن عمل، پاسخ‌هایی درست هستند و در خصوص مواردی که در متن برای نفی زیان‌های احتمالی آمده است مقبولیتی نمی‌آورند. احتمال متولدشدن کودک بر اثر این رابطه -حتی با به‌کاربردن وسایل پیشگیری از بارداری یا ممانعت- قطعی نیست و حتی احتمال وقوع آسیب روانی که در ورای چنین کاری نهفته است -ولو در دراز مدت- چه بسا بسیار زیاد باشد و نیز احتمال اذیت‌شدن والدینشان نیز همچنان پابرجاست. به عبارت دیگر می‌گوییم بله، شاید ادعاهای موجود در متن، برای وضع‌کردن اسباب منطقی تحریم

زنا با محارم توسط انسان، باعث شگفتی و حیرت نشود (که البته نظر برتر هم همین است) و فکر نمی‌کنم همه شرکت‌کنندگان به تأثیرنگذاشتن این حادثه از نظر روانی بر برادر و خواهر، اعتماد کنند تا آن‌ها را به صورت معقول قانع سازد که این عمل، مخالف فطرت سالم است و حتماً باعث تأثیری ناشایست خواهد شد.

بنابراین فکر می‌کنم دلایلی که بیان شد بسیار معقول هستند؛ ولی اسباب طبیعی، در درجه بعدی قرار دارند و سبب اصلی محسوب نمی‌شوند؛ که این مطلب در نکته سوم خواهد آمد. این آزمون از حالت حیرت و شگفتی اخلاقی به همان معنا که دکتر هیت ارائه کرده است، پرده‌برداری نمی‌کند؛ بلکه حالت تحیر و سرگردانی را به دلیل مخالفت با اصل اخلاقی اصیل که عواقب شناخته شده‌ای دارد، نشان می‌دهد که این متن می‌کوشد واقعیت آن را نفی کند. حیرت از سؤال درباره علتیابی و تفسیر اصل و برخی جوانب این اعتراض، از نظر علمی آزمایش شده و برخی پژوهش‌ها درستی این اعتراض را به طور کلی نشان داده‌اند.^۱

سوم، که بنده معتقدم این، مهم‌ترین نکته است و ارتباطی با نکات قبلی دارد: اصل اصیل اخلاقی، حرمت زنا و حرمت ازدواج بین برادر و خواهر و فرزندان و پدر و مادر است و این یک تشریح دینی است. این حرمت حتی اگر ریشه‌هایی در تکاملی طبیعی - که به قبل از ظهور انسان خردمند بازمی‌گردد - نیز داشته باشد، اگر چنین تشریح الهی نیز وجود نمی‌داشت مخالفت با آن به صورت طبیعی امکان‌پذیر باقی می‌ماند، و این آزمونی که در جامعه انجام شد گواهی است برای نادیده گرفتن نقش دین و بی‌ارزش خواندن دلایل دینی. به همین دلیل کسی از شرکت‌کنندگان را نمی‌بینیم که پاسخ دهد «زنای میان برادر و خواهر کاری ناپسند است؛ زیرا خدا زنا را حرام کرده است.» یا چون «خدا زنای با محارم را

۱. منبع:

حرام می‌کند.» بلکه در این جامعه -طبق نتایج به‌دست‌آمده از آزمون- می‌بینیم کسانی هرچند اندک وجود دارند که این عمل را اساساً ناپسند نمی‌دانند.

شرکت‌کنندگان می‌دانند این یک اصل است؛ ولی نمی‌دانند یا نمی‌خواهند آن را به اصل الهی‌اش بازگردانند و چه بسا به همین دلیل- سببی اصیل جز بیماری ناشی از زیان بیولوژیکی یا روانی، برای کسانی که این کار را انجام می‌دهند یا آسیب وارد شده بر محیط خانوادگی و اجتماعی‌شان نمی‌یابند.

به‌طور کلی این بحث را بیش از این ادامه نمی‌دهم و روشن شد که این آزمون و انواع دیگر شبیه آن را هرگز نمی‌توان از مجموعه آزمون‌هایی برشمرد که به‌طور کامل اثبات می‌کنند احکام اخلاقی فقط تعبیری از شهود و ادراکات یا عاطفه و احساس ناآگاهانه هستند؛ در غیر این صورت قطعاً امکان‌پذیر می‌بود که همان آزمون‌ها برای بیان اینکه احکام اخلاقی فقط ادراک مستقیم و شهود یا عاطفه هستند، علیه همه اصول بدیهی عقلی ارائه شوند؛ ولی آزمون‌های دیگری نیز وجود دارند که دلایل قوی‌تر و واضح‌تری است -دست‌کم- در بیان اینکه احکام اخلاقی که بیشتر مردم بر اساس آن‌ها عمل می‌کنند همواره محصول فرایندهای تفکر و عقل‌گرایی نیست؛ همان‌طور که این آزمون‌ها بیان می‌کنند شهود و عواطف -اگر نگوییم نقش اول و اصلی- نقشی بزرگ را به‌خصوص در موضع‌گیری‌های ساده-برعهده دارد.

معمای قطار

این معما در مقایسه دو مضمون برای یک داستان پنهان شده است:

- (سناریوی اول: منحرف کردن مسیر قطار)؛

قطاری بدون سرنشین و راننده، با سرعتی زیاد حرکت می‌کند؛ در حالی که پنج نفر

روی همان ریلی هستند که قطار بر آن حرکت می‌کند.

شخص ششمی نیز هست که روی ریل دوم قرار دارد. اگر چیزی تغییر نکند قطار به راه خود ادامه خواهد داد و باعث مرگ پنج تن خواهد شد. مردی به نام «جان» نزدیک راه آهن است و آنچه را اتفاق می‌افتد، مشاهده می‌کند.

یک اهرم مکانیکی هم وجود دارد که می‌تواند مسیر قطار را به سوی ریل دوم تغییر دهد. جان فهمید که می‌تواند با حرکت دادن دستگاه، باعث دور شدن افراد از مرگ شود و این کار با حرکت دادن قطار به سوی ریل دوم انجام می‌شود؛ ولی انجام این کار باعث می‌شود قطار، فرد ششم را زیر بگیرد که باعث مرگ وی می‌شود.

آیا جان از نظر اخلاقی حق دارد مسیر قطار را به سوی ریل دوم تغییر دهد؟ از نظر طراح این معما^۱ فرض بر این است که بیشتر مردم چنین ادراک و احساس می‌کنند که جان از نظر اخلاقی این حق را دارد که مسیر قطار را به سوی ریل دوم تغییر دهد.

سناریویی که در نقطه مقابل قرار دارد می‌تواند به صورت زیر باشد:

- (سناریوی دوم: انداختن مرد بر روی ریل)؛

قطاری بدون سرشین و راننده با سرعت بسیار زیاد حرکت می‌کند. پنج نفر روی همان ریلی هستند که قطار بر آن حرکت می‌کند. اگر چیزی تغییر نکند قطار به راه خود ادامه خواهد داد و باعث مرگ آن پنج تن خواهد شد.

مردی به نام جان روی پلی بالای آن ریل وجود دارد و متوجه آنچه در حال اتفاق افتادن است می‌شود. وی متوجه می‌شود اگر با چیز بسیار سنگینی قطار را مهار کند، می‌تواند جلوی مرگ این پنج نفر را بگیرد.

۱. منبع:

-Foot, P. (2013). The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect. ETHICA, 536.

- Thomson, J. J. (1976). Killing, letting die, and the trolley problem. The Monist, 59(2), 204-217.

- Thomson, J. J. (1985). The trolley problem. The Yale Law Journal, 94(6), 1395-1415.

مردی چاق روی پل نزدیک جان وجود دارد. تنها وسیله برای متوقف کردن قطار، انداختن آن مرد زیر چرخ‌های قطار است؛ ولی با این کار، قطار آن مرد را له خواهد کرد و باعث مرگش خواهد شد.

آیا «جان» از نظر اخلاقی این حق را دارد که قطار را به این صورت متوقف کند؟ در سناریوی دوم از نظر «فوت» و «تامسون» فرض بر این است که بیشتر مردم، چنین ادراک یا احساسی دارند که پرت کردن آن مرد از بالای پل بر روی ریل راه‌آهن از نظر اخلاقی پذیرفتنی نیست.^۱

معمای قطار در محیط‌های علمی، بسیار مشهور است و شکل‌های مختلفی دارد و آزمون‌های متنوعی با داستان‌های کوتاه مغایر یکدیگر درباره‌اش به اجرا درآمده که از این داستان‌ها، تأییداتی برای پیشگویی‌هایی که دانشمندان در خصوص احکام اخلاقی ارائه می‌دهند، انتظار می‌رفته است. تمامی مضمون‌های معمای قطار در یک نتیجه مهم اشتراک دارند: اینکه بیشتر مردم بر پیشگویی‌های فلاسفه‌ای که معما را طرح کرده‌اند تأکید می‌کنند؛ یعنی آن‌ها انتخاب منحرف کردن مسیر قطار را از نظر اخلاقی پذیرفتنی و اغلب، انتخاب پرت کردن یک مرد در داستان دوم را زشت می‌دانند؛ با وجود اینکه نتیجه نهایی هر دو سناریو به‌طور کلی یکسان است؛ یعنی قربانی کردن یک شخص در برابر نجات پنج نفر.

عده‌ای از پژوهشگران دانشگاه هاروارد^۲ این معما را به افرادی با جنسیت‌ها و گذشته‌های متفاوت عرضه کردند. تمامی نتایج یک رویکرد داشت و گذشته تربیتی و

۱. منبع:

-Foot, P. (2013). The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect. ETHICA, 536.

- Thomson, J. J. (1976). Killing, letting die, and the trolley problem. The Monist, 59(2), 204-217. -

Thomson, J. J. (1985). The trolley problem. The Yale Law Journal, 94(6), 1395-1415.

۲. منبع:

سطوح اجتماعی هرچه بود، نتایج تغییری نکرد و حتی بر اساس سن و جنس و وابستگی دینی شرکت‌کنندگان، تغییری در نتیجه ایجاد نشد.

حدود ۸۵٪ شرکت‌کنندگان پاسخ دادند موضع‌گیری جان برای منحرف کردن مسیر قطار، انتخابی اخلاقی و پذیرفتنی است؛ در حالی که فقط ۱۲٪ پاسخ‌دهندگان گفتند انداختن آن مرد از روی پل از نظر اخلاقی پذیرفتنی است.

این پژوهشگران از شرکت‌کنندگانی که پاسخ‌های متفاوتی به سناریوهای اول و دوم داده بودند خواستند پاسخ‌های خود را علت‌یابی و دلایل را تفسیر کنند و دیدند که ۷۰٪ آن‌ها دلایلی ناکافی ارائه می‌کردند.

مثلاً اینکه «منحرف کردن قطار از ریل، کاری پذیرفتنی است؛ زیرا مرگ یک نفر در برابر نجات پنج نفر قابل قبول است.» ولی این نوع علت‌آوردن تفسیر نمی‌کند که چرا انداختن یک نفر از روی پل از نظر اخلاقی غیرقابل قبول است!

از نظر مخالفان مکتب عقل‌گرایی کلاسیک تحقیقاتی از این دست، اشکالی بزرگ‌تر را بر تصور عقل‌گرایانه مطرح می‌کند؛ زیرا از این آزمایش‌ها مشخص می‌شود که استدلال و منطق به‌تنهایی نمی‌تواند برای حالت‌هایی که آزمون شده‌اند، حکم اخلاقی را شکل دهند یا دست‌کم به نظر می‌رسد در آزمون‌های انجام‌شده، دانستن دلایلی منطقی، مسئله‌ای نیست که برای مردم مهیا و آماده باشد.

حتی در صورت نداشتن زیان یا عواقب مستقیم یا مورد انتظار برای وضعیت‌های عرضه‌شده در داستان‌های بالا، باز هم شرکت‌کنندگان چنین حکم می‌کنند که این کارها بد هستند؛ ولی در حالی که نمی‌توانستند آن‌ها را توجیه کنند یا علتی ارائه دهند و با وجود اینکه از این ناتوانی آگاه بودند به‌طور کلی- این وضعیت، حکم اولیه‌شان را تغییر نداد.

آزمون‌های دیگر بسیاری نیز هست - که در اینجا امکان بیان آن‌ها وجود ندارد - و همه به نتیجه‌ای می‌رسند که عبارت است از:

«داوری‌های اخلاقی مردم در بسیاری حالات نتیجه تفکر و تعقل نیست و اصول و مبادی اخلاقی که داوری‌های بیشتر مردم را توجیه می‌کنند، نه در دسترسشان است و نه از طریق تفکر و اندیشیدن می‌توان به آن‌ها دست یافت.»

بنابراین از این واقعیت تجربی، چه نتیجه‌ای می‌توان گرفت؟

از نظر افرادی که به‌طور افراطی به ادراک مستقیم و شهود معتقدند، این یعنی احکام اخلاقی نتیجه ادراک مستقیم و شهود هستند و نه چیز دیگری؛ و این یعنی بازگرداندن داوری‌ها و موضع‌گیری‌ها به احساسات و عواطفی که این شهود و ادراکات را خلق می‌کنند.

ولی خلاصه‌کردن همه‌چیز به عواطف و احساسات، اخلاق و احکام اخلاقی را نسبی و غیرواقعی خواهد کرد؛ زیرا به این ترتیب این داوری‌ها از هرگونه واقعیتی در خارج (از خودش) خالی خواهد شد و آن‌ها را تنها قائم به خودِ شخص، ادراکاتش و عواطف شخصی‌اش قرار خواهد داد!

و باطل بودن این نتیجه‌گیری، واضح است؛ زیرا از همان ابتدا می‌دانیم مشکلات یا موضع‌گیری‌های واقعی، ممکن است موضوعی برای بحث و تبادل آرا و گفت‌وگوها برای قانع کردن مردم واقع شود، و در عمل هم به همین صورت است. پس وقتی محلی برای بحث و تحلیل وجود دارد، یعنی حقایق یا دست‌کم انتخاب‌های دیگری نیز وجود دارند که - هرچند به صورت اجمالی - می‌توان توأماً به آن‌ها رسید و آن‌ها را با دیگران به اشتراک گذاشت و از طریق تبادل آرا یا قانع کردن، بر آن‌ها اتفاق نظر یافت؛ در حالی که شهود، عاطفه یا احساس همیشه این‌طور نیستند.

به همین ترتیب می‌دانیم دست‌کم توافقی بسیار زیاد در خصوص برخی مفاهیم عمومی اخلاق - مانند اینکه عدالت جزو اخلاق است و ظلم جزو اخلاق نیست - وجود دارد

و نیز می‌دانیم عدالت را می‌ستاییم و ستم را مذمت می‌کنیم و همین رویکرد در برابر کرامت و ضد آن بُخل وجود دارد و... به همین ترتیب؛ حتی اگر در حکم کردن بر مصادیق خارجی و در تشخیص آن‌ها با یکدیگر دچار اختلاف شویم، بر این مطالب کلی اتفاق نظر داریم.

همچنین: می‌دانیم تربیت، آموزش، الگوبرداری، جماعت یا جامعه، فرهنگ و محیط، همه بر اخلاق و به‌خصوص بر احکام اخلاقی تأثیرگذار هستند.

همچنین از سوی دیگر دو تحلیل در خصوص مدل شهودی عاطفی دیوید هیوم ارائه شد و در آنجا در پرتو آنچه سید احمدالحسن بیان داشته است. بیان کردم آن اخلاق برتری که انسان با آن متمایز می‌شود و تمایلات به‌سوی آن است و قدرشناسی و احترام و بزرگداشت برای آن (یعنی کار اخلاقی) و برای کسی است که انجامش می‌دهد (یعنی فاعل اخلاقی) دلیلی است بر آنکه عاطفه و شهود به‌تنهایی، هرگز نمی‌تواند منبعی مستقل برای اخلاق واقع شود و آزمون‌هایی که برخی از آن‌ها را در این فصل عرضه کردم نه مشکل را حل کرده و نه مدل شهودی عاطفی افراطی را تأیید می‌کند؛ یعنی مدلی که موضع‌گیری‌ها و داوری‌های اخلاقی را صرفاً در ادراک و شهود عاطفی خلاصه می‌کند.

ولی دانشمندان روان‌شناس چه‌چیزی را به‌عنوان جایگزین مدل عقل‌گرای سنتی مطرح می‌کنند؟! جایگزین مدلی که ثابت شد هرگز نمی‌تواند حکایت‌کننده واقعیت اخلاق، داوری‌های اخلاقی و چگونگی عملکرد آن و جایگزینی برای مدل شهودی عاطفه‌گرای سنتی قرار گیرد؛ جایگزین مدلی که ناتوان است از اینکه از خارج و از طریق الگوبرداری، تربیت، نقد و بررسی، یا تحلیل و تبادل فکری و تربیت و محیط و... به‌عنوان عامل هدایت موضع‌گیری‌ها و داوری‌های اخلاقی در نظر گرفته شود!

مدل شهودی اجتماعی

جانانان هیت مدل دیگری برای اخلاق و احکام اخلاقی مطرح می‌کند که بر اساس شهود عاطفی به‌اضافه عامل اجتماعی است و در پایه‌ریزی این مدل، به نتایج آزمایش‌های خود و نیز به تجارب دیگر استناد می‌کند. این مدلی است که می‌توانیم آن را مدل «شهودی اجتماعی» بنامیم. مدل هیت، عاطفه‌گراست؛ زیرا بیان می‌کند که داوری‌های اخلاقی غالباً نتیجه شهود هستند. این مدل، نیز اجتماعی است؛ زیرا اهمیت بزرگ‌تری را برای تأثیر اجتماعی و فرهنگی در برابر تأثیر عقلی قائل می‌شود.

با وجود اینکه هیت در نظریه خود جایگاهی متمایز به تعقل می‌دهد، او از کسانی است که اعتقاد دارند مدل عقل‌گرا پذیرفتنی نیست؛ زیرا از نظر او دو نوع از فرایندهای شناختی در داوری اخلاقی وجود دارد: «شهود» و «تفکر»؛ و مدل عقل‌گرا در نقش تعقل، مبالغه می‌کند و اینکه تعقل در احکام اخلاقی به‌طور معمول دارای محرک‌هایی است. بنابراین غالباً آنچه پس از شهود در تلاش جهت ایجاد توجیهاتی برای داوری- برای تحکیم و تفسیر حکم می‌آید، در همان ابتدا صورت می‌پذیرد و نه برعکس؛ زیرا او تصور می‌کند یافته‌های انسانی بیانگر این نکته است که حکم اخلاقی بیش از آنکه با توجه به تفکر یا به‌سبب تفکر تغییر کند بر اساس عواطف دگرگون می‌شود.

مدل شهودی اجتماعی فرض می‌گیرد در عمل- وابستگی حقیقی میان احکام اخلاقی و تفکر وجود دارد؛ ولی بر ضرورت درهم‌نیاختن رابطه وابستگی با رابطه علت و معلولی تأکید دارد؛ به آن صورتی که در مدل‌های عقل‌گرایانه به تصویر کشیده می‌شود.

به‌علاوه پروفیسور هیت برهان می‌آورد که احساس خوب یا بدی که در برابر یک عمل یا یک وضعیت در انسان ایجاد می‌شود، [در واقع] «باور» خوب یا بدبودن آن عمل است؛ اما تفکری که پس از این احساس و به‌دنبال این باور می‌آید، صرفاً فرایندی برای «عقلانی‌کردن آن احساس» است و تلاشی است برای آنکه به آن احساس، شکلی بدهد که منطقی و عقلانی به نظر برسد.

پروفسور جاناتان هیت می‌گوید:

“People undeniably engage in moral reasoning. But does the evidence really show that such reasoning is the cause, rather than the consequence, of moral judgment? Turiel, Hildebrandt, and Wainryb (1991) examined young adults' reasoning about issues of abortion, homosexuality, pornography, and incest. They found that people who judged the actions to be moral violations also talked about harmful consequences, whereas people who thought the actions were not wrong generally cited no harmful consequences.”^۱

«نمی‌توان انکار کرد که مردم با تفکر اخلاقی گره خورده‌اند؛ ولی آیا شواهد به واقع نشان می‌دهند که این منطق و تفکر، «سبب و علت» برای صدور حکم اخلاقی است، نه نتیجه منطقی و دستاوردی از داور اخلاقی؟ توریل، هیلدبرانت و وینریب در سال ۱۹۹۱ فرایند تفکر را در جوانان بالغ در خصوص قضایایی، مانند سقط جنین، انحراف جنسی، فیلم‌های تحریک‌کننده جنسی و زنا با محارم بررسی کردند. آن‌ها به این نتیجه رسیدند کسانی که این کارها را به‌عنوان انحرافات اخلاقی قلمداد می‌کنند، در واقع درباره عواقب بد آن‌ها سخن می‌گویند؛ در حالی که کسانی که این کارها را به‌طور کلی-بد ندانسته‌اند [در واقع] عواقب زیان‌باری را برای آن‌ها خاطرنشان نکرده‌اند.»

توریل و همکارانش این نتایج را به‌عنوان دلیلی برای اهمیت‌داشتن «پیش‌فرض‌های اطلاعاتی»^۲ تفسیر کردند؛ به‌عنوان مثال کسانی که گمان می‌کردند زندگی از ابتدای بارداری شروع می‌شود به‌صورت کلی-به سقط جنین اعتراض داشتند؛ در حالی که کسانی که گمان می‌کردند زندگی در مرحله دیرتری شروع می‌شود به‌طور کلی-به سقط جنین اعتراضی نداشتند.

۱. منبع:

J. Haidt, The Emotional Dog and its Rational Tail, Psychological Review, vol. 108, 2001, pp. 814-834.

۲. منظور از این عبارت در روان‌شناسی مجموعه اعتقادات (ایدئولوژی) درباره چگونگی سیر امور و جهان به‌صورت کلی-است.

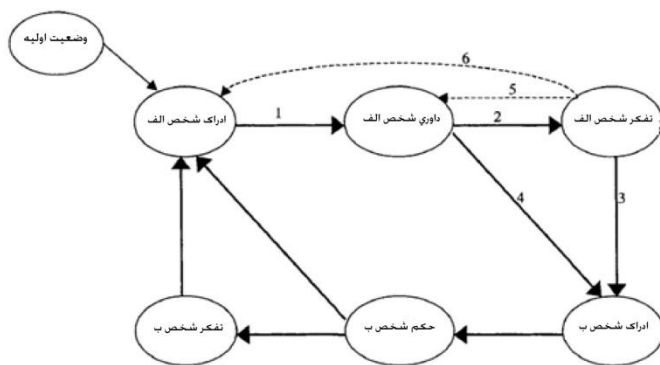
با استناد به این تأویل، توریل و همکارانش از «رابطه همبستگی» به «رابطه سببی» جهش کردند. ارتباط برقرار کردن میان داوری اخلاقی و اعتقادی که آن را تأیید می‌کند ضرورتاً به این معنا نیست که اعتقاد، حکم را سبب شده یا ایجاد کرده است.

در اینجا یک تفسیر شهودی ممکن و قابل پذیرفتن وجود دارد: از داوری علیه سقط جنین (یعنی ادراک مستقیم، شهود یا این احساس که سقط جنین، کاری ناپسند است) این برداشت نتیجه می‌شود که زندگی از زمان «تلقیح» آغاز می‌شود (یعنی این نتیجه‌گیری، فرآیند بعدی برای عقلانی کردن شهود است، یا فرایند عقلانی کردن بازگشت به احساس شهودی اولیه).

احکام اخلاقی در این چهارچوب، نتیجه‌ای از ارزشیابی عاطفی یا بدیهیات شهودی هستند و از همین رو، به سرعت و غیرارادی آشکار می‌شوند و بعد از صادر شدن حکم اخلاقی، نقش تفکر اخلاقی - که کندتر است - پدیدار می‌شود و تلاش می‌کند تصمیم اخلاقی از پیش گرفته شده (بر اساس عاطفه یا شهود) را توجیه و پشتیبانی کند.

بنابراین تفکر در اینجا به طور کامل با فرایند تفکر در مدل عقل‌گرا تفاوت دارد. در مدل عقل‌گرا «تفکر» سببی برای شکل‌گیری حکم اخلاقی است و نیز حکم اخلاقی وقتی شکل می‌گیرد و برای آنکه به طور شفاهی به دیگران منتقل، یا با دیگران به اشتراک گذاشته شود به توجیه و تفسیر منطقی و قاعده‌سازی تسلسلی قابل قبول نیاز دارد.

در مدل «شهودی اجتماعی» وقتی «تعبیر عنصر تفکر اخلاقی» کامل و به دیگران منتقل شود، می‌تواند تأثیری بر دیگران ایجاد کند؛ ولی در این حالت برهان‌ها عامل مؤثر یا قانع‌کننده نخواهند بود؛ زیرا موضع‌گیری اخلاقی همواره از یک مؤلفه شکل‌دهنده مهم عاطفی برخوردار است. بنابراین تأثیرگذاری در این دیدگاه از طریق برهان‌ها و استدلال‌های منطقی که آن‌ها را بیان یا برای دیگران نقل می‌کنیم صورت نمی‌پذیرد؛ بلکه تنها از طریق ایجاد رؤیاهای جدید و ادراکات شهودی جدید دارای ارزش عاطفی، در کسانی که آن استدلال را می‌شنوند تأثیر می‌گذارد....



شکل مدل شهودی اجتماعی^۱

در مدل عقل‌گرا، حکم اخلاقی پس از فرایند تعقل می‌آید؛ اما عواطف و احساسات، تأثیری پریشان و اضراب‌آمیز دارند که باید با تفکر و تعقل و معمولاً بیکار علیه آن، از آن گذر کرد. اما در مدل شهودی، ادراکات حسی اهمیت بسیاری به خود می‌گیرند و برای صدور حکم اخلاقی، ضروری خواهند بود و فرایند تعقل پس از شکل‌گیری داورِ اخلاقی خواهد آمد؛ به عبارت دیگر «شهود» و «ادراک مستقیم» جای «تعقل» را می‌گیرد. شهود در اینجا عبارت است از ادراک یا تصور ضمنی کلی از مجموع مسئله یا وضعیتی که اتخاذ موضع‌گیری اخلاقی مبتنی بر حکم را لازم می‌کند.

این مدل به‌صورت جزئی با مدل عاطفه‌گرا در فرضیه دیوید هیوم - که بر اساس ادراکات پایه‌ریزی شده است- سازگاری دارد:

“The social intuitionist model is composed of four principal links or processes, shown as solid arrows in Figure 2. The existence of each link is well established by prior research in some domains of judgment, although not

۱. تصویر برگرفته از مقاله زیر با اندکی تغییر:

necessarily in the domain of moral judgment. The model is therefore presented as a proposal to spur thinking and new research on moral judgment.”

«مدل شهودی اجتماعی از چهار پیوند (ارتباط) اصلی تشکیل شده که هرکدام نمایانگر یک فرایند است و به صورت فلش‌هایی در شکل ۲ نمایش داده شده‌اند. وجود هر پیوند به‌طور کلی- با تحقیق و تفحص قبلی در برخی حوزه‌های دآوری، به‌خوبی پایه‌ریزی شده است؛ حتی اگر لزوماً همه آن‌ها در قلمروی حکم اخلاقی نبوده باشند. بنابراین این مدل به‌عنوان یک پیشنهاد برای تفکر انگیزشی و تحقیقی نوین در موضوع دآوری اخلاقی ارائه شده است.»

“1. The intuitive judgment link. The model proposes that moral judgments appear in consciousness automatically and effortlessly as the result of moral intuitions. Examples of this link in nonmoral cognition include Zajonc’s (1980) demonstrations that affectively valenced evaluations are made ubiquitously and rapidly, before any conscious processing has taken place. More recent examples include findings that much of social cognition operates automatically and implicitly (Bargh & Chartrand, 1999; Greenwald & Banaji, 1995).”

«۱- پیوند حکم شهودی: این مدل پیشنهاد می‌کند که احکام اخلاقی به‌صورت خودکار و بدون هیچ دشواری‌ای به‌عنوان نتیجه‌ای از یک شهود اخلاقی در خودآگاه ظاهر می‌شود. از جمله مثال‌هایی از ادراک غیراخلاقی از این پیوند دلایلی است که Zajonc (۱۹۸۰) ارائه کرد که نشان می‌دهد ارزشیابی عاطفی، سریع و سهمگین و پیش از آن است که هیچ پردازش آگاهانه‌ای صورت گرفته باشد. مثال‌های دیگری که اخیراً مورد تحقیق قرار گرفته‌اند یافته‌هایی را در خود دارند که نشان می‌دهند بخش بزرگی از درک اجتماعی، به‌صورت خودبه‌خودی و به‌شکل ضمنی عمل می‌کند. (Bargh & Chartrand (۱۹۹۹), Greenwald & Banaji (۱۹۹۵)).»

“2. The post hoc reasoning link. The model proposes that moral reasoning is an effortful process, engaged in after a moral judgment is made, in which a person searches for arguments that will support an already-made judgment.

Nisbett and Wilson (1977) demonstrated such post hoc reasoning for causal explanations. Kuhn (1991), Kunda (1990), and Perkins, Farady, and Bushey (1991) found that everyday reasoning is heavily marred by the biased search only for reasons that support one's already-stated hypothesis."

«۲- پیوند استدلال بعدی. این مدل پیشنهاد می‌دهد که استدلال اخلاقی -که فرایندی است نیازمند تلاش و کوشش- می‌تواند بعد از صدور حکم اخلاقی شروع شود و طی این فرایند انسان به جست‌وجوی دلایلی می‌پردازد که حکم صادرشده قبلی خود را به آن مستند کند. "نیسبت" و "ویلسون" (۱۹۷۷) وجود این استدلال پس از حکم اخلاقی برای توجیه منطقی و علی را اثبات کرده‌اند. "کوهن" (۱۹۹۱)، "کوندا" (۱۹۹۰)، "پرکینز"، "فارادای" و "بوشی" (۱۹۹۱) کشف کردند که تفکرات و توجیهات روزانه، به میزان زیادی با گرایش‌هایی صرفاً متمایل به جست‌وجوی اسباب و عللی که از فرضیه‌ی ازپیش معلوم دآوری حمایت می‌کند مخلوط شده و آسیب می‌بینند.»

"3. The reasoned persuasion link. The model proposes that moral reasoning is produced and sent forth verbally to justify one's already-made moral judgment to others. Such reasoning can sometimes affect other people, although moral discussions and arguments are notorious for the rarity with which persuasion takes place. Because moral positions always have an affective component to them, it is hypothesized that reasoned persuasion works not by providing logically compelling arguments but by triggering new affectively valenced intuitions in the listener. The importance of using affective persuasion to change affectively based attitudes has been demonstrated by Edwards and von Hippel (1995) and by Shavitt (1990)."

«۳- پیوند قانع کردن منطقی. این مدل پیشنهاد می‌دهد که تفکر یا استدلال اخلاقی که تولید و سپس به صورت شفاهی ارسال می‌شود، تنها برای توجیه "داوری اخلاقی از پیش صورت‌پذیرفته" برای دیگران انجام شده است. این نوع استدلال گاهی می‌تواند بر دیدگاه‌های دیگران تأثیر بگذارد؛ ولی آنچه از نظر عملی در این خصوص دانسته شده، ناتوان‌بودنش برای قانع کردن و تغییر حکم اخلاقی برای طرف دیگر است.

از آنجا که بخش اعظمی از داوری اخلاقی به عامل عاطفی و احساسات وابسته است، استدلال عقلی نمی‌تواند آن را تغییر دهد یا به‌طور مستقیم بر آن تأثیر بگذارد و تنها می‌تواند از طریق تحریک یا برانگیختن ادراکات جدیدی که از نظر عاطفی ارزشمند هستند، در هر فرد، تأثیرگذار واقع شود. دلایل اهمیت به‌کاربردن "افناع عاطفی" توسط "ادوارد" و "فان هیپل" (۱۹۹۵) و "شاویت" (۱۹۹۰) ارائه شده است.»

"4. The social persuasion link. Because people are highly attuned to the emergence of group norms, the model proposes that the mere fact that friends, allies, and acquaintances have made a moral judgment exerts a direct influence on others, even if no reasoned persuasion is used. Such social forces may elicit only outward conformity (Asch, 1956), but in many cases people's privately held judgments are directly shaped by the judgments of others (Berger & Luckman, 1967; Davis & Rusbult, 2001; Newcomb, 1943; Sherif, 1935)."^۱

«۴- پیوند قانع‌کردن اجتماعی: از آنجا که مردم به‌طور معمول به معیارهای اخلاقی اجتماعی رایج - که آشکار هستند - توجه می‌کنند، این مدل پیشنهاد می‌کند تنها همین که دوستان، هم‌پیمانان یا یارانی وجود داشته باشند که به‌طور کلی - موضع‌گیری یا حکمی اخلاقی اتخاذ به‌طور مستقیم بر دیگران تأثیرگذار خواهند بود؛ حتی اگر هیچ تلاش و کوششی برای قانع‌کردن از طریق منطق یا استدلال وجود نداشته باشد. این نیروهای اجتماعی می‌تواند بر وضعیت‌هایی که توافق با بیرون را طلب می‌کند تأثیر بگذارد (آش، ۱۹۵۶)؛ ولی حالات خاص بسیار دیگری نیز وجود دارد که از موضع‌گیری‌ها و داوری‌های محیط اجتماعی بیرونی تأثیر می‌پذیرد. (برگر و لاکمن ۱۹۶۷؛ دیویس و رازبولت ۲۰۰۱؛ نیوکمپ ۱۹۴۳؛ شریف ۱۹۳۵).»

پس مدلی که هیت پیشنهاد می‌کند در بسیاری از جنبه‌ها به مدل عاطفی هیوم شباهت دارد؛ ولی او در مدل خود علاوه بر عنصر عاطفی، نقشی را برای تفکر اخلاقی در نظر می‌گیرد که همان «قانع کردن» است؛ با این ملاحظه که فرایند تفکر و عقلانی کردن، میان افراد انجام می‌شود و به صورت شخصی و درونی نیست.

همچنین هیت اضافه می‌کند که داوری اخلاقی حتی اگر شفاف‌سازی درباره‌اش صورت نگرفته باشد یا سخنی از آن به میان نیامده باشد یا از هیچ طریقی ابلاغ نشده باشد و حتی اگر هیچ استدلالی نیز برای قانع کردن وجود نداشته باشد، به صورت مستقیم بر دیگران تأثیر می‌گذارد و تأثیر مجموعه اجتماعی که در آن زندگی می‌کنیم به صورت پنهان وجود دارد.

“Moral judgments are therefore defined as evaluations (good vs. bad) of the actions or character of a person that are made with respect to a set of virtues held to be obligatory by a culture or subculture.”^۱

«داوری‌های اخلاقی که به‌عنوان ارزشیابی‌هایی (خوب یا بد) در خصوص عملکردها یا طبیعت یک شخص شناخته می‌شود، با مقایسه با مجموعه‌ای از فضیلت‌هایی انجام می‌شود که در یک فرهنگ یا «خرده‌فرهنگ»^۲، به‌عنوان الزامات شناخته می‌شود.»

۱. منبع:

J. Haidt, The Emotional Dog and its Rational Tail, Psychological Review, vol. 108, 2001, pp. 814-834.

۲. خردفرهنگ (subculture) در دانش مردم‌شناسی به ارزش‌ها و هنجارهای متفاوت با ارزش‌ها و هنجارهای گروه اکثریت که یک گروه درون جامعه‌ای بزرگ‌تر داراست، گفته می‌شود. خردفرهنگ‌ها قابل‌شناسایی و تغییر هستند و بیشتر به ارزش‌های گروه اقلیت گفته می‌شوند؛ به عبارت دیگر، گروهی از مردم را که در دل یک فرهنگ بزرگ‌تر قرار دارند اما ارزش‌ها و هنجارهایشان با فرهنگ مادر متفاوت است، خردفرهنگ می‌نامیم. خردفرهنگ‌ها با وجود ارزش‌ها و هنجارهای متمایزشان بعضی از اصول بنیادین فرهنگ مادر را حفظ می‌کنند.

(مترجم، منبع: ویکی‌پدیا فارسی)

در مدل شهودی اجتماعی، حکم اخلاقی به‌طور معمول نتیجه ارزشیابی سریع و خودبه‌خودی است و همان چیزی است که هیت آن را شهود (intuition) می‌نامد. به‌دنبال آن، فرایند تفکر خواهد بود که زمان‌بر است و پس از آن خواهد بود که حکم اخلاقی صادر می‌شود؛ بنابراین آنچه ابتدا می‌آید شهود (ادراک مستقیم) است بدون هیچ تلاشی و به‌صورت خودکار. پس از آن «داوری» می‌آید که ارزشیابی با توجه به مجموعه فضایی است که دربارهٔ یک جامعه، ضرورت شمرده می‌شود. سپس فرایند تفکر و عقلانی‌کردن، آگاهانه و هوشیارانه انجام می‌شود که در طی آن، داده‌های آماده توسط فرد تحلیل می‌شود. این، یک فرایند ارادی و نیازمند سعی و تلاش است و می‌توان درباره‌اش قضاوت کرد. ولی بسیار پیش می‌آید که انسان نمی‌تواند تفسیر علی استدلالی برای داوری اخلاقی خود ایجاد کند؛ ولی با این وجود، به‌طور کامل در قضاوت و موضع‌گیری خودش، قانع باقی می‌ماند و حتی پس از اینکه ناتوانی خود را از تفسیر یا تعلیل دانست، باز هم قضاوت خود را تغییر نمی‌دهد.

استدلال یا تفکر پس از حکم اخلاقی می‌آید و نقش آن، تأثیرگذاری بر دیگری (دیگران) است و عبارت است از نتیجه‌گیری بعدی که در چند مرحله اتفاق می‌افتد: در مرحلهٔ اول، جست‌وجوی دلایل واقعی انجام می‌شود؛ سپس در مرحلهٔ بعد، ارزشیابی انجام می‌شود و پس از آن، اضافه‌کردنش به نظریات اخلاقی موجود یا رویکردهای نظری معتبر، صورت می‌پذیرد و پس از آن «استدلال» می‌آید.

اما به‌کاربردن تفکر و عقلانی‌کردن توسط اخلاق‌گرایان در زندگی روزمره، شبیه یک پژوهش علمی است: وضع‌کردن فرضیه‌ها و ایجاد مدل‌هایی برای جامعه که فعل‌وانفعالات و تعامل در آن و همراه آن انجام می‌شود. سپس آزمودن این مدل‌ها و

تلاش برای پیاده‌سازی و مراجعه به آنها، هنگام داوری‌ها و موضع‌گیری‌های اخلاقی صورت می‌پذیرد.^۱

“Moral Reasoning

Everyday moral reasoners are sometimes said to be like scientists .who learn by forming and testing hypotheses .who build working models of the social world as they interact with it .and who consult these models when making moral judgments (Turiel, 1983). A key feature of the scientist metaphor is that judgment is a kind of inference made in several steps. The reasoner searches for relevant evidence .weighs evidence .coordinates evidence with theories .and reaches a decision.”²

«استدلال اخلاقی

کسانی که روزانه از استدلال اخلاقی استفاده می‌کنند (متفکرانی که همواره به‌صورت اخلاقی فکر می‌کنند و همواره عقل‌گرا هستند)، گاهی دربارهٔ این عده گفته می‌شود مانند دانشمندان هستند؛ کسانی که از طریق وضع فرضیه‌ها و آزمودنشان می‌آموزند؛ کسانی که در تعامل با دانشمند جامعه‌شناس، برای او مدل‌های علمی بنا می‌نهند و هنگام صدور یک قضاوت اخلاقی به این مدل‌ها رجوع می‌کنند (توریل، ۱۹۸۳). یکی از ویژگی‌های اصلی برای این استعاره این است که «داوری» نوعی از استدلال صورت‌پذیرفته در چند گام است. متفکر اخلاقی (عقل‌گرا) به جست‌وجوی دلایل مناسب و مرتبط با یکدیگر می‌پردازد، دلایل را وزن می‌کند، دلایل را با نظریات پیوند می‌دهد و به تصمیم‌گیری می‌رسد.»

۱. منابع:

- Turiel, E. (1983). The development of social knowledge : Morality and convention. Cambridge University Press.
- Kuhn, D. (1989). Children and adults as intuitive scientists. Psychological review, 96(4), 674.
- Nisbett, R. E., & Ross, L. (1980). Human inference : Strategies and shortcomings of social judgment.

۲. منبع:

J. Haidt, The Emotional Dog and its Rational Tail, Psychological Review, vol. 108, 2001, pp. 814-834.

مردم به طور معمول میل دارند با کسی موافقت کنند که

دوستش دارند

از بین نتایجی که جانانان هیت به آن‌ها دست یافته و با تحقیقات دیگر هم تأیید می‌شوند این است که مردم به طور کلی میل دارند با کسی موافقت کنند که دوستش دارند؛ مثلاً اگر شخصی به نام «الف»، شخص دیگری به نام «ب» را دوست داشته و شخص دوم یعنی «ب» درباره کار یا موضع‌گیری معینی سخن بگوید و آن را «نیکو» توصیف کند، غالباً شخصیت اول یعنی «الف» نیز تمایل خواهد داشت آن کار یا موضع‌گیری را خوب در نظر بگیرد.

در این جایگاه به نظر می‌رسد کارهای عقلانی یا روحی از نظر هیوم از نوع دوست‌داشتن و ناپسندداشتن، معادل تفکر اخلاقی نقل شده از طرف هیت است. از نظر هیوم تنها به انجام‌رسیدن کاری اخلاقی از طرف یک شخص، برای ایجاد ادراک یا تصور برای دیگران کافی خواهد بود؛ بدون اینکه فرایند انتقالی برای تفکر یا استدلال منطقی وجود داشته باشد؛ درست به همان صورت که هیت نیز تعریف می‌کند؛ ولی هیت برخلاف نظر هیوم به این صورت در نظر نمی‌گیرد که شهود نتیجه‌ای از نقل بوده - اگر نقل انجام شود - و علت آن دلایل منطقی و نقل شده باشد؛ بلکه شهود، تنها با عامل وضعیت توافق اجتماعی با دیگران صورت می‌پذیرد.

مردم از چیزی که تصور می‌کنند جزو اخلاق اعضای گروه‌هایی است که به آن‌ها وابسته‌اند تأثیر می‌پذیرند

مسئله جدید دیگری نیز هست که دکتر هیت در مدل شهودی اجتماعی خود آن را مطرح کرده و آن، نوعی دیگر از تأثیر اجتماعی در قضاوت‌های اخلاقی است: شخص به مجرد اینکه به یک گروه اجتماعی وابسته می‌شود (دوستان، نزدیکان، همکاران و...) ادراک و شهودش از داوری‌های اخلاقی که اعضای این گروه در درون خودشان تشکیل می‌دهند تأثیر می‌پذیرد؛ حتی بدون آنکه از این قضاوت‌ها یا موضع‌گیری‌های اخلاقی، شفاف‌سازی یا ابهام‌زدایی شود.

این مسئله از نظر نوع با آنچه مدل عاطفه‌گرای دیوید هیوم مطرح می‌کند تفاوت دارد؛ زیرا هیوم معتقد است وقتی یک واقعیت خارجی برای ما روی بدهد (یعنی تجربه‌ای واقعی)، در ذهن ما فقط ادراک یا تصویری می‌تواند شکل بگیرد که حکم اخلاقی ما از آن تولید می‌شود؛ یعنی ناگزیر باید چیزی در خارج باشد تا ادراک یا شهود وجود داشته باشد و داوری اخلاقی برای شخص شکل بگیرد.

اما از آنجا که مدل عاطفه‌گرا و مدل شهودی نمی‌پذیرند که تفکر و استدلال، علتی برای شکل‌گیری حکم در یک فرد واقع شود، چگونه ممکن خواهد بود تفکر یا استدلال یک شخص یا افراد دیگر بتواند سببی برای شکل‌گیری حکم اخلاقی در دیگران قرار گیرد؛ یا بدون آنکه در باره‌اش به تحقیق بپردازند یا -حتی با اشاره- آشکارش کنند بتوانند در آن‌ها تأثیرگذار باشد؟!

احتمال دارد شهود از نظر شخصی که به یک گروه منتسب است، با کارکرد تأثیر داوری‌ها و موضع‌گیری‌های گروه (که در خارج آشکار نشده‌اند) و از طریق افکار پیشین یا پیش‌فرض‌هایی که وی تصور می‌کند یا انتظار دارد جزو قضاوت‌های افراد گروه او یا جزو قواعد اخلاقی آن‌هاست، شکل بگیرد و ترجیحاً این سازوکار بر شهود او تأثیر خواهد

گذاشت؛ شهودی که از تجربیات گذشته او و از فرضیات مبتنی بر افکار شخصی، در خصوص آنچه ممکن است حکم اخلاقی گروه یا برخی افراد آن گروه باشد، شکل می‌گیرد و ضرورتاً بر اساس حکم واقعی دیگر یا موضع‌گیری قاطع بی‌واسطه که برایش آشکار شده است نخواهد بود.

بنابراین تأثیر اجتماعی گروه بر داوری یک فرد از نظر دکتر هیت بسیار احتمال دارد که با توجه به گروهی که وی به آن وابسته است تغییر کند؛ بلکه حتی چه بسا فقط بر اساس تصور آن شخص درباره چیزی شکل بگیرد که ممکن است حکم گروهی باشد که وی به آن وابسته است!

نقش تفکر دیگران در تأثیرگذاری بر شهود و عواطف، در مدل شهودی اجتماعی

از نظر جاناتان هیت تفکر اخلاقی می‌تواند سببی برای ایجاد حکم اخلاقی باشد؛ اما فقط زمانی که منبع آن، دیگران هستند، نه تفکر شخصی؛ به عبارت دیگر، این حکم اخلاقی که زائیده تفکر آگاهانه شخص نیست، دریافتش به همان میزان شهود، از آن چیزی است که دیگران به آن فکر می‌کنند یا خود شخص تصور می‌کند دیگران به آن فکر می‌کنند.^۱

همچنین از نظر هیت ممکن است مردم در مسئله‌ای، از طریق تفکر شخصی و بازگشت به خود، به داوری اخلاقی شهودی خود مراجعه کنند؛ ولی این وضعیت به ندرت، در حالت‌هایی که مردم اعتقادات خاص خود را تغییر می‌دهند اتفاق می‌افتد؛ و چه بسا

۱.

“The core of the model gives moral reasoning a causal role in moral judgment but only when reasoning runs through other people. It is hypothesized that people rarely override their initial intuitive judgments just by reasoning privately to themselves because reasoning is rarely used to question one's own attitudes or beliefs (see the motivated reasoning problem, below). However, people are capable of engaging in private moral reasoning, and many people can point to times in their lives when they changed their minds on a moral issue just from mulling the matter over by themselves. Although some of these cases may be illusions.”

«هسته این مدل به استدلال اخلاقی در داوری اخلاقی، نقشی علی می‌دهد؛ ولی تنها زمانی که استدلال در میان دیگر افراد جریان داشته باشد. تصور می‌شود که مردم به ندرت، تنها با تکیه بر استدلال‌های منطقی شخصی برای خودشان بر قضاوت شهودی غلبه می‌کنند؛ زیرا استدلال به ندرت برای پرسش درباره نگرش‌ها یا عقاید یک نفر استفاده می‌شود (به مسئله استدلال ایجاد انگیزه در زیر-مراجعه کنید)؛ با این وجود مردم می‌توانند در استدلال‌های اخلاقی شخصی وارد شوند و بسیاری از مردم می‌توانند در زندگی خود به زمان‌هایی اشاره کنند که تنها از طریق چاره‌اندیشی به وسیله خودشان، اندیشه‌های خود را در خصوص یک موضوع اخلاقی تغییر داده‌اند؛ اگرچه برخی از این مسائل ممکن است تنها توهم بوده باشند.»

J. Haidt. Dog and Its Rational Tail: A Social Intuitionist Approach to Moral Judgment. Psychological Review, 2001. Vol. 108. No. 4, 814-834.

تعارضی بین دو حکم شهودی و تفکری حاصل شود و در نتیجه فرد، موضع‌گیری دوگانه‌ای بروز دهد؛ به طوری که او برخلاف آن چیزی که در درون خود دارد سخن بگوید و اعتقاد یا حکم شهودی بدون آنکه از میان برود در ضمیر فرد مخفی بماند.^۱

استثنا کردن یکایک مردم

از نظر هیت و دیگر پژوهشگران این عرصه، داوری‌های شهودی همه مردم می‌تواند با معاشرت اجتماعی تغییر کند؛ ولی به‌واقع دشوار است که مردم در این اعتقادات و داوری‌های شخصی، به خودشان مراجعه کنند؛ بنابراین قضاوت اخلاقی یک شخص که از داوری فرد دیگری از گروهی که وی به آن تعلق دارد سرچشمه می‌گیرد، چیزی نیست جز نتیجه تأثیر خودبه‌خودی محیط اجتماعی، که در حقیقت، در اصل و ریشه پیدایش حکم اخلاقی در یکایک اعضای متعلق به این گروه، موجود و حاضر است؛ ولی در یکایک این افراد ممکن است حالاتی یافت شود که در آن‌ها از طریق فرایند تفکر و استدلال، افراد بتوانند به احکام شهودی خود بازگردند، آن‌ها را تغییر دهند و حالت‌ها و موضع‌گیری‌هایی را که نیازمند قضاوت اخلاقی است دوباره ارزشیابی کنند؛ دست‌کم این امکان برای فلاسفه و متفکرین، اثبات شده است.^۲

۱. منبع:

Wilson, T. D., Lindsey, S., & Schooler, T. Y. (2000). A model of dual attitudes. *Psychological review*, 107(1), 101.

۲. منبع:

Kuhn, D. (1991). *The skills of argument*. Cambridge University Press.

نقش شهود، عاطفه و محیط در اخلاق

در بخش‌های پیشین مثال‌هایی از برخی آزمون‌ها و نیز برخی از مشهورترین تفاسیر برای نتایج این آزمون‌ها را بیان کردم؛ ولی شاید برخی اعتراض کنند که این آزمون‌ها کافی نیست و اینکه این آزمون‌ها نشان نمی‌دهد بیشتر مردم دلیل حکم کردن «خیر یا خوب» برای یک چیز و «بد یا شر» برای چیزی دیگر را نمی‌دانند و اعتراض به این نکته وجود دارد که بیشتر مردم نمی‌توانند با تفکر و تحلیل عقلی و منطقی، به مبادی و اصول اخلاقی‌ای برسند که موضع‌گیری و داوری‌هایشان را توجیه می‌کند؛ و اینکه بیشترین چیزی که از این آزمون‌ها نمایان می‌شود آن است که وضعیت‌های بیان‌شده در این سناریوها، حالت‌هایی افراطی و بسیار خاص هستند. به‌عنوان مثال معمای قطار، حالتی ساختگی، خیالی و بسیار پیچیده است؛ به‌طوری که جز موارد نادری از حوادث واقعی زندگی و وضعیت‌های روزانه‌ای را که با آن‌ها برخورد می‌کنیم نشان نمی‌دهد.

در حقیقت، پاسخ به این اعتراض بسیار ساده است: آزمون‌هایی وجود دارند که در چندین سال اخیر انجام شده و همه آن‌ها بر حالت‌ها و موضع‌گیری‌های اخلاقی ساده تمرکز داشته‌اند؛ به‌طوری که در آن‌ها معمایی مثل معمای قطار دیده نمی‌شود و همه این آزمون‌ها تأکید می‌کنند که مردم در بسیاری مسائل نمی‌توانند قضاوت‌های اخلاقی خود را علت‌یابی کنند. در اینجا جا دارد مثالی ساده از آزمون‌هایی را بیان کنم که به‌وضوح نشان می‌دهد میان اصول و مبادی اخلاقی که واقعاً رفتار مردم را رهبری می‌کند و آن مبادی اخلاقی که مردم اظهار می‌کنند یا اعتقاد دارند به کار می‌گیرند، تفاوت وجود دارد.

آزمون «فریمن» و «نیکولز»^۱ (داوری نظری)

“Participants were given the following simple statement :

Suppose that some people make more money than others solely because they have genetic advantages.

We then asked whether such people deserve the extra money and also whether it is fair that the genetically advantaged people get the extra money.”^۲

«به شرکت‌کنندگان جمله ساده زیر داده شد:

فرض کنید برخی افراد، پول بیشتری نسبت به دیگران به دست می‌آورند؛ فقط به

این دلیل که از مزیت‌های ژنتیکی برخوردارند!

حال می‌پرسیم آیا این افراد لایق این پول اضافی هستند؟ همچنین آیا این عدالت

است که افراد بهره‌مند از مزیت‌های ژنتیکی، پول بیشتری به دست بیاورند؟»

معتقدم بیشتر مردم پاسخ خواهند داد ظلم است و عدالت نیست که افراد بهره‌مند از

مزیت‌های ژنتیکی پول بیشتری به دست بیاورند.

فریمن و نیکولز این پرسش را از تعدادی از شرکت‌کنندگان پرسیدند و بیشتر آن‌ها

پاسخ دادند این عدالت نیست که مردم فقط به دلیل داشتن مزیت‌های ژنتیکی، پول

بیشتری به دست بیاورند و آن‌ها لایق این اموال اضافی که به این دلیل به دست آورده‌اند

۱. پروفیسور «شان نیکولز (Shaun Nichols)» استاد دانشکده فلسفه دانشگاه آریزونا و عضو آزمایشگاه فلسفه تجربی است. زمینه‌های تحقیقاتی او عبارت‌اند از: فلسفه تجربی، علم روان‌شناسی اخلاقی، تکامل فرهنگی، اراده آزاد، و هویت. وی در سال ۲۰۰۵ «از طرف جمعیت فلسفه و روان‌شناسی به جایزه «استنتون دست یافت. دکتر کریستوفر فریمن (Christopher Freiman)» استادیار فلسفه در دانشکده «ویلیام و ماری» در وبرجینیاست.

۲. منبع:

Freiman, C., & Nichols, S. (2011). Is desert in the details? 1. *Philosophy and Phenomenological Research*, 82(1), 121-133.

نیستند. این همان پاسخ مورد انتظار بود؛ ولی فریمن و نیکولز دو پرسش دیگر هم از شرکت‌کنندگان دیگر پرسیدند.

آزمون فریمن و نیکولز (داوری واقعی، مثال اول)

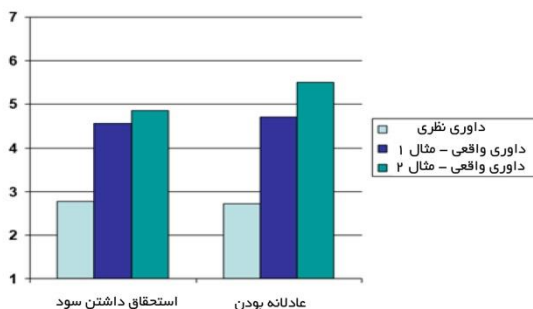
“Suppose that Amy and Beth both want to be professional jazz singers. They both practice singing equally hard. Although jazz singing is the greatest natural talent of both Amy and Beth. Beth's vocal range and articulation is naturally better than Amy's because of differences in their genetics. Solely as a result of this genetic advantage. Beth's singing is much more impressive. As a result. Beth attracts bigger audiences and hence gets more money than Amy.”

«فرض کنیم (ایمی) و (بت) هر دو می‌خواهند خواننده حرفه‌ای جاز بشوند. هر دو به یک اندازه به تمرینات خوانندگی می‌پردازند؛ اگرچه خوانندگی جاز بزرگ‌ترین موهبت طبیعی برای ایمی و بت بوده است؛ اما صدای بت و توانایی‌اش برای آموزش دیدن به دلیل وجود اختلافات ژنتیکی، بیشتر بود و فقط به دلیل وجود همین مشخصه منحصر به فرد ژنتیکی، خوانندگی بت بسیار تأثیرگذارتر بود و در نتیجه شنوندگان او بیشتر و به دنبال آن، پول بیشتری نسبت به ایمی به دست آورد. آیا این وضعیت، عادلانه است؟»

آزمون فریمن و نیکولز (داوری واقعی، مثال دوم)

“Suppose that Al and Bill both want to be professional jugglers. They both practice juggling equally hard. Although juggling is the greatest natural talent of both Al and Bill. Bill's hand-eye coordination is naturally better than Al's because of differences in their genetics. Solely as a result of this genetic advantage. Bill can perform more difficult and impressive tricks than Al. As a result. Bill gets bigger audiences and hence more money than Al.”

«فرض کنید «آل» و «بیل» هر دو می‌خواهند بندباز حرفه‌ای بشوند. هر دو به یک اندازه به تمرین بندبازی می‌پردازند. بندبازی بزرگ‌ترین موهبت طبیعی برای هر دوی آل و بیل است؛ اما هماهنگی چشم و حرکات در بیل به دلیل وجود اختلافات ژنتیکی، بهتر از آل است؛ بنابراین تنها به دلیل داشتن همین برتری ژنتیکی، بیل می‌تواند حرکات بسیار سخت‌تر و مجذوب‌کننده‌تری انجام دهد و طرفداران بیشتر پیدا کند و در نتیجه پول بیشتری نسبت به آل به دست بیاورد. آیا بیل سزاوار چنین منفعتی است؟ آیا این عادلانه است؟»



نمودار، نتایج آزمون فریمن و نیکولز را نشان می‌دهد^۱

نتایج کاملاً واضح‌اند:

بیشتر شرکت‌کنندگان در آزمون «ایمی و بت» پاسخ دادند اینکه «بت» پول بیشتری نسبت به «ایمی» به دست بیاورد عادلانه است و وضعیت در خصوص مقایسه «بیل» با «آل» هم به همین صورت بود و تقریباً همین نتایج درباره سؤال از استحقاق هم به دست آمد. این نتایج در جبهه مقابل نتایج مربوط به «داوری نظری» قرار گرفتند. این یعنی نوعی

۱. منبع:

Freiman, C., & Nichols, S. (2011). Is desert in the details? 1. *Philosophy and Phenomenological Research*, 82(1), 121-133.

تناقض یا دست‌کم نبود تطابق میان قضاوت‌های نظری و قضاوت‌ها در وضعیت‌های واقعی وجود دارد!

بیا باید فرض کنیم اصل حکم‌کننده در اینجا عدالت یا شایستگی است که به‌صراحت در متن آزمون‌ها پرسیده شده است. کمترین چیزی که این پژوهش بیان می‌کند این است که شناسایی مصادیق در واقعیت، چیزی نیست که در دسترس مردم است و مردم نمی‌توانند تنها با تفکر یا تحلیل منطقی به آن برسند؛ وگرنه همان قاعده‌ای که برای حالت اول به وجود آمد، می‌بایست در دو حالت واقعی نیز به دست می‌آمد.

به‌طور کلی، نتیجه واضحی که در اینجا به دست می‌آید این است که اصول و مبادی داوری‌های مردم و موضع‌گیری‌های اخلاقی و دسته‌بندی‌هایشان برای تمایز قائل شدن میان نیکو و زشت و عدالت و ظلم، صریح نیست و برای آن‌ها امکان رسیدن به این خصوصیات را تنها با تفکر و تحلیل فراهم نمی‌کند و چه بسا مهم‌تر از آن، این نکته است که یکی از این دو قضاوت، اشتباه است؛ چراکه در خصوص یک ماجرای مشخص، با یکدیگر تناقض دارند!

این همان مطلبی است که می‌گوییم و به آن معتقدیم: اینکه حتی با وجود اصول و مبادی و ارزش‌های عام، تشخیص مصادیق این ارزش‌ها در واقعیت و خارج-چه با شهود انجام شود، چه بر اساس عاطفه، یا حتی با تعقل یا قیاس و دیگر ابزارها- کاری سخت و دشوار است و در دسترس همگان نیست؛ در نتیجه گریزی از مراجعه به «مرجعی که خطا نمی‌کند» وجود نخواهد داشت.

دلایل به دست آمده از بررسی برخی بیماران روانی برای

نقش شهود و عواطف در داوری اخلاقی

طبق تصور عقل‌گرایانه، اصل و خاستگاه احکام اخلاقی، تفکر و عقل یا تفکر آگاهانه است؛ به طوری که اگر ناتوانی در صادر کردن احکام اخلاقی یا در تفسیر آن‌ها وجود داشته باشد، ترجیحاً به وجود نقص در توانایی‌های عقلانی یا تفکر نسبت داده می‌شود. اما کسانی که دچار بیماری روانی هستند (Psychopathic) هیچ نقصی در تفکر و تجزیه و تحلیل ندارند و بهره‌ هوشی آن‌ها به اندازه میانگین بهره هوشی همه مردم است و به خوبی تفاوت میان خیر و شر، زیبا و زشت و درست و اشتباه را می‌فهمند؛ ولی از سوی دیگر، بیماران روانی از ناتوانی عاطفی بسیاری رنج می‌برند و نمی‌توانند به خوبی با دیگران ارتباط عاطفی برقرار کنند و هیچ احساس گناه یا پشیمانی ندارند. همچنین گفته شده به شدت از نظر اخلاقی ناتوان‌اند و تنها به میزان اندکی از توجه به دیگران و تمایل برای آزار نرساندن یا زیان نرساندن به آن‌ها برخوردارند؛ همان‌طور که هیچ توجهی به حقوق عمومی و عدالت ندارند.

همچنین برخی پژوهش‌ها نشان داده است که احتمال تکرار جرم در بیمار روانی، یک سال پس از خروج از زندان، چهار برابر بیشتر از احتمال تکرار جرم توسط مجرمان غیربیمار است و بیش از ۷۰٪ مجرمان بیمار، در طول ده سال پس از آزاد شدن از زندان به دلیل جرم اولیه‌شان، جرم خود را تکرار کرده‌اند؛ در حالی که این آمار برای مجرمان غیربیمار ۲۱٪ بوده است؛^۱ و به طور کلی پرخاشگری آن‌ها در برابر جامعه و نقص‌های عاطفی‌شان، از نظر علمی، پذیرفته شده است.^۱

۱. منابع:

- Harris, G. T., Rice, M. E., & Cormier, C. A. (1991). Psychopathy and violent recidivism. *Law and human behavior*, 15(6), 625.

همچنین طبق تصور عقل گرایانه برای اخلاق، اصول اخلاقی مطلق وجود دارد که می‌توان از طریق تفکر و تحلیل به آن رسید؛ درست مثل اینکه قوانین اجتماعی توافقی یا عرفی یا قانونی وجود دارد و فرض بر این است که هرکس از سلامتی ذهنی و روانی برخوردار است از نظر عقلی توانایی تمایز قائل شدن بین این دو مسئله را داراست؛ یا دست کم قواعد اخلاقی را صرفاً قواعد اجتماعی قراردادی که می‌توان آن‌ها را تغییر داد یا نقض کرد به حساب نمی‌آورد.

ولی برخی پژوهش‌ها روشن کرده‌اند^۲ که برخی بیماران روانی چه بسا از این تمایز قائل شدن ناتوان باشند؛^۳ در حالی که حتی کودکان چهارساله از چنین توانایی‌ای

- Hemphill, J. F., Hare, R. D., & Wong, S. (1998). Psychopathy and recidivism: A review. *Legal and criminological Psychology*, 3(1), 139-170.

- Hart, S. D., Kropp, P. R., & Hare, R. D. (1988). Performance of male psychopaths following conditional release from prison. *Journal of consulting and clinical psychology*, 56(2), 227.

۱. منابع:

- Hare, R. D., & Neumann, C. S. (2008). Psychopathy as a clinical and empirical construct. *Annu. Rev. Clin. Psychol.*, 4, 217-246.

- Glenn, A. L., Iyer, R., Graham, J., Koleva, S., & Haidt, J. (2009). Are all types of morality compromised in psychopathy?. *Journal of personality disorders*, 23(4), 384-398.

- Aharoni, E., Antonenko, O., & Kiehl, K. A. (2011). Disparities in the moral intuitions of criminal offenders: The role of psychopathy. *Journal of research in personality*, 45(3), 322-327.

۲. منابع:

- Blair, R. J. R., Jones, L., Clark, F., & Smith, M. (1995). Is the Psychopath 'morally insane?'. *Personality and Individual Differences*, 19(5), 741-752.

- Blair, R. J. R. (1995). A cognitive developmental approach to morality: Investigating the psychopath. *Cognition*, 57(1), 1-29.

۳. نظر دیگری، مخالف این تفسیر برای آزمون‌ها هم وجود دارد؛ آزمون‌هایی که روی بیماران روانی انجام شد تا توانایی آن‌ها برای تمایز قائل شدن بین قوانین اخلاقی و قوانین اجتماعی شناسایی شود؛ ولی استدلال درباره آنچه به نقش عواطف و توانایی‌های ذهنی در احکام اخلاقی مربوط می‌شود، به‌طور عمومی درست باقی می‌ماند. این دیدگاه مخالف را می‌توان در تحقیق زیر پیگیری کرد:

برخوردارند. از نظر این بیماران روانی که در آزمون‌ها شرکت داشته‌اند - صرف‌نظر از نوع حکومت یا قانون- همه قواعد به‌طور مطلق درست هستند.

در حالی که ملاحظه می‌کنیم مبتلایان به سندرم «داون» یا سندرم «تریزومی کروموزوم ۲۱» (Trisomy 21-Down Syndrome) توانایی تمییز دادن قواعد اخلاقی از قواعد اجتماعی را دارند؛ با وجود اینکه توانایی فکری آن‌ها بسیار ضعیف و پایین‌تر از میانگین بهره هوشی مردم عادی است.

این نکته اشاره می‌کند به اینکه شاید توانایی‌های فکری یا ذهنی، شرطی ضروری برای تمییز دادن تمامی مبادی اخلاقی از قوانین اجتماعی قراردادی نیست.^۱

اما در خصوص آنچه به عواطف اختصاص دارد، وضعیت کاملاً متفاوت می‌شود؛ زیرا پژوهش‌های روان‌شناسی^۲ روشن کرده‌اند، به‌عنوان مثال بیماران روانی که از ناتوانی یا نقص در سطح عواطف رنج می‌برند قادر به هم‌دردی عاطفی با دردها یا رنج‌های دیگران نیستند؛ در حالی که مبتلایان به سندرم داون در برخوردهای عاطفی خود با دردهای دیگران این تقیصه را ندارند.^۳

-Aharoni, E., Sinnott-Armstrong, W., & Kiehl, K. A. (2012). Can psychopathic offenders discern moral wrongs? A new look at the moral/conventional distinction. *Journal of abnormal psychology*, 121(2), 484.

۱. منبع:

-Nichols, S. (2002). How psychopaths threaten moral rationalism : Is it irrational to be amoral?. *The Monist*, 85(2).303-285.

-Vargas, M., & Nichols, S. (2007). Psychopaths and moral knowledge. *Philosophy, Psychiatry, & Psychology*, 14(2).162-157.

۲. منبع:

Blair, R. J. R. (1995). A cognitive developmental approach to morality: Investigating the psychopath. *Cognition*, 57(1), 1-29.

۳. منبع:

Blair, R. J., Jones, L., Clark, F., & Smith, M. (1997). The psychopathic individual : a lack of responsiveness to distress cues?. *Psychophysiology*, 34(2), 192-198.

از سوی دیگر «بادام مغزی» یا «آمیگدال» (amygdala) و بخش «وترومدیال مغز» (در پایین و وسط مغز) دو مجموعه مرتبط با یکدیگرند که در مناطقی از قشر پیشانی، شبکه‌ای اساسی و ضروری برای ایجاد و تنظیم پاسخ پیام‌های مهم یا غیرعادی تشکیل می‌دهند،^۱ و در بیماران روانی همه این بادام مغزی (آمیگدال) و منطقه ووترومدیال، به صورت اندکی به پدیده ترس و کلمات عاطفی و رعایت نکردن مسائل اخلاقی و موضع‌گیری‌هایی که در آنها آزار یا زیانی به دیگری می‌رسد پاسخ می‌دهند؛^۲ علاوه بر این، طی ایجاد و اتخاذ احکام اخلاقی، در شبکه عملکردی مغز که بر وظایف آگاهانه متمرکز نیست و با توجه به محیط فعال نمی‌شود و حتی بیشتر فعالیتش در زمان

۱. منابع:

- Blair, R. J. R. (2007). The amygdala and ventromedial prefrontal cortex in morality and psychopathy. *Trends in cognitive sciences*, 11(9), 387-392.
- Pessoa, L. (2010). Emotion and cognition and the amygdala: from "what is it?" to "what's to be done?". *Neuropsychologia*, 48(12), 3416-3429.

۲. منابع:

- Kiehl, K. A., Smith, A. M., Hare, R. D., Mendrek, A., Forster, B. B., Brink, J., & Liddle, P. F. (2001). Limbic abnormalities in affective processing by criminal psychopaths as revealed by functional magnetic resonance imaging. *Biological psychiatry*, 50(9), 677-684.
- Marsh, A. A., Finger, E. C., Mitchell, D. G., Reid, M. E., Sims, C., Kosson, D. S., ... & Blair, R. J. R. (2008). Reduced amygdala response to fearful expressions in children and adolescents with callous-unemotional traits and disruptive behavior disorders. *American Journal of Psychiatry*, 165(6), 712-720.
- Harenski, C. L., Kim, S. H., & Hamann, S. (2009). Neuroticism and psychopathy predict brain activation during moral and nonmoral emotion regulation. *Cognitive, Affective, & Behavioral Neuroscience*, 9(1), 1-15.
- Harenski, C. L., Harenski, K. A., Shane, M. S., & Kiehl, K. A. (2010). Aberrant neural processing of moral violations in criminal psychopaths. *Journal of abnormal psychology*, 119(4), 863.
- Glenn, A. L., Raine, A., & Schug, R. A. (2009). The neural correlates of moral decision-making in psychopathy. *Molecular psychiatry*, 14(1), 5.
- Glenn, A. L., Raine, A., Schug, R. A., Young, L., & Hauser, M. (2009). Increased DLPFC activity during moral decision-making in psychopathy. *Molecular Psychiatry*, 14(10), 909.

استراحت است (شبکه‌های مغزی مستقل و جدا از دیگر بخش‌ها - default mode network) فعالیت غیرعادی مشاهده می‌شود.^۱

۱. منبع:

- Raichle, M. E., MacLeod, A. M., Snyder, A. Z., Powers, W. J., Gusnard, D. A., & Shulman, G. L. (2001). A default mode of brain function. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 98(2), 676-682.
- Buckner, R. L., Andrews-Hanna, J. R., & Schacter, D. L. (2008). The brain's default network. *Annals of the New York Academy of Sciences*, 1124(1), 1-38.
- Pujol, J., Batalla, I., Contreras-Rodríguez, O., Harrison, B. J., Pera, V., Hernández-Ribas, R., ... & López-Sola, M. (2012). Breakdown in the brain network subserving moral judgment in criminal psychopathy. *Soc Cogn Affect Neurosci*, 7(8), 917-923.

دلایل تجربی دیگر برای نقش عواطف و شهود در قضاوت‌های اخلاقی

همچنین سلسله‌ای از آزمون‌ها نیز وجود دارد که در آن‌ها، پژوهشگران نقش عواطف تشویق‌کننده را در احکام اخلاقی - که از طرف شرکت‌کنندگان در این آزمون‌ها صادر شده است- بیان می‌کنند؛ مثل آزمون‌هایی که هیت و ویتلی انجام دادند.^۱ آن‌ها برخی شرکت‌کنندگان را هیپنوتیزم کردند و باعث شدند شرکت‌کنندگان از شنیدن برخی کلمات بسیار معمولی، حالت انزجار پیدا کنند. سپس تعدادی داستان کوتاه به آن‌ها و دیگر شرکت‌کنندگانی که حاضر نشده بودند هیپنوتیزم بشوند، عرضه کردند.

برخی داستان‌ها حاوی کلماتی بودند که در کسانی که هیپنوتیزم شده بودند ایجاد تنفر و انزجار می‌کرد. این داستان‌ها به دو دسته تقسیم می‌شدند: دسته اول، داستان‌هایی بودند که در آن‌ها هیچ عمل غیراخلاقی وجود نداشت؛ در حالی که داستان‌های دسته دیگر، دارای مسائل غیراخلاقی بودند. شرکت‌کنندگانی که تحت‌تأثیر هیپنوتیزم قرار گرفته بودند، در داوری خود درباره مسائل غیراخلاقی موجود در داستان‌هایی که دارای کلمات تلقین شده بودند نسبت به دیگر شرکت‌کنندگان، قاطع‌تر بودند؛ در حالی که قضاوت آن‌ها برای مسائل غیراخلاقی که در متن داستانشان، کلمات تلقین شده نبود، عادی و شبیه دیگران بود. به همین ترتیب، آن‌ها حتی درباره داستان‌هایی که در آن‌ها هیچ چیز ضد قوانین اخلاقی وجود نداشت، ولی دارای کلمات تلقین شده بود، همان موضع‌گیری قاطع را در پیش می‌گرفتند.

۱. منبع:

Wheatley, T., & Haidt, J. (2005). Hypnotic disgust makes moral judgments more severe. *Psychological science*, 16(10), 780-784.

تقریباً همین نتایج به‌وسیله دیگر آزمون‌های بدون هیپنوتیزم هم مورد تأکید قرار گرفت؛ مثلاً از شرکت‌کنندگان خواسته شد برای شرایط اخلاقی مختلف، ارزشیابی ارائه دهند؛ مثلاً در حالی که آن‌ها در یک دفتر آلوده و کثیف یا در اماکنی هستند که بوهای بد و نفرت‌انگیز در آنجا وجود دارد، یا پس از دیدن ویدیویی که در آن مناظر نفرت‌انگیزی بود، یا پس از یادآوری شرایطی که در گذشته برایشان پیش آمده بود و دیگر چیزهای مشابه؛ درمقابل، انتخاب داوری‌های اخلاقی در جاهای پاکیزه یا پس از شست‌وشو و پاکیزه‌شدن، یا پس از شنیدن کلماتی که متضمن معنی «پاکیزگی» بودند، بر شرکت‌کنندگان تأثیر می‌گذاشت؛ به‌طوری که موضع‌گیری‌شان را آسان‌تر می‌کرد.^۱

فکر می‌کنم این دلایل به‌روشنی نشان می‌دهند که عواطف و شهود، نقش مهمی در داوری اخلاقی مردم دارد و اینکه شرطی اساسی و ضروری در سیستم اخلاقی است. در عین حال با وجود این نوع از دلایل، برهان آوردن برای اینکه «توانایی‌های ذهنی به‌تنهایی برای عقلانی‌کردن و تفکر و استدلال، اخلاق یا قضاوت‌های اخلاقی را نتیجه می‌دهد» محال است.

پژوهش‌های بسیار فراوان دیگری هم وجود دارد که در حد برطرف‌کردن شک‌وت‌ردید ثابت می‌کنند عواطف و شهود، نقش بزرگی در ساخت و اتخاذ احکام اخلاقی دارند و نیز بیان می‌کنند تفکر و تعقل همیشه برای عموم مردم امکان رسیدن به مبادی و اصول اخلاقی را که در داوری‌ها و ارزشیابی خود برای شرایط مختلف به کار می‌برند، فراهم نمی‌آورد.^۲

۱. منابع:

- Schnall, S., Benton, J., & Harvey, S. (2008). With a clean conscience cleanliness reduces the severity of moral judgments. *Psychological science*, 19(12), 1219-1222.

- Schnall, S., Haidt, J., Clore, G. L., & Jordan, A. H. (2008). Disgust as embodied moral judgment. *Personality and social psychology bulletin*, 34(8), 1096-1109.

۲. منابع:

همچنین تحقیقات به‌روشنی، نقش محیط را در موضع‌گیری‌ها و قضاوت‌های اخلاقی مردم و تأثیر حزب و گروه و جامعه و فرهنگ را به‌اضافهٔ مجموعهٔ بزرگ و پیچیده‌ای از عوامل دیگر، نشان می‌دهد.^۱

بنابراین مجالی برای انکار این حقایق علمی و اصرارداشتن بر آن به آن صورتی که برخی عمل می‌کنند و اینکه اخلاق، ماهیتی است کاملاً عقلانی و اینکه به‌طور مستقل نتیجهٔ تفکر و استدلال است، باقی نمی‌ماند. به خواست خدا، تأکید این مطلب از طریق پژوهش‌های دیگری در علم مغز و اعصاب در بخش مختص به آن خواهد آمد.

اما تمامی آنچه تقدیم شد به این معنا نیست که تفکر و عقل‌گرایی نقشی در عرصهٔ اخلاق و دآوری اخلاقی ندارد؛ تا آنجا که حتی پژوهشگران شهودی نیز امروزه نقش این دو عامل را انکار نمی‌کنند.^۲ البته شاید کسانی باشند که مبالغه‌شان به حدی باشد که همهٔ

- Greene, J., & Haidt, J. (2002). How (and where) does moral judgment work?. *Trends in cognitive sciences*, 6(12), 517-523.

- Loewenstein, G., & Lerner, J. S. (2003). The role of affect in decision making. *Handbook of affective science*, 619(642), 3.

- Blanchette, I., & Richards, A. (2010). The influence of affect on higher level cognition: A review of research on interpretation, judgement, decision making and reasoning. *Cognition & Emotion*, 24(4), 561-595.

- Szekeley, R. D., & Miu, A. C. (2015). Bridging cognition and emotion in moral decision making: Role of emotion regulation. *Handbook on Emotion Regulation: Processes, cognitive effects and social consequences*.

۱. منابع:

- Blanchette, I., & Richards, A. (2010). The influence of affect on higher level cognition: A review of research on interpretation, judgement, decision making and reasoning. *Cognition & Emotion*, 24(4), 561-595.

- FeldmanHall, O., & Mobbs, D. (2015) A Neural Network for Moral Decision-Making. In A.W. Toga, & M. D. Lieberman (eds.) *Brain Mapping: An Encyclopedic Reference*. Elsevier: Oxford. Available at SSRN: <https://ssrn.com/abstract=2896868>.

۲. منبع:

احکام اخلاقی را صرفاً ناشی از عواطف بدانند^۱ یا این نقش را تا آنجا حقیر و کوچک جلوه دهند که آن را مخصوص به گروه‌هایی معین مثل فیلسوفان و متفکران- بدانند، یا تأثیر تفکر و استدلال را فقط توجیهی برای موضع‌گیری‌های قبلی بدانند که مثالی از سخنان و طرح پروفیسور جاناتان هیت را پیش‌تر بیان کردیم؛ ولی دلایل فراوان دیگری در روان‌شناسی اخلاقی وجود دارد که بر باطل بودن موضع‌گیری افراطی درباره نقش عواطف دلالت می‌کنند و در ادامه، به برخی از مهم‌ترین این دلایل نوین از روان‌شناسی و علم اعصاب خواهیم پرداخت و نیز در بخش‌های بعدی، بر نظریه پروفیسور «جاشوا گرین» تأملی خواهیم داشت.

ملاحظه‌ای در خصوص استنشادن عده‌ای از مردم در مدل شهودی اجتماعی

پیش از آنکه به بخش بعدی بپردازیم در اینجا مایلم بر مسئله‌ای ظریف تأکید کنم: استنشادن متفکران یا فلاسفه در مدل شهودی عاطفه‌گرای جاناتان هیت به‌تنهایی دلیلی روشن و کافی است که نشان می‌دهد انسان در وِرایِ عواطف و شهود خود و آنچه خودخواهی‌اش یا حزب و محیطش به آن متمایل است توانایی تسلیم‌نشدن را دارد. این استنشادن فقط محدود به فلاسفه نیست و تنها خصوصیت شاخصی که آن‌ها را گرد هم جمع می‌کند، توجه به مشکلات رفتاری و اخلاق و ادراک این حقیقت است که اخلاق، منبع و مرجعی دارد که می‌توان به آن مراجعه کرد، یا دست‌کم درک کردن این نکته است که انتخاب‌های بسیار دیگری غیر از آنچه از شهود خودبه‌خودی سریع و عاطفی و

- De Neys, W., & Glumicic, T. (2008). Conflict monitoring in dual process theories of thinking. *Cognition*, 106(3), 1248-1299.

۱. منبع:

- Prinz, J. (2006). The emotional basis of moral judgments. *Philosophical explorations*, 9(1), 29-43.

ناآگاهانه بر ایمان رخ می‌دهد نیز وجود دارد؛ و نیز جست‌وجو و تحقیق دربارهٔ راه‌حل‌ها و موضع‌گیری‌های اخلاقی رضایت‌بخش.

و این، یعنی توجه به مسئلهٔ اخلاق و بازنگری نفس از موضع‌گیری درست و صحیح، که معتقدم همه شایستگی این کار را دارند، حتی اگر به آن عمل نکنند؛ و اگر مردم به همان چیزی توجه می‌کردند که متفکران مورد استثنای دکتر هیت توجه کرده‌اند قطعاً آن‌ها هم به همان نتیجه می‌رسیدند؛ یعنی دست‌کم امکان تفکر در داوری‌ها و موضع‌گیری‌ها و سپس جست‌وجو از مرجع آن و برون‌رفت از سیطرهٔ احکام شهودی عاطفی سریع برایشان فراهم می‌شد. بنابراین این استثنا کردن چیزی در خود ندارد که عموم مردم را دور کند؛ مگر توجه‌نکردن عموم مردم به چیزی که دیگران به آن توجه کرده‌اند.

نظریه اخلاقی دوگانه‌گرا

بازگشت تفکر در فرایند ایجاد داوری‌های اخلاقی

نظریه اخلاقی دوگانه‌گرا یا اخلاق با سرعت دوگانه که نظریه پردازش دوگانه (Dual process theory) نیز نامیده می‌شود،^۱ نظریه‌ای است که اساساً پروفیسور جاشوا گرین ایجاد کرد و توسعه داد^۲ و در اصل به نظریه (یا به طور دقیق‌تر به مجموعه نظریاتی) عام‌تر در روان‌شناسی بازمی‌گردد.

نظریه پروفیسور جاشوا گرین از این اعتقاد سرچشمه می‌گیرد که عواطف و تفکر در قضاوت‌ها و رفتارهای اخلاقی بیشتر افراد بر یکدیگر تأثیر می‌گذارند؛ و در ادامه، گاهی فرد در نزاع یا تصادم میان دو عامل عاطفی و عقلانی قرار می‌گیرد. گرین معتقد است این کشمکش میان تفکر و عقل‌گرایی از یک‌سو و عواطف از سوی دیگر، همان سببی است

۱. منابع:

Greene, J. D., Sommerville, R. B., Nystrom, L. E., Darley, J. M., & Cohen, J. D. (2001). An fMRI investigation of emotional engagement in moral judgment. *Science*, 293(5537), 2105–2108.

Greene, J. D., Nystrom, L. E., Engell, A. D., Darley, J. M., & Cohen, J. D. (2004). The neural bases of cognitive conflict and control in moral judgment. *Neuron*, 44(2), 389–400.

۲. پروفیسور «جاشوا گرین» پژوهشگر آمریکایی در روان‌شناسی تجربی، علم اعصاب و فلسفه و استاد دانشگاه هاروارد (Harvard University) و مدیر آزمایشگاه ادراک اخلاقی (Moral Cognition Lab) است. وی به تدریس داوری اخلاقی و تصمیم‌گیری از نظر فلسفی و روانی با به‌کاربردن آزمون‌های رفتاری و تصویربرداری عملکردی مغز (ام آر آی عملکردی)، دین و همکاری و توانایی تفکر پیچیده، مشغول است. او در سال ۲۰۱۲ جایزه استنتون (Stanton Prize) از انجمن فلسفه و روان‌شناسی (Society for Philosophy and Psychology)، و جایزه روسلین آبرامسون را برای تدریس ممتاز خود در هاروارد در سال ۲۰۱۳ به دست آورد. او مؤلف کتاب «قبیله‌های اخلاقی: عاطفه، عقلانی‌کردن و فاصله میان ما و آن‌ها» است. وی در زمینه «داوری اخلاقی» نظریه‌ای شناخته‌شده به نام نظریه پردازش دوگانه (Dual process theory) دارد.

که یکسان نبودن نتیجه را در داوری‌های مردم در معضلات اخلاقی - از نوع معمای قطار و مسائل مشابه دیگر - تفسیر می‌کند:

پاسخ‌های منفعت‌گرایانه، یعنی فداکردن یک نفر برای نجات پنج تن دیگر یا بیشتر، نتیجه فرایند تفکر ذهنی از نوع اول است؛ اما پاسخ‌های دیگر غیرمنفعت‌گرایانه نتیجه واکنش‌های عاطفه‌گرایانه است؛ یعنی از نوع دوم فرایندهای ذهنی و روانی.

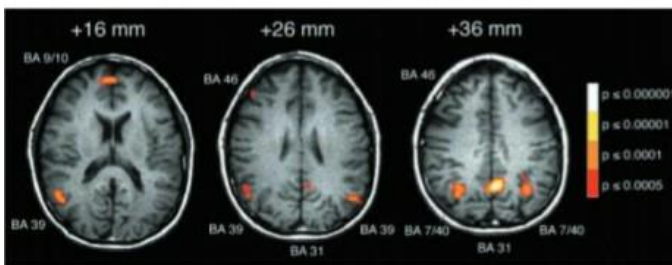
تفاوتی که در پاسخ‌های بیشتر مردم در برخورد با سناریوی معمای قطار ملاحظه می‌کنیم به این علت است که احساسی که حالت پرتاب کردن یک نفر خلق می‌کند بسیار قوی‌تر از احساسی است که سناریوی منحرف کردن مسیر قطار می‌آفریند؛ به همین دلیل فرایند یا پردازش «خوبستن داری» در برابر واکنش عاطفی «غیرمنفعت‌گرایانه» در حالت پرتاب کردن، مشکل می‌شود و به این ترتیب بیشتر مردم گزینه غیرمنفعت‌گرایانه را انتخاب می‌کنند.

دلایل مدل اخلاقی دوگانه‌گرا

گروه پروفیسور گرین در سال ۲۰۱۰ با کمک «اف ام آر آی» یا (تصویرسازی تشدید مغناطیسی کارکردی - Functional Magnetic Resonance Imaging) از فعالیت مغز گروهی از شرکت‌کنندگانی که به آن‌ها چندین داستان کوتاه اخلاقی (۶۰ داستان) مشابه معمای قطار داده شده بود، تصویربرداری و سپس بررسی کردند که کدام مناطق در مغز در همه حالت‌ها فعال می‌شود.

از این آزمون‌ها مشخص شد شرکت‌کنندگان در داستان‌های شبیه حالت پرتاب کردن، زمان بیشتری صرف می‌کردند تا پاسخ‌های منفعت‌گرایانه بدهند و این یعنی پاسخ‌های غیرمنفعت‌گرایانه - در این حالت - واکنش‌هایی خودبده‌خودی و سریع هستند؛ در حالی که پاسخ‌های منفعت‌گرایانه در خصوص فرایندهای ذهنی، کندتر بود.

همچنین در همان پژوهش، گروه محقق متوجه شدند داستان‌های شبیه حالات پرتاب کردن، فعالیت بیشتری در مناطق مغزی مرتبط با عواطف ایجاد می‌کند؛ در حالی که داستان‌های شبیه حالت منحرف کردن راه‌آهن، فعالیت بیشتری در مناطق مغزی مرتبط با فرایندهای تفکر ایجاد می‌کند. آنچه به دست آمد نشان داد میان موقعیت‌های غیرمنفعت‌گرایانه و فعالیت بیشتر در عواطف از یک‌سو، و -از سوی دیگر- میان موقعیت‌های منفعت‌گرایانه و فعالیت بیشتر در تفکر و عقلانی کردن، ارتباط وجود دارد.



تصویر مناطق مغزی که فعالیت‌های متفاوتی را در آزمون گرین و همکارانش نشان می‌دهد^۱

به همین ترتیب پژوهش‌های بعدی پروفسور گرین و چند پژوهشگر دیگر - که در سال ۲۰۰۸ منتشر شد^۲ - نشان داد که شرکت‌کنندگان در آزمون وقتی هنگام پاسخ‌گفتن مشغول انجام کار دیگری بودند که به آن‌ها محوّل شده بود - در مقایسه با زمانی که پاسخ‌ها در وضعیتی داده می‌شد که آن‌ها مشغول انجام کار یا وظیفه دیگری غیر از پاسخ‌دادن به سوالات نبودند - به وقت بیشتری برای پاسخ‌گویی به معماهایی از نوع «پرتاب کردن فرد» نیاز داشتند.

۱. تصویر، برگرفته از مقاله جاشوا گرین و همکارانش:

Greene, J. D., Sommerville, R. B., Nystrom, L. E., Darley, J. M., & Cohen, J. D. (2001). An fMRI investigation of emotional engagement in moral judgment. *Science*, 293(5537), 2105-2108.

۲. منبع:

Greene, J. D., Morelli, S. A., Lowenberg, K., Nystrom, L. E., & Cohen, J. D. (2008). Cognitive load selectively interferes with utilitarian moral judgment. *Cognition*, 107(3), 1144-1154.

هدف از این آزمون‌ها کشف دشواری‌های رسیدن به «مسائل شناختی» زیر فشار انجام وظیفه دیگری بود و نتایجی به دست آمده نشان می‌دهد پاسخ‌های منفعت‌گرایانه به «مسائل معرفتی» نسبت به پاسخ‌های غیرمنفعت‌گرایانه، زمان بیشتری نیاز داشتند و این به وضوح اشاره می‌کند که پاسخ‌های منفعت‌گرایانه ضرورتاً پاسخ‌هایی خودبه‌خودی و سریع نیستند.

پژوهش‌های دیگری نیز در همین رویکرد وجود دارد؛ پژوهش‌هایی که بیماران نقصان یا آسیب‌دیدگی در قشر پیشانی مغز را مدنظر قرار می‌دهد و به نظر می‌رسد وجود این آسیب‌ها تعداد انتخاب‌ها یا داوری‌های اخلاقی منفعت‌گرایانه را بیشتر می‌کند. شخصیت‌های این افراد و رفتارشان پس از دچار شدن به نقصان در قشر پیشانی، تغییر می‌کند؛ به گونه‌ای که در بسیاری حالات، رفتار اجتماعی ناشایست از آنان سر می‌زند و این مسئله، با وجود این نکته بود که پژوهش‌ها نشان می‌داد آن‌ها هیچ مشکلی در تفکر منطقی نداشتند؛ ولی از ناتوانی عاطفی واضحی رنج می‌بردند؛ به عنوان مثال وقتی یکی از این افراد در برابر تصاویر زشت یا تنفربرانگیز قرار می‌گرفت، هیچ احساسی پیدا نمی‌کرد (آن‌طور که خودشان درباره وضعیتشان گزارش می‌دادند) و در عین حال آن‌ها به‌طور کامل آگاه بودند که باید در هنگام رویارویی با چنین تصاویر یا موقعیت‌هایی، احساسی در خود حس می‌کردند.

پژوهشگران در عرصه عصب‌روان‌شناسی یا نوروسایکولوژی (neuropsychology) در خصوص برخی از این وضعیت‌ها برای شناختن رابطه میان این مناطق مغزی و موضع‌گیری‌های منفعت‌گرایانه در داوری‌های اخلاقی به پژوهش پرداختند.^۱ آن‌ها معماهای منفعت‌گرایانه و غیرمنفعت‌گرایانه از نوع معمای قطار را به بیماران دچار اختلال

۱. منابع:

Koenigs, M., Young, L., Adolphs, R., Tranel, D., Cushman, F., Hauser, M., & Damasio, A. (2007). Damage to the prefrontal cortex increases utilitarian moral judgements. *Nature*, 446(7138), 908-911.

در لوب پیشانی عرضه داشتند و مشاهده کردند این بیماران به مقدار زیادی تمایل دارند موضع‌گیری و پاسخ‌های منفعت‌گرایانه را در وضعیت‌های شبیه به وضعیت انداختن فرد دیگر (همچنین وضعیت‌های بسیار دیگر) -بیشتر از افراد عادی- برگزینند. پژوهشگرانی مانند پروفیسور گرین این نتایج را چنین تفسیر می‌کنند که این بیماران به تفکر منفعت‌گرایانه خود استناد می‌کنند؛ حتی با وجود اینکه فاقد عواطف هستند.

مثال استعاریِ دوربین برای تفسیر عملکرد مغز

جاشوا گرین از یک مثال استعاری بهره می‌برد تا چگونگی عملکرد مغز را طبق نظریهٔ دوگانه‌گرایانهٔ خود تفسیر کند. وی مغز را همچون دوربینی دارای وضعیت دوگانه (Dual mode camera) توصیف می‌کند؛ یعنی می‌تواند در وضعیت تنظیم اتوماتیک (automatic settings) باشد و نیز این امکان را دارد که در وضعیت دستی قرار بگیرد (manual mode). طبیعتاً تنظیمات خودکار برای گرفتن تصویر از وضعیت‌های ایدئالی که بیشتر استفاده می‌شود، آماده شده‌اند. در این حالت، استفاده‌کننده به کاری جز فشاردادن یک دکمه نیاز ندارد تا دوربین به صورت خودکار با تنظیم کردن سرعت حرکت شاتر عدسی، ایزو و دیگر چیزهایی که باید تنظیم شوند، عکس بگیرد.

همین دوربینِ دارای وضعیت دوگانه، در وضعیت دستی، به استفاده‌کننده، امکان تنظیم کردن همهٔ تنظیمات دوربین را -آن‌گونه که خودش مایل است- به صورت دستی می‌دهد. تنظیمات خودبه‌خودی، بسیار مناسب و باکیفیت عمل می‌کند؛ ولی انعطاف‌پذیر نیست و چیزی بیش از امکاناتِ از پیش تنظیم‌شده را فراهم نمی‌کند؛ اما در وضعیت دستی، عکس این مطلب صحیح است؛ این وضعیت، بسیار انعطاف‌پذیر است و محدودهٔ وسیعی را برای به‌کارگرفتن امکانات موجود در تکنولوژی دوربین فراهم می‌کند؛ اما در عوض، کیفیت تنظیمات دستی، الزاماً ایدئال و آرمانی نخواهد بود.

به طور کلی دوربین با وضعیت دوگانه با امکان وضعیت اتوماتیک و وضعیت دستی، راه‌حلی بسیار عملی و مناسب برای کاربردهای بسیار و استفاده‌کننده‌های مختلف محسوب می‌شود و می‌توان با امکان استفاده از هر دو وضعیت، به شرط آنکه بدانیم چه وقت از وضعیت اتوماتیک استفاده کنیم و چه وقت برای وضعیت‌های خاص- از تنظیمات دستی، چه وقت فوکوس کنیم و کی عکس بگیریم، می‌توانیم به بهترین نتیجه دست یابیم. درباره مغز هم وضعیت به همین صورت است.

در این مثال استعاری ما، عواطف همان فرایندهای خودبه‌خودی هستند و نمی‌توان به‌صورت آگاهانه و مستقیم آن‌ها را برانگیخت. این کار به‌عنوان مثال- با عملیات حاضرکردن یک ایده مشخص در ذهن یا اقدام به انجام یک عمل محاسباتی، تفاوت دارد؛ ولی گاهی می‌توان آن‌ها را به‌واسطه عملی دیگر یا تفکری معین برانگیخت. عواطف، ابزارهایی طراحی شده برای انجام برخی کارها و واکنش‌ها در رفتار هستند تا در محیط طبیعی، ما را به موفقیت برسانند؛ بنابراین عواطف- در بیشتر حالت‌ها- در راستای سلامت و بقا و موفقیت موجود زنده بدون نیاز به هیچ تفکر آگاهانه‌ای، رفتارهای مناسبی را نتیجه می‌دهند یا در انجامشان مشارکت دارند. درست مثل وضعیت اتوماتیک دوربین که طراحی پاسخ‌های عاطفی تمامی تجربیات گذشته را شامل می‌شود و به این ترتیب، عواطف درون مجموعه‌ای بسیار بزرگ از تشکیلات خودکاری قرار می‌گیرد که مغز بر اساس آن‌ها فعالیت می‌کند که البته الزاماً همگی عاطفی نیستند (مثل دیدن، حرکات، تنفس و...).

تفکر از نظر گرین و به‌طور کلی دانشمندان روان‌شناس، پدیده‌ای روانی و حقیقی با حدود کاملاً مبهم است- درست مثل عاطفه- و به هر فرایند روانی‌ای اشاره دارد که منجر به رفتار سازگار و توافقی می‌شود؛ اما در خصوص آنچه به ساختن و تصمیم‌گیری اختصاص دارد، تفکر همانند پیاده‌سازی آگاهانه قوانین تصمیم‌گیری است. بنابراین هنگامی که انسان بر اساس تفکر و تعقل، رفتاری انجام می‌دهد می‌داند چه می‌کند و چرا

این چنین عمل می‌کند. لذا قاعده یا قانونی که برای تصمیم‌گیری استفاده می‌شود و او را به رفتار مناسب خواهد رساند برایش شناخته شده است.

در موقعیت‌های تصمیم‌گیری یا اتخاذ داوریه‌های اخلاقی، مغز مانند دوربین با وضعیت دوگانه عمل می‌کند؛ وضعیت اتوماتیک اساساً همان عواطف است و اما تفکر، وضعیت دستی یا وضعیت «حکمراندن طبق نظر خود» است.

“Spiders, unlike humans, have only automatic settings, and this serves them well, so long as they remain in their element. We humans, in contrast, lead much more complicated lives, which is why we need a manual mode. We routinely encounter and master unfamiliar problems, both as individuals and as groups. Our species consists of a single breeding population, and yet we inhabit nearly every terrestrial environment on earth—a testament to our cognitive flexibility. Put a jungle spider in the Arctic and you’ll have a cold, dead spider. But an Amazonian baby can, with the right guidance, survive in the frozen North.

Human behavioral flexibility feeds on itself: When we invent something new, such as boats, we create opportunities for new inventions, such as outriggers to stabilize our boats and sails to propel them. The more flexibly we behave, the more our environments change; and the more our environments change, the more opportunities we have to succeed by behaving flexibly. Thus, we reign as the earth’s undisputed champions of flexible behavior. Give us a tree and we can climb it, burn it, sculpt it, sell it, hug it, or determine its age by counting its rings. The choices we make depend on the specific opportunities and challenges we face, and our choices need not closely resemble the actions that we, or others, have chosen in the past.”

«عنکبوت‌ها برعکس انسان فقط از تنظیمات اتوماتیک برخوردارند و این امکان تا وقتی که در محیط زیستشان قرار دارد به خوبی به آن‌ها خدمت می‌کند؛ اما در عوض، ما نوع بشر از زندگی بسیار پیچیده‌تری برخورداریم و به همین علت به وضعیت دستی نیاز

داریم. به طور مرتب با مسائل و مشکلات ناشناخته مواجه می‌شویم و بر آن‌ها غلبه می‌کنیم؛ فرقی نمی‌کند به صورت انفرادی باشیم یا در قالب گروه. گونه‌ها تنها «یک» جمعیت تناسلی را شامل می‌شود؛ ولی با این حال، تقریباً در تمامی انواع محیط‌های زیست روی زمین زندگی می‌کنیم و این شاهدهی است بر توانایی انعطاف‌پذیری آگاهانه ما. عنکبوت جنگلی را در قطب شمال بگذارید؛ در این صورت عنکبوتی یخ‌زده و مرده خواهید داشت؛ ولی کودک آمازونی، با راهنمایی‌های صحیح می‌تواند در قطب شمال به زندگی خود ادامه دهد.

انعطاف‌پذیری رفتاری در انسان از خود انسان تغذیه می‌کند؛ وقتی چیز جدیدی مثل قایق را اختراع می‌کنیم فرصت‌هایی را برای اختراعاتی جدید خلق کرده‌ایم؛ مثل دکل‌هایی برای پایدارماندن قایقمان و بادبان‌هایی برای به حرکت درآمدنش. هرچه با انعطاف بیشتری رفتار کنیم محیط‌زیست ما بیشتر تغییر خواهد یافت و هرچه محیط‌زیست بیشتر تغییر یابد، فرصت‌های بیشتری برای موفق‌شدن با رفتارهای انعطاف‌پذیر در اختیار خواهیم داشت؛ و به این ترتیب به‌عنوان قهرمانان بلامنازع رفتار انعطاف‌پذیر در زمین، آقایی خواهیم کرد. به ما درختی بدهید، می‌توانیم از آن بالا برویم، آن را بسوزانیم، بتراشیم، بفروشیم، در آغوش بگیریم یا از روی شمارش تعداد حلقه‌هایش سن آن را تعیین کنیم. انتخاب‌هایی که برمی‌گزینیم به فرصت‌ها و چالش‌هایی بستگی دارد که با آن‌ها روبه‌رو می‌شویم و انتخاب‌هایمان الزاماً نباید تا حد زیادی، شبیه کارهایی باشد که ما یا دیگران در گذشته انتخاب کرده‌ایم.^۱

با اینکه منطقه‌های عصبی عاطفه، بسیار متنوع هستند، تداخل‌های زیادی با منطقه‌های عصبی فرایند تفکر دارند. لوب پس‌سری [مغز] که تفکر در آن صورت می‌گیرد، تنها منطقه‌ای نیست که به این کار اختصاص دارد؛ بلکه به‌عنوان مسیر و تنظیم‌کننده فرایند پیچیده‌ای است که چندین منطقه و تشکیلات عصبی در آن مشارکت

۱. منبع:

دارند؛ از جمله بخشی مثل ونترومدیال که مخصوص عواطف است؛ و با این وجود نوعی تفاوت میان عاطفه و تفکر وجود دارد. حیواناتی وجود دارند که احساس دارند ولی فاقد قدرت تفکرند؛ در حالی که هرگز حیواناتی را نمی‌بینیم که تفکر کنند، بدون آنکه از عواطف تحریک‌کننده برخوردار باشند.

آیا اصل و ریشه اخلاق برتر، عاطفه است؟

معتقدم پس از این اثبات علمی، پذیرفتن مدل عقل‌گرای سنتی، امکان‌پذیر نخواهد بود؛ ولی پذیرفتن مدل عاطفه‌گرای سنتی هم همان‌طور که در فصل مناقشات فلسفی تقدیم شد غیرممکن است و در این خصوص همان‌طور که گفتم کافی است توفقی بر وجود ارزش‌ها و اصول و مبادی و وجود اخلاق متعالی مانند ایثارگری واقعی بدون چشمداشت داشته باشیم که انسان‌ها را از دیگر موجودات در عالم حیوانات متمایز می‌کند.

پروفسور «آنتونیو داماسیو» می‌گوید:^۱

«بدون استثنا مردان و زنان در تمامی سنین، فرهنگ‌ها، سطوح زندگی و در همه مراتب زندگی اقتصادی، از عواطف برخوردارند، به عواطف دیگران توجه نشان می‌دهند و خود را وقف همه انواع تسلی‌هایی می‌کنند که بر عواطفشان تأثیر می‌گذارد، و در

۱. پروفسور «آنتونیو داماسیو» عصب‌شناس پرتغالی‌آمریکایی و استاد دانشگاه است. در حال حاضر منصب استادی کرسی «دیوید دورنزیف» و نیز منصب استادی روان‌شناسی و فلسفه را در دانشگاه جنوب کالیفرنیا، و همچنین ریاست دانشکده «مگز و نوآوری» را عهده‌دار است. صاحب نظریه‌ای در زمینه خودآگاهی به نام (Damasio's theory of consciousness) است. عضو آکادمی اروپایی علوم و فنون است و چندین پژوهش و تألیف مشهور دارد. بیش از سی جایزه و تقدیرنامه به دست آورده که از جمله آن‌ها، ۹ مدرک دکترای افتخاری از دانشگاه‌های مختلف بین‌المللی است.

بخش اعظمی از زندگی خود با سعی و تلاش، پشت سر «یک عاطفه» یعنی سعادت- بر زندگی خود مسلط هستند و از عواطف خشم‌آلود دوری می‌کنند.

در نگاه اول چیز خاصی مربوط به بشر در خصوص جایگاه عواطف، وجود ندارد؛ زیرا بدیهی است موجودات غیربشر بسیاری وجود دارند که به میزان زیادی از عواطف برخوردارند؛ اما برخلاف این نکته، مسئله‌ای بسیار مشخص و ممتاز در خصوص روشی که در آن، عواطف، با افکار پیچیده، ارزش‌ها، مبادی و داوری‌ها مرتبط شده‌اند وجود دارد که جز انسان‌ها نمی‌توانند از آن، برخوردار شوند، و در این ارتباط، اشاره‌ای حقیقی به این نکته نهفته است که عاطفه بشری، برجسته و متمایز است. ولی این ویژگی، با ترس از مشاهده رنج‌ها و رضایت از برپایی عدل در ارتباط است؛ و نیز با خرسندی و رضایت ما از زیبایی سرشار کلمات، افکار در «جوجه‌تیغی» شکسپیر و آوای حزن‌آلود زندگی «دیتربیش فیشر».

«دیسکاو» در حالی که «باخ» می‌نوازد و هم‌زمان با قطعات واقعی و غیبی، برای «ماریا جوا» و «بایروس» نغمه می‌خواند؛ در حالی که او نغمه «موتزارت» یا «شوبرت» را در هماهنگی با آنچه «اینشتین» در تألیف معادله خود سرود، سر می‌دهد.

واقعیت آن است که عواطف ظریف انسانی، با موسیقی و فیلم‌های کم‌ارزش نیز تحریک می‌شود؛ موسیقی‌ها و فیلم‌هایی که هرگز نباید نیرو و قدرتشان سبک و بی‌ارزش پنداشته شود. تأثیرپذیری بشری از تمامی سبب‌های عاطفی گفته‌شده -چه صیقل‌خورده باشند و چه اصلاً صیقل نخورده باشند- و همه سایه‌های عاطفی که آن را تشویق و تحریک می‌کنند چه درست و دقیق بوده باشند و چه اصلاً درست نبوده باشند- به‌واسطه همان عواطف بر احساسات جدید استوار است.

از طریق «احساسات» -که به‌صورت داخلی و خاص جهت‌گیری شده‌اند- «عواطف» -که به‌صورت خارجی و کلی جهت‌گیری شده‌اند- آغاز می‌شوند و بر عقل تأثیر می‌گذارند؛ ولی تأثیر کامل و همیشگی احساسات نیازمند آگاهی است؛ زیرا تنها از

طریق وارد شدن شعور و آگاهی است که احساسات در عمل- برای کسی که آن‌ها را دارد شناخته می‌شود.»^۱

در اینجا پروفیسور آنتونی داماسیو اخلاق و ارزش‌هایی را که انسان به وسیله آن‌ها از دیگر حیوانات متمایز می‌شود مشخص می‌کند و پس از این مشخص کردن توسط چنین پزشکی بزرگ در بیماری‌های عصبی رفتاری و پژوهشگری ارزشمند در علم اعصاب و شناخت، جا دارد پرسیم چه عاملی باعث می‌شود انسان از چنین ارزش‌ها، مبادی و داوری‌هایی برخوردار شود که داشتندشان برای دیگر موجودات زنده امکان‌پذیر نیست؟ و جا دارد سؤال کنیم این ارزش‌ها، اصول و مبادی و داوری‌ها از کجا آمده‌اند، و در ادامه از سبب ارتباط این «عواطف» سؤال کنیم؛ عواطفی که یک محصول و ثمره طبیعی هستند و «موجودات غیربشر بسیاری وجود دارند که به میزان زیادی از عواطف برخوردارند».

سپس، پس از تحقیق علمی و موضوعی و پس از آنکه پاسخ درست را پیدا کردیم، می‌توانیم از روشی که طبق آن، عواطف با ارزش‌ها و احکام و مبادی مرتبط می‌شود و از هوشیاری و... پرسیم.

آری، ارزش‌ها، اصول و مبادی، اخلاق و احکام متعالی-به‌خصوص ایثارگری بدون چشمداشت- شاخصه تمایزدهنده انسان، و نیز همان «عاطفه بشری برجسته و ممتاز» است؛ چراکه او در برابر این ارزش‌ها با دوست داشتن، قدردانی و بزرگداشت از خود عکس‌العمل نشان می‌دهد؛ ولی آیا این تمییز، صرفاً [یک محصول] بیولوژیکی است؟ چنین اعتقادی ندارم. به‌هیچ‌وجه امکان ندارد بدن‌های ما به‌صورتی صریح و آشکار عاطفه و احساسی را تولید کنند که علتی یا یاری‌دهنده‌ای برای نابودکردن خودش واقع شود و ضد مصلحتش عمل کند؛ این عبارتی است که هیچ عاقلی-که عناد و دشمنی

۱. آنتونیو داماسیو، احساس نسبت به آنچه رخ می‌دهد، ص ۴۱.

نداشته باشد. آن را انکار نمی‌کند! و اگر از نظر زیست‌شناختی، چنین عاطفه تخصص‌یافته‌ای در دوره‌ای معین پیدا شود، قانون طبیعی خودخواهانه با آن خواهد جنگید و کارش را به‌طور کامل یکسره خواهد کرد.

«کارکرد بیولوژیکی عواطف، دوگانه است: کارکرد اول، تولید واکنش خاص برای حالتی تشویق‌شده است؛ به‌عنوان مثال عکس‌العمل حیوان می‌تواند در چنین وضعیتی، فرارکردن باشد، یا ایستادن یا حمله به دشمن یا غرق‌شدن در رفتاری پرسود؛ اما درباره انسان، نفس او اساساً آن‌گونه که امید داریم. با استدلال و حکمت برتر، خوب‌شدن‌داری می‌کند. کارکرد بیولوژیکی دوم عاطفه، تنظیم وضعیت درونی موجود زنده است؛ به‌طوری که بتواند برای عکس‌العملی خاصی آماده شود؛ به‌عنوان مثال در حالت فرار، شریان‌های پا، خون بیشتری را سرازیر می‌کنند تا عضلات پا اکسیژن و گلوکز بیشتری به دست بیاورند و در حالت ایستادن در یک مکان، تغییر آهنگ قلب و تنفس تنظیم می‌شود. در هر دو حالت و در دیگر حالات، نقشه، شکوهمند است و اجرا، در نهایت اطمینان.

به‌طور خلاصه در خصوص گروه‌های معین از محرک‌هایی که در محیط داخلی یا خارجی به‌روشنی مهم یا سودمند هستند، عاطفه‌ای همراه و ملازم وجود دارد و به همین دلیل مشاهده می‌کنیم که با وجود اختلافات بی‌حدوحصر موجود در طول فرهنگ‌ها و در میان افراد و در طول زندگی کامل، می‌توانیم به‌صورت موفقیت‌آمیز انتظار محرک‌هایی را داشته باشیم که عواطف معینی را ایجاد خواهند کرد.

به تعبیر دیگر می‌توانیم بگوییم هدف بیولوژیکی عواطف، روشن است و اینکه عواطف چیزهای بیهوده‌ای نیست که بتوان از آن‌ها بی‌نیاز شد. عواطف، سازگاری‌های چشمگیری هستند و به‌عنوان بخشی در نظر گرفته می‌شوند که از ابزاری که موجودات زنده، بقای خود را با آن تنظیم می‌کنند جدا نمی‌شود، و این عامل یعنی عواطف. به‌مثابه ساختاری اساسی در سطحی بالا برای ابزارهای تنظیم حیات است. لازم است این ساختار را به همان صورتی که در میان عوامل اصلی برای بقا (مثل تنظیم

سوخت‌وساز، عکس‌العمل‌های ساده، محرک‌های روانی و بیولوژیکی درد و لذت) و ابزارهای برتر برای استدلال قرار می‌گیرد، به تصور درآوریم؛ ولی همواره بخشی از زنجیرهٔ هرمی دستگاه‌های تنظیم زندگی خواهد بود و در گونه‌های انسانی با پیچیدگی کمتر و انسان‌های پرباشان‌احوال نیز عواطف، رفتارهایی را نتیجه می‌دهند که از منظر بقا، تا حد زیادی عاقلانه هستند.

عواطف اساساً بخشی از تشکیلات هم‌سو و مشابه برای ثبات و پایداری محسوب می‌شود و این آمادگی را دارد تا از نبود سلامتی - که هشداردهندهٔ مرگ یا خودِ مرگ است - دوری کند و نیز این آمادگی را دارد تا از منبع انرژی یا محل زندگی یا گونه، حمایت کند و به‌عنوان نتیجه‌ای برای ابزارهای قدرتمند یادگیری - مانند سازگاری - محسوب شود؛ بنابراین تمامی انواع عواطف در نهایت به ارتباط تنظیمات هم‌سو و مشابه برای ثبات و پایداری، و ارتباط «حفظ» بقا با حوادث و امور بسیار در «آزمون زندگی‌نامهٔ ما» کمک می‌کنند؛ به طوری که هرگز نمی‌توان عواطف را از ایدهٔ پاداش یا مجازات، لذت یا درد، سقوط یا بازگشت، و سود یا زیان شخصی جدا کرد و به‌هیچ‌وجه نمی‌توان عواطف را از اندیشهٔ خیر و شر جدا کرد.^۱

اما وضعیت در این معادله، با وارد شدن آگاهی و احساس ذاتی به پایان نمی‌رسد؛ بلکه کاملاً برعکس، پیچیدگی‌اش بیشتر می‌شود:

«عواطف، موجودات زنده را به صورت خودبه‌خودی به رفتار در راستای بقا مجهز می‌کند و در موجودات زندهٔ مجهز به احساس عواطف - یعنی برخوردار از احساسات و عواطف - [این عواطف] تأثیری بر عقل نیز دارد؛ در حالی که در مکان و زمان جاری رخ می‌دهد؛ ولی در موجودات زندهٔ برخوردار از آگاهی - یعنی مجهز به ابزاری که می‌تواند بفهمد دارای احساسات و عواطف است - سطح دیگری از سامان‌دهی به بلوغ رسیده است. آگاهی، به احساسات این امکان را می‌دهد تا شناخته شوند و در نتیجه تأثیر عاطفه را در درون، زیاد می‌کند و به عاطفه این اجازه را می‌دهد تا از طریق به‌کارگیری

۱. آنتونیو داماسیو، احساس نسبت به آنچه رخ می‌دهد، ص ۵۹.

احساس، در فرایند تفکر نفوذ کند. در نهایت، آگاهی به هر چیزی - از جمله عاطفه (با عنوان یک چیز) یا هر چیز دیگری - این امکان را می‌دهد تا شناخته شود و با این عملکرد خود، توانایی موجود زنده برای پاسخ‌گویی سازگاران را بیشتر می‌کند و این با توجه به نیازهای موجود زنده‌ای است که درباره‌اش صحبت می‌کنیم. عاطفه، در پی بقای موجود زنده است و آگاهی هم به همین صورت.»^۱

بنابراین «عواطف» آن‌گونه که داماسیو نامیده است - ابزار یا مجموعه ابزارهایی است که به‌صورت بیولوژیکی برای خدمت به بقا و حفظ بقا پدیدار شده است؛ پس به‌هیچ‌وجه امکان ندارد در خدمت ایثارگری بدون چشمداشت قرار بگیرد؛ نوعی از ایثارگری که بدن را بدون در نظر گرفتن چیزی بیرون از مجموعه ژنتیکی و مصلحت و بقا، فنا و نابود می‌کند و وضعیت آگاهی نیز به همین صورت است: «عاطفه، علاقه‌مند به بقای موجود زنده است و آگاهی نیز به همین صورت.»

همین مقدار برای پاسخ‌گویی به تلاش جهت خلاصه‌کردن اخلاق انسانی در عواطف، کافی است.

اما وارد کردن جامعه و محیط و کسانی که انسان دوستشان دارد در این معادله تأثیرگذار بر اخلاق، موضع‌گیری‌ها و داوری‌های اخلاقی، کاری است که به‌طور کلی درست است و هیچ عاقلی هرگز آن را انکار نمی‌کند؛ حتی بدون دقت نظر در تجربه‌های گذشته که اخلاق و مسائل دیگر را یادآور شده است. ثابت شده و روشن است که انسان، موجودی است اجتماعی و تأکید می‌کنم در همه سطوح وجودی‌اش از محیط اطرافش و از فرهنگش و کسانی که با آن‌ها زندگی می‌کند تأثیر می‌پذیرد و بدن و مغز او نیز بر همین اساس، طرح‌ریزی شده است.

و از منظر دینی، وضعیت روشن‌تر است. دین آسمانی الهی بیشترین اهتمام را به دوستی و عشق، تربیت، آموزش، و به‌خصوص به منبع اطلاعات و ارزش‌هایی که انسان

۱. آنتونیو داماسیو، احساس نسبت به آنچه رخ می‌دهد، ص ۶۰ و ۶۱.

دریافت می‌کند دارد و نیز به مهم‌ترین عنصر که تشویق برای توجه‌داشتن همیشگی به اسوه و الگو یعنی خلیفه خدا و دوست‌داشتن او، همراهی با او و بازگشت به او در رفتار و قضاوت‌ها توجه دارد؛ در صورتی که خلیفه خدا ظاهر و حاضر در میان مردم باشد، رسالت خود را آشکار کند و بیان کند که خلیفه خدا و حجت اوست؛ ولی در صورتی که خلیفه و حجت به دلیل وجود نقیصه در پذیرش مردم ظاهر و آشکار نباشد، سفارش و تشویق دین، رفتن به سوی «پیشوا و مقتدا» است دست‌کم از طریق مطالعه سیره خلفای گذشته خدا و اخلاقشان و داستان‌ها و روایاتی که هدف از آن‌ها، عبرت‌گرفتن از اخلاق آن بزرگواران و موضع‌گیری‌های آن‌ها، و سپس عمل به شریعتی که آن‌ها آورده‌اند؛ شریعتی که هدف از آن، آراسته‌شدن به اخلاق و حرکت در مسیر آن‌هاست.

به همین دلیل می‌بینیم دین هر دو جنبه عاطفی و عقلی را در نظر می‌گیرد و در عرصه دین، این دو، در الگوی تکاملی انسان از یکدیگر جدا نمی‌شوند. می‌بینیم که قرآن کریم و روایات، بیشترین توجه را به تفکر و آنچه فکر را اصلاح و هدایت می‌کند نشان می‌دهند؛ به همان صورتی که به عواطف و آنچه آن‌ها را به صلاح می‌آورد و شکل می‌دهد، توجه داشته‌اند.

می‌بینیم که آل محمد (علیهم‌السلام) در موقعیت‌های مختلف، به نقش عواطف تصریح کرده و بیان داشته‌اند که «دین، همان محبت است»؛ بنابراین هرکس ولی خدا و اولیای خدا را دوست داشته باشد، حتماً کارها و سخنان آن‌ها را هم دوست خواهد داشت و بسیار تلاش خواهد کرد تا شبیه‌شان شود و بر مسیر آن‌ها گام بردارد. هرکس اخلاق و مردم را دوست داشته باشد و خیر و خوبی آن‌ها را بخواهد نه به جهت سود یا منفعتی- چنین شخصی حتماً خدا را دوست خواهد داشت؛ زیرا او تمامی خیر و خوبی است و اولیای خدا را هم دوست خواهد داشت؛ زیرا آن‌ها کسانی هستند که تمثیل خیر و خوبی در این زمین و همان کسانی هستند که اخلاق را به مردم آموخته‌اند.

مغز و اخلاق

در آنچه گذشت، به برخی از مهم‌ترین فرضیه‌ها برای پیدایش و تکامل اخلاق و قضاوت‌های اخلاقی، چگونگی صادرشدنشان و محرک‌هایشان و... از نگاه مادی‌گرایانه محض یا مادی‌گرایانه اجتماعی-پرداختیم و روشن شد که مدل عقل‌گرا و مدل شهودی عاطفه‌گرا هر دو در شکل فعلی خود درباره شیبه‌سازی و تفسیر اخلاق انسانی ناتوان هستند، چه برسد به تفسیر پیدایش آن.

همچنین بیان شد که نزدیک‌ترین طرح به واقعیت، فرضیه‌ای است که هر دو عامل «فکری عقل‌گرا» و «عاطفی» را با هم در نظر می‌گیرد. این فرضیه چنین به تصویر می‌کشد که تأثیرهای خارجی از طرف جامعه به‌طور کلی، یا فرهنگ، دوستان و آشنایان، همگی عواملی هستند که نقش مهمی در چگونگی ساختن داوری‌های اخلاقی در [میان] عموم مردم بر عهده دارند.

اکنون می‌خواهیم با توجه به مغز و به‌طور مشخص از طریق پژوهش‌های علوم اعصاب ببینیم آیا ترجیحی برای هرکدام از این فرضیه‌های پیش‌گفته وجود دارد یا خیر؟ و آیا تفسیر یا فرضیه تکامل‌یافته دیگری غیر از آنچه تقدیم شد، وجود دارد؟ در ابتدای دهه هشتاد قرن بیستم موجی علمی در زمینه مغز و اعصاب به راه افتاد که تلاش می‌کرد اخلاق و قضاوت‌های اخلاقی را تفسیر کند. این موج به‌طور کلی در پژوهش‌های اخلاق، با طیف زیست‌شناسان تکاملی تلاقی داشت؛ ولی توجه و تلاش خود را به‌طور خاص در تفسیر تکاملی اخلاق از دیدگاه نوروفیزیولوژی^۱

۱. نوروفیزیولوژی:

Neurophysiology is a branch of physiology and neuroscience that is concerned with the study of the functioning of the nervous system.

نوروفیزیولوژی شاخه‌ای از علم فیزیولوژی و عصب‌شناسی است که به مطالعه نحوه عملکرد سیستم عصبی می‌پردازد. (مترجم، منبع: ترجمه از ویکی‌پدیا انگلیسی <https://en.wikipedia.org/wiki/Neurophysiology>)

(neurophysiology) و از طریق انجام تحقیقات روی مجموعه‌ای از خصوصیات شناختی پیچیده در انسان، مثل حافظه، هوش، زبان، احساسات و... متمرکز کرده بود. از میان مشهورترین پژوهشگران آغازین در این زمینه، پروفیسور «آنتونیو داماسیو (Antonio Damasio)» و پروفیسور «مایکل گازانیگا (Michael Gazzaniga)»^۱ و پروفیسور «ژان پیر شانزو (Jean Pierre Changeux)»^۲ و پروفیسور «ژوزف لیدوکس (Joseph LeDoux)»^۳ و ... بوده‌اند.

فیزیولوژی (به فرانسوی: Physiologie) یا کاراندام‌شناسی (مصوب فرهنگستان زبان)... دانش عملکرد سامانه‌های زنده است و یکی از مهم‌ترین شاخه‌های زیست‌شناسی (بیولوژی) است که به مطالعه اعمال حیاتی موجود زنده، اندام‌ها، بافت‌ها، سلول و عناصر آن می‌پردازد. (مترجم، منبع: ویکی‌پدیا فارسی)

۱. پروفیسور مایکل گازانیگا متولد ۱۹۳۹، استاد روان‌شناسی دانشگاه کالیفرنیا در «سانتا باربارا» و رئیس «مرکز سیج» (SAGE Center) در پژوهش‌های زمینه عقل‌گرایی است. عضو آکادمی فنون و علوم در آمریکا، دانشکده پزشکی، آکادمی ملی علوم و چندین مرکز و آکادمی دانشگاهی در آمریکاست. مناصب دیگری هم داشته و یکی از برجسته‌ترین پژوهشگران در زمینه اعصاب ادراکی و پژوهش‌های پایه‌ای عصبی درباره ذهن است. او چندین تحقیق و تألیف دیگر دارد و ده‌ها جایزه و تقدیرنامه دریافت کرده است.

۲. پروفیسور ژان پیر شانزو متولد ۱۹۳۶ دانشمند فرانسوی در زمینه بیولوژی اعصاب است. پروفیسور در دانشکده پاستور پاریس و استاد مؤسسه «کولینج دی‌فرانس» و عضو آکادمی علوم فرانسه است. به دلیل پژوهش‌هایش در چندین عرصه علم زیست‌شناسی، ترکیب و وظیفه پروتئین‌ها و رشد دستگاه عصبی در سن پایین در جهت وظایف شناختی و نیز به سبب اندیشه‌هایش در خصوص ارتباط میان عقل و مغز معروف است. بیش از ۶۰۰ مقاله تحقیق علمی و تعدادی تألیفات دارد. بیش از ۲۰ تقدیرنامه بین‌المللی آکادمیک و ۱۲ دکترای افتخاری بین‌المللی و بیش از ۴۰ جایزه و مدال به دست آورده است.

۳. پروفیسور ژوزف لیدوکس متولد ۱۹۴۹، دانشمند آمریکایی متخصص در زمینه پایه‌های بیولوژیکی عاطفه و حافظه و ابزارهای مغز در ایجاد ترس و اندوه است. لیدوکس استاد دانشگاه نیویورک و مدیر دانشکده مغز عاطفی است. لیدوکس چندین جایزه و تقدیرنامه از جمله جایزه «کارل اسپنسر آشلی» جمعیت فلسفه آمریکا و جایزه بین‌المللی «فیسن» را در علوم شناختی، به دست آورده است. همچنین جایزه «جان لوئیس سیگنوریت»، جایزه مؤسسه «اپسون»، جایزه «سانتیاگو گریسولیا» جمعیت آمریکایی علوم روان‌شناسی، جایزه مشارکت‌های علمی متمایز و جایزه آمریکایی «دونالد هب» را در علم روان‌شناسی کسب کرده است. عضو آکادمی علوم و فنون آمریکا، آکادمی علوم نیویورک، مؤسسه آمریکایی انقلاب علمی و آکادمی ملی علوم است.

اما موضوعات مطرح شده برای تحقیق و پژوهش در این زمینه، بسیار متنوع‌اند و مهم‌ترین آن‌ها شاید تحقیقاتی است که مناطق عملیاتی در مغز را که در تصمیم‌گیری برای موضع‌گیری‌های اخلاقی، پیدایش و صدور دآوری‌های اخلاقی دخالت دارند، مورد توجه قرار داده‌اند؛ سپس بررسی اینکه چگونه از این طریق می‌توان به شناخت و درک پایه‌های رفتار اخلاقی در انسان و نیز مسئله اراده آزاد در فرایند تصمیم‌گیری و واکنش‌ها دست یافت.

امروزه در عرصه‌های دانشگاهی در بسیاری از موضوعات میان بسیاری از پژوهشگران در زمینه علوم اعصاب اخلاقی یک شبه‌توافق وجود دارد؛ پژوهشگرانی مانند پروفیسور آنتونیو داماسیو،^۱ پروفیسور مایکل گزانیگا^۲ و نیز برخی دانشمندان روان‌شناس.^۳ با استناد به آزمون‌های بسیار و تحقیقات مستقل انجام‌شده در خصوص رفتار اخلاقی و

نظریه مغزهای سه‌گانه (خزنده، عاطفی و منطقی): بر اساس این نظریه، مغز انسان از سه بخش عمده تشکیل شده است که هرکدام ویژگی خاصی دارند و منجر به بروز رفتار خاصی از ما می‌شود.

۱. مغز خزنده: قسمتی از مغز ماست که وظیفه اصلی آن تلاش برای زنده‌ماندن و صرفه‌جویی در انرژی است.

۲. مغز عاطفی یا مغز میانی: مغز عاطفی به دنبال کسب لذت‌های سریع و دوری از هر دردی است.

۳. مغز منطقی: مغزی که با آن به تفکر می‌پردازیم و قسمت عمده مغز ماست و تصور کلی ما از مغز نیز مربوط

به همین قسمت است. (مترجم، منبع: <https://mohandesifekr.com/humans-3brains/>)

۱. منابع:

- Damasio, A. R., & Van Allen, M. W. (2002). The neural basis of social behavior : ethical implications. - Glannon, W. (2007). Defining right and wrong in brain science : Essential readings in neuroethics.

۲. منابع:

- Gazzaniga, M. S. (2005). The ethical brain. Dana press.

- Gazzaniga, M. (2007). My brain made me do it. Defining right and wrong in brain science, 183-194.

۳. منابع:

- Harris, S. (2011). The moral landscape : How science can determine human values. Simon and Schuster.

- Greene, J. (2005). Cognitive neuroscience and the structure of the moral mind. The innate mind : Structure and contents, 1, 338-35.

اجتماعی، به‌طور کلی می‌توانیم بگوییم دانشمندان اعصاب و روان‌شناس بر این نظر اتفاق نظر دارند که:

جوهره طبیعی رفتار اخلاقی، با انسان متولد نشده است؛ یعنی نزد دیگر انواع حیوانات هم وجود دارد و تشکیلات اجتماعی در گونه انسان - که در بنیان‌های اجتماعی موجود است- در ساختار اعصاب مغزی مخفی نشده است.

پروفسور جاشوا گرین می‌گوید:

“While many big questions remain unanswered, it is clear from these studies that there is no “moral center” in the brain, no “morality module.” Moreover, moral judgment does not appear to be a function of “higher cognition,” with a few emotional perturbations thrown in (Kohlberg, 1969). Nor do moral judgments appear to be driven entirely (or even almost entirely) by emotional responses (Haidt, 2001). Rather, moral judgments appear to be produced by a complex network of brain areas subserving both emotional and “cognitive” processes (Greene and Haidt, 2002; Greene, et al., 2001; Sanfey, et al., 2003).”

«مادام که پرسش‌های بزرگ بسیاری بدون پاسخ مانده باشد، از این پژوهش‌ها چنین برمی‌آید که چیزی به‌نام «مرکز اخلاق» در مغز وجود ندارد؛ چیزی به‌نام «واحد تخصصی اخلاق» وجود ندارد! علاوه بر این، به نظر نمی‌رسد دآوری اخلاقی کارکردی از یک ادراک عالی باشد؛ زیرا تنش‌های عاطفی اندکی در چنین ادراکی وارد می‌شود (کلبرگ، ۱۹۶۹). همچنین به نظر نمی‌رسد دآوری اخلاقی به‌طور کامل (یا تقریباً به‌طور کامل) با پاسخ‌های عاطفی هدایت شود (هیت، ۲۰۰۱). به‌جای آن، به نظر می‌رسد دآوری اخلاقی از طریق شبکه‌ای پیچیده از نواحی مغز - که در هر دو فرایند عاطفی و شناختی درگیر می‌شوند- نتیجه شود. (گرین و هیت، ۲۰۰۲؛ گرین و همکارانش، ۲۰۰۱، سانفی و همکارانش، ۲۰۰۳).»^۱

مغز از نظر زیست‌شناختی، ابزاری پیچیده و تکامل یافته است که توانایی تعامل با محیط و شرایط را دارد؛ به طوری که می‌تواند بیاموزد چگونه این امکان را پیدا کند تا در همه یا بیشتر حالات و موضع‌گیری‌هایی که با آن‌ها مواجه می‌شود یا حتی برای آن‌هایی که در آینده برنامه‌ریزی می‌کند، روش خاص خود را برای پاسخ مشخص کند؛ یعنی مغز، یک سیستم یا ابزار تکامل یافته برای تصمیم‌گیری است.

اما اگر مثلاً ببینیم که قواعد اخلاقی و اجتماعی درون ساختار عصبی مغز هستند یا ببینیم مرکز اخلاق، در قالب یک اندام عصبی قرار دارد، به این معنا خواهد بود که به‌عنوان انسان هرگز مسئول رفتار و برخوردهای خود نخواهیم بود. در حالی که ما مسئول هستیم. و مغزها مسئول رفتارهایمان خواهند بود و این قطعاً نادرست است. هیچ فرد سالم از نظر بیولوژیکی را نمی‌توان یافت که نسبت به رفتارها و برخوردهایش، کمتر یا بیشتر مسئول دانسته شود؛^۱ بلکه واقعیت آن است که همه در برابر کردار و برخوردهایمان به‌طور مساوی و به یک اندازه مسئولیم.

بله، شرط‌های بیولوژیکی یا صلاحیت‌هایی وجود دارد که ناگزیر باید در مسیر تکاملی انسان وجود داشته باشد تا موجودی اخلاقی شود؛ پس در ساختار زیربنایی بدن - که برای ظهور اخلاق در انسان ضروری است - پدیده‌هایی موروثی و ژنتیکی وجود دارند و این‌ها همان چیزهایی هستند که با ابتدای تصورات و شبیه‌سازی‌ها مرتبط‌اند و از مهم‌ترین این پدیده‌ها، همان چیزی است که احساسات یا عواطف می‌نامیم.

همچنین توانایی برای تفکر - از نظر مادی - شاید به‌فضل پشتوانه بیولوژیکی و به‌واسطه آنچه ابزارهای داوری زیست‌شناختی خوانده می‌شود تکامل یافته و این ابزارها از طریق توانایی داشتن برای احساس عواطف یا احساسات، آشکار شده باشند؛ یعنی سطوح

innate mind: Greene, J. (2005). Cognitive neuroscience and the structure of the moral mind. The Structure and contents, 1, 338-352.

پایین‌تر در مغز که دربارهٔ عواطف قضاوت می‌کنند، همان مسائلی هستند که بر کارکردهای ضروری بدن برای بقای زندگی سیطره دارند و داوری می‌کنند؛ اما داوری‌های اخلاقی و معنوی ما و تصمیمات کلی اجتماعی و اخلاقی ما ایجاد می‌شوند و همهٔ آنچه دانشمندان علوم اعصاب می‌دانند آن است که شکل‌گرفتن این داوری‌ها به فضل همکاری همهٔ سطوح مغز، همراه با ظهور پدیده‌های عصبی لازم برای آن‌ها، در مغزها و بدن‌ها انجام می‌شود.

«... و این حقیقت را خاطرنشان می‌کنم؛ فارغ از میزان تنظیم قبلی بیولوژیکی ابزار عاطفی، تکامل و فرهنگ، امور بسیاری را -که به نتیجهٔ نهایی مربوط می‌شود- در خود دارند....»

شایان ذکر است که اشاره کنیم، با وجود آنکه ابزار بیولوژیکی تا حد زیادی از قبل برای عواطف تنظیم شده‌اند، مشوق‌ها و محرک‌ها از جملهٔ این ابزارها نیستند؛ بلکه نسبت به آن‌ها، خارجی محسوب می‌شوند. محرک‌هایی که عواطف را ایجاد می‌کنند به همان چیزهایی خلاصه نمی‌شوند که به تشکیل مغز عاطفی کمک کرده‌اند و می‌توانند عواطف را در ابتدای زندگی در مغزهای ما ایجاد کنند. وقتی موجودات زنده رشد کنند و به تأثیرگذاری متقابل بپردازند، تجربهٔ واقعی و عاطفی با تمامی اشیا و حالت‌های مختلف را در زندگی به دست خواهند آورد و در نتیجه این فرصت را به دست می‌آورند تا میان اشیا و حالات فراوانی که اساساً عاطفی محض هستند، و اشیا و حالات پیش‌فرض طبیعی برای ایجاد عواطف، ارتباط برقرار کند. یکی از راه‌های رسیدن به این ارتباط، در شکلی از آموزش نمود دارد که با عنوان «سازگاری» شناخته می‌شود. اینکه شما خانهٔ جدیدی داشته باشی که شبیه خانه‌ای باشد که در کودکی و آسایش سپری کرده‌ای، باعث می‌شود احساس خوشحالی کنی؛ حتی اگر هیچ اتفاق خاصی در این خانهٔ جدید برای شما روی نداده باشد. به طریق مشابه، اگر صورت شخصی زیبا و ناشناس، شبیه فردی باشد که در حافظهٔ خود با او در حادثه‌ای ترسناک ارتباط داشته‌ای، باعث می‌شود از او بیزار باشی یا نسبت به او تنفر پیدا کنی؛ در حالی که هرگز

علت را نمی‌دانی. طبیعت، چنین پاسخ‌هایی را لازم نکرده است؛ ولی قطعاً برای به‌دست‌آوردن‌شان شما را یاری می‌دهد و به‌شکل تصادفی، با این روش، خرافات متولد می‌شود.

چیزی با نام اورویلی (منسوب به جرج اورویل) در خصوص توزیع عواطف در جهان ما هست که می‌گوید: تمامی چیزها می‌توانند برخی ارتباطات عاطفی را به دست بیاورند؛ ولی بعضی چیزها می‌توانند بسیار بیشتر از چیزهای دیگر این ارتباط را به دست بیاورند. طراحی بیولوژیکی اولیه‌ما، آنچه را در مرحله بعد، از جهان اطرافمان به دست می‌آوریم دستکاری می‌کند....

انتشار گسترده عاطفه در تکامل ما و در نتیجه در تجربه روزانه ما عملاً همه‌چیز یا همه حالت‌ها را در تجربه ما به هم مرتبط می‌کند و این با استناد به سازگارشدن با ارزش‌های اساسی برای تنظیم استقرار و پایداری هم‌سو انجام می‌شود: پاداش یا مجازات، لذت یا درد، دورشدن یا بازگشت، فایده یا زیان شخصی، و به‌طور قطع- خیر یا شر (به‌معنی بقا یا ازبین‌رفتن). خواه‌ناخواه، این حالت طبیعی بشری است؛ ولی وقتی از عنصر آگاهی برخوردار شویم، احساسات بالاترین تأثیر را خواهند داشت و علاوه بر این، افراد می‌توانند تفکر و برنامه‌ریزی کنند. آن‌ها برای سیطره بر طغیان عاطفه‌ای که به‌طور گسترده منتشر شده است از ابزاری برخوردارند: این ابزار، استدلال (یا تفکر منطقی) خوانده می‌شود. طنز ماجرا اینجاست که محرک‌های استدلال، همواره نیازمند عاطفه هستند؛ یعنی قدرت سیطره‌دهنده، غالباً در موضع فروتر قرار می‌گیرد.

نتیجه دیگری نیز وجود دارد که از انتشار وسیع عواطف اهمیت بیشتری دارد؛ اینکه هر تصویری چه از نظر حسی درک شود یا چه از طریق یادآوری باشد، با واکنشی از طرف دستگاه عاطفه همراه است... اجازه دهید این توضیح درباره مشوق‌ها یا محرک‌های عواطف را با یادآوری صورتی دقیق از فرایند تشویق و تحریک، به پایان ببرم. تاکنون به مشوق‌ها یا محرک‌های مستقیم مثل تُندر، مار و خاطرات خوب‌وشیرین- اشاره کرده‌ام؛ ولی عواطف به‌صورت غیرمستقیم نیز می‌توانند مشوق یا

محرک باشند و مشوق یا محرک می‌تواند تا حدودی نتیجه خود را با روشی منفی و بازدارنده، از طریق ممانعت از پیشرفت عاطفی موجود، اعمال کند...»^۱

توانایی برای تفکر و تعقل به سیستمی از سلول‌های عصبی در مغز نیازمند است که به‌نوبه خود، با سازگاری، سطوح مختلف سازمان‌دهی شده مغزی را به فعالیت وامی‌دارد و این، یعنی سطوح پایین‌تر و سطوح بالاتر در مغز همگی در فرایند تفکر و تعقل، همکاری و هم‌فکری و مشارکت دارد.

از آنجا که سطوح پایین‌تر، با همه بدن در ارتباط است، این بدن و آنچه احساس می‌کند، در معادله تفکر وارد می‌شود و چه بسا مهم‌ترین عامل در این فرایند و در نتیجه داورهای اخلاقی و اجتماعی باشد. سطوح پایین‌تر در سازمان مغزی، بر تصمیمات عقلانی در سطوح بالاتر تأثیر می‌گذارد.

نتیجه: وقتی فردی بر اساس مبادی اخلاقی رفتار می‌کند، این حرکت او در واقع به‌فضل مشارکت همه سطوح در مغز او - حتی سطوح پایین‌تری که وظیفه اساسی‌شان محافظت از بدن و بقای آن است - صادر می‌شود و این فرایند تنها وابسته به سطوح بالای مغزی نیست.

به همین دلیل است که ما می‌گوییم امکان ندارد اخلاق متعالی مثل ایثارگری بدون چشمداشت، در بدن یا در مغز پدید آمده باشد و نیز ممکن نیست اخلاق متعالی، قوت و محبوبیت خود و قدر و منزلتی را که در قلب‌هایمان به دست می‌آورد و ما آن را احساس می‌کنیم و هر انسان متعادلی در درون و ژرفای وجودش آن را احساس می‌کند، از مغز و تفکر برگرفته باشد و از آنجا که عواطف انسانی در سطح بدن، اساساً وظیفه حفظ و نگهداری از بدن را بر عهده دارند، در انسان وضعیت پیچیده‌تر می‌شود؛ زیرا او موجودی

۱. آنتونیو داماسیو، احساس نسبت به آنچه رخ می‌دهد، ص ۶۳ و ۶۴.

است که از آگاهی و توانایی ادراک عواطف خویش برخوردار است و این توانایی را دارد تا عواطف را جهت‌دهی، یا دست‌کم بر برخی از آن‌ها تسلط پیدا کند:

«... عواطف، موجودات زنده را به‌صورت خودبه‌خودی به رفتار در راستای بقا مجهز می‌کند و در موجودات زنده مجهز به احساس عواطف یعنی برخوردار از احساسات و عواطف- [این عواطف] تأثیری بر عقل نیز دارد؛ در حالی که در مکان و زمان جاری رخ می‌دهد؛ ولی در موجودات زنده برخوردار از آگاهی یعنی مجهز به ابزاری که می‌تواند بفهمد دارای احساسات و عواطف است- سطح دیگری از سامان‌دهی به بلوغ رسیده است. آگاهی، به احساسات این امکان را می‌دهد تا شناخته شوند و در نتیجه تأثیر عاطفه را در درون، زیاد می‌کند و به عاطفه این اجازه را می‌دهد تا از طریق به‌کارگیری احساس، در فرایند تفکر نفوذ کند. در نهایت، آگاهی به هر چیزی -از جمله عاطفه (با عنوان یک چیز) یا هرچیز دیگری- این امکان را می‌دهد تا شناخته شود و با این عملکرد خود، توانایی موجود زنده برای پاسخ‌گویی سازگاران را بیشتر می‌کند و این با توجه به نیازهای موجود زنده‌ای است که درباره‌اش صحبت می‌کنیم. عاطفه، در پی بقای موجود زنده است و آگاهی هم به همین صورت.»^۱

«عواطف اساساً بخشی از تشکیلات هم‌سو برای ثبات و پایداری محسوب می‌شود و این آمادگی را دارد تا از نبود سلامتی -که هشداردهنده مرگ یا خود مرگ است- دوری کند و نیز این آمادگی را دارد تا از منبع انرژی یا محل زندگی یا گونه، حمایت کند و به‌عنوان نتیجه‌ای برای ابزارهای قدرتمند یادگیری -مانند سازگاری- محسوب شود؛ بنابراین تمامی انواع عواطف در نهایت به ارتباط تنظیمات هم‌سو و مشابه برای ثبات و پایداری، و ارتباط «حفظ» بقا با حوادث و امور بسیار در «آزمون زندگی نامه ما» کمک می‌کنند؛ به‌طوری که هرگز نمی‌توان عواطف را از ایده پاداش یا مجازات، لذت یا درد،

۱. آنتونیو داماسیو، احساس نسبت به آنچه رخ می‌دهد، ص ۶۰ و ۶۱.

سقوط یا بازگشت، و سود یا زیان شخصی جدا کرد و به هیچ وجه نمی‌توان عواطف را از اندیشه خیر و شر جدا کرد.»^۱

«خیر و شر» در دیدگاه بیولوژیکی، همان «بقا و فنا» است و ایثار حقیقی و اخلاق متعالی، به چیزی جز ناپودی یا فنای موجود زنده نمی‌انجامد؛ پس «اخلاق» ضد این «ارزش‌های بیولوژیکی» است یا آن‌گونه که پروفیسور داماسیو آن را نام می‌نهد «ارزش‌های بقا» است. به عبارت دیگر بر اساس قانون پروفیسور داماسیو، ایثارگری واقعی همان «شر» از دیدگاه بیولوژیکی است؛ ولی با این وجود از دیدگاه اخلاقی، «خیر» به حساب می‌آید! به همین دلیل می‌گوییم چاره‌ای نیست جز وارد کردن مؤلفه دیگری در معادله تفسیر ظهور ایثارگری بی‌چشمداشت و اخلاق متعالی و تفسیر اینکه چرا عواطف، اخلاق متعالی را دوست و گرامی می‌دارند؛ و این نکته‌ای است که با آنچه در دیگر قسمت‌های این تحقیق می‌آید، بر آن تأکید می‌شود.

آیا ممکن است ایثارگری واقعی از دستگاه عصبی نتیجه شود؟

بیشتر پژوهشگران یا تعداد زیادی از آن‌ها در علم زیست‌شناسی، روان‌شناسی و علوم اعصاب اعتقاد دارند که اخلاق، دستاورد بیولوژیکی مغز و تعامل مغز با جامعه و فرهنگ است. به عنوان مثال به نظر پروفیسور مایکل گزانیگا، سیستم یا ساختاری در دستگاه عصبی چیزی را که «غریزه ایثاری‌گری ما» خوانده می‌شود - که در واقع از نظر علمی، به عنوان غریزه همکاری و ایثارگری بیولوژیکی ما تفسیر می‌شود - با «عواطف ما» - که در طول تاریخ تکاملی انسان، به عنوان بهترین انتخاب طبیعی برگزیده شده است - مرتبط

۱. آنتونیو داماسیو، احساس نسبت به آنچه رخ می‌دهد، ص ۵۹.

می‌سازد؛ زیرا کمک به دیگران خصیصه‌ای است که می‌تواند فایده بسیاری برای فرد داشته باشد.^۱

در نتیجه حس اخلاقی و توانایی اخلاقی انسان نتیجه‌ای از انتخاب طبیعی تکاملی است و توانایی‌های ادراکی به ما اجازه می‌دهد به سرعت تصمیم‌گیری کنیم؛ زیرا این کار به انسان فرصت‌های بیشتری برای زندگی و نجات می‌دهد.

می‌گوییم: بله، این درست است و هیچ اشکالی بر آن وارد نیست؛ ولی تصمیم‌ها و انتخاب‌هایی که از فرصت زندگی و نجات می‌کاهند چطور؟! انتخاب‌هایی که تنها خصوصیت «انسان‌بودن» و اینارگری بدون چشمداشت و واقعی را نمایان می‌سازند؟!

پروفسور داماسیو همچنین اعتقاد دارد به سبب انتخاب طبیعی مغز که می‌تواند پاسخ‌های محرک را -چه حرکت ضروری مربوط به اعضا، چه ذهنی و چه تصویری- مشخص کند، سود و فایده‌ای نصیب آن فرد و ژن‌هایش می‌شود؛ بنابراین ظهور تصورات یا نمادهایی برای اشیا و محیط خارجی به صورت تصاویری آگاهانه در ذهن، راه جدیدی برای سازگاری با محیط برای بدن‌ها فراهم می‌کند؛ وگرنه امکان ندارد همه احتمالات، توانمندی‌ها و دگرگونی‌های محیطی و زیستگاه خارجی، در مجموعه ژنتیکی به‌شکلی مناسب برنامه‌ریزی شود؛ زیرا ژن‌ها به تعدادی نیستند که امکان تنظیم و مشخص کردن جایگاه‌های دقیقشان برای تمامی خصوصیاتمان -از جمله چیزهایی که در مغز قرار دارد- فراهم شود.

مغز و ابزارهای آن سودمند است؛ زیرا به «گونه‌ای» که از این ابزار برخوردار است این امکان را می‌دهد تا در خصوص وضعیت‌های جدید و دگرگون‌شونده‌ای که از قبل برنامه‌ریزی نشده‌اند و امکان برنامه‌ریزی‌شان هم وجود ندارد تصمیم‌های درستی برای افزایش فرصت‌های بقا اتخاذ کند؛ بنابراین با این ابزار احتمال‌های انتخاب او در

چهارچوب قانون تکامل زیاد می‌شود. بله، فرایند تکامل پس از به‌وجود آمدن مغز، فقط به چیزهایی که ژن‌ها برنامه‌ریزی کرده‌اند منحصر نمی‌شود؛ ولی به‌صورتی دیگر ضمن تکامل فردی و شخصی هر موجود زنده‌ای که دارای مغز است. بر اساس تعاملاتش با محیطی که در آن حضور دارد، ادامه می‌یابد.

“Le gé nome (l'ensemble des gènes contenus dans nos chromosomes) humain ne spécifie pas la totalité des détails au sein du cerveau. Il n'y a pas assez de gènes pour déterminer la structure et la position précise de tous les éléments au sein de notre organisme, et encore moins au sein de notre cerveau, où des milliards de neurones forment des contacts synaptiques. La disproportion n'est pas mince, nous possédons probablement environ 105 (dix milles) gènes mais il ya plus de 1015 (1 million de milliards) synapses dans le cerveau. En outre, s'il est vrai que la formation des tissus est terminée par des mécanismes génétiques, ceux-ci sont médiés par des interactions entre cellules ... De nombreuses caractéristiques structurales sont terminées par les gènes, mais un grand nombre d'autres ne sont sans doute terminées que par l'activité elle-même des êtres vivants, tandis qu'ils se développent et se modifient continuellement tout au long de leur vie.”

«ژنوم بشری (یعنی مجموعه ژن‌های موجود در کروموزوم‌های ما) همهٔ جزئیات درون مغز را مشخص نمی‌کند. برای تعیین شکل و جایگاه دقیق همهٔ عناصر در بدن، به تعداد کافی ژن وجود ندارد؛ چه برسد به چیزهایی که مخصوص مغز هستند که میلیاردها نورون (سلول عصبی) را در برمی‌گیرند و ارتباطاتی تودرتو را شکل می‌دهند. این میزان نبود تناسب، مقدار کمی نیست؛ شاید تقریباً 10^5 (یک صد هزار) ژن داشته باشیم ولی 10^{15} (یعنی یک میلیون میلیارد) ارتباطات شبکه‌ای در مغز داریم...»

... بسیاری از خصوصیات ساختاری از نظر ژنتیکی مشخص و حتمی شده‌اند؛ ولی تعداد بسیار دیگری از این خصوصیات، نه در بهترین حالت و نه به‌طور قطعی مشخص

می‌شوند؛ مگر از طریق حرکت و عملکرد موجودات زنده؛ و به‌طور مستمر در طول زندگی این موجودات، تکامل و تغییر می‌یابند.»^۱

در طول دوره‌ای طولانی یعنی طی چندین میلیون سال- عملکرد مغز اساساً در راستای [حفظ] بدن بوده و مقصود از نخستین نمادهای ذهنی، فقط بدن و نیازهای بدن بوده است. سپس نمادها و تصوراتی از راه رسیدند که به دنیای بیرونی اختصاص داشتند. این مطلب را می‌توان به‌عنوان مثال- از طریق پیگیرشدن هر فرد و رشد روزانه او فهمید. همین فرایند به‌طور مستمر در پیش روی ما رخ می‌دهد: اولین کارهای ذهنی در نوزاد تازه تولدیافته، متوجه بدن است؛ سپس در مرحله بعد، توجه به دنیای بیرون از راه می‌رسد. ژنوم، تعداد چشمگیری از سامانه‌های مغزی را مرتب می‌کند؛ از جمله سطوح پایینی مغز که در فرایندهای اساسی زندگی حکم می‌رانند. این ارتباطات و تشکیلاتِ غریزی در فرایند پیشرفت و پیچیده‌کردن سامانه‌ها و ترتیبات تکاملی جدیدتر یا سطحی بالاتر در کارکردهای مغزی مداخله می‌کنند و در این خصوص، ژنوم فقط به‌طور خلاصه به مشخص کردن شکل کلی بسنده می‌کند؛ یعنی فقط جهت‌گیری کلی، بدون ورود به جزئیات ریز.

به‌عنوان مثال بهتر است فرایند تفکر و تعقل به همین روش ایجاد شده باشد؛ یعنی به‌عنوان یک توانایی اجمالی و ساختاری کلی که می‌تواند با تغییرات و دگرگونی‌های خارجی و وضعیت‌های جدید سازگار شود؛ اما مشخصات متمایزکننده در سطوح بالاتر در مغز طی رشد فردی هر شخص تحت‌تأثیر محیط و نیز سطوح غریزی پدید می‌آید؛ ولی تکامل یا رشد فردی هرگز نمی‌تواند از محدوده قضاوت‌های ژنتیکی یا همان داورِ خودخواهانه خارج شود؛ مگر آنکه عاملی قدرتمند و تأثیرگذار از خارج از مجموعه مادی و

قوانین آن موجود باشد که اگر مجال تأثیرگذاری بر بدن برایش فراهم شود مسلط و حاکم بر آن خواهد شد.

درصد بزرگی از مغز - که از نظر گازانیکا حدود ۹۴٪ است - به صورت ژنتیکی به ارث می‌رسد و مناطق مشخصی در مغز - که حدود ۹۵٪ از ماده و اجزای مغز را تشکیل می‌دهد - به صورت ژنتیکی طراحی شده است؛ ولی مناطق دیگری را در مغز می‌بینیم که از قابلیت انعطاف بیشتری برخوردار است و بیش از ژن‌ها تحت تأثیر محیط قرار می‌گیرد؛ مانند منطقه‌ای به نام «هیپوکامپوس (Hippocampus)». این منطقه نقش بسیار مهمی در تبدیل حافظه کوتاه‌مدت به حافظه بلندمدت دارد.^۱

فرایندهای ژنتیکی شناخته‌شده بسیاری وجود دارد؛ همان طور که تعداد بسیار زیاد دیگری از خصوصیات غیرنمادین و برنامه‌ریزی‌نشده از همان ابتدا وجود دارد که شامل محیط، فرهنگ و تربیت، همچنین از نظر بی‌خدایان، شانس می‌شود. تمامی این مسائل نقش مهمی در ساختن رفتارها، صفات و موضع‌گیری‌های ما ایفا می‌کنند.

“Votre choix d'aller voir un film se base sur toutes les expériences que vous avez eues au cours de votre vie. Votre système de prise de décision évalue toutes les informations dont il dispose. a propos de l'oeuvre et de vos goûts notamment. puis détermine le comportement a adopter. Votre liberté réside dans la quantité de cette expérience passée que vous avez choisi de conserver.

Cela dit, dans le contexte des neurosciences, la liberté est une notion mal nommée. Suis-je libre ? Mais libre de quelle contrainte au fond? Je n'en sais rien. Ce que je sais, c'est que le cerveau est une machine a prendre des décisions. des millions de décisions. Et nous avons tous l'impression que ces choix, nous les faisons nous-mêmes.”²

۱ . منابع:

- Gazzaniga, M. S. (2005). The ethical brain. Dana press.

- Gazzaniga, M. (2007). My brain made me do it. Defining right and wrong in brain science, 183-194.

۲ . منبع:

«به‌عنوان مثال اختیار شما برای رفتن و دیدن فیلمی در سینما بر همه تجربه‌هایی که در طول زندگی خود به دست آورده‌اید، تمرکز می‌کند. سیستم تصمیم‌گیری در شما با ارزشیابی همهٔ معلوماتی که برایش مهیاست به‌خصوص در مهارت فنی و ذائقه‌های شما. بر پا می‌شود؛ سپس رفتاری را که می‌توان بر آن اعتماد کرد مشخص می‌کند. آزادی شما، در تجربه‌هایی از همین نوع است که در گذشته به دست آورده‌اید.

در عرصهٔ علم اعصاب، مفهوم آزادی، نوعی نام‌گذاری گمراه‌کننده در خود دارد. آیا من آزاد هستم؟ ولی اساساً آزادی از چه قیدی؟ نمی‌دانم! آنچه می‌دانم این است که مغز، ابزار تصمیم‌گیری‌هاست، میلیون‌ها تصمیم؛ در حالی که همگی گمان می‌کنیم (یا چنین احساسی داریم) که آن تصمیم را گرفته‌ایم!»

درست است که عواطف، ادراک شهودی و پاسخ مغزهای ما به حالت‌های بیرونی، توانایی‌هایی است که تکامل ایجادشان کرده است و قطعاً منافی خودخواهانه و طبیعی دارند؛ ولی مغزهای ما فقط ابزارهایی نیست که پروتکل‌های مشخص‌شدهٔ ژنتیکی و به‌ارث‌رسیده را اجرا کند؛ بلکه حتی در سطح مغز به‌عنوان یک عضو، و مطالعات مادی صرف در خصوص آن، اکنون می‌دانیم از طریق تربیت، فرهنگ، آموزش و... از فرصت بزرگی برای مداخله در آنچه ژن‌ها یا تکامل به‌صورت کلی بنا نهاده‌اند برخورداریم، یا آن را به آن صورتی که گازانیگا، داماسیو و دانشمندان اعصاب نامیده‌اند «تکامل شخصی» یا خصوصیت «انعطاف‌پذیری عصبی Neuroplasticity» بنامیم.^۱

-Gazzaniga, M. Le cerveau nous fait croire que nous le dirigeons. Université de Genève. Campus Magazine Scientifique de l'UNIGE., N°90- Propos recueillis par Anton Vos - Université Genève.
<https://www.unige.ch/campus/numeros/campus90/invite/>

۱. منابع:

-Gazzaniga, M. S. (2005). The ethical brain. Dana press.

-Gazzaniga, M. (2007). My brain made me do it. Defining right and wrong in brain science, 183-194.

-Damasio, A. R. (2006). Erreur de Descartes (L'). Odile Jacob.

بلکه حتی در سطح ناآگاهانه مغز - که طبق آنچه برخی افراد مطرح می‌کنند همان ابزاری است که برای اتخاذ خودبه‌خودی تصمیم‌ها و جهت‌دهی رفتارها کمک می‌کند - تکامل شخصی هرکدام از ما، بخش بسیار بزرگی از عملکرد مغز و شکل‌دهی و مرتب‌کردن ارتباطات در آن و سامانه‌های پاسخ‌دهی را طرح‌ریزی می‌کند.

همچنین این صحیح است که داشتن تسلط بر تکامل شخصی و توانایی سازگاری هرکدام از ما، از محصولات تکامل است؛ ولی هرکدام از ما توانایی گریز از دیکته‌شدن ارزش‌ها و قوانین تکاملی را دارد؛ بنابراین به‌هیچ‌وجه نمی‌توان اخلاق و فرهنگ خاص انسانی را فقط در مسئله طبیعی تکاملی و در مسئله بقای جسم و انتشار ژن‌ها خلاصه کرد.

در نتیجه و قبل از سخن دربارهٔ مشکلی که مسئله تفسیر ظهور اخلاق در انسان‌ها مطرح می‌کند، می‌توانیم به‌طور خلاصه به نتیجه بسیار مهمی برسیم:

«- اینکه به‌صورت صددرصد طبیعی برنامه‌ریزی نشده‌ایم؛

- و هرکدام از ما مغزی دارد که تا حدودی ژن‌ها، فرهنگ و مجموعه‌ای از عوامل خارج از حدود بیولوژیکی، آن را ساخته است؛

- هرکدام از ما می‌تواند ساختار عملکرد مغز خودش را بازسازی کند؛ طوری که فقط به قانون خودخواهانه پاسخ ندهد یا دست‌کم این امکان را دارد که نقش خودخواهانه را در رفتار و زندگی روزانه‌اش کاهش دهد؛

- ولی هرکدام از ما به مرجعی برای معلومات و ارزش‌هایش و نیز به یادگیری، نیاز دارد و اینکه در راه‌حل‌ها و موضع‌گیری‌هایی که بر محور خودخواهی، ذات و خویشتن است، همواره مراقب مغز خود و تمایلاتش باشد.»

فرهنگ یعنی ضرورت تعلیم به‌شکل عمومی - چه به‌صورت برنامه‌ریزی شده باشد و چه نباشد - و همان‌طور که فرهنگ، زایندهٔ جامعه است، جامعه هم زایندهٔ افراد است؛ و وجود یک نفر یا مجموعه‌ای از افراد شاخص و مؤثر با شایستگی مطلوب، و نیز در صورتی

که پاسخ‌گویی از طرف پذیرنده به میزان خوبی وجود داشته باشد، کافی خواهد بود تا همه یا بیشتر آن جامعه، صورت آن فرد یا آن مجموعه افراد تأثیرگذار را به خود بگیرد و این چیزی است که در عمل اتفاق می‌افتد. در خصوص فرهنگ اصیل متمایزکننده و خاص انسان نیز ناگزیر باید افراد تأثیرگذاری وجود داشته باشند که آن فرهنگ را آورده، به آن عمل کرده، آن را نمایان ساخته و در برهه‌ای از زمان این فرهنگ را وارد جامعه کرده باشند.

اخلاق انسانی نه به صورت ژنتیکی مشخص می‌شود و نه عصبی و به هیچ‌وجه نمی‌تواند به این طریق تفسیر شود؛ بنابراین نمی‌تواند تنها از طریق مغز یا تنها از طریق عواطف تفسیر شود؛ بلکه همه این‌ها هرچند در ابتدا محصولی تکاملی هستند، ولی با تکاملی از نوعی دیگر صیقل خورده‌اند؛ تکاملی که به‌طور کامل و در بسیاری از جوانب با تکاملی که زن‌ها برایش برنامه‌ریزی شده‌اند، مخالف است. با وجود این، می‌گوییم از همان ابتدا هدف از برنامه‌ریزی بیولوژیکی و تکامل اخلاقی این بوده که موجودی هوشمند را ایجاد و آماده کند که بتواند بر هوشمندی مسلط شود و آن را برای رسیدن به هدفی دیگر موظف کند و این هدف، ارتقا و جاودانگی در جهانی غیر از این جهان ماست؛ موجودی که بتواند نقش بیولوژیکی آن را در پایین‌ترین سطح ممکن، خلاصه کند؛ یعنی صرفاً مراقبت از سلامتی بدن تا آنجا که این سلامتی با اخلاق متعالی در تعارض قرار نگیرد.

«ایثار حقیقی» با آموزش می‌آید، و تمامی اخلاق متعالی و ارزش‌های شریف نیز به همین صورت؛ و ما نیازمندیم تا ایثار و اخلاق متعالی را بشناسیم.

پروفسور داوکینز می‌گوید:

«بیابید بکوشیم مهربانی و از خودگذشتگی را بیاموزیم؛ زیرا خودخواه زاده شده‌ایم. بگذارید بفهمیم زن‌های خودخواه چه می‌کنند؛ زیرا در آن صورت است که لااقل این

امکان به وجود می‌آید که برنامه‌هایشان را به هم بریزیم و طرحی نو دراندازیم؛ طرحی که تاکنون هیچ موجود دیگری در پی آن نبوده است.»^۱

حال چه کسی اینار و اخلاق را به ما آموخته است؟ این اخلاق، فرهنگ متمایزی آورده است و منبع این فرهنگ، خدایی و آسمانی است و منبعی از این عالم برایش یافت نمی‌شود، مگر به وسیلهٔ افراد متمایزی که نمود پیدا کرده و متجلی شده‌اند؛ کسانی که در جوامع بشری تأثیر گذاشتند، جوامع را ساختند و به‌صورت عملی، اخلاقی را آموختند که در برابر قانون ستمگر طبیعی می‌ایستد و در برابر نقشهٔ ژنتیکی کاشته‌شده در ماده ایستادگی می‌کند.

سید احمد الحسن می‌گوید:

«به لطف این بزرگان و مانند آنان از پیامبران و فرستادگان الهی، امروزه افراد، گروه‌ها و حتی کشورهای داریم که دیگران را بر خویش ترجیح می‌دهند؛ هرچند ممکن است تعداد افرادی را که بر خود مقدم می‌شمارند، اندک‌شمار باشد و بر وضعیت آن‌ها نیز تأثیری بر جای نگذارد و چه بسا بعضاً در پس این بخشش اهدافی نهفته باشد؛ ولی به‌طور کلی این حرکت، گامی در مسیر صحیح است که به فضل این بزرگان، به آن رسیده‌ایم. آن‌ها نمونه‌های برتر اینار هستند که بشریت از ایشان درس می‌آموزد.

امروزه در برابر خودخواهی ژنتیکی به پیروزی‌هایی حقیقی دست یافته‌ایم؛ ولی همهٔ این‌ها مرهون تلاش پیامبران و فرستادگان بزرگ الهی است که نمونهٔ برتر اینارگری واقعی هستند؛ تا جوامع انسانی را از حیوانیتشان رهایی بخشند.

به اعتقاد من کار علی و فاطمه (علیهم‌السلام) آن‌قدر ارزشمند است که زیست‌شناس تکاملی یا زیست‌شناس اجتماعی ملحد لازم است حداقل با توجه به آن، محاسبات خود را مجدداً بررسی کند؛ زیرا وی می‌بیند که این بزرگان بیش از هزار سال پیش از

زیست‌شناسان تکاملی، بیماری خودپرستی ژنتیکی را تشخیص دادند و برای آن راه درمانی وضع کردند.»^۱

همچنین می‌گوییم: اعتراف به مشخص نکردن [منبع] بیولوژیکی برای اخلاق و داوری‌های اخلاقی، دروازه‌ای را برای انتخاب آزاد یا اراده آزاد انسان می‌گشاید؛ درست مثل مکانیک کوانتوم که دروازه‌ای را گشوده است. به این ترتیب دیگر یک سیستم وراثتی و برنامه‌ریزی شده از قبل وجود ندارد که فقط ابزارهایی برای اجرایش باشیم؛ ولی همچنان به‌طور خاص سیستم آزاد اخلاق متعالی وجود دارد و بدن‌ها می‌توانند آینده‌هایی برای ظهور و اجرای اراده بلند و الهی آن سیستم اخلاقی واقع شوند.

درست است که کارهای ما (در سطح ساده) می‌توانند در مغزهایمان حکایت شوند و حتی (گاهی) علت انجام کارهایی شوند که می‌توان آن‌ها را با زبان وظیفه‌های مغزی تفسیر کرد؛ ولی هرگز نمی‌توان اختیار انسان را سلب کرد یا آن را از مسئولیتش در برابر کارها، موضع‌گیری‌ها و رفتارهایش جدا ساخت. همه ما به یک اندازه دارای اختیار و مسئول هستیم و از این جهت تفاوتی وجود ندارد؛ مگر حالاتی نادر و استثنایی که در بحث‌ها وارد نمی‌شود. به خواست خدا جزئیات بیشتر درباره مسئله آزادی اراده یا اختیار در فصل آخر خواهد آمد.

تصویربرداری عصبی و عملکرد مغز در طول اتخاذ موضع‌گیری‌ها یا دآوری‌های اخلاقی

برخی پژوهش‌ها و مشاهدات، وجود اختلاف بین پردازش داده‌های دریافتی از سطوح پایین‌تر مغز - که در مسیر تکاملی، قدیمی‌تر هستند - و پردازش داده‌ها در سطوح بالاتر را - که در ارتباط با مناطق تکامل‌یافته جدید در مغز هستند - نشان می‌دهد و این نوع مشاهدات، برخی پژوهشگران را واداشته است تا نسبت‌دادن وظایف بیولوژیک اصلی به سطوح پایین‌تر مغز را - که اساساً پاسخ‌های عاطفی هستند - ترجیح دهند؛ در حالی که به سطوح بالاتر، وظایف دیگری مثل تفکر، تعقل، استدلال و... را نسبت می‌دهند.

بررسی حیواناتی که دارای مغزهایی هستند که به ساختارهای اولیه ساده خلاصه می‌شوند یعنی تنها سطوحی برای وظایف پایینی دارند و از سطوح بالاتری که بعدها در مسیر تکامل ایجاد شده‌اند برخوردار نیستند - نشان می‌دهد که این مغزها قادر به ترتیب‌دادن و تنظیم واکنش‌ها و پاسخ‌های مناسب هستند، بدون آنکه حیوانات دارنده چنین مغزی - ضرورتاً - نسبت به این پاسخ‌ها هوشیار باشند.

خزندگان یا برخی انواع پرندگان و ماهی‌های دارای ساختار عصبی ساده و توانایی‌های ساده مغزی - به‌عنوان مثال - می‌توانند در زمان صادرشدن هر صدای هشداردهنده خطر در محیط خود، به‌سرعت و تقریباً آنی بگریزند و می‌توانند کارهای دیگری را انجام دهند که به نظر می‌رسد فقط واکنش‌هایی مثل پرواز، مهاجرت و... نیست. مشاهدات، روشن ساخته است که این کارها یا واکنش‌ها و پاسخ‌ها، سامانه‌های بیولوژیکی خودبه‌خودی هستند تا آنجا که اگر هیچ‌گونه هوشیاری و آگاهی هم در کار نباشد، باز هم مغز قادر خواهد بود چنین تصمیمات ساده‌ای را بگیرد و مجموعه‌ای از سلول‌های عصبی - که جزو تشکیلات نسبتاً قدیمی در مغز در نظر گرفته می‌شوند - در این کار مشارکت دارند.

وجود وابستگی، میان طبیعت پیچیده محیط و توسعه مغز در حیواناتی که سطوح بالایی یا مناطق جدید در مغز را تکامل داده‌اند ارتباط ایجاد می‌کند؛ مثلاً میمون‌هایی که میوه می‌خورند در منطقه‌ای دارای قشر مغزی جدیدی (neocortex) هستند و نسبت به قشر مغز میمون‌هایی که برگ می‌خورند تکامل یافته‌ترند. این خصوصیت را می‌توان چنین تفسیر کرد: میمون‌هایی که از میوه‌ها تغذیه می‌کنند به حافظه‌ای قوی‌تر نیاز دارند تا موقعیت درخت‌هایی را که میوه‌های خوب دارند به یاد بیاورند.^۱

همچنین به‌عنوان مثال- می‌دانیم که محیط زندگی انسان، پیچیده‌تر از محیط زندگی میمون است؛ محیط میمون و نخست‌های پیچیده‌تر از محیط دیگر پستانداران بوده و... در همین حین می‌بینیم که قشر جدید مغز در مسیر تکامل با ظهور پستانداران آشکار شده و مشاهده می‌کنیم که بخش جلویی مغز با آغاز ظهور نخست‌های تکامل یافته و این منطقه در میمون و انسان مشترک است. اما قشر جلوی پیشانی و نیز منطقه‌ای که زیر قشر جلوی پیشانی هست از خصوصیات گونه انسانی است.

اما وضعیت در واقع- پیچیده‌تر از آن چیزی است که به نظر می‌رسد. به‌طور کلی، مسئله تقسیم‌بندی به دو بخش احساس و عاطفه از یک‌سو، و تفکر از سوی دیگر و به‌دنبال آن جداکردن وظایف، به‌طور کلی درست نیست و چگونگی عملکرد مجموعه سلول‌های اعصاب را و نیز مجموعه ابزارهای عصبی‌ای را که تفکر یا عواطف به آن‌ها تکیه دارد، تفسیر نمی‌کند. برخی تحقیقات دقیق روشن ساخته است که ابزارهای عقلانی‌کردن، تفکر، استدلال و تصمیم‌گیری‌ها- که اعتقاد بر این بود که در منطقه کورتکس مغزی جدید (neocortex) قرار دارد- به‌صورت جدا از ابزارهای منطقه زیر کورتکس (subcortex) عمل نمی‌کنند. همچنین مشخص است که این مناطق فوقانی،

۱. منبع:

Allman, J., McLaughlin, T., & Hakeem, A. (1993). Brain weight and life-span in primate species. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 90(1), 118-122.

از ابزارهای سطح پایین‌تری که برای عواطف و احساسات لازم است تکامل یافته‌اند. برخی از این تحقیقات را پیش‌تر بیان کردم و تحقیقات دیگر را نیز در ادامه خواهم آورد. پژوهشگران علم اعصاب با استناد به تکنولوژی‌ها و روش‌های تصویربرداری عصبی (Neuroimaging) مانند تصویربرداری از آسیب‌ها با ام آر آی (MRI lesion mapping) و تصویربرداری ام آر آی عملکردی (fMRI) - توانسته‌اند چند منطقه را در مغز شناسایی کنند که در داوری‌های اخلاقی دخالت دارند. در ابتدا پژوهشگران موقعیت‌هایی را عرضه کردند که به هیچ ارزیابی یا داوری اخلاقی نیاز نداشت؛ سپس تصاویر عصبی مغز در این حالت‌ها را با حالت‌هایی در زمان ارائه موقعیت‌های دارای داوری اخلاقی یا نیازمند ارزشیابی‌های اخلاقی، مقایسه کردند.^۱

نتایج اولیه نشان داد که تحریک‌های اخلاقی به‌صورتی برجسته باعث فعال شدن کورتکس پیشانی می‌شود. سپس پژوهشگران به کشف مناطق جدا در مغز رسیدند که به حمایت از عوامل روانی مختلف و جدا می‌پردازند و تأثیری بر احکام اخلاقی دارند؛^۲ چه عوامل عاطفی، چه عوامل عقلانی و چه عوامل اجتماعی و فرهنگی.

۱. منابع:

- Moll, J., Eslinger, P. J., & Oliveira-Souza, R. D. (2001). Frontopolar and anterior temporal cortex activation in a moral judgment task: preliminary functional MRI results in normal subjects. *Arquivos de neuro-psiquiatria*, 59(3B), 657-664.
- Moll, J., de Oliveira-Souza, R., Eslinger, P. J., Bramati, I. E., Mourão-Miranda, J., Andreiuolo, P. A., & Pessoa, L. (2002). The neural correlates of moral sensitivity: a functional magnetic resonance imaging investigation of basic and moral emotions. *Journal of neuroscience*, 22(7), 2730-2736.
- Heekeren, H. R., Wartenburger, I., Schmidt, H., Schwintowski, H. P., & Villringer, A. (2003). An fMRI study of simple ethical decision-making. *Neuroreport*, 14(9), 1215-1219.

۲. منابع:

- Takahashi, H., Yahata, N., Koeda, M., Matsuda, T., Asai, K., & Okubo, Y. (2004). Brain activation associated with evaluative processes of guilt and embarrassment: an fMRI study. *Neuroimage*, 23(3), 967-974.

ادراک عالی، توانایی تفکر منطقی پیشرفته، پردازش و مهارت‌های پیچیده در درجه عالی، توانایی برای تجرید و ارزشیابی در وضعیت‌های احتمال مجازات و پاداش،^۱ توانایی برای داوری عاطفی یا تحکم ذاتی (Self regulation)^۲ یا توانایی برای کنترل بالاپایین در ادراک و تصمیمات (top down control)^۳ به کورتکس پیشانی جلویی نسبت داده می‌شود.

کورتکس پیشانی جلویی را می‌توان به چند بخش فرعی تقسیم کرد: بخش ونترومدیال یا بخش جلوی پیشانی شکمی یا شکمی جانبی (ventromedial Prefrontal

-
- Moll, J., & de Oliveira-Souza, R. (2007). Moral judgments, emotions and the utilitarian brain. *Trends in cognitive sciences*, 11(8), 319-321.
 - Greene, J. D., Morelli, S. A., Lowenberg, K., Nystrom, L. E., & Cohen, J. D. (2008). Cognitive load selectively interferes with utilitarian moral judgment. *Cognition*, 107(3), 1144-1154.
 - Shenhav, A., & Greene, J. D. (2010). Moral judgments recruit domain-general valuation mechanisms to integrate representations of probability and magnitude. *Neuron*, 67(4), 667-677.
 - Moran, J. M., Young, L. L., Saxe, R., Lee, S. M., O'Young, D., Mavros, P. L., & Gabrieli, J. D. (2011). Impaired theory of mind for moral judgment in high-functioning autism. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 108(7), 2688-2692.
 - Decety, J., Michalska, K. J., & Kinzler, K. D. (2012). The contribution of emotion and cognition to moral sensitivity: a neurodevelopmental study. *Cerebral Cortex*, 22(1), 209-220.

۱. منبع:

- O'Doherty, J., Kringelbach, M. L., Rolls, E. T., Hornak, J., & Andrews, C. (2001). Abstract reward and punishment representations in the human orbitofrontal cortex. *Nature neuroscience*, 4(1), 95-102.

۲. منبع:

- Raine, A., & Yang, Y. (2006). Neural foundations to moral reasoning and antisocial behavior. *Social cognitive and affective neuroscience*

۳. منبع:

- Mansouri, F. A., Tanaka, K., & Buckley, M. J. (2009). Conflict-induced behavioural adjustment: a clue to the executive functions of the prefrontal cortex. *Nature Reviews Neuroscience*, 10(2), 141-152.

(Cortex)، منطقه جلوی پیشانی پشتی یا پشتی جانبی (dorsolateral Prefrontal Cortex) و منطقه کورتکس اوربیتوفرونتال (orbitofrontal cortex).

پژوهش‌ها مشخص کرده‌اند که منطقه «پره‌فرونتال پشتی» از طریق مشارکت با دیگر مناطق و مجموعه‌های مغزی، فعالیت واضحی در ارزشیابی و تصمیم‌گیری‌های اخلاقی دارد که نیازمند توانایی‌هایی برای داوری ادراکی و نیز هم‌فکری و تعقل است؛^۱ و نیز در گزینش یا اجرای تصمیمات و رفتارهای دارای محرک‌های خودخواهانه^۲ و همچنین در پردازش برخی ارزش‌های اخلاقی محض نقش دارد؛^۳ همان‌طور که در وضعیت معمای قطار و موضع‌گیری‌های اتخاذشده دربارهٔ ظلم بیان شد.

پژوهش‌های جدید نشان داده است منطقه معروف به وِنترومدیال در برخی حالات و موضع‌گیری‌های اخلاقی فعال می‌شود؛ از جمله جلوگیری از حالت‌ها و محرک‌های داخلی، نقد و بررسی خود و تفکر درونی،^۴ انصاف پیشه‌کردن و احساس تنگنا و خجالت و

۱. منبع:

-Mansouri, F. A., Tanaka, K., & Buckley, M. J. (2009). Conflict-induced behavioural adjustment: a clue to the executive functions of the prefrontal cortex. *Nature Reviews Neuroscience*, 10(2), 141-152.

۲. منبع:

-FeldmanHall, O., Mobbs, D., Evans, D., Hiscox, L., Navrady, L., & Dalgleish, T. (2012). What we say and what we do: the relationship between real and hypothetical moral choices. *Cognition*, 123(3), 434-441.

۳. منابع:

-Greene, J. D., Sommerville, R. B., Nystrom, L. E., Darley, J. M., & Cohen, J. D. (2001). An fMRI investigation of emotional engagement in moral judgment. *Science*, 293(5537), 2105-2108.

- Moll, J., de Oliveira-Souza, R., Eslinger, P. J., Bramati, I. E., Mourão-Miranda, J., Andreiuolo, P. A., & Pessoa, L. (2002). The neural correlates of moral sensitivity: a functional magnetic resonance imaging investigation of basic and moral emotions. *Journal of neuroscience*, 22(7), 2730-2736.

- Sanfey, A. G., Rilling, J. K., Aronson, J. A., Nystrom, L. E., & Cohen, J. D. (2003). The neural basis of economic decision-making in the ultimatum game. *Science*, 300(5626), 1755-1758.

۴. منابع:

-Amodio, D. M., & Frith, C. D. (2006). Meeting of minds: the medial frontal cortex and social cognition. *Nature Reviews Neuroscience*, 7(4), 268-277.

گناه، در گزینش‌های منفعت‌گرایانه از نظر اجتماعی، تصمیم‌گیری‌های سریع عاطفی، و به‌طور کلی در همهٔ موقعیت‌هایی که پایبندی یا نادیده‌گرفتن معیارهای اجتماعی و عرفی را شامل می‌شود.^۱

- Van Overwalle, F. (2009). Social cognition and the brain : a meta-analysis. *Human brain mapping*, 30(3), 829-858.

- Forbes, C. E., & Grafman, J. (2010). The role of the human prefrontal cortex in social cognition and moral judgment. *Annual review of neuroscience*, 33, 299-324.

۱ . منابع:

-Greene, J. D., Sommerville, R. B., Nystrom, L. E., Darley, J. M., & Cohen, J. D. (2001). An fMRI investigation of emotional engagement in moral judgment. *Science*, 293(5537), 2105-2108.

- Berthoz, S., Armony, J. L., Blair, R. J. R., & Dolan, R. J. (2002). An fMRI study of intentional and unintentional (embarrassing) violations of social norms. *Brain*, 125(8), 1696-1708.

-Tangney, J. P., Stuewig, J., & Mashek, D. J. (2007). Moral emotions and moral behavior. *Annu. Rev. Psychol.*, 58, 345-372.

- Zahn, R., Moll, J., Paiva, M., Garrido, G., Krueger, F., Huey, E. D., & Grafman, J. (2009). The neural basis of human social values : evidence from functional MRI. *Cerebral cortex*, 19(2), 276-283.

- Gozzi, M., Raymond, V., Solomon, J., Koenigs, M., & Grafman, J. (2009). Dissociable effects of prefrontal and anterior temporal cortical lesions on stereotypical gender attitudes. *Neuropsychologia*, 47(10), 2125-2132.

- Preston, S. D., & De Waal, F. B. (2002). Empathy : Its ultimate and proximate bases. *Behavioral and brain sciences*, 25(01), 1-20.

- Moll, J., Zahn, R., de Oliveira-Souza, R., Bramati, I. E., Krueger, F., Tura, B., ... & Grafman, J. (2011). Impairment of prosocial sentiments is associated with frontopolar and septal damage in frontotemporal dementia. *Neuroimage*, 54(2), 1735-1742.

- FeldmanHall, O., Dalgleish, T., Thompson, R., Evans, D., Schweizer, S., & Mobbs, D. (2012). Differential neural circuitry and self-interest in real vs hypothetical moral decisions. *Social cognitive and affective neuroscience*, 7(7), 743-751.

- FeldmanHall, O., Mobbs, D., & Dalgleish, T. (2014). Deconstructing the brain's moral network: dissociable functionality between the temporoparietal junction and ventro-medial prefrontal cortex. *Social cognitive and affective neuroscience*, 9(3), 297-306.

همچنین تحقیقات نشان داده است تمام کورنکس سینگولیت (Cingulate Cortex) و آمیگدال (Amygdala) - که ارتباط و پیوندهایی متعدد و متنوع در میان آن‌ها وجود دارد- با آنچه در آن سطوح بالا (که از نظر تکاملی جدیدتر هستند) و سطوح پایین‌تر (که از نظر تکاملی قدیمی‌تر هستند)^۱ قرار دارند، در ارزشیابی و اتخاذ داورهای اخلاقی و در بسیاری از وظایف شناختی مختلف - که در اتخاذ تصمیمات اخلاقی تأثیرگذار هستند- مشارکت می‌کنند؛ از جمله آن‌ها پاسخ‌های عاطفی و نیز موضع‌گیری‌های اخلاقی دشوار و حالت‌هایی است که در آن‌ها، تخطی یا شکستن معیارهای اخلاقی - که به خود یا دیگران اختصاص دارد- دیده می‌شود.^۲

۱. منبع:

-LeDoux, J. (2007). The amygdala. *Current biology*, 17(20), R868-R874.

۲. منابع:

-Adolphs, R., Tranel, D., & Damasio, A. R. (1998). The human amygdala in social judgment. *Nature*, 393(6684), 470-474.

- Ochsner, K. N., & Gross, J. J. (2005). The cognitive control of emotion. *Trends in cognitive sciences*, 9(5), 242-249.

- Kerns, J. G., Cohen, J. D., MacDonald, A. W., Cho, R. Y., Stenger, V. A., & Carter, C. S. (2004). Anterior cingulate conflict monitoring and adjustments in control. *Science*, 303(5660), 1023-1026.

- Greene, J. D., Sommerville, R. B., Nystrom, L. E., Darley, J. M., & Cohen, J. D. (2001). An fMRI investigation of emotional engagement in moral judgment. *Science*, 293(5537), 2105-2108.

- Luo, Q., Nakic, M., Wheatley, T., Richell, R., Martin, A., & Blair, R. J. R. (2006). The neural basis of implicit moral attitude—an IAT study using event-related fMRI. *Neuroimage*, 30(4), 1449-1457.

- FeldmanHall, O., Dalgleish, T., Thompson, R., Evans, D., Schweizer, S., & Mobbs, D. (2012). Differential neural circuitry and self-interest in real vs hypothetical moral decisions. *Social cognitive and affective neuroscience*, 7(7), 743-751.

- Ke dia, G., Berthoz, S., Wessa, M., Hilton, D., & Martinot, J. L. (2008). An agent harms a victim: a functional magnetic resonance imaging study on specific moral emotions. *Journal of cognitive neuroscience*, 20(10), 1788-1798.

برخی تحقیقات نشان داده است که منطقه «لوب پیشانی» نیز نقشی مهم در جهت‌دهی ادراک اخلاقی و فهم و تجرید^۱ مجموعه‌ای از مفاهیم و نمادهای اجتماعی دارد^۲ و نیز روشن شده است که اگر این منطقه دچار آسیب شود یا در معرض تحریکات مغناطیسی قرار بگیرد منجر به رفتارهای اجتماعی ناشایست و کاهش توانایی فهم موقعیت‌ها و نیت‌های دیگران می‌شود.^۳

- Berthoz, S., Grezes, J., Armony, J. L., Passingham, R. E., & Dolan, R. J. (2006). Affective response to one's own moral violations. *Neuroimage*, 31(2), 945-950.

۱. تجرید: فرایندی ذهنی است که طی آن صورت شیء محسوس، با تفکیک از جزئیات و لواحق مادی، به صورت معقول و کلی تبدیل می‌شود. ذهن برای شناخت اشیا و امور جزئی، مفاهیم و صفاتی را که در واقع نهفته در چیزهاست، به نحوی مستقل و بیرون‌کشیده از خود چیزها ملاحظه می‌کند. (مترجم، منبع: سایت ویکی‌فقه)

۲. منابع:

- Saxe, R., & Kanwisher, N. (2003). People thinking about thinking people: the role of the temporo-parietal junction in "theory of mind". *Neuroimage*, 19(4), 1835-1842.

- Moll, J., Oliveira-Souza, D., & Zahn, R. (2008). The neural basis of moral cognition. *Annals of the New York Academy of Sciences*, 1124(1), 161-180.

- Zahn, R., Moll, J., Krueger, F., Huey, E. D., Garrido, G., & Grafman, J. (2007). Social concepts are represented in the superior anterior temporal cortex. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 104(15), 6430-6435.

- Tse, P. U. (2008). Symbolic thought and the evolution of human morality. *Moral psychology*, 1, 269-297.

- Ralph, M. A. L., Pobric, G., & Jefferies, E. (2009). Conceptual knowledge is underpinned by the temporal pole bilaterally: convergent evidence from rTMS. *Cerebral Cortex*, 19(4), 832-838.

۳. منابع:

-Castelli, F., Frith, C., Happé, F., & Frith, U. (2002). Autism, Asperger syndrome and brain mechanisms for the attribution of mental states to animated shapes. *Brain*, 125(8), 1839-1849.

-Samson, D., Apperly, I. A., Chiavarino, C., & Humphreys, G. W. (2004). Left temporo-parietal junction is necessary for representing someone else's belief. *Nature neuroscience*, 7(5), 499.

- Young, L., Cushman, F., Hauser, M., & Saxe, R. (2007). The neural basis of the interaction between theory of mind and moral judgment. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 104(20), 8235-8240.

- Young, L., Camprodon, J. A., Hauser, M., Pascual-Leone, A., & Saxe, R. (2010). Disruption of the right

به‌طور کلی آنچه در این مرحله اهمیت دارد، نتیجه‌ای است که به آن رسیده‌ایم و بر آنچه ما در بخش‌های مختلف این تحقیق گفتیم تأکید می‌کند؛ اینکه فرایند تفکر و عقلانی‌کردن به‌صورت سازگار و هماهنگ با همان ابزارهایی عمل می‌کند که با احساسات و عواطف مرتبط هستند. تفکر، با پشتوانه و همراهی احساسات و عواطف عمل می‌کند و جدای از آن‌ها نیست.

نه اعتقاد به عقل‌گرایی محض صحیح است و نه عاطفه‌گرایی محض. اگر فرض بگیریم احساسات همان عاملی است که روش تفکر بر اساس پایه‌ریزی شده، این به آن معنا نخواهد بود که داوری‌های اخلاقی صرفاً در نتیجه هوا و هوس و تمایلات یا دلبستگی‌ها یا عواطف و شهود ماست.

این یعنی هر نظریه‌ای که نتایج جدید علمی را -چه نتایج فلسفی، چه اجتماعی یا روان‌شناسی یا علم اخلاق یا هر عرصه دیگری که به این موضوع می‌پردازد- در کانون توجه خود قرار می‌دهد، هرگز برایش امکان‌پذیر نخواهد بود که نه تفکر و عقلانی‌کردن و نه عاطفه و احساسات را از نظر دور بدارد؛ همان‌طور که نمی‌تواند مهم‌ترین مسئله را در این مسئله از نظر دور نگه دارد؛ یعنی عامل آموزش و تأثیر بیرونی (محیط، الگو، دوستان و فرهنگ).

امروز، علم اعصاب دروازه‌ای را گشوده است برای اثبات اینکه داوری اخلاقی برخلاف بسیاری از نظریه‌ها و اعتقادات دست‌کم در سطح مادی، هر دو عامل

temporoparietal junction with transcranial magnetic stimulation reduces the role of beliefs in moral judgments. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 107(15), 6753–6758.

- FeldmanHall, O., Mobbs, D., & Dalgleish, T. (2014). Deconstructing the brain's moral network: dissociable

functionality between the temporoparietal junction and ventro-medial prefrontal cortex. *Social cognitive and affective neuroscience*, 9(3), 297–306.

را به همراه یکدیگر به کار می‌گیرد و نمی‌توان میان این دو جدایی افکند؛ چرا که بدون یکی از آنها، دیگری کارکردی نخواهد داشت.^۱

۱. منبع:

working Moll, J., de Oliveira-Souza, R., & Eslinger, P. J. (2003). Morals and the human brain : a model. Neuroreport, 14(3), 299-305.

نمونه‌هایی از پژوهش «اخلاق» از طریق برخی بیماری‌های

بالینی

عاطفه برای آنکه پدیدار شود و تأثیر داشته باشد یعنی برای آنکه شعور و سپس تمایل به‌سوی آنچه آن شعور لازم می‌کند متولد شود. همان‌طور که در قسمت قبل به آن اشاره کردم، ناگزیر باید در سیستم‌های بسیار پیچیده و شبکه‌های عصبی به‌طور کاملاً غیرمستقل وارد شود و با آن‌ها مشارکت کند و از طریق ملحق کردن برخی از قسمت‌ها به قسمت‌های دیگر و پیوند دادن آن‌ها با یکدیگر کار کند؛ وگرنه به‌دست‌آوردن آن احساسات، ممکن نیست و وقتی شعور و احساس رخ ندهد هرگز توسط شخص درک نمی‌شود و بدون ادراک حواس و احساسات ممکن نیست تفکری به وجود بیاید و در نتیجه امکان ندارد داورِ اخلاقی صادر شود. به‌طور کلی از نظر علمی، دشوار بودن جداسازی عاطفه از تعقل در سطح رفتار و اعصاب، به اثبات رسیده است.^۱

وظایف ضروری مغز برای داورِ اخلاقی یا می‌توانیم بگوییم مرتبط با آن-روی‌هم‌رفته از دو سیستم تشکیل شده است: اولی از تصمیم‌گیری‌ها -چه تصمیم‌گیری‌های عمومی و چه اجتماعی و اخلاقی- پشتیبانی می‌کند و دومی از احساسات و عواطف حمایت می‌کند و هر دوی این‌ها در حقیقت در قشر پره فرونتال در کنار هم قرار می‌گیرند و زمینه مشترکی را برای پردازش عواطف و تصمیم‌گیری‌ها فراهم می‌کنند.

۱. منابع:

-Pessoa, L. (2008). On the relationship between emotion and cognition. *Nature reviews neuroscience*, 9(2), 148-158.

- Okon-Singer, H., Hendl, T., Pessoa, L., & Shackman, A. J. (2015). The neurobiology of emotion-cognition interactions: fundamental questions and strategies for future research. *Frontiers in human neuroscience*, 9.

منطقه‌ای که این دو سیستم در هم ادغام می‌شوند دقیقاً بالای دو چشم قرار دارد و این منطقه به‌طور مستقیم توجهی به تحریکات عاطفی ندارد؛ ولی فرایند تأویل و ترجمه این محرک‌ها را انجام می‌دهد؛ حال آنکه منطقه‌ای که به عواطف توجه می‌کند دستگاه جانبی یا محیطی لیمبیک است و بخش پره فرونتال، آن را ترجمه و تفسیر می‌کند.

بخشی به‌نام «ونترومدیا» به لطف ارتباطاتی که دارد تعداد بسیار زیادی از پیام‌ها را دریافت می‌کند و فعالانه بر رفتار اجتماعی تأثیر می‌گذارد. این بخش، عامل تحریک‌کننده عواطف است و به این ترتیب پیام‌هایی را تولید می‌کند که قادر به تأثیرگذاری بر عملکرد مناطق دیگری در مغز است و نیز بخشی است که به کنترل ارتباط میان انتخاب و عمل -به‌معنی ارتباط میان تصمیم‌گیری و عواقب یا نتایج ناشی از آن- می‌پردازد.

وقتی نقص یا آسیب‌هایی در این منطقه وجود داشته باشد، شخص مبتلا از پیروی کردن قوانین یا عرف‌های اجتماعی ناتوان می‌شود؛ حتی اگر قبل از بیماری، آن‌ها را رعایت می‌کرده و به آن‌ها پایبند بوده باشد. مسئله پژوهشی مشهوری در این زمینه وجود دارد که پروفیسور آنتونیو داماسیو روی بیماری به‌نام الیوت (Elliot) انجام داده است.^۱

الیوت نقصی در بخش جلوی پیشانی به‌خصوص بخش ونترومدیا مغز داشت. پروفیسور داماسیو این ضایعه را در دوره‌ای پس از آنکه الیوت عمل جراحی مغز انجام داده بود دید؛ ضایعه‌ای که به‌سبب آن، رفتار الیوت به‌طور کامل تغییر کرد. الیوت قوای فکری و ادراکی، حافظه بلندمدت و کوتاه‌مدت خود و توانایی به‌خاطر سپردن، صحبت کردن و محاسبه‌کردن را حفظ کرده بود؛ ولی نمی‌توانست تصمیم‌گیری کند. او نمی‌توانست

کارهای خود را مرتب، یا وقت خود را تنظیم کند و حتی ساده‌ترین تصمیمات را بگیرد؛ طوری که او از اینکه به‌عنوان یک عضو عادی اجتماعی رفتار کند، ناتوان شده بود. به‌عنوان مثال اگر از او خواسته می‌شد چند سَنَد را بخواند و آن‌ها را مرتب کند، نمی‌توانست؛ زیرا مدت بسیاری به خواندن آن‌ها مشغول می‌شد و وقتی می‌خواست آن‌ها را مرتب کند، بار دیگر به خواندن آن‌ها می‌پرداخت و به همین صورت تا آخر روز مشغول خواندن می‌ماند، یا وقتی می‌خواست آن‌ها را مرتب کند مدتی طولانی برای نحوه مرتب کردن آن‌ها به فکر فرومی‌رفت (آیا آن‌ها را بر اساس تاریخ مرتب کند، یا حجم، یا مضمون، یا هرچیز دیگری؟!) بدون آنکه موفق به انجام آن کار شود!

“Elliot emerged as a man with a normal intellect who was unable to decide properly, especially when the decision involved personal and social matters. Could it be that reasoning and decision making in the personal and social domain were different from reasoning and thinking in domains concerning objects, space, numbers, and words.”¹

«الیوت به‌عنوان مردی با قدرت تفکر طبیعی، تبدیل به شخصی شد که نمی‌توانست درست تصمیم بگیرد؛ به‌خصوص وقتی تصمیم‌گیری او، مسائل شخصی و اجتماعی را شامل می‌شد. آیا ممکن است دلیل این مسئله آن باشد که تفکر منطقی و تصمیم‌گیری در عرصه شخصی و اجتماعی، با تفکر در عرصه‌های متعلق به اشیا، فضا، اعداد و کلمات تفاوت داشته است؟»

پروفسور داماسیو آزمایشات فیزیولوژیکی عصبی دقیقی روی الیوت انجام داد و مشخص شد مشکل او به‌دلیل ناتوانی عاطفی بوده است؛ مثلاً وقتی به الیوت تصاویر برخی بیماران یا مجروحان یا تصاویری از حوادث دلخراش ارائه می‌شد، هیچ احساسی از دیدن آن‌ها از خود بروز نمی‌داد؛ در حالی که در هر فرد عادی‌ای باید احساس دردمندی و

ناراحتی به وجود بیاید. حالت فیزیولوژیکی و رفتاری الیوت شبیه به دیگر حالت‌ها بود و شاید معروف‌ترین این حالت‌ها - اگر درست بگوییم - حالت فینس گیج (Phineas Gage) باشد.^۱ از تحقیق روی این حالت‌های خاص مشخص شده است که این بیماران، اصول و ویژگی‌های شخصیتی خود را نیز از دست داده‌اند و این وضعیت، علاوه بر ناتوانی عاطفی آن‌هاست - و باعث می‌شود نتوانند حتی ساده‌ترین تصمیمات را بگیرند.

از آنجا که این منطقه، مسئول عواطف نیست ولی مسئول تفسیر و ترجمه آن است - به‌عنوان مثال، وقتی الیوت عواطفی داشت که به‌صورت خودبه‌خودی به وجود می‌آمد، نمی‌دانست چه احساسی نسبت به آن دارد، آن را درک نمی‌کرد و به آن نمی‌رسید. مثلاً نمی‌دانست چه چیزی را دوست دارد یا چه چیزی را دوست ندارد یا چه چیزی خوشحالش می‌کند یا او را ناراحت می‌سازد یا خشمگینش می‌کند؛ و از آنجا که عواطف در حالت‌هایی، برای به‌وجود آمدن فرایندی برای عقلانی کردن یا تفکر، مهم هستند، به همین دلیل الیوت نمی‌توانست هیچ تصمیمی بگیرد.

بنابراین به نظر می‌رسد که عواطف به‌شکلی، از طریق عقلانی کردن و تفکر، یا تشخیص به‌واسطه بالاترین سطوح در مغز، ترجمه و تفسیر می‌شوند. اینکه فقط ترجمه شوند همه ماجرا نیست؛ بلکه با فقدان این توانایی، فرد نمی‌تواند عواطف خود را بشناسد و به همین دلیل از گرفتن هر تصمیمی در برابر وضعیتی که پیش روی او قرار دارد ناتوان می‌شود؛ مثلاً نمی‌تواند احساس مهربانی یا شفقت داشته باشد.

از آنچه تقدیم شد می‌توان نتیجه گرفت بدون عواطف، تصمیم‌گیری در این‌چنین حالت‌هایی ممکن نیست و در نتیجه کسی که به چنین نقیصه‌ای در مغزش دچار شده است نقصانی در رفتار عاطفی خواهد داشت. اگر این شخص بالغ است، دچار ضعف در

۱. برای اطلاعات بیشتر می‌توانید به‌عنوان مثال - به منبع زیر مراجعه کنید:

ادراک «عواطف دارای طبیعت اجتماعی» می‌شود؛ ولی اگر بیمار، کودکی قبل از سن بلوغ است، عواقب آن بسیار خطرناک‌تر خواهد بود.

در دو حالت ابتدا در کودکی و بزرگسالی، منابع مکانیسم‌ها یا [پاسخ‌های] خودبه‌خودی یعنی هرچه مربوط به ادراک، حرکت، حافظه، سخن‌گفتن و... است. باقی می‌مانند؛ ولی تفاوتی در حالت بیمارشدن در سن بالا وجود دارد؛ یعنی شخصی که در سن بالا دچار این بیماری می‌شود، نمی‌تواند تصمیمات درستی در جامعه اتخاذ کند؛ در حالی که به قوانین موجود در جامعه آگاه است؛ زیرا آن‌ها را قبلاً یاد گرفته و در نتیجه می‌تواند بفهمد؛ به‌عنوان مثال با قاعده‌ای که آن را در کودکی فراگرفته، مخالفت می‌کند؛ در حالی که شخصی که در سن پایین مبتلا به این بیماری می‌شود، غالباً وقتی ندارد تا این قوانین را بشناسد. این بیمار علاوه بر اینکه نمی‌تواند به تصمیم دست یابد، حتی نمی‌تواند بفهمد با قاعده یا قانونی مخالفت کرده است یا خیر. چنین وضعیتهایی از بیماری، که در کودکی اتفاق می‌افتند حالات اجتماعی بسیار دشواری به حساب می‌آیند.

به‌طور کلی از طریق بررسی این حالت‌ها و با مقایسه با داده‌های تجربی بیماران در سنین مختلف، به نتیجه مهمی می‌رسیم: اینکه عواطف، نقشی مهم در دو فرایند دارند:

- اول، اینکه ادراک عواطف و احساسات و ترجمه آن‌ها شرطی اساسی در اتخاذ تصمیم‌های مناسب از نظر اخلاقی و اجتماعی است؛

- دوم، [عواطف] شروع فرایند یادگیری دانش‌های مناسب برای تصمیم‌گیری هستند.

در حقیقت این مطالعات، دلایلی قوی برای بیان بطلان بسیاری از فرضیه‌های سنتی و نیز فرضیه‌ای که ادعا می‌کند «انتخاب آزاد و اراده آزاد در انسان وجود ندارد، و این‌ها فقط توهم است» پیش می‌کشد. روشن شده است انسانی که دچار چنین آسیب‌هایی نشده است، در برابر حالت‌های اخلاقی یا اجتماعی معمولاً دو نوع موضع‌گیری اتخاذ می‌کند:

- موضع‌گیری اول:

آنچه موضع‌گیری اخلاقی یا اجتماعیِ عادی نامیده می‌شود؛ در این حالت تا وقتی که مشکل مطرح‌شده، ساده است (یعنی تناقض یا ناسازگاری میان افکار متعدد و انتخاب‌ها پیش نیاید) مغز به‌طور معمول به کار گرفته می‌شود و بخشی به‌نام و نترومدیا به‌صورت عادی فعال می‌شود و تا وقتی عواطف برانگیخته‌شده از وضعیت بیرونی، به‌سادگی در مغز تفسیر شود، تصمیم‌گیری هم ساده خواهد بود؛ یعنی موافق آن چیزی خواهد بود که فرد از قوانین پذیرفتنی برای خودش بنا کرده است؛ چه این قوانین، اجتماعی باشند و چه دیگر قوانین؛ و به‌طور معمول این‌ها قواعد و قوانین و عرف‌هایی در جامعه هستند که از قبل شناخته شده‌اند یا با بحث یا باورکردن، بنا می‌شوند.

داوری یا موضع‌گیری اخلاقی در اینجا، همان تصمیمی است که عواطف معتبر را در فرد مدنظر قرار می‌دهد و به‌طور معمول، از نظر مردم، به‌عنوان عواطف جامعه و دیدگاه جامعه یا محیط شمرده می‌شود؛ ولی فقط این مسائل را شامل نمی‌شود؛ بلکه ممکن است مثلاً عواطف جامعه دینی یا تربیتی یا خانواده و دیگر مسائل را نیز شامل شود. در این حالت، داوری یا موضع‌گیری اخلاقی در ما وجود خواهد داشت که تقریباً به‌صورت خودبه‌خودی و بدون اینکه شخص در زمان تصمیم‌گیری نسبت به این فرایند هوشیار است، ایجاد می‌شود.

برخی، این آزمون‌ها را به این صورت تفسیر کرده‌اند که یعنی انسان، اراده آزاد یا انتخاب آزاد ندارد و این مغز است که تصمیم می‌گیرد و ما را به این توهّم می‌اندازد که همان کسی هستیم که تصمیم گرفته‌ایم؛ در حالی که برخی با شتاب چنین ادعا می‌کنند که داوری‌ها و موضع‌گیری‌های اخلاقی ما، ۱۰۰٪ عاطفی هستند.

پروفسور «پرینز» می‌گوید:

۱. پروفسور «جسی پرینز» در حال حاضر به‌عنوان استاد برجسته فلسفه و مدیرگروه پژوهش‌های تخصصی علمی متعدد، در دانشگاه نیویورک سیتی، مرکز پژوهش‌های عالی است. قبلاً در دانشگاه کارولینای شمالی و در دانشگاه واشنگتن - سنت لویس - کار می‌کرد. زمینه تخصصی پرینز، فلسفه روان‌شناسی و علم اخلاق است. وی کتاب‌های

"I think moral norms are sentimental norms: they are underwritten by various sentiments. In particular, moral norms are grounded in the moral emotions. Versions of this approach has a number of supporters today (Gibbard, Blackburn, Nichols Haidt, D'Arms & Jacobson), and, importantly, it was also the preferred view of the British moralists who did more than any other group of philosophers to promote the view that morality is innate."^۱

«تصور می‌کنم ارزش‌های اخلاقی، همان ارزش‌های احساسی هستند: آن‌ها توسط احساساتی مختلف، تضمین شده‌اند. معیارهای اخلاقی به‌طور خاص، بر اساس عواطف اخلاقی بنا می‌شوند. امروزه، رویکردهای متعدد این دیدگاه، طرفدارانی دارد (گیبارد، بلکبرن، نیکولز، هیت، دی آرمز و یاکوبسون) و مهم‌تر آنکه پژوهشگران اخلاق در بریتانیا این دیدگاه را ترجیح داده‌اند و آن‌ها بیش از هر مجموعه دیگری از فلاسفه تلاش کرده‌اند تا بگویند اخلاق، فطری است.»

طبیعتاً فطرت در اینجا در کلام فلاسفه بریتانیایی - که پروفیسور پربنز به آن اشاره می‌کند - به معنای فطرت الهی نیست و تنها به غریزه طبیعی نزدیک‌تر است. به‌طور کلی هر دو کارکردی که برای آزمایش‌ها در بالا گفته شد، نادرست است. از این آزمایش‌ها چنین برمی‌آید که این موضع‌گیری‌ها به‌گونه‌ای است که پردازش آن‌ها نیاز ندارد تا شبکه‌ها در مغز دچار دگرگونی شوند و توانایی‌های جدیدی توسعه یابند. این وضعیت، موافق آن چیزی است که قبلاً می‌دانستیم و تصمیم‌گیری و عواطف به‌طور کامل با یکدیگر سازگار هستند.

در اینجا به تفکر نیازی نیست؛ مگر برای تثبیت و تأیید یا اجرا کردن. به‌علاوه این سازگاری به‌نوبه خود آگاهانه و مسئولانه نیز هست (هرچند این آگاهی ضرورتاً همیشگی، مستمر و حاضر نیست)؛ زیرا انسان قواعد خود را، همان‌هایی قرار داده است که مغزش به

زیادی تألیف کرده و بیش از ۱۰۰ مقاله علمی دارد که به موضوعاتی مثل عاطفه و روان‌شناسی اخلاقی پرداخته است. جوایز و تقدیرنامه‌های متعددی نیز به دست آورده است.

آن‌ها استناد می‌کند. پس او آن‌ها را آگاهانه می‌سازد و در این خصوص به‌طور کامل مسئولیت دارد.

آنچه مطرح‌کنندگان نظریه «توهمی بودن آزادی انتخاب» انجام می‌دهند مانند آن است که آن‌ها به کارخانه‌ای می‌نگرند که بسیار دقیق ساخته شده و توسط ربات‌ها بدون دخالت انسان- کار خود را انجام می‌دهد، در حالی که می‌گویند: به این ربات‌ها بنگرید که به آنچه انجام می‌دهند آگاه نیستند و اراده آزاد ندارند؛ زیرا هرآنچه انجام می‌دهند فقط اجرای چیزهایی است که آموزش‌های برنامه‌ریزی شده در آن‌ها املا کرده است؛ بنابراین هیچ اراده آزادی در این کارخانه وجود ندارد.

واقعیت آن است که این، مغالطه‌ای بیش نیست؛ زیرا اراده آزاد، وجود و در تمام کارخانه جریان دارد. آگاهی نیز به همین ترتیب موجود است و اثر خود را در تمام کارخانه به جریان می‌اندازد. صاحب کارخانه با اراده خود، کاری را که برنامه‌ریزی کرده به ربات‌ها سپرده است و می‌تواند آن را در هر لحظه متوقف کند و برنامه یا رویکرد آن را دوباره برنامه‌ریزی کند. این ربات‌ها به‌صورت خودکار فعالیت می‌کنند؛ زیرا او عنان کار را با اراده و آگاهی خودش به آن‌ها سپرده است.

- موضع‌گیری دوم:

وقتی شخصی سالم دچار اختلالی در منطقه و نترومدیال مغز می‌شود با مشکلی اجتماعی یا اخلاقی پیچیده مواجه می‌شود، یا در وضعیتی قرار می‌گیرد که میان برخی قواعد یا قوانین اخلاقی پذیرفتنی برای او یا برای جامعه‌اش یا محیطش تعارض یا تناقضی وجود دارد. در بیشتر مسائل، تصمیم‌ها و پاسخ‌ها، نسبت به وضعیت پیش از آن، به زمان بیشتری نیاز دارند و این یعنی در رابطه با تصمیم‌گیری، مشکلی وجود دارد.

در آزمون‌ها ملاحظه می‌کنیم که در این لحظات عملاً فعالیت بیشتری در مغز در منطقه پستی پیشانی (dorsolateral prefrontal cortex) و نیز در منطقه کورتکس سینگولیت جلویی (anterior cingulate cortex) ایجاد می‌شود. همچنین متناسب با درجه

پیچیدگی راه‌حل، تشدید فعالیت ملاحظه می‌شود؛ هرچه تصمیم‌گیری برای حل معما نیازمند هوشمندی بیشتری باشد، فعالیت هم بیشتر می‌شود.

از نظر داماسیو به‌عنوان مثال- ارتباطی میان فعالیت این منطقه و میزان معقول بودن و منطقی بودن تصمیم‌گیری وجود دارد؛ مرجع منطقی یا معقول بودن یا آن‌گونه که داماسیو آن را «حس خوب» نام می‌نهد، از انباشت تجربه‌های متعدد و دسته‌بندی تجربیات گذشته گرفته می‌شود.

این در حقیقت- حتی در سطح مادی- تأکید می‌کند که انسان در هر لحظه‌ای که یک موضوع‌گیری بر او عرضه شود که در آن نیاز به اخلاق و ارزشیابی وجود دارد، اراده آزاد و انتخاب دارد. همچنین تأکید می‌کند که رویکرد دینی، رویکرد صحیحی است؛ زیرا بیشترین توجه را به تفکر و عواطف دارد و به آموزش نظری و پیش از آن به آموزش عملی- که به‌وسیله خلفای خدا ارائه می‌شود- توجه دارد؛ کسانی که برترین الگوها برای تمام بشریت هستند.

همچنین ملاحظه می‌شود که این منطقه به‌طور مشخص برای حل مشکلات اخلاقی یا اجتماعی فعال می‌شود؛ همان‌طور برای حل مشکلات اقتصادی نیز فعال می‌شود؛ این یعنی ابزارهایی که مغز در اخلاق به کار می‌برد ابزارهای غیراختصاصی هستند. بنابراین این ابزارها برای دست‌یافتن به اهدافی وسیع‌تر از محدوده اخلاق ساخته شده یا برنامه‌ریزی شده‌اند و در نتیجه به‌هیچ‌وجه نمی‌توان این قسمت از مغز را به‌عنوان اندامی مخصوص اخلاق یا آنچه «حس اخلاقی» نامیده می‌شود در نظر گرفت؛ برخلاف آنچه بسیاری از مردم و برخی از فلاسفه و نیز دانشمندان گمان می‌کنند.

مهم‌تر از این نکته، اینکه این مطلب بر توهم کسانی که تلاش می‌کنند اخلاق و فرهنگ خاص انسانی را از طریق ماده تفسیر کنند تأکید می‌ورزد. بررسی مغز روشن ساخته که مغز از نظر بیولوژیکی فقط ابزار هوشمندی پیچیده‌ای است که برای بقا طرح‌ریزی شده است؛ ولی در طراحی و عملکرد این ابزار، دروازه‌ای دیگر برای ورود

مؤلفه‌ای دیگر در این معادله نیز گشوده شده است. مؤلفه دیگری که در عمل وارد شده است و از این ابزار گاهی در جهت تلاش برای جاودانه‌شدن استفاده شده و این ابزار، به وسیله‌ای برای ارتباط با عالم غیب تبدیل شده و با اخلاق مبتنی بر خیر و ایثارگری حقیقی بدون چشمداشت آراسته شده است؛ با وجود اینکه در محیطی محکوم به قانون خودخواهی و تحت کنترل سیطره خودخواهی کاشته شده است.

بنابراین مغز و نظام مغز، شرطی اساسی برای وجود اخلاق است؛ ولی همان طور که قبلاً بیان کردیم هرگز نمی‌تواند اخلاق و منبع اخلاق را تفسیر کند.

اخلاق و آینه‌های عصبی یا نوروهای آینه‌ای (mirror neuron)

چه چیزی باعث می‌شود مردم در حالتی معین، رفتاری معین را برگزینند و این رفتار را در وضعیتی دیگر انتخاب نکنند؟ چرا برخی کارها در برخی حالت‌هایی که به دیگران اختصاص دارد، «خوب» در نظر گرفته می‌شود و رفتارهای دیگر نامناسب و ناشایست است؟ و چرا تقریباً همه مردم در برخی از این انتخاب‌ها با وجود اختلاف و پراکندگی جغرافیایی و فرهنگی به‌طور یکسان عمل می‌کنند؟

بسیاری از محققان اعتقاد دارند که این نوع تعاملات، به این [قضیه] بازمی‌گردد که ما می‌توانیم آنچه را دیگران احساس می‌کنند حس کنیم، یا توانایی ما برای تفکر طبق روشی که آنچه دیگران احساس می‌کنند یا درباره‌اش فکر می‌کنند مورد توجه قرار می‌دهد. در نتیجه می‌توانیم خود را جای فرد دیگری بگذاریم و فکر کنیم و بر این اساس تصمیم بگیریم.

۱. نوعی از سلول‌های عصبی هستند که وقتی سلول دیگری را احساس می‌کند نقش آینه‌های بازتابنده را بازی می‌کنند.

گونه انسانی از نظر بیولوژیکی از دیگر حیواناتی که از توانایی مهرورزی نسبت به یکدیگر و همکاری دوجانبه برخوردارند، متمایز است. عواطفی که در فرایند اتخاذ موضع‌گیری‌های اخلاقی و صدور داوری اخلاقی مداخله دارند، مناطقی از مغز را در سطوح بالایی که مخصوص انسان است فعال می‌کنند و پیش‌تر بیان کردیم که این مناطق برای سلامت تصمیم‌گیری و ارزشیابی ضروری هستند.

و همان‌طور که در نظریهٔ «فرانس دی‌وال» و دیگر پژوهشگران خواهیم دید، برخی حیوانات مثل میمون‌ها نیز از توانایی مهرورزی و همکاری برخوردارند؛ ولی انسان ابزارهای خاصی دارد که با آن‌ها بر دیگر حیوانات برتری پیدا می‌کند؛ با وجود اینکه این‌ها، همچنان ابزارهای تکاملی هستند؛ یعنی این ابزارها منشأ اخلاق خاص انسان را تفسیر نمی‌کنند؛ با وجود اینکه این‌ها به‌طور کلی بخشی از شروط اساسی و شایستگی‌های ضروری را نشان می‌دهند که ناگزیر باید تاکنون پیش از آمدن اخلاق و منحصر به فرد شدن انسان با این اخلاق، در قلمرو حیوانات فراهم شده باشد.

سلول‌های عصبی آینه‌ای در میمون

کشف سلول‌های آینه‌ای به دههٔ نود قرن بیستم بازمی‌گردد.^۱ اعضای گروه تحقیقی که این سلول‌های عصبی منعکس‌کننده یا آینه‌ای را کشف کردند، فعالیت‌های مغزی را در میمون بررسی می‌کردند. پژوهشگران به‌وسیلهٔ الکترودهایی که در منطقهٔ معینی از مغز فرو می‌کردند، پیام‌هایی را بررسی می‌کردند که سلول‌های مسئول حرکت مرتبط با بینایی در طول فرایند غذا خوردن با انگشتان، تولید می‌کردند.

وقتی میمون غذا را از میان انگشتان خود می‌خورد برخی سلول‌های عصبی که محل پژوهش بودند پیام‌های الکتریکی آزاد می‌کردند و این پیام‌ها متناسب با فرایندهایی بود که

۱. منبع:

Rizzolatti, G., & Craighero, L. (2004). The mirror–neuron system. *Annu. Rev. Neurosci.*, 27, 169–192.

میمون طی حرکت خود انجام می‌داد؛ ولی پژوهشگران ملاحظه کردند وقتی یکی از اعضای گروه مقداری از غذا را با انگشتان خود می‌گیرد، پیام‌هایی در دیگر میمون‌ها ایجاد می‌شود، با وجود آنکه میمون غذا نمی‌خورد یا حتی حرکتی هم نمی‌کند. به این ترتیب کشف شد که سلول‌های عصبی مرتبط با حرکت معینی در دست فعال می‌شوند؛ چه این حرکت، به‌عنوان یک عمل توسط خود میمون انجام شود، یا میمون فقط شاهد انجام حرکت توسط شخصی دیگر باشد.

سپس پژوهش‌ها روشن ساختند منطقه‌ی کاملی از مغز میمون که تقریباً یک چهارم سلول‌های عصبی را شامل می‌شود خاصیت آینه‌ای دارد؛ یعنی هنگام انجام حرکت‌هایی معین در انگشتان برای تناول چیزی، فعال می‌شود و فرقی ندارد چیزی که خورده می‌شود غذاست یا چیزی دیگر، و تفاوتی هم نمی‌کند که حرکت تا زمانی که در میدان دید میمون قرار دارد دور است یا نزدیک. همچنین پژوهش‌ها روشن کرده‌اند که خورده‌نشدن یک چیز واقعی باعث فعال شدن این سلول‌های آینه‌ای نمی‌شود؛ مثلاً وقتی فقط عمل خوردن چیزی را با انگشتان تقلید کنیم بدون آنکه واقعاً چیزی حقیقی وجود داشته است. این سلول‌ها فعال نمی‌شوند.

سلول‌های عصبی آینه‌ای در انسان

همان طور که انتظار می‌رود انسان هم مجموعه‌ای از سلول‌های بازتابنده یا سلول‌های آینه‌ای دارد (که به آن‌ها سلول‌های عصبی آینه‌ای نیز گفته می‌شود)؛ ولی مشخص است این سلول‌ها با مجموعه‌ی موجود در میمون، تفاوت‌های بسیاری دارد. گروهی از پژوهشگران متشکل از «ریزولاتی» و همکارانش ثابت کردند که در نورون‌های

آینه‌ای^۱ در انسان خصوصیتی تکامل‌یافته وجود دارد که تاکنون در میمون‌ها مشاهده نشده است.

به‌عنوان مثال از نظر ریزولاتی انسان می‌تواند حرکاتی را که هدفمند هستند و غایتی مشخص دارند شناسایی کند؛ همچنین حرکاتی را که هیچ هدف معینی ندارند؛^۲ در حالی که این نوع حرکات، نورون‌های آینه‌ای را در میمون فعال نمی‌کنند. به همین ترتیب تصاویر متحرک برای شبیه‌سازی و پیام‌های مخصوص حرکات عملی - هر دو - یک مدت‌زمان و یک میزان فعالیت را در منطقه مخصوص به حرکت در مغز انسان ایجاد می‌کنند و مغز تمامی مراحل حرکت را به‌دقت دنبال و سیستم عصبی همه جزئیات و تحرکات جزئی فرایند را کُدگذاری می‌کند.

پژوهش‌ها همچنین روشن ساخته‌اند که مکانیسم‌های دیگری نیز هستند که به نخاع - که از پایین مغز شروع می‌شود و در طول ستون فقرات ادامه دارد - تکیه دارند و این امکان را می‌دهند تا «حرکت عملیاتی» را از «حرکت شبیه‌سازی‌شده» یا «شبیه‌سازی حرکت» بازشناسی کنیم و این مکانیسم، امکان آزادی کامل را به فرد می‌دهد تا در رویارویی با واقعه‌ای که در پیش‌روی خود می‌بیند تصمیم بگیرد که به‌صورت مناسب، حرکتی انجام دهد یا از انجام عمل خودداری کند.

۱. نورون‌های آینه‌ای (به فرانسوی: Neurone miroir) نورونی است که هنگامی که جانور عملی را انجام می‌دهد و نیز هنگامی که مشاهده می‌کند که همان عمل را دیگری انجام می‌دهد تحریک می‌شود. بدین‌گونه نورون شبیه «آینه»، رفتارهای دیگری را کپی می‌کند. مثل آنکه خودش انجام داده است. این نورون‌ها در نخست‌ها، انسان‌ها، و دیگر رده‌ها مانند پرندگان دیده شده‌اند. (مترجم، منبع: ویکی‌پدیا فارسی)

۲. منابع:

- Rizzolatti, G., & Craighero, L. (2004). The mirror-neuron system. *Annu. Rev. Neurosci.*, 27, 169-192.
 - Iacoboni, M., Molnar-Szakacs, I., Gallese, V., Buccino, G., Mazziotta, J. C., & Rizzolatti, G. (2005). Grasping the intentions of others with one's own mirror neuron system. *PLoS Biol*, 3(3), e79.

با دقت بیشتر می‌توان گفت این سیستم پیچیده و پیشرفته عبارت است از اقدام برای تکرار و تأکید؛ به طوری که به صرف وجود تصویر در سلول‌های آینه‌ای، حرکتی شروع نمی‌شود و فرصت و زمان زیادی برای فرد وجود دارد تا تفاوت میان تقلید و عمل را تشخیص دهد و درک کند و در نتیجه سیستمی است که برای فرد، جهت تفکر پیش از تصمیم‌گیری برای حرکت کردن یا حرکت نکردن به سوی موضعی مشخص، فرصتی را فراهم می‌کند.

این نظر با قوت بسیار مطرح است که سیستم نورون‌های آینه‌ای یا شبکه سلول‌های آینه‌ای، همان «پایه و اساسی» یا دست‌کم از مهم‌ترین مکانیسم‌های اساسی است که عملیات تقلید و شبیه‌سازی حرکات را ممکن می‌سازد و دانشمندان اعتقاد دارند با تکیه بر این سلول‌ها، توانایی یادگیری کپی‌برداری یا تقلید و سپس آموزش محض و فرهنگ فراهم می‌شود. این آینه‌های عصبی، به دارنده خود این امکان را می‌دهند که کارهای دیگران را درک کند و بفهمد. ریزولاتی اعتقاد دارد بدون این آینه‌ها هرگز امکان ندارد سیستم اجتماعی با قوانین و قواعدی مانند آنچه در جامعه وجود دارد، ساخته شود و شکل بگیرد.^۱

وجود سازوکاری مثل مکانیسم سلول‌های آینه‌ای و پژوهش در خصوص آن‌ها فرصتی برای دانشمندان فراهم کرده است تا دلایل برخی رفتارهای اجتماعی در انسان را بشناسند؛ مثلاً شناخت اینکه چرا مشاهده تصویری از یک حادثه یا موقعیت اخلاقی معین، توسط انسان با همان روشی پردازش نمی‌شود که آن حادثه به صورت یک فیلم رخ می‌دهد یا با یک مشاهده مستقیم اتفاق می‌افتد و میزان شدت این شبکه آینه‌ای متفاوت می‌شود؛ این یعنی مثلاً اگر موقعیت فقط تصویر است، نه قسمتی از یک فیلم، تأثیر

کمتری در شاهد دارد و اگر در محیطی رخ دهد که شخص بعینه یا به صورت مستقیم مشاهده کند، تأثیر بیشتری خواهد داشت.

پیش‌تر نظریه «مهرورزی دوجانبه» را آن‌گونه که دانشمندان اعصاب و برخی دانشمندان زیست‌شناس مطرح می‌کنند (که با جزئیات بیشتر در فصل بررسی‌های بیولوژیک در نظریه فرانس دی‌وال به آن بازخواهیم گشت) ملاحظه کردیم؛ نظریه‌ای که پژوهشگران بسیاری به آن می‌پردازند؛ از جمله کسانی که در زمینه سایکولوژی یا علم روان‌شناسی فعالیت می‌کنند. فرضیه‌های دیگری نیز وجود دارند؛ از جمله آنچه «نظریه ذهن» (Theory of Mind) نامیده می‌شود؛ همچنین نظریه الگوبرداری ذهنی که درباره راه‌هایی است که یک شخص در موقعیت‌های فرضی می‌تواند خود را به صورتی تصور کند که در واقعیت قرار دارد، یا خود را در شرایطی فرضی به صورت موجودی دیگر تصور کند. توجه به رفتارهای دیگران یا حرکات آن‌ها یا به اشتراک‌گذاری شخصیت‌ها یا عواطفی که دیگران احساس می‌کنند همگی مسائلی هستند که به نظر می‌رسد به صورت خودبه‌خودی و اغلب به صورت ناآگاهانه در انسان اتفاق می‌افتد و این پدیده تقریباً در تمام انسان‌ها با درجات متفاوت وجود دارد و در عرصه علمی، با توجه به خصوصیات که دارد نام‌های مختلفی بر آن اطلاق می‌شود: هم‌سان‌سازی یا تقلید، مهرورزی دوجانبه ابتدایی یا سرایت عاطفی و....

نظریه سلول‌های آینه‌ای با توجه به نتایج و مفادی که دارد در بسیاری از سرفصل‌ها با نظریه‌های دیگر تلاقی دارد؛ اینکه انسان می‌تواند آن چیزی را که دیگران حس می‌کنند، حس کند و آنچه را دیگران درباره‌اش می‌اندیشند، بشناسد (یا دست‌کم این‌طور تصور کند) زیرا او به شکلی می‌تواند در درون خودش حالات ذهنی دیگران را شبیه‌سازی کند، یعنی او می‌تواند خود را به‌جای دیگری بگذارد و آن چیزی را که در صورت قرارگرفتن در آن شرایط می‌توانست انجام دهد، تصور کند. انسان توانایی تخیل و کپی‌برداری دارد؛ ولی

در عین حال از توانایی تمایز قائل شدن میان رخداد‌های حقیقی مخصوص به خودش، و وقایعی که با کپی برداری از حالات دیگران خیال کرده یا تصور کرده، برخوردار است.

به عنوان مثال مطالعات نشان می‌دهد وقتی انسان در برابر حالت شخص یا اشخاصی قرار بگیرد که در رنج و سختی هستند، به صورت خودبه‌خودی و ناآگاهانه احساس رنج و سختی می‌کند و علت این احساسات، کپی برداری مغز از شرایط بیرونی است. این پژوهش‌ها همچنین نشان می‌دهد این احساس متولد شده، احساسی مجرد و انتزاعی نیست؛ بلکه احساسی است حقیقی که انسان آن را حس می‌کند؛ در حالی که او می‌بیند انسانی دیگر آن را احساس می‌کند. بنابراین به نظر می‌رسد این وضعیت، نوعی «تسری عاطفی» است که در آن، عواطف از شخصی به شخصی دیگر منتقل می‌شود.

به نظر برخی پژوهشگران این احساس عواطف منفی - که افراد در آن دچار رنج و سختی هستند- همان عاملی است که در ما «درد» را متولد می‌کند و برای رها شدن از این درد حقیقی، مردم به سوی کمک‌رساندن یا کاری که می‌تواند این رنج را پایان دهد، حرکت می‌کنند؛ این یعنی کمک کردن به دیگران - به عنوان مثال- برای یاری دادن آن‌ها نیست؛ بلکه برای رهایی از آن عواطف منفی‌ای است که با کپی برداری حالت آن‌ها به ما منتقل می‌شود و برای رها شدن از دردی است که واقعاً احساسش می‌کنیم^۱ و ادعا می‌شود این توانایی، غریزی است و در کودکان از سن بسیار پایین پدیدار می‌شود؛ مثلاً در پدیده انتقال گریه کودکان، وقتی یک کودک کم‌سن گریه می‌کند همه کودکان کوچک اطرافش نیز به گریه می‌افتند!

به طور کلی پوشیده نیست آنچه در طول این فصل بیان کردم، پاسخی است بر آنچه گفته شد؛ ولی بد نیست در اینجا - همان طور که چندین مرتبه در گذشته بیان شد- تنها به توانایی کپی برداری و تصور افکار دیگران و حتی احساس آنچه دیگران حس می‌کنند و...

۱. پژوهش‌هایی در خصوص این رویکرد وجود دارد که تحقیقات پروفیسور «جان لانزتا (John Lanzetta) و پروفیسور مایکل گازانیا (Gazzaniga) از آن جمله است.

توجهی داشته باشیم. اگر تمامی این مسائل صرفاً غریزی باشند، دستاورد قانون انتخاب طبیعی و راه‌حل‌ها و مکانیسم‌هایی که ژن‌های خودخواه برای بقا فراهم کرده‌اند خواهند بود؛ این یعنی همه آن‌ها برای رسیدن به سود و منفعت طرح‌ریزی شده‌اند و این -از نظر ما- شرط‌هایی اساسی و شایستگی‌هایی ضروری برای وجود فرهنگ تخصصی و اخلاق ماست؛ ولی هرگز اخلاق واقعی انسانی و مبتنی بر ایثارگری واقعی بدون چشمداشت را تفسیر نمی‌کند.

اگر گفته شود این‌ها در طراحی اولیه خود، به همین صورت هستند، ولی الزاماً همه‌چیز در آن ثبت شده نیست و می‌تواند ایثارگری یا مهرورزی دوجانبه را به‌عنوان محصولی عارضی یا ثانویه تولید کنند، می‌گوییم بله، می‌توان این دیدگاه را به‌صورت نظری تصور کرد؛ ولی واقعیت آن است که قانون خودخواهانه انتخاب طبیعی از انتقال این صفات در گونه یا در مجموعه ژنتیکی یک گونه -به‌سادگی- جلوگیری خواهد کرد؛ زیرا اجازه انتشار و ازدیاد این صفات را نمی‌دهد.

اضافه می‌کنم که همین ژن‌ها، مکانیسم‌ها و سازوکارهایی را برای جهت‌دهی یاری‌رساندن و منع ایثارگری به غریبه‌ها وضع کرده‌اند و این نکته‌ای است که سید احمدالحسن در بحث و بررسی «تفسیر اخلاق توسط ریچارد داوکینز» در کتاب «توهم بی‌خدایی» روشن ساخته، و آنچه بیان کرده است عام‌تر از یک پاسخ ساده برای تفسیر داوکینز است و این مسئله را به‌روشنی تمام در بررسی این فرضیه و فرضیه‌های قبلی شاهد هستیم.

بررسی کلی

در طول این فصل آنچه از تفسیرهای علمی و آنچه را به‌عنوان فرضیه برای شناخت منبع اخلاق انسانی پیشنهاد می‌شود، بررسی و درست را از نادرست مشخص کردم؛ ولی چه بسا این بررسی من بر اساس آنچه زنجیره بحث و افکار، به‌صورت پراکنده اقتضا

می‌کرده، پیش رفته است. مایلیم این فصل را با جمع‌بندی مهم‌ترین اندیشه‌ها به پایان ببرم تا به خواست خدا به نتیجه‌ای روشن برسیم؛ اینکه علم روان‌شناسی و علم اعصاب، اصل و منبع این‌اثرگری واقعی و عدالت حقیقی و اخلاق متعالی را در انسان تفسیر نکرده است.

در این فصل، تأملی بر پژوهش‌ها، تلاش‌های علمی و تحقیقات متعددی در عرصه علم روان‌شناسی و مغز داشتیم؛ تحقیقاتی که تلاش می‌کنند اخلاق انسانی را درک کنند، ماهیت و خاستگاه آن را بشناسد و بفهمند چگونه داورها و موضوع‌گیری‌های اخلاقی در مغزهای ما شکل می‌گیرد. همچنین دیدیم چگونه این پرسش‌ها در نهایت لازم می‌کند هزاران تحقیق و نتایج در عرصه‌های مختلف را یکجا گرد آوریم؛ مانند جامعه‌شناسی، فلسفه تجربی، زیست‌شناسی تجربی، علوم اعصاب‌شناختی^۱ و ...

پس با مرتبه‌ای بالا از اطمینان علمی می‌توانیم بگوییم ثابت شده است که اخلاق، نیازمند مکانیسم‌های متعدد و مختلفی از عملکردهای اعصاب و مغز است و تمام مکانیسم‌های عاطفی، شهودی و عقلی ما به‌علاوه مکانیسم‌هایی که مجموعه بزرگی از مسائل شناختی را به کار می‌گیرند، در «اخلاق» سهیم هستند.

همچنین روشن شد که سیستم‌های داخلی عصبی در فرایندهای ساختن و تصمیم‌گیری‌ها و داورهای اخلاقی، سیستم ساده‌ای نیست؛ بلکه پیچیده و تودرتو است؛ علاوه بر اینکه این سیستم تنها به اخلاق اختصاص ندارد؛ زیرا در مغز در فرایندهای بسیار دیگری از زندگی روزانه استفاده می‌شود.

۱. علوم اعصاب‌شناختی (به انگلیسی: Cognitive neuroscience) روی فرایندهای شناختی تمرکز می‌کند و به‌شدت به روش‌ها و یافته‌های نوروساینس وابسته است. نوروساینس حوزه‌ای بین رشته‌ای از آناتومی سیستم عصبی، فیزیولوژی سیستم عصبی، بیولوژی سیستم عصبی، نوروفارماکولوژی، نورونتیکی، روان‌پزشکی، روان‌شناسی و ... است که با مجموعه سیستم عصبی در سطح میکروسکوپی و میکروسکوپی سروکار دارد. (مترجم، منبع ویکی‌پدیا فارسی)

طبیعتاً بنده همه نظریه‌های موجود را بحث و بررسی نکرده‌ام؛ ولی مهم‌ترین نظریاتی را انتخاب کردم که امروز در محافل علمی مطرح می‌شود و از نظر دلالت علمی و تفسیر، بسیار پذیرفته شده هستند. چه بسا بعد از انتشار این پژوهش، فرضیه یا نظریه‌ای جدید یا پذیرفتنی - به‌شکلی کامل - پا به عرصه بگذارد؛ ولی چنین نظریه‌ای هم اگر وجود داشته باشد اساساً به همان اجزایی بازمی‌گردد که مورد بحث و بررسی قرار دادم و در نقش آن‌ها را در شکل‌دهی و صدور داوری‌های اخلاقی درست از نادرست مشخص کردم. پس آنچه در این فصل تقدیم شد - ان شاء الله - حتی با پیشرفت آزمون‌ها و تحقیقات، معتبر باقی خواهد ماند.

همچنین ثابت شد قضاوت‌ها و موضع‌گیری‌های اخلاقی که اساساً بر شهود و عواطف تکیه دارند، فرایندهایی هستند که به‌سرعت و با کمترین تلاش، در مغز نمایان می‌شوند و معمولاً فرایندهایی هستند که نیازی به تمرکز ندارند و بیشتر آن‌ها خودبه‌خودی انجام می‌شوند؛ اما موضع‌گیری‌ها و داوری‌هایی که به تفکر تکیه دارند یا نیازمند تفکر هستند آرام‌تر انجام می‌شوند و نیازمند تمرکز، آگاهی و تلاش نیز هستند.

ولی با این وجود می‌توانیم بگوییم این مسئله که شهود اخلاقی همان عاطفه یا مجموعه‌ای از عواطف است، به‌طور قطعی حل نشده. ممکن است عواطف، شهودی را بیافرینند یا بر عکس؛ همان طور که ممکن است مؤلفه دیگری وجود داشته باشد که شهود و عاطفه را متولد سازد و عاطفه تنها نتیجه‌ای از مکانیسمی دیگر واقع شود؛ همان طور که در نظریه دستور زبان جهانی اخلاق (Universal moral grammar) که نظریه چامسکی را در زبان،^۱ به عرصه اخلاق تعمیم می‌دهد^۲ مطرح می‌شود. وضعیت به هر

۱ . منبع:

Chomsky, N. (2007). Approaching UG from below. Interfaces+ recursion= language, 89, 1-30

۲ . منابع:

- Mikhail, J. (2007). Universal moral grammar: Theory, evidence and the future. Trends in cognitive sciences, 11(4), 143-152 .

صورتی که هست و حتی اگر بگوییم شهود در اخلاق، با عواطف مطابقت دارد یا از آن، نتیجه می‌شود واضح است که شهود، خاص عرصه اخلاق نیست.

همچنین می‌توانیم بگوییم با دلیل علمی صریح، ثابت نشده است که کدام قانون سببی میان عواطف و احکام اخلاقی برقرار است؛ ولی اهمیت «عواطف» ثابت شده، و اینکه عاطفه، شرطی اساسی در به‌وجودآوردن تصمیمات اخلاقی و در تشویق عمل به مقتضای اخلاق است، و -به‌طور کلی- در فعل و انفعال با موضع‌گیری‌های اخلاقی.

همچنین ثابت شده است که فرهنگ و آموزش هر دو نقشی بسزا در تصمیم‌گیری و صدور داوری‌های اخلاقی دارند و نیز تأثیر محیط و تجربیات شخصی در موضع‌گیری‌های اخلاقی انسان، ثابت شده است.

تحقیقات نوین در علوم اعصاب و مغز به‌روشنی نشان داده است که هیچ اندام عصبی یا بخشی از مغز یا سیستمی عصبی تخصص‌یافته برای اخلاق وجود ندارد^۱ و برعکس، بسیاری از پژوهشگران بر این باورند که جداکردن و تفکیک کردن سازوکارهای عصبی مجزا و مخصوص به اخلاق، امکان‌پذیر نیست.^۲

- Hauser, M., Cushman, F., Young, L., Kang-Xing Jin, R., & Mikhail, J. (2007). A dissociation between moral judgments and justifications. *Mind & language*, 22(1), 1-21.

۱ . منابع:

- Greene, J., & Haidt, J. (2002). How (and where) does moral judgment work?. *Trends in cognitive sciences*, 6(12), 517-523.

- Parkinson, C., Sinnott-Armstrong, W., Koralus, P. E., Mendelovici, A., McGeer, V., & Wheatley, T. (2011). Is

morality unified? Evidence that distinct neural systems underlie moral judgments of harm, dishonesty, and disgust. *Journal of Cognitive Neuroscience*, 23(10), 3162-3180.

- Young, L., & Dungan, J. (2012). Where in the brain is morality? Everywhere and maybe nowhere. *Social neuroscience*, 7(1), 1-10.

۲ . منابع:

هدف‌گذاری علم اخلاق عصبی و به همین ترتیب علم اعصاب‌شناختی، در جهت فهم و تفسیر اخلاق و «عقل» از دیدگاه مادی است.

“Cognitive neuroscience aims to understand the mind in physical terms. This endeavor assumes that the mind can be understood in physical terms, and, insofar as it is successful, validates that assumption.”¹

«علم اعصاب‌شناختی، فهم عقل (ذهن) را از دیدگاه مادی هدف‌گذاری کرده است. این عرصه، فرض می‌گیرد که عقل از دیدگاه مادی قابل فهمیدن است و با موفقیت‌هایی که به دست آورده است بر این فرض تأکید می‌کند.»

دانشمندان [علوم] اعصاب همراه با دانشمندان روان‌شناس در امور بسیاری در عمل- به فهم و تفسیری- روی هم رفته خوب- رسیده‌اند؛ همان طور که در این فصل دیدیم، و نیز در دیگر رفتارهای انسان و روش‌های یادگیری و برخورد با مشکلاتی که با آن‌ها مواجه می‌شود و خارج از چهارچوب تحقیق ما قرار دارد. از جمله آنچه دانشمندان به آن رسیده‌اند این نکته است که تصمیمات و داوری‌های اخلاقی- که مورد کندوکاو قرار می‌دهند- تقریباً همه مغز را به کار می‌گیرند.

“It’s now clear that the ‘moral brain’ is, more or less, the whole brain, applying its computational powers to problems that we, on nonneuroscientific grounds, identify as moral.”²

- Moll, J., Eslinger, P. J., & Oliveira-Souza, R. D. (2001). Frontopolar and anterior temporal cortex activation in a moral judgment task: preliminary functional MRI results in normal subjects. *Arquivos de neuro-psiquiatria*, 59(3B), 657-664.

- Hauser, M. (2006). *Moral minds: How nature designed our universal sense of right and wrong*. Ecco/HarperCollins Publishers.

۱. منبع:

Greene, J. D. (2009). The cognitive neuroscience of moral judgment. *The cognitive neurosciences*, 4, 1-48.

۲. منبع:

«اکنون روشن شده است که «مغز اخلاقی» -کمابیش- همه مغز است، که توان محاسباتی خود را برای حل مسائلی به کار می‌بندد که ما -در حوزه‌های غیر علوم اعصاب- آن‌ها را با عنوان «مسائل اخلاقی» می‌شناسیم.»

پوشیده نیست که بخش مهمی از طرح و برنامه برخی دانشمندان خداناباور (اگر نگوییم مهم‌ترین جنبه‌اش) این است که به‌طور کلی به برهان‌هایی برای وجودنداشتن چیزی به‌نام روح یا غیب برسند. برای آنکه اهمیت موضوع اخلاق و داوری اخلاقی را بیان کنم، شاید بهتر باشد قلم را به یکی از پژوهشگران این عرصه -که صاحب نظریه دوگانه است- بسپارم و بخشی از سخنان او را از یکی از مقالاتش با عنوان «علم اعصاب اجتماعی و آخرین تریبون روح (Social Neuroscience and the Soul's Last Stand)» بیان کنم:^۱

“...in many religious traditions it is the quality of a soul's moral judgment and character that determines where it ends up, either permanently or on the next go-round. Thus, if the soul is not in the moral judgment business, it's not in any business at all. And, thus, what it would take to send the soul packing for good is a purely physical account of how the human mind does its moral business. If our goal is to determine once and for all whether there's a soul in there, there's no better place to start than with the neuroscience of moral judgment.”

«... در بسیاری از سنت‌های دینی، چگونگی داوری اخلاقی برای روح و صفات آن، مشخص می‌کند که [وضعیت] به کجا منتهی می‌شود: یا به جاودانگی می‌رسد یا (به‌سوی نقشی در آینده)». بنابراین اگر روح جایگاهی در سازوکار داوری اخلاقی نداشته

Greene, J. D. (2009). The cognitive neuroscience of moral judgment. *The cognitive neurosciences*, 4, 1-48.

۱. منبع:

Greene, J. D. (2011). Social neuroscience and the soul's last stand. *Social neuroscience: Toward understanding the underpinnings of the social mind*, 263-273.

باشد، در هیچ سازوکار دیگری هم جایگاهی نخواهد داشت؛ از این رو، آنچه باید انجام شود تا «بسته روح» به «خوبی» ارسال شود، ارائه داستان مادی محض برای چگونگی اقدام ذهن بشری به انجام وظایف اخلاقی است. اگر هدف ما یک بار و برای همیشه این باشد که آیا اساساً روحی در کار است، هیچ جایگاهی بهتر از علم اعصاب برای دآوری اخلاقی وجود نخواهد داشت که از آن شروع کنیم.»

اما این اخلاقی که آن‌ها از طریق روان‌شناسی و علم اعصاب شناخته و تفسیر کرده‌اند، چیست؟ و چه عاملی این ملحدان را وادار می‌کند تا باور کنند نتایجی که از پژوهش‌های مغز و وظایف مغز به دست آورده‌اند یا خواهند آورد، روح را نفی می‌کند؟ واقعیت این است، اخلاقی که دانشمندان اعصاب و روان‌شناس از آن دم می‌زنند، یا به‌ظاهر اخلاقی است که در واقع خودخواهانه است، یا در بهترین حالات، قوانینی است که در چهارچوب سیستم اخلاق انسانی قرار می‌گیرد یا به‌طور مشخص‌تر قواعد یا اصول زندگی اجتماعی گونه انسانی است؛ به این معنا که هرکس این قواعد یا برخی از آن‌ها را نقض کند از دایره انسانیت خارج می‌شود. برای آنکه منظور روشن شود، می‌گوییم: پایین‌ترین حدی برای رفتار انسانی و اصول و مبادی وجود دارد که جوامع نوین تقریباً در تمامی نقاط عالم بر آن بنا شده است و این پایین‌ترین حد-از نظر رفتاری و اجتماعی- گونه انسان مدرن عاقل را از دیگر موجودات زنده شناخته‌شده برای ما در روی زمین، جدا می‌کند.

از جمله این قوانین، به‌عنوان مثال: ممنوعیت ارتکاب به قتل عمد فقط به منظور کشتن یا بدون هیچ علتی؛ تحریم زنا با محارم؛ احترام به دارایی‌های دیگران و عدم تسلط به ناحق بر آن‌ها با حيله‌گری یا سلطه‌گری؛ ادای امانت؛ احترام به آزادی دیگران و سلب‌نکردن آن بدون هیچ سبب؛ ظلم یا تعدی‌نکردن به دیگران؛ صداقت و دروغ‌نگفتن و فریب‌کاری نکردن و احترام به دیگران و هتک حرمت‌نکردن آن‌ها.

برای پایین‌ترین حدود رفتار انسانی نیز قواعد دیگری را می‌بایم؛ ولی در دایره‌ای محدودتر از آنچه در حالت اول بیان شد؛ مثل حق زندگی مساوی برای هر انسان؛ رهان‌کردن یک انسان تا بمیرد یا زیان یا آسیبی به او برسد؛ پنهان‌کاری نکردن دربارهٔ نقض قوانینی که بیان شد؛ رضایت‌ندادن به نقض قوانین؛ مجازات کسی که این قواعد را می‌شکند و جبران زبانی که به کسی رسیده است.

چه بسا برخی از این قواعد و اصول را بیان نکرده باشیم؛ ولی همین مقدار کافی است تا بدانیم بیشتر این قوانین -حتی اگر به‌طور صریح اشاره نداشته باشند- به اصل زیان‌رساندن یا آزارنساندن به انسانی دیگر یا به اصل کلی دیگری بازمی‌گردد -که همان انصاف و عدالت، و دادن ارزش و احترام یکسان به همگان است- و ملحدان در اینجا اقدام به فریب‌کاری پیش‌پاافتاده‌ای می‌کنند؛ آن‌ها دم از عدالت و رعایت حقوق انسانی می‌زنند؛ در حالی که در واقع جز به همان قوانینی که بیان کردیم، نمی‌پردازند. در ادامه خواهیم دید آیا در عمل، به همین گونه است یا خیر!

به‌علاوه دانشمندان روان‌شناس و اعصاب و -در همراهی با آن‌ها- دانشمندان زیست‌شناس، با اشاره به برخی رفتارهایی که ایثارگرایانه به نظر می‌رسد یا برای بیان اصول و مبانی دیگر- در دایره‌ای تنگ‌تر گرفتار می‌شوند: دایرهٔ انجام‌دادن کاری که منفعت و بهرهٔ انسانی دیگر را افزایش می‌دهد؛ در حالی که طبق مقتضای اصول اولیه، چنین کارهایی، وظیفه و تکلیف به نظر نمی‌رسد؛ کارهایی مثل غذا دادن، یا یاری‌رساندن به نیازمندان از نظر مادی با پول و لباس و دارو و دیگر مسائل، یا یاری‌دادن و نجات انسانی از خطر یا به‌خطر انداختن خود یا با به‌جان خریدن رنج و کوشش بسیار؛ یعنی در حالتی بیرون از حدود قواعد اولیه؛ مانند شجاعت در دفاع از میهن.

به‌علاوه آن‌ها به‌خصوص بر قواعدی از نوع اصول اول و دوم یا برخی از مظاهر نوع سوم تمرکز می‌کنند و می‌گویند همهٔ این‌ها اخلاق است، یا اخلاق و ارزش‌های انسانی است و همان‌طور که ملاحظه می‌کنید اساساً ایثارگرایانه‌اند. نوع سوم عبارت است از

فضیلت‌هایی که چه بسا برای افراد خاصی وجود داشته باشد؛ ولی با این وجود در اصل- چیزی جز شکلی از شکل‌های دیگر اخلاق عمومی نیستند. سپس می‌گویند این ایثارگری که در «اخلاق» مشاهده می‌کنیم (به آن صورتی که آن‌ها برداشت کرده‌اند) حیرت‌آور است؛ ولی تفسیری علمی برای چگونگی تکامل یافتنش از نظر بیولوژیکی یا عصبی یا روانی یافته‌ایم و اکنون هیچ ابهام و معمایی وجود ندارد. بنابراین اخلاق، صرفاً سازوکاری طبیعی است که انتخاب طبیعی، آن را برای سودمندبودنش برای بقا و انتشار برمی‌گزیند؛ پس هیچ‌جایی نه برای حیرت و سرگردانی باقی می‌ماند و نه برای ورود روح و غیب که این اخلاق را به آن نسبت می‌دهند.

«اگر روح جایگاهی در سازوکار دآوری اخلاقی نداشته باشد در هیچ سازوکار دیگری هم جایگاهی نخواهد داشت.»^۱

ولی قبلاً بیان کردیم و در اینجا هم به روشنی بیان خواهیم کرد که دربارهٔ کدام اخلاق سخن می‌گوییم تا هیچ مجالی را برای فریب‌کاری و مغالطه، و همان‌طور که سید احمدالحسن گفته است، هیچ بهانه‌ای برای غرض‌ورزان باقی نماند تا یگانه قانون فریبنده‌شان را که همگی به کار می‌برند، توجیه کنند؛ چه دانشمندان دینی بوده باشند، چه خدانا‌باوران و چه کسانی که راهی میانه را در این بین برگزیده‌اند. این قاعده یا مغالطه می‌گوید: به گردوی کروی شکلی که در دست دارم نگاه کن. سپس دست دیگرش را که در آن چیز کروی شکلی گرفته است بلند می‌کند و به تو می‌گوید: ببین! این هم گرد است؛ بنابراین گردوست.^۲

“THE FUNCTION OF MORALITY

۱. منبع:

Greene, J. D. (2011). Social neuroscience and the soul's last stand. *Social neuroscience: Toward understanding the underpinnings of the social mind*, 263-273.

۲. سید احمدالحسن، توهم بی‌خدایی، ص ۲۷۹.

After Darwin, human morality became a scientific mystery. Natural selection could explain how intelligent, upright, linguistic, not so hairy, bipedal primates could evolve, but where did our morals come from? Darwin himself was absorbed by this question. Natural selection, it was thought, promotes ruthless self-interest. Individuals who grab up all the resources and destroy the competition will survive better, reproduce more often, and thus populate the world with their ruthlessly selfish offspring.

How, then, could morality evolve in a world that Tennyson famously described as "red in tooth and claw"?

We now have an answer. Morality evolved as a solution to the problem of cooperation, as a way of averting the Tragedy of the Commons:

Morality is a set of psychological adaptations that allow otherwise selfish individuals to reap the benefits of cooperation."¹

«کارکرد اخلاق»

پس از داروین، اخلاق انسانی تبدیل به یک معمای علمی شد. انتخاب طبیعی می‌توانست تفسیر کند چگونه نخست‌های هوشمند، راست‌قامت، کم‌مو که روی دو پا راه می‌رفتند می‌توانستند تکامل یابند؛ ولی اخلاق از کجا پدیدار شد؟ داروین خودش شیفته این پرسش بود. به نظر می‌رسید انتخاب طبیعی، منفعت شخصی سنگدل و بی‌رحم را گسترش می‌دهد؛ افرادی که بر تمامی منابع سیطره می‌یابند و رقابت را از بین می‌برند بهتر باقی خواهند ماند، بیشتر زادوولد می‌کنند و در نتیجه جهان را با فرزندان خودخواه، سنگدل و بی‌محبت پر می‌کنند.

در جهانی که «تینسون» آن را با عبارت «سرخ‌تر از دندان و چنگال» توصیف می‌کند، چگونه اخلاق می‌تواند تکامل یابد؟

۱. منبع:

اکنون پاسخ را داریم. اخلاق به‌عنوان راه‌حلی برای مشکل همکاری و تعاون و به‌عنوان راهی برای برطرف کردن «درد و رنج مشترک» تکامل یافته است:

اخلاق مجموعه‌ای از سازگاری‌های روانی است که به‌روشی متفاوت به افراد خودخواه اجازه می‌دهد از فواید همکاری بهره‌مند شوند.»

ولی از کدام اخلاق سخن می‌گوییم؟ از اینارگری دوجانبه سخن نمی‌گوییم که در واقع نوعی خودخواهی پوشیده‌شده با ایثار است. از اخلاقی متعالی سخن می‌گوییم که پایه‌های آن، دردهای اینارگری حقیقی بدون چشمداشت از طرف مقابل است.

“The essence of morality is altruism, unselfishness, a willingness to pay a personal cost to benefit others.”^۱

«خمیرمایه اخلاق، ایثار و نداشتن خودخواهی و تمایل برای هزینه کردن از طرف خویشان در جهت مصلحت دیگران است.»

چیزی که تکامل تفسیر می‌کند فرقی نمی‌کند از نگاه ژنتیکی باشد یا از دیدگاه مغز که برترین ابزار بقاست. ایثار به خویشاوندان و همکاری یا ایثار دوجانبه در جهت زندگی کردن در میان گروه‌هایی است که افراد آن به یکدیگر نیاز دارند تا کارهای خود را انجام دهند و استقرار و پایداری تضمین شود.

بنابراین دانشمندان اعصاب می‌توانند تفسیر کنند که چگونه مغز در تعامل با محیط به‌سبب داشتن قابلیت انعطاف‌پذیری، برگزیده می‌شود و پیچیدگی و دگرگونی‌هایش به‌طور مستمر افزایش می‌یابد. آن‌ها می‌توانند تفسیر کنند که قواعدی از نوع اول و دوم، استراتژی‌هایی هستند که مغزهای ما برای حل مشکل منفعت عمومی یا آن‌گونه که جاشوا گرین، آن را تراژدی‌های مشترک (the Tragedy of the Commons) می‌نامد. وضع

کرده‌اند؛ ولی آن‌ها ناچارند اقرار کنند که تکامل و مغز، به‌هیچ‌وجه نمی‌توانند ایثارگری حقیقی بدون چشمداشت را تفسیر کنند.

آن همکاری و تعاونی که می‌توان به‌صورت علمی تفسیرش کرد، ایثارگری حقیقی نیست و حتی تعاون و همکاری با همه و بدون هیچ قیدوشرطی هم نیست؛ بلکه فقط می‌تواند با کسانی انجام شود که فرد با آن‌ها همکاری می‌کند یا ممکن است به‌عنوان نامزدهایی برای همکاری و تبادل در آینده در نظر گرفته شوند؛ وگرنه دیگران، به‌عنوان «رقیب» در نظر گرفته می‌شوند؛ از این‌رو تکامل و مغز گاهی می‌تواند قوانینی را که برای مقدم کردن «ما» نسبت به «من» وضع شده‌اند تفسیر کند؛ درست به همان صورتی که می‌تواند رقابت میان «ما» و «آن‌ها» را تفسیر کند که رکنی از ارکان تکامل است و بدون آن، تکاملی از طریق انتخاب طبیعی رخ نمی‌دهد.

بنابراین چنین قوانینی را به‌طور معمول می‌توان از طریق تحقیق و بررسی روان‌شناسی، جامعه‌شناسی و علم اعصاب (نورولوژی) به‌خوبی تفسیر کرد. پیش‌تر بیان کردم که چگونه عواطف، اساساً ابزارهایی برای بقا هستند و به همین ترتیب کارکرد اساسی تفکری که می‌تواند با عواطف و شهود مقابله کند، هدایت تصمیم‌های خودبه‌خودی از طریق فراهم کردن انتخاب‌های دیگر است که ممکن است منبعشان جامعه، فرهنگ یا تجربه شخصی باشد؛ ولی همواره در دایره مصلحت و سود شخصی یا دفع زیان از خود، قرار می‌گیرد؛ یعنی محرک‌ها یا «من» است در برابر «دیگری» یا «جماعت و ما» در برابر «من»؛ ولی هرگز امکان ندارد عواطف و تفکر از چهارچوب خودخواهی بیرون بروند و موضع‌گیری‌ها، دآوری‌ها و قواعد اخلاقی ایثارگرایانه واقعی را ایجاد کنند.

"Morality evolved to enable cooperation, but this conclusion comes with an important caveat. Biologically speaking, humans were designed for cooperation, but only with some people. Our moral brains evolved for

cooperation within groups, and perhaps only within the context of personal relationships .

Our moral brains did not evolve for cooperation between groups (at least not all groups.) How do we know this? Why couldn't morality have evolved to promote cooperation in a more general way? Because universal cooperation is inconsistent with the principles governing evolution by natural selection. I wish it were otherwise, but there's no escaping this conclusion, as I will now explain. (I hasten to add that this does not mean that we are doomed to be less than universally cooperative. More on this shortly.) Evolution is an inherently competitive process: The faster lion catches more prey than other lions, produces more offspring than other lions, and thus raises the proportion of fast lions in the next generation. This couldn't happen if there were no competition for resources. If lion food existed in unlimited supply, the faster lions would have no advantage over the slower ones, and the next generation of lions would be, on average, no faster than the last generation. No competition, no evolution by natural selection...

... Cooperation evolves, not because it's 'nice' but because it confers a survival advantage."¹

«اخلاقیات برای فعال کردن همکاری تکامل یافته است؛ ولی این نتیجه‌گیری، هشداری مهم نیز به‌همراه دارد. از دید بیولوژیکی، نوع انسان برای همکاری طراحی شده است؛ ولی فقط با برخی مردم! مغزهای اخلاقی ما برای همکاری در گروه‌ها تکامل یافته‌اند و چه بسا فقط در چهارچوب روابط شخصی.

مغزهای اخلاقی ما برای تعاون و همکاری میان گروه‌ها (دست‌کم میان تمام گروه‌ها) تکامل نیافته‌اند. چگونه متوجه این نکته می‌شویم؟ چرا اخلاق برای گسترش دادن تعاون و همکاری به‌روشی کلی‌تر تکامل نیافته است؟

۱. منبع:

زیرا یک همکاری جهان‌شمول، با اصولی که تکامل از طریق انتخاب طبیعی حاکم کرده است، سازگار نیست. آرزو داشتیم وضعیت به گونه‌ای دیگر می‌بود؛ ولی توضیح خواهیم داد که راهی برای فرار از این نتیجه‌گیری وجود ندارد....

تکامل به‌طور ذاتی یک فرایند رقابتی است: شیر سریع‌تر در مقایسه با شیرهای دیگر، شکارهای بیشتری به دست می‌آورد، فرزندان بیشتری نسبت به دیگر شیرها باقی می‌گذارد و در نتیجه نسبت شیرهای سریع در نسل بعد بیشتر خواهد شد. اگر رقابت برای تصاحب منابع وجود نداشت، هرگز چنین چیزی رخ نمی‌داد. اگر منابع غذایی شیرها نامحدود بود شیرهای سریع‌تر مزیتی نسبت به شیرهای کندتر نداشتند و نسل آینده شیرها به‌طور متوسط سریع‌تر از نسل قبل از خود نمی‌بود. نبود رقابت، به‌معنی نبود تکامل به‌وسیله انتخاب طبیعی است....

...همکاری، تکامل می‌یابد؛ نه به‌دلیل اینکه زیاست؛ بلکه به این دلیل که مزیت و

سودی برای زنده‌ماندن می‌بخشد.»

به همین علت، نه برای عواطف اخلاقی، نه برای تفکر اخلاقی، نه مغز و نه هیچ سیستم بیولوژیکی دیگری، چنین امکانی وجود ندارد که به‌صورت طبیعی برگزیده شود و تکامل یابد؛ مگر اینکه در مرتبه نخست برای کسانی که با هم همکاری دارند، و در مراتب بعدی - برای فرزندان‌شان و سپس نزدیکانشان، یک مزیت رقابتی فراهم آورد.

اگر در آنچه امروز، دانشمندان خداناباور ارائه می‌کنند متوقف شویم، این وضعیت ما را به سرمنزلی ناگوار خواهد رساند؛ اینکه اگر اخلاق تنها همین سازوکار متشکل از قواعدی است که آن‌ها ادعا می‌کنند (در آنچه تقدیم شد، به برخی از این قواعد در نوع اول و دوم اشاره کردم) و اگر اخلاق محصولی تکاملی، یا یک سازگاری عصبی و اجتماعی برای مغزهای ما و ابزارهای هوش برتری است که در اختیار داریم (و این قواعد در عمل نیز همین گونه است)، قطعاً این همان چیزی نخواهد بود که در پی‌اش هستیم و این خصیصه، ما را از دیگر حیوانات متمایز نمی‌کند؛ بلکه چنین اخلاقی صرفاً به‌طور مشخص - یک ابزار تکاملی خودخواهانه است.

حتی این قواعد می‌تواند تبدیل به بی‌رحمانه‌ترین و قوی‌ترین اسلحه‌کشنده و مخرب شود اگر در جهت همان چیزی که برایش طراحی شده است، از آن بهره‌برداری و سوءاستفاده شود؛ یعنی برای: ۱. «من» در برابر «دیگری» و ۲. «ما» در برابر «آن‌ها»!

اگر فقر موجود در زمین، جنایت‌ها، قتل، دزدی، ظلم، جنگ‌ها، اختلاف‌ها، دربندکشیدن‌ها همه به دلیل نقص‌های بیولوژیکی، فیزیولوژیکی یا روانی (که درصد آن بسیار اندک است) نیست؛ پس به چه علتی است؟ آیا به دلیل خودخواهی فردی یا خودخواهی اجتماعی نیست؟! یعنی «من» قبل از «دیگری»، خانواده من قبل از خانواده دیگری، همسایه من قبل از آنان که از من دورند، محله من قبل از محله دیگر، قبیله یا خانواده من قبل از قبیله یا خانواده دیگر، روستا یا شهر من قبل از روستا یا شهر دیگر، سرزمین من قبل از سرزمین دیگر، نژاد من قبل از نژاد دیگر و... و نه فقط «قبل» از دیگری یا بیگانه، بلکه حتی «در برابر» و «ضد» شخص دیگر و بیگانه.

چه بسا می‌بینیم برخی از همان قواعدی که بیان کردیم میان دو طایفه‌ای که با هم درگیر هستند و دشمنی می‌کنند وجود دارد؛ مثل قانون «کسی را نکش مگر به قصاص دیگری»؛ در حالی که مشاهده می‌کنیم که مثلاً علت جنگ، منفعت اقتصادی مانند نفت یا به علت اختلاف سیاسی مانند سوسیالیستی و لیبرالی یا نژادی، قومی یا مسائل دیگر از این دست است. آیا این قواعد تغییر کرده‌اند؟! یا ثابت نیستند؟!

واقعیت آن است که این قواعد تغییر نمی‌کند؛ بلکه این قواعد برای کسی که شاید با ظاهرشان فریفته می‌شود، به‌صورتی واضح از اساس و منبع خود پرده برمی‌دارند. این قوانین، ضمن قانونی اساسی قرار می‌گیرند که تنها مصلحت و خودخواهی در خصوص حکم می‌راند و به همین جهت این قواعد یا پاره‌ای از آن‌ها می‌توانند به جهت گسترش قاعده یا قانونی دیگر، متوقف شوند؛ درست مثل هر قانون اساسی یا مجموعه قواعدی که به‌عنوان یک سیستم کار می‌کنند. پس تا هنگامی که یک قاعده، غرضی را که بر اساسش بنا شده است برآورده می‌کند، جاری باقی می‌ماند؛ وگرنه متوقف می‌شود تا

قاعده‌ای فعال‌تر به کار گرفته شود. غرض در اینجا تنها به دست آوردن سود و فایده است و این فایده با وابسته بودن به گروهی محقق می‌شود که افرادی را برای برآورده کردن آن غرض، [با هم] همکاری می‌کنند و با غیر خود چه بسا تا حد قتل و نابود کردن رقابت می‌کنند؛ در این صورت این قاعده به قانون «انسانی از گروه دیگر را به قتل برسان؛ چون دشمن گروه توست»، همچنین به قانون «زندگی انسان در گروه دیگری ارزشی ندارد»، «به فرد نیازمند در جامعه دیگر کمک نکن و او را رها کن تا بمیرد» و قانون «حرمت‌های او را بشکن و دارایی یا کرامتش را محترم ندان؛ زیرا عضو گروهی است که گروه تو را تهدید می‌کند»، تغییر می‌کند.

حتی اگر وضعیت جنگ و نبرد آشکار بین دو گروه را فرض نکنیم می‌توانیم این وضعیت را به وضوح در تعاملات و زندگی روزانه خود احساس کنیم. آیا قاعده‌ای که می‌گوید «زندگی هر انسان به اندازه زندگی انسانی دیگر ارزش دارد» قاعده‌ای است که در عمل - به آن ایمان داریم و اجرایش می‌کنیم؟! یا زندگی هر کدام از ما - چه از نظر سلامتی، رفاهی و کسب منفعت - در درجه اول قرار می‌گیرد؟ و آیا زندگی فرزندان ما همانند زندگی فرد بیگانه نسبت به ماست؟ و آیا زندگی کسی که در کار یا تجارت شریک ماست همانند زندگی هر انسان دیگری است که او را نمی‌شناسیم و هیچ مصلحتی ما را با او گرد نمی‌آورد؟ آیا زندگی او همان ارزشی را برایمان دارد که رقیب ما در تجارت یا کار دارد؟ چنین اعتقادی ندارم؛ بلکه شاید حقیقت تلخی که باید با آن مواجه شویم برای ما روشن کرده باشد که انسان به ماشین، لباس یا هر چیز دیگری ارزش بیشتری نسبت به زندگی انسانی که نسبت به خودش غریبه است می‌دهد؛ البته اگر اساساً ارزشی برای او قائل شود!

می‌توانم تک‌تک قاعده‌هایی را که دانشمندان روان‌شناس، اعصاب، زیست‌شناس، فیلسوفان و دیگر ملحدان به عنوان اخلاق انسانی مطرح می‌کنند جدا کنم و روشن سازم که این قوانین هیچ بهره‌ای از اخلاق ندارند؛ نه به این جهت که مهم نیستند یا انجام دادن

آن‌ها یا نتیجه‌های حاصل از آن‌ها خوب نیست؛ بلکه چون این قوانین به صورت تصنعی بر پایه‌هایی غیراخلاقی بنا شده‌اند و هیچ وجه تمایزی برای انسان محسوب نمی‌شوند. بله، این قوانین، به میزان استواری و فعال‌بودنشان برای افراد نوع بشر در جهت خدمت به خودکامگی هرکدام از آن‌ها و ژن‌هایش و خدمت به همکاری اجتماعی میانشان در جهت به‌دست‌آوردن بیشترین منفعت ممکن، بارز و برجسته هستند، و از نظر پیچیدگی و اجرا در مغز و اثرگذاری‌اش با محیط، جامعه و تجربیاتش، تحسین‌برانگیز و ممتاز. همه این‌ها درست است؛ ولی به هیچ عنوان گونه انسانی را از حیوانیتش خارج نمی‌کند.

آری، اگر این قواعد بر پایه‌هایی درست تنظیم شوند «اخلاقی» خواهند بود و متمایزکننده واقعی انسان از دیگر حیوانات؛ پایه‌هایی مثل دوست‌داشتن خوبی برای دیگران بلکه همه انسان‌ها، سودمندی دیگران، عدالت برای همگان، دادن حقوق به مردم، ایثارگری واقعی که از آن نه جلب منفعتی مورد انتظار است و نه دفع زبانی، و [در یک جمله] بر پایه‌های احترام حقیقی برای هر انسان بلکه برای هر موجود زنده یا هر موجودی در این جهان. این قواعد می‌توانند در دایره اخلاق قرار بگیرند، اگر ضمن قانون اساسی اخلاق انسانی قرار بگیرند که قاعده‌اش دردهای ایثارگری، خواستن خوبی برای دیگری، تحقق عدالت و کرامت برای همگان است. قانون اساسی اخلاقی، نقشه خودخواه ژن‌ها، عواطف، شهود و محاسبات منفعت‌گرایانه را ویران می‌کند.

این اخلاق، در عمل وجود دارد و گونه انسان از آن برخوردار است؛ ولی به همان صورتی که دانشمندان ملحد امروز ادعا می‌کنند نیامده است. آنچه آن‌ها ارائه می‌کنند قوانینی است که ژن‌های ما، مغزهای ما یا فرهنگ‌های قراردادی، برای خدمت به مصلحت خاصی وضع کرده‌اند. اما اخلاق متعالی یا ایثارگری حقیقی، همانی است که انبیا و خلفای خدا و فرستادگانش آوردند و گسترش دادند و با احسان‌کردنشان به غریبه‌ها و پیش‌انداختن بیگانه بر خویشان و فرزندان یا نزدیکان، پیاده‌اش کردند؛ همانی است که مردم دیدند و به فضل روح و نفس انسانی که در این معادله وارد شد، دوستش داشتند و

ارزشش را دانستند، و اگر این نفس انسانی نبود مردم تنها به واسطه عواطف خودخواهانه خود- ایثارگری، عدالت و اخلاق را دوست نمی‌داشتند و به‌سوی جلوگیری از آنچه ژن‌هایشان به‌سویش متمایلشان می‌کند با تفکر در زشتی‌اش- رهسپار نمی‌شدند. این روح یا نفسی که به آن‌ها این امکان را می‌دهد تا اخلاق را قدر بدانند، به آن بپردازند، آن را منتشر سازند، فضائل اخلاق را بگسترانند، خیر و خوبی را دوست بدانند و آرزو کنند که در جهانی پر از خیر و خوبی و خالی از هر شر و خودخواهی زندگی کنند، روحی است که به آن‌ها این توانایی را داد تا خودخواهی را در هم بکوبند و نقشه ژن‌ها را نابود سازند!

ما از ایثارگری حقیقی، اخلاق و ارزش‌هایی سخن می‌گوییم که اساساً به کمک واردشدن روح در «این معادله» پا به عرصه گذاشتند. «روح انسانی» در انسان‌هایی مانند آن‌ها تجلی یافت و آن‌ها به مقتضای این روح عمل کردند، ارواحشان آن را دوست داشتند و به آن اقتدا کردند. پس به لطف دین و قهرمانان دین و به لطف این روح یا نفس، امروز مردمانی در گوشه و کنار عالم و نیز گروه‌ها و حتی کشورهایی داریم که درباره کسانی که نسبت به خودشان بیگانه هستند ایثارگری می‌کنند؛ با وجود آنکه ایثارگری‌شان در بسیاری حالات، نه به آن‌ها زیانی می‌رساند و نه تأثیری در وضعیتشان دارد و نه آن‌ها را در معرض خطر قرار می‌دهد.

سید احمدالحسن می‌فرماید:

«وقتی نفس آدم (علیه السلام) به این جسم مادی که از لحاظ بیولوژیکی خودخواه است، متصل شد، به معادله وارد شد و این نفس پاک، ارزش‌های والای اخلاقی همچون ایثار را از طرف خداوند انتقال داد. سایر انسان‌ها نیز پذیرفتند و باور پیدا کردند که این واقعیت‌ها نتیجه دلایلی است که در خویشتن خویش احساس نموده‌اند. آنان به‌وسیله ایثار، جنگ با خودخواهی را آغاز کردند و این دستاورد پاک و مبارک به دست آمد؛ دستاوردی که حتی خدا ناباوران نیز مدهوش زیبایی آن هستند و این ندا را که آن‌ها نیز مدعی آن‌اند، سر دادند. برای ملحدان نیز سزاوار نیست که چیزی غیر از این بگویند؛

هرچند پیشگام آن و کسانی که آن را آورده‌اند، سخت‌ترین دشمنان ملحدان به شمار می‌روند؛ یعنی دین الهی.^۱

بله، آن‌ها نتوانستند چیزی بگویند جز آنکه «ایثارگری حقیقی» زیباست و کاری نتوانستند بکنند جز آنکه برای ایثارگری حقیقی و آن اخلاق زیبایی که بر پایه‌ها و دردهای ایثارگری مبتنی است ترانه‌سرایی کنند؛ و چه بسا اگر سخنان آن‌ها را می‌آوردم ده‌ها صفحه یا بیشتر را پر می‌کرد؛ ولی تنها به دو اقتباس از سخنان پروفیسور ریچارد داوکینز و پروفیسور گرین بسنده می‌کنم:

ریچارد داوکینز می‌گوید:

«اگر شما هم مثل من آرزو دارید جامعه‌ای بنا کنید که در آن افراد با مهربانی و تواضع در جهت خیر همگان، یاور هم باشند، نباید از طبیعت بیولوژیکی انتظار کمترین کمکی داشته باشید. بیایید بکوشیم مهربانی و از خودگذشتگی را بیاموزیم؛ زیرا خودخواه زاده شده‌ایم. بگذارید بفهمیم ژن‌های خودخواه ما چه می‌کنند؛ زیرا در آن صورت است که لاقابل این امکان به وجود می‌آید که برنامه‌هایشان را به هم بریزیم و طرحی نو دراندازیم؛ طرحی که تاکنون هیچ موجود دیگری در پی آن نبوده است.»^۲

جاشوا گرین در کتاب خود، «قبیله‌های اخلاقی» بیان می‌کند قوانینی که آن را اخلاق می‌نامند، همان دستاوردهای بیولوژیک برای همکاری میان اعضای یک گروه و رقابت با اعضای گروه‌های دیگر و بیگانه است؛ سپس چنین توضیح می‌دهد:

“The second strange thing about morality as a device for beating ‘Them’ is that it makes morality sound amoral or even immoral.

But how could this be? The paradox is resolved when we realize that morality can do things that it did not evolve (biologically) to do. As moral beings, we may have values that are opposed to the forces that gave rise to

۱. سید احمدالحسن، کتاب توهم بی‌خدایی، ص ۴۳۴.

۲. ریچارد داوکینز، ژن خودخواه، ص ۱۳.

morality. To borrow Wittgenstein's famous metaphor, morality can climb the ladder of evolution and then kick it away... .

... we can take morality in new directions that nature never 'intended'. We can, for example, donate money to far away strangers without expecting anything in return."¹

«مطلب شگفت‌آور دوم دربارهٔ اخلاق، به‌عنوان وسیله‌ای برای درهم‌شکستن "دیگران" این نکته است که اخلاق را در جایگاهی قرار می‌دهد که خالی از اخلاق یا حتی غیراخلاقی به نظر می‌رسد.

ولی چگونه چنین چیزی ممکن است؟ وقتی بفهمیم اخلاق می‌تواند کارهایی را انجام دهد که از نظر بیولوژیکی برای انجامشان تکامل نیافته است این پارادوکس حل خواهد شد. ما به‌عنوان موجوداتی اخلاقی، شاید از ارزش‌هایی در تضاد با نیروهایی که به اخلاق منجر شده‌اند برخوردار باشیم. جملهٔ معروفی از «ویتگنشتاین» می‌گوید: اخلاق می‌تواند از نردبان تکامل بالا برود و سپس آن را به دوری بیندازد ... می‌توانیم اخلاق را در جهت‌های نوینی به کار بندیم که طبیعت هرگز قصدشان را نداشته است. می‌توانیم به‌عنوان مثال- به بیگانه‌هایی بسیار دور پول ببخشیم بدون اینکه توقعی در برابرش داشته باشیم.»

بله، قادر به این کار هستیم و این اقراری است واضح و آشکار به اینکه آن اخلاقی که از آن سخن می‌گوییم، و آن اینارگری‌ای که آن‌ها ادعای تفسیرش و دانستن منبع و ریشه‌اش را دارند، نه بیولوژیک است، نه عصبی، نه عاطفی، نه نتیجهٔ عقلانی کردن و تفکر مستقل، و نه در اثر تأثیرگذاری محیطی است که بر اساس خودخواهی و بر اساس اینکه «من اول هستم» یا «ما قبل از من هستیم» و «ضد آن‌ها هستیم» بنا شده؛

۱. منبع:

Greene, J. (2013). *Moral Tribes: Emotion, Reason, and the Gap Between Us and Them*. p. Penguin p. 25.

همکاری تکامل می‌یابد، نه به این دلیل که لطیف و زیباست، بلکه چون مزیتی برای باقی‌ماندن در قید حیات فراهم می‌کند.

همچنین اقراری است به اینکه طبیعت، بر انسان و توانایی‌هایش مسلط نیست، و اینکه انسان می‌تواند نقشه‌زن‌ها و خودخواهی را تباه کند، و اقراری است آشکار به وجود روح یا نفسی که ایثار را دوست دارد، به‌سوی ایثار فرامی‌خواند، و به‌سوی انقلاب علیه بدن و خودخواهی دعوت می‌کند.

ما به‌روشنی- نیازمند فهم اخلاق و شناخت «اخلاق متعالی» و منبع آن هستیم، و به ساختن یا انشاء فلسفه‌نویین «فراتر از اخلاق» یا «اخلاقی فراتر» (Metamorality) که بر اساس منفعت‌گرایی (utilitarianism) یا عاقبت‌اندیشی (consequentialism) بنا شده است نیازی نداریم؛ فلسفه‌ای که هدفش فقط حل مشکل معیشت و همکاری میان «ما» و «آن‌ها» است؛ یا فلسفه‌ای بر اساس محاسباتی که به افزایش بیشترین سعادت توجه دارد. ما خودخواهی جدیدی نمی‌خواهیم که ما را به موضع‌گیری‌ها و تصمیم‌گیری‌هایی فرابخواند که بر اساس محقق‌شدن «بیشترین مقدار سعادت ممکن» بنا شده است.

بلکه آنچه به آن نیازمندیم عبارت است از آنکه به اخلاق متعالی اقرار کنیم، و اقرار کنیم که این اخلاق، روش و تعلیمی را آورده که با دلیل روشن شده که هم‌زمان و همراه با آمدن دین بوده است؛ همچنین باید اقرار کنیم به نیازمندی‌مان برای تنظیم دقیق قواعد و رفتارهایمان، ضمن قانونی کلی که خطا نکند و ما را وارد حیوانیتی نوین نکند؛ و نیز اقرار کنیم که خودمان نمی‌توانیم سود و نفع و مصلحت را ارزشیابی کنیم و نمی‌توانیم بر تمامی عواقب، آگاه شویم یا بفهمیم فرجامشان کجاست. به این ترتیب به منبع اخلاق و خیر بازمی‌گردیم.

بنده معتقدم این فصل را در همین‌جا به پایان ببرم؛ هرچند هنوز مطالب بسیاری هست که باید در این چهارچوب گفته شود؛ ولی مطلب طولانی خواهد شد و چه بسا از چهارچوب این تحقیق خارج شویم؛ به‌عنوان مثال بهتر است در آینده درباره‌ی مدل‌گرین و دیگر مدل‌ها بحث و بررسی داشته باشیم که اخلاق براساسشان چگونه باید باشد، یا به خواست خدا- یکی از پژوهشگران آن را بر عهده بگیرد.

تنها یک نکته باقی می‌ماند که ناگزیر باید به تحقیقش پردازیم و در این فصل و نیز در قسمت‌های قبلی به آن اشاره کردم؛ نکته‌ای که اهمیتش از بررسی سازوکارهایی که در موضوع اخلاق دخالت دارند کمتر نیست؛ و آن، مسئله اراده آزاد یا آزادی انتخاب است، که پیش‌تر به آن اشاره کردیم و -ان شاء الله- فصلی خاص را در پایان این تحقیق به آن اختصاص خواهیم داد.

فصل پنجم

نظریه‌های بیولوژیکی و اجتماعی تکاملی

مقدمه

مسئله متمایز شدن انسان با اخلاق متعالی و ایثارگری واقعی و به‌مخاطره‌انداختن یا فداکردن خود برای نجات انسانی دیگر یا نجات کودکی بیگانه را کسی انکار نمی‌کند، جز معاند مغرور یا فریب‌کاری که می‌خواهد دشواری و حتی ناممکن‌بودن تفسیر آن را به‌صورت طبیعی پنهان کند.

چارلز داروین می‌گوید:

«من به‌طور کامل با نظر نویسندگانی موافقم که اصرار دارند از میان تمامی اختلاف‌های موجود بین انسان و حیواناتی که در سطح پایین‌تر قرار دارند، «حس اخلاقی» یا «وجدان» تا حد بسیار زیادی- از بیشترین اهمیت برخوردار است، و این حس همان طور که «مکینتاش Mackintosh» توضیح می‌دهد، از چنان برتری‌ای برخوردار است که آن را سزاوار بالاتر بودن از تمامی اصول و مبادی دیگر مخصوص رفتار انسانی قرار می‌دهد، و می‌توان آن را در این عبارت کوتاه ولی باشکوه خلاصه کرد: یعنی «التزام و پایبندی»؛ عبارتی سرشار از تعالی، و از میان تمامی صفاتی که می‌توان انسانیت را با آن گرمی داشت، از بیشترین شرافت برخوردار است. خصوصیتی که انسان را بدون لحظه‌ای تردید یا پس از اندکی تفکر، به‌سوی به‌مخاطره‌افکندن زندگی خویش برای نجات جان رفیقش راهبری می‌کند. این خصوصیت تنها از احساس و درک عمیق «راستی و درستی» یا «وظیفه و تکلیف» ناشی می‌شود، تا آنجا که با آن،

در راه قضیه بزرگی فداکاری می‌کند. «امانوئل کانت» شگفتی خود را از عبارت «تکلیف» ابراز می‌دارد! این تفکر شگفت‌آور که به جریان می‌افتد نه به واسطه اشاره‌ای دوست‌داشتنی است، نه با تقدیر و ستایش، و نه با ترس و تهدید؛ بلکه صرفاً برای ابرازداشتن همان قانون روشنی است که در درون شما وجود دارد و شما را وادار می‌کند همواره در رویارویی با کسانی که همه تمایلاتشان گنگ و احمقانه بوده است - هر قدر هم که پنهانی در درونشان انقلابی رخ داده باشد - به این شکل خود را از اطاعتی دائمی رها کنی؛ و به این ترتیب شما شخصیتی اصیل و بزرگوار هستی.

این پرسش بزرگ توسط بسیاری از نویسندگان مورد بحث و بررسی قرار گرفته است. نویسندگانی با توانایی‌های کامل - و تنها بهانه من برای نزدیک شدن و پرداختن به آن، ناممکن بودن چشم‌پوشی از آن در چنین جایگاهی است؛ زیرا طبق دانسته‌هایم، کسی نبوده است که از این دیدگاه به‌خصوص، به‌طور مشخص در تاریخ طبیعی، آن را بررسی کرده باشد. تحقیق در این زمینه، برخی فواید مستقل هم دارد؛ زیرا تلاشی است برای دیدن این حقیقت که تا چه زمانی مطالعه حیوانات حقیرتر می‌تواند باعث روشن شدن حقایق هر کدام از موجودات روحانی به‌خصوص انسان شود.^۱

پس «چارلز داروین» به این تفاوت میان انسان و حیوان در اخلاق، اقرار دارد و از مخالفان ایده‌ای بوده است که می‌گوید «حس اخلاقی، [نوعی] توانایی است که می‌توان آن را در انتهای مسیر تکاملی فرد به دست آورد»؛ زیرا تکامل او، ما را وادار می‌کند تا به «ارث‌بری ممیزه‌ها و صفات ذهنی» اعتراف کنیم و در نتیجه هر [نوع] توانایی - هر چه هم باشد - نمی‌تواند این شتاب ناگهانی در مسیر پیشرفت حیات را پدیدار کند، و فکر می‌کنم تلاشش - که ناگزیر از چنین تلاشی بوده و برخی خطوط اصلی آن را در بحث اخلاق انسانی بیان خواهیم کرد - با نیروی قانون انتخاب طبیعی در تعارض است.

۱. پیدایش انسان و انتخاب جنسی، ترجمه و مقدمه‌نویسی مجده محمود ملیحی، مجلس اعلاى تمدن، ۲۰۰۹.

و با وجود آنکه داروین در حل مسئله اخلاق انسانی از نظر بیولوژیکی دچار تردید بوده است - که این مطلب روشن خواهد شد- افکار او باقی ماند و همچنان به عنوان پایه و اساسی است که ملحدان امروز، نظریات و پژوهش‌های خود را جهت ایجاد راه‌حلی برای [گره‌گشایی از] یکی از بزرگ‌ترین شواهد وجود داشتن غیب یعنی «انسان»- بر اساسش بنا می‌نهند.

از نظر داروین، داشتن حس اخلاقی نتیجه‌ای حتمی است که هر موجود زنده به آن می‌رسد؛ به شرط آنکه توانایی‌ها و هوشمندی او به مرزهای توانایی‌ها و هوشمندی انسان برسد. بنابراین طبق نظر داروین، مسئله، تنها گزینه طبیعی است، و بر توانایی‌های ذهنی و فعل و انفعال آن با محیط و عوامل اجتماعی تکیه دارد؛ در نتیجه اخلاق و رفتار درست یا ارزشیابی نادرست و درست، نیازمند عاملی خارج از فرد و اجتماع نیست.

«به نظر من فرض بعدی امری است بسیار محتمل، و به‌طور دقیق یعنی هر حیوانی هرچه باشد- از گزینه‌های اجتماعی بسیار واضحی برخوردار است و این غرایض، عواطف پدری و فرزندگی را شامل می‌شود، و همین که توانایی‌های ذهنی حیوان به مقداری یا نزدیک به حدی برسد که در انسان تکوین یافته است، به‌نوبه خود می‌تواند به‌صورت حتمی حس اخلاقی یا وجدان را به دست بیاورد.»^۱

داروین از غرایز طبیعی در «حیوانات اجتماعی» شروع، و تصور می‌کند زندگی اجتماعی در کنار یکدیگر، عواطف و احساساتی را متولد می‌کند که به‌نوبه خود باعث جلب شادی و سرور به‌محض پیداشدنش در گروه می‌شود و نیز احساس مهرورزی دوجانبه را در افراد گروه ایجاد می‌کند و این عواطف و احساسات، تمثیلگر محرکی برای مساعدت یا خدمت به دیگرانی است که در همان مکان زندگی می‌کنند:

«اول: غرایز اجتماعی، هر حیوانی را تا آنجا راهبری می‌کند که از وجود داشتن در گروهی که پیروی‌اش می‌کند احساس شادمانی و خرسندی به دست آورد، تا احساس

۱. پیدایش انسان و انتخاب جنسی، ترجمه و مقدمه‌نویسی مجده محمود ملیحی، مجلس اعلاى تمدن، ۲۰۰۹.

[نیاز] به مقداری معین از مهرورزی دوجانبه با گروه، و تا آنجا که خدمات مختلفی را به سبب این احساس- ارائه دهد. احتمالاً این خدمات همان طبیعت مشخص و غریزی را به شکلی واضح شکل می‌دهد، یا صرفاً تمایل یا استعدادی برای انجام این خدمات وجود خواهد داشت؛ و این، برای مساعدت به دوستان و همراهانشان به روش‌های کلی مشخصی است. اما در هر صورت این احساسات و خدمات به تمامی اعضای وابسته به یک گونه، گسترش پیدا نمی‌کند و فقط محدود به کسانی می‌شود که تابع ارتباطی خاص هستند.»^۱

به علاوه احساسات یا عواطفی مثل احساس ناراحتی یا دلداری و تسلی دیگران- که در ورای حس اخلاقی قرار دارند، چیزی نیست جز نوعی از تکامل غیرمنتظره برای عواطف و احساسات ابتدایی و اولیه‌ای مثل احساس نارضایتی هنگام اشباع نشدن غریز طبیعی ساده‌ای همچون گرسنگی و تشنگی. این احساسات، ابتدایی و غیرثابت هستند؛ زیرا با پنهان شدن شرط به وجود آورنده‌شان مخفی می‌شوند و به عواطف قوی‌تر و با ثبات‌تر و دائمی‌تر انتقال می‌یابند؛ زیرا توانایی‌های ذهنی به سبب‌های آن، اجازه حضور مستمر در ذهن را می‌دهند.

«و دوم: به محض اینکه توانایی‌های ذهنی در سطحی عالی شکل بگیرد، این وضعیت منجر به عبور کردن مداوم تصویرهای همه رفتارها و محرک‌های گذشته از طریق مغز پیشرفته، به همه افراد می‌شود، و به رسیدن به آن احساس خاص نارضایتی و حتی رسیدن به احساس بدبختی منجر می‌شود؛ و همان طور که خواهیم دید این احساس به صورت ثابت از هر غریزه‌ای که اشباع نشود ایجاد می‌شود؛ و این به نوبه خود همان طور که در بسیاری اوقات دیده می‌شود- آشکارا نشان می‌دهد که غریزه اجتماعی ثابت و موجود که به شکل دائمی راه را در برابر غریزه متفاوت دیگری باز کرده، در آن زمان توانا تر بوده است؛ ولی به سبب طبیعتی که دارد، ثابت نیست و در

۱. پیدایش انسان و انتخاب جنسی، ترجمه و مقدمه نویسی مجده محمود ملیحی، مجلس اعلاى تمدن، ۲۰۰۹.

ورای خودش اثری با قدرتی بسیار باقی نمی‌گذارد. روشن است که بسیاری از تمایلات غریزی مثل غریزه مخصوص گرسنگی- به سبب طبیعتشان کوتاه مدت هستند و پس از آنکه اشباع شدند به سرعت یا به شکل قوی از آن‌ها یاد نمی‌شود.»^۱

سپس داروین دو عامل را اضافه می‌کند که به نظر او، حتمی بودن تولد اخلاق و حس اخلاقی را در موجودات هوشمند و اجتماعی تفسیر می‌کند. این دو عامل عبارت‌اند از: عامل زبان که امکان ابراز و اظهار کردن رفتارها و قوانینی را فراهم می‌کند که باید در گروه به آن‌ها پایبند بود و بیانگر مصالح عمومی هستند، و عامل عُرف و سنت که نقش این ضمیر غریزی اجتماعی را تثبیت می‌کند.

«و سوم: پس از آنکه توانایی خاص زبان به دست آمد، و ابراز و اظهار تمایلات خاص به جامعه ممکن شد، این طرز تفکر شایع که چگونه هر فرد باید در جهت منافع مشترک رفتار کند، طبیعی خواهد بود که در چنان جایگاه بالایی قرار بگیرد که در جایگاه هدایت‌کننده رفتار قرار بگیرد. ولی لازم است این نکته را همواره در نظر داشته باشیم هر قدر هم که وزن و ارزش چیزی که می‌توان به رأی عمومی نسبت داد بالا باشد، دیدگاه ما برای تصدیق کردن و تصدیق نکردن دوستان و همراهانمان، بر مشارکت عاطفی استوار است؛ که همان طور که خواهیم دید- به نوعی- بخشی اساسی از غریزه اجتماعی و قطعاً سنگ بنای آن است.

و در نهایت: رسوم و عاداتی که هر فرد دارد نهایتاً نقشی بسیار مهم در چگونگی جهت‌دهی خاص برای هر فرد تابع آن گروه خواهد داشت؛ زیرا غریزه اجتماعی به همراه مشارکت عاطفی مثل هر غریزه دیگری- از طریق رسم و عادت، قدرتمندتر می‌شود و به دنبال آن، این رسم و عادت همان چیزی است که برای تمایلات و داورهای مخصوص یک گروه، جایگاه حکمرانی را به دست خواهد آورد. این

۱. پیدایش انسان و انتخاب جنسی، ترجمه و مقدمه نویسی، مجده محمود ملیحی، مجلس اعلاى تمدن، ۲۰۰۹.

طرح‌های ثانویه، بسیار متنوع‌اند و باید در اینجا به بحث درباره‌شان بپردازیم؛ و البته برخی مسائل با جزئیات بیشتر.^۱

این سخنان مطرح‌شده توسط چارلز داروین بیانگر خطوط اصلی بسیاری از نظریات در فلسفه، انسان‌شناسی، زیست‌شناسی و حتی روان‌شناسی در تفسیر اخلاق یا فرهنگ انسانی است، که این نکته در موضوعات بسیاری در این تحقیق روشن می‌شود. در ادامه به‌خواست خدا به تفسیر زیست‌شناختی یا فرضیه‌هایی خواهیم پرداخت که دانشمندان زیست‌شناس برای حل مشکل متمایز شدن انسان با اخلاق، مطرح کرده‌اند. قرن گذشته و ابتدای دههٔ شصت [میلادی]، شور و نشاط بسیاری بر اساس رویکرد طبیعی بیولوژیکی برای تفسیر رفتار انسان دیده شد. پیشگامان این جریان، افرادی مثل پروفسور «ادوارد ویلسون Edward O. Wilson»،^۲ «ویلیام همیلتون William Hamilton»،^۳ «ریچارد داوکینز Richard Dawkins»،^۱ «رابرت تریورز Robert Trivers»،^۲ «جورج ویلیامز George Williams»^۳ و دیگران بوده‌اند.

۱. پیدایش انسان و انتخاب جنسی، ترجمه و مقدمه‌نویسی مجده محمود ملیحی، مجلس اعلاى تمدن، ۲۰۰۹.
 ۲. پروفوسور «ادوارد آرزبورن ویلسون» متولد سال ۱۹۲۹ دانشمند زیست‌شناس آمریکایی، در تمام جهان به‌عنوان متخصص و کارشناس پژوهش مورچه‌ها شناخته شده است. در سال ۱۹۸۸ «بیولوژی اجتماعی» را بنا نهاد. استاد افتخاری در موزه علم تطبیقی حیوانات و استاد افتخاری دانشگاه «پلگرنیو» است. به‌عنوان استاد دانشگاه هاروارد و دوک، و دانشگاه آلمان مادر آلاباما تدریس می‌کرده، و عضو جمعیت پادشاهی، آکادمی ملی علوم، جمعیت علمی لندن، آکادمی «دی لنسی» نئوپولینا، و آکادمی آمریکایی علوم و فنون بوده، و بیش از ۳۰ جایزه و تقدیرنامه علمی و بین‌المللی به دست آورده است.

۳. پروفوسور «ویلیام دونالد همیلتون» (۱۹۳۶ تا ۲۰۰۲)، دانشمند مشهور زیست‌شناسی تکاملی انگلیسی است. در تفسیر انتخاب طبیعی پدیده‌های ایثارگراییه مانند ایثار به خویشاوندان و موفقیت صفات ژنتیکی که شایستگی‌های انتخابی خویشاوندی بیشتری را به دست می‌آورند، به‌شکل پایه‌ای مشارکت داشته است. به‌عنوان استاد در امپریال کالج لندن (۱۹۶۴ تا ۱۹۷۷) و دانشگاه میشیگان (۱۹۷۸ تا ۱۹۸۴) و جمعیت سلطنتی پژوهش در دانشگاه آکسفورد (۱۹۸۵ تا ۱۹۹۹) و در جمعیت سلطنتی و آکادمی علوم و فنون در آمریکا عضویت داشته است. وی

به طور کلی این پژوهشگران از اندیشه‌ای مشترک شروع می‌کنند؛ اینکه نظریه داروین برای بقای برتر (تمایز، انتخاب، سازگاری) نه تنها می‌تواند خصوصیات جسمانی را تفسیر کند، بلکه رفتارهای پیچیده از جمله رفتارهای روانی را هم به طور خاص تفسیر می‌کند. اگر بخواهیم به طور مستقیم این مدعا را پیاده کنیم نتیجه به صورت زیر خواهد شد:

«اخلاق، مجموعه رفتارهایی برنامه‌ریزی شده به وسیله ژن‌ها و انتخابشان به وسیله تکامل است؛ زیرا برای بقای کسانی که حامل آن هستند یا مجموعه ژنتیکی که آن را حمل می‌کند، سودمند است.»

-
- جوایز و تقدیرنامه‌های متعددی به دست آورده است؛ از جمله مدال «داروین» در سال ۱۹۸۸ و مدال [علمی از انجمن] «لینین» در سال ۱۹۸۹ و جایزه «کرافورد» در سال ۱۹۹۳ را به دست آورد.
۱. پروفیسور «ریچارد داوکینز» متولد ۱۹۴۱، دانشمند زیست‌شناس انگلیسی با شهرت جهانی، به خصوص در رفتارشناسی است. عضو جمعیت پادشاهی و استاد افتخاری نیوکالج آکسفورد است و قبلاً در دانشگاه کالیفرنیا، برکلی و آکسفورد فعالیت داشته است. جوایز و تقدیرنامه‌های علمی بسیار و چندین دکترای افتخاری از چندین دانشگاه بین‌المللی دارد و با نظریه ژن‌های خودخواه و نظریه میم‌ها و چندین تألیف دیگر و حمایت از الحاد و به‌تقدکشیدن دین، شهرت علمی کسب کرده است.
 ۲. پروفیسور «رابرت تریورز» متولد ۱۹۴۳، دانشمند زیست‌شناسی تکاملی و بیولوژیکی اجتماعی از آمریکا است. به‌عنوان استاد در دانشگاه «هاروارد» فعالیت کرده و اکنون استاد انسان‌شناسی و بیولوژی در دانشگاه «راجرز» است و چندین طرح از جمله نظریه معروف ایثارگری دوجانبه (۱۹۷۱)، نظریه استثمار خویشاوندان (۱۹۷۲)، و تعارض میان والدین و فرزندان (۱۹۷۴) را دارد. وی جایزه «کرافورد» در بیولوژی را در سال ۲۰۰۷ به دلیل «تحلیل بنیادین تکامل اجتماعی و تعارض و همکاری» به دست آورد.
 ۳. پروفیسور «جورج کریستوفر ویلیامز» (۱۹۲۶ تا ۲۰۱۰) دانشمند زیست‌شناس تکاملی از آمریکا است. وی به‌عنوان استاد زیست‌شناسی در دانشگاه ایالتی نیویورک در «استونی بروک» فعالیت کرده، و به دلیل نقدی قوی در خصوص انتخاب طبیعی اجتماعی با انتخاب گروه‌ها، مشهور شده است. از نتایج تلاش‌های او در این عرصه به‌همراه «همیلتون» و «جان مینارد اسمیت» و دیگران- پیشبرد دیدگاه مربوط به ژن‌های خودخواه در تکامل است. او چندین تألیف و مقاله علمی دارد و جوایزی از جمله مدال «دنیل گروود لیوت» (۱۹۹۲) و جایزه «کرافورد» در سال ۱۹۹۹ را به دست آورده است.

اما موج دوم برای تفسیر طبیعی اخلاق، ابتدا در دهه هفتاد (۱۹۷۰) از پژوهش رفتار حیوانی (اتولوژی ethology) و به خصوص رفتار میمون‌های نخستی تکامل یافت. از معروف‌ترین پژوهشگران در این عرصه «فرانس دی‌وال (Frans de Waal)»، «جین گودال (Jane Goodall)»، «کریستوفر بوم (Christopher Boehm)»، «ژاک ووکلر (Jacques Vauclair)»، «دومینیک لستل (Dominique Lestel)» و... هستند.

تمامی این افراد از این [مسئله] که دلایل بسیاری بر وجود رفتارهای اخلاقی (یا شبه اخلاقی) در برخی حیوانات وجود دارد که از حالات نادر و حکایت‌های استثنایی فراتر می‌روند دفاع کرده‌اند و همچنان دفاع می‌کنند. به‌عنوان مثال فعل‌وانفعالات اجتماعی در نخستین‌ها چه در شرایط طبیعی باشند و چه در باغ وحش- عرصه را برای تعامل‌هایی می‌گشاید که به نظر می‌رسد از عاطفهٔ دوجانبه یا توجه به دیگری، و ایثارگری و بدمبستان سرچشمه می‌گیرد؛ رفتارهایی که آنچه را که مردم اخلاق یا اخلاقیات می‌نامند به ذهن نزدیک می‌کند یا یادآور می‌شود. در نتیجه، این مشاهدات شاید این تصور را ایجاد کند که اخلاق نتیجهٔ تکامل بیولوژیکی است و نتیجهٔ فرهنگ خاص انسانی نبوده است.

معمای ایثار و فرضیهٔ بیولوژیکی تکاملی، برای تفسیر فرهنگ

ظهور همکاری و زندگی اجتماعی در عالم حیوانی تغییری بزرگ در مسیر تکامل محسوب می‌شود و اهمیت بسیاری دارد که کمتر از ظهور کروموزوم‌ها یا ظهور یوکاریوت‌های با هستهٔ حقیقی^۱ یا ظهور تولیدمثل جنسی یا ظهور موجودات چندسلولی نیست.

۱. این جانداران برخلاف یوباکتری‌ها (Eubacteria) یا آرکی‌باکتری‌ها (Archaea) - شامل تمام جانداران تک‌سلولی یا چندسلولی می‌شوند که با داشتن هسته (میتوکندری mitochondries) در سلول‌هایشان شناخته می‌شوند.

انتخاب طبیعی، افرادی را برمی‌گزیند که در تولیدمثل موفق‌تر هستند یا افرادی که در منتقل کردن بیشترین تعداد ممکن از ژن‌های خود به نسل‌های آینده و بقا، موفق‌ترند. پس عجیب نیست ببینیم که در چنین جهانی، خودخواهی حاکم است؛ زیرا افراد هرچه بتوانند، برای مصالح خود انجام می‌دهند، حتی اگر به زیان دیگران باشد؛ و هر کاری بتوانند می‌کنند تا فرصت زادوولد و انتشار بیشترین تعداد ممکن از نسخه‌های ژن‌های خود را به نسل‌های بعد از خود داشته باشند.

اما خودخواهی فردی، تنها استراتژی پیروز نیست؛ بلکه در طبیعت، استراتژی‌های دیگر و پدیده‌های مختلفی در سطوح مختلف وجود دارد که تعاون نامیده می‌شوند؛ چه مدنظر باشند چه نباشند؛ مثلاً در سطح ژن‌ها و کروموزوم، نوعی همکاری برای تشکیل «ژنوم»،^۱ همکاری میتوکندری‌ها را - که ابتدایی‌ترین موجودات جدا و آزاد هستند - با بقیه اجزای سلول، همکاری سلول‌ها باهم برای ایجاد موجود چندسلولی و... را داریم. به همین ترتیب، باکتری‌ها در قالب همکاری و به‌عنوان واکنشی علیه سیستم محافظتی دستگاه ایمنی رفتار می‌کنند.

ولی مفهوم همکاری از نظر زیست‌شناختی چیست؟ و سبب و فایده آن چیست؟ تعاون (همکاری)، عبارت است از هرگونه اثرگذاری سودآور میان دو یا چند نفر. ولی سودی که به‌صورت بیولوژیکی به دست می‌آید دلار یا یورو نیست؛ پس چه چیزی است؟

عملکرد سود یا زیان از نظر زیست‌شناختی، پیروزی یا شکست در زادوولد است. بنابراین امکان ندارد «همکاری»، ضمن حاکمیت قانون انتخاب طبیعی ایجاد شده و تکامل یافته باشد؛ مگر اینکه سودآوری یا فوایدی که از این همکاری حاصل می‌شود قطعاً

۱. «ژنوم» به مجموعه ماده ژنتیکی یک فرد گفته می‌شود و می‌توانیم آن را دایره‌المعارفی تصور کنیم که اجزایش کروموزوم‌ها و ژن‌ها (جمله‌هایی نوشته‌شده با الفبای ژن‌ها AGCT) هستند.

بیشتر از منفعت کارهای تک‌تک افرادی باشد که همکاری می‌کنند یا در میان خود، گنش متقابل نشان می‌دهند و این، قاعده‌ای کلی است: «سود < هزینه».

تأکید می‌کنم همکاری یا رفتارهای دوجانبه در داخل گروه‌ها «به‌صورت روشمند بر اساس قانون انتخاب طبیعی» همراه با عوامل، شرایط و قیدهایی تکامل یافته است که محیط، آن‌ها را لازم می‌کند، و دست‌کم دو فایدهٔ بزرگ دارد:

- پیشگیری و دفاع به‌طور خاص - در برابر شکارچی و به‌طور عام - تمام خطررها؛
- تسهیل رسیدن به خواسته.

در عالم طبیعت، همکاری را در سناریوهای مختلف ملاحظه می‌کنیم. افرادی را از گونه‌ای حیوانی شاهدیم که گاهی در رفتار اجتماعی با یکدیگر همکاری می‌کنند تا گروه‌ها شکل بگیرد؛ سپس همکاری را میان همه یا برخی از افراد گروه مشاهده می‌کنیم، تا آنجا که افراد می‌توانند به‌صورت گروهی، شکاری را صید کنند که هرکدام از اعضای گروه به‌تنهایی نمی‌توانست. این رفتاری است که به‌روشنی در برخی از حیوانات بزرگ شکارچی مثل گربه‌سانان بزرگ و نیز گرگ‌ها مشاهده می‌کنیم.

شاهینِ هاریس (Harris's hawk) نیز - که یکی از پرندگانی است که در آریزونا در نیومکزیکو زندگی می‌کند - به‌سبب اجتماعی بودن و دشوار بودن تفسیر رفتارهایش، برای دانشمندان شناخته‌شده است. شاهین هاریس پرنده‌ای است اجتماعی و در شکار با یکدیگر همکاری می‌کنند و تقریباً هیچ‌وقت به‌تنهایی شکار نمی‌کنند. حالاتی که این نوع پرنده در قالب گروه‌های دوتایی به شکار می‌پردازند بسیار نادر است و اغلب در گروه‌هایی متشکل از چهار یا شش پرنده به شکار می‌پردازند.

همچنین ممکن است «همکاری» به‌عنوان مثال، ابزاری برای دفاع باشد؛ مثلاً گاو میش‌ها برای ساختن جبههٔ دفاعی در برابر گرگ‌هایی که تهدیدشان می‌کنند [با هم]

همکاری دارند و نوعی سمور به نام میرکت (دم عصایی)^۱ به صورت فردی و اجتماعی اقدام به مراقبت و نگهداری کرده و با بلندشدن روی پاهای پشتی به طور متناوب از گروه محافظت و با ایجاد صدا و فریادهایی به خصوص، خطر را اعلام می‌کند؛ خطرهایی مثل حضور پرندگان شکارچی یا مارها. سنجاب زمینی^۲ نیز برای هشدار دادن به گروه خود وقتی خطری در نزدیکیشان قرار دارد جیغ می‌کشد.

هیچ‌کدام از این رفتارهای همکارانه در حقیقت نقض‌کننده خودخواهی نیست و این موجودات کوچک یا بزرگ برای به دست آوردن مزیتی با یکدیگر همکاری می‌کنند که توانایی‌شان را برای بقا، تولیدمثل و انتشار ژن‌ها در طول زمان زیاد می‌کند و طبیعت با استفاده از قانون انتخاب طبیعی، افراد این «گونه» یا همان «حاملین مجموعه ژنتیکی همکار» را که با یکدیگر همکاری دارند انتخاب می‌کند؛ زیرا این همکاری، شایستگی انتخاب شدن آن‌ها را افزایش می‌دهد.^۳

ولی رفتارها و تعاملات دیگری را نیز در دنیای حیوانات داریم که به نظر می‌رسد فراتر از همکاری ساده باشد و حتی ظاهری «ایثارگرایانه» دارد. این رفتارها داروین و دانشمندان پس از او را دهه‌ها به حیرت انداخت؛ رفتارهایی مثل رفتار والدین در برابر فرزندانشان و رفتار زنبورهای کارگر در برابر ملکه، کارگران دیگر و کل کندو. برخی حیوانات مانند موش‌ها به نظافت یکدیگر می‌پردازند، یا مثل خفاش‌های خون‌آشام قسمتی از غذای خود را به دیگران می‌دهند... این انواع ایثارگری‌ها چگونه تفسیر می‌شود؟!

۱. اسم علمی آن «Suricata» است و جزو تیره سمورها از راسته گوشت‌خوارسانان شمرده می‌شود.

۲. سنجاب زمینی (نام علمی: Marmotini) نام یک تبار از تیره سنجاب است. این سنجاب در برابر سم مار تکامل یافته و اگر ماری نزدیکش شود به جای اینکه فرار کند به آن نزدیک می‌شود. (مترجم، منبع: ویکی‌پدیا فارسی)

۳. هرگاه فرزندان یک فرد زیاد و در نسل‌های بعدی منتشر شود «شایستگی» یا «ارزش انتخاب‌شدن فرد» زیاد می‌شود؛ از این رو هر عضو از حیوانات و انسان به طور معمول به صورت خودخواهانه عمل می‌کند؛ زیرا انتخاب طبیعی به سوی آن چیزی گرایش دارد که توانایی بقا و تولیدمثل را بیشتر می‌کند.

راه‌حل از طریق بیان آنچه در عالم حیوانات مشاهده و با عنوان «ایثارگری» به آن اشاره می‌شود ارائه شد؛ اما این‌ها در واقع رفتارهایی است برنامه‌ریزی شده توسط ژن‌ها به‌عنوان استراتژی‌های موفق برای بقا، انتشار و تولیدمثل، یا نتیجه ثانویه که از حمایت طبیعت برخوردار است؛ یعنی این‌ها در اصل، رفتارهایی خودخواهانه است که هیچ ارتباطی با ایثارگری ندارد؛ و تنها برای کسی که از حقیقت اطلاعی ندارد. ظاهری ایثارگرایانه دارند.

تقریباً پنجاه سال پیش، پروفیسور همیلتون نظریه ایثارگری نزدیکان را با قانون ریاضی ساده‌ای وضع کرد که می‌تواند چنین رفتارهای حیرت‌آوری را تفسیر کند. ایده اصلی در نظریه همیلتون از این قرار است که افراد می‌توانند نه فقط با افزایش توانایی‌های فردی، بلکه از طریق تأثیرگذاری مثبت خود در بقا و تولیدمثل خویشاوندانی که نسبتی از ژن‌های آن‌ها را حمل می‌کنند نیز می‌توانند ارزش کلی انتخابی خود را افزایش دهند.

بنابراین رفتار خویشاوندان در قبال فرزندانشان از نظر ژنتیکی علت دارد؛ زیرا فرزندان نیمی از ژن‌های فعال در والدین را در خود دارند و خانواده‌هایی که به فرزندان خود توجه و ایثار می‌کنند در انتقال ژن‌های خود به‌صورت موفق‌تری عمل می‌کنند. رفتار زنبورهای کارگر نیز از نظر ژنتیکی، تفسیر دارد؛ زیرا درجه خویشاوندی آن‌ها نسبت به خواهرانشان بسیار زیاد و بالاتر از میزان نزدیکی آن‌ها به مادرشان یعنی ملکه است. آن‌ها نسخه‌ای مطابق با ژن‌های پدر دارند و مرگ زنبور برای دفاع از کندو سودی بزرگ‌تر از محافظت از خودش دارد؛ زیرا به این ترتیب زنبور از نسخه‌های زیادی از ژن‌های خودش محافظت می‌کند.

پس از کشف همیلتون، پروفیسور تریبورز (Robert Trivers)^۱ همچنین پروفیسور «رابرت اکسلرود (Robert Axelrod)^۲» تفسیری ژنتیکی برای ایثارگری دوجانبه ارائه دادند. ایثارگری دوجانبه، ایثارگری حقیقی نیست؛ بلکه صرفاً [نوعی] استراتژی است که تکامل به آن گرایش دارد و توانایی فرد را برای بقا و تولیدمثل بیشتر می‌کند. مثلاً امکان ندارد خفاش‌های خون‌آشام بیش از دو روز بدون غذا زنده بمانند و هر فرد از گروه اگر در این دوره زمانی غذایی پیدا نکند در معرض مرگ قرار می‌گیرد. این ایثارگری مانند حلقه نجاتی است برای هر فردی که صفت ژنتیکی زیر را در خود دارد:

«امروز به من بده تا فردا به تو بدهم»؛ ولی این نوع ایثارگری، ایثارگری حقیقی نیست و بر اساس نظریه ژن خودخواه به خوبی تفسیر شده است.

چندین نسل از دانشمندان زیست‌شناسی تکاملی -از گذشته تا به امروز- زندگی خود را وقف تحقیق و جست‌وجو کرده‌اند، در خصوص اینکه ایثارگری از کجا آمده و چگونه در نوع بشر پدیدار شده است و در سی سال اخیر تعداد بسیار زیادی از ریاضی‌دانان، دانشمندان انسان‌شناس، روان‌شناس، مغز و اعصاب، اقتصاددان‌ها و جامعه‌شناسان و حتی دانشمندان زبان‌شناس به آن‌ها پیوسته‌اند... همه این تلاش‌ها برای حل مشکلی به نام «معمای ایثارگری» است.

بیاید فرض کنیم گروهی داریم که از تعداد افراد نسبتاً کمی تشکیل شده است و فرض کنیم برخی از آن‌ها ایثارگری می‌کنند و افراد دیگر چنین نمی‌کنند. حال فرض کنیم این افراد در سازگاری با محیط، برابر و از توانایی‌های تولیدمثل یکسانی نیز

۱. منبع:

Trivers, R. L. (1971). The evolution of reciprocal altruism. *The Quarterly review of biology*, 46(1), 35-57.

۲. منابع:

- Axelrod, R. (1981). The emergence of cooperation among egoists. *American political science review*, 75(02), 306-318.

- Axelrod, R., & Hamilton, W. (1981). The Evolution of cooperation. *Science*, 211 (4489), 1390-1396.

برخوردارند و تنها تفاوت، این است که افراد پاک در برخی حالات، رفتاری ایثارگرایانه انجام می‌دهند که منفعتش به افراد دیگر گروه می‌رسد؛ مثلاً تصور کنیم آن‌ها بخش بزرگی از غذای خود را بدون هیچ چشمداشتی به دیگران بدهند.

پس این افراد پاک، انفاق بیشتری به دیگران دارند و فرصت را برای دیگر افراد غریبه فراهم می‌کنند تا قسمتی از انرژی، تلاش و غذای او را برای خودش و به نفع فرزندان و خویشاوندانش مصرف کند. اگر وضعیت تا پایان نسل اول به همین صورت ادامه پیدا کند خواهیم دید این افراد پاک -از نظر مادی- برخی از موقعیت‌های خود را برای ازدواج، تولیدمثل و توجه به فرزندان خود -در جهت منافع افراد ناپاک- از دست داده‌اند. این نسبت هرقدر هم اندک باشد، ولی به هر حال زبانی است برای آن‌ها و مجموعه ژنتیکی‌شان، در برابر سود افراد دیگری که از این منابع استفاده کرده‌اند. به این ترتیب، نسل بعد از نسل خواهیم دید مجموعه افراد پاک به‌طور میانگین کمتر از افراد ناپاک فرزند خواهند داشت.

بنابراین با هر نسبتی از افراد پاکی که با آن‌ها شروع کرده‌ایم -هرچه که در ابتدا بوده باشد- به یک نتیجه اجتناب‌ناپذیر خواهیم رسید؛ اینکه تعداد افراد پاک در نسل‌های بعدی کمتر از افراد ناپاک خواهد بود و به این ترتیب، وضعیت به انقراض همه افراد پاک منجر خواهد شد. این مسئله یعنی خصوصیت «پاک‌بودن» در سایه قانون انتخاب طبیعی، خصوصیتی است زبان‌بار و سرنوشتش -هرجا که یافت شود- انقراض خواهد بود.

توجه داشته باشیم که در اینجا حتی وجود افراد فریب‌کار را در گروه لحاظ نکردیم؛ بلکه فقط فرض کردیم که افراد دیگر، به ایثارگری اقدام نمی‌کنند و کمک و بخششی را که افراد پاک عرضه می‌دارند رد نمی‌کنند؛ اما اگر وجود فریب‌کاران را هم در این مجموعه فرض بگیریم، روند انقراض افراد پاک سریع‌تر خواهد شد و این یعنی تکامل از طریق قانون انتخاب طبیعی حکم به انقراض ایثارگری می‌کند و اجازه انتشار این خصوصیت را به‌عنوان صفتی برای افراد صادر نمی‌کند.

اما معما همچنان پنهان می‌ماند: ایثارگری در جهان وجود دارد و به هیچ وجه نمی‌توان آن را انکار کرد؛ در نتیجه این یعنی:

- یا نظریه تکامل درست نیست؛

- یا ایثارگری موجود، واقعی نیست؛ یعنی طوری جلوه می‌کند که گویی ایثارگری است؛

- یا عامل دیگری هست که به این کار حکم می‌کند و گاهی اوقات ایثارگری را بر قانون تکاملی طبیعی پیروز می‌سازد.

این به اختصار بسیار- معمای ایثارگری از نظر علمی است.

داروین سال‌ها قبل متوجه این موضوع شده بود^۱ و از آن زمان به بعد دانشمندان تکاملی تلاش کرده‌اند راه‌حلی برای این معما پیدا کنند و در عمل نیز راه‌حل این معضل به‌شکلی که از دید علمی قانع‌کننده باشد- در دنیای حیوانی مشخص و روشن شده که ایثارگری والدین نسبت به فرزندان، صرفاً رفتار ژنتیکی خودخواهانه است و محرک فداکاری زنبور هم ژنتیکی است و مشخص شده که ایثارگری خفاش‌های خون‌آشام نیز نوعی ایثارگری دوجانبه و ایثارگری مراقبت و حراست کردن نیز به‌عنوان مثال- نوعی ایثارگری برای شهرت است و... به همین ترتیب؛ بنابراین راه‌حل این معما برای همه انواع

۱. منبع:

Darwin C. 1st edn. J. Murray; London, UK: 1859. On the origin of species by means of natural selection.

"I...will confine myself to one special difficulty, which at first appeared to me insuperable, and actually fatal to my whole theory. I allude to the neuters or sterile females in insect communities: for these neuters often differ widely in instinct and in structure from both the male and fertile females, and yet from being sterile they cannot propagate their kind."

«... خودم را در معمای به‌خصوصی گرفتار می‌بینم که در نگاه اول به نظر حل‌ناشدنی می‌آید و در واقع ویران‌کننده کل نظریه‌ام است. تنها اشاره‌ای به ماده‌های خنثی در کلونی‌های حشرات می‌کنم: به‌طور معمول غریز و ساختار این ماده‌های خنثی، با نرها و ماده‌های بارور تفاوت‌های بسیاری دارد و به‌دلیل نازبودنشان نمی‌توانند نوع خود را منتشر کنند.»

ایثارگری موجود در طبیعت، پیدا شده است، جز نوعی از ایثارگری، یعنی ایثارگری واقعی که فقط در انسان یافت می‌شود.

فرهنگ از دیدگاه زیست‌شناسی

همان طور که در مسئله خیر و شر تقدیم شد، باید توجه داشته باشیم که تعریف فرهنگ با مفهومی جهان‌شمول، نمونه‌ای از یک چالش علمی و محلی برای بحث‌و‌جدل میان موج‌های فکری به‌خصوص انسان‌شناسی- است؛^۱ ولی هدف در اینجا فیصله‌دادن به این نزاع نیست؛ بلکه هدف اصلی در اینجا از یک سو تمرکز بر مهم‌ترین مسائلی است که می‌توانند به‌عنوان تفسیری برای ظهور تمدن مخصوص انسانی ارائه شود و بیان اینکه این فرضیه‌ها - هر رویکردی که داشته باشند- بدون پناه‌جستن به فرض‌گرفتن چیزی خارج از طبیعت یا عالم مادی، از تفسیر اخلاق‌والای انسانی یا «ایثارگری حقیقی» ناتوان است؛ و از سوی دیگر می‌خواهیم بیان کنیم وقتی عاملی غیر از طبیعت را برای ورود به اخلاق و تفسیر تمدن خاص انسانی فرض بگیریم، ناگزیر به نتیجه‌ای خواهیم رسید؛ اینکه اصل و خاستگاه، دین الهی است و با دو مؤلفه ناگهانی در مسیر حرکت انسانیت ایجاد شده است:

۱. الگوی آموزشی‌ای که قهرمانان اخلاق آورده‌اند؛

۱. منابع:

- Kroeber, A. L., & Kluckhohn, C. (1952). Culture: A critical review of concepts and definitions. Papers. Peabody Museum of Archaeology & Ethnology, Harvard University

- Baldwin, J. R., Faulkner, S. L., Hecht, M. L., & Lindsley, S. L. (Eds.). (2006). Redefining culture: Perspectives across the disciplines. Routledge.

Prinz, Jesse, "Culture and Cognitive Science", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.)

دسترسی به آن در: <https://plato.stanford.edu/entries/culture-cogsci/>

۲. اتصال بدن به عالم غیب، یا همان اتصال نفس و روح به جسم.

از این رو در ادامه به برخی از تعریف‌های اخلاق که به نظرم از پیچیدگی کمتری برخوردارند و زمینه مشترک همه تعریف‌ها را نشان می‌دهند بسنده خواهم کرد.^۱ هرچند این تعریف‌ها بیش از آنکه به جنبه معنوی و اخلاقی تمدن به‌عنوان واحدهایی که منتقل می‌شود توجه داشته باشند جنبه کمی تمدن را مدنظر قرار می‌دهند. با وجود اینکه جنبه معنوی فرهنگ بسیار مهم است؛ ولی مطالبی که برای تعریف و شناساندن این جنبه مطرح می‌شود به تضاد و ناسازگاری می‌انجامد؛ زیرا هر کدام به‌شکلی، معنی تمایز میان فرهنگ و طبیعت را شامل می‌شود. در اینجا می‌خواهم واقعیت این تمایز را با استفاده از دلایل بیان کنم، نه با استفاده از واژگان و تعاریف.

تعریف اول برای فرهنگ:

در این تعریف شرط می‌شود حداقل، معنای زیر رسانده شود:

«انتقال و به‌دست‌آوردن اطلاعات به‌وسیله آموزش اجتماعی و انباشت آن‌ها طی

نسل‌ها.»

“The behavioral adaptations that explain the immense success of our species are cultural in the sense that they are transmitted among individuals by social learning and have accumulated over generations.”

«سازگاری‌های رفتاری که موفقیت بسیار خوب گونه ما را توضیح می‌دهد از نوع فرهنگی هستند؛ به این معنا که این سازگاری‌ها با استفاده از آموزش‌های اجتماعی توسط افراد، منتقل و طی نسل‌ها انباشته می‌شوند.»^۲

۱. این نوع از تعریف، بسیار بعید است مفهوم همه تمدن را دربرگیرد؛ ولی به دلیل تمایلی که قبلاً در بحث گذشت بیان می‌شود و در اینجا می‌خواهم حقیقت این تفاوت را از طریق دلایل و نشانه‌ها و کلمات و تعریف بیان کنم.

۲. این تعریف را به‌عنوان مثال در مقاله‌ای که توسط «جوزف هنریچ» و «ماک ریث» در سال ۲۰۰۳ منتشر شد مشاهده می‌کنیم:

تعریف دوم برای فرهنگ:

فرهنگ «اطلاعاتی است که می‌تواند بر رفتار افراد و آنچه به‌وسیلهٔ تقلید، آموزش و دیگر شکل‌های انتقال اجتماعی، از افراد دیگر گونهٔ خود به دست می‌آورند، تأثیر بگذارد.»

“Information capable of affecting individuals' behavior that they acquire from other members of their species through teaching, imitation, and other forms of social transmission.”¹

مفهوم «اطلاعات» در اینجا هر حالت ذهنی آگاهانه یا ناآگاهانه را شامل می‌شود که می‌توان از طریق آموزش اجتماعی یا در گروهی که در بازه‌ای زمانی با یکدیگر زندگی می‌کنند به دست آورد یا تغییر داد، و این حالت‌های ذهنی که از شخصی دیگر منتقل می‌شوند تأثیر خود را بر رفتار افراد به‌جا می‌گذارند.

تعریف سوم برای فرهنگ:

«تصورات یا نمادهای ذهنی (یا عقلی) فراگیر و ماندگار^۲ که در یک گروه اجتماعی

معین ساکن می‌شود.»

“Widely distributed, lasting mental and public representations inhabiting a given social group.”³

این تعریف سوم، مسئلهٔ انتقال تصورات عقلی میان افراد جامعه را نیز تا آنجا که پدیدار و در محدودهٔ وسیعی منتشر و توزیع می‌شود در برمی‌گیرد.

Henrich, J., and McElreath, R. 2003. The Evolution of Cultural Evolution. *Evolutionary Anthropology*, 12: 123-135.

۱. این تعریفی است که به‌عنوان مثال- پروفیسور ریچرسون و پروفیسور بوید ارائه داده‌اند:

Richerson, P., Boyd, R., 2005. *Not by Genes Alone: How Culture Transformed Human Evolution*. The University of Chicago Press, Chicago

۲. یعنی تصورات و نمادهایی که گذرا نیستند و در یک دورهٔ زمانی معین پابرجا هستند. (مترجم)

۳. منبع: Sperber, D. (1996). *Explaining culture: A naturalistic approach* (Vol. 323). Oxford: Blackwell.

می‌توانیم تعریف‌های بسیار دیگری را نیز اضافه کنیم؛ ولی در این صورت، سخن به داراز خواهد کشید و چه بسا بررسی همهٔ اندیشه‌ها و پاسخ به اختلافات، هیچ ثمرهٔ علمی هم در تحقیق پیش‌رو نداشته باشد؛ مگر به اندازه‌ای که به آن اشاره کردم.

نکتهٔ مهم و اساسی در اینجا این است که همهٔ تعریف‌ها، در عامل اصلی در فرهنگ و به دنبال آن اخلاق و دین اتفاق نظر دارند؛ یعنی انتقال واحدهای فرهنگی میان افراد و گروه‌ها، چه درون گروه اجتماعی و چه خارج از مرزهای گروه.

از این‌رو تحقیق و پژوهش در خصوص راه انتقال و گسترش فرهنگ، برای بسیاری از پژوهشگران با رویکردهای مختلف، تبدیل به عرصهٔ تحقیقاتی وسیع و درخور توجهی شده است و هدف علاوه بر شناخت وسیلهٔ انتقال، شناخت راهی است که انتقال با آن انجام می‌شود و سپس شناخت علت پذیرش و پایداری افکار و اطلاعات یا تصورات عقلی میان افراد و سپس تأثیر فرهنگ بر رفتار فردی و اجتماعی؛ همچنین عکس آن.

تقلید، وسیله‌ای برای انتقال و گسترش فرهنگ

همان‌طور که پیش‌تر گفتیم، اگر به‌دقت در مسئلهٔ فرهنگ بنگریم خواهیم دید مسئلهٔ مشترک میان تعریف‌ها و مفاهیم مختلف، مسئلهٔ تأثیرگذاری در رفتار و نیز حالت‌های ذهنی و حتی عاطفی افراد و همین‌طور مسئلهٔ انتقال و انتشار فرهنگ در میان آن‌هاست.

برای آنکه یک حالت ذهنی یا عقلی -چه یک اندیشه باشد، یا مجموعه‌ای از افکار یا رفتار، یا هر اطلاعات دیگر به همان معنای جهان‌شمولی که به آن اشاره کردیم- از سطح فردی یا افرادی که آن را دارا هستند به دیگران منتقل شود -همان‌طور که در امور فرهنگی وجود دارد- ناگزیر باید ابزار یا مجموعه‌ای از ابزارهای «آموزش» وجود داشته باشد که به یک فرد این امکان را بدهد تا آنچه را فرد دیگر انجام می‌دهد، انجام بدهد. در

نتیجه به نظر می‌رسد نخستین ابزاری که باید برای «وجود فرهنگ» فراهم شود، شاید توانایی تقلید باشد که نوعی از آموزش به‌وسیله مشاهده است.^۱

چه بسا ممکن است به اینکه فرهنگ بر تقلید تکیه می‌کند اعتراض کرد؛ زیرا در این صورت به تعدادی ابزار پیچیده‌تر و برتر از ابزار تقلید نیاز خواهد بود تا فرهنگ بتواند منتقل شود و این اعتراض صحیحی است؛ زیرا آموزش روشمند، گفتار، زبان و نوشتن وجود دارد و این‌ها برای انتقال و گسترش فرهنگ، وسایلی پیشرفته‌تر از تقلید هستند؛ همچنین برای انباشت اطلاعات در افراد در طول نسل‌ها، بهتر یاری می‌رسانند؛ ولی اشکالی ندارد که تقلید، نخستین شکلی در نظر گرفته شود که همه این ابزارهای پیشرفته بعدی، بر آن تکیه کنند و اینکه دست‌کم شرطی ضروری در گسترش فرهنگ، در طول مسیر تکاملی باشد. این علاوه بر آن است که در دنیای واقعی، بسیاری از مردم تقریباً به‌صورت بسیار ابتدایی -چه در فرهنگ‌ها یا در سطح رفتارها و افکار و حتی در اعتقادات و دین- تقلید می‌کنند.^۲

پس توانایی تقلید، شرطی است ضروری برای به‌وجودآمدن فرهنگ به‌گونه‌ای که بدون آن، ممکن نیست وسایل آموزش میان افراد ایجاد شود؛ و در نتیجه امکان ندارد اطلاعات یا واحدهای فرهنگی در گروه منتقل شوند، چه برسد به انتقال آن به خارج از گروه! و طبق پژوهش‌های انجام‌شده در بررسی نخستین‌ها و رفتارشناسی حیوانات، مشخص شده است که توانایی تقلیدکردن در دنیای حیوانات به‌استثنای نخستین‌ها و برخی پرندگان- توانایی نادری محسوب می‌شود.^۳

۱. منبع: Tomasello, M. 2009. The cultural origins of human cognition. Harvard University Press.

۲. وضعیت درباره دین به جایی رسیده است که از نظر فقها و پیروانشان واجب بودن تقلید به یک عقیده تبدیل شده است و این وضعیت تقریباً همه ادیان را به شکل‌ها، پوشش‌ها و نام‌های مختلف دربرگرفته است.

۳. منبع:

Zentall, T. R. (2006). Imitation: definitions, evidence, and mechanisms. *Animal cognition*, 9(4), 335-353.

علی‌رغم وجود وسایل دیگری در این حیوانات که آن‌ها را قادر به یادگیری می‌کند، بازهم این ابزارها نمی‌توانند وجود فرهنگ، آموزش و انتقال فرهنگی را تفسیر کنند؛ هرچند به نظر برخی دانشمندان، در برخی جوامع حیوانی، نوعی از فرهنگ ابتدایی یا «اصول و مبانی فرهنگ» وجود دارد؛ به‌عنوان مثال نوعی از یادگیری به نام «یادگیری تقویتی محلی» وجود دارد که یک پدیده اجتماعی ناشی از این احتمال بالاست که افراد گروهی معین، مهارت به‌خصوصی را برای پردازش و انجام کاری به دست می‌آورند؛ زیرا آن‌ها در شرایط مناسب و در دسترس برای همه و مساعد برای رسیدن به آن مهارت قرار می‌گیرند.

مشهورترین نمونه برای این نوع از یادگیری یعنی «یادگیری تقویتی محلی»^۱، پدیده‌ای است که در میمون‌ها دیده می‌شود؛ به‌عنوان مثال شامپانزه یاد می‌گیرد چگونه یکی از بهترین غذاهای خود یعنی مورچه سفید را از طریق این روش یادگیری به دست بیاورد. این حیوان، چوبی را در خاک فرو می‌کند و منتظر می‌ماند مورچه از آن بالا بیاید تا مورچه را بخورد. ماکاک (نوعی میمون) یاد می‌گیرد چگونه برخی غذاها مثل سیب‌زمینی شیرین را قبل از خوردن بشوید.^۲

مثال‌های فراوانی در این خصوص وجود دارد؛ ولی آنچه اهمیت دارد این است که «تکنیک جدید» یا این روش انجام کار، در هر حالتی از حالات که بررسی و رصد می‌شود، به‌طور مستقیم از راه مشاهده و تقلید حرکات افرادی که آن را انجام می‌دهند و آن را تقلید

۱. یادگیری تقویتی (Reinforcement Learning) یکی از گرایش‌های یادگیری ماشینی است که از روان‌شناسی رفتارگرایی الهام می‌گیرد. این روش بر رفتارهایی تمرکز دارد که ماشین باید برای بیشینه‌کردن پاداشش انجام دهد. این مسئله، با توجه به گستردگی‌اش، در زمینه‌های گوناگونی بررسی می‌شود؛ مانند نظریه بازی‌ها، نظریه کنترل، تحقیق در عملیات، نظریه اطلاعات، سامانه چندعامله، هوش ازدحامی، آمار، الگوریتم ژنتیک، بهینه‌سازی بر مبنای شبیه‌سازی. (مترجم، منبع: ویکی‌پدیا فارسی)

۲. منبع: Boesch, C., & Tomasello, M. (1998). Chimpanzee and human cultures. *Current anthropology*, 39(5), 591-614.

می‌کنند منتقل نمی‌شود؛ بلکه آنچه در واقعیت وجود دارد این است که بودن افرادی که به این کار دست می‌زنند مشوقی برای دیگران است تا آن‌ها هم برای رسیدن به راه‌حل تلاش کنند و از آنجا که شرایط و توانایی‌های مساعد تقریباً همان توانایی‌ها و شرایطی است که به گذشتگان امکان چنین کشفی را داده است، افراد بعدی هم غالباً به همان نتیجه می‌رسند؛ ولی پس از انجام تلاش‌های متعدد و شکست خوردن‌ها، دوباره تلاش و بازهم شکست، تا به همان نتیجه برسند. این ابزار به‌معنای متعارف-تقلیدی نیست؛ یعنی تکرار همان فرایند با همهٔ جزئیاتش نیست؛ ولی با این وجود در اینجا برخی آموزش‌های فرهنگی ساده وجود دارد، که دست‌کم تشویقی است برای تقریباً همه یا تعداد بسیاری از اعضای گروه برای جمع‌شدن در همان مکان و تلاش برای به‌دست‌آوردن آن مهارت. به‌طور کلی این ابزار و ابزارهای مشابه آن، به ظهور فرهنگ به آن معنایی که گفته شد و بیان کردیم- حتی در پایین‌ترین سطوح تعریف‌شده، کمک‌چندانی نمی‌کند؛ زیرا هر فرد ناچار است همان فرایند اکتشاف مهارت یا رسیدن به همان اطلاعات را تکرار کند. پس این الگو می‌تواند راهی برای حفظ رفتارها یا برخوردهایی معین یا کمک برای برپاکردن و پایدارساختن عادت‌ها باشد، بدون آنکه به انباشت اطلاعات در سطح گروه کمکی کرده باشد؛ چه برسد به انباشت اطلاعات در طی نسل‌ها! همان‌طور که این ابزار به ابتکار یا بهبود تکنیک‌ها کمک چندانی نمی‌کند. روش‌های دیگری نیز برای آموزش اجتماعی وجود دارد؛ ولی جایگاه این روش‌ها چه بسا پایین‌تر از تقلید است و اهمیت آن‌ها در موضوعی که درباره‌اش تحقیق می‌کنیم، یعنی فرهنگ و پیدایش آن، کمتر است و بحث‌وبررسی در این خصوص را ضروری نمی‌دانم.

فرضیهٔ تقلید به‌عنوان خاستگاهی برای تمدن انسانی

بر اساس آنچه گفته شد تقلید می‌تواند سبب به‌دست‌آوردن حرکات و رفتارهای جدید بی‌واسطه از طریق مشاهده و تکرار یا بازسازی تمام جزئیات رفتار فرد دیگری شود؛

بنابراین تقلید، نمایانگر توانایی نسخه‌برداری و انتقال نتایج عملکرد دیگران است و به این ترتیب تقلید، به دست آوردن آنچه یاد گرفته‌اید را ممکن و امکان اضافه‌شدن ابتکارها و مهارت‌ها را فراهم می‌کند؛ ولی انباشت مهارت‌ها یا اطلاعات، ناگزیر نیازمند افرادی است که از توانایی یادآوری و نگهداری اطلاعات و استخراج دوباره و به‌کاربردن آن‌ها در زمان مناسب، برخوردارند. به‌علاوه این افراد برای تکرار نتایج آنچه در دیگر افراد گونه خود مشاهده کرده‌اند باید از شایستگی‌هایی برخوردار باشند. به همین دلیل برخی پژوهشگران مثل «رابرت بوید (Robert Boyd)»، «پیتر ریچرسون (Peter Richerson)»^۱ و «مایکل توماسلو (Michael Tomasello)»^۲ تصور می‌کنند تقلید را اساساً می‌توان ریشه‌ای برای فرهنگ انسانی با تمام پیچیدگی‌هایش در نظر گرفت.

طبق اکتشافات باستان‌شناسی و با توجه به تناسبی که میان بزرگی مغز و نوع ابزارها و تکنیک‌های استفاده‌شده، لباس‌ها و دفن مردگان وجود دارد، به نظر برخی دانشمندان توانایی تقلید در انسان در همین اواخر ایجاد شده است و از نظر آن‌ها بیشتر احتمال دارد تقلید تنها در ۱۰۰ هزار تا ۴۰ هزار سال پیش از تاریخ پدید آمده باشد؛ چرا که به‌عنوان مثال- هومواریکتوس زندگی اجتماعی ساده‌ای داشته، ولی قادر به توسعه و نوآوری درخوری نبوده است. سید احمدالحسن نیز در کتاب «توهم بی‌خدایی» به این مطلب اشاره می‌کند:

«انسان راست‌قامت غالباً توانایی استفاده از آتش را داشته، ابزارهای ساده‌ای

همچون تبرهای سنگی را به کار می‌برده و دارای زندگی اجتماعی بوده است.

تاریخ سنگواره‌ای در قفقاز گرجستان، بقایای پیرمردی راست‌قامت (هومواریکتوس) را ثبت کرده که دو سال پس از ریختن دندان‌هایش زنده مانده است. این شاید به آن معنا باشد که دیگران به این فرد غذا می‌داده یا برایش غذا

۱. منبع:

Boyd, R., & Richerson, P. J. (1988). Culture and the evolutionary process. University of Chicago Press.

۲. منبع: Tomasello, M. (2009). The cultural origins of human cognition. Harvard University Press.

تهیه می‌کرده‌اند. به احتمال بسیار قوی انسان‌های راست‌قامتی که از آفریقا مهاجرت کرده‌اند، دارای زندگی اجتماعی هرچند به‌طور ساده و اولیه بوده‌اند.^۱

جدیدترین ابزاری که هوموارکتوس استفاده می‌کرد تبر سنگی بود که از یک قطعه سنگ صاف که از دو طرف به‌صورت متقارن، تیز و صیقلی شده بود تشکیل شده و گفته می‌شود اولین تبرها بیش از حدود ۱/۴ میلیون سال قبل پدیدار شده و به‌مدت بیش از یک میلیون سال تغییری در آن ایجاد نشده است که این نکته به نبود پدیده انباشت و تکامل اطلاعات و تکنیک‌ها اشاره می‌کند. به همین دلیل برخی این احتمال را قوی‌تر می‌دانند که الگوی آموزش در هوموارکتوس بسیار نزدیک به «الگوی آموزش با تقویت یا حمایت» بوده است، که پیش‌تر به بیان آن پرداختیم.

پروفسور «جان مینارد اسمیت»^۲ در مقاله‌ای برای مجله فرانسوی «پژوهش علمی»^۳ طی مصاحبه‌ای درباره کتابش با عنوان «تحولات بزرگ در تکامل»^۴ می‌گوید:

“Le fait le plus extraordinaire dans l'évolution humaine est a mes yeux que l'on a continué a faire les me'mes haches en pierre pendant un million d'années dans le monde entier , sans le moindre signe de changement culturel. Pourquoi? Quand on pense au rythme auquel les choses changent aujourd'hui...!”

۱. سید احمدالحسن، کتاب توهم بی‌خدایی، ص ۱۱۴.

۲. جان مینارد اسمیت (۱۹۲۰-۲۰۰۴) John Maynard Smith) دانشمند بزرگ زیست‌شناسی تکاملی و دارای چندین مدال و جوایز علمی معتبر است و به‌عنوان یکی از بنیان‌گذاران نظریه «بازی تکاملی» شناخته می‌شود.
۳. منبع:

John Maynard Smith . «L'hé r é d it é ne dépend pas forc é ment du code» . Special : l'histoire de la vie - La Recherche. n 296. Mars 1997. p. 32-35.

لینک دسترسی:

www.larecherche.fr/savoirs/dossier/john-maynard-smith-heredite-ne-depend-pas-forcement-du-code-01-03-1997-70266

۴. منبع: Smith, J. M., & Szathmary, E. (1997). The major transitions in evolution. Oxford University Press.

«بزرگ‌ترین حادثه غیرعادی در مسیر تکامل بشری از نظر من، این است که در همه‌جای این عالم طی یک میلیون سال، بدون هیچ علامتی از تغییر فرهنگ، در ساخت همان تبرهای سنگی متوقف شده بودیم!

چرا؟ وقتی به نرخ تغییرات چیزها در امروز می‌اندیشیم، می‌پرسیم...»

پروفسور جان مینارد اسمیت در این خصوص از ظهور زبان رو به تکامل در انسان، به‌عنوان حادثه‌ای بزرگ در مسیر تکامل یاد می‌کند؛ ولی واقعیت آن است که زبان به‌تنهایی حادثه بزرگی نیست؛ بلکه مجموعه‌ای از چیزهایی است که انسان مدرن را از دیگر موجودات در جهان حیوانی متمایز می‌کند و این نکته را سید احمدالحسن به‌روشنی تمام در کتاب توهّم بی‌خدایی، بیان و اثبات کرده است که انسان خردمند مدرن در حقیقت، هدفی برای فرایند تکامل بوده است و این هدف به‌مقدار زیادی او را از دیگر حیوانات متمایز می‌کند؛ هرچند در برخی شاخص‌ها او را با درجه کمتری متمایز می‌کند. به‌طور کلی به نظر می‌رسد وضعیت مسئله تقلید، تقریباً حل شده است و بسیار احتمال دارد که این توانایی ۱۰۰ تا ۴۰ هزار سال قبل ایجاد شده و این توانایی، شرطی ضروری برای تکامل یافتن توانایی‌های اکتساب و انتقال اطلاعات از طریق مشاهده و الگوبرداری است.

مدافعان این فرضیه - که تقلید را به‌عنوان اصل و ریشه‌ای برای همه تمدن‌های انسانی مطرح می‌کنند - چنین تفسیر می‌کنند که چه بسا ظهور فرهنگ در دوره‌ای معین، رخدادی بسیار مفید برای تکامل بوده است؛ زیرا یادگیری اجتماعی از طریق تقلید کمتر از یادگیری فردی، هزینه دارد و عرصه را برای رسیدن به انواع اطلاعات، تکنیک‌ها و رفتارهایی که به‌دست‌آوردنشان به‌صورت فردی در سطح زندگی امکان‌پذیر نیست، فراهم کرده است؛ بنابراین بسیار احتمال دارد که تکامل، یادگیری اجتماعی را به‌جهت سودمندی بسیارش انتخاب کرده باشد؛ زیرا انتقال اطلاعات، اندیشه‌ها و رفتار مناسب

دیگران، موجب صرفه‌جویی در انرژی و زمانی می‌شود که فرد در یادگیری با وسایل دیگر مثلاً با سعی و خطا، صرف می‌کند.

ولی آموزش اجتماعی نیز هزینه دارد که همان تولید ابزار تقلید است که این هم به نوبه خود نیازمند صلاحیت‌های شناختی هزینه‌بر است. می‌توان تصور کرد به عنوان مثال- تقلید بر توسعه دادن توانایی‌هایی استوار است که شاید پیچیده‌تر هستند؛ مثل توانایی برای تصور حالت‌های ذهنی دیگران و تحلیل آن‌ها. این نکته‌ای است که برخی پژوهشگران مثلاً از طریق «نظریه ذهن / Theory of Mind» مطرح می‌کنند؛ به گونه‌ای که هرکسی که این توانایی را داشته باشد، با داشتن نظریه ذهن آن را بیان می‌کند. می‌تواند نیت‌های دیگران را بفهمد یا تصور کند.

به‌طور کلی برای آنکه تکامل یا قانون انتخاب طبیعی، چنین توانایی‌های هزینه‌بری را به‌جای بسنده کردن به تکرار رفتارهایی که به صورت ژنتیکی به ارث می‌رسند، و به‌جای یادگیری ساده، مثلاً با پشتیبانی یا تکرار آزمون و خطا برگزیند، باید فایده‌ای بزرگ، بیش از هزینه‌ای که این توانایی‌ها تحمیل می‌کند داشته باشد؛ به عنوان مثال گونه‌ای که این توانایی‌ها را به دست می‌آورد، در محیطی بسیار متغیر و بی‌ثبات زندگی می‌کند و نیازمند توسعه و تکامل مهارت‌های بسیار و جدیدی است تا با دگرگونی‌های محیطی، سازگار باشد.

این وضعیت در عمل برای انسان به وقوع پیوست:

«اگر انسان ساکن آفریقا در معرض انتخاب سخت طبیعی که وی را بعضاً تا سر حد انقراض نیز پیش برده، قرار نمی‌گرفت، مغز وی به این صورت تکامل نمی‌یافت؛ آن‌هم در زمانی که در چهارچوب زمان تکاملی، مدتی کوتاه به شمار می‌رود.»^۱

و این نکته‌ای است که از پژوهش‌های علمی انباشته‌شده نیز به دست آمده است؛ یعنی انسان مدرن یا هوموساپینس در معرض شرایط بی‌رحمانه و بسیار دگرگون‌شونده‌ای قرار گرفت؛^۱ ولی این نکته به‌تنهایی، برای تفسیر ظهور تقلید و ابزارهای مبتنی بر آن کافی نیست و تلاش‌ها برای تفسیر پیدایش تقلید و آموزش اجتماعی به‌هیچ‌وجه قانع‌کننده نبوده است.

با این وجود باید فرض کنیم تقلید به‌صورت ناگهانی و بدون تفسیری قانع‌کننده، پدیدار شده است؛ ولی به‌تنهایی برای تفسیر پیدایش فرهنگ کافی نیست؛ زیرا فرایندهای تقلید همیشه به دو طرف -یعنی شخص الگو و افراد تقلیدکننده از این الگو- نیاز دارد و این یعنی ظهور فرهنگ، اساساً به وجود افرادی متمایز نیاز دارد تا برای دیگران الگو شوند. به‌علاوه تقلید در فرهنگ، به مشوق‌هایی برای پذیرفته‌شدن توسط افراد تقلیدکننده نیازمند خواهد بود. حتی در سطح انتخاب طبیعی، تا هنگامی که کسی پیدا نشود تا در گروه به‌طور مستمر نوآوری کند، امکان ندارد تقلید و ابزارهای آن -که قبلاً به آن‌ها پرداختیم- از نظر ژنتیکی سودمند باشند؛ بنابراین برای آنکه این خصوصیت برگزیده شود، ناگزیر باید تقلید با وجود نوآوری و توانایی برای پیشرفت و ترقی و تعدیل کردن، تکامل یافته باشد.

بنابراین فرضیه تقلید به‌عنوان پایه و اساس فرهنگ انسانی، اگر وجود افرادی را که به‌صورت شبه‌منظم و مستمر و پی‌درپی به دیگران یاد می‌دهند در نظر نگیرد، در تفسیر شکست می‌خورد؛ یا به عبارت دیگر این فرضیه، اگر آموزش برنامه‌ریزی‌شده را در نظر نگرفته باشد، شکست می‌خورد؛ زیرا قانون انتخاب طبیعی بسیار بی‌رحم است و اجازه

۱. منابع:

Boyd, R., & Richerson, P. J. (1988). Culture and the evolutionary process. University of Chicago Press.
Soltis, J., Boyd, R., & Richerson, P. J. (1995). Can group-functional behaviors evolve by cultural group selection? : An empirical test. Current Anthropology, 473-494.

عبور چیزی را که هزینه‌بر است و فواید ژنتیکی نداشته باشد نمی‌دهد. اگر بخواهیم این شرط را روشن‌تر بیان کنیم، یعنی:

«ناگزیر باید افرادی متمایز باشند که نقش معلم را در گروه‌های اجتماعی بر عهده

بگیرند.»

به‌علاوه اگر عامل زمان را اضافه کنیم و در نظر داشته باشیم که فرهنگ انسانی در دوره‌ی زمانی بسیار کوتاه و به‌صورت ناگهانی پدیدار شده است و نیز در نظر داشته باشیم که همه‌ی افراد موجود فعلی روی زمین اگر از کسانی نبوده باشند که در آفریقا باقی مانده‌اند، همه به دلایلی که به تفصیل در فصل «انسان‌شناسی» بیان کردیم به گروه کوچکی بازمی‌گردند که از آفریقا و از طریق باب‌المنذب مهاجرت کردند، وضعیت برای ما بسیار روشن خواهد شد و نتیجه‌ای حتمی خواهد داشت؛ اینکه:

به‌طور خاص در این گروه، روش آموزشی خاص و متمرکزی وجود داشته و شرط‌هایی که تقلید، نظریه‌ی ذهن و شایستگی‌های متعالی مغزی به‌طور کلی به‌عنوان عواملی برای کمک و محرکی برای ظهور فرهنگ اجتماعی لازم می‌کنند، در این گروه مهیا و فراهم بوده است.

همچنین وقتی در مضمون فرهنگ انسانی بنگریم و ببینیم اخلاق متعالی و ارزش‌هایی را شامل می‌شود که در برابر خودخواهی ژنتیکی قد علم کرده است به نتیجه‌ای خواهیم رسید؛ اینکه این وضعیت، با شیوه‌ای تربیتی و با افرادی (به‌عنوان الگو) شروع شده است که قطعاً این ارزش‌ها را از بیرون از سیستم طبیعی آورده‌اند؛ زیرا ژن‌ها هیچ نیازی به ایثارگری واقعی بدون چشمداشت ندارند تا مثلاً آن را ابداع کنند، و اگر جهش‌ها به‌صورت ناگهانی و به‌اشتباه (به‌صورتی که برخی ادعا می‌کنند) چنین خصیصه‌ای را ایجاد کنند، قانون طبیعی هرگز اجازه‌ی گسترش آن را نمی‌دهد؛ زیرا علیه این قانون است.

بنابراین اگر به فرایند تقلید بازگردیم، خواهیم دید به‌ناچار علاوه بر وجود «شخص الگو» باید شرط مهم دیگری نیز برآورده شود؛ یعنی تجربه‌ای که شخص الگو ارائه یا پیشنهاد می‌دهد یا انجامش می‌دهد، یا اطلاعاتی که منتشر می‌سازد، یا حالات ذهنی که می‌توان از آن‌ها پرده برداشت (آن‌گونه که در نظریه ذهن نامیده می‌شود) باید قانع‌کننده و مشوق باشد تا افراد دیگر یا دست‌کم برخی از آن‌ها از او تقلید کنند و این شرط، یعنی این افرادی که آموزش می‌دهند، برای آنکه به‌خصوص در مراحل اولیه تاریخ انسان الگوی دیگران باشند، چیزی را آوردند که دیگر افراد گروهشان، منافع، زیبایی و فواید و... آن را لمس کردند و نمی‌توان چنین تصور کرد که آن‌ها فقط منافع ژنتیکی یا سودی از نوع مادی را در ارزش‌های متعالی اخلاقی لمس کرده‌اند؛ مثل ایثارگری واقعی بدون چشمداشت؛ پس ناگزیر باید عامل دیگری -علاوه بر افراد پیشرو یا الگو- وجود داشته باشد که سبب شود افراد دنباله‌رو در آن گروه به این ارزش‌ها تمایل پیدا کنند و آن‌ها را دوست داشته باشند تا از آن عده تقلید کنند. آری، مشکلی وجود نخواهد داشت اگر فواید عملی پیروی از این معلمان را نیز لمس کرده باشند؛ مثل نظم اجتماعی، وضع قوانین و...

پس لازم است مؤلفه دیگری را هم به این معادله اضافه کنیم: «عامل فردی»؛ و این عامل تمام افراد را شامل می‌شود. این عامل همان چیزی است که سبب می‌شود مردم ایثارگری و سخاوتمندی و ارزش‌های متضاد با ژن‌ها را دوست داشته باشند و از نظر ما این عامل، همان نفس و روح است. به‌لطف این عامل شخصی، مردم این توانایی را پیدا کرده‌اند تا به آنچه این معلمان ارائه می‌دهند پاسخ مثبت دهند و به آن تمایل داشته باشند و بتوانند تقلید کنند و سپس این فرهنگ را گسترش دهند؛ اما کسی که وجود این عامل را نپذیرد خود را در برابر فرضیه‌ای خواهد دید که در میانه راه متوقف شده و در تفسیر ظهور فرهنگ انسانی و آنچه این فرهنگ را متمایز می‌سازد یعنی اخلاق متعالی انسانی مثل ایثارگری واقعی بدون چشمداشت و عدالت- شکست خورده است.

فرض گرفتن وجود توانایی تقلید در همه و وجود توانایی برای نوآوری و پیشرفت در برخی افراد در گروه‌های انسانی هوموساپینس، اگرچه امکان تفسیر منفعت ژنتیکی را برای توسعه و تکامل این توانایی‌ها فراهم می‌کند، ولی ظهور اخلاق را تفسیر نمی‌کند و حتی ظهور تمدن مادی پیشرفته‌ای را که به صورت ناگهانی و بدون مقدمات، به شکل معجزه‌ای بزرگ ظاهر شد، تفسیر نمی‌کند. آنچه درباره‌اش سخن می‌گوییم تفسیر ظهور فرهنگ، اخلاق و رفتار ایثارگرایانه واقعی بدون چشمداشت است که به طور کامل در برابر قانون انتخاب طبیعی و خودخواهی ژنتیکی قرار می‌گیرد. چه نیازی به چنین نوآوری‌ای در رفتار وجود دارد؟! و چرا چنین رفتاری تقلید شود؟! و چرا و چگونه انتخاب طبیعی به آن اجازه خواهد داد از غربالش عبور کند؟!

اشکال و پاسخش

شاید گفته شود برای تفسیر ظهور تمدن و فرهنگ انسانی همین کافی خواهد بود که بر اساس «نظریه ذهن»، ظهور تقلید یا خصوصیت «داشتن توانایی یادگیری فردی با روش آزمون و خطا» یا «یادگیری تقویتی محلی» را بدون وجود افراد ممتاز و برجسته فرض بگیریم و همین، پیروزی استراتژیکی را تفسیر می‌کند؛ زیرا این پیروزی به سادگی صرفاً بر کاربرد الگوی تقلید از آنچه افراد دیگر در حالات و شرایط جدید و از طریق تلاش خود می‌آموزند، تکیه می‌کند. لازم نیست همان افراد نوآور، همیشه پیشروان و سبقت‌گیرندگان در نوآوری و ابتکار باشند؛ بلکه شاید وجود تناوب طبیعی و مکرر کافی باشد؛ یک بار فرد تقلید کند و بار دیگر نوآور شود و به همین ترتیب.

پاسخ:

اگر ظهور فرهنگ انسانی به میلیون‌ها سال یا دست‌کم به صدها هزار سال زمان نیاز داشت، شاید این تصور درست و کافی می‌بود؛ ولی پیدایش این فرهنگ فقط در چند ده‌هزار سال اخیر بوده است. چگونه این حادثه می‌تواند در این دوره بسیار کوتاه، و با نبود روشی متمرکز و فشرده در دوره‌ای معین، اتفاق افتاده باشد؟! احتمال پیروزی با آزمون و خطا کم است و اگر آن را روی فرهنگ انسانی پیچیده پیاده کنیم، احتمالی به دست خواهیم آورد که جز با معجزه محقق نمی‌شود.

به‌علاوه اگر مهم‌ترین نکته را در خصوص این مسئله اضافه کنیم که می‌گوید این فرهنگ «ریشه‌دار» است و هم‌زمان با ظهور اخلاق و ارزش‌های متعالی انسانی و تشکیلات و قوانین به وجود آمده است، ایجاد چنین وضعیتی از طریق آزمون و خطا ناممکن خواهد شد؛ به‌خصوص که این ارزش‌ها در دستور کار برنامه ژنتیکی یافت نمی‌شود و به‌هیچ‌وجه محرکی در طبیعت برای گرایش به آن‌ها وجود ندارد و اگر هم به‌اشتباه ایجاد شود، ابزارهای دفاعی که ژن‌ها در بدن‌هایمان ایجاد کرده‌اند از باقی‌ماندن و گسترش آن جلوگیری خواهند کرد!

از سوی دیگر، مسئله دیگری هم هست که از مسائل قبلی کم‌اهمیت‌تر نیست: آنچه از سومریان در خصوص سرآغاز تمدن رسیده است بیان می‌کند آن‌ها از درجه بالایی از پیشرفت و اخلاق برخوردار بودند؛ در حالی که خود آن‌ها، پیشینیان و اجداد خود را چنین توصیف می‌کنند که از خودشان پیشرفته‌تر بوده‌اند؛ یعنی سومری‌ها خود را فقط وارثان و ناقلان تمدن و فرهنگ و اخلاق و علم پیشینیانشان می‌دانستند و در نهایت، آن‌ها به‌روشنی بیان کرده‌اند که منبع این علم و فرهنگ و تکامل - که به سویشان آمد - خداوند و آسمان بوده است!

پس این اشکال، کامل نیست و این فرضیه، در تفسیر ظهور فرهنگ انسانی که در مقدمه‌اش اخلاق مبتنی بر ارزش‌های والا قرار دارد -مانند ایثارگری حقیقی بدون چشمداشت که انسان با آن متمایز می‌شود- شکست می‌خورد.

می‌گوییم: بله، توانایی‌های ذهنی -از جمله تقلید، توانایی یادگیری و نظایر آن‌ها- همگی شرط‌های اساسی و لازم برای ظهور تمدن انسانی است، ولی کلیدش نیست و هرگز پیدایش اخلاق و نیز احساسات مثبت در برابر اخلاق متعالی را که علیه قانون ژن‌های خودخواه‌مان می‌ایستد، تفسیر نمی‌کند.

شاید یادآوری گفته ریچارد داوکینز درباره ایثارگری حقیقی بدون چشمداشت که مخصوص انسان است، خالی از فایده نباشد:

“It is possible that yet another unique quality of man is a capacity for genuine, disinterested, true altruism. I hope so, but I am not going to argue the case one way or another, nor to speculate over its possible memetic evolution.”

«ممکن است ویژگی منحصر به فرد دیگر انسان، توانایی ایثارگری صادقانه و بی‌ریا و واقعی او باشد. چنین آرزویی دارم؛ ولی نمی‌خواهم درباره‌اش بحث کنم و به گمانه‌زنی متوسل شوم؛ همان طور که به احتمال تکامل یافتن آن از راه تقلید نمی‌اندیشم.»^۱

دیگر فرضیه‌های تکاملی داروینی برای تفسیر ظهور فرهنگ

در آنچه گذشت، بیان شد که تقلید به‌تنهایی یا حتی تأییدشده با روش‌های مرسوم یادگیری اجتماعی، راه‌حل نهایی نیست و نیز پیش‌تر بیان شد که تفسیر صرفاً بیولوژیکی هم شکست می‌خورد (می‌توان به معمای اینارگری که قبلاً بیان شد مراجعه کرد). به همین دلیل فرضیه‌های جایگزین دیگری مطرح شدند که تقلید را نه به‌عنوان اصل و منبع- بلکه به‌عنوان ابزاری برای انتقال و نسخه‌برداری در نظر می‌گیرند. این فرضیه‌ها نیز تکاملی هستند؛ ولی «تکاملی» توصیف کردن آن‌ها به این معنا نیست که این فرهنگ، محصول تکامل بیولوژیکی است؛ بلکه منظور، قوانینی است که ظهور و انتشار واحدهای فرهنگی را با توجه به الگوی قانون انتخاب طبیعی داروینی، لازم می‌کند.

فرضیه تکامل داروینی برای فرهنگ

این فرضیه این تفکر را که تمام «واژگان فرهنگی» در ژن‌ها برنامه‌ریزی شده هستند نمی‌پذیرد؛ یعنی این فرضیه، فرضیه‌ای بیولوژیکی برای فرهنگ نیست؛ ولی چنین فرض می‌گیرد که هر «واحد فرهنگی» قطعاً نتیجه فرایند انتخاب بیولوژیکی است. «مارک فلین (Mark Flinn)»، «ریچارد الکساندر (Richard Alexander)»^۱ و «ویلیام آبرونز»^۲ از بنیان‌گذاران این نظریه هستند.

۱. منبع:

Flinn, M. V., & Alexander, R. D. (1982). Culture theory: The developing synthesis from biology. *Human ecology*, 10(3), 383-400.

۲. منبع:

Irons, W. (2005). How has evolution shaped human behavior? Richard Alexander's contribution to an important question. *Evolution and Human Behavior*, 26(1), 1-9.

واحدهای فرهنگی لزوماً نتیجه بیان خصوصیات ظاهری ژن‌ها (فِنوتیپ ژن‌ها) نیستند؛ ولی پس از پدیدار و تولیدشدنشان، این واحدهای فرهنگی نمی‌توانند باقی بمانند یا زندگی کنند؛ مگر آنکه از کانال فرایند تکامل، برگزیده شوند؛ یعنی از این واحدهای فرهنگی، برای کسی که آن‌ها را تولید یا بنا کرده است، جز آن‌هایی که دارای منفعتی در بقا، تولیدمثل و انتشار ژنتیکی است، باقی نمی‌ماند؛ و وسیله انتقال این فرهنگ نیز در اینجا «تقلید» است.

بنابراین قانون انتخاب واحدها و اجزای فرهنگی در این فرضیه همان قانون انتخاب بیولوژیکی ژن‌هاست؛ با اینکه این واحدها، محصولات بیولوژیکی نیستند؛ یعنی ابزار ظهور واحدهای فرهنگی می‌تواند تصادفی و بی‌هدف باشد؛ به‌گونه‌ای که وقتی توانایی‌های ذهنی لازم برای تولید آن‌ها فراهم شود، طبیعت با توجه به شرایط محیطی به انتخاب مناسب‌ترین آن‌ها بسنده می‌کند.

روشن کردن ضعف این فرضیه در حقیقت نیاز به تلاش زیادی ندارد و همان طور که فرضیه بیولوژیکی محض، در حل مشکل «ایثارگری واقعی بدون چشمداشت» شکست خورده است، این فرضیه هم شکست می‌خورد. کدام سود یا فایده‌ای در رفتار وجود دارد که اساساً رفتاری باشد که انجام‌دهنده‌اش به دنبال هیچ سود یا منفعتی نباشد یا انتظار آن را نداشته باشد؟! کدام سود یا فایده‌ای در عدالت‌ورزی و انصافی که حتی به زیان خود، نزدیکان و خانواده است، وجود دارد؟!

پس همه آنچه این فرضیه مطرح می‌کند تلاشی است که از تفسیر پیدایش اخلاق اصیل و فرهنگ خاص انسان می‌گریزد و مطرح‌کنندگان این فرضیه چنین به تصویر می‌کشند که هر مجموعه‌ای از واژگان - هرطور که هست - می‌تواند به وجود بیاید و برای

۱. فنوتیپ (به فرانسوی: Phénotype، فِنوتیپ) (به انگلیسی: Phenotype، فینوتایپ) خصوصیات قابل مشاهده یا صفت یک جاندار است؛ مانند خصوصیات بیوشیمیایی یا فیزیولوژیکی. فنوتیپ از بیان ژن‌های یک ارگانیسم و همچنین تأثیر عوامل زیست‌محیطی و تعامل بین این دو نتیجه می‌شود. (مترجم، منبع: ویکی‌پدیا فارسی)

این کار فقط کافی است توانایی‌های ذهنی یا دیگر ابزارها، آن را فراهم کنند؛ سپس برخی از آن‌ها با واسطه همان قانون ژنتیکی خودخواهی که تکامل بیولوژیکی را تفسیر می‌کند، انتخاب می‌شود. این فرضیه به این معناست که اخلاق اینارگرایانه به صورت تصادفی به وجود آمده و سپس به واسطه قانون خودخواه انتخاب شده است؛ و این به سادگی غیرممکن است!

میم‌ها و فرضیه‌های دیگر برای تکامل فرهنگی

در برابر شکست نظریه‌های ژنتیکی جبرگرایانه و نظریه‌های انتخاب واحدهای فرهنگی بر اساس منفعت ژنتیکی، نظریه‌های دیگری بر اساس تقلید و قانون داروینی بنا شده‌اند که با مسائل قبلی متفاوت هستند. این نوع از فرضیه‌ها، انتخاب شدن واحدهای فرهنگی را بر اساس منفعت بیولوژیکی نفی می‌کنند؛ ولی فرض می‌کنند که واحدهای فرهنگی مثل ویروس‌ها عمل می‌کنند؛ یعنی به همان صورتی که ویروس در مجموعه‌های سالم منتقل می‌شود، این‌ها هم منتقل می‌شوند. بنابراین سیستم واحدهای فرهنگی، سیستمی است که در سیطره قانونی مشابه قانون انتخاب طبیعی قرار دارد؛ یعنی این فرضیه‌ها، نظریه‌های تکامل داروینی برای فرهنگ هستند.

اولین کسی که این نظریه تکاملی را برای فرهنگ توسعه داد ریچارد داوکینز بود و آن را نظریه «میم‌ها» نامید؛^۱ هرچند اصل فرضیه یا اصل این ایده به «جرج کریستوفر ویلیامز»^۲ بازمی‌گردد. و از آن زمان این فرضیه، تعدیل‌ها و بهبودها، همچنین شاخه‌های مختلفی را به خود دیده است.^۳ در بین حامیان این نظریه، گروه‌های مختلف با

۱. سید احمد الحسن، کتاب توهم بی‌خدایی، ص ۲۸۷.

۲. جورج کریستوفر ویلیامز (۱۲ می ۱۹۲۶ - ۸ دسامبر ۲۰۱۰) دانشمند آمریکایی متخصص در زیست‌شناسی تکاملی و استاد افتخاری علوم بیولوژیکی در دانشگاه ایالتی نیویورک در استونی بروک بود.

۳. می‌توانید به عنوان مثال به کتاب «سوزان بلک‌مور» مراجعه کنید:

رویکردهای علمی متفاوت وجود دارند و از جمله این افراد، فیلسوف مشهور آمریکایی «دنیل دینت»^۱ است که در تعدادی از پژوهش‌ها و کتاب‌های خود از آن دفاع می‌کند.^۲ واحدهای فرهنگی یا میم‌ها به صورت همانندسازی منتشر و منتقل می‌شوند؛ ولی مانند ژن‌ها نیستند؛ یعنی از طریق تولیدمثل جنسی یا تولد بیولوژیکی منتشر نمی‌شوند؛ بلکه این کار تنها با آموزش اجتماعی یا به طور خاص با تقلید انجام می‌شود. ژن‌ها گاهی با ژن‌های دیگر متحد می‌شوند و با یکدیگر همکاری می‌کنند تا احتمال منتقل شدنشان را زیادتر و تقویت کنند؛ میم هم با میم‌های دیگر به همین صورت عمل می‌کند. برخی معتقدند به عنوان مثال- مجموعه اعتقادات دینی نیز به این روش عمل می‌کنند تا منتشر شوند.

«میم در فرهنگ، همانند ژن در زیست‌شناسی است. اگر ژن عبارت است از داده‌های وراثتی انتقال یافته در کروموزوم‌ها، میم هم به مفهوم فرهنگ مشخصی است که موجودات آن را انتقال می‌دهند و افراد، گروه‌ها یا نسل‌ها یکی پس از دیگری آن را فرامی‌گیرند. ابزار نگهداری و انتقال میم، مغز است که طبق نظریه میم‌ها، مغز ظرف سوپ آغازین و چه بسا خود سوپ- در نظر گرفته می‌شود که در آن سوپ نیز نسخه بردارها یا همتاسازهای اولیه‌ای شکل گرفته است که بعداً به DNA تکامل یافته‌اند.

Suzan Blackmore – The Meme Machine 1999. Oxford, Oxford University Press. Hardback ISBN 0-19-850365-2. 2000 Paperback ISBN 0-19-286212-X

۱. پروفیسور «دنیل دینت» فیلسوف آمریکایی و استاد و مدیر مرکز پژوهش‌های معرفت‌شناسی در دانشگاه ماساچوست آمریکا است. چندین تألیف و برنامه‌های تلویزیونی دارد و از بزرگ‌ترین فلاسفه معاصر شمرده می‌شود.
۲. منابع:

- Dennett, D. (1995) Darwin's Dangerous Idea, London, Penguin.
- Dennett, D. (2006) Breaking the Spell: Religion as a natural phenomenon.

میمها عبارت‌اند از فرهنگی مشخص و معین (واژگان زبانی لفظی یا غیرلفظی، لباس، رفتار و غیره) که بین افراد جامعه حیوانی یا انسانی نسخه‌برداری می‌شوند. فرضیه میمها با هدف تفسیر تکامل فرهنگی بشر به‌ویژه از طریق انتقال میم برتر بین افراد مطرح شده است. برخی زیست‌شناسان معتقدند میمها به‌عنوان واژگان زبانی و فرهنگی، یکی از دلایلی است که دست‌یافتن انسان به مغز برتر را که می‌تواند میمها را به‌طور کمی و کیفی نسخه‌برداری کند، شرح می‌دهد؛ چراکه این انتقال به‌نوبه خود به اندازه و نوع مغز وابسته است... .

[...]

...انتقال و تثبیت میمها، بر پایه اصل تقلید و نسخه‌برداری صورت می‌گیرد؛ اما پیدایش آن، بعضاً بر اساس ایجاد و اختراع آن به‌هنگام نیاز یا بروز خطا در جریان تقلید صورت می‌پذیرد که خود، به پیدایش میم جدیدی منجر می‌شود. به این ترتیب میمها تنوع یافته، بین افراد حیوان و بشر انتقال می‌یابند.

میمها عبارت‌اند از عنصر فرهنگی با قابلیت نسخه‌برداری؛ حیوانات و انسان‌ها هم عبارت‌اند از ابزارهای نسخه‌برداری که میمها را نسخه‌برداری و محافظت می‌کنند و به دیگران سرایت می‌دهند. این ابزار به‌هنگام وقوع جهش ژنتیکی به‌سمت بهبود و پیشرفت، بسته به خود میمها و نیز توسعه میمها و ازدیاد و انباشتگی آنها، تکامل می‌یابد. این موضوع می‌تواند یکی از راهکارهای تثبیت ژن‌های بهبوددهنده باشد. به این ترتیب می‌توان اندازه و نوع مغزهایمان را تفسیر کرد. شاید بتوان گفت: توسعه فرهنگی از آنجا که عامل فشاری در این روند است، در بزرگ‌شدن اندازه مغز و تکامل نوعی آن تأثیر دارد.»^۱

مطرح‌کنندگان این فرضیه، فرضیه دیگری را برای خروج از معضل «کوتاه‌بودن مدت‌زمان برای ظهور و انتشار فرهنگ انسانی» پیشنهاد می‌دهند که آن را پیش‌تر در بررسی فرضیه‌های دیگری که بر تقلید استوارند بیان کردیم و عبارت است از اینکه «میم» برخلاف آنچه در بیولوژی مرسوم است می‌تواند با سرعت بسیار زیاد منتشر شود.

«همچنین داوکینز برای اینکه بتواند کوتاهی دوره زمانی‌ای را که فرهنگ انسان در آن تکامل یافته است توضیح بدهد و نیز با هدف ارائه تفسیری برای هر نوع جهش فرهنگی در این فرض، چنین انگاشته که تأثیر میم‌ها ممکن است بسیار سریع و برق‌آسا باشد، نه مانند تأثیرگذاری آرام ژن‌ها.»^۱

به‌طور کلی چندین اعتراض علمی بر این نظریه مطرح شده و از جمله آن‌ها، دشواری‌هایی است که این نظریه با آن‌ها مواجه می‌شود، که شاید بتوان برخی از آن‌ها را توجیه کرد یا برایشان دلیل آورد؛ اما در ادامه، فقط مسائلی را مطرح خواهیم کرد که نمی‌توان آن‌ها را توجیه کرد یا برایشان دلیل آورد؛ مگر با اقرار به ریشه و خاستگاه دینی اخلاق و فرهنگ انسانی.

اولین مشکلی که «نظریه میم‌ها» با آن مواجه می‌شود

تصور واحدهای فرهنگی یا میم‌ها به‌عنوان همتاسازهایی مثل ژن‌ها بسیار دشوار است. ژن و الگوی ظاهری‌اش را می‌توان درک کرد؛ ولی تمایز قائل‌شدن در خصوص «میم» در فرهنگ، میان خود «همتاساز» و «الگوی ظاهری آن» دشوار می‌نماید. بله، اگر این وضعیت به‌عنوان مثال در حد افکار یا احساسات ساده بود، شاید می‌شد تصور کرد که این افکار و احساسات، الگویی برای همتاساز شود و این گزینه اخیر، ساختار و تشکیلاتی عصبی در مغز یا در سلول‌های مغزی است؛ ولی این مسئله، نمی‌تواند به‌عنوان مثال-

جلوی رفتارها و برخوردها یا حرکات و افعال را بگیرد. حتی اگر خودمان را فقط به افکار و ایده‌ها محدود کنیم یا وجود اینکه چه بسا حرکات به‌طور معمول خیلی ساده‌تر انجام شوند یا تنها حالت‌های ذهنی را مدنظر قرار دهیم، انتقال ساختار و تشکیلات سلول‌های عصبی - که بیانگر این افکار هستند - از مغزی به مغز دیگر - به‌طور دقیق و یکسان - دشوار و نامحتمل است و حتی آنچه در عمل دیده می‌شود، خلاف این ادعاست. واقعیت بیان می‌کند که نسخه‌برداری از افکار معمولاً با تغییر و تحولات بزرگی همراه است؛ به‌طوری که چه بسا فکر یا اندیشه‌ای طی فرایند منتقل‌شدنش میان دو یا سه نفر، به‌صورت ریشه‌ای تغییر کند و از آنجا که این نظریه اساساً بر چیزی استوار است که از خودش نسخه‌برداری می‌کند یا چیزی که پس از انتشار و منتقل‌شدنش میان افراد، باقی می‌ماند، این وضعیت در این حالت، دشوار به نظر می‌رسد. حال اگر ایده یا تفکر به‌طور کاملاً دست‌نخورده منتقل نمی‌شود یا حتی به‌طور کامل به فکر و ایده‌ای دیگری تغییر می‌کند، وضعیت به چه صورت خواهد بود؟! و چه چیزی انتخاب خواهد شد؟!

و از آنجا که در این فرایند - که همان تقلید یا نسخه‌برداری از فکر است - چیزی پایدار نمی‌ماند، سخن‌گفتن از واقعیت تکامل داروینی برای این واژگان فرهنگی امکان‌پذیر نخواهد بود.

مشکل دوم که میمها با آن روبه‌رو هستند:

درخت تکاملی فرهنگی و پدر اصلی ایثارگری

اگر کوتاه بیاییم و بپذیریم انتشار و تکامل به همان صورتی که نظریه میمها مطرح می‌کند در فرهنگ وجود دارد و نیز بپذیریم که میمها تکثیر می‌شوند و انتقال و تکامل می‌یابند؛ این یعنی درست مثل تکامل بیولوژیکی. «درختی تکاملی برای فرهنگ» و زنجیره‌ای از پدران و فرزندان وجود دارد و تنها اختلاف این است که ما در خصوص رابطه پدری و فرزندی و نسبت فرهنگی و نه نژادی یا ژنتیکی سخن می‌گوییم. حال اگر این فرض درست باشد، هر واحد فرهنگی، ناگزیر باید از واحدی دیگر که قبل از آن بوده است سرچشمه گرفته باشد و به همین ترتیب تا آخر. این، یعنی مجموعه‌ای از واحدهای فرهنگی ریشه‌ای و اصلی وجود دارد که همه واحدهای موجود در زمان حاضر از طریق نسخه‌برداری و تقلید و نیز ترکیب و تعدیل یا بهبود و... از آن مجموعه متولد شده‌اند.

حال این واحدهای فرهنگی که نیاکان مشخصه بارز اخلاقی انسان است چه چیزهایی هستند؟! اخلاقی مثل به‌خطرانداختن خود برای نجات یک غریبه، نیای سخاوت، احسان، صبر بر آزار دیگران، بخشیدن و عفوکردن، تسامح با وجود توانایی و داشتن امکان انتقام. نیای «عدالت حتی اگر به زیان خود و نزدیکان باشد» کدام است؟!

واحدهای فرهنگی که ایثارگری واقعی و بدون چشمداشت از آن متولد می‌شود چه چیزهایی هستند؟ همان ایثارگری که در وراثش هیچ سودی -چه مادی و چه روانی- و هیچ مصلحتی -نه کوتاه‌مدت و نه درازمدت- وجود ندارد؟!

به‌علاوه، این اجزای اخلاقی و فرهنگی انسانی از ظهور فرهنگ و تمدن خاص انسان جدا نمی‌شوند. این‌ها از همان ابتدا موجود بوده‌اند، منقرض نشده‌اند و هنوز هم در پیش روی ما قرار دارند و در میان ما خودنمایی می‌کنند.

تنها پاسخ معقول این است که این‌ها -خود- واحدهایی اصیل هستند که از همان ابتدا بوده‌اند و امکان ندارد از واحدهای خودخواه متولد شده باشند؛ زیرا در این واحدها، خودخواهی وجود ندارد؛ در حالی که این واحدها با خودخواهی می‌جنگند و در برابرش ایستادگی می‌کنند.

تولیدمثل و ارث‌بری فرهنگی مثل ارث‌بری و تولیدمثل بیولوژیکی، باید میراث گذشته خود را حفظ کند؛ در غیر این صورت حتی به میزانی اندک، امکان ندارد تکامل خوانده شود! و از آنجا که آنچه در واقعیت می‌بینیم درست برعکس است، جایی باقی نمی‌ماند برای انکار اینکه ایثارگری واقعی، خودش پدر فرهنگی حقیقی و اصیل است. وضعیت عدالت واقعی هم به همین صورت است؛ یعنی عدالت بدون هیچ منفعت شخصی یا بیولوژیکی -که فرد انجام‌دهنده، به آن امید داشته باشد- و نه به‌جهت همکاری درون‌گروهی. در ژرفای این واحدهای فرهنگی، اثری از هیچ‌گونه خودخواهی وجود ندارد. پس امکان ندارد میان آن‌ها و مثلاً آنچه از خودخواهی طبیعی متولد می‌شود هیچ نسبتی وجود داشته باشد. آری، در رفتارهای بشری و در فرهنگ به‌طور عام واحدهایی فرهنگی را ملاحظه می‌کنیم که از «ازدواج فرهنگی»، ایثارگری حقیقی و ایثارگری بیولوژیکی متولد شده‌اند و آنچه از مظاهر تکامل یافته همکاری و تعاون بین انسان‌ها می‌بینیم، به لطف وجود این واحدهای اصیل ایجاد شده است؛ هرچند این مظاهر در بیشتر مسائل جابه‌جا یا به درجه ضعیف‌تری منتقل شده‌اند، ولی به لطف این ازدواج، پیروزی‌هایی را ملاحظه می‌کنیم که انسانیت، بر خودخواهی طبیعی محقق ساخته است.

بنابراین روشن شد ایثارگری واقعی امکان ندارد در ضمن نظریه میم‌ها جای بگیرد؛ مگر اینکه خودش پدر اصلی باشد و در این صورت حق داریم بپرسیم این ایثارگری از کجا آمده است؛ با وجود اینکه هیچ مصلحت یا سودی در آن وجود ندارد که به بدن یا به ابزارهای بقای ژنتیکی بازگردد. امکان ندارد این ایثارگری، از خود بدن سرچشمه گرفته باشد؛ پس قطعاً باید به واسطه بدن‌های دیگری آمده باشد!

در سرتاسر دنیای حیوانی هرگز ایثارگری واقعی پیدا نمی‌شود و این خصیصه تنها در انحصار گونهٔ انسانی است؛ به‌علاوه وقتی به جست‌وجوی پدر برای «واحد ایثارگری فرهنگی» می‌پردازیم، می‌بینیم در همان دورهٔ زمانی کوتاهی پدیدار شده که در آن، جهش فرهنگی و تمدنی بزرگ انسانی با همهٔ جنبه‌های پیشرفته‌اش پدیدار شده است. پس این واژهٔ فرهنگی «پدر» واژه‌ای در ضمن مجموعه‌ای کامل است که می‌توان آن را فرهنگ «پدر» نامید و صرفاً واژه‌ای تنها و جدا نیست که به‌صورت مجزا ایجاد شده باشد. و اگر بیشتر دقت کنیم خواهیم دید این واحد و این مجموعهٔ فرهنگی در انبیا و فرستادگان -از اولین تا آخرینشان- وجود داشته است و آن‌ها کسانی بوده‌اند که آن را آورده و به آن دعوت کرده‌اند؛ در حالی که پیش از آمدن آن‌ها و پیش از آمدن دین الهی، هیچ اثری از آن وجود نداشته است.

«به لطف این بزرگان و مانند آنان از پیامبران و فرستادگان الهی، امروزه افراد و گروه‌ها و حتی کشورهای داریم که دیگران را بر خویش ترجیح می‌دهند؛ هرچند ممکن است تعداد افرادی که بر خود مقدم می‌شمارند، اندک‌شمار باشد و بر وضعیت آن‌ها نیز تأثیری بر جای نگذارد و چه بسا بعضاً در پس این بخشش اهدافی نهفته باشد؛ ولی به‌طور کلی این حرکت، گامی در مسیر صحیح است که به فضل این بزرگان به آن رسیده‌ایم. آن‌ها نمونه‌های برتر ایثار هستند که بشریت از ایشان درس می‌آموزد.

امروزه در برابر خودخواهی ژنتیکی به پیروزی‌هایی حقیقی دست یافته‌ایم؛ ولی همهٔ این‌ها مرهون تلاش پیامبران و فرستادگان بزرگ الهی است؛ همان کسانی که نمونهٔ برتر ایثارگری واقعی هستند تا جوامع انسانی را از حیوانیتشان رهایی بخشند.»^۱

بنابراین به‌طور قطع به نتیجه‌ای روشن می‌رسیم؛ اینکه کسانی که این فرهنگ را آورده‌اند، دین و فرستادگان و انبیا هستند و این همان واحدهای فرهنگی است که در قاعدهٔ هرم و ریشهٔ درخت تکاملی قرار می‌گیرد و امکان ندارد مولود چیز دیگری بوده

باشد؛ زیرا میراثی جز همان اخلاق را در خود ندارد و چیزی در آنها وجود ندارد که به فرهنگ منفعت طلبانه یا خودخواهانه منسوب باشد.

از این رو، تنها راه حل در برابر کسانی که چنین فرضیاتی را مطرح می کنند، در حالی که مداخله غیبی را نمی پذیرند، پناه بردن به همان چیزی است که «خطای در اجرا» خوانده می شود، که در خصوص این فرضیه ناممکن نیز - ان شاء الله - به بحث خواهیم پرداخت. بنابراین بدون بیان اینکه خطایی در اجرا وجود داشته است، هیچ راه گریزی برای نظریه تکاملی فرهنگی وجود نخواهد داشت؛ مگر با اقرار به اینکه در اصول یا ریشه درخت تکاملی، «فرهنگ اینارگری اصیل» وجود دارد و این فرهنگ با شایستگی و لیاقت تمام «پدر فرهنگی» است و نیز در هر زمانی، پسری وفادار، پاک، زلال و شاخص، در سیره تمام پیامبران و فرستادگان و کسانی که بر روش و آیین آنها قرار دارند در برابر ما خودنمایی می کند.

مشکل سوم که میمها با آن روبه رو هستند:

انتقال واحدهای فرهنگی بدون برهم کنش، محال است

نظریه تکامل داروینی کلاسیک برای فرهنگ یا نظریه میمها چنین فرض می گیرد که سیستم فرهنگی از دآوری درونی برخوردار است یا می توان گفت در مقایسه با سیستم بیولوژیکی، بر خودش استوار است؛ چیزی که بیشتر شبیه داستانی علمی تخیلی است. این نظریه، افراد را به این صورت به تصویر می کشد که فقط ظرفهایی هستند که در آنچه منتقل یا همانندسازی می کنند هیچ تأثیری ندارند؛ در حالی که به خوبی می دانیم هیچ انسانی (مگر اندک شماری) پیدا نمی شود که ممکن باشد ایده یا اطلاعاتی را که در رفتار یا برخوردهایش تأثیری می گذارد^۱ بپذیرد، بدون اینکه طبق میزان ادراک و بر اساس

۱. به تعریفهای فرهنگ که قبلاً بیان شد و در ابتدای فصل بیان کردم مراجعه کنید.

تمایلات شخصی خود و آنچه دیگر افکار بر او تحمیل می‌کند و با توجه به احساسات و عواطف خود و...، سبک‌وسایق و تجلی آن ایده یا اطلاعات را دوباره بازسازی نکند.

بنابراین هر اندیشه و ایده‌ای به هر صورتی که هست وقتی به شخص معینی برسد، ناگزیر باید بخشی از شخصیت و عواطف و تفکر آن فرد در آن اندیشه قرار بگیرد؛ زیرا وی -دست‌کم- [در ابتدا] شروع به درک آن می‌کند، و سپس ترکیب و ترتیب اجزای آن را در ذهن خود دوباره‌سازی می‌کند؛ سپس از نتیجه‌ای که ناشی از همراهی با آن یا بی‌زاری از آن است -چه نسبت به مجموع این فکر، یا اجزای آن- تأثیر می‌پذیرد.

این [مسئله] بیانگر اعتراضی دیگر بر اصل و اساس این نظریه است؛ زیرا (همانند نکته اول) مسئله تکامل را -که فقط بر اساس انتقال و هم‌تاسازی است- باطل می‌کند؛ ولی نمی‌خواهم تا همین حد متوقف شوم؛ بلکه نکته مهم‌تر در اینجا، بیان این نکته است که چرا امکان ندارد این‌تارگری واقعی -از این نقطه‌نظر- فرزندی برای فرایند تکامل فرهنگی داروینی یا میم‌ها واقع شود.

سخن نهایی در تفسیر ایثارگری بدون چشمداشت از طریق میم‌ها

اکنون از مسئله ناتوانی تفسیر میم‌ها عبور می‌کنیم؛ زیرا واحدهای فرهنگی را بدون هیچ نیاز فردی به آن‌ها و با وجود اینکه برای زن‌ها و افراد زیان‌آور است تولید و ابداع می‌کند و باید ببینیم آیا این فرضیه می‌تواند انتشار و باقی‌ماندن چنین فرهنگی را طی نسل‌ها تفسیر کند؟

واحدهای فرهنگی باید از فردی به فرد دیگر منتقل شود تا با فردی که به او رسیده است برهم‌کنش انجام دهد، در حالی که این فرد -طبق فرض علمی- متشکل از بدن و مغزی است که زن‌ها آن‌ها را ساخته‌اند؛ بنابراین امکان نخواهد داشت در حالی که این «واحدها» با بدن او می‌جنگند و او را دعوت می‌کنند تا فرد غریبه را مقدم بدارد و بر خودش ترجیح دهد، و خود را گرسنه نگه دارد و به دیگری ببخشد، او به این واحدها، واکنش مثبت نشان دهد، آن‌ها را دوست بدارد، بپذیرد، به آن‌ها عمل کند و آن‌ها را منتشر سازد! چگونه این فرد آن واحدها را بپذیرد و به آن‌ها عمل کند، سپس منتشر سازد و حتی چگونه آن‌ها را دوست و گرامی بدارد؟!

برای پذیرفتن انتشار فرهنگی که دشمنی آشتی‌ناپذیر در نظر گرفته می‌شود و علیه مصلحت فرد و حتی ضد مصلحت نزدیکان و اعضای گروه و تمام کسانی عمل می‌کند که گاهی یک مصلحت، ما را با آن‌ها جمع می‌کند، ناگزیر باید عاملی تأثیرگذار وجود داشته باشد که تأثیرش بیشتر از تأثیر لشکریان و ابزارهای زن خودخواه و سازوکارهای دستگاه عصبی باشد (که در فصل روان‌شناسی و اعصاب به آن پرداختیم) تا اجازه انتشار آن را بدهد؛ چه برسد به اینکه در فرد یا گروهی بدون وجود هیچ نیازی به چنین فرهنگی، پدیدار شود.

این مطلبی است که سید احمدالحسن در کتاب «توهم بی‌خدایی» به بهترین شکل بیان کرده و فکر می‌کنم بهتر آن است که سخن ایشان را به‌طور کامل بیان کنم که ان‌شاءالله در این سخن فواید بسیاری نهفته است:

«به هر حال موضوع میم‌ها از نظر ابداع آن، به هنگام نیاز یا تقلید از دیگران، فقط به انسان اختصاص ندارد؛ ولی طرح یا نظریه میم‌ها که می‌توان آن را برای شرح انتقال فرهنگی خاص و مشخص به کار گرفت، اگر نیاز فردی به این فرهنگ وجود نداشته باشد، قادر به تفسیر ابداع فرهنگی معین و ریشه‌دار نیست؛ این قضیه هنگامی تشدید می‌شود که این فرهنگ برای فرد و ژن‌های فردی او زبان‌آفرین باشد.

در حال حاضر آنچه فهمش مهم است این است که آیا طرح یا نظریه میم‌ها می‌تواند مهم‌ترین مؤلفه در فرهنگ انسان را شرح دهد؟ که همان ویژگی‌ها و منش‌های منحصر به فرد او از قبیل ایثارگری واقعی است و فرضیه ژن خودخواه از شرح و بسط آن عاجز است.

واقعیت آن است که نظریه میم‌ها نیز از تفسیر ایثارگری حقیقی کاملاً ناتوان است. نه فقط به این دلیل که فایده‌ای برای ایثارگر یافت نمی‌شود؛ بلکه از این‌رو که ایثارگری واقعی، ویژگی ناپسندی برای ژن‌های فردی محسوب می‌شود و چون به زبان این ژن‌ها عمل می‌کند، طبیعت، دید خوشی نسبت به آن ندارد. بنابراین ژن‌ها از تفسیر ایثارگری واقعی درمی‌مانند؛ چراکه این ویژگی، صفت زبان‌بار و دشمن سرسخت ژن‌های فردی قلمداد می‌شود. میم‌ها نیز از شرح وجود این ویژگی ناتوان‌اند؛ زیرا ایثارگری واقعی نمی‌تواند به‌عنوان میم فرهنگی به وجود بیاید، چه برسد به اینکه موفق باشد و باقی بماند؛ زیرا این خصلت، صفتی زیان‌بخش و دشمن‌ساختار خودخواهانه‌ای است که ژن‌های خودخواه در ما پایه‌گذاری کرده‌اند و بر همین اساس ما را به موجوداتی خودخواه تبدیل کرده‌اند، تا بقای خویش را تضمین کنند. در خودخواهی این موجودات (بدن‌های ما) استثنایی وجود ندارد؛ مگر همان حالت‌های ایثارگری که بر خودخواهی خود ژن‌ها استوار است یا ایثار دوجانبه - که پیش‌تر توضیح دادیم - از قبیل

ایثار خانواده نسبت به فرزندانشان و غذادادن خفاش خون‌آشام به همسایه‌اش در غار بر اساس قاعدهٔ «امروز پشتم را بخاران تا فردا پشتت را بخارنم». این نوع ایثارگری ربطی به ایثارگری آگاهانه و واقعی ندارد.

دکتر داوکینز در فصل میم‌ها از کتاب «ژن خودخواه» خود، از کنار این موضوع می‌گذرد و به آن نمی‌پردازد؛ هرچند این قضیه، مهم‌ترین مسئله در این حوزه به شمار می‌رود. دلیل این برخورد آن است که از ملحدی که قصد اثبات درستی مرامش را دارد، مطلوب نیست فرضیه‌ای را بنیان نهد که اختراع واحدهای فرهنگی به هنگام نیاز به آن‌ها یا هنگام استفاده کردن از آن‌ها یا در مواقع نسخه‌برداری و انتقال آن‌ها را شرح می‌دهد؛ بلکه آنچه مطلوب است، تفسیر فرهنگ ویژه بشر نظیر ایثارگری و نیز تشریح دلیل پیدایش و خاستگاه آن است.

«ممکن است ویژگی منحصر به فرد دیگر انسان، توانایی ایثارگری صادقانه و بی‌ریا و واقعی او باشد. چنین آرزویی دارم؛ ولی نمی‌خواهم درباره‌اش بحث کنم و به گمانه‌زنی متوسل شوم؛ همان طور که به احتمال تکامل یافتن آن از راه تقلید نمی‌اندیشم.»^۱

آیا نمی‌توانیم این سخن را اعتراف دکتر داوکینز به ناتوانی از ارائهٔ تفسیری منطقی برای ایثارگری واقعی که با نظریات ملحدانه‌اش سازگاری داشته باشد، قلمداد کنیم؟ در غیر این صورت چه تعبیری از آن می‌توان داشت؟ آیا معقول است بپذیریم، به‌عنوان مثال، وی برای مهم‌ترین مسائلی که نظریات خداناباورانه‌اش را نقض می‌کند شرح و توضیحی دارد، ولی بدون هیچ چشمداشتی آن را ترک می‌گوید؟ پاسخ را برعهدهٔ خواننده می‌گذارم.»^۲

۱. ریچارد داوکینز، ژن خودخواه، ص ۳۲۳.

۲. سید احمد الحسن، توهم بی‌خدایی، مبحث نظریهٔ میم‌ها.

نظریهٔ داوکینز برای تفسیر ایثارگری و فرضیهٔ ایجاد خطا در اجرا یا محصول فرعی

در مطالب گذشته گفتم کسانی که پیدایش و گسترش ایثارگری حقیقی بدون چشمداشت را در میان انسان‌ها مطرح می‌کنند، نمی‌توانند دخالت بیرون از طبیعت و ماده را نپذیرند؛ مگر آنکه بگویند خطایی در اجرا وجود داشته است و آن‌ها در حقیقت ناچارند چنین فرضیه‌ای را بنا نهند؛ زیرا پیدایش ایثارگری واقعی از درون یک سیستم خودخواه طبیعی، ناممکن است؛ همچنین گفتم این مطلب را در سایهٔ آنچه سید احمدالحسن بیان کرده است بحث‌وبررسی خواهیم کرد. در ابتدا با شناخت چگونگی تلاش داوکینز و دیگران، برای توسعهٔ این نظریه شروع خواهیم کرد؛ سپس پاسخ سید احمدالحسن را خواهیم دید و چه بسا برخی از جنبه‌های آن را که مناسب این تحقیق است - ان شاء الله - به تفصیل بیان خواهیم داشت.

پروفسور ریچارد داوکینز می‌گوید:

"It is important not to misstate the reach of natural selection. Selection does not favour the evolution of a cognitive awareness of what is good for your genes. That awareness had to wait for the twentieth century to reach a cognitive level, and even now full understanding is confined to a minority of scientific specialists.

What natural selection favours is rules of thumb, which work in practice to promote the genes that built them. Rules of thumb, by their nature, sometimes misfire. In a bird's brain, the rule 'Look after small squawking things in your nest, and drop food into their red gapes' typically has the effect of preserving the genes that built the rule, because the squawking, gaping objects in an adult bird's nest are normally its own offspring. The rule misfires if another baby bird somehow gets into the nest, a circumstance that is positively engineered by

cuckoos. Could it be that our Good Samaritan urges are misfirings, analogous to the misfiring of a reed warbler's parental instincts when it works itself to the bone for a young cuckoo? An even closer analogy is the human urge to adopt a child. I must rush to add that 'misfiring' is intended only in a strictly Darwinian sense. It carries no suggestion of the pejorative.

The 'mistake' or 'by-product' idea, which I am espousing, works like this. Natural selection, in ancestral times when we lived in small and stable bands like baboons, programmed into our brains altruistic urges, alongside sexual urges, hunger urges, xenophobic urges and so on. An intelligent couple can read their Darwin and know that the ultimate reason for their sexual urges is procreation. They know that the woman cannot conceive because she is on the pill. Yet they find that their sexual desire is in no way diminished by the knowledge. Sexual desire is sexual desire and its force, in an individual's psychology, is independent of the ultimate Darwinian pressure that drove it. It is a strong urge which exists independently of its ultimate rationale.

I am suggesting that the same is true of the urge to kindness - to altruism, to generosity, to empathy, to pity. In ancestral times, we had the opportunity to be altruistic only towards close kin and potential reciprocators. Nowadays that restriction is no longer there, but the rule of thumb persists. Why would it not? It is just like sexual desire. We can no more help ourselves feeling pity when we see a weeping unfortunate (who is unrelated and unable to reciprocate) than we can help ourselves feeling lust for a member of the opposite sex (who may be infertile or otherwise unable to reproduce). Both are misfirings, Darwinian mistakes: blessed, precious mistakes."¹

«در بیشتر دوران پیش از تاریخ زندگی بشر، آدمیان در شرایطی زندگی می‌کردند که پیشرفت همه این چهار شیوه نیکوکاری به سمت تکامل را اقتضا می‌کرده است. نیاکان ما در روستاها زندگی می‌کردند، یا پیش از آن در گروه‌هایی کوچ‌نشین همان‌طور که بابون‌ها رفتار می‌کنند. تا حدودی از دیگر گروه‌ها یا روستاهای همسایه به دور بوده‌اند. بیشتر اعضای گروه، خویشاوند هم بوده‌اند و رابطه‌شان با هم نزدیک‌تر از رابطه آن‌ها با دیگر گروه‌ها بوده است؛ یعنی مجال نیکوکاری به خویشاوندان، فراوان بوده است و چه هم‌گروه فرد خویشاوند او بوده باشد یا نه، بسیار محتمل بوده است که آنان در طول زندگی مرتب همدیگر را ببینند؛ یعنی شرایط برای تکامل نیکوکاری دوجانبه ایدئال بوده است. شرایط برای به‌دست‌آوردن شهرت نیکوکاری و نیز سخاوت جلوه‌گرانه نیز ایدئال بوده است. بنابراین گرایش ژنتیکی به نیکوکاری می‌توانسته توسط هرکدام از چهار شیوه فوق در انسان‌های نخستین شکل بگیرد. به راحتی می‌توان دید که چرا اجداد ما به هم‌گروه‌هایشان نیکی و به دیگر گروه‌ها بدی می‌کرده‌اند و از آن‌ها هراس داشته‌اند. اما امروزه بیشتر ما در شهرهای بزرگ زندگی می‌کنیم، اکنون دیگر خویشاوندان، اطرافیان نیستند و هرروزه کسانی را می‌بینیم که شاید دیگر هرگز نبینیم؛ پس چرا هنوز به دیگران، و حتی به کسانی که اصلاً تعلق به جامعه ما ندارند، نیکی می‌کنیم؟

مهم است که دامنه انتخاب طبیعی را درست تعبیر کنیم. آگاهی از آنچه برای ژن‌ها سودمند است، حاصل انتخاب طبیعی نبوده است. این آگاهی باید منتظر می‌مانده تا در قرن بیستم به سطحی از شناخت برسد که حتی امروزه نیز فهم کامل آن تنها برای اندکی از دانشمندان متخصص امکان‌پذیر است. کار انتخاب طبیعی اما، ایجاد قواعد سرانگشتی بوده که در عمل شانس بقای ژن‌های سازنده‌اش را افزایش می‌دهد. قواعد سرانگشتی با طبیعتی که دارند، گاهی خطا می‌کنند. در مغز یک پرنده، قاعده «از موجودات کوچک جیغ جیغوی داخل لانه‌ات مراقبت کن و درون شکاف‌های قرمز جلوی سرشان غذا بریز» معمولاً به حفظ ژن‌های مولد این قاعده کمک می‌کند؛ چراکه اجسام شکافدار جیغ جیغو در لانه پرنده، معمولاً جوجه‌های خود آن پرنده هستند. این قاعده هنگامی به خطا می‌رود که جوجه پرنده دیگری وارد لانه شود. این

همان وضعی است که کوکو ایجاد می‌کند. آیا ممکن نیست به‌سان غریزهٔ مادرانهٔ چکاوک که دسترنجش را به دهان جوجهٔ کوکو می‌ریزد، گرایش نیکوکارانهٔ ما نیز خطا کند؟ نمونهٔ بارز نزدیک‌تر به ما، تمایل آدمی به قبول فرزندخوانده است. باید فوراً یادآور شوم که «خطا کردن» در اینجا فقط و فقط معنای داروینی دارد و حاوی هیچ بار اخلاقی یا تحقیرآمیزی نیست.

فکر می‌کنم ایدهٔ «خطا» یا «محصول فرعی» چنین است: در زمان نیاکان ما، هنگامی که آنان در گروه‌های کوچکی مثل بابون‌ها زندگی می‌کردند انتخاب طبیعی در مغز آنان میل به نیکوکاری را برنامه‌ریزی کرده؛ همان طور که میل جنسی، حس گرسنگی، بیگان‌هراسی و سایر مسائل را ایجاد کرده است. یک زوج باهوش می‌توانند آثار داروین را بخوانند و متوجه بشوند که علت غایی میل جنسی آنان زادآوری است؛ همچنین بفهمند که زن به‌سبب مصرف قرص ضدبارداری نمی‌تواند بارور شود و در عین حال با دانستن این نکته، میل جنسی‌شان فروکش نکند. میل جنسی، میل جنسی است و توان آن در روان فرد، مستقل از هدف داروینی محرک آن است. این میل قوی، مستقل از علت غایی‌اش وجود دارد.

نظرم این است همین نکته دربارهٔ میل به نیکی کردن، سخاوت، شفقت و ترحم نیز صادق است. نیاکان ما فقط مجال داشته‌اند که به خویشانِ نزدیک و قدرشناسانِ بالقوه‌شان نیکی کنند. امروزه دیگر این محدودیت‌ها وجود ندارد؛ اما این قاعدهٔ نیکی کردن همچنان پابرجاست. چرا نباشد؟ میل نیکوکاری هم درست مثل میل جنسی است. وقتی می‌بینیم بی‌گناه بیچاره‌ای اشک می‌ریزد، حتی اگر خویشاوندان نباشد و نتواند لطف ما را جبران کند، نمی‌توانیم احساس ترحم نکنیم؛ درست همان طور که وقتی فردی از جنس مخالف را می‌بینیم، حتی اگر کاملاً نازا باشد یا موقتاً قادر به باروری نباشد، شاید نتوانیم احساس شهوت نکنیم. هر دوی این چیزها، کج‌روی یا خطای هدف داروینی است: خطاهایی لطیف و والا.»^۱

ریچارد داوکینز می‌خواهد بگوید استراتژی «با هر انسانی که می‌بینی مهربان باش» روزگاری، استراتژی ژنتیکی و موفق بوده است؛ زیرا انسان در گروه‌هایی کوچک زندگی می‌کرد و در نتیجه هرکسی را که در مکان زندگی خود ملاقات می‌کرد، یا یکی از نزدیکانش بود یا شخصی بود که او را حتماً در آینده دیدار می‌کرد؛ یعنی در آینده با او همکاری و ایثارگری دوجانبه داشت. این ژن «با هر انسانی که می‌بینی مهربان باش» را طبیعت برگزیده است و در دورانی که انسان‌ها در گروه‌های کوچک زندگی می‌کردند، موفق و پیروز بود. زمان سپری شد و امروز در شهرهای بزرگ زندگی می‌کنیم؛ در حالی که این ژن همچنان می‌گوید «با هر انسانی که می‌بینی مهربان باش»؛ اما کسانی را که امروز ملاقات می‌کنیم بیگانه هستند و غالباً بار دیگر آن‌ها را هرگز نخواهیم دید؛ یعنی با آن‌ها هرگز بده‌بستان شناخته‌شده‌ای نخواهیم داشت.

بنابراین بر اساس این فرضیه اکنون چند مسئله داریم که آن‌ها را در قالب چند نکته بیان می‌کنیم:

- اول: استراتژی بنیادینی که ژن‌ها بنا کرده‌اند و اکنون هم وجود دارد، می‌گوید: «با هر انسانی که می‌بینی مهربان باش»؛

- دوم: این استراتژی از استراتژی‌هایی به حساب می‌آید که ضمن نظریه «ایثارگری خویشاوندان» همیلتون و نظریه ایثارگری دوجانبه تریورز و اکسلرود قرار می‌گیرد؛ و این یعنی این استراتژی در اصل- توانایی یک انتخاب فراگیر را تقویت می‌کند (زیرا به خویشاوندان توجه می‌کند) و مبادله دوجانبه را میان افرادی که حامل این ژن هستند نیز تقویت می‌کند (زیرا به افرادی توجه دارد که آن‌ها را بار دیگر می‌بینیم و به ما نیکی خواهند کرد)؛

- سوم: برگزیدن این استراتژی و توسعه‌اش به علت شرایط محیطی بوده که انسان باستان در آن تکامل یافته است؛ یعنی نزدیکی مکانی و زندگی تنها در گروه‌هایی کوچک با وسعت گسترش کم، بدون هیچ سازوکار دیگری؛

پس این قانون، در هدفش دچار اشتباه شده و مسیرش را تصحیح نکرده است؛ چراکه امروز در شهرهایی بزرگ زندگی می‌کنیم و با کسانی تعامل داریم که الزاماً نه از نزدیکانمان هستند و نه در برخوردهای دوجانبه شریک‌اند.

پاسخ:

اول: ایثار به خویشاوندان و ایثارگری دوجانبه برای آسان کردن همکاری میان افراد گروه شکل گرفته است؛ چه این گروه کوچک باشد، مثل خانواده، و چه بزرگ‌تر باشد، مثل قبیله یا مشابه آن؛ ولی در عین حال هم‌زمان با آن، رقابت با اعضای گروه بیگانه با ما هم تکامل یافته است، و سخن در خصوص این نکته مهم در بررسی تفسیر دکتر جاشوا گرین بیان شد و نیازی به تکرار آن وجود ندارد.

ولی در خصوص ایثارگری به خویشاوندان می‌گوییم همان طور که سید احمدالحسن بیان کرده است^۱ اکنون به‌خوبی می‌دانیم کسی که به نزدیکانش ایثار می‌کند مستلزم آن است که آن‌ها را به‌عنوان نزدیکانش و با نسبت نزدیکی‌شان بشناسد. آری، انگیزه و مشوقی نیز در درون فرد نهادینه شده است که به نزدیکانش توجه نشان دهد، و او از سازوکارهایی برخوردار است تا این توجه را متناسب با میزان نزدیکی آن‌ها ابراز بدارد؛ چراکه هرکدام از این خویشاوندان با نسبت متفاوتی- نسخه‌هایی از ژن‌های آن فرد را در خود دارند. هرچه این نسبت بیشتر شود، توجه‌نشان‌دادن نیز بیشتر می‌شود و برعکس. بنابراین ضروری است که فرد از قدرتی برخوردار باشد تا بتواند آن‌ها را از روی چهره‌شان شناسایی کند؛ به این ترتیب او به پسرش بیش از پسر برادرش و به برادرش بیش از پسرعمویش توجه نشان می‌دهد و به همین ترتیب تا آخر.

آنچه داوکینز مطرح می‌کند ربطی به نزدیکی مکانی ندارد و ما نوع بشر، برای شناسایی نزدیکان و بازشناسی آن‌ها و تعامل با آن‌ها بر این اساس، ابزاری دقیق در اختیار

داریم و به این ترتیب در تعاملات، آن‌ها را برحسب درجهٔ نزدیکی‌شان تشخیص می‌دهیم و در نتیجه نزدیک شدن افراد غریبه به ما، باعث نمی‌شود قاعدهٔ ایثارگری به خویشاوندان اشتباه کرده باشد و به بیگانگان توجه نشان دهد؛ مثلاً به این دلیل که پس از جاگیر شدن بشر در روستاها و جوامع کشاورزی بدوی، آن‌ها تبدیل به افرادِ نزدیک خواهند شد!^۱

آری، ممکن است چنین مطرح شود که این وضعیت دست‌کم به‌صورت نظری، امکان‌پذیر است و چیزی مانع از به‌وقوع‌پیوستنش نمی‌شود؛ یعنی تصور شود گاهی اوقات با وقوع جهش، این ویژگی یعنی ایثارگری خویشاوندی، متوجه بیگانگان نیز شود؛ ولی اگر چنین جهشی پدیدار شود هرگز نمی‌تواند باقی بماند و گسترش یابد و فرجامش دیر یا زود انقراض و نابودی است؛ زیرا به‌سادگی تمام از آنجا که جهش، مجموعهٔ ژنتیکی مخصوص ایثارگری به خویشاوندان و نه به دیگران- یا مجموعهٔ ژن‌های مخصوص ایثارگری به کسی که آن ایثارگری را جبران خواهد کرد فراهم ساخت، و با وجود رقابت میان مجموعهٔ اول با مجموعه‌های تخصصی و نیز با وجود فریبکاران که از ساده‌لوحی سوءاستفاده می‌کنند، این مجموعهٔ جهش‌یافته‌ای که ایثارگری به خویشاوندان را به‌سوی غریبه‌ها کشانده است منقرض خواهد شد.

«... زیرا چنین ژن‌هایی نمی‌توانند با آن دسته از ژن‌هایی که مخصوص ویژگی ایثارگری فقط به خویشاوندان هستند رقابت کنند؛ زیرا کسانی که نزدیکانشان را ترجیح می‌دهند می‌توانند به‌شکلی گسترده، ژن‌های خود را منتقل سازند و از آنجا که رقابت بین افراد گونه سخت و نفس‌گیر است، دیر یا زود گروهی که حامل ژن‌های جهش‌یافته از آن نژاد هستند، از گردونه خارج می‌شوند و فقط ایثارگری خویشاوندی بر جای می‌ماند.»^۲

۱. سید احمد الحسن، توهم بی‌خدایی، ص ۳۰۱.

۲. سید احمد الحسن، توهم بی‌خدایی، ص ۳۰۱.

اکنون پیش از آنکه به نکتهٔ دوم بپردازم- مایلم برخی شواهد علمی‌ای را که در دسترس بنده است و آنچه را سید احمدالحسن بیان کرده تأیید می‌کند بیان نمایم تا میزان قدرت و عمق این استدلال و احاطهٔ ایشان بر همهٔ موضوعاتی که در کتاب «توهم بی‌خدایی» بیان کرده است، مشخص شود.

زبان تخصصی، بر وجود شناخت دقیق صورت‌ها و تمایز آن‌ها تمرکز دارد

امروز چگونه نزدیکان خود را می‌شناسیم؟ نخستین جواب ساده این است: هرکدام از ما متوجه می‌شود که به‌طور معمول- طبق زندگی کوتاه‌مدت یا بلندمدت خود با نزدیکانمان و با توجه به آموزش‌های والدینمان، افراد خانوادهٔ گسترده‌اش چه کسانی هستند، و این وسیله در بیشتر موقعیت‌ها موفقیت‌آمیز است؛ ولی این پاسخ ساده برای شناخت واقعیت امر کافی نیست؛ زیرا ممکن است زبان، پدیده‌ای نوظهور در مسیر تکامل گونهٔ انسانی باشد و باید بیشتر در این موضوع دقت کنیم.

اصطلاحات دقیق و خاص مربوط به نزدیکان- که به‌نوبهٔ خود از خصوصیات زبان انسانی است- دلیلی برای نیاز به شناخت و تمییز بر اساس درجه‌های خویشاوندی است؛ مثلاً در بیشتر فرهنگ‌های جهان، واژگان زبانی خاصی را می‌بینیم که از پدر و مادر، سپس برادر و خواهر و پدربزرگ و مادربزرگ (و نیز تفاوتی که میان پدربزرگ پدری و پدربزرگ مادری وجود دارد) سپس عمو و عمه و دایی و خاله و فرزندان آن‌ها و... شروع می‌شود. این واژگان به‌دلیل نیاز به آن‌ها، متولد شده‌اند و مهم‌تر از آن، بر سیستم شناختی کاملی تمرکز دارد که به توانایی فراوان انسان بر شناخت دقیق چهره‌ها تکیه دارد. مناطق به‌خصوصی در مغز برای شناخت و تمییز چهره‌ها داریم.

همچنین این سیستم علاوه بر برخی توانایی‌های شگفت‌انگیز پنهان، بر حافظه تکیه دارد که بر اساس تصورات ذهنی ما از خود ماست؛ بنابراین زبان تخصصی، دلیلی آشکار

بر وجود سیستمی تکامل یافته برای شناخت خویشاوندان و تمایز گذاشتن میان آن‌ها بر اساس مرتبهٔ نزدیکی‌شان پیش از وضع زبان است؛ زیرا اصطلاحات خاص، به دلیل وجود این تمایز تولد یافته‌اند، نه برعکس.

شناخت خویشاوندان بر اساس چهره‌هایشان است، و شناخت افراد غریبه هم بر اساس چهره‌های آن‌هاست

اکنون می‌دانیم انسان برای شناخت فرزندانش از توانایی‌ها و امکاناتی عالی برخوردار است و مادر می‌تواند نوزاد شیرخوارش را از روی تصویر عکاسی تنها ۳۳ ساعت پس از تولدش بشناسد و او را از میان چندین کودک شیرخوار، تشخیص دهد. حتی پژوهش‌ها و آزمون‌ها روشن ساخته‌اند که غریبه‌ها هم می‌توانند کودکان را از روی تصاویر به مادرانشان نسبت دهند؛ یعنی تناسبی ظاهری میان خویشاوندان وجود دارد که می‌توان از روی چهره‌ها، آن را شناخت. در این خصوص می‌توان به برخی پژوهش‌های معروف که پروفیسور «پورتر» و همکارانش انجام داده‌اند مراجعه کرد.

“A series of experiments investigated the salience of newborn infants' facial-visual features for recognition and sex identification. Within 33 hours post-partum, mothers recognized photographs of their own offspring when presented with those of unrelated neonates. Furthermore, adult subjects were able to match photographs of unfamiliar mothers and their infants, and determine the sex of neonates, at a greater than chance level of accuracy.”¹

«بعضی از آزمون‌ها، اهمیت ویژگی‌های ظاهری چهره در نوزادان را برای شناسایی و تعیین جنسیتشان بررسی کردند. در فاصلهٔ ۳۳ ساعت پس از تولد نوزادان، مادران

۱. منبع:

- Porter, R. H., Cernoch, J. M. & Balogh, R. D. Recognition of neonates by facial-visual characteristics. Pediatrics, 1984, 74, 501-504.

می‌توانستند صورت کودک خود را در میان دیگر کودکانی که نسبت به آن‌ها غریبه بودند تشخیص دهند؛ به‌علاوه، افراد بالغ می‌توانستند -با سطح دقتی فراتر از تصادفی بودن- تصاویر مادرانی را که شناختی از آن‌ها نداشتند با تصویر فرزندان شیرخوارشان مطابقت دهند و جنس نوزادان را تعیین کنند.»

“Fathers, aunts, and grandmothers of stimulus infants correctly identified photographs of those babies. Mothers identified photographs of their own infant when the eyes, nose, or mouth were masked, and likewise recognized isolated facial features of their infant. The newborn's face comprises several features that may mediate individual recognition within hours of birth.”^۱

«پدران، عمه‌ها و مادر بزرگ‌های کودکان شیرخوار که در آزمون شرکت داشتند، صورت این نوزادان را که به آن‌ها عرضه شد به‌درستی شناختند. مادران تصویر کودکان شیرخوار خود را حتی وقتی دو چشم و بینی یا دهان آن‌ها پوشیده شده بود تشخیص دادند؛ و نیز مشخصات صورت شیرخواران خود را به‌صورت جداگانه تشخیص دادند. صورت شیرخوار تازه‌متولدشده، مشخصات متعددی دارد که به‌واسطه آن‌ها در طی ساعات تولد شناسایی می‌شود.»

همچنین طی پژوهش‌های دیگری روشن شد که مردم می‌توانند به‌عنوان مثال - از روی تصاویر عکاسی، به نسبت فرزند با پدر یا مادر پی ببرند. از مشهورترین این پژوهش‌ها، پژوهشی است که در سال ۱۹۹۰ توسط «نِس» (Nesse)، «سیلورمن» (Silverman) و «بورتز» (Bortz)^۲، انجام شد و نیز پژوهش انجام‌شده در سال ۱۹۹۵ توسط «کریستنیفیلد»

۱. منبع:

- Porter, R. H., Boyle, C., Hardister, T., & Balogh, R. D. Salience of neonates' facial features for recognition by family members. *Ethology and Sociobiology*, 1989, vol. 10, no 5, p. 325-330.

۲. منبع:

Nesse, R. M., Silverman, A., & Bortz, A. (1990). Sex differences in ability to recognize family resemblance. *Ethology and Sociobiology*, 11(1), 11-21.

Christenfeld «و هیل Hill»^۱، و در همان سال توسط «بریدارت Brè dart» و «فرنج French»^۲؛ و نیز تحقیق انجام شده در سال ۲۰۰۰ توسط «مکلین McLain»، «استرز Setters»، «مولتون Moulton» و «پرات Pratt»^۳، پژوهش «برسان Bressan» و «گراسی Grassi» در سال ۲۰۰۴،^۴ و «الورنی Alvergne»، «فوری Faurie» و «ریموند Raymond» در سال ۲۰۰۷.^۵

۱ . منبع: Christenfeld, N. J. S. & Hill, E. A. 1995: Whose baby are you? Nature 378, 669.

۲ . منبع:

Brè dart, S., & French, R. M. Do babies resemble their fathers more than their mothers? A failure to replicate Christenfeld and Hill (1995). Evolution and Human Behavior, 20(2), 129-135. 1999.

۳ . منبع:

McLain, D. K., Setters, D., Moulton, M. P., & Pratt, A. E. (2000). Ascription of resemblance of newborns by parents and nonrelatives. Evolution and Human behavior, 21(1), 11-23.

۴ . منبع:

Bressan, P., & Grassi, M. (2004). Parental resemblance in 1-year-olds and the Gaussian curve. Evolution and Human Behavior, 25(3), 133-141.

۵ . منبع:

Alvergne, A., Faurie, C., & Raymond, M. (2007). Differential facial resemblance of young children to their parents : who do children look like more?. Evolution and Human behavior, 28(2), 135-144.

همچنین از نظر علمی می‌دانیم مردم به خوبی می‌توانند برادران و خواهران را به یکدیگر منتسب^۱ و حتی می‌توانند میزان خویشاوندی را حتی اگر غیرمستقیم باشد تعیین کنند؛ مثل نسبت پدربزرگ‌ها یا مادربزرگ‌ها با نوه‌ها، و فرزندان برادر و خواهر.^۲

یک تیم تحقیقاتی به رهبری دکتر «کامینسکی» در چهارچوب یک برنامه علمی چندرشته‌ای، آزمایش‌های متعددی را برای کشف کاربرد شاخص‌های موجود در چهره انسان در مقایسه با بیگانگان- انجام داد، و [نیز] به انجام آزمایش‌هایی پرداخت برای جست‌وجوی سازوکارهای تخمینی در انسان جهت شناسایی خویشاوندان، و تمایز قائل شدن میان افراد بر حسب درجه خویشاوندی‌شان.^۳ این گروه با استفاده از این

۱. منابع:

- Dal Martello, M. F., & Maloney, L. T. (2006). Where are kin recognition signals in the human face?. *Journal of Vision*, 6(12), 2.
- DeBruine, L. M., Smith, F. G., Jones, B. C., Roberts, S. C., Petrie, M., & Spector, T. D. (2009). Kin recognition signals in adult faces. *Vision research*, 49(1), 38-43.

۲. منابع:

- Gaulin, S. J., McBurney, D. H., & Brakeman-Wartell, S. L. (1997). Matrilateral biases in the investment of aunts and uncles. *Human Nature*, 8(2), 139-151.
- Michalski, R. L., & Shackelford, T. K. (2005). Grandparental investment as a function of relational uncertainty and emotional closeness with parents. *Human Nature*, 16(3), 293-305.
- Jeon, J., & Buss, D. M. (2007). Altruism towards cousins. *Proceedings of the Royal Society of London B: Biological Sciences*, 274(1614), 1181-1187.
- Stewart-Williams, S. (2007). Altruism among kin vs. nonkin: effects of cost of help and reciprocal exchange. *Evolution and human behavior*, 28(3), 193-198.
- Kaminski, G., Dridi, S., Graff, C., & Gentaz, E. (2009). Human ability to detect kinship in strangers' faces: effects of the degree of relatedness. *Proceedings of the Royal Society of London B: Biological Sciences*.
- Pollet, T. V., Nettle, D., & Nelissen, M. (2007). Maternal grandmothers do go the extra mile: Factoring distance and lineage into differential contact with grandchildren. *Evolutionary Psychology*, 5(4), 147470490700500412.

۳. منبع: Project ANR-08-BLAN-0288-CSD9 - FAMILY'AIR.

http://webcom.upmf-grenoble.fr/LPNC/LpncPerso/Permanents/EGentaz/web/?La_reconnaissance_de_l_a_parent۲۶%eacute۳%B

آزمون‌ها توانستند اثبات کنند که انسان‌های بالغ به‌طور کلی تا حدی می‌توانند فقط از طریق تصاویر، میزان خویشاوندی را در افرادی که قبلاً برای آن‌ها شناخته‌شده نبوده‌اند معین کنند؛ و نیز ثابت کردند این شواهد و قرائن به‌تدریج بر اساس میزان خویشاوندی تغییر می‌کند. این توانایی بشری برای تمایز قائل شدن، حتی برای شناسایی خویشاوندی دو فرد که میان‌شان بیش از یک نسل فاصله وجود دارد و باهم زندگی نکرده‌اند فعال باقی می‌ماند، و این پژوهش‌ها به‌طور کامل با آنچه یافته‌های علمی در این عرصه در خصوص نقشی که تشابه چهره‌ها به‌عنوان قرینه‌ای مهم برای خویشاوندی، بازی می‌کند بیان داشته است توافق دارد، و دلیل دیگری است برای توانایی انسان در تشخیص خویشاوندی و خویشاوندان، چه اعضای نزدیک درون یک خانواده بوده باشند، چه اعضای یک خانواده‌ای که میزان خویشاوندی دورتری نسبت به آن‌ها دارند، و چه حتی کسانی که کاملاً غریبه‌اند.

و به‌هیچ‌وجه بعید نیست -حتی این احتمال قویاً وجود دارد- که تأثیر عوامل اجتماعی در محیط باستان در انسان، توانایی تخمین و پیش‌بینی درک رفتارها و عملکردهای دیگران را از طریق شناخت نیت‌های افراد دیگر [موجود] در همان گروه، انتخاب کرده باشد؛ و از آنجا که عوامل اجتماعی در دوران اولیه -دست‌کم- رابطه تنگاتنگی با روابط خویشاوندی میان افراد داشته، بسیار معقول است که تکامل، در شناخت درجه‌های خویشاوندی میان افراد -حتی اگر نسبت به یکدیگر غریبه باشند- علاوه بر توانایی برای شناخت خویشاوندان، به این شایستگی‌ها نیز گرایش داشته باشد^۱ که حتی در برخی از حیوانات هم وجود دارد.

بنابراین همان‌طور که گفتیم، رفتارهای ایثارگرایانه در برابر خویشاوندان، ارزش انتخاب کلی و فراگیر (غیرمستقیم) را بیشتر می‌کند، و هم‌زمان امکان دورکردن

۱. منبع:

Waldman, B. (1988). The ecology of kin recognition. Annual review of ecology and systematics, 543-571.

خویشاوندان در انتخاب شریک جنسی برای تولیدمثل، عامل مهمی است؛ زیرا برای دورماندن از آثار منفی‌ای که ممکن است از ازدواج با خویشاوندان (consanguinity) حاصل شود توانایی بیشتری فراهم می‌کند.^۱

در نتیجه توانایی متمایز کردن خویشاوندان، ابزار بسیار مهمی در زیادکردن ارزش انتخاب فردی است؛ به‌خصوص اگر فشاری را که شرایط محیطی و اجتماعی بر انسان - که پیش از آنکه کشاورزی را ابداع یا کشف کند، با تکیه بر شکار و جمع‌آوری میوه زندگی می‌کرد- وارد می‌کرد در نظر بگیریم.

در هر صورت، دوری کردن از زنا با محارم در انسان، مسئله‌ای است که از نظر علمی پذیرفته شده است و پیش‌تر در این خصوص سخن گفتیم؛ به‌طوری که جای هیچ شک و تردیدی در این خصوص باقی نمی‌ماند.

ایثارگری خویشاوندان و اطمینان به آن‌ها و حتی ایثارگری دوجانبه و دوری از زنا با محارم، همگی منابع سود فراوان برای این سیستم روبه‌تکامل و قدرتمند هستند تا خویشاوندان شناخته شوند و درجه خویشاوندی‌شان برای انسان مشخص شود؛ پژوهش‌هایی نیز در این زمینه وجود دارد.

همچنین، عموم مردم می‌توانند خویشاوندان خود را از روی چهره‌هایشان بشناسند؛ چراکه آن‌ها این مهارت را یاد گرفته‌اند؛ ولی می‌توانند آن‌ها را به‌روش مستقیم از طریق «نسبت فنوتیپی (phenotypic correspondence)» نیز بشناسند. پژوهش‌ها دلایلی را فراهم آورده است که نشان می‌دهد انسان، ظاهر افرادی را که از نظر اجتماعی برگزیده هستند با تصورات ذهنی‌ای که درباره خودش یا ظاهر شخصی‌اش دارد یا با الگوی مبتنی بر ظاهر افراد خانواده‌اش، مقایسه می‌کند تا با آن‌ها تعامل داشته باشد؛ و نیز ثابت شده

۱. منبع:

- Charlesworth, D., & Charlesworth, B. (1987). Inbreeding depression and its evolutionary consequences. Annual review of ecology and systematics, 237-268.

است که انسان از طریق اطلاعاتی که از این مقایسه‌ها برایش فراهم می‌شود، برای همکاری یا همکاری نداشتن تصمیم‌گیری می‌کند.

به طور کلی سازوکارهای خویشاوندی یا تطابق مورفولوژیکی (ریخت‌شناسی)^۱ و سازوکار یادگیری از طریق زندگی مشترک، از یکدیگر جدا نیستند؛ ولی از آنجا که افراد خانواده معمولاً تا حدی شبیه هم هستند، قرائن و نشانه‌های موجود در صورت، بزرگ‌ترین قرائن برای تطابق ظاهری باقی می‌مانند. همچنین ثابت شده است که مردم می‌توانند هم‌جنسان خود را از روی چهره بشناسند؛ به‌خصوص افرادی از یک جنس یا سن و نژاد. اکنون می‌خواهیم بیان کنیم این سیستم علاوه بر اینکه موجود است، فعال هم هست و اثر آن، امروز ملموس است؛ به‌گونه‌ای که کاملاً راه را بر نظریه الحادی داوکینز می‌بندد که ادعا می‌کند در اجرای قانون و تغییر جهت ایثارگری، از ایثارگری خویشاوندان به ایثارگری برای غریبه‌ها، خطایی وجود دارد.

مردم به‌طور معمول به خویشاوندان خود بیش از غریبه‌ها، و به خویشاوندان نیز متناسب با درجه نزدیکی شان کمک می‌کنند

امروزه پژوهش‌های خوبی در دست داریم که همه در یک جهت هستند و نشان می‌دهند انسان‌ها خویشاوندان خود را با دقتی عالی از روی خصوصیات و چهره‌هایشان تشخیص می‌دهند و طبق همین تشخیص با آن‌ها رفتار می‌کنند. دلایل کافی ارائه شده است که انسان به‌طور معمول به خویشاوندانش بیش از غریبه‌ها کمک می‌کند و نیز ثابت شده که تمایلات وی برای کمک به خویشاوندان، هرچه میزان خویشاوندی بیشتر شود،

۱. ریخت‌شناسی یا مورفولوژی (به انگلیسی: Morphology) شاخه‌ای از زیست‌شناسی است که به مطالعه شکل ظاهری و فرم اندام‌ها و ویژگی‌های ساختاری خاص آن‌ها می‌پردازد؛ که شامل جوانب مختلف ظاهر بیرونی (شکل، ساختار، رنگ، الگو) و همچنین شکل و ساختار اندام داخلی چون استخوان و دیگر اندام‌ها می‌شود. از این لحاظ با فیزیولوژی که به طرز کار اندام می‌پردازد، فرق دارد. (مترجم، منبع: ویکی‌پدیا فارسی)

بیشتر می‌شود. در این خصوص می‌توان به برخی مقاله‌ها و تحقیقات علمی مراجعه کرد؛ تحقیقاتی مثل پژوهش «برونشتاین Burnstein»، «کراندال Crandal» و «کیتایاما Kitayama» در سال ۱۹۹۴^۱، پژوهش «کروگر Kruger»^۲، پژوهشی در سال ۲۰۰۴ از «لادنپرا Lahdenperä»، «لوما Lummaa»، «هیلی Helle»، «ترمبلاي Tremblay» و «راسل Russell»^۳ و پژوهشی در سال ۲۰۰۵ از «لاهام Laham»، «گونسالکورال Gonsalkorale»، «فون هیپل von Hippel»^۴، و پژوهش «میچالسکی Michalski» و «شکلفورد Shackelford»^۵ در همان سال، و نیز پژوهش دیگری در سال ۲۰۰۷ از

۱. منبع:

Burnstein, E., Crandall, C., & Kitayama, S. (1994). Some neo-Darwinian decision rules for altruism: Weighing cues for inclusive fitness as a function of the biological importance of the decision. *Journal of Personality and Social Psychology*, 67(5), 773.

۲. منبع:

Kruger, D. J. (2003). Evolution and altruism: Combining psychological mediators with naturally selected tendencies. *Evolution and Human Behavior*, 24(2), 118-125.

۳. منبع:

Lahdenperä, M., Lummaa, V., Helle, S., Tremblay, M., & Russell, A. F. (2004). Fitness benefits of prolonged post-reproductive lifespan in women. *Nature*, 428(6979), 178-181.

۴. منبع:

Laham, S. M., Gonsalkorale, K., & von Hippel, W. (2005). Darwinian grandparenting: Preferential investment in more certain kin. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 31(1), 63-72.

۵. منبع:

Michalski, R. L., & Shackelford, T. K. (2005). Grandparental investment as a function of relational uncertainty and emotional closeness with parents. *Human Nature*, 16(3), 293-305.

«Jeon» و «Buss»^۱، و دو مطالعه در سال‌های ۲۰۰۷ و ۲۰۰۸ از «استوارت ویلیامز Stewart Williams»^۲.

به‌عنوان مثال در تحقیقات اخیر که در بالا بیان شد، موضوع تحقیق، پژوهش‌های اثبات‌گرایی در انسان و مقایسهٔ میزان مساعدت‌ها نسبت به هزینه، در برابر برادران، خواهران و دیگر خویشاوندان و سپس در برابر دوستان و آشنایان بود؛ و ثابت شد که شرکت‌کنندگان در آزمون‌ها به خویشاوندان خود بیش از غریبه‌ها کمک می‌کنند؛ و نیز ثابت شده که یاری‌کردن خویشاوندان به درجهٔ خویشاوندی آن‌ها بستگی دارد؛ یعنی مثلاً به یاری‌کردن برادر و خواهر، بیش از یاری‌دادن پسرعمو و دخترعمو یا پسردایی و دختردایی تمایل دارند؛ و چه بسا این کمک به دوستان غریبه انجام نشود.

آری، بسیاری از مردم، به‌طور کلی این آمادگی را دارند تا به همان اندازه‌ای که به خویشاوندان خود کمک می‌کنند به دوستان خود نیز کمک کنند؛ ولی این تا زمانی است که هزینه، اندک باشد؛ وقتی هزینهٔ یاری‌دادن یا مقدار نیاز، بیشتر شود و از سود به‌دست‌آمده، فراتر برود، قضیه متفاوت خواهد شد؛ تا آنجا که اثبات‌گرایی مردم به‌وضوح- تنها دربارهٔ خویشاوندانشان و نه آشنایان و دوستانشان- خواهد بود؛ حتی اگر آن‌ها را بسیار دوست داشته باشند و رابطه‌ای گرم و صمیمانه میانشان برقرار بوده باشد.

بنابراین ثابت شد که مردم، خویشاوندان را با صورت‌هایشان می‌شناسند و آن‌ها را به‌عنوان خویشاوند و بر اساس درجهٔ نزدیکی، متمایز می‌کنند؛ و نیز ثابت شد که اثبات‌گرایی

۱. منبع:

Jeon, J., & Buss, D. M. (2007). Altruism towards cousins. *Proceedings of the Royal Society of London B: Biological Sciences*, 274(1614), 1181-1187.

۲. منابع:

Stewart-Williams, S. (2007). Altruism among kin vs. nonkin: effects of cost of help and reciprocal exchange. *Evolution and human behavior*, 28(3), 193-198.

Stewart-Williams, S. (2008). Human Beings as Evolved Nepotists. *Human Nature*, 19(4), 414-425

خویشاوندان، به ایثارگری بدون هزینه تبدیل نمی‌شود و امروز این ایثارگری به‌وضوح در میان ما وجود دارد و قانون نیز در اجرا خطا نکرده است. به این ترتیب سخن سید احمدالحسن ثابت می‌شود:

«اینکه فردی به نزدیکانش ایثار می‌کند، مستلزم آن است که وی آن‌ها را بشناسد و آن‌ها را از دیگران بازشناسد. انگیزه‌ای در درون فرد نهادینه شده است که به نزدیکانش بر اساس میزان نزدیکی آن‌ها با توجه به نسبت متفاوتی از ژن‌های فردی که در خود دارند، توجه و اهتمام نشان دهد؛ هرچه این نسبت بیشتر شود، توجه نشان‌دادن نیز بیشتر می‌شود و بر عکس.»^۱

و این سخن ایشان نیز اثبات می‌شود:

«بنابراین ضروری است که فرد از قدرتی برخوردار باشد تا بتواند آن‌ها را از روی چهره‌شان شناسایی کند. به این ترتیب او به پسرش بیش از پسر برادرش و به برادرش بیش از پسرعمویش توجه نشان می‌دهد و به همین ترتیب تا آخر.»^۲

و تمامی این‌ها به‌طور مشخص، یعنی همان‌طور که سید احمدالحسن گفته است، انسان نه در گذشته و نه امروز، برای ایثار به خویشاوندان صرفاً به نزدیکی مکانی اعتماد نمی‌کرده و نمی‌کند.

از نظر علمی، امکان ندارد مدل نزدیکی مکانی در گسترش‌یافتن این استراتژی در نوع بشر و حتی در دیگر گونه‌ها غیر از انسان موفق شود. اکنون یعنی پس از چند دهه از زمانی که همیلتون نظریه خود و سازوکارهایش را وضع کرد. محققانی در زمینه‌های مختلف (مانند علم زیست‌شناسی، ریاضیات، بازی‌های ریاضی، اطلاعات، محیط‌زیست و...)، چه به‌صورت تجربی و چه به‌صورت نظری، با وضع مدل‌های ریاضی که به‌تدریج از ساده‌ترین تا جامع‌ترین و پیچیده‌ترین وضعیت‌ها ادامه می‌یابند بسیار تلاش می‌کنند تا

۱. سید احمدالحسن، توهم بی‌خدایی، ص ۳۰۱.

۲. سید احمدالحسن، توهم بی‌خدایی، ص ۳۰۱.

امکان پذیر بودن تفسیر ایثارگری خویشاوندان را به واسطهٔ عامل نزدیکی مکانی تفسیر کنند؛ نتیجه اینکه نزدیکی مکانی به تنهایی به هیچ وجه عاملی نیست که بتواند استراتژی ایثارگری خویشاوندان را در طبیعت، موفق‌آمیز کند.

آری، آنچه امروز از طریق ده‌ها تحقیق دقیق به آن رسیده‌ایم بیان می‌کند نزدیکی مکانی، به همان اندازه که درجهٔ خویشاوندی را میان افراد گروه زیاد می‌کند، به همان اندازه و حتی بیش از آن، درجهٔ پیمانۀ رقابت برای مسائلی همچون غذا، ازدواج، خانه، لانه و... را افزایش می‌دهد؛ بنابراین نزدیکی مکانی به تنهایی، به هیچ وجه استراتژی ایثارگری خویشاوندان را بدون دخالت عاملی دیگر، موفق نمی‌کند و به همین دلیل ملاحظه می‌کنیم مدل‌هایی که در گسترش دادن این استراتژی موفق عمل می‌کنند، شروط دیگری را نیز در نظر می‌گیرند؛ مثل ابزارهای شناسایی و بازشناختن، ابزارهایی برای تنبیه، و ابزارهایی برای مهاجرت منظم گروه‌ها به گونه‌ای که رقابت را از میان ببرد؛ یا به سادگی شرایط و ظرفیت‌هایی را لازم می‌کند که رقابت را متوقف یا الغا می‌کند؛ مثل بسیار بودن ورودی‌ها و فراوان بودن نشان، یا شرط کوچک بودن گروه و منحصر کردن رقابت در سطحی بزرگ‌تر میان گروه‌ها و...

همهٔ این قیدها یا شرطها، یا با توجه به طبیعت خیال‌پردازانه هستند، یا چه بسا به اندازهٔ تفسیر خود ایثارگری، اگر دشوارتر نباشد، به تفسیر نیاز داشته باشند! به عنوان مثال مدلی برای نزدیکی مکانی با استراتژی ایثارگری بدون هزینه وجود دارد و سیستم مجازات نیز به آن اضافه می‌شود؛ در حالی که این مدل اصلاً ایثارگری بدون هزینه نامیده نمی‌شود. این مدل بر نزدیکی مکانی استوار نیست؛ بلکه بر سیستم تنبیه و مجازات پابرجاست که خود، نظام پیچیده‌ای است؛ این سیستم از کجا آمده است؟! و اگر وجود سازوکارهایی برای شناخت دقیق افراد دیگر و به یاد آوردن آن‌ها و رفتارهایشان و... وجود نمی‌داشت چگونه می‌توانسته است استمرار یابد و موفق شود؟!!

فکر می‌کنم همین مقدار، محال‌بودن فرضیهٔ اول پروفیسور داوکینز دربارهٔ تبدیل شدن (یا نتیجهٔ فرعی) ایثارگری خویشاوندی به ایثارگری واقعی بدون چشمداشت را ثابت می‌کند؛ حتی با فرض وجود جهش ژنتیکی؛ زیرا نزدیکی مکانی به همان اندازه که درجهٔ خویشاوندی را زیاد می‌کند، رقابت را هم افزایش می‌دهد؛ تا آنجا که نه فقط ایثارگری خویشاوندی، بلکه انتخاب صفت همکاری را به‌طور کلی متوقف می‌کند. می‌توان به‌عنوان مثال- به تحقیق تیلور در این زمینه^۱ و نیز دیگر تحقیقاتی که پس از او انجام شده‌اند، به‌خصوص تحقیقات پروفیسور «وست»^۲ و همکارانش^۳ مراجعه کرد.

پروفیسور استوارت وست^۳ می‌گوید:

۱. منبع:

Taylor, P. D. (1992). Altruism in viscous populations—an inclusive fitness model. *Evolutionary ecology*, 6(4), 352-356

۲. منابع:

- West, S. A., Murray, M. G., Machado, C. A., Griffin, A. S., & Herre, E. A. (2001). Testing Hamilton's rule with competition between relatives. *Nature*, 409(6819), 510-513.

- West, S. A., Pen, I., & Griffin, A. S. (2002). Cooperation and competition between relatives. *Science*, 296(5565), 72-75.

- Griffin, A. S., West, S. A., & Buckling, A. (2004). Cooperation and competition in pathogenic bacteria. *Nature*, 430(7003), 1024-1027.

- West, S. A., Gardner, A., Shuker, D. M., Reynolds, T., Burton-Chellow, M., Sykes, E. M., ... & Griffin, A. S. (2006). Cooperation and the scale of competition in humans. *Current Biology*, 16(11), 1103-1106.

۳. پروفیسور «استوارت وست» یکی از مشهورترین دانشمندان معاصر، و استاد زیست‌شناسی تکاملی در دپارتمان علوم حیوانات در دانشگاه آکسفورد، و از اعضای دانشکدهٔ معروف «ماگدالین» در آکسفورد است. او متخصص تکامل اجتماعی، همکاری، رقابت و ایثارگری خویشاوندان است. پژوهش‌هایش او را در رسانه‌های جمعی مشهور کرده است. بیش از دویست مقاله در مشهورترین مجلات علمی دنیا *Nature*، *Science*، *PNAS*، *Current Biology* دارد. جوایز و تقدیرنامه‌های بین‌المللی بسیاری به دست آورده که از جمله آن‌ها، جایزهٔ عضویت در تشکیلات زیست‌شناسی مولکولی اروپا (امبو)، مدال علمی جمعیت علوم حیوان‌شناسی لندن، جایزهٔ فیلیپ لورهولم، و جایزهٔ «ستارهٔ بلند مشاور» در دانشگاه «ادینبورو» است.

“Individuals are predicted to behave more altruistically and less competitively toward their relatives, because they share a relatively high proportion of their genes (e.g., one-half for siblings and one-eighth for cousins). Consequently, by helping a relative reproduce, an individual passes its genes to the next generation, increasing their Darwinian fitness. This idea, termed kin selection, has been applied to a wide range of phenomena in systems ranging from replicating molecules to humans.

Nevertheless competition between relatives can reduce, and even totally negate, the kin-selected benefits of altruism toward relatives. Recent theoretical work has clarified the processes and selective forces underlying this effect and has demonstrated the generality of the effect of competition between relatives.”^۱

«از افراد انتظار می‌رود در برابر خویشاوندان، با ایثارگری بیشتر و رقابت کمتر رفتار کنند؛ زیرا آن‌ها درصد زیادی از ژن‌های خود را با هم مشترک هستند (به‌عنوان مثال نصف برای برادران و خواهران، و یک‌هشتم برای عموزادگان)؛ و در نتیجه از طریق کمک کردن به خویشاوندی برای تولیدمثل فردی با بالابردن تناسب داروینی-ژن‌های خود را به نسل بعد منتقل می‌کند. این ایده که به آن انتخاب خویشاوندان گفته می‌شود در محدوده وسیعی از پدیده‌ها در سیستم‌های مختلف از نسخه‌برداری مولکول‌ها، تا انسان، پیاده شده است.

با این وجود، رقابت میان خویشاوندان می‌تواند فواید انتخاب ایثارگری را که متوجه خویشاوندان است، کاهش دهد و حتی به‌طور کامل از بین ببرد. کارهای نظری اخیر، فرایندها و نیروهای انتخابی را که در وراثت این تأثیر مخفی است روشن کرده و اهمیت تأثیر رقابت میان خویشاوندان را نشان داده است.»

۱. منبع:

- West, S. A., Pen, I., & Griffin, A. S. (2002). Cooperation and competition between relatives. *Science*, 296(5565), 72-75.

اگر بر این مطلب، هم‌زمان با فراهم‌شدن مجموعه ژنتیکی متخصص در ایثارگری خویشاوندان، وجود رقابت میان افراد یک گونه را اضافه کنیم چه خواهد شد؟ این نکته، ملاحظه‌ای ارزشمند از طرف سید احمدالحسن است و پیش‌تر بیانش کردم:

« زیرا چنین ژن‌هایی نمی‌توانند با آن دسته از ژن‌هایی که مخصوص ویژگی ایثارگری فقط به خویشاوندان هستند رقابت کنند؛ زیرا کسانی که نزدیکانشان را ترجیح می‌دهند می‌توانند به‌شکلی گسترده، ژن‌های خود را منتقل سازند و از آنجا که رقابت بین افراد گونه سخت و نفس‌گیر است، دیر یا زود گروهی که حامل ژن‌های جهش‌یافته از آن نژاد هستند، از گردونه خارج می‌شوند و فقط ایثارگری خویشاوندی بر جای می‌ماند.»^۱

بررسی فرضیهٔ دوم «داوکینز»؛

یعنی تبدیل شدن ایتارگری دوجانبه به ایتارگری بدون چشمداشت و سپس منتقل شدنش به عنوان میم فرهنگی

اکنون و پیش از آنکه به فرضیهٔ دوم پردازیم جا دارد اشاره‌ای داشته باشیم به اینکه آنچه در مطلب پیشین گفته شد، دلیلی قوی است بر اینکه انسان، از سیستمی کامل برای شناسایی همه برخوردار است و نه فقط خویشاوندان خودش؛ یعنی مردم این سازوکارهای گفته شده در بالا را در تعاملات خود با کسانی که با آن‌ها بده‌بستان می‌کنند نیز به کار می‌گیرند و این ویژگی در آن‌ها و در ژن‌ها و مغزهایشان بنا شده است. همچنین پیش‌تر دیدیم تحقیقات علمی در انتخاب شریک یا کسی که شخص با او تعامل می‌کند، بر اساس مطابقت فنوتیپی تصور او از خودش یا نزدیکانش است؛ و این، شگفت‌انگیز نیست؛ زیرا انسان از جمله موجودات زندهٔ اجتماعی است که همکاری و تعاون را توسعه داده، و از ایتارگری دوجانبهٔ قدرتمند و فعال در سطحی وسیع برخوردار است.

در واقع همین ملاحظه به‌تنهایی برای باطل کردن فرضیهٔ دوم داوکینز کافی است؛ ولی با این وجود، آن را به تفصیل بحث و بررسی خواهیم کرد تا هیچ‌جایی برای شک و تردید باقی نماند و بیان خواهیم کرد که چگونه پاسخ سید احمدالحسن همهٔ درها را به‌روی تمامی تلاش‌ها برای تفسیر پیدایش ایتارگری واقعی در انسان از دل طبیعت و ماده بسته است.

پیشنهاد دوم داوکینز بر دو مسئله تکیه دارد:

اول: ایتارگری دوجانبه زمانی در انسان پدیدار شده است که آن‌ها در گروه‌های کوچکی بوده‌اند؛ یعنی اساساً بر مبنای نزدیکی مکانی است؛

دوم: این ایثارگری دوجانبه، بدون هیچ سازوکار دیگری به جز نزدیکی مکانی- وقتی ما شروع به زندگی در روستاها و شهرهای بزرگ کردیم، به ایثارگری بدون عوض تبدیل شده است.

پس باید از مسئله اول شروع کنیم؛ و از آنجا که اساساً از ایثارگری دوجانبه به عنوان یک نظریه بیولوژیکی برای تفسیر رفتار معین حیوانی سخن می‌گوییم (که چه بسا بعداً به عنوان میم فرهنگی منتقل می‌شود) ناگزیر باید به پایه‌های این نظریه بازگردیم: داوکینز و رابرت تریورز چنین مطرح می‌کنند^۱ که تکامل می‌تواند رفتار ایثارگرایانه در برابر غریبه‌ها را حمایت کند؛ به شرطی که این فرایند، دوجانبه و دارای پاسخی زیبا باشد؛ مثلاً در لحظه‌ای معین یکی از افراد به دلیل انجام عملی که نتیجه‌اش افزایش توانایی‌های شخص دیگر در برابر توانایی‌های شخصی خودش است، در معرض خطر قرار می‌گیرد؛ سپس در وقتی دیگر و در زمان نیاز، شخصی که سود برده همان کار زیبا یا معادل آن را در حق شخص ایثارگر انجام می‌دهد و از آنجا که زمان کار اول و دوم منطبق با یکدیگر یا بسیار نزدیک به هم است، پس از ایثارگری دوجانبه سخن نمی‌گوییم؛ بلکه بهتر است آن را فرایند «سود بردن دوجانبه مستقیم» یا همکاری بنامیم؛ و این منظور ما نیست.

در ایثارگری دوجانبه، لازم است ایثارگر در ابتدا رفتار طرف دوم را نداند؛ یعنی باید زمانی میان عمل ایثارگرایانه و پاسخ خوب از طرف مقابل، فاصله بیندازد. بدهستان دوطرفه به عنوان رفتار، به وسیله ژن‌ها بنا شده است و برای آنکه در عرصه انتخاب طبیعی، موفق باشد باید چند شرط برایش برآورده شود:

اینکه افراد، توانایی به یاد آوردن کسانی را داشته باشند که برایشان ایثار کرده‌اند و آن‌ها را چه از طریق صورت و چه از مکان زندگی‌شان، به دقت شناسایی کنند تا بتوانند پاسخ زیبا

۱. منبع:

Trivers, R. L. (1971). The evolution of reciprocal altruism. The Quarterly review of biology, 46(1), 35-57.

دریافت کنند یا دست کم امید به جبران آن در آینده را داشته باشند؛ در غیر این صورت همه جامعه یا بیشترش باید اساساً ایثارگرایانه باشد؛ و این، یعنی مجموعه ژنتیکی ایثارگرایانه محض خواهیم داشت؛ ولی این فرض، ناممکن است؛ زیرا ژن‌های ما خودخواه هستند، نه ایثارگر. این، یعنی نزدیکی مکانی امکان ندارد اساس ایثارگری دوجانبه باشد و حتی به فرض وجود چنین مجموعه‌ای، جهش، مجموعه ژنتیکی فریب‌کاری را فراهم خواهد کرد که مجموعه ایثاری را به‌طور کامل از بین خواهد برد.

بله، نزدیکی مکانی عاملی است که ناگزیر باید در جامعه‌های حیوانی ساده وجود داشته باشد تا چند شرط اساسی برآورده شود:

- باید وضعیت‌های مبادله نقش‌ها با نوعی از نظم و به‌صورت مکرر، وجود داشته باشد تا افراد فرصتی برای دیدار بیشتر داشته باشند؛

- باید فرصت بقا یا حیات، طولانی باشد؛

- باید فاصله زمانی میان کار ایثاری انجام‌شده و پاسخ زیبا خیلی طولانی نباشد؛

- لازم است نقش‌ها پی‌درپی تغییر کنند؛ یعنی کسی که می‌دهد باید به‌سرعت به کسی

که دریافت می‌کند یا بهره می‌برد تبدیل شود؛

- لازم است سودی که «بهره‌گیرنده» دریافت می‌کند بیش از بهایی باشد که «دهنده»

می‌دهد؛ مثلاً «دهنده» غذای فراوانی در اختیار دارد؛ در حالی که دریافت‌کننده در وضعیت گرسنگی شدیدی به سر می‌برد؛

- باید تناسبی میان اعمال ایثارگرایانه دو جانبه وجود داشته باشد؛ مثلاً اگر میمونی،

مدت‌زمان معینی را برای پاکیزه‌کردن میمون دوم صرف می‌کند تا غذا به دست بیاورد غذای به‌دست‌آمده باید به اندازه مقدار انرژی‌ای باشد که میمون تمیزکننده صرف می‌کند،

.....و

بنابراین نزدیکی مکانی به‌تنهایی، اساس ایثارگری دو جانبه نیست، و اصل پیدایش

چنین رفتاری، معمایی بزرگ از نظر علمی است؛ در حالی که آنچه برخی پژوهشگران

مطرح می‌کنند این است که ایثارگری دوجانبه از ایثارگری خویشاوندان تکامل یافته است. همان طور که بیان کردم، داوکینز می‌گوید ایثارگری بدون بهره، تنها بر نزدیکی مکانی تکیه دارد، و آن را ایثارگری دوجانبه می‌نامد که صحیح نیست؛ بلکه آنچه در ابتدا پدیدار شده و تکامل یافته است ایثارگری دوجانبهٔ بیولوژیکی بوده است.

به عبارت دیگر ژنی که ایجاد و در بقا و انتشار پیروز شده است، همان ژنی نیست که می‌گوید «به هرکس می‌بینی و نیازمند است ببخش»؛ بلکه آنچه ایجاد شده این صفت است که: «به کسی که نیاز دارد بده و به او ببخش؛ ولی او را به خاطر بسیار و در مرتبهٔ بعد به همان صورتی با او معامله کن که پس از اینکه به او بخشیدی با تو رفتار خواهد کرد»؛ و این همان نکته‌ای است که سید احمدالحسن در کتاب توهم بی‌خدایی روشن ساخته است؛ آنجا که می‌گوید:

«کسی که به ایثارگری دوجانبه می‌پردازد حامل این صفت است که "به من بده تا من هم به تو بدهم". این صفت را ژن‌ها پایه‌گذاری کرده‌اند و امکان ندارد به "بی‌هیچ چشمداشتی به تو می‌دهم" تبدیل شود؛ حتی اگر به دلیل فریب خوردن یا مانند آن، هر نوع خطایی در اجرای این قاعده روی دهد؛ چراکه این مسئله، بیولوژیکی است. ولی اگر آن را بیولوژیکی ندانیم، دیگر اساساً معنایی برای گفت‌وگو دربارهٔ ایثارگری دوجانبه به‌عنوان یک اصل ژنتیکی دارویی باقی نمی‌ماند!»^۱

همچنین باید در نظر گرفته شود که از نظر علمی، ثابت شده است وجود صفت فریب‌دهنده که می‌گوید «بگیر و نده» با مجموعه‌ای که صفت ایثارگری بدون چشمداشت را حمل می‌کند، معمولاً منجر به انقراض مجموعهٔ ایثارگری بدون چشمداشت می‌شود؛ یعنی حتی اگر خطایی رخ دهد قانون انتخاب طبیعی هرگز اجازهٔ گسترش این صفت را به نسل‌های بعدی نمی‌دهد.

همچنین از نظر علمی ثابت شده است استراتژی موفق، آن [نوعی از] استراتژی است که وقتی در قاعدهٔ «دادوستد» نقصی به وجود بیاید یعنی همان چیزی که روش حقه‌بازی خوانده می‌شود. صفت ایثارگری دوجانبه را همراه با مجازات در خود داشته باشد. سید احمدالحسن می‌فرماید:

«از سوی دیگر، در خصوص فرد حقه‌بازی که "می‌گیرد و نمی‌دهد" انتخاب طبیعی معمولاً به انقراض فرد ساده‌لوحی رأی می‌دهد که به بخشیدن عادت کرده تا آنجا که در دام فریب گرفتار شده است. موضوع انقراض ساده‌لوح‌ها با وجود حضور حقه‌بازها، قضیه‌ای حتمی است؛ حتی اگر ساده‌لوح‌ها در اکثریت باشند. در نتیجه با وجود حقه‌بازی که تا آخر کار از آن‌ها سواری می‌گیرد، فرجام کارشان انقراض خواهد بود.

به‌طور طبیعی، حقه‌باز اصولاً در مبحث ایثارگری جای نمی‌گیرد؛ زیرا وی اساساً می‌گیرد و نمی‌دهد؛ اما فرد حسابگر که مثلاً مرامش این است که می‌گوید پشتت را می‌خارنم تا پشتم را بخارانی؛ ولی من چهره‌ات را به یاد می‌سپارم تا اگر روزی سرم را کلاه بگذاری، دیگر پشتت را نخارنم، [در مبحث ایثارگری] جای می‌گیرد و این نمونه‌ای از ایثارگری دوجانبه است که در طبیعت غالب بوده و از تکاملی ناشی می‌شود که باید آن را در چهارچوب ایثارگری دوجانبه بررسی کرد. به‌واقع نمی‌توان تصور کرد چگونه این ایثارگری دوجانبه ممکن است به خطا برود و به ایثارگری واقعی تبدیل شود.»^۱

پس باید به‌نوعی بیان کنیم چگونه روش حقه‌بازی، عاملی است که در ایثارگری دوجانبه سروری می‌کند و چگونه وجود فریب‌کار -با استفاده از ساده‌کردن استراتژی‌های تکاملی- باعث نابودی مؤثر بدون چشمداشت یا ساده‌لوح می‌شود. پس از آنکه تریورز، نظریهٔ ایثارگری دوجانبه را مطرح کرد، باید حتماً برای درستی این تفسیر، شناخت استراتژی‌های موفق و شروط و شرایط ظهور آن، و تکامل یافتن و انتخاب شدن آن و...

تحقیق کنیم. رابرت اکسلرود و ویلیام همیلتون با استفاده از نظریهٔ بازی‌ها^۱ یک مدل ریاضی برای این منظور وضع کردند.

فرض کنیم گروهی وجود دارد که باید کار معینی را انجام دهند؛ مثلاً نوشتن تصمیم جمعی؛ هرکدام از افراد این گروه می‌تواند انتخاب کند کاری را انجام بدهد یا انجام ندهد و ممکن است تمام اعضای این گروه به این فکر کنند که هیچ‌کاری انجام ندهند و فکر کنند افراد دیگری کار را انجام می‌دهند. حال اگر همهٔ افراد به همین صورت فکر کنند همهٔ گروه زیان خواهند دید، و حالت ایدئال برای انجام «کار» این است که همکاری کامل وجود داشته باشد؛ ولی به‌طور معمول تعداد کمی این وضعیت را می‌پسندند.

می‌توانیم برای ساده‌تر شدن وضعیت، تنها دو استراتژی را در نظر بگیریم: استراتژی همکاری یا استراتژی فریب‌کاری. برای حالتی که گروه به‌عنوان مثال تنها از دو نفر تشکیل شده باشد و یکی از آن‌ها حيله‌گر و دیگری همکاری‌کننده باشد، با توجه به سودی که به دست می‌آید دشوار نخواهد بود روشن کنیم که پیروزی از آن حيله‌گر خواهد بود؛ زیرا وقتی فرد دیگری کاری انجام می‌دهد و انرژی مصرف می‌کند، او سود می‌برد؛ در حالی که خودش هیچ کاری انجام نداده است و مضاف بر اینکه از سود کارکرد شخص دیگر نیز بهره‌مند شده است.

بنابراین اگر تنها یک فرصت برای انجام کار وجود داشته باشد به احتمال بسیار زیاد تقریباً همه، استراتژی «فریب‌کاری» را انتخاب خواهند کرد؛ اما بیابید فرض کنیم این حالت فقط به یک «فرصت» محدود نمی‌شود و مثلاً صد مرتبه تکرار می‌شود؛ یعنی دو فرد موجود در گروه قبلی صد فرصت برای کار جمعی دارند. همچنین فرض کنیم فرد همکاری‌کننده، همکاری‌کننده‌ای ساده‌لوح نیست؛ یعنی مرتبهٔ اول شروع به همکاری خواهد کرد، ولی اگر از طرف مقابل فریب‌کاری سر بزند، مقابله‌به‌مثل خواهد کرد و در

۱. نظریهٔ بازی‌ها، شاخه‌ای از ریاضیات است که ابزارهای تصمیم‌گیری را به‌عنوان نمونه در وجود برخی افراد در زندگی روزانه در کار و مدرسه و حتی در خانه بررسی می‌کند.

مرتبه بعد فریب‌کاری می‌کند، و وقتی فرد دوم با او همکاری کند، او هم همکاری می‌کند؛ یعنی «حسابگر» است و مقابله به مثل می‌کند؛ حتی اگر در مرتبه اول، همکاری کرده باشد. همچنین می‌توانیم فرض کنیم حيله‌گر ما یک یا چند بار فریب‌کاری، و یک یا چند بار همکاری می‌کند یا استراتژی‌های دیگری را به کار می‌برد؛ زیرا اکنون در چهارچوبی قرار داریم که فرصت‌های تصمیم‌گیری در آن تکرار می‌شود و در نتیجه احتمالات بسیاری پیش روی ما قرار دارد.

برای شناخت موفقیت‌آمیزترین استراتژی، پروفیسور رابرت اکسلرود یک گزارش بین‌المللی تهیه کرد و تقریباً از شصت پژوهشگر در عرصه‌های مختلف ریاضیات، فیزیک، روان‌شناسی و دیگر زمینه‌ها خواست استراتژی‌هایی را که تصور می‌کنند بهتر هستند مطرح کنند؛ سپس این استراتژی‌ها را برنامه‌ریزی و پس از آن، شروع به مقایسه استراتژی‌ها با یکدیگر کرد.

بیروزترین استراتژی در این گزارش، استراتژی بسیار ساده «تیت فور تَت» (این به آن در) بود؛ یعنی «چیزی در برابر چیزی» و «به من بده تا به تو بدهم» یا همان استراتژی حسابگری بود. این استراتژی کاملاً بر تعامل با رفتاری استوار است که از طرف دوم سر می‌زند؛ اگر همکاری کرد با او همکاری کن و اگر فریب‌کاری کرد از او جدا شو و هر وقت طرف مقابل همکاری کرد، با فراموش کردن هرآنچه در گذشته بوده است دوباره با او همکاری کن و فقط آخرین رفتارش را به یاد بیاور.

همچنین از طریق پژوهش‌ها روشن شده است که وجود فریب‌کار در یک مجموعه ژنتیکی که ایثارگری بدون منفعت انجام می‌دهد یعنی مجموعه ساده لوح‌ها، به‌طور کامل باعث نابودی ساده لوح‌ها می‌شود؛ بنابراین اگر رفتار حسابگرانه به میزان زیادی باشد حتماً برتری خواهد یافت؛ وگرنه زن فریب‌کار، همه ساده لوح‌ها را نابود خواهد کرد و همه آن‌ها منقرض خواهند شد. در نتیجه مجموعه‌های انسانی مدنظر دکتر داوکینز اگر روزی

در ضمن تکامل پدیدار شده باشند، باید در زمان‌های خیلی دور منقرض شده باشند و باید آن را در میان فسیل‌ها یافت، نه در جامعه انسانی که امروز بر زمین سیطره دارد. رابرت اکسلرود به نتیجه‌ای شگفت‌انگیز رسید؛ اینکه «استراتژی حسابگری» استراتژی شایع است، و پس از آن تصمیم گرفت گزارش دیگری بنویسد که حکایت‌کننده تکامل باشد؛ یعنی در ابتدا استراتژی‌های بسیار با نسبت‌های متفاوت آغاز می‌شود؛ سپس استراتژی‌هایی که سودآوری کمتری دارند طی مبارزه‌هایی به کناری رانده می‌شوند و فقط استراتژی‌هایی باقی می‌مانند که سودآوری بیشتری را محقق کرده‌اند. این همان وضعیتی است که در طبیعت و انتخاب طبیعی دیده می‌شود.

نتیجه‌ای که اکسلرود به دست آورد به این ترتیب بود که به‌طور کلی و در شرایطی عقلانی، پس از سپری شدن مدت‌زمانی، استراتژی حسابگری باقی می‌ماند. سپس اکسلرود در همکاری با پروفیسور همیلتون شرایطی را مشخص کردند که استراتژی همکاری-مشابه استراتژی حسابگری-نیاز دارد تا پدیدار شود و پایدار باقی بماند؛ و به این ترتیب در جامعه‌ای که انتخاب طبیعی در آن حاکم است برتری یابد.^۱

به‌طور کلی آنچه اکنون به‌عنوان نتیجه علمی ثابت شده داریم این است که ایثارگری دوجانبه در سیطره الگوی حسابگری قرار دهد که «می‌دهد؛ ولی طرف مقابل را در این تعامل، زیر نظر می‌گیرد و با او مقابله به‌مثل می‌کند»؛ و نیز الگوی فریب‌کاری را داریم که همه ایثارگران بدون دریافت بهره را هرقدر هم زیاد باشند، نابود می‌کند. بنابراین مسئله به‌طور کامل حل شده است.

«حتی اگر بگوییم در اجرای قاعده ژنی خطایی رخ داده باشد و حسابگر دو یا سه بار به حقه‌باز لطف کند، به‌هیچ‌وجه به این معنا نیست که حسابگر به ساده‌لوح تبدیل شده است؛ زیرا این قضیه حول به‌یادسپاری چهره و بازشناسی دوست از هم‌جنس

حقه‌باز می‌چرخد، و اصولاً با وجود حقه‌باز، اگر حسابگر به ساده‌لوح تبدیل شود، فرجامش انقراض و نابودی خواهد بود. بنابراین مادام که ایثارگری ظاهری و غیرواقعی، بر مبنای تشخیص ویژگی‌های فردی طرف [مقابل] استوار باشد، ایثارگری دوجانبه نمی‌تواند به ایثارگری واقعی منجر شود.

بنابراین، لزوماً حسابگرها در تکامل دستِ بالا را دارند؛ همان طور که لازمهٔ ایثار دوجانبه، تشخیص دقیق افراد است؛ چه به‌وسیلهٔ به‌خاطر سپردن چهره‌ها و چه با حفظ کردن مکانی که طرف مقابل در آن سکونت دارد که او را به‌عنوان طرف مقابل در معامله تشخیص می‌دهد.^۱

بنابراین روشن شد فرضیهٔ ریچارد داوکینز چه بر اساس ایثارگری خویشاوندان بوده باشد و چه بر اساس ایثارگری دو جانبه همراه با نزدیکی مکانی و خطا در اجرا، صحیح نیست و هرگز ممکن نیست ایثارگری واقعی بدون چشمداشت را ایجاد کند. ایثارگری خویشاوندان تا همین امروز وجود دارد و ایثارگری دوجانبه نیز در جامعه و در برخوردهای روزانه در کار و تجارت و دیگر مسائل موجود است.

«اگر به ویژگی ایثارگری دوجانبه بنگریم که زن‌ها در دوره‌های پیشین تکامل، در انسان نهادینه کرده‌اند و طبق آنچه بیان شد هنوز از بین نرفته و به ایثارگری واقعی نیز تبدیل نشده است، درمی‌یابیم که امروزه هم این نوع ایثار، در تمام رفتارها و تعاملات ما با دیگر افراد بشر کاملاً عیان است؛ از آن جمله می‌توان به کارکردن و ارائهٔ خدمات در ازای دریافت اجرت اشاره کرد. دادوستد پایاپای در گذشته، و خریدوفروش امروزی نیز جلوه‌هایی از ایثارگری دوجانبه به شمار می‌رود. بنابراین ایثارگری دوجانبه امروز نیز رواج دارد؛ ولی نه در گذشته و نه در زمان حال، به ایثارگری واقعی و عمدی تبدیل نشده است.»^۲

۱. سید احمد الحسن، توهم بی‌خدایی، ص ۳۰۲.

۲. منبع قبلی.

فکر می‌کنم این بررسی -ان شاء الله- کافی است و در ادامه به فرضیه دیگری خواهیم پرداخت که تلاش می‌کند ظهور اخلاق انسانی را تفسیر کند؛ یعنی نظریه مهرورزی دوجانبه (تعاطف) که پیش‌تر در چهارچوب بررسی آنچه علم اعصاب و روان‌شناسی در این عرصه اخلاقی معرفی می‌کند، به آن اشاره کردیم.

نظریه مهرورزی دوجانبه و پایه‌های اخلاقی در حیوانات

در آنچه تقدیم شد به بحث و بررسی فرضیه‌های پایه‌های طبیعی و اجتماعی اخلاق در نظریات ملحدان پرداختیم و روشن کردم نمی‌توان برای اخلاق متعالی و ایثارگری واقعی، به‌عنوان دستاوردی از فرایند تکامل یا سازگاری طبیعی یا حتی محصولی از فرهنگ همکاری، تفسیر ارائه داد و در عین حال به دو عامل روح و معلم اخلاقی توجه نکرد. همچنین بیان کردم که چگونه این دو عامل هم‌زمان با وارد شدن دین در داستان فرزندان آدم بر روی این زمین، فراهم شدند.

در ادامه، به بررسی آنچه «پایه‌های اخلاقی در حیوانات اجتماعی» یا «مهرورزی دوجانبه» (تعاطف) نام دارد خواهیم پرداخت و خواهیم دید آیا این پایه‌ها وقتی توانایی‌های ذهنی، زبان و تقویت کردن به‌صورتی که معمول است فراهم باشد می‌توانند دلیلی برای تکامل احساسات ساده‌گریزی در جهت ضمیر یا حس اخلاقی باشند؟ به همان صورتی که چارلز داروین و برخی پژوهشگران امروز که در ابتدای فصل در چند سطر پیش‌تر بیان کردیم، در فرضیه‌های خود ادعا می‌کنند!

پیش از آنکه مشخصاً شروع به بحث و بررسی این موضوع کنیم مایلیم، مسئله‌ای را یادآور شوم: آنچه درباره‌اش تحقیق می‌کنیم کاندیدایی برای «یک پایه و اساس بودن» یا «یک صورت ابتدایی بودن» در عالم حیوانی است. درباره‌ی تفسیر ایثارگری حقیقی بدون چشمداشت و اخلاق متعالی، مبتنی بر دردهای ایثار تحقیق می‌کنیم. در اینجا یک بار دیگر توجه شما را به مغالطه‌ای جلب می‌کنم که پیش‌تر بیان شد و به آن اشاره کردم.

داروین می‌گوید:

«بهتر است سخن خود را در ابتدا این‌گونه آغاز کنم که تمایلی ندارم اصرار داشته باشم به اینکه هر حیوان اجتماعی، در صورتی که توانایی‌های ذهنی او اجازه بدهد که همان فعالیت و همان درجه از شکل‌گیری رفتارهای مشابه انسان را پیدا کند، قادر خواهد بود دقیقاً همان حس اخلاقی مانند ما را به دست بیاورد. به همین روش از آنجا

که حیوانات بسیار مختلفی وجود دارند که برخی از آن‌ها، از حس مخصوص به زیبایی برخوردارند. با وجود آنکه با چیزهای مختلف، به صورت وسیعی احساس شگفتی می‌کنند. ممکن است این حیوانات حس خاصی نسبت به درستی و خطا داشته باشند؛ هرچند این احساس، او را به سوی پیروی از راه‌ها با برخوردهای بسیار متفاوت بکشانند. اگر حالتی افراطی را به عنوان مثال- در نظر بگیریم، انسان‌ها دقیقاً تحت همان شرایط مانند کلونی زنبورها تربیت شده‌اند؛ ولی بسیار دشوار است که بی‌هیچ تردیدی تصور کنیم زنان دوشیزه -مانند زنبورهای کارگر- باید اعتقاد داشته باشند که اقدام به کشتن برادرانشان، برایشان واجب است مقدس، و نیز مادران باید دختران را روبرو خود را بکشند و در عین حال هیچ‌کسی در این جامعه فکر دخالت کردن هم به ذهنش خطور نکند!

با وجود این نکته، به نظرم زنبور یا هر حیوان اجتماعی دیگر در این حالتِ مدنظر، پاره‌ای احساسات دربارهٔ درست یا اشتباه بودن، یا همان چیزی که از آن به «وجدان» تعبیر می‌کنیم به دست بیاورد؛ زیرا هر فردی، یک حس داخلی در خصوص مالکیت برخی گزینه‌های معین متعالی یا باثبات‌تر دارد. برخی دیگر از قدرت و ثبات کمتری برخوردارند، و این باعث ایجاد تعارض‌های بسیار برای انگیزه‌هایی می‌شود که باید از آن‌ها پیروی کرد، و وقتی دریافت‌های پیشین -همچنان که پیوسته از ذهن عبور می‌کنند- مقایسه می‌شوند، می‌تواند احساس راحتی یا ناخشنودی یا حتی بدبختی را ایجاد می‌کند، و در این حالت، مانعی باید حیوان را آگاه کند که «بهتر است از یکی از انگیزه‌ها بیشتر از دیگری، پیروی کند» یا طریقهٔ رفتاری که باید پیش بگیرد کدام است و روش دیگری که نباید پیش بگیرد؛ اینکه کدام راه درست است و کدام راه نادرست....»^۱

بله؛ ولی ما در جست‌وجوی هیچ سیستم اجتماعی یا مجموعه قوانینی نیستیم که بتواند ملاک درست یا غلط بودن در راستای زندگی در گروه یا ایجاد یک زندگی اجتماعی موفق باشد؛ و نیز به‌خوبی می‌دانیم که حیوانات بسیاری، زندگی اجتماعی معمولاً موفق و

۱. پیدایش انسان و انتخاب جنسی ترجمه و مقدمه‌نویسی: مجده محمود ملیحی، مجلس اعلاى تمدن: ۲۰۰۹.

پیچیده‌ای دارند و نیز زبانی برای ارتباط و سیستم‌هایی برای مجازات‌ها، توزیع وظایف، ازدواج و... دارند، و این زبان می‌تواند به صورت غریزی یا به عبارت دیگر ژنتیکی- دانسته شود. در اینجا آنچه صحیح محسوب می‌شود یا آنچه غلط شمرده می‌شود، به معنی چیزی است که برای جانداران انفرادی به عنوان ظرف‌های ژنتیکی و نیز به عنوان اعضای یک گروه، سودمند یا زیان‌بار باشد؛ ولی همان طور که بارها گفتیم در جست‌وجوی تفسیر ظهور صفات متعالی اخلاقی انسانی هستیم که بر اساس دوست‌داشتن خیر برای دیگری (یا هرطور که مایلی نام بگذاری؛ جلب منفعت، سعادت و فایده برای دیگری) و مقدم‌داشتن غریبه بر خویشتن و فرزندان، بدون هیچ چشمداشت یا سود متقابلی است. این خصوصیتی است که در پی تفسیر و دانستن خاستگاهش هستیم.

به‌علاوه از آنجا که بسیاری از دانشمندان متأسفانه آن چیزی را که می‌تواند فقط یک بار یا در موارد نادر یا در آزمایشگاه و باغ‌وحش‌ها اتفاق بیفتد، با چیزی که ما به عنوان یک رفتار پایدار و باثبات در جست‌وجویش هستیم به طوری که تبدیل به یک طبیعت و خلق‌وخو یا دست‌کم پدیده‌ای گسترش‌یافته در جامعه در طول سال‌ها می‌شود و در جاهای مختلف مشاهده می‌شود. اشتباه می‌گیرند؛ آنچه مدنظر است اثبات وجود چنین رفتاری یا برخوردی و مشاهده آن به صورت مکرر در حیوانات در محیط طبیعی‌شان است، نه حالت‌های منزوی و به‌عنوان مثال- وضعیت‌های آزمایشگاهی یا باغ‌وحش‌ها.

بله، درباره برخی حالت‌های نادر که یک حیوان می‌تواند به نوعی انجام دهد و برخلاف رفتار متعارف آن «گونه» است مثل غذا دادن بدون چشمداشت از طرف مقابل یا کمک به فردی غریبه- بحث نمی‌کنیم؛ همان طور که در خصوص رفتارهایی که به نحوی دست‌کاری در آن‌ها صورت گرفته مثل آزمایشگاه- یا حتی در طبیعت پس از اینکه توسط انسان دست‌کاری شده یا با وجود هر عامل غیرطبیعی دیگر صحبت نمی‌کنیم؛ آنچه در جست‌وجویش هستیم، رفتار اصیلی است که ادعا می‌کنیم خاص انسان است؛ مثل ایثار که در طول زمان و تقریباً در همه‌جا موجود بوده و به عنوان خلق‌وخو و طبیعت در تعدادی

از افراد گونه وجود دارد؛ رفتاری که از خصوصیت ثبات زمانی و مکانی، و ادامه‌دار بودن بدون هیچ تأثیر خارجی برخوردار است.

هرکسی که در پی وجود ایثارگری بدون چشمداشت و حقیقی و اصیل در حیوانات است، نمی‌تواند حالات فردی یگانه یا حتی متعددی را به‌عنوان شاهد بیاورد و نیز نمی‌تواند حالات آزمایشگاهی را پیش بکشد؛ بلکه باید وجود آن را در یک گونه معین اثبات کند و ثابت کند که این خصوصیت به‌صورتی پذیرفتنی انتشار دارد؛ مثل وضعیت شایع بودن آن در انسان؛ یعنی آنچه مدنظر است این نیست که همه افراد گونه به این کار بپردازند؛ بلکه وضعیت‌های ایثارگری بدون چشمداشت، باید مکرر و جدای از هم و در شرایط طبیعی، موجود باشند و باید اثبات شود که طی نسل‌های همان «گونه» ادامه یافته‌اند.

جست‌وجوی اخلاق به‌عنوان یک خصوصیت تکاملی (داروینی)

وقتی فرایند تکامل را در طبیعت پیگیری کنیم مشاهده می‌کنیم که شکل‌های تکامل‌یافته همواره پس از شکل‌های ابتدایی‌تر و ساده‌تر آمده‌اند و به‌طور معمول آنچه می‌بینیم خصوصیات و مشخصاتی است که دگرگون می‌شوند و کاربردشان چه بسا در وظایف دیگری غیر از وظیفه اصلی باشد که در ابتدا یا در شکل اولیه‌اش بوده است؛ زیرا تکامل در گام‌هایی بسیار کند و انباشتی و سپس با انتخاب، حاصل می‌شود.

همچنین ملاحظه می‌کنیم بسیار نادر است که فرایند تکامل نهایتاً از خاصیتی رها شود؛ و اگر اتفاق بیفتد و حتی اگر آن خاصیت به‌دلیل سربار اقتصادی بودن سودمند یا مفید نباشد به علامت یا نشانی ابتدایی تبدیل می‌شود که آثارش در درازمدت، باقی خواهد ماند:

پروفیسور «فرانس دی‌وال» می‌گوید:

"... Evolution rarely throws out anything. Structures are transformed, modified, co-opted for other functions, or 'tweaked' in another direction descent with modification, as Darwin called it. Thus, the frontal fins of fish became the front limbs of land animals, which over time turned into hoofs, paws, wings, hands, and flippers. Occasionally, a structure loses all function and becomes superfluous, but this is a gradual process, often ending in rudimentary traits rather than disappearance. We find tiny vestiges of leg bones under the skin of whales and remnants of a pelvis in snakes.

This is why to the biologist, a Russian doll is such a satisfying plaything, especially if it has a historical dimension. I own a doll that shows Russian President Vladimir Putin on the outside, within whom we discover, in this order, Yeltsin, Gorbachev, Brezhnev, Krushchev, Stalin, and Lenin. Finding a little Lenin and Stalin within Putin will hardly surprise most political analysts. The same is true for biological traits: the old always remains present in the new."¹

«... تکامل، به ندرت چیزی را دور می‌اندازد؛ بلکه ساختارها تبدیل می‌شوند، تغییر می‌کنند، در جهت همکاری‌هایی برای انجام کارهای دیگر خنثی می‌شوند، یا در یک تبار دیگر در جهتی دیگر با تغییراتی -آن‌گونه که داروین بر آن نام می‌نهد- پوشیده می‌شود. باله‌های جلویی ماهی‌ها تبدیل به اندام‌های جلویی جانداران خشکی‌زی می‌شود و این اندام‌ها به تدریج در طول زمان، به سُم‌ها، چنگال‌ها، بال‌ها، دو دست و باله‌ها تبدیل می‌شوند. گاهی یک ساختار، همه کارایی خود را از دست می‌دهد و غیرضروری می‌شود؛ ولی این فرایند تدریجی است و غالباً به جای آنکه عضو، پنهان

۱. منبع:

De Waal, F. (2009). Primates and philosophers: How morality evolved. Princeton University Press. p.p. 21-22.

<http://press.princeton.edu/chapters/s8240.pdf>

شود به صفتی از صفات ابتدایی تبدیل می‌شود. بقایای کوچکی از استخوان‌های ساق، زیر پوست نهنگ‌ها و بقایایی از استخوان لگن در مارها یافته‌ایم.

این دلیلی است که باعث می‌شود دانشمند زیست‌شناس تصور کند یک عروسک روسی، اسباب‌بازی جالبی است؛ به‌خصوص اگر بُعد تاریخی داشته باشد! یک عروسک روسی دارم که در آن رئیس‌جمهور روسیه «ولادیمیر پوتین» روی لایه بیرونی مشخص است؛ در حالی که داخل آن چیزهای دیگری به ترتیب زیر کشف کرده‌ایم:

«یلتسین»، «گورباچف»، «برژنف»، «خروشچوف»، «استالین» و «لنین». پیدا کردن بخش اندکی از لنین و استالین در پوتین برای بسیاری از تحلیلگران سیاسی، شگفت‌انگیز است. همین وضعیت نیز برای صفات بیولوژیکی وجود دارد؛ اینکه صفت قدیمی، همیشه درون صفت جدید، موجود است.»

به‌عنوان یک نمونه برای این مطلب، غرایز و رفتارهای ناخودآگاهی وجود دارد که در بیشتر حیوانات به‌عنوان حرکاتی خودبه‌خودی برای دور ماندن از زیان و مسائل مشابه، مشاهده می‌کنیم، و همین وضعیت را نیز در تکامل جسمانی می‌بینیم؛ به‌عنوان مثال تحلیل رفتن یا پس‌گشت اندام‌ها. سید احمد الحسن در کتاب توهم بی‌خدایی به این مطلب اشاره کرده است که بخشی از آن را در اینجا بیان می‌کنم:

«پس‌گشت یا تحلیل رفتن و ازدست‌دادن اندام‌ها که در برخی حالات آثار آن تا حدودی قابل مشاهده است، دلیل دیگری بر تکامل به شمار می‌رود؛ چراکه این وضعیت نتیجه فرایند تکامل است و از بین رفتن عضو یا بروز دگرگونی در آن، به دلیل از بین رفتن فایده عضو یا تبدیل شدن آن به فایده‌ای دیگر روی می‌دهد. چند مثال از پس‌گشت را در اینجا ذکر می‌کنیم:

اندام‌های تحلیل‌رفته؛ در برخی مارها پاهای تحلیل‌رفته‌ای وجود دارد. در برخی پرنده‌گان نیز بال‌هایی که این‌چنین هستند؛ زیرا از آن‌ها برای پرواز استفاده نمی‌شود. این موضوع به‌ویژه در برخی مرغان ماهی‌خوار دیده می‌شود که در شیرجه‌زدن در آب و

فرورفتن به اعماق نسبتاً زیاد آب تبحر دارند؛ تا از این طریق حیوان بتواند راحت‌تر غذایش را از ماهی‌ها به دست آورد.

اندام متروک یا کورشده؛ مانند چشم در ماهیان کور درون غارها.

همان طور که پیش‌تر تشریح کردم، دلیل این تحلیل‌رفتن‌ها آن است که از یک سو اندام مدنظر مورد استفاده حیوان نیست و از سوی دیگر برای حیوان، هزینه به همراه دارد. مثلاً چشم ماهیان کور درون غارها بی‌فایده یا کم‌فایده است؛ چراکه ماهی در تاریکی زندگی می‌کند؛ در حالی که هزینه بازنگه‌داشتن چشم بینا زیاد است؛ زیرا به‌طور مستمر به انرژی نیاز دارد. هنگامی که چشم باز باشد و به کار برده شود، همچون دیگر اعضای بدن انرژی مصرف می‌کند و در نتیجه جاندار به غذای بیشتری نیاز دارد و برای بقا و تولیدمثل بیشتر، باید بیش از پیش با دشواری‌های زندگی روبه‌رو شود. به این ترتیب هرچه فایده اندامی که پیش‌تر تکامل یافته است کمتر شود، گونه حیوانی می‌کوشد خود را به تدریج از آن آسوده کند؛ خواه از طریق فروکاستن از آن باشد، یا از طریق پوشاندن عضو با پوست؛ و این وضعیت هنگامی صورت می‌پذیرد که جهش‌های مناسب آن فراهم باشد. حیواناتی که از جهش ژنتیکی مناسب بهره‌مند شوند، از این عضو، آسوده می‌شوند و جسمشان کم‌مصرف‌تر خواهد شد و در نتیجه بهتر می‌توانند باقی بمانند؛ زیرا می‌توانند به غذای کمتر بسنده کنند. به هنگام کمیاب شدن غذا، محیط، آن دسته از جاندارانی را که برای بقا توانا تر باشند، برمی‌گزیند. به این ترتیب در گونه حیوانی، تغییر و تحول رخ می‌دهد که البته این تغییر به تدریج و آرام‌آرام صورت می‌پذیرد؛ همان طور که در تکامل همواره همین گونه بوده است.»^۱

بنابراین طبق این ملاحظه کلی - که تقریباً همیشه ملازم و همراه با تکامل است - اگر «اخلاق» از بدن‌های ما سرچشمه گرفته یا عضوی تخصصی در بدن - مثلاً مغز ما - برای اخلاق وجود داشته باشد، باید همین ویژگی در خصوص توانایی‌های ما برای شکل‌دهی

به احکام اخلاقی نیز درست باشد؛ و از آنجا که حس اخلاقی «صفت یا مشخصه‌ای ابتدایی نیست» و خصوصیتی که برای گونه انسان ضروری محسوب نشود، هیچ تأثیری ندارد، پس ناگزیر باید طبق فرضیه تکامل، در سلسله تکاملی، شکلی ساده‌تر از این حس اخلاقی کنونی وجود داشته باشد؛ و اگر این شکل ساده‌تر حس اخلاقی وجود داشته باشد طبق آنچه گفته شد باید از نظر زمانی، قبل از «حس اخلاقی» وجود داشته باشد؛ و در نتیجه باید آن را در برخی از حیوانات -هرچند به صورت ابتدایی- پیدا کنیم.

بنابراین اگر فرضیه تولید اخلاق از تکامل درست باشد، این شکل‌های ساده‌ای که می‌توانیم در برخی حیوانات پیدا کنیم و می‌توان تکامل حس اخلاقی را از آن‌ها تفسیر کرد، و نیز می‌توان راه به دست آوردن این تکامل و اینکه چرا طبیعت آن را برگزیده و دلیل ارتقا و سلسله تکاملی یا پیچیده شدن آن را تفسیر کرد، در کجا دیده می‌شوند؟!

تعاطف (مهرورزی دوجانبه)، به عنوان کاندیدای پایه اخلاق

تکاملی

طرح پیشنهادی داروین که در ابتدای این فصل بیان کردیم به جست‌وجو و تحقیق در خصوص روابط اجتماعی اشاره می‌کند، و گونه بشری به عنوان گونه‌ای مشخصاً اجتماعی- از سازوکارهای متعددی برای هماهنگ کردن کارهای اجتماعی و مشترک، و ضمانت ارتباطی موفقیت‌آمیز، بهره می‌برد؛ از جمله این ابزارها به عنوان مثال «زبان» برای انتقال اطلاعات به شکل درست میان افراد است؛ ولی از توانایی‌های ذهنی دیگری نیز مثلاً برای برآورد یا تصور رفتار دیگران یا آنچه عموماً دیگران به آن می‌اندیشند بهره می‌برد و به همین ترتیب توانایی‌های دیگری هم دارد که در ارتباط با احساسات است؛ مانند آنچه تعاطف (مهرورزی دوجانبه) خوانده می‌شود.

توانایی ادراکی انسان برای استنتاج یا برآورد اعتقادات دیگران و نیت‌هایشان و آنچه به آن می‌اندیشند یا طرح‌ریزی می‌کنند، گاهی نظریهٔ ذهن (نظریهٔ عقل) خوانده می‌شود. از طریق این توانایی می‌توانیم بفهمیم شخصی دیگر، دیدگاهی متفاوت از دیدگاه ما دارد. از سوی دیگر، توانایی تقسیم‌کردن و مشارکت احساسات و حالات عاطفی با دیگران معمولاً مهرورزی دوجانبه (تعاطف) نامیده می‌شود. به‌وسیلهٔ توانایی مهرورزی دوجانبه می‌توانیم از خوشبختی دیگری احساس خوشبختی کنیم و به‌سبب حزن و اندوهش اندوهگین شویم.

به‌طور معمول روابط اجتماعی یا توانایی هم‌زیستی در یک گروه، توانایی بسیار قدیمی در عالم حیوانی است و می‌توان با بازگشت به گذشته، نشانه‌هایی از آن را حتی به‌عنوان مثال در خزندگان- پیدا کرد که معمولاً به‌صورت مراقبت والدین از فرزندان‌شان یا مراقبت افراد از نزدیکانشان متجلی می‌شود. این توانایی ارتباط برقرارکردن در پستانداران توسعه یافت و چه بسا در برخی گونه‌های حیوانات به افراد گروه‌های بیگانه هم کشیده شد. برخی از پژوهشگران، این نوع از مراقبت‌کردن را بسیار نزدیک به شکل ابتدایی برای خصوصیتی می‌دانند که داروین آن را «هم‌دردی» یا توانایی احساس‌کردن فرد دیگر (Sympathy) نامید.

«چارلز داروین» می‌گوید:

"Many animals, however, certainly sympathise with each other's distress or danger."

«به هر حال بسیاری از حیوانات قطعاً در به‌سختی افتادن یا به‌خطرافتادن، با یکدیگر احساس هم‌دردی می‌کنند.»^۱

۱. منبع:

Darwin, C. R. 1871. The descent of man, and selection in relation to sex. London: John Murray. Volume. 1. 1st edition.

به‌عنوان مثال، فرانس دی‌وال به این خصوصیت اعتقاد دارد و به نظر او بر مهرورزی دوجانبه که از مدل‌های ساده و ابتدایی شروع می‌شود و به شکل‌های پیچیده‌تر می‌رسد، اشکالات متعددی وارد است.^۱

به‌علاوه نمی‌توان به جست‌وجوی آثار مهرورزی دوجانبه در جوامع حیوانی پرداخت؛ مگر در جاندارانی که از نوعی ارتباط خانوادگی برخوردار باشند. در این خصوص فرانس دی‌وال در پاسخ به سؤالی که «دالایی لاما» از او پرسید و مفاد آن این بود که آیا لاک‌پشت‌ها هم توانایی مهرورزی دوجانبه دارند، می‌گوید:^۲

“Si l'on trouve une certaine empathie a la fois chez les oiseaux et chez les mammifères, il est probable que cette aptitude remonte a leurs ancêtres reptiliens. Mais pas n'importe quels reptiles, puisque la plupart ignorent les soins parentaux. L'un des signes les plus sûrs de cette sollicitude, selon Paul MacLean, l'expert américain en neurosciences qui a situé dans le système limbique le siège des émotions*, est l'«appel de détresse» des jeunes animaux. Les jeunes singes le font tout le temps. Lâchés en arrière par maman, ils appellent jusqu'à ce qu'elle se retourne. Qu'ils ont l'air malheureux, assis tout seuls sur une branche maîtresse, à émettre, les vres retroussés, des appels qui ne s'adressent a personne en particulier, longue série de couinements plaintifs ! MacLean relève qu'il n'y a pas d'«appel de détresse » chez la plupart des reptiles, par exemple les serpents, les lézards et les tortues.

Mais chez quelques espèces reptiliennes, les jeunes appellent bel et bien quand ils se sentent mal à l'aise ou en danger, pour que maman vienne s'occuper d'eux. Avez-vous jamais tenu en main un bébé alligator ? Soyez prudent, parce

۱. منبع:

Preston, S. D., & De Waal, F. B. (2002). Empathy: Its ultimate and proximate bases. Behavioral and brain sciences, 25(01), 1–20.

۲. فرانس دی‌وال برای توجهی که دالایی لاما به لاک‌پشت‌ها دارد، که از این اعتقاد وی سرچشمه می‌گیرد که لاک‌پشت، جهان را بر پشت خود حمل می‌کند، توضیح می‌نویسد.

qu'ils ont de belles dents, mais aussi parce qu'ils émettent des vagissements gutturaux quand on les dérange, et voici la femelle (leur mère) qui vole sur l'eau! Ça vous apprendra a douter des sentiments reptiliens! J'ai donné ces explications au dalaï lama. On ne peut attendre de l'empathie, lui ai je dit, que des seuls animaux qui ont des attachements, et peu de reptiles sont dans ce cas."

«... وقتی نوعی از مهرورزی دوجانبه را در پرندگان، همچنین پستانداران می‌بینیم، شایسته‌تر است این توانایی در ریشه‌هایش به پیشینیان این موجودات یعنی خزندگان باستانی- نیز بازگردد؛ ولی نه هر خزنده‌ای؛ زیرا در بیشتر آن‌ها مراقبت والدین از فرزندان وجود ندارد. یکی از نشانه‌های مهم برای این توانایی به نظر پروفیسور «پل مک‌لین»^۱ کارشناس آمریکایی اعصاب مغز و کسی که احساسات را در دستگاه کناره‌ای مغز یا «سیستم لیمبیک» (Limbic system) مغز کشف کرد- «درخواست یاری یا کمک‌خواستن» است که بچه‌های کوچک حیوانات، بروز می‌دهند.

بچه‌میمون‌ها دائماً در حال کمک و یاری‌خواستن هستند، و وقتی مادر پشت خود را به آن‌ها می‌کند فریاد می‌زنند و یاری می‌خواهند تا مادر به سمت آن‌ها بچرخد، و وقتی روی شاخهٔ درختی تنها نشسته‌اند علامت حزن و اندوه در آن‌ها پدیدار می‌شود و با صداهایی که متوجه فرد خاصی نیست جیغ می‌کشند.

مک‌لین (MacLean) چنین در نظر می‌گیرد که «یاری‌خواستن» در بیشتر خزندگان مانند افعی‌ها، سوسمار و لاک‌پشت- وجود ندارند؛ ولی برخی از انواع لاک‌پشت‌ها، وقتی بچه‌ها در وضعیت ناراحت‌کننده‌ای باشند صدا می‌کنند. آیا تا به حال تماس آمریکایی کوچکی را در دستان خود گرفته‌اید؟ باید ترسید، زیرا دندان‌های زیبایی دارد؛ ولی وقتی احساس ناراحتی کند صدا و فریادی از گلولی خود درمی‌آورد و به دنبال فریاد

۱. پزشک و دانشمند اعصاب آمریکایی «پل مک‌لین» (Paul D. MacLean) ۱۹۱۳ تا ۲۰۰۷ صاحب نظریهٔ «مغز سوم» است؛ که می‌گوید سه طبقه در مغز وجود دارد: مغز خزندگان، مغز کناری یا سیستم لیمبیک و کورتکس جدید مغزی.

او، تمساح ماده (مادر) روی آب به پرواز درمی‌آید!^۱ این به شما اعلان می‌دهد که درباره احساسات خزندگان تردیدی نداشته باشید!...

نباید انتظار وجود مهرورزی دوجانبه را داشته باشیم؛ مگر فقط در حیواناتی که با یکدیگر ارتباط دارند، و اندکی از خزندگان این چنین هستند!...»^۲

و در نتیجه از نظر «دی‌وال» رفتارهای ایثارگرایانه در حیوانات به‌خصوص پستانداران- بر ابزارهایی شبیه به آنچه در گونه انسانی نیز وجود دارد متمرکز است، و انتخاب طبیعی نیز به‌سوی ابزارهای مهرورزی دوجانبه یا به‌طور کلی ابزارهای شناسایی و ارزشیابی حالات عاطفی در دیگران گرایش دارد؛ زیرا در این گرایش، منفعت مادی بزرگی وجود دارد. پس آنچه را مشخصه یا خصوصیت انسانی می‌دانیم- از نظر دی‌وال- چیزی نیست جز شکل تکامل‌یافته‌ای از رفتار ناشی از سازوکارهایی که انتخاب طبیعی به آن گرایش داشته است، و در حیوانات دیگر نیز- هرچند به‌صورت ابتدایی- یافت می‌شود؛ این سازوکار همان «مهرورزی دوجانبه» است که با مراقبت کردن والدین از فرزندانشان ایجاد شده است.

بنابراین طبق این فرضیه، اولین صورت این مهرورزی دوجانبه اجتماعی، مراقبت والدین از فرزندانشان بوده که آن را به‌عنوان صفت تکاملی مفید ثبت کرده است و وقتی برایش سود و منفعت به دست بیاورد، در مسیر تکامل برمی‌گزیند؛ و همان طور که همکاری میان نزدیکان- که بی‌هیچ تردیدی- دارای فوایدی در افزایش فرصت‌های تولیدمثل و بقاست، توانایی برای همکاری به‌وسیله ارتباط اجتماعی میان افراد بالغ هم

۱. به‌سرعت به‌طرف شما شنا می‌کند. (مترجم)

۲. منبع: ترجمه شخصی از نسخه فرانسوی کتاب «بونوبو، خدا و ما» نوشته «فرانس دی‌وال» که تحقیقی است در خصوص انسانیت در نخستی‌ها.

حتی بدون وجود رابطه خویشاوندی میانشان می‌تواند از نظر تکاملی مفید باشد (ایثارگری دوجانبه).

خطوط کلی نظریه مهرورزی دوجانبه «فرانس دی‌وال»

در سال ۲۰۰۲ پروفیسور فرانس دی‌وال با دکتر «استفانی پریستون» مقاله‌ای تحقیقاتی منتشر و در آن، پایه‌ها و دلایل نظریه مهرورزی دوجانبه خودش را بیان کرد. این نظریه بر ابزاری عصبی با تخصص‌های متعدد تمرکز دارد و می‌تواند از یک‌سو، تمامی «سطوح عاطفی برای مهرورزی دوجانبه» (emotional levels of empathy) را با سطوح «شناختی مهرورزی دوجانبه» (cognitive levels of empathy) مربوط و از سوی دیگر مهرورزی دوجانبه (عاطفه متقابل) انسان را با مهرورزی دوجانبه در حیوانات مرتبط کند. در راستای یکی کردن رویکردهای مختلف، نظریه دی‌وال تفسیری برای مهرورزی دوجانبه در حوزه‌ای وسیع پیشنهاد می‌کند تا همه فرایندهایی را که بر اساس ارتباط عاطفی افراد هستند، دربرگیرد.

در نظریه دی‌وال مسری بودن عاطفی، قرارداد خود به‌جای دیگری و مهرورزی دوجانبه شناختی، راه‌هایی هستند که مغز برای شناخت محیط اطراف خود و درک حالت‌های درونی دیگران و الگوبرداری از آن‌ها به کار می‌گیرد و همه این‌ها توصیفاتی عصبی هستند که در مغز، فعال و منجر به فعال کردن پاسخ‌های ممکن در برابر این حالت‌ها می‌شوند؛ چه به‌صورت مناسب و چه به‌صورت نامناسب.

در مدل ادراک و رفتار (Action Model PAM Perception) مهرورزی دوجانبه به‌عنوان تجربه‌ای عاطفی و مشترک معرفی می‌شود که وقتی یک شخص (کسی که مهر می‌ورزد) احساسات مشابه فرد دیگر (که به او مهرورزی می‌شود) را در نتیجه ادراک حالت او- احساس می‌کند، اتفاق می‌افتد. این فرایند (مهرورزی دوجانبه) نتیجه وجود نمادها یا تصورات حالت عاطفی در کسی است که مهر می‌ورزد و وقتی کسی که محبت

می‌کند از وضعیت کسی که به او محبت می‌شود آگاه شود این فرایند به صورت خودبه‌خودی فعال می‌شود.

“Perception of the emotional state of another automatically activates shared representations causing a matching emotional state in the observer. With increasing cognition, state-matching evolved into more complex forms, including concern for the other and perspective-taking.”¹

«تصورکردن وضعیت عاطفی شخصی دیگر، به‌طور خودبه‌خودی نمادهای مشترکی را فعال می‌کند که وضعیت عاطفی متناسب با شخص دیگر را در بیننده سبب می‌شود. با افزایش ادراک، این تناسب وضعیت، به شکل‌های پیچیده‌تری تکامل می‌یابد، که «مراقبت از دیگری» و «برگرفتن دیدگاه» یا درک منظور از آن جمله هستند.»

بنابراین امکان ادراک حالت عاطفی یا احساس شخصی دیگری، به‌صورت خودبه‌خودی، نمادها و جلوه‌های مشترکی را خلق می‌کند که در یک حالت عاطفی متناسب، در فرد بیننده ایجاد می‌شود؛ ولی با افزایش این ادراک در برخی جانداران مثل انسان- این حالات عاطفی مشترک به شکل‌های پیچیده‌تری تکامل می‌یابند تا توجهات و رویکردهای نظری دیگران را دربرگیرند. پس مهرورزی دوجانبه از نظر دی‌وال در انسان- که چه بسا ناشی از هوشیاری و آگاهی نسبت به نیاز فردی دیگر باشد- چیزی جز مرتبه‌ای پیشرفته از همان مهرورزی دوجانبه موجود در عالم پستانداران و حتی پرندگان نیست.

“L'empathie nécessite une conscience de l'autre et une sensibilité a ses besoins. Elle est probablement née des soins parentaux, comme ceux que l'on

۱. منبع:

Frans De Waal. Putting the Altruism Back into Altruism: The Evolution of Empathy – Annual Review of Psychology. Vol. 59: 279-300 (Volume publication date January 2008) First published online as a Review in Advance on June 5, 2007. DOI: 10.1146/annurev.psych.59.103006.093625

trouve chez les mammifères, mais il y a aussi des preuves d'empathie chez les oiseaux."^۱

«مهرورزی دوجانبه، آگاهی نسبت به دیگری و حساسیت و احساس نسبت به نیازهای او را ایجاد می‌کند. بیشتر این احتمال می‌رود که مهرورزی دوجانبه از مراقبت کردن والدین (مراقبت والدین از فرزندانشان) سرچشمه گرفته باشد؛ مانند آنچه در پستانداران می‌بینیم؛ ولی نشانه‌هایی نیز دیده شده که مهرورزی دوجانبه در پرندگان هم وجود دارد.»

طبیعتاً مکان یا یک عضو تخصصی در مغز برای مهرورزی دوجانبه در نظر گرفته نمی‌شود؛ ولی برخی نواحی و تشکیلات عصبی هست که در این فرایند دخالت دارد. این مدل، بر اساس ایده‌ای عام‌تر برای مشارکت میان ادراک و حرکت یا رفتار، استوار است؛ مانند وضعیتی که به‌عنوان مثال در نظریهٔ «ولفگانگ پرینز»^۲ دیده می‌شود و اکتشافات بسیاری در روان‌شناسی و اعصاب، آن را تأیید می‌کند که شاید مشهورترین آن‌ها کشف «سیستم اعصاب آینه‌ای» باشد که در قسمت‌های قبل بیان کردیم؛^۳ بنابراین همان طور که به‌عنوان مثال وجود چیزی که به طرف انسان حرکت می‌کند، اگر مثلاً

۱ . منبع: Frans De Waal – Le bonobo, Dieu et nous, a la recherche de l'humanisme chez les primates. p. 15.

۲ . منبع:

Prinz, W. (1992). Why don't we perceive our brain states?. *European Journal of Cognitive Psychology*, 4(1), 1-20.

۳ . منابع:

– Pellegrino, G. D., Fadiga, L., Fogassi, L., Gallese, V., & Rizzolatti, G. (1992). Understanding motor events: a neurophysiological study. *Experimental brain research*, 91(1), 176-180.

– Decety, J., Grezes, J., Costes, N., Perani, D., Jeannerod, M., Procyk, E., ... & Fazio, F. (1997). Brain activity during observation of actions. Influence of action content and subject's strategy. *Brain*, 120(10), 1763-1777.

– Iacoboni, M., Woods, R. P., Brass, M., Bekkering, H., Mazziotta, J. C., & Rizzolatti, G. (1999). Cortical mechanisms of human imitation. *science*, 286(5449), 2526-2528.

خطری را به دنبال داشته باشد، فرایند شناسایی آن چیز و ادراک حرکتی که لازم است انجام شود، به طور خودبه خودی در مغز فعال می شود، وضعیت فرایند مهرورزی دوجانبه هم به همین صورت است.

همچنین همان طور که رفتار، حرکتی است، مدل ادراک و رفتار (PAM) مهرورزی دوجانبه هم می تواند به وسیله فردی دیگر یا حیوانی یا حتی حادثه ای به خصوص یا مکانی معین، تحریک شود و این تحریک شدن می تواند به طور مستقیم به وسیله خود محرک، از طریق دیدن یا شنیدن آن انجام شود یا می تواند از طریق تصور حالت فردی دیگر - حتی اگر حاضر نیست - صورت پذیرد؛ ولی از آنجا که این سازوکار، به طور کلی در چهارچوب تکاملی طراحی شده است ناگزیر عملکرد آن، در تعامل های مستقیم با دیگران قوی تر خواهد بود؛ یعنی مهرورزی دوجانبه با مشاهده یا شنیدن مستقیم از شخصی دیگر، قوی تر از مهرورزی دوجانبه ای است که صرفاً با تصور یا تخیل ایجاد می شود.^۱

در این مدل، تجربه عاطفی مشترک، شرطی است که برای مهرورزی دوجانبه باید وجود داشته باشد؛ بنابراین مهرورزی دوجانبه در کار نخواهد بود، مگر وقتی که «محبت کننده» احساسات شخص دیگری را که به او محبت می شود بفهمد و لزوماً حالت دو فرد مطابق با یکدیگر نمی شود. بنابراین صرفاً تصور یا ادراک، بدون احساس وضعیت عاطفی شخص دیگر، کافی نخواهد بود. این مدل، وجود چند درجه از مهرورزی دوجانبه را بر اساس درجات تمایل ها و نمادهای موجود در فرد محبت کننده در خصوص حالت عاطفی طرف دیگر، فرض می گیرد.

۱. منبع:

- Preston, S. D., & De Waal, F. B. (2002). Empathy: Its ultimate and proximate bases. Behavioral and brain sciences, 25(01), 1-20.

- Preston, S. D., & De Waal, F. B. (2002). The communication of emotions and the possibility of empathy in animals. Altruism and altruistic love, 284-308.

- Preston, S. D. (2007). A perception-action model for empathy. Empathy in mental illness, 428-447.

به این ترتیب در این فرضیه، مهرورزی دوجانبه با انباشت تجربه، تشابه و هم‌نشینی زیاد می‌شود؛ مثلاً افرادی که در دوره‌ای از زندگی خود به سختی زندگی کرده‌اند مثلاً دوران کودکی سختی را گذرانده‌اند با دیدن افراد دیگری که در حالت بیماری یا رنج به سر می‌برند، پاسخ عاطفی شدیدتری نشان می‌دهند و شاید به آن علت است که آن‌ها برای رسیدن به نمادها و تصورات حالت رنج‌کشیدن و یاری‌خواستن در بیمار یا دیگرانی که در رنج و سختی به سر می‌برند، امکان آسان‌تر و سریع‌تری را دارا هستند.^۱

به این ترتیب هرچه حالت فرد دیگر، شبیه‌تر یا آشنا تر باشد، درجهٔ پاسخ‌گویی عاطفی نیز بیشتر می‌شود؛ بنابراین -طبق این فرضیه- تجربه، نمودها و جلوه‌های حالت عاطفی را آسان‌تر می‌کند و در نتیجه درجهٔ مهرورزی دوجانبه را قوی‌تر می‌سازد. همچنین الفت و هم‌نشینی میان دو فرد، از آنجا که تجربهٔ مشترک و توانایی شناخت میان آن‌ها و اشتراکشان در فرهنگ و رفتار را زیاد می‌کند، به‌جهت آسان و دقیق شدن نمود و جلوهٔ حالت هرکدام از آن‌ها نزد دیگری، مهرورزی دوجانبه را هم میان آن‌ها بیشتر می‌کند. مدل ادراک و رفتار عاطفی چنین فرض می‌گیرد که پاسخ هر فرد به مهرورزی دوجانبه با فرد دیگر، به‌دلیل همین جلوه‌هایی است که به‌صورت خودبه‌خودی در فرد محبت‌کننده ایجاد کرده است.

به‌طور کلی مسئلهٔ توانایی داشتن برای مهرورزی دوجانبه یا احساس نسبت به دیگری هرچند به‌صورت جزئی، اکنون واقعیتی است علمی و با دلایل بسیاری تأیید شده است و همان‌طور که قبلاً اشاره کردم امروز تحقیقات متعدد و ارزشمندی داریم که وجود توانایی مهرورزی دوجانبه یا دست‌کم برخی از مظاهر ابتدایی آن را تأیید می‌کند. از جمله [این تحقیقات] نظریهٔ میدانی است؛ یعنی نزدیک شدن رفتارهای حیوانات، همان‌طور که خود

۱. منابع:

- Barnett, M. A., & McCoy, S. J. (1989). The relation of distressful childhood experiences and empathy in college undergraduates. *The Journal of genetic psychology*, 150(4), 417-426.

- Preston, S. D. (2007). A perception-action model for empathy. *Empathy in mental illness*, 428-447.

پروفسور دی‌وال در تعدادی از پژوهش‌ها و کتاب‌هایش نقل می‌کند؛ همچنین دلایلی از روان‌شناسی و علم اعصاب از جمله این دلایل است، که ان‌شاءالله جزئیات بیشتر این دلایل، طی بحث دربارهٔ نظریهٔ دی‌وال خواهد آمد.

تلاش میدانی فرانس دی‌وال برای دلیل آوردن بر نظریهٔ خودش

دی‌وال -همان طور که در کتابش «بونوبو و ملحد: تحقیقی دربارهٔ انسانیت در نخستین‌ها» نوشته است- تلاش می‌کند از طریق برقرارکردن استدلالِ ارتباطی میان بیولوژی تکاملی و فلسفهٔ اخلاقی برای نظریهٔ خود دلیل ارائه دهد؛ اما بیشتر استدلال‌های او صحیح نیست و -همان طور که به خواست خدا در قسمت‌های بعدی برایمان روشن خواهد شد- بر مغالطه‌های بسیاری تکیه دارند؛ مثل مغالطهٔ درهم‌آمیختن مهرورزی دوجانبه با سرایت عاطفی و مخلوط کردن مهرورزی دوجانبه با مهربانی و رحمت و نیز مخلوط کردن خواست خودخواهانه با عدالت. علاوه بر این، دی‌وال -طبق آنچه بیان خواهد شد- نظریهٔ «ژن خودخواه» و نظریه‌ها و تفسیرهای تکاملی ثابت‌شده مانند ایثارگری دوجانبه را به روشنی تمام درک نمی‌کند.

به نظر دی‌وال، شامپانزه از توانایی و استعداد کافی برخوردار است تا بتوان آن را به‌عنوان موجودی اخلاقی دسته‌بندی کرد. با وجود اینکه دی‌وال تردید دارد شامپانزه را موجودی اخلاقی بنامد، ولی بی‌هیچ تردیدی تصریح می‌کند شامپانزه از «اخلاق»، «ارزش‌های اخلاقی» و «پیوندهای اخلاقی» برخوردار است.

«فرانس دی‌وال» می‌گوید:

“Je terminerai par deux autres ré cits sur la morale en t’ête a t’ête et le souci de la communauté chez nos proches parents. Je ne pré tends pas que les grands singes soient des êtres moraux au sens ou nous le sommes, mais ces deux ingréd ients cruciaux sont bel et bien pré sents.”

«با دو داستان دیگر دربارهٔ چهره‌ای از چهره‌های اخلاق، در خصوص توجه به جامعه در نزدیکانمان مطلب را به پایان خواهیم برد. من این پیشنهاد را مطرح نمی‌کنم که میمون‌های نخستی -به همان معنایی که ما موجوداتی اخلاقی هستیم- موجوداتی اخلاقی هستند؛ ولی این دو نوع رفتار، واقعاً در هر دو وجود دارد.»^۱

از نظر دی‌وال در جامعهٔ شامپانزه‌ها قوانین الزام‌آوری وجود دارد که هدف برخی از آن‌ها تحقق قرارگرفتن در ساختار هرمی گروه است؛ در حالی که برخی دیگر، به‌سوی ملزم کردن به احترام دوجانبه در برخی کارها تمایل دارند. به نظر فرانس دی‌وال، شامپانزه می‌تواند در تعاملات خود با افراد گروه ارتباط‌های دوجانبه برقرار کند و انتظار دریافت پاسخ خوب را به‌خوبی می‌فهمد و نیز چگونگی خواستن آن را می‌شناسد و نیز می‌تواند در برخی حالت‌ها بدون هیچ‌عوضی، ببخشد.

به نظر دی‌وال، شامپانزه به‌خوبی این معیارها و قوانین را می‌فهمد و از عواقب ناشی از شکستن این قوانین نیز به‌خوبی آگاه است. وی اعتقاد دارد این عقوبت‌های بسیار، در گله‌های شامپانزه عملاً «عقوبت‌های اخلاقی» است.

شامپانزه به گروهی که در آن زندگی می‌کند توجه بسیاری نشان می‌دهد و تلاش می‌کند ارتباطات خوب با اعضای گروه را حفظ کند؛ با وجود نزاع‌های مکرر ناشی از مبارزه‌طلبی‌ها به‌سبب همان قوانینی که تشکیلات هرمی لازم می‌کند، که نتیجهٔ چنین

۱. منبع:

تلاشی گاهی دست‌یافتن به تولیدمثل و ازدواج است. به همین دلیل می‌توان مداخله‌هایی را شاهد بود که هدف از آن‌ها جدا کردن نزاع‌کنندگان حتی در نزاع‌ها بر سر رهبری گروه است و نیز می‌توان دخالت‌هایی را به ثبت رساند که سعی می‌کنند جو را آرام، یا میان افراد صلح و آشتی برقرار کنند.

و طبیعتاً از نظر دی‌وال، این معیارها و قوانین، معیارها و قوانین اخلاقی است! دی‌وال چندین سال تلاش کرد تا میمون‌ها را بررسی کند و طبق آنچه گمان می‌کند ملاحظه کرد شامپانزه در زمانی که همسایگانش در سختی و تنگنا گرفتارند، به دل‌جویی و تسلی آن‌ها می‌پردازد. وی مشاهده کرد که بونوبو غذای خود را با دیگران قسمت می‌کند و به این ترتیب برخی از فیل‌ها نیز به همین ترتیب با یکدیگر همکاری می‌کنند. وی برخی از تحقیقاتش را منتشر کرد و در تأیید فرضیه‌اش در خصوص اصول و پایه‌های بیولوژیکی فرض گرفته‌شده برای حس انسانی اخلاق، بخشش و لطافت، با استناد به این مشاهدات و به‌خصوص تفسیری که از این مشاهدات ارائه داد، مطالبی نوشت. دی‌وال چنین دلیل می‌آورد که شامپانزه‌ها برای تصور ذهنی حالت‌های دیگران، از قابلیت‌های واقعی برخوردارند و این خصوصیت را «مهرورزی دوجانبه شناختی یا ادراکی» (cognitive empathy) می‌نامد که می‌تواند به شکل‌های مختلف نمایان شود؛ از جمله: تعلق‌داشتن به دیگران و ارائه پشتیبانی. همچنین وقتی یکی از افراد گروه در معرض حالت ناراحت‌کننده‌ای قرار می‌گیرد شامپانزه از توانایی مشارکت با همان احساس یا عاطفه برخوردار است. دی‌وال همچنین وجود نوعی سازگاری رفتاری از طریق آموزش را، هنگام وجود حالت‌هایی برای افراد ناتوان - چه از هنگام ولادت و چه به‌دنبال حادثه‌ای بعد از آن و حوادث غیرمنتظره ملاحظه می‌کند؛ زیرا میمون، برای حمایت از این افراد، رفتارهای خاصی را در برابر آن‌ها نشان می‌دهد که بیشتر در دسته تسامح و گذشت قرار می‌گیرد تا در مقام مهربانی. فرانس دی‌وال به داستان‌های بسیاری استناد می‌کند که آن‌ها را همواره به‌روشی خاص برای استدلال بر وجود مهرورزی دوجانبه در حیوانات، روایت

می‌کند که برخی از آن‌ها را خواهیم آورد؛ داستان‌هایی که وی در نظریه‌پردازی خود برای وجود پایه‌های اخلاق در حیوانات در کتاب خود «بونوبو و ملحد: تحقیقی دربارهٔ انسانیت در میان نخستی‌ها» بر آن‌ها تکیه می‌کند^۱ که در ادامه به بررسی این استدلال‌ها خواهیم پرداخت و اینکه آیا می‌تواند دلیلی برای وجود اخلاق در حیوانات شمرده شوند!

پیش از آنکه به بحث‌وبررسی برخی مشاهدات میدانی بپردازیم جا دارد چند مسئله را یادآور شوم. همه یا بیشتر مشاهداتی که فرانس دی‌وال به آن‌ها استناد می‌کند مشاهدهٔ حیواناتی است که در شرایط طبیعی خود نیست. گروه شامپانزه‌هایی که پروفیسور دنبال می‌کند در باغ‌وحش خاصی هستند؛ حتی اگر این باغ‌وحش بزرگ بوده و فقط قفس‌های آزمایشگاهی نبوده باشد. حیوانات در این محیط‌ها با عوامل غیرطبیعی بسیاری تحت‌تأثیر قرار می‌گیرند؛ از جمله:

* اثرپذیری متقابل با کارکنان باغ‌وحش. این نکته بسیار مهم است. میمون‌ها - که حیواناتی باهوش هستند - می‌توانند رفتار بیرونی را تقلید کنند و با طرف دوم سازگار شوند. با وجود اهمیت این اثرپذیری، فرانس دی‌وال در کتاب‌ها و تحقیقاتش از نظر علمی به میزان کافی به این مسئله نمی‌پردازد و در نتیجه نمی‌توان نتیجه‌گیری‌ها از این مشاهدات خاص را به تمامی گونه‌ها تعمیم داد.

* میمون‌ها در گروه پروفیسور فرانس دی‌وال به‌صورت طبیعی رفتار نمی‌کنند؛ زیرا بدون هیچ سختی و کوششی، به غذا دسترسی دارند، از حیوانات درنده نمی‌ترسند و از آن‌ها دوری نمی‌کنند... در حالی که در شرایط طبیعی همه یا بیشتر سعی آن‌ها - چه از نظر بدنی و چه فکری - به پیدا کردن غذا و دوری کردن از حیوانات درنده‌ای اختصاص دارد که وجودشان را تهدید می‌کند؛ همچنین رقابت برای رهبری و ازدواج. میمون‌ها در

باغ وحش با توانایی‌های ادراکی خود و همراه با قوانین ژنتیکی - که به صورتی کاملاً مخالف حالت طبیعی‌شان در جنگل، از آن برخوردارند- رفتار می‌کنند.

بررسی داستان آموس و دیزی

فرانس دی‌وال چنین حکایت می‌کند:

«آموس» میمون نری زیباتر از دیگر میمون‌هایی بود که می‌شناختم. روزی او دو سیب را در دهان خود گذاشت؛ چیزی که مرا به این فکر انداخت که شامپانزه‌ها می‌توانند کارهای ناممکن را انجام دهند. دو چشم بزرگ در وسط صورت متناسب خود و هیكلی دوست‌داشتنی، موی سیاه، پرپشت و براق و دست‌ها و پاهایش عضلات قدرتمندی داشت. برخلاف دیگر میمون‌های نر با وجود اینکه در اوج بود، هرگز در جمع، پرخاشگر نبود و بسیار مورد اطمینان بود. آموس بسیار دوست‌داشتنی بود و وقتی مُرد بعضی از ما گریه کردیم و دیگر نخستین‌ها در همراهی با او چند روز سکوت کردند و اشتهايشان تحت‌تأثیر قرار گرفت.

در آن زمان نمی‌دانستیم او از چه چیزی رنج می‌برد؛ ولی پس از مرگش مشاهده کردیم کبدش بزرگ شده؛ به طوری که حجم زیادی از شکم او را اشغال کرده بود. او چندین غدهٔ سرطانی نیز داشت. در یک سال، ۱۵٪ وزن خود را از دست داده بود. بیماری او قطعاً طی چند سال پیشرفت کرده بود؛ ولی با این وجود او تا آن لحظه‌ای که دیگر بدنش نمی‌توانست بیماری‌اش را مخفی کند به صورت عادی رفتار می‌کرد. قطعاً آموس از ماه‌ها قبل احساس درد می‌کرد؛ ولی کوچک‌ترین علامت یا نشانهٔ ضعف، می‌توانست جایگاه او را از بین ببرد. به نظر می‌رسد میمون‌ها این نکته را متوجه می‌شوند. در شرایط طبیعی گاهی یکی از

میمون‌های نری که رنج می‌کشد چند هفته از دیگر میمون‌ها جدا می‌شود تا زخم‌هایش بهبود یابد و پس از آن بازمی‌گردد تا پیش از آنکه دوباره گوشه‌گیری کند، در گروه خود عرض اندام و قدرت‌نمایی کند و هیچ فرصتی را برای تصورات گله دربارهٔ بیماری و ناتوانی‌اش باقی نگذارد.

آموس تا شب مردنش هیچ چیزی از حال خودش بروز نداد. در آن روز دیدیم با سرعت شصت بار در دقیقه نفس می‌کشید و صورتش خیس عرق بود. درون یکی از قفس‌ها روی کیسه‌ای از کتان نشسته بود؛ در حالی که بقیهٔ میمون‌ها بیرون قفس زیر نور خورشید بودند. نمی‌خواست از این قفس بیرون بیاید. او را تنها گذاشتیم تا دامپزشک بیاید و او را از نزدیک معاینه کند. از آنجا که دیگر میمون‌ها رفت‌وآمد می‌کردند تا ببینند بر او چه می‌گذرد دری را که آموس پشتش نشسته بود باز کردیم تا به آن‌ها اجازه دهیم با یکدیگر ارتباط برقرار کنند. آموس درست در کنار پنجره نشست و میمون ماده‌ای به نام «دیزی» آمد و به آرامی سر او را گرفت تا پشت گوشش را تمیز کند. آن میمون ماده بعد از آن، شروع به ریختن مقدار زیادی الیاف چوب از طریق پنجره کرد. شامپانزه‌ها خیلی دوست دارند لانه‌های خود را با این الیاف چوب بسازند. اینکه این الیاف در همه‌جا اطرافشان باشند و روی آن‌ها نیز می‌خوابند. دیزی، از این الیاف چوب به آموس داد و بعد، میمون نر دیگری را دیدیم که همین کار را انجام می‌داد. با مشاهدهٔ اینکه آموس نشسته بود و پشتش را به دیوار تکیه داده بود و با الیاف چوب هیچ کاری نمی‌کرد، دیزی چند بار رفت تا این الیاف چوب را میان پشت او و دیوار بگذارد.

منظرهٔ جالبی بود! آیا این منظره این را نمی‌رساند که دیزی فهمیده بود آموس حال خوشی ندارد و بهتر است به چیزی نرم‌تر تکیه کند؟ درست به همان صورتی که ما انجام می‌دهیم وقتی در بیمارستان می‌خواهیم بالشی را پشت بیمار

بگذاریم؟! شاید دیزی وقتی پشت خود را روی الیاف چوب قرار می‌داد از آنچه خودش احساس می‌کرد این را فهمیده بود و این در حالی بود که ما او را به‌واقع- معتاد به الیاف چوب می‌دانستیم (در حالت عادی آن‌ها را با دیگری قسمت نمی‌کرد و فقط برای خودش نگه می‌داشت). قانع شدم که نخستین‌ها، دیدگاه‌های دیگران را می‌گیرند و پرورش می‌دهند؛ به‌خصوص وقتی دوستان، در رنج یا شرایط دشواری به سر می‌برند. درست است که اگر این آزمون‌ها در آزمایشگاه انجام شود قطعاً این قابلیت‌ها همیشگی نیستند؛ ولی در این نوع پژوهش‌ها به‌طور معمول از نخستین‌ها خواسته می‌شود تا انسان را در فضایی مصنوعی بشناسند. پیش‌تر به‌دلیل وجود دیدگاه بش‌گونه متمرکز بر انسان، به وجود ابهاماتی در علوم خودمان اشاره کردم. در آزمایشات از نوع «اقتباس دیدگاه دیگری» میان یک میمون و میمون دیگر، مشخص شده است که شامپانزه، بسیار بهتر عمل می‌کند و در شرایط طبیعی، میمون به آن چیزی که می‌شناسد و دیگران آن را نمی‌شناسند توجه نشان می‌دهد؛ بنابراین اگر معلوم شود دیزی وضعیت آموس را درک کرده، اتفاق عجیب‌وغریبی رخ نداده است.

در روز بعد، آموس با مرگی ترحم‌برانگیز مرد؛ در حالی که هیچ‌امیدی به زنده‌ماندنش نبود و تنها یقینی که وجود داشت دردی بود که زیاد و زیادتر می‌شد. این داستان دو صورت متناقض را در زندگی اجتماعی نخستین‌ها بازگو می‌کند:

اول: اینکه در جهانی بدون شفقت و مهربانی زندگی می‌کنند که مذکری را وادار می‌کند رنج و درد جسمانی‌اش را تا بیشترین زمان ممکن مخفی نگه دارد تا بتواند جایگاه خود را به‌عنوان میمون مذکر سرسخت حفظ کند؛

اما دوم: نخستی‌ها وابسته به گروهی بسیار منسجم هستند که به آن‌ها این امکان را می‌دهد تا به عاطفه و کمک دیگران تکیه کنند؛ حتی اگر خارج از تمام روابط خویشاوندی باشد.

فهم و درک این حقایق دوگانه دشوار است...

کمک کردن دیزی به آموس به‌طور رسمی به عرصهٔ «ایثارگری» وارد می‌شود؛ رفتاری که برای کسی که انجامش می‌دهد هزینه‌ای دارد (مثلاً به‌خطرانداختن یا مصرف انرژی)؛ در حالی که فواید آن به شخصی دیگر می‌رسد. این در حالی است که در زیست‌شناسی بیشتر بحث‌و‌جدل‌ها دربارهٔ ایثارگری، توجه چندانی به مشوق‌ها و محرک‌ها نشان نمی‌دهند...»^۱

پاسخ:

به هیچ شکلی نمی‌توان توصیف رفتاری را که میمون مؤنث، دیزی، در برابر آموس انجام داد به آن صورتی که دکتر دی‌وال بیان می‌کند. به‌عنوان ایثارگری حقیقی بدون چشمداشت هیچ منفعتی پذیرفت:

«کمک کردن دیزی به آموس به‌طور رسمی به عرصهٔ ایثارگری وارد می‌شود؛ رفتاری که برای کسی که انجامش می‌دهد هزینه‌ای دارد (مثلاً به‌خطرانداختن یا مصرف انرژی)؛ در حالی که فواید آن به شخصی دیگر می‌رسد.»
که بیان خواهیم کرد چرا:

اول: آموس و دیزی دو عضو از یک گروه هستند و نسبت به یکدیگر بیگانه نیستند؛
دوم: آموس میمون نر آلفا است؛ یعنی بر گلهٔ خود مسلط است و تأکید می‌شود دیزی به‌عنوان مؤنث به‌خوبی او را به‌عنوان شریک (که همیشه هم بوده است) می‌شناسد و

۱. کتاب «بونوبو، خدا و ما»، «فرانس دی‌وال»، نسخهٔ فرانسوی، ص ۳۱ تا ۳۳، ترجمهٔ شخصی.

احتمالاً کودکانی هم از او داشته است و نیز او را به عنوان فردی از گروهی که آموس آن را رهبر می‌کند می‌شناسد؛

توجه: جا دارد به روش غیرعلمی که دکتر دی‌وال در شرح و بیان داستان‌های خود به کار می‌بندد اشاره‌ای داشته باشم. او فقط بر جنبه‌های دراماتیک (غم‌انگیز) داستان‌ش تمرکز می‌کند و فقط به چیزی می‌پردازد که می‌خواهد به آن برسد و عمداً یا ناخواسته - که در هر صورت ناگوار است- مسائل مهمی مثل سن میمون مؤنث، دیزی، و اینکه آیا فرزندی از آموس داشته یا نه و دیگر مسائل را مخفی می‌کند.

سوم: آموس در نظر همه از احترام برخوردار بود و همه او را دوست داشتند؛

«او برخلاف دیگر میمون‌های نر با وجود اینکه در اوج بود، هرگز در جمع، پرخاشگر نبود و بسیار مورد اطمینان بود. آموس بسیار دوست‌داشتنی بود و وقتی مُرد بعضی از ما گریه کردیم و دیگر نخستی‌ها در همراهی با او چند روز سکوت کردند و اشتهايشان تحت تأثیر قرار گرفت.»

بنابراین دیزی هم دست کم به همان اندازه که دیگران در دل به او محبت داشتند، او را دوست داشت.

پس آموس کاندیدی ممتاز برای مبادله و همکاری در گذشته و آینده است و از آنجا که جامعه شامپانزه‌ها بر تبادل (دادوستد) استوار است، قطعاً یکی از دلایل دوستی و احترامی که آموس داشت، این بود که او به خوبی همکاری می‌کرد؛ همان طور که خود دی‌وال می‌گوید:

“Je suis toujours frappé de voir combien la société chimpanzé tourne autour du donnant-donnant. Ces grands singes construisent une économie sociale où l'on se favorise et dé favorise a tous les niveaux, de l'alimentation au sexe et de la toilette au soutien dans les combats. Ils semblent tenir des comptes précis et développer des attentes voire créer des obligations, d'où leur réaction négative si leur confiance est trahie.”

«همیشه دچار حیرت و سرگردانی می‌شوم وقتی می‌بینم چقدر جامعه شامپانزه‌ها در دادوستد، متمرکز و جدی است. این نخستی‌ها، اقتصادی اجتماعی پایه‌گذاری کرده‌اند که در آن، قدردانی و محروم کردن در همه سطوح وجود دارد؛ از تغذیه شروع می‌شود و به رابطه جنسی می‌رسد و از نظافت کردن، به همکاری و حمایت کردن در نبرد می‌رسد. به نظر می‌رسد این جامعه، با حساب‌هایی دقیق [مسائل را] حفظ می‌کند و توقعات را پیش می‌برد و حتی التزاماتی را نیز می‌آفریند. به همین دلیل اگر به اطمینان‌شان خیانت شود واکنش منفی نشان می‌دهند.»^۱

و این، به‌روشنی یعنی آموس در این سیستم مبتنی بر دادوستد و محاسبات دقیق، شخصیت ممتازی است.

پس چه عاملی باعث می‌شود دی‌وال در این حادثه همان چیزی را نبیند که در همه جوامع شامپانزه‌ها می‌بیند؟! قطعاً آموس کارها و خدمات بسیاری را تقدیم اعضای گروه کرده تا به مسند ریاست برسد و در آن باقی بماند؛ بنابراین بسیار احتمال دارد که دیزی به دلیل خدمت قبلی یا کمکی که قبلاً آموس به او کرده یا لطفی که به او داشته است، مدیون آموس بوده باشد.

“... les chimpanzè s apprè cient les faveurs reçues et s'en souviennent.”

«شامپانزه‌ها بزرگواری را به خوبی ارزش می‌نهند و آن را به یاد می‌آورند.»^۲

علاوه بر این، تفسیر زیر بسیار محتمل است؛ به طوری که هرگز نمی‌توان آن را رد کرد.
می‌گوییم:

۱. منبع:

Frans De Waal - Le bonobo, Dieu et nous, a la recherche de l'humanisme chez les primates. p. 134.

۲. منبع:

Frans De Waal - Le bonobo, Dieu et nous, a la recherche de l'humanisme chez les primates. p. 134.

ممکن است عمل دیزی از نوع بزرگوارانه‌ای باشد که در ورایش سود و منفعتی در آینده وجود داشته و حتی پاسخی به رفتار زیبای گذشته نباشد.

جامعه دوجانبه، بر استراتژی‌های بسیاری مبتنی است؛ از جمله استراتژی بخشش در ابتدا یا کمک کردن در ابتدا و سپس درخواست پاسخ در آینده، و آموس همان طور که قبلاً اشاره کردم- کاندیدی ممتاز برای بخشش یا پیشکش کردن مساعدت در ابتدا، بوده است؛ زیرا از احترام برخوردار و در گله‌اش بسیار مورد اطمینان بوده است؛ پس در این چهارچوب، دیزی عملی انجام داده که برای آموس ارزشمند و به‌طور کلی خوب بوده و استراتژی موفق‌تری را اجرا کرده است.

بله، آموس در حال احتضار بود؛ ولی دیزی نمی‌دانست که او خواهد مرد و هرگز پاسخ خوبی به او نخواهد داد و مغالطه پروفیسور دی‌وال موفقیت‌آمیز نیست و در حالی که او تلاش می‌کند فریب کاری خود را گسترش دهد، متوجه این نکته می‌شود؛ بنابراین عمداً داستان دیزی را همراه با داستان‌های دیگر انسانی می‌آورد تا همان قانون مغالطه‌گرایانه یکسان قبلی را که قبلاً بارها در این تحقیق بیان کردیم، به کار بندد:^۱

“Prenons les attentions de Daisy pour Amos agonisant, ou les soins des humains aux malades en phase terminale. A quoi bon Beaucoup s'occupent de leur conjoint comme l'a fait ma mère pendant les dernières années de vie de mon père. Quel poids elle a porté, elle tellement plus petite, lui a peine capable de marcher. Pensons à ce qu'il faut faire pour un conjoint atteint de la maladie d'Alzheimer, qui nécessite une surveillance de tous les instants, ne vous fait aucun gré de vos efforts, et manifeste sa surprise chaque fois que vous entrez dans la pièce, en vous reprochant de l'avoir abandonné. Qu'allez-vous y gagner? Du stress et de l'épuisement, rien d'autre. Dans aucun de ces cas on n'a de chances d'être payé de retour, alors que la théorie évolutionniste est très

۱. این قاعده یا مغالطه می‌گوید: به گردوی کروی‌شکلی که در دست دارم نگاه کن. سپس دست دیگرش را که در آن چیز کروی شکلی گرفته است بلند می‌کند و به تو می‌گوید: ببین! این هم گرد است؛ بنابراین گردوست.

clair: l'altruisme doit bénéficier soit aux parents par le sang, soit à ceux qui ont la volonté et la capacité de rendre la faveur. Un conjoint mourant n'a pas le profil."

«بیاییم توجهات دیزی به آموس در حال احتضار یا توجه بالینی‌ای را که انسان‌ها به بیمار ناامید از درمان انجام می‌دهند در نظر بگیریم. فایدهٔ توجه بسیاری از افراد به همسرانشان چیست؟! درست مثل توجهی که مادرم در سال‌های آخر زندگی پدرم به او نشان می‌داد؟! او وزنه‌هایی را برمی‌داشت که خودش بسیار ناتوان‌تر از [برداشتن] آن‌ها بود؛ در حالی که به‌سختی راه می‌رفت. بیاییم به چیزی فکر کنیم که یکی از همسران مبتلا به آلزایمر باید انجام دهد؛ کسی که نیازمند مراقبت همیشگی است و هرگز نمی‌تواند هیچ تشکری از تلاش‌های شما کند و هر بار که وارد اتاقش می‌شوید با دیدن شما شگفت‌زده می‌شود، شما را نمی‌شناسد و سرزنش می‌کند که چرا او را تنها گذاشته‌اید. چه چیزی به دست خواهید آورد؟ پاره‌ای تقلا کردن و رنج بردن‌ها و نه چیز دیگر! و در هیچ‌کدام از این حالت‌ها فرصتی برای پاسخی نیکو وجود ندارد؛ در حالی که نظریهٔ تکامل بسیار روشن است: ایثارگری باید متوجه خویشاوندان یا کسانی باشد که از اراده و توانایی برای پاسخ‌گویی به عمل نیک شما برخوردارند. همسر در حال احتضار از این چنین توانایی‌های مطلوبی برخوردار نیست.»^۱

دیزی شامپانزهٔ ماده‌ای است که نمی‌دانسته آموس در حال احتضار است و چه بسا این معنا را که یکی از افراد، در بیماری منجر به فوت است اصلاً درک نمی‌کرده و حتی اگر درک هم می‌کرده است، آموس چیزی جز همین حادثهٔ ناگهانی را از وضعیت خودش بروز نمی‌دهد و مدت‌های طولانی وضعیت خوبی را از خودش بروز می‌داده است. اما یکی

۱. منبع:

از دو زوج در انسان که به همسر خود در سال‌های پایانی عمرش توجه می‌کند به خوبی از معنای آخرین لحظات یا روزهای پایانی آگاه است و به خوبی درک می‌کند که هرگز در مقابل، چیزی از همسر خود به دست نخواهد آورد.

«بیاییم توجهات دیزی به آموس در حال احتضار یا توجه بالینی‌ای را که انسان‌ها به بیمار ناامید از درمان انجام می‌دهند در نظر بگیریم. فایدهٔ توجه بسیاری از افراد به همسرانشان چیست؟! ...»

معتقدم این مقایسه درست نیست. دست کم دو تفسیر محتمل را برای رفتار دیزی در عرصهٔ ایثارگری دوجانبه بیان کردم؛ به علاوه، دیزی از حتمی بودن مرگ آموس اطلاع ندارد؛ همچنین هزینهٔ مراقبت از شوهر بیمار برای همسر با دادن مقداری الیاف چوب یا گذاشتن آن در پشت آموس قابل مقایسه نیست.

به نظر بنده آنچه دیزی انجام داده است موضع‌گیری پیچیده‌ای بوده و به دو نوع عمل تقسیم می‌شود که هرکدام، انگیزه و سببی دارد:

مسئلهٔ اول: عملیات تمیزکردن؛ و این کار میان شامپانزه‌ها رایج است. اینکه «آموس درست کنار پنجره نشست و میمون ماده‌ای به نام دیزی آمد و به آرامی سر او را گرفت تا پشت گوشش را تمیز کند»، عملی است متداول در مبادله یا آن‌گونه که دی‌وال، آن را «بده‌بستان» نام می‌نهد. و این فرایند، یعنی پیش‌قدم‌شدن در تمیزکردن یا به اشتراک گذاشتن غذا عملی عادی و مشخصاً «تبادللی» است؛

اما مسئلهٔ دوم: در این جمله جلوه‌گر می‌شود که دیزی «شروع به ریختن مقدار زیادی الیاف چوب از طریق پنجره کرد» و معقولانه‌تر این است که آنچه دیزی انجام داد اساساً متوجه خودش بوده است. دیزی احساس تکیه‌کردن به خود دیوار یا زمین را نمی‌توانست تحمل کند و آموس این کار را می‌کرد و این منظره، دیزی را آزار می‌داد و او را در وضعیت بسیار ناراحت‌کننده‌ای قرار می‌داد؛ بنابراین مغزش، او را تنها در این خصوصیت به جای آموس قرار داد و به این ترتیب از درون، بر آن تمرکز کرد و از توجه به تمیزکردن، منصرف

شد؛ پس دلیلی ندارد فرض کنیم «شاید دیزی وقتی پشت خود را روی الیاف چوب قرار می‌داد از آنچه خودش احساس می‌کرد این را فهمیده بود». تمامی این فرایندها، خودبه‌خودی است؛ همان‌طور که دی‌وال در مدل خودش از آن حمایت می‌کند. آیا وقتی خویشاوندی یا دوستی قدیمی و تجربه‌مشترک یا موضع‌گیری‌هایی آشنا وجود داشته باشد، مهرورزی دوجانبه بهتر عمل نمی‌کند؟

بسیار خوب، همه این‌ها را در اختیار داریم و دیزی در مقایسه با میمون‌های دیگر موضع‌گیری خاصی در برابر الیاف چوب دارد و به همین دلیل دی‌وال او را چنین توصیف می‌کند که «عادت داشت روی این الیاف می‌نشست» و تأکید می‌کند توصیف دی‌وال به «عادت داشت»، یعنی او رفتاری استثنایی در مقایسه با دیگران داشت؛ وگرنه به‌اشتراک‌نگذاشتن الیاف چوب و نگه‌داشتن آن برای خودش، رفتاری نیست که با توصیف «عادت‌داشتن» توصیف شود؛ بلکه رفتاری عادی و طبیعی است.

به‌طور کلی آنچه می‌خواهم به آن اشاره کنم این است که توصیف «عادت‌داشتن» برای «الیاف چوب» یعنی خیلی ساده. شاید دیزی مشکلی شخصی برای استفاده از این الیاف داشته، یا شاید مشکلی برای تکیه‌دادن یا خوابیدن روی جسم سفت داشته است؟! وگرنه چه عاملی باعث می‌شد دیزی به آن‌ها عادت داشته باشد؟!

حال که وضعیت این‌گونه است، شاید او اصلاً نمی‌توانسته تحمل کند پشت خود را به‌صورت مستقیم روی دیوار یا زمین قرار دهد؛ تا آنجا که در برابر هرکسی که می‌خواست با او الیاف چوبی را شریک شود برخوردی خصمانه نشان می‌داد. و از آنجا که می‌دانیم میمون، عواطف دارد و قدرت همانندسازی حالت دیگران را در درون خود دارد (مثلاً از طریق سلول‌های عصبی آینه‌ای)، پس دیزی همان احساس آموس را در حالی که او به‌روشنی در وضعیت بدنی خوبی نبود و به دیوار تکیه کرده بود و از بیماری درد می‌کشید. در خودش احساس کرد؛ ولی دیزی دلیل درد او را نمی‌شناسد و مغزش فقط این منظره‌ای را که او دوستش ندارد یا تحملش را ندارد با مظاهر درد دوستش یکجا جمع می‌کند. نتیجه

اینکه او ناگزیر باید کاری انجام دهد تا این منظره را به پایان برساند و به همین دلیل مقداری ایلاف چوب، پشت آموس گذاشت. میمون نر دیگر هم همین کار را انجام داد. این عمل انجام شده توسط دیزی، چیزی جز واکنشی ساده از آثار انتقال عاطفی و دورکردن درد از خودش نیست؛ به خصوص که آموس به او نزدیک است و حالت او آن قدر شدید نیست که باعث فرار او شود و یاری دادن به آموس، هزینه زیادی برای دیزی ندارد. پس این حالت، با توجه به فراهم بودن همه شرایط مناسب ایجاد می شود و خود دی وال در مقاله دیگری به این مطلب اشاره کرده است:

"Emotional Contagion:

Self-centered vicarious arousal, known as personal distress, represents the oldest kind of empathy. A good example seems the intensified pain response of mice seeing other mice in pain (Langford et al. 2006). Emotional contagion may lead individuals frightened by the alarm of others to hide or flee, a mother distressed by her offspring's distress to reassure both herself and her offspring by warming or nursing them, or inhibit an individual from inflicting pain upon another because of the vicarious negative arousal induced by the other's distress calls. Thus, simple empathic reactions may benefit both the actor and individuals close to them."

«سرایت عاطفی»

برانگیختگی غیرمستقیم خودخواهانه (یا خودخواهی) - که با نام پریشانی شخصی شناخته می شود- بیانگر قدیمی ترین نوع عاطفه است. پاسخ به درد زیاد در موش ها، با مشاهده موش های دیگری که درد می کشند، به نظر می رسد یکی از نمونه های خوب چنین سرایتی است (لانگفورد و دانشجویانش ۲۰۰۶). سرایت عاطفی، منجر به حالت ترس در افرادی می شود که شاهد هشدار هستند که از طرف دیگران صادر می شود (کسانی که در رنج و سختی هستند) و باعث مخفی شدن یا فرار آنها می شود؛ یا مادری را که از رنج کشیدن کودکانش احساس درد می کند وادار می سازد آنها را گرم کند یا به آنها غذا بدهد تا خود و کودکانش را آرام کند؛ یا باعث می شود کسی به جهت

احساسات منفی که او را به کمک‌رساندن به دیگری سوق می‌دهد. فرد دیگری را از رنجاندن یا آسیب‌رساندن به فرد سوم بازدارد. در نتیجه واکنش‌های عاطفی ساده مبتنی بر مهرورزی دوجانبه، به همه عمل‌کنندگان و افراد خویشاوند نزدیکشان سود رسانده است.»^۱

به‌طور کلی، محرک در هر دو موضع‌گیری، یا خودخواهی محض است یا مبادله‌کردن و نه چیز دیگری و از نوع ایثارگری حقیقی بدون هیچ درخواست منفعت یا امید به هیچ چشمداشتی نیست. همچنین داشتن عواطف و توانایی احساس شخص دیگر، یا حتی گرفتن دیدگاه شخص دیگر، همه این‌ها چیزهایی است که وجودشان را در دیگر حیوانات انکار نمی‌کنیم؛ بلکه معتقدیم در موجودات دیگر غیر از انسان نیز وجود دارد و شرط‌های اساسی برای ظهور اخلاق است ولی برای ظهور اخلاق کافی نیست؛ بلکه صرفاً ابزارهای ژنتیکی و خودخواهانه‌ای هستند.

بررسی داستان میمون پیر «پیونی»

این داستان، ماجرای دیگری درباره میمون پیشروی پیر و ناتوانی است که میمون‌های ماده دیگر به او توجه می‌کنند. این داستان، ماجرای دیگری است که پروفوسور دی‌وال برای اثبات فرضیه‌اش حکایت می‌کند:

«اعمال خوب هم، به‌صورت خودبه‌خودی انجام می‌شوند.

"پیونی" میمون پیری بود که روزگار خود را بیرون از گروه شامپانزه‌های دیگر در ایستگاه زمینی مرکز ملی پژوهش‌های تخصصی نخست‌ها می‌گذراند. چند روزی بدحال شد و وقتی درد ناشی از التهاب مفاصل به سراغش آمد، راه رفتن و بالا رفتن برای او دشوار شد؛ ولی میمون‌های ماده دیگر به او کمک می‌کردند. پیونی برای

۱. منبع:

De Waal, F. B. (2008). Putting the altruism back into altruism: the evolution of empathy. *Annu. Rev. Psychol.*, 59, 279-300.

بالافتن از درخت بلندی که چند میمون بزرگ برای نظافت کردن آنجا جمع شده بودند نفس نفس می‌زد و رنج می‌کشید؛ ولی یک میمون مؤنث با سن و سال کم بدون وجود هیچ رابطه خویشاوندی بینشان به پشت او می‌آید و دست خود را بر پشتش می‌گذارد و او را با تلاش بسیار به جلو می‌راند تا پیونی به دیگران ملحق شود. همچنین مشاهده کردیم که پیونی بلند می‌شود و با آرامی و به ناچار به سوی آبخوری می‌رود که در فاصله‌ای قرار دارد. گاهی میمون‌های مؤنث جوان با خشونت به جلو می‌آیند و آب را برمی‌دارند؛ سپس به نزد پیونی برمی‌گردند و آب را به او می‌دهند. در ابتدا هیچ تصویری از آنچه رخ می‌داد، نداشتیم: "فقط می‌دیدم میمون‌های ماده دهان خود را در دهان پیونی قرار می‌دهند." ولی به مرور زمان، واضح‌تر شد. پیونی دهان خود را باز می‌کرد و میمون‌های کوچک‌تر ماده جریانی از آب را به دهان او می‌ریختند.

این ملاحظات بخشی از عرصه مهرورزی دوجانبه حیوانی است که فقط در نخستین‌ها مورد توجه نیست؛ بلکه در سگ‌ها، فیل و حتی موش صحرایی هم مورد توجه است. شامپانزه‌ها که به میمون‌های شکست‌خورده، ایثار، و از آن‌ها حمایت می‌کنند و آن‌ها را می‌بوسند، هزاران حالت از این دست را شکل می‌دهند و تکرار می‌کنند و این، هزاران بار مشاهده شده است. پستانداران، به احساسات و عواطف دیگران، حساس هستند و هنگامی که مشاهده می‌کنند یکی از آن‌ها در معرض سختی قرار گرفته است، عکس‌العمل نشان می‌دهند.»^۱

پاسخ:

پیونی میمون ماده پیر و ناتوان نبود که نتواند هیچ کاری انجام دهد؛ بلکه می‌توانست بیشتر وقت‌ها به خودش تکیه کند. زندگی اجتماعی داشت و با دیگران، رفتارهایی تعاملی داشت. این را هم اضافه می‌کنم که قبلاً از ماده‌های آلفا بود؛ یعنی میان ماده‌ها، در مرتبه

۱. منبع:

بالای اجتماعی قرار داشت؛^۱ این یعنی او دوستان و بستگانی داشت و قطعاً پیش‌تر خدماتی را به تعداد زیادی از افراد گله ارائه کرده بود؛ همچنین دیگر عوامل مهم در زندگی اجتماعی گله شامپانزه‌ها همان طور که سخنان پروفیسور دی‌وال بر این مطلب گواهی می‌دهد؛ آنجا که وی در جایی دیگر در جریان آزمونی که بعدها خواهیم گفت از این میمون سخن به میان می‌آورد، می‌گوید:

«قلب بزرگی که پیونی داشت هرگز ما را شگفت‌زده نمی‌کند! تمام زندگی او در بهترین خلُق و مزاج بود: همیشه آماده کمک به دیگران بود و همه را آرام می‌ساخت و این، تفسیرکننده دوستی و احترامی بود که افراد گروه در آخر زندگی‌اش، از او در دل داشتند.»^۲

بنابراین کمک‌کردن به پیونی برای بالارفتن از درخت توسط یکی از میمون‌های ماده کم‌سن‌وسال را می‌توان به‌سادگی در عرصهٔ ایثارگری دوجانبهٔ بیولوژیکی تفسیر کرد؛ مثلاً میمون مادهٔ کم‌سن، می‌تواند دختر یکی از دوستان پیونی بوده باشد و پیونی مثلاً پیش‌تر در رابطه با میمون‌های کوچک به آن‌ها کمک می‌کرده، یا میانشان رابطهٔ دوجانبهٔ قدرتمندی وجود داشته، یا می‌توانسته ارتباط‌های متقابل قدرتمندی میان میمون‌های کوچک و خود پیونی وجود داشته باشد؛ همان طور که گفتم پیونی یاران زیادی در میان اعضای گروه داشت. این علاوه بر آن است که او همواره زندگی اجتماعی داشته و خارج از بحران‌های غیرمنتظره، می‌توانسته به‌صورت عادی زندگی کند.

هرگز با روش بیان این داستان، فریفته نمی‌شویم. اکنون می‌دانیم پروفیسور دی‌وال در به‌کارگیری عبارات فریب‌آمیزش چگونه دست به مغالطه می‌زند؛ مثل عبارت «قلب بزرگ

۱. منبع:

Frans De Waal - Le bonobo, Dieu et nous, a la recherche de l'humanisme chez les primates. p.122.

۲. منبع:

Frans De Waal - Le bonobo, Dieu et nous, a la recherche de l'humanisme chez les primates. p.122.

پیونی» یا «همیشه این آمادگی را داشت که به دیگران کمک یا همه را آرام کند» یا «و این، تفسیرکننده دوستی و احترامی بود که افراد گروه در آخر زندگی اش، از او در دل داشتند.» هیچ کس نمی دانست او در لحظات آخر زندگی اش است و همان گونه که در آزمون بعدی بیان خواهد شد، پیونی هرگز همواره آمادهٔ ارائهٔ کمک رسانی رایگان به دیگران نبود.

همچنین می توان عرصه های متعدد بدهستان میان پیونی و دیگران را تصور کرد؛ مثل تمیزکردن یکدیگر یا دادن مقداری غذا در برابر انجام این خدمات (همچون کمک برای بالا رفتن یا ریختن آب به ته حلق او)؛ به خصوص که شرایط در باغ وحش، شرایطی آرمانی است و به سنگ دلی شرایط طبیعی نیست. منظورم این است که پیونی حتی اگر در شرایط خوبی هم نبود، بازهم غذای روزانهٔ خود را دریافت می کرد؛ در حالی که در طبیعت، وضعیت این گونه نیست و افراد دیگر نیز این را به خوبی می فهمند و اگر پاسخی زیبا از قبل وجود نداشت یا چنین پاسخی مورد انتظار نبود و اگر رابطهٔ خویشاوندی میان پیونی و میمون های مؤنث دیگری که کمک هایی به او ارائه می کردند وجود نداشت، هرگز ممکن نبود چنین رفتار برنامه ریزی شده ای را شاهد باشیم.

حتی پاسخ زیبا می تواند فقط در برابر کمکی بوده باشد که توسط پیونی داده شده است؛ مثلاً در قبال نظافت کردن میمونی که به پیونی برای صعود کمک کرده است:

«پیونی برای بالا رفتن از درخت بلندی که چند میمون بزرگ برای نظافت کردن آنجا جمع شده بودند نفس نفس می زد و رنج می کشید؛ ولی یک میمون مؤنث با سن و سال کم بدون وجود هیچ رابطهٔ خویشاوندی بینشان- به پشت او می آید و دست خود را بر پشتش می گذارد و او را با تلاش بسیار به جلو می راند تا پیونی به دیگران ملحق شود.»

تصور می کنم رفتار پیونی و دیگران در آزمون خاص در خصوص امکان سنجی ارائهٔ خدمت رایگان به دیگری، دلیل و اشاره ای واضح بر آن تفسیری است که بیان کردم. بیاییم روی جزئیات این آزمون و نتایج آن درنگی داشته باشیم:

«از پیونی خواستیم هر مرتبه قطعه ای بردارد و به ما بدهد. چه قطعهٔ سبز را انتخاب می کرد و چه قرمز، همیشه جایزه می گرفت؛ تنها تفاوت در آنچه بود که "ریتا" (Rita)

میمون دیگر- به دست می‌آورد. قطعه‌های قرمز، "خودخواهانه" بود؛ به این معنا که جایزه را تنها به پیونی می‌رساند؛ در حالی که قطعه‌های سبز، "اجتماعی" بود؛ یعنی اجازه دادن پاداش را هم به پیونی می‌داد و هم به ریتا.

پس از آنکه می‌بایست چندین بار به صورت متوالی انتخاب کند، پیونی از سه بار آزمایش دو بار قطعه سبز را انتخاب کرد. در برخی آزمون‌های دیگر میان دو میمون دیگر، وضعیت به نفع بار انتخاب قطعه اجتماعی در میان ده بار انتخاب منجر شد؛ ولی عموماً به طور متوسط، میل برای یاری دادن دیگران موافق با رفتار پیونی بود؛ نه زیاد بود و نه تصادفی. در حالی که اگر میمونی را به تنهایی در اتاقی می‌گذاشتیم و همان فرایند را اجرا می‌کردیم تمایزی میان انتخاب رنگ‌ها دیده نمی‌شد. به عبارت دیگر انتخاب اجتماعی، مستلزم وجود شریک است.»^۱

پس کمک کردن میمون‌های ماده به پیونی با چشمداشت است که یا پاسخ زیبایی قبلی بوده یا ارائه خدمتی به عنوان چشمداشت بهره‌ای در آینده‌ای کوتاه‌مدت یا درازمدت. درضمن، دی‌وال یادآور می‌شود که پیونی و یکی از میمون‌های مؤنث دیگر (جورجیا) بیشتر با یکدیگر همکاری داشتند؛ و این موافق همان نکته‌ای است که پیش‌تر بیان کرده است؛ اینکه او مؤنث آلفا بود (یعنی مادرسالار گله) و به افراد گروه خود بسیار کمک می‌کرد و این به طور طبیعی بر اساس قانون مبادله و اقتصاد اجتماعی تبادلی است که مبتنی بر محاسبات دقیق در جامعه شامپانزه‌هاست.

ولی دی‌وال در خصوص میمون‌هایی که در آزمون همراه با پیونی بودند، هیچ اطلاعاتی نمی‌دهد و اینکه آیا او یکی از ماده‌میمون‌هایی بوده است که در زمان رنج و سختی‌اش، پیونی به او کمک می‌کرده یا نه. حتی اگر هرچه درباره این آزمون گفته شده است درست باشد (در حالی که روشن خواهد شد که به طور کامل درست نیست) همان

۱. منبع: ترجمه شخصی از کتاب بونوبو، خدا و ما، فرانس دی‌وال، نسخه فرانسوی.

مطلبی را که گفتیم تأیید می‌کند؛ یعنی هر رفتار او که از ظاهر ایثارگرایانه در گله میمون‌ها (یا به طور کلی حیوانات) برخوردار است، در سیطرهٔ قانون ژن خودخواه بوده است. به همین دلیل حتی با وجود دانستن این نکته توسط میمون، که پاداش، مجانی است و هیچ سرباری برایشان ندارد یا آن‌ها را به خطر نمی‌اندازد، بازهم آن‌ها فرصتی برای بهره‌مند شدن به دیگران نمی‌دهند؛ مگر به میزان و مقداری معین؛ یعنی رفتار آن‌ها حتی با وجود نبود هیچ بهایی که بر عمل مترتب باشد، خودخواهانه است؛ در نتیجه، این آزمون ایثارگری را نمی‌آزماید؛ زیرا در حقیقت میمون هیچ چیزی از دست نمی‌دهد و این آزمون، هیچ باری بر دوش او نمی‌گذارد؛ یعنی ایثاری نیست و آمادگی برای همکاری اجتماعی، در چهارچوبی باقی می‌ماند که خودخواهی بر آن تسلط دارد.

«بدیهی است میمون دوست (در آزمون) می‌دانست چه می‌گذرد و خودش را به زحمت می‌افکند تا بر انتخاب دوست خودش در اتاق مجاور تأثیر بگذارد و با ایجاد رفتارهای مجاب‌کننده در میانشان مثل انداختن آب دهان، جیغ کشیدن، یا اصرار کردن با دست‌های کشیده، او را بترساند. میمون‌های شریک به خصوص پس از انتخاب خودخواهانه، به این صورت رفتار می‌کردند؛ ولی این فشارها نتیجهٔ معکوس می‌داد و منجر به پایین آمدن انتخاب‌های اجتماعی می‌شد. گویی شامپانزه به دوستش می‌گوید: به خوبی عمل کن وگرنه به چیزی دست پیدا نمی‌کنی.»^۱

پس این آزمون در حقیقت روشن می‌سازد که همکاری با دیگری در میمون‌ها باید با بهره‌ای همراه باشد؛ حتی اگر هیچ سختی و زحمتی برای دهنده نداشته باشد؛ و بهره در اینجا دست‌کم از نوع «نفسانی» است. وادار کردن دیگری مطابق خواست خود، مطیع کردن او و ملزم کردنش به رفتاری خوب و آرام، بهایی است که به او فرصت می‌دهد از غذای مجانی استفاده کند! حال چرا باید رفتار میمون‌های ماده را با بیونی در شرایط

۱. منبع: ترجمهٔ شخصی از کتاب بونوبو، خدا و ما، فرانس دی‌وال، نسخهٔ فرانسوی، ص ۱۲۵.

بیماری او، نوعی رفتار ایثارگرایانه فرض کنیم؟ بلکه این رفتار، در حوزه قانون خودخواهی محض قرار می‌گیرد.

اما در اینکه این داستان دلیلی بر وجود عواطف، مهرورزی دوجانبه و توانایی‌های ذهنی برای فهم حالات دیگری است، اشکالی وجود ندارد. تنها اشکال در تأویل دی‌وال این نکته است که وی این توانایی‌ها را پایه و اساس اخلاق انسانی می‌داند.

به همین ترتیب پروفیسور دی‌وال با همین روش خاص خود، مشاهدات دیگری را مطرح و داستان‌های دیگری را نیز دربارهٔ حیوانات دیگر بیان می‌کند تا وجود مهرورزی دوجانبه را در میان آن‌ها به اثبات برساند که برخی از این داستان‌ها را در اینجا بیان می‌کنیم.

داستان مهرورزی دوجانبهٔ کلاغ‌ها با کلاغ‌های دیگری که در نبردها شکست می‌خورند

دی‌وال داستان دیگری را حکایت می‌کند که در یکی از روزها هنگام بازدیدش از ایستگاه تحقیقاتی «کُنراد لورنتس (Konrad Lorenz)» در گرونو (Grünu) در نمسا در حال وقوع بود؛ جایی در این ایستگاه که کلاغ‌های زیادی درون قفس‌های بزرگ وجود دارند. پژوهشگرانی که در ایستگاه به‌طور مرتب نظاره‌گر مبارزه‌های خودبه‌خودی میان کلاغ‌ها بودند مشاهده کردند برخی از پرندگانی که پیروز می‌شدند با پرندگان شکست‌خورده در نبرد، عکس‌العمل‌هایی نشان می‌دادند شبیه کارهایی که برخی از دوستان برای هم‌دردی نشان می‌دهند؛ مثل نوازش کردن مهربانانه با پرها یا تشویق و دلگرم کردن از طریق پرندۀ دیگر با تماس منقارها؛ این از نظر دی‌وال یعنی مهرورزی دوجانبه و نوعی تسلی و دلداری در کلاغ وجود دارد و اینکه پرندگان می‌توانند رنج و درد دیگران را احساس کنند. وی داستان دیگری نیز دربارهٔ غازها حکایت می‌کند.

غازی که به خاطر همسرش نگران می‌شد

در همان ایستگاه تحقیقاتی کونراد لورنتس در گرونو پژوهشگران، گله‌ای از غازهای لورنتس (Lorenz geese) را تربیت می‌کردند. این گله آزادانه در طبیعت زندگی می‌کردند. پژوهشگران دستگاه‌هایی را برای ثبت ضربان قلب غازها کار گذاشتند که مقدار ضربان را مخاברה می‌کرد و از آنجا که هر غاز یک شریک زندگی داشت، این دستگاه پنجره‌ای را برای پژوهشگران برای بررسی مهرورزی دوجانبه در غازها می‌گشود. پژوهشگران دریافتند وقتی یکی از پرندگان نر با دیگر پرندگان گله وارد مبارزه می‌شود، ضربان قلب همسر او هم شتاب می‌گیرد و این از نظر دی‌وال یعنی غازها هم می‌توانند درد یکدیگر را احساس کنند و با دیگران مهرورزی دوجانبه داشته باشند.

پاسخ:

این مشاهدات چیزی فراتر از وجود یک سیستم عواطف ابتدایی را ثابت نمی‌کند که قانون انتخاب طبیعی به دلیل سودمندبودنش در گونه‌های دارای زندگی اجتماعی - در ضمن شرایط زندگی‌شان - انتخاب کرده است و از نظر بیولوژیکی کاملاً تفسیر می‌شوند. اما پرش به کلماتی مثل هم‌دردی و دلگرم‌کردن و احساس رنج دیگران - به‌روشنی - از نظر علمی قابل قبول نیست؛ زیرا معمولاً این رفتارها محدود به افراد گروه است و در بیشتر مواقع از دایره نزدیکان و دوستان و هم‌پیمانان درون گله فراتر نمی‌رود.

نیازی به بحث و بررسی بیش از آنچه تقدیم شد نیست. اکنون می‌خواهیم این نظریه را با توجه به برخی از مهم‌ترین خطوط اساسی اش بحث و بررسی کنیم و نقص‌ها و خلل‌های موجود در ادعای پروفیسور دی‌وال و دیگر کسانی که ادعا می‌کنند مهرورزی دوجانبه پایه و

۱. کنراد لورنتس (Konrad Lorenz): (۷ نوامبر ۱۹۰۳ در وین، ۲۷ فوریه ۱۹۸۹ در وین) حیوان‌شناس و پرندشناس و روان‌شناس حیوانات، اهل اتریش، که از مؤسسان مردم‌شناسی مدرن محسوب می‌شود. وی در سال ۱۹۷۳ در فیزیولوژی عمومی به جایزه نوبل دست یافت. لورنتس به پژوهش رفتارهای غریزی حیوانات پرداخته است؛ به‌خصوص غاز خاکستری و «کلاغ حلال» (غراب الزرع).

اساس طبیعی برای اخلاق است بیان کنیم، و روشن سازیم که مهرورزی دوجانبه چیزی جز مرحله‌ای پیشرفته از تکامل مهرورزی موجود در حیوانات اجتماعی نیست.

مهرورزی دوجانبه (تعاطف) برای تولید ایثار، رحمت و اخلاق کافی نیست

از نظر برخی پژوهشگران داشتن توانایی برای مهرورزی دوجانبه یا احساس نسبت به دیگری، یعنی به‌طور خلاصه- موجود زنده با عواطف و احساسات و ادراکات دیگران، تحت تأثیر قرار می‌گیرد و می‌تواند این احساسات و ادراکات را با آن‌ها به اشتراک بگذارد؛ یعنی داشتن توانایی برای پاسخ‌گویی عاطفی و/یا ادراک تجربه زندگی با دیگران، و چه بسا همراه با آمادگی برای ورود به یاری دیگران یا شنیدن از آنان یا آرامش‌بخشیدن به آن‌ها یا... .

مدت‌های طولانی، اعتقاد رایج این بود که توانایی برای مهرورزی دوجانبه و احساس فرد دیگر، همگی نتیجه یک فرایند منطقی و تفکر و احساس آگاهانه نسبت به دیگران است؛ ولی از طریق پژوهش‌های نوین به‌خصوص در دهه‌های اخیر- مشخص شده است که این مفهوم کلی برای مهرورزی دوجانبه همیشه نتیجه تصمیم‌گیری فرد نیست و ضرورتاً آگاهانه نخواهد بود و در بسیاری حالات، فرایندی خودبه‌خودی و درونی است.

به‌عنوان مثال، در کلاس درس یا خانه یا حتی در مکانی عمومی همراه با غریبه‌ها مثل واگن قطار- یا در هر جای دیگر، شخصی شروع به خمیازه کشیدن می‌کند و با وجود مقاومت کردن، فرد کناری او هم خمیازه می‌کشد. در زایشگاه، شیرخوار کوچکی شروع به گریه کردن می‌کند، بلافاصله می‌بینیم همه کودکان دیگر هم از او تقلید می‌کنند و صدای گریه و جیغ کشیدن بلند می‌شود. پرستار یا پزشک با سرنگ، دارویی به کودکستان تزریق می‌کند یا پانسمانی روی زخمش می‌گذارد و خودت را در حالی می‌بینی که اعصاب

به هم ریخته است؛ گویا خودت به جای آن کودک هستی. همچنین به عنوان مثال در فیلمی می بینی یکی از بازیگران در جایی قرار دارد که هوا کم است، و تو هم احساس تنگی نفس می کنی؛ یا شخصی را می بینی که از خیابان می گذرد و ماشینی را می بینی که با سرعت زیاد به او نزدیک می شود و ممکن است به او برخورد کند؛ [در این موقع] بدن شما هم به لرزه می افتد؛ گویا کسی هستی که وسط جاده قرار دارد و مسائل بسیاری از این دست.

در حقیقت تمامی این مثال هایی که بیان کردم حالت های مهرورزی دوجانبه ای را که در آن فردی احساس می کند آنچه درک کرده ناشی از فردی دیگر یا چیزی است که دیگری احساس می کند نشان نمی دهد. وقتی هیچ نوع آگاهی در این خصوص وجود نداشته باشد، عاطفه، دوجانبه خوانده نمی شود و تنها سرایت عاطفی یا مهرورزی دوجانبه ابتدایی است.

به عنوان مثالی برای این مطلب، دانشمند روان شناس سوئدی، متخصص در عاطفه و تعبیرهای صورت و مهرورزی دوجانبه و علم روان شناسی بیولوژیکی، «اولف دیمبرگ Ulf Dimberg»^۱ و گروهش، در خصوص آنچه انتقال عاطفی خوانده می شود آزمون های زیادی را انجام داده اند و از طریق اندازه گیری های الکترومیوگرافی عضلات صورت، دلیل آورده اند که بازه زمانی کوتاه در حدود ۵۰۰ هزارم ثانیه کافی است تا شرکت کنندگان در آزمون ها بتوانند مشخصات یا صفاتی را که صورت ها روی صفحه تلویزیون به آنها نشان داده می شود اتخاذ کنند.

به علاوه آزمون های دیگری نیز نشان داده اند که این الگوبرداری از احساسات یا خصوصیات بیانی در صورت ها می تواند به روشی ناآگاهانه و غیرارادی انتقال یابد. پروفیسور

۱. منبع:

- Dimberg, U., & Karlsson, B. (1997). Facial reactions to different emotionally relevant stimuli. *Scandinavian Journal of Psychology*, 38(4), 297-303.

دیمبرگ و همکارانش آزمون‌هایی را انجام دادند که در آن‌ها تصاویری از چهره‌هایی را نشان دادند که تعبیرهای مختلفی را برای چندین نفر در آزمایشگاه عرضه می‌کرد؛ ولی این مرتبه تفاوت در این بود که دوره نمایش تصاویر بسیار کوتاه بود و ثابت شد که این افراد تمایل داشتند از این تعابیر، تقلید کنند و خود را در حالات عاطفی مطابق با آنچه در تصویر بود می‌یافتند؛ یعنی مثلاً در برابر چهره‌هایی که اندوهگین بودند، غمگین می‌شدند و در برابر چهره‌هایی که شاد بودند شادمان می‌شدند و در حقیقت آن‌ها آگاه نبودند که آن تصاویر را دیده‌اند؛ زیرا به سرعت ظاهر و مخفی می‌شدند و نمی‌شد به‌روش آگاهانه یا ارادی آن‌ها را درک کرد.^۱

این آزمون نمونه‌ای از اولین آزمون‌هایی بود که به‌طور کامل با دیدگاه روان‌شناسی سنتی درباره مهرورزی دوجانبه (تعاطف) یا انتقال عواطف و احساسات، متناقض بود. سپس با ادامه‌یافتن پژوهش‌ها -از سوی دیگر- روشن شد که توانایی برای مهرورزی دوجانبه ابتدایی یا پایه و اساس مهرورزی دوجانبه، در برخی حیوانات اجتماعی مثل شامپانزه، ببون و اورانگوتان یا حتی در سگ‌ها هم وجود دارد. برخی مشاهدات میدانی و آزمایشگاهی نیز نشان داد که توانایی احساس دیگران و به اشتراک‌گذاری احساسات، شاید گاهی از مرزهای یک گونه هم فراتر برود.^۲

۱. منابع:

- Dimberg, U., Thunberg, M., & Elmehed, K. (2000). Unconscious facial reactions to emotional facial expressions. *Psychological science*, 11(1), 86-89.
- Dimberg, U., & Thunberg, M. (2012). Empathy, emotional contagion, and rapid facial reactions to angry and happy facial expressions. *PsyCh Journal*, 1(2), 118-127.

۲. منابع:

- Ross, M. D., Menzler, S., & Zimmermann, E. (2008). Rapid facial mimicry in orangutan play. *Biology letters*, 4(1), 27-30.
- Silva, K., & de Sousa, L. (2011). 'Canis empathicus'? A proposal on dogs' capacity to empathize with humans. *Biology letters*, rsbl20110083.

همچنین از برخی مشاهدات و آزمون‌ها روشن شده است که این توانایی مهرورزی دوجانبه و احساس دیگری، در کودکان مبتلا به گوشه‌گیری (اوتیسم) وجود ندارد.^۱ امروز تقریباً تمامی پژوهشگران در عرصه مهرورزی دوجانبه، بر نقش این مهرورزی و اهمیت آن در تصمیم‌گیری برای کمک به دیگران اتفاق نظر دارند؛ اما به‌طور عمومی درباره سبب این اهمیت و حتی بر مفهوم مهرورزی دوجانبه اتفاق نظر ندارند؛ چراکه مشاهده می‌کنیم این «عبارت» بر بسیاری از پدیده‌های روانی و عقلانی اطلاق می‌شود که در ادامه روشن خواهد شد این پدیده‌ها با یکدیگر متفاوت‌اند و الزاماً حتی اجزای یک چیز یا یک سیستم نیستند.

از میان مفاهیم مختلفی که در تحقیقات آکادمیک، نام مهرورزی دوجانبه بر آن‌ها نهاده شده است، می‌توان به حالات زیر اشاره داشت:

شناخت حالت درونی فرد دیگر، از جمله افکار و احساسات او که «مهرورزی دوجانبه شناختی» (cognitive empathy) نیز نامیده می‌شود؛^۲

-
- Koski, S. E., & Sterck, E. H. (2010). Empathic chimpanzees: a proposal of the levels of emotional and cognitive processing in chimpanzee empathy. *European Journal of Developmental Psychology*, 7(1), 38-66.
 - Sümegi, Z., Oláh, K., & Topál, J. (2014). Emotional contagion in dogs as measured by change in cognitive task performance. *Applied Animal Behaviour Science*, 160, 106-115.
 - Palagi, E., Nicotra, V., & Cordoni, G. (2015). Rapid mimicry and emotional contagion in domestic dogs. *Royal Society open science*, 2(12), 150505.
 - Palagi, E., Norscia, I., & Demuru, E. (2014). Yawn contagion in humans and bonobos: emotional affinity matters more than species. *PeerJ*, 2, e519.

۱. منبع:

- Helt, M. S., Eigsti, I. M., Snyder, P. J., & Fein, D. A. (2010). Contagious yawning in autistic and typical development. *Child development*, 81(5), 1620-1631.

۲. منابع:

- Wispe, L. (1986). The distinction between sympathy and empathy: To call forth a concept, a word is needed. *Journal of personality and social psychology*, 50(2), 314.
- Eslinger, P. J. (1998). Neurological and neuropsychological bases of empathy. *European neurology*, 39(4), 193-199.

- تکیه بر همان حالت فرد دیگر یا مطابقت با پاسخ‌های عصبی آن فرد؛^۱
- احساسی مطابق آنچه شخصی دیگر احساس می‌کند؛^۲
- قراردادن خود به جای دیگری؛^۳
- تصور آنچه دیگری درباره‌اش فکر یا آن را احساس می‌کند؛^۴
- تلاش برای تصور آنچه اگر به جای دیگری بودیم ممکن بود احساس کنیم؛^۵

- Preston, S. D., & De Waal, F. B. (2002). Empathy: Its ultimate and proximate bases. Behavioral and brain sciences, 25(01), 1-20.

۱ . منابع:

- Dimberg, U., Thunberg, M., & Elmehed, K. (2000). Unconscious facial reactions to emotional facial expressions. Psychological science, 11(1), 86-89 .
- Hoffman, M. L. (2001). Empathy and moral development : Implications for caring and justice. Cambridge University Press.

۲ . منابع:

- Eisenberg, N., & Miller, P. A. (1987). The relation of empathy to prosocial and related behaviors. Psychological bulletin, 101(1), 91.
- Damasio, A. R. (2003). Looking for Spinoza: Joy, sorrow, and the feeling brain. Houghton Mifflin Harcourt.
- Decety, J., & Chaminade, T. (2003). Neural correlates of feeling sympathy. Neuropsychologia, 41(2), 127-138.

۳ . منابع:

- Wispe, L. (1986). The distinction between sympathy and empathy: To call forth a concept, a word is needed. Journal of personality and social psychology, 50(2), 314.

۴ . منابع:

- Adolphs, R. (1999). Social cognition and the human brain. Trends in cognitive sciences, 3(12), 469-479.
- Ruby, P., & Decety, J. (2004). How would you feel versus how do you think she would feel? A neuroimaging study of perspective-taking with social emotions. Journal of cognitive neuroscience, 16(6), 988-999.

۵ . منابع:

- Piaget, J. (1953). The origins of intelligence in children. Journal of Consulting Psychology, 17(6), 467 .
- Povinelli, D. J. (1993). Reconstructing the evolution of mind. American Psychologist, 48(5), 493.

- احساس تنگنا و سختی، وقتی دیگری را در حالت تنگنا و سختی می بینیم؛^۱
- احساس کردن دیگری یا پاسخ عاطفی به فرد دیگری که نیازمند است. این مفهوم، مهرورزی به دیگری و رحمت و شفقت و دلسوزی^۲ و... را شامل می شود.^۳
از نظر پروفسور «تانیا سینگر (Tania Singer)»^۴ و پروفسور «فردریک دی وینگمون (Frédérique de Vignemont)»^۵ اگر بخواهیم مفهوم کلی مهرورزی دوجانبه را به آن صورتی که در انسان می شناسیم توصیف کنیم، دست کم به برخی حدود نیاز است. بنابراین برای آنکه به عنوان مثال مهرورزی دوجانبه با فردی دیگر را حس کنیم باید شرطهایی فراهم باشد^۶ که عبارت اند از:

۱. منابع:

- Krebs, D. (1975). Empathy and altruism. *Journal of personality and social psychology*, 32(6), 1134.
- Hoffman, M. L. (1981). The development of empathy. *Altruism and helping behavior: Social, personality, and developmental perspectives*, 41-63.

۲. منابع:

- Batson, C. D. (1991). *The altruism question: Toward a social-psychological answer*. Hillsdale, NJ: Erlbaum.
- De Vignemont, F., & Singer, T. (2006). The empathic brain: how, when and why?. *Trends in cognitive sciences*, 10(10), 435-441.
- Singer, T., & Klimecki, O. M. (2014). Empathy and compassion. *Current Biology*, 24(18), R875-R878.

۳. منبع: Batson, C. D. (2009). These things called empathy: eight related but distinct phenomena.

۴. پروفسور «تانیا سینگر» مدیر دپارتمان علوم اعصاب اجتماعی در علوم معرفتی و انسانی بشری دانشکده ماکس پلانک در دانشگاه لایپزیگ آلمان است. وی به عنوان یک متخصص جهانی در زمینه مهرورزی و سازوکارهای رشد، اعصاب و هورمونی نهفته در ورای رفتار اجتماعی بشری است. استاد افتخاری در دانشگاه لایپزیگ آلمان و دانشگاه هامبولت برلین، و عضو افتخاری در آزمایشگاه تحقیقات نظم اجتماعی و عصبی در دانشگاه زوریخ آلمان است. وی مدال «اتو هان» از جمعیت ماکس پلانک را به دست آورده است و بیش از صد مقاله تحقیقاتی منتشر شده در مجلات علمی بین المللی دارد.

۵. دکتر «فردریک دی وینگمون» در حال حاضر مدیر تحقیقات اختصاصی فلسفه علوم شناختی، در دانشکده ملی تحقیقات علمی در دانشکده جان نیکود پاریس، همچنین محقق در دانشگاه کولومبیاست.

۶. منبع:

الف. فراهم‌بودن درک احساسات؛ یعنی موضوع فقط فهم یا ادراک عقلی حالت فرد دیگر نیست؛

ب. شباهت این احساس به احساس شخص دیگر؛ وگرنه مهرورزی دوجانبه‌نامیده نمی‌شود و صرفاً چیزی نزدیک به تشریفات و احترام بدون دوستی عمیق خواهد بود؛ مثلاً اگر شخصی احساس حسادت کند و تو به‌خاطر او اندوهگین باشی، این مهرورزی دوجانبه به معنای آکادمیک مدنظر نیست؛

ج. منشأ این احساس شعور آن شخص است؛ یعنی احساس شما باید از احساس او سرچشمه بگیرد و فقط وجود مطابقت یا هم‌زمانی میان احساس دو فرد نباشد؛ مثلاً اگر شما دو نفر احساس یکسانی از شگفت‌زدگی در برابر منظره‌ای زیبا داشته باشید یا هر دوی شما در برابر منظره‌ای ناراحت‌کننده خشمگین شوید، این مهرورزی دوجانبه خوانده نمی‌شود و شایسته‌تر است مطابقت احساس در برابر چیزی نامیده شود؛

د. باید در مهرورزی دوجانبه بفهمی که احساس اول از آنِ او بوده، و آن چیزی را احساس می‌کنی که او احساس کرده یا می‌کند؛ بنابراین اگر چیزی را احساس کنی که او حس می‌کند، بدون آنکه بدانی احساس اصلی مربوط به او بوده و از طرف اوست، این فقط سرایت عاطفی یا سرایت احساسات ناآگاهانه است و لازم است مهرورزی دوجانبه، متوجه شخص دیگری باشد؛ یعنی رو به‌سوی شخصی که با او مهرورزی داری.

پس لازمه مهرورزی دوجانبه، توانایی برای تشخیص و مقایسه حالات ذهنی شخص دیگر، همراه با توانایی تمییزدادن واضح و روشن میان حالات درک‌شده، و حالات شخصی، در زندگی است؛ مثلاً احساس دلسوزی به وضعیت بیمار یا فرد گرفتار، از آنچه خود بیمار احساس می‌کند متمایز است و نیز حالت اندوهی که ممکن است با شخصی

دیگر در آن مشارکت داشته باشیم، شاید به طور کامل مطابق با احساس آن شخص نباشد....

و این تعریف، مهرورزی دوجانبه را از سطوح دیگر مانند «سرایت عاطفی»،^۱ «مهرورزی دوجانبه ابتدایی، یا هم‌سان‌شدن»^۲ یا «نظریه همانندسازی»^۳ یا «نظریه

۱. سرایت عاطفی: انتقال حالت مزاجی (شعور یا احساس) میان دو یا چند نفر، که ممکن است به درجه همه‌گیر شدن برسد؛ پدیده‌ای که حرکت ملی یا حرکت توده‌ها نامیده می‌شود مثالی برای این حالت است؛ و نیز به‌عنوان مثالی دیگر، خصوصیتی است که «معنویات موجود در جمع و لشکر» خوانده می‌شود؛ و به این ترتیب مزاج و خلق دیگری از طریق تکرار رابطه دوجانبه شکل می‌گیرد. در روان‌شناسی، این پدیده را «روان‌شناسی جمعیتی» (psychology crowd) می‌گویند که آن را در اطفال نیز یوقتی به گریه کودک دیگر با گریه پاسخ می‌دهند. مشاهده می‌کنیم. در محافل علمی، تا حد زیادی بر این نکته اتفاق نظر وجود دارد که سرایت عاطفی، نوعی از انواع عدم تشخیص خود از دیگری است، و دلیل آن برای اطفال بسیار کوچک، شاید عدم شکل‌گیری ابزارهای اساسی برای این تشخیص باشد؛ در حالی که برای جمعیت‌های انبوه، آنچه ملاحظه می‌شود نوعی القای موقتی «هویت‌های فردی» در برابر «هویت جمعیتی» است.

۲. مهرورزی دوجانبه ابتدایی (که هم‌سان‌شدن هم نامیده می‌شود) سازمان‌دهی یا اتخاذ خودبه‌خودی و ناآگاهانه از منظره جسمانی مشاهده‌شده شخص دیگر است و می‌تواند با پدیده‌ای همراه باشد که مشابه حالت «زندگی عاطفی یا شناختی» از شخص دیگر است.

همچنین می‌توان آن را این‌گونه تعریف کرد که فرایند بازتولید رفتار حرکتی شخص دیگری است و این، گاهی به‌صورت ناآگاهانه و بدون احساس، منجر به وابستگی و پیوند با اشخاص حاضر می‌شود؛ حتی اگر همه آن‌ها نسبت به یکدیگر بیگانه باشند. مثالی از چنین حالتی، تقلید ناآگاهانه از بیان‌های صورت یا گرفتن تیک است (یا انقباض (اسپاسم) غیرارادی که به‌صورت غیرمنتظره، نمایان و به‌طور مرتب (tic) در حرکت، کلام یا لکت در کلام در جریان ارتباط مستمر با دیگری و... تکرار می‌شود).

اما تقلید، به‌طور کلی توانایی بازتولید وسایل یا اهداف، برای یک فرایند یا یک کار، یا اظهار و اعلام کردن یک احساس است.

۳. نظریه هم‌سان‌سازی توانایی بیولوژیکی است و به کسانی که از این توانایی برخوردارند این امکان را می‌دهد تا به‌صورت خودبه‌خودی، آنچه را از رفتار دیگران درک می‌کنند، در درون خودشان هم‌سان‌سازی کنند.

تئوری^۱ یا فقط احساس مهربانی نسبت به دیگری، متمایز می‌کند و نیز به‌طور کلی با «هم‌سان‌سازی ذهنی» و «تقلید» متفاوت است.^۲

اما پروفیسور دی‌وال که ادعا می‌کند درباره شکل‌های ساده و ابتدایی اخلاق در حیوانات تحقیق و جست‌وجو می‌کند همان‌طور که بیان شد می‌کوشد تعریف وسیع‌تر و آسان‌گیرانه‌ای را در نظر بگیرد که بتواند همه این مفاهیم را در خود داشته باشد و آن‌ها را به‌عنوان سطوح مختلف مهرورزی دوجانبه در نظر می‌گیرد.^۳ این به‌خودی‌خود از نظر ما اشکالی محسوب نمی‌شود؛ ولی اشکال بزرگی در این حقیقت پنهان است که پروفیسور دی‌وال در تفسیرهای خود بین این سطوح مختلف مهرورزی دوجانبه، دچار اشتباه می‌شود. پیش‌تر نمونه‌هایی از روش‌های استفاده‌شده توسط پروفیسور دی‌وال برای مقبول جلوه‌دادن فریبش بیان شد. بله، وجود ابزارهای انتقال عاطفی در حیوانات و وجود شواهدی برای اینکه این حیوانات گاهی رفتاری انجام می‌دهند که ایثارگرایانه به نظر می‌رسد، هرگز به معنای آن نیست که این حیوانات از پایه‌های اخلاقی برخوردارند یا اینکه محرک این رفتارها همان رحمت یا شفقت یا توجه به دیگری است. در بحث‌هایی که در مطالب پیشین ارائه شد نقص‌های موجود در دلایل میدانی ارائه‌شده توسط دی‌وال را بیان

۱. نظریه تئوری فرض می‌کند کسی که از این توانایی برخوردار است با گذر از فرایند ارتباط برقرارکردن استدلالی میان اسباب و عواقب رفتار فرد دیگر، می‌تواند نیت‌ها و حالت‌های ذهنی دیگران را درک کند و بفهمد.

۲. شروطی که بیان داشتیم در حقیقت دایره موجودات زنده‌ای را که تصور می‌شود می‌توانند مهرورزی دوجانبه با یکدیگر داشته باشند محدود می‌کند؛ زیرا برخی حیوانات توانایی برای آگاهی و ادراک ذاتی و تمایز قائل‌شدن میان خود و دیگری را به‌صورت آگاهانه ندارند. حیوانات اندکی وجود دارند که می‌توانند به‌صورت موفقیت‌آمیز، آینه را بیازمایند و خودشان را در آن شناسایی کنند.

۳. منبع:

Preston, S. D., & De Waal, F. B. (2002). Empathy: Its ultimate and proximate bases. Behavioral and brain sciences, 25(01), 1-20.

کردم و [در ادامه] مسائل دیگری را نیز بیان و نقص‌های موجود در استدلال مبتنی بر این حالات را نیز روشن خواهم کرد.

پرسش و پاسخ زیر در یکی از دیدارهای پروفسور فرانس دی‌وال با مجله «لاکروا»ی فرانسه آمده است:

«پرسش (مجله لاکروا):

شما آزمون‌ها و مشاهدات بسیاری را توصیف می‌کنید که بیان می‌کنند نخستی‌ها می‌توانند موضع‌گیری‌هایی قهرمانانه و مهربانانه داشته باشند و «زیبایی» را تصدیق کنند و...؛ از این‌ها چه نتیجه‌ای می‌گیرید؟

پاسخ (فرانس دی‌وال):

از مدت‌ها قبل دانسته‌ایم که حیوانات اجتماعی -از جمله حشرات- رفتارهایی ایثارگرایانه دارند و بسیار بعید به نظر می‌رسد که چنین رفتارهایی -همانند آنچه در انسان انجام می‌شود- انگیزه و مشوقی داشته باشد.

ولی امروزه مسلم شده است که پستانداران -و نیز شاید پرندگان- از ابزارهایی شبیه به ابزارهای موجود در انسان برخوردارند. این سازوکارها، عواطف و احساسات دیگران را به اشتراک می‌گذارند و با آن‌ها تحت‌تأثیر قرار می‌گیرند و به این ترتیب می‌توانند به آن‌ها کمک کنند و حتی در جهت رفاه و خوشبختی دیگران حساس باشند.

به‌عنوان مثال تجربه‌ای با میمون کاپوچی داشتیم: جلوی یکی از میمون‌های شرکت‌کننده در این آزمون دو شیء قرار گرفته بود. وقتی یکی از آن‌ها را جلوی خودش می‌گرفت قسمتی از یک سیب را به‌عنوان جایزه می‌گرفت؛ اما وقتی شیء دوم را انتخاب می‌کرد به هر دو میمون تکه‌سببی می‌رسید. به‌طور کلی میمون‌ها راه‌حلی را برمی‌گزینند که امکان‌غذادادن به هر دوی آن‌ها را فراهم کند؛ در حالی که در چنین انتخابی هیچ منفعت شخصی -غیر از ارضای طرف دوم- وجود ندارد. این وضعیت فقط

زمانی رخ می‌دهد که میمون‌ها یکدیگر را می‌شناسند؛ بنابراین مهرورزی دوجانبه وقتی افراد خوبشاوند هستند، بهتر عمل می‌کند.^۱

می‌گوییم:

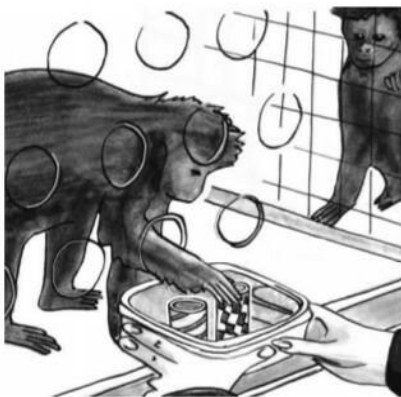
بله، ثابت شده است که برخی حیوانات اجتماعی، از رفتارهای ایثارگراییانه‌ای برخوردارند که به خوبی در چهارچوب ایثارگری بیولوژیکی خودخواه، تفسیر شده است؛ چه ایثارگری خوبشاوندان یا ایثارگری دوجانبه یا ایثارگری برای شهرت و...؛ همچنین ثابت شده است که حیوانات از ابزارهایی شبیه به آنچه انسان دارد برخوردارند و می‌توانند در عواطف و احساسات دیگران مشارکت کنند و از آن‌ها تأثیر بپذیرند؛ همچنین می‌توانند به آن‌ها کمک کنند؛ ولی به این صورت عمل نمی‌کنند مگر اینکه فایده شخصی یا ژنتیکی در آن کار وجود داشته باشد و هرگز ثابت نشده است که این حیوانات در برابر دیگران، حساس بوده یا برای رفاه و خوشبختی افراد بیگانه دیگر تلاشی انجام داده باشند.

اما آزمونی که پروفیسور دی‌وال در انتهای سخن خود بیان می‌کند، تنها یک جمله‌اش درست است: اینکه «این وضعیت فقط زمانی رخ می‌دهد که میمون‌ها یکدیگر را می‌شناسند» و این همان نکته‌ای است که در چندین جا در این تحقیق بیان کردیم و در حقیقت حتی این شرطی هم که در اینجا بیان می‌کند کافی نیست؛ بلکه آنچه در آزمون ثابت شده، این است که میمون کاپوچی فقط وقتی که ۳ شرط برآورده شده باشد به انتخاب اجتماعی تمایل دارد: اینکه میمون همسایه، خوبشاوند و نزدیک باشد؛ میمون همسایه به طور کامل در میدان دید او باشد؛ و میمون دیگر سهم غذایی بیشتر یا بهتر از خود او نداشته باشد.^۲

۱. مصاحبه مطبوعاتی فرانس دی‌وال با مجله لاکروا در تاریخ ۴ مارس ۲۰۱۰ م.

Entretien Frans de Waal - «La nature n'est pas seulement régie par la loi du plus fort» - Recueilli par Marie Verdier. - La Croix - Jeudi 4 Mars 2010.

http://www.emory.edu/LIVING_LINKS/empathy/Reviewfiles/LaCroix.pdf



تصویر میمون کاپوچی که می‌تواند یکی از انتخاب‌های خودخواهانه یا ایثارگرایانه را انجام دهد؛ در حالی که میمون همسایه او را زیر نظر می‌گیرد.^۱

دی‌وال و گروهی از پژوهشگران دیگر، چندین آزمون برای اثبات نظریه خود انجام دادند؛ ولی تمامی نتایج، یک وضعیت را نشان می‌دهد؛ اینکه عاملی که بر رفتارها و تعاملات حیوانات به‌طور عام و میمون‌ها به‌طور خاص - حکم می‌کند، چه میمون‌های بزرگ‌تر و چه کوچک‌تر، خودخواهی است و نه عامل دیگر.^۲

De Waal, F. B., Leimgruber, K., & Greenberg, A. R. (2008). Giving is self-rewarding for monkeys. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 105,(36),13685-13689.

۱. منبع:

De Waal, F. B., Leimgruber, K., & Greenberg, A. R. (2008). Giving is self-rewarding for monkeys. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 105,(36),13685-13689.

۲. منابع:

- De Waal, F. B., & Suchak, M. (2010). Prosocial primates: selfish and unselfish motivations. *Philosophical Transactions of the Royal Society of London B: Biological Sciences*, 365(1553), 2711-2722.

- Lakshminarayanan, V. R., & Santos, L. R. (2008). Capuchin monkeys are sensitive to others' welfare. *Current Biology*, 18(21), R999-R1000.

در باره نخستی‌ها با وجود آنکه اجتماعی هستند و می‌توانند گاهی رفتارهای دوجانبه داشته باشند، در آزمون‌ها و مشاهدات،^۱ ثابت شده است که آن‌ها به شخص دیگر توجهی نمی‌کنند؛ مگر آنکه آن فرد، خویشاوند یا شریکی در همکاری و تبادل باشد. در ادامه یکی از دلایل این مطلب را بیان خواهیم کرد.

شامپانزه، به آسایش و راحتی اعضای گروهی که «خویشاوندی»، آن‌ها را به یکدیگر مربوط نمی‌کند، اهمیتی نمی‌دهد

عنوان این سرفصل در حقیقت عنوان مقاله‌ای علمی است از پروفیسور «جوان سیلک» و همکارانش در دانشگاه‌های آمریکایی کالیفرنیا، آتلانتا، تگزاس و لوئیزیانا، که در سال ۲۰۰۵ در مجله معروف نیچر (Nature) منتشر کردند.^۲

گروه تحقیق برای دانستن اینکه آیا شامپانزه‌ها می‌توانند به دیگر افراد گروه خود توجه کنند و غذای خود را بدون چشمداشت با آن‌ها به اشتراک بگذارند چند آزمایش را ترتیب دادند و به‌طور مشخص این آزمون به تحقیق دربارهٔ این امکان پرداخت که آیا میمون‌ها از

۱. منابع:

- Silk, J., Brosnan, S., Vonk, J., Henrich, J., Povinelli, D.J., Shapiro, S., Richardson, A., Lambeth, S., and Mascaró, J. (2005). Chimpanzees are indifferent to the welfare of unrelated group members. *Nature*, 437(7063), 1359-1357

- Jensen, K., Hare, B., Call, J., & Tomasello, M. (2006). What's in it for me? Self-regard precludes altruism and spite in chimpanzees. *Proceedings of the Royal Society of London B: Biological Sciences*, 273(1589), 1013-1021.

- Vonk, J., Brosnan, S. F., Silk, J. B., Henrich, J., Richardson, A. S., Lambeth, S. P., ... & Povinelli, D. J. (2008). Chimpanzees do not take advantage of very low cost opportunities to deliver food to unrelated group members. *Animal Behaviour*, 75(5), 1757-1770.

۲. منبع:

Henrich, Daniel J. Povinelli, Amanda S. Silk, Joan B., Sarah F. Brosnan, Jennifer Vonk, Joseph J. Schapiro - 2005, « Chimpanzees are indifferent to the Susan « Chimpanzees are indifferent to the Steve Richardson, welfare of unrelated group members », *Nature* 437 : 1357-1359.

توانایی برای جلب منفعت و فایده برای دیگر افراد بدون آنکه هیچ فایده شخصی یا ژنتیکی برایشان داشته باشد برخوردارند؟

گروه پژوهش به همه میمون‌ها این فرصت را داد تا غذایی برای میمون‌های دیگر فراهم کنند، بدون آنکه هیچ هزینه‌ای برایشان داشته باشد و بدون اینکه حتی مصالحشان با یکدیگر تضادی داشته باشد. در این آزمون‌ها -در واقع- بسیار دورتر از ایثارگری بودیم و فقط مرحله بخشش بدون چشمداشت متقابل در شهرت و خودنمایی، و بدون هیچ‌گونه فداکاری یا هزینه‌ای وجود داشت؛ مثلاً یکی از قراردادهای به این صورت بود که میمون می‌توانست بین اینکه طنابی را از میان دو انتخاب ممکن بکشد، تصمیم بگیرد.

کشیدن یکی از طناب‌ها باعث می‌شد غذا فقط به میمونی برسد که طناب را می‌کشید؛ ولی انتخاب دوم یعنی کشیدن طناب دوم -همان مقدار غذا را برای کسی که آن را می‌کشید و همان مقدار را برای یکی از میمون‌های هم‌گروهش که در قفس مجاور بود فراهم می‌کرد. روشن شد وقتی رابطه‌ای میان میمون‌ها نیست، میمون اول با وجود اینکه می‌تواند غذا را برای خود و همسایه‌اش فراهم کند تمایلی به این کار ندارد و کشیدن طنابی را بر طناب دیگر ترجیح نمی‌دهد؛ و این، یعنی میمون تا زمانی که هیچ مصلحت شخصی یا مشترک یا زیانی که بشود آن را دفع کرد وجود نداشته باشد هرگز به میمون دیگر توجه نمی‌کند.

“Humans are an unusually prosocial species—we vote, give blood, recycle, give tithes and punish violators of social norms. Experimental evidence indicates that people willingly incur costs to help strangers in anonymous one-shot interactions, and that altruistic behaviour is motivated, at least in part, by empathy and concern for the welfare of others (hereafter referred to as other-regarding preferences). In contrast, cooperative behaviour in non-human primates is mainly limited to kin and reciprocating partners, and is virtually never extended to unfamiliar individuals. Here we present experimental tests of

the existence of other-regarding preferences in non-human primates, and show that chimpanzees (*Pan troglodytes*) do not take advantage of opportunities to deliver benefits to familiar individuals at no material cost to themselves, suggesting that chimpanzee behaviour is not motivated by other-regarding preferences. Chimpanzees are among the primates most likely to demonstrate prosocial behaviours. They participate in a variety of collective activities, including territorial patrols, coalitionary aggression, cooperative hunting, food sharing and joint mate guarding. Consolation of victims of aggression and anecdotal accounts of solicitous treatment of injured individuals suggest that chimpanzees may feel empathy. Chimpanzees sometimes reject exchanges in which they receive less valuable rewards than others, which may be one element of a 'sense of fairness', but there is no evidence that they are averse to interactions in which they benefit more than others."

«انسان از گونه‌هایی محسوب می‌شود که به‌صورتی غیرعادی- رفتار اجتماعی مثبت دارد؛ رأی می‌دهیم، خون می‌دهیم، بازیافت می‌کنیم، یک‌دهم پول خود را مالیات می‌دهیم، و کسی را که با معیارهای اجتماعی مخالفت کند مجازات می‌کنیم. شواهد تجربی نشان می‌دهد که مردم با رضایت خاطر در شرایطی که عکس‌العمل، یک‌باره و ناگهانی نیست رنج وظایفی را به جان می‌خرند تا به غریبه‌هایی کمک کنند^۱ و نیز این شواهد تجربی نشان می‌دهد آنچه ما را به این رفتار ایثارگرایانه-هرچند به‌صورت جزئی- فرامی‌خواند، مهرورزی دوجانبه و عاملی است که توجه به رفاه و آسایش دیگران نامیده می‌شود (و به این خصوصیت "توجه به آنچه دیگران ترجیح می‌دهند" نیز اشاره شده است)؛ اما در مقابل، رفتارهای همکارانه در نخستی‌هایی که از نوع انسان نیستند، تنها در خویشاوندان (ایثارگری خویشاوندی) و کسانی که در فرایندهای دوجانبه (ایثارگری دوجانبه) وارد می‌شوند، خلاصه می‌شود و به‌هیچ‌وجه این رفتار، به افراد ناآشنا یا غریبه‌ها گسترش نمی‌یابد. در اینجا نتایج آزمون‌های تحقیقاتی را درباره وجود

۱. منظور در اینجا حالاتی است که در آن احتمال «بده‌بستان» یا پاسخ نیکو در آینده وجود ندارد.

علاقه‌مندی به آنچه دیگران ترجیح می‌دهند در نخستی‌های غیرانسان ارائه می‌کنیم و نشان می‌دهیم که شامپانزه از فرصت‌ها برای دادن بهره و فایده به افراد گروه خود استفاده نمی‌کند، حتی اگر هیچ هزینه‌ای برایش نداشته باشد؛ و این به ما می‌گوید که توجه به دیگری و آنچه دیگری را ترجیح می‌دهد عاملی نیست که رفتار شامپانزه‌ها را تحریک کند. شامپانزه در میان نخستی‌ها از توانایی‌های بیشتری برای رفتارهای اجتماعی برخوردار است. این میمون‌ها در کارهای اجتماعی بسیاری مشارکت می‌کنند؛ از جمله نگهبانی از قلمروی خود، تهاجم دسته‌جمعی، شکار دسته‌جمعی، به‌اشتراک گذاشتن غذا، محافظت از جفت، تسلی و هم‌دردی با آسیب‌دیدگان، فداکاری در برابر دشمنی‌ها، همچنین برخی حالات ثبت‌شده وجود دارد که حاکی از مداوای افراد بیمار است. تمامی این‌ها می‌گویند شامپانزه‌ها می‌توانند مهرورزی دوجانبه را احساس کنند. شامپانزه‌ها گاهی وضعیت‌های دوجانبه‌ای را که در آن‌ها جایزه‌ای کمتر از دیگران می‌گیرند رد می‌کنند و این شاید عنصری از عناصر «حس عدالت یا انصاف» باشد؛ ولی هیچ شواهدی مبنی بر این موضوع وجود ندارد که آن‌ها کنش‌های متقابلی را که در آن‌ها بهره بیشتری نسبت به دیگران به دست می‌آورند رد کنند.^۱

۱. منبع:

Silk, J. B., Brosnan, S. F., Vonk, J., Henrich, J., Povinelli, D. J., Richardson, A. S., ... & Schapiro, S. J. (2005). Chimpanzees are indifferent to the welfare of unrelated group members. *Nature*, 437(7063), 1357-1359.

میمون‌های جوان، جز در محدودهٔ خویشاوندی و آشنایی، به دیگران توجه نمی‌کنند

همچنین دربارهٔ میمون‌های جوان ثابت شده است که به‌عنوان مثال- ماده‌میمون‌های غالب کاپوچی برای به‌اشتراک گذاشتن غذا، به هر دو جنس تمایل دارند؛ ولی فقط با افراد آشنا با خود که تقریباً در همان مرتبهٔ اجتماعی هستند و رقیبی برایشان محسوب نمی‌شوند! همچنین ثابت شده است وقتی نوع غذا بهتر باشد این مشارکت مشروط، کمتر می‌شود و نیز ثابت شده است که این میمون‌ها هنگامی که میمون دیگری در همسایگی‌شان وجود ندارد کمتر از زمانی که میمونی در مجاورتشان باشد مقداری از غذای خود را در فضای بین دو قفس می‌ریزند.^۱

بنابراین از اخلاق، ایثارگری و مهرورزی دوجانبهٔ اخلاقی با دیگران بسیار دور هستیم. پس حتی اگر مهرورزی دوجانبه یا ایثارگری یا چیز دیگری وجود داشته باشد که به‌عنوان مثال- نشانهٔ صفای درون است، همانند همان آزمون‌هایی خواهد بود که اهتمام حیوانات را برای فراهم‌کردن غذا برای دیگران نشان می‌دهد؛ به‌خصوص اگر این حالت هیچ هزینه یا زحمتی نداشته باشد.

۱. منابع:

- De Waal, F. (1997). Food transfers through mesh in brown capuchins. *Journal of Comparative Psychology*, 111(4), 370.
- De Waal, F. B., & Luttrell, L. M. (1988). Mechanisms of social reciprocity in three primate species: symmetrical relationship characteristics or cognition?. *Ethology and Sociobiology*, 9(2-4), 101-118.
- De Waal, F. B. (2000). Attitudinal reciprocity in food sharing among brown capuchin monkeys. *Animal Behaviour*, 60(2), 253-261.

مهرورزی دوجانبه به عنوان مشوق رفتار ایثارگرایانه

در چهارچوب نظریه تکامل، رفتار ایثارگرایانه به دلیل فایده‌ای که برای افراد موصوف به آن یا انجام‌دهنده آن یا با دقت بیشتر- برای مجموعه ژنتیکی که آن را حمل می‌کند به دست می‌آورد، پیروز و موفق بوده است. دی‌وال تصور می‌کند به دلیل فایده و منافی که انتظار می‌رود، عاملی وجود دارد که در «تشویق شخصی» برای انجام رفتار ایثارگرایانه نقش بازی می‌کند. پس این وضعیت نیازمند آن است که از نظر مادی آزمایش شده باشد؛ یعنی موجود زنده باید معرفت و شناخت قبلی داشته باشد که در نهایت، این رفتار برایش منفعتی را به دست می‌آورد؛ به طوری که تحلیل تحریک انجام‌شده، می‌تواند قیدهایی نفسانی را وضع کند (زیرا هر رفتار ایثارگرایانه، منفعتی مستقیم را محدود یا خطری معین را عرضه می‌کند...) و باعث جهت‌گیری به سوی منافع و نتایج مورد انتظار در آینده و مشخص از قبل شود.

از این رو فرانس دی‌وال تصور می‌کند مهرورزی دوجانبه، یک نامزد ایدئال است تا پایه و اساسی برای آثار جهت‌دهی شده باشد؛ یعنی ایثارگری برای کمک و به‌عنوان پاسخی به درد دیگران و حالت ناگواری که ممکن است در آن قرار گرفته باشند.

پروفیسور دی‌وال می‌گوید:

“Empathy is an ideal candidate mechanism to underlie so-called directed altruism, i.e., altruism in response to another’s pain, need, or distress. Evidence is accumulating that this mechanism is phylogenetically ancient, probably as old as mammals and bird ... Empathy-induced altruism derives its strength from the emotional stake it offers the self in the other’s welfare. The dynamics of the empathy mechanism agree with predictions from kin selection and reciprocal altruism theory.”^۱

«مهرورزی دوجانبه، سازوکاری است ایدئال تا کاندیدایی باشد برای زیرساخت آنچه «ایثارگری جهت‌دهی شده» نامیده می‌شود؛ یعنی ایثارگری برای پاسخ به رنج، نیاز یا سختی فردی دیگر. شواهد گردآوری شده‌ای وجود دارد که این سازوکار (یعنی مهرورزی دوجانبه یا احساس کردن شخصی دیگر) از نظر فیلوژنی،^۱ قدیمی است و چه بسا به اندازه ظهور پستانداران و پرندگان، قدمت داشته باشد... ایثارگری ایجادشده در مهرورزی دوجانبه، نیروی خود را از بهره عاطفی که «خود» از رفاه و آسایش دیگری به دست می‌آورد، تأمین می‌کند. مکانیسم‌های ابزار مهرورزی دوجانبه با پیش‌بینی‌های انتخاب خویشاوندی و نظریه ایثارگری دوجانبه، هم‌خوانی دارد.»

اشکالی در این خصوص وجود ندارد. همان‌طور که هنگام بررسی عواطف در فصل قبلی گفتیم، معتقدیم وجود مهرورزی دوجانبه، برای اینکه انسان موجودی اخلاقی شود - البته پس از آنکه اخلاق را یاد گرفت - از عوامل اساسی و ضروری است؛ ولی برای پیدایش اخلاق، کافی نیست؛ حتی اگر با همه توانایی‌های دیگر چه قابلیت‌های ذهنی و چه قابلیت‌های عاطفی یا حتی اجتماعی جمع شود.

مهرورزی دوجانبه به‌عنوان سازوکار تکاملی برای احساس کردن درد و هم‌دردی مادران به کودکانشان و نیز برای احساس ترس از برخی غذاها یا نوشیدنی‌های مضر یا حتی موجودات زنده دیگر وقتی با تجربه قبلی و... شاهد باشد که وقتی فرد دیگری در معرض همان خطر قرار می‌گیرد دچار چه آسیب و زیانی می‌شود - لازم و ضروری است. عواطف و احساسات به‌طور کلی، و مهرورزی دوجانبه و توانایی تصور آنچه دیگری احساس می‌کند یا تصور آنچه یک عمل می‌تواند برای شخص دیگر ایجاد کند به‌طور

Frans De Waal. Putting the Altruism Back into Altruism: The Evolution of Empathy - Annual Review of Psychology. Vol. 59: 279-300 (Volume publication date January 2008) First published online as a Review in Advance on June 5, 2007. DOI: 10.1146/annurev.psych.59.103006.093625

۱. فیلوژنی یا علم وراثت نژادی، شاخه‌ای در مطالعه روابط تکاملی مختلف میان گروه‌های موجودات زنده‌ای است که از طریق تحلیل‌های جزئی، پژوهش و تحلیل تشکیل موجودات مختلف، آشکار می‌شوند.

خاص، همه، مسائلی اساسی برای برخورداری از اخلاق و تمییز قائل شدن میان خیر و شر هستند؛ یعنی شرطهایی برای وجود اخلاق‌اند؛ پس هرکسی که این‌ها را نداشته باشد امکان ندارد اخلاق یا حس اخلاقی داشته باشد؛ ولی هرگز به‌تنهایی نمی‌توانند تفسیرکننده یا تولیدکننده اخلاقی مثل ایثارگری واقعی بدون چشمداشت، عدالت و ایجاد نظام و قوانینی برای استوارکردن عدالت و قانون اخلاقی پیشرفته و مترقی به آن صورتی که در انسان هست باشند.

همه حالت‌هایی که «فرانس دی‌وال» بیان می‌کند صرفاً صورت‌های متعددی از استراتژی‌هایی است که ژن‌ها وضع کرده‌اند و طبیعت نیز آن‌ها را به‌دلیل منافع و مزایایی که در خود دارند انتخاب می‌کند؛ مزایایی که برای کسی که آن‌ها را داراست یا طبق آن‌ها رفتار می‌کند به دست می‌آید؛ یعنی تمام این حالت‌ها اساساً خودخواهانه و ژنتیکی هستند و هیچ دلیلی بر وجود ایثارگری بدون چشمداشت، بدون هیچ فایده‌ای از هر نوعی که باشد به همان صورتی که در انسان دیده می‌شود، ارائه نمی‌دهد؛ بنابراین بودن عواطف و مهرورزی دوجانبه در میمون یا برخی حیوانات فقط به این معناست که این حیوانات این توانایی‌ها را از پیشینیان خود به ارث برده‌اند و این توانایی‌ها برای ادراکات و شهود، همچنین برای آنکه ارزش‌های رفتاری و اخلاقی ایجاد شوند، ضروری و اساسی است؛ ولی برای تکامل اخلاق اجتماعی ارتباطی کافی نیست، چه برسد به اخلاق والای ایثارگری واقعی!

امکان ندارد هیچ موجود زنده‌ای، ادراکات و شهود اخلاقی داشته باشد، در حالی که نتواند حالت شخصی دیگر را احساس کند یا خود را به‌جای او بگذارد. همچنین لازم است فرد بتواند تأثیر عمل ارادی یا عامدانه از طرف فرد «الف» بر «ب» را به‌صورت مثبت یا منفی ارزیابی کند و این چیزی است که مهرورزی دوجانبه فعال (agentive empathy) نامیده می‌شود. همچنین لازم است فرد بتواند احساسات مثبت یا منفی هر دو فرد «الف»

و «ب» را درک کند و بتواند از طریق هم‌بستگی و اتحاد با هرکدام از آن‌ها واکنشی عاطفی داشته باشد.

این قابلیت گاهی مهرورزی دوجانبه و جدانی (emotional empathy) نامیده می‌شود. این دو ابزار شاید برای کسی که آن‌ها را داراست کافی باشد تا با تکیه بر چگونگی ارتباط و ترکیب اطلاعات تولیدشده توسط این دو ابزار، حکم رفتاری ابتدایی و بسیار ساده را بروز دهد؛ یعنی شکل‌گرفتن حکمی که برخی از پژوهشگران آن را «داوری اخلاقی ابتدایی» می‌نامند و در واقع، نوعی سهل‌انگاری در به‌کاربردن اصطلاح به‌صورت غیرقابل توجیه است و از نظر علمی، صحیح نیست. همچنین به نظر برخی پژوهشگران، برای آنچه اخلاق‌گرایی ساده (یا ابتدایی) (naïve morality) نامیده می‌شود دست‌کم دو هسته بنیادین وجود دارد:^۱ هسته اول مربوط به ارزشیابی کارهایی است که احتمال دارد باعث آزار بدنی به شخصی دیگر شود و هسته دوم مربوط به کارهای متعلق به معامله‌به‌مثل، دوجانبه‌گرایی و همکاری یا ایثارگری دوجانبه است.

هسته اول شاید یکی از پایه‌های ضروری برای وجود «احساس خیر و شر» (sense of good and evil) باشد؛ مثلاً انجام عملی معین توسط شخص «الف» و تأثیر آن بر شخصیت «ب» از طریق سازوکار «مهرورزی دوجانبه فاعل» تفسیر و تأویل می‌شود و سپس «مهرورزی دوجانبه وجدانی» اقدام به ارزشیابی آن چیزی می‌کند که حالت مهرورزی برای مشاهده‌کننده فراهم می‌کند؛ چه همراه با رنج، یا با شادی و سرور.

هسته دوم با مفهوم عدالت و ظلم در ارتباط است. عمل انجام‌شده توسط شخص «الف» از طریق مهرورزی دوجانبه فاعل به‌عنوان عمل ارادی مدنظر (یا عمل با نیت) تفسیر می‌شود. سپس از طریق ابزار مهرورزی دوجانبه وجدانی، ارزشیابی و بر مبنای آن،

- Nurock, V. (2011). Sommes-nous naturellement moraux? (p. 304). PUF.

- Nurock, V. (2004). Intuition morale et morale naïve. L'Année sociologique, 54(2), 435-453.

عکس‌العمل‌های احساسی تولید می‌شود؛ چه با خشم و نفرت، چه با امتنان و رضایت و چه مطابق یا شبیه آنچه فرد «ب» احساس می‌کند.

ثابت شده است که انسان از ابتدای نُه‌ماهگی می‌تواند طبیعت عمدی‌بودن کاری یا عملکرد را درک کند، و نیز می‌تواند تعبیرهای غمگین‌بودن و شادبودن را در آخر نُه‌ماهگی بفهمد. پس از سه ماه یعنی وقتی عمر او فقط یک سال است، می‌تواند رفتار متقابل را درک کند؛ سپس در سن تقریباً پانزده‌ماهگی می‌تواند عمل منفی را بر اساس اینکه متوجه موجود بی‌جان بوده است یا موجود زنده، به‌شکلی متفاوت تمییز دهد و ارزشیابی کند. در سن هجده‌ماهگی کودکان می‌توانند برای انجام‌وظیفه یا عملی معین با دیگران شروع به همکاری کنند و در سن چهارسالگی کودک می‌تواند به‌روشی تقریباً مساوی، با دیگران مشارکت داشته باشد. مفهوم عدالت و ظلم در کودکان بعد از مفهوم خیر و شر، یا حسن و قبح آغاز می‌شود؛ زیرا نیازمند توانایی‌هایی است که وابسته به توانایی به‌یادآوردن و محاسبه‌گری است.

از سوی دیگر تحقیقات دیگری وجود دارد که از طریق آن‌ها مشخص می‌شود برخی حیوانات مثل نخستی‌ها در عمل، این دو ابزار یعنی مهرورزی دوجانبه فاعل و مهرورزی دوجانبه وجدانی را هرچند در حدی ساده دارند، و عده‌ای با استناد به این تحقیقات، ادعا کنند این‌ها دلیلی است بر وجود توانایی تشخیص دادن «خیر و شر» (یا حسن و قبح) و توانایی تمییزدادن میان عدل و ظلم در حیوانات؛ ولی در اینجا با پرسشی استدلالی روبه‌رو می‌شویم که باید به‌طور کامل برایش دلیل آورده شود. کودکان هم از این توانایی‌ها برخوردارند و چه بسا حتی به‌صورتی واضح‌تر از نخستی‌ها. حال آیا بر این اساس می‌توان گفت کودکان در سن چهارسالگی از توانایی قضاوت اخلاقی برخوردارند یا به‌خوبی-خیر را از شر تشخیص دهند؟!

شناخت اخلاق، صدور احکام اخلاقی و التزام به اخلاق، مسائل دیگری را لازم می‌کند؛ از جمله:

- اول: شناخت این اخلاق از نظر عملی؛ و این، یعنی وجود داشتن آن در دنیای واقعی به صورتی مجسم و شاخص (و اینجا مرحله آموزش است)؛ ولی حال که اخلاق به صورتی گریزناپذیر- به شکل مشخص در برابر ما وجود دارد، چه کسی آن را وارد کرده است و منبع آن چیست؟

- دوم: میل به اخلاق و دوست داشتن آن (و اینجا مرحله دوست داشتن اخلاق است)، که این نیازمند علت‌یابی و تفسیر است؛ در حالی که چنین علتی، مفقود و حتی همان طور که از طریق بیانات سید احمد الحسن روشن کردیم ناممکن است؛ زیرا بازگشت تمامی امور یا به ژن‌هاست یا به فرهنگ تحت سیطره ژن‌ها.

- سوم: داشتن توانایی تفکر از طریق ارزشیابی اخلاقی (مرحله تفکر اخلاقی) و در اینجا باید سیستمی پیشرفته وجود داشته باشد؛ در اینجا نیز همان سؤال قبلی خودنمایی می‌کند: اخلاق از کجا آمد، چه کسی آن را وضع کرد و چرا اثر آن را به یک‌باره، بدون هیچ مقدماتی که در باستانی‌ترین تمدن‌های انسانی به ثبت رسیده است، شاهد هستیم؟!

- چهارم: وضع قوانین و سیستم اخلاقی پیشرفته (مرحله تنظیم اجتماعی و سیاسی که مبتنی بر ارزش‌های اخلاقی است)؛ و این حالت نیز همانند نکته سوم است.

تمامی این مسائل چهارگانه برای اینکه در باب «حس اخلاقی» و «تمدن یا فرهنگ اخلاقی» سخن برانیم لازم و ضروری هستند؛ و همان طور که پیش‌تر گفته شد و در چندین جا به آن اشاره کردیم، تفسیر این پدیده‌ها با تفسیر طبیعی یا مادی، دشوار است. به هیچ‌وجه امکان ندارد طبیعت و قانون خودخواهانه‌اش، یک حس اخلاقی و فرهنگ اخلاقی بسازد که مبتنی بر دردهای ایثارگری حقیقی بدون چشمداشت یا بدون هیچ عوضی باشد یا بر اساس عدالت کاملاً بی‌طرفانه خالص از هر شائبه و ناخالصی منفعت‌طلبانه‌ای مثل خانواده، همسر یا گروه، شهر، قبیله، میهن، نژاد یا... باشد.

بررسی آزمونی دیگر برای مهرورزی دوجانبه:

میمون ماکاک

مایلم در اینجا آزمون دیگری را مورد بحث و بررسی قرار دهم که شاید عده‌ای این آزمون را برای ادعای وجود مهرورزی دوجانبه به معنی شفقت و دلسوزی و ترحم در برابر دیگران در حیوانات استفاده می‌کنند.

گروه پژوهشگر متشکل از «جولز ماسرمن Jules Masserman»، «استنلی ویچکین Stanley Wechkin» و «ویلیام تریس William Terris» از دپارتمان بیماری‌های مغز و اعصاب و روان‌پزشکی دانشکده پزشکی در شیکاگو در سال ۱۹۶۴ مقاله‌ای پژوهشی منتشر کردند^۱ که طرفداران مقوله «خاستگاه اخلاق از طبیعت است» به آن استدلال می‌کنند.

در ابتدا پانزده میمون ماکاک در قفس‌هایی انفرادی قرار داده شدند که دو زنجیر در آن‌ها آویزان بود. یکی از آن دو زنجیر نزدیک به نور آبی و زنجیر دوم نزدیک به نور قرمز، آویزان بود. دو چراغ به‌طور متناوب خاموش و روشن می‌شدند. میمون‌ها به‌سرعت فهمیدند اگر در پاسخ به یکی از دو نور قرمز یا آبی، زنجیر مناسب کشیده شود غذا به دست می‌آورد و در این آزمون، این تنها راه به‌دست آوردن غذا بود.

پس از آن، گروه پژوهش هرکدام، میمون‌های مجموعه آموزش داده‌شده را در قفسی گذاشتند؛ در حالی که در مجاورت آن، قفس دیگری بود که میمون دیگری در آن قرار داشت. وقتی یکی از میمون‌ها در قفس اول یکی از زنجیرها را می‌کشید در مدت معینی به‌صورت عادی غذای خود را به دست می‌آورد، و در دوره بعدی قرارداد آزمون را به این

۱. منبع:

Masserman, J. H., Wechkin, S., & Terris, W. (1964). "Altruistic" behavior in rhesus monkeys. The American Journal of Psychiatry.

ترتیب تغییر دادند که وقتی زنجیر موافق با نور قرمز کشیده می‌شد، میمون اول وعده غذایی خود را می‌گرفت؛ ولی در برابر میمون همسایه شوک الکتریکی دردناکی دریافت می‌کرد؛^۱ اما زنجیر موافق با نور آبی غذا را به میمون اول می‌داد بدون آنکه هیچ آزاری به میمون دوم همسایه‌اش برساند. فقط انتخاب‌های پنج میمون، ترجیح ایثارگرایانه را از نظر آماری نشان نداد و بیشتر میمون‌ها از دیدن میمون دیگری که دچار شوک الکتریکی می‌شود در وضعیت ناراحت‌کننده‌ای قرار می‌گرفتند؛ به طوری که بسیاری از انتخاب‌هایشان تمایل و ترجیح دادن آن‌ها به کشیدن زنجیر مربوط به نور آبی را نمایان می‌ساخت؛ در حالی که با این کار، از نیمی از وعده غذایی خود چشم‌پوشی می‌کردند و حتی برخی از آن‌ها با نکشیدن هیچ کدام از دو زنجیر، از همه غذایی خود چشم‌پوشی می‌کردند؛ طوری که یکی از میمون‌ها ترجیح داد به جای آنکه زنجیری را بکشد پنج روز متوالی گرسنه ماند و میمون دیگری دوازده روز گرسنگی را تحمل کرد تا جایی که نزدیک بود بمیرد.

برخی با استناد به این آزمون، استدلال می‌کنند که حس اخلاقی در حیوانات وجود دارد؛ زیرا با فداکاری، از خوردن اجتناب می‌کند تا میمون دیگر آزار نبیند؛ ولی این آزمون نه دلیلی بر وجود مهرورزی دوجانبه به معنی دلسوزی و شفقت است و نه دلیلی برای اینکه موضع‌گیری‌های مثبت‌شده، پیرو اخلاق یا اساساً اخلاقی هستند؛ به یک دلیل ساده؛ اینکه این آزمون باعث آسیب روانی شدید به خود میمون می‌شود. واضح است که آسیب‌های قدرتمند روانی باعث آسیب‌های فرسوده‌کننده در توانایی تحمل روانی می‌شود؛ به خصوص که نقش عاطفی ابتدایی سلول‌های آینه‌ای در ماکاک بسیار زیاد است و از نظر علمی

۱. از این آزمون اخلاقی که فرض می‌کند در خصوص اخلاق در حیوانات پژوهش می‌کند، خواننده احساس انزجار و بی‌زاری پیدا می‌کند و چه بسا خواننده به نوعی مطمئن است که از انجام چنین آزمون‌هایی در زمان حاضر ممانعت به عمل می‌آید.

ثابت شده است که مهرورزی دوجانبه افراطی، منجر به حالات فرسودگی بسیار می‌شود و می‌تواند باعث گوشه‌گیری یا حتی خودکشی شود.^۱

پس می‌توان گفت: آنچه در این آزمون اتفاق افتاد، مهرورزی دوجانبه یا دلسوزی و شفقت و رحمت به معنای اخلاقی‌اش نیست و حتی هم‌بستگی و انسجام با میمون‌های دیگر هم نیست؛ بلکه صرفاً عکس‌عملی در برابر منظره هولناکی است که آسیب روانی و دردهایی حاصل کرده که ماکاک را وادار می‌کند گاهی تکرار این تجربه را نپذیرد؛ تا آنجا که برخی از آن‌ها به‌طور کامل از خوردن، ممانعت می‌کنند؛ اما سبب، بلکه هدف از خودداری از غذا یا خودداری از کشیدن زنجیر قرمز تنها به‌دلیل محرک روانی کاملاً خودخواهانه است؛ زیرا با این خودداری، میمون، درد شخصی تولیدشده از ترس دیدن میمون آسیب‌دیده با شوک الکتریکی را از خود دور می‌کند. بنابراین عواطفی که در چنین آزمون‌هایی برانگیخته می‌شوند عواطف و احساساتی بسیار منفی، نزدیک به تنفر و بیزاری هستند که باعث درد و نفرت می‌شوند و این از نظر ماکاک، عامل تقریباً تحمل‌ناپذیری است و منجر به وضعیتی به‌نام «پریشانی عاطفی» (empathic distress) می‌شود؛ به‌خصوص که این آزمون، آن‌ها را در معرض احساسات قوی و تقریباً دائمی قرار می‌دهد؛ یعنی - به‌سادگی- از نظر علمی، در ضمن شرایط همراه با ظهور بیماری‌های روانی منجر به خودکشی (out-burn) در نظر گرفته می‌شود. به این ترتیب، از این آزمون مشخص می‌شود اگر میمون انتخاب‌شده، قبلاً در معرض آسیب شوک الکتریکی قرار گرفته باشد، پاسخ، خودداری قوی‌تری خواهد بود:

“This self-starvation was more likely to appear in animals that had themselves experienced electroshock in the role of the SAs.”

۱. به‌عنوان مثال مراجعه کنید به:

Klimecki, O., & Singer, T. (2012). Empathic distress fatigue rather than compassion fatigue? Integrating findings from empathy research in psychology and social neuroscience. *Pathological altruism*, 368-383.

«این اعتصاب غذا در حیواناتی که خودشان آسیب‌دیدن با شوک الکتریکی را در نقش میمون تحریک‌کننده تجربه کرده‌اند یعنی میمون همسایه- با احتمال بیشتری پدیدار می‌شود.»^۱

در محیط طبیعی، ماکاک در معرض این نوع آزار و اذیت روانی تکرارپذیر قرار نمی‌گیرد و زن‌ها ابزارهایی مثل سلول‌های آینه‌ای را برای اهداف سودمند ژنتیکی خودخواهانه فراهم کرده‌اند که عبارت است از مهرورزی دوجانبه با فرزندان و خویشاوندان یا با آن کسی که می‌توان با او به‌صورت دوجانبه به مبادله پرداخت؛ از این رو در آزمون گفته‌شده ملاحظه می‌شود پاسخ مثبت میمون با دردهای میمون همسایه، وقتی میمون با او آشنایی بیشتری داشته باشد، بیشتر می‌شود.

“it is likely that a comparable relationship between animals in the home cage favors ‘altruistic’ behavior.”

«احتمال دارد رابطه همکارگونه‌ای که میان حیوانات موجود در قفس وجود دارد، رفتار ایثارگرایانه را حمایت کند.»^۲

همچنین جا دارد به این نکته توجه داشته باشیم که این ابزارها در طبیعت، با احساس دردی که مانع از خوردن برخی غذاهای مسموم یا قرارگرفتن در معرض خطر می‌شود، به فرد سود می‌رساند. دیدن حالات دیگران و همانندسازی عاطفی تقریباً به همان میزان، عامل قدرتمندتر و سودمندتری برای بازداشتن است؛ بنابراین به‌طور کلی جای هیچ شگفتی از نتایج این آزمون وجود ندارد.

۱. منبع:

Masserman, J. H., Wechkin, S., & Terris, W. (1964). " Altruistic" behavior in rhesus monkeys. The American Journal of Psychiatry.

۲. منبع:

Masserman, J. H., Wechkin, S., & Terris, W. (1964). " Altruistic" behavior in rhesus monkeys. The American Journal of Psychiatry.

اما درباره تفسیر اخلاق و چگونگی عملکرد آن، لازم است پایه و اساسی که اخلاق بر مبنای آن بنا شده است، یعنی ایثارگری حقیقی بدون چشمداشت بدون کسب سود و منفعت، تفسیر شود؛ خصوصیتی که فقط در انسان وجود دارد. اگر یک آزمون حقیقی بدون تأثیرپذیری از عواملی برای جلب منفعتی یا به دست آوردن سودی (شرایطی که در آزمون‌های پیشین برآورده نشد) ترتیب بدهیم، هرگز ایثاری حقیقی یا مهرورزی دوجانبه واقعی بدون چشمداشت را نخواهیم دید. چندین پژوهش دیگر در این راستا در اختیار داریم که بر نبود توجه به دیگران در حیوانات تأکید می‌کند، مگر در مرزها و در چهارچوب مصلحت ژنتیکی؛ که برخی از آن‌ها را بیان کردم.

آیا در حیوانات، عدالت وجود دارد؟

از دیگر مغالطه‌هایی که فرانس دی‌وال بسیار پیش می‌کشد، آزمون یا مجموعه آزمون‌هایی است که هدف از آن‌ها، اثبات وجود احساس یا تمایل به عدالت در میمون‌هاست که یکی از این آزمون‌ها را در اینجا بیان می‌کنم و مورد بحث و بررسی قرار می‌دهم تا اشکالات موجود در استدلال فرانس دی‌وال را روشن کنم.

عده‌ای از پژوهشگران اقدام به تربیت میمون کاپوچی کردند؛ به طوری که قطعه‌ای معین را بدهد و در ازای آن، مقداری سبزی (به طور مشخص خیار) بگیرد. پس از این مرحله، آزمون‌های دیگری را انجام دادند که در آن‌ها، میمون، همسایگان خود را می‌بیند که در ازای همان تلاش یا حتی بدون هیچ تلاشی به جای خیار، انگور می‌گیرند و این در حالی است که این نوع میمون‌ها انگور را بسیار دوست دارند. پژوهشگران مشاهده کردند میمون‌ها یا با امتناع از دادن قطعه‌ای که باید می‌دادند، یا با امتناع از گرفتن خیار، از ادامه آزمون خودداری می‌کنند؛ حتی برخی از میمون‌ها پاسخ‌های تندی می‌دادند و قطعه خیار را به طرف پژوهشگر پرتاب می‌کردند!

برخی دانشمندان -از جمله فرانس دی‌وال و «بروسنان»^۱- چنین نتیجه گرفتند که میمون‌ها مفهوم ظلم‌وستم را فهمیده‌اند؛ زیرا به پاداشی مشابه همسایه خود دست نیافته بودند یا لازم بود برای به‌دست‌آوردن قطعه‌ای خیار، کاری انجام دهند؛ در حالی که دیگران در برابر نصف همان کار یا حتی بدون هیچ کار و تلاشی، آن را به دست می‌آوردند.

معتقدم در آزمون قبلی یا حالات مشابه آن، نوعی بازی با ذهن‌های مردم وجود دارد؛ چه با قصد و غرض و چه بدون هیچ قصدی؛ و هر دو حالت، مصیبتی علمی به حساب می‌آید؛ به‌خصوص که توسط دانشمندان حوزه دانشگاهی انجام شده است.

عدالت، یعنی هرچیز را در جای خودش قرار بدهی؛ چه در یک طرف معادله باشی و چه نباشی! در حالی که در آنچه «آزمون‌های کنترلی» (control tests) نامیده می‌شود وقتی در قفس خالی که در مجاورت میمونی که آزمون می‌داد انگور قرار داده می‌شد، او نیز انجام کار و ادامه‌دادن آزمون را نمی‌پذیرفت. پس می‌توانیم بگوییم صرفاً دیدن انگور است که میمون را تحریک می‌کند تا به‌دنبال پاداش و بهره‌ای بهتر از خیار باشد و این اصلاً ارتباطی به مسئله عدالت ندارد؛ بلکه رفتاری است صرفاً خودخواهانه.

آری، دیدن میمون همسایه که به انگور دست پیدا می‌کند، محرک دیگری است که به تمایل میمون برای به‌دست‌آوردن انگور اضافه می‌شود و در این ماجرا، کوچک‌ترین اشاره‌ای به حس مساوات یا عدالت وجود ندارد.

معتقدم کسانی که این مطلب را ترویج می‌دهند مسئله را به‌طور کامل واژگون کرده‌اند و لازم است کسانی که درباره عدالت تحقیق می‌کنند، در آزمون بالا نقش‌ها را میان میمون‌ها برعکس کنند. به این ترتیب به‌وضوح برای پژوهشگر روشن خواهد شد که هیچ عدالت یا احساس به گناه و حتی تمایل به مساوات به همان معنایی که ما انسان‌ها

می‌شناسیم- وجود ندارد! چگونه چنین باشد، در حالی که آنچه پیش‌تر حکایت کردیم، به‌وضوح تمام روشن کرده است که میمون هیچ توجهی به دیگری ندارد و نمی‌خواهد ریسمانی را بکشد که به او و همسایه‌اش این امکان را می‌دهد که بدون آنکه هیچ رنجی تحمل کنند غذا به دست بیاورند؟!

حتی در آزمون‌های خود دی‌وال -که قسمتی از آن را با میمون پیونی بیان کردیم- روشن شده است که بالاترین معدل به‌دست‌آمده برای انتخاب در حالی که هیچ زحمتی برای میمون ندارد، جز اینکه یک قطعه سبزرنگ را بگیرد تا او و همراهش به غذا دست پیدا کنند- فقط یک مرتبه در میان هر سه بار بوده است؛ تا به این ترتیب مراقب سیطره خود بر دیگری باشد و از قوانین اجتماعی مطلقاً خودخواهانه که ژن‌هایش او را وادار به انجامش می‌کنند محافظت کند؛ در حالی که او معامله‌به‌مثل یا مبادله دوجانبه می‌کند... یا به‌طور خلاصه، همه‌چیز حتی غذای مجانی، برای او هزینه‌بر است. حال عدالت در کجای این معادله قرار دارد؟ بلکه این دلیلی بر وجود سیطره و تسلط خودخواهانه در بالاترین سطوحش است؛ حتی در نبود شرایط رقابت و نبود شرایط بی‌رحمانه و کم‌بودن مؤلفه‌های تأثیرگذار!

بله، یک سری قوانین اساسی برای زندگی در قالب گروه یا زندگی اجتماعی حیوانی وجود دارد و این‌ها قوانینی هستند که مبتنی بر مبادله (بده‌بستان یا دادوستد) یا خویشاوندی و منفعت ژنتیکی و نیز بر اساس تفاوت توانایی و نسبت مشارکت در شکار و... است؛ ولی هیچ‌کدام از این امور به‌هیچ‌وجه- نه جزو عدالت است و نه از مسائلی است که از حس اخلاقی ابتدایی و دیگر حالات سرچشمه گرفته باشد، به آن صورتی که برخی از دانشمندان، در محافلی که عوام مردم حضور دارند و در ویدیوهایی که برای فرهنگ الحادی مبتنی بر نتایج علم، منتشر می‌کنند نام می‌نهند! بلکه تمامی این‌ها، سازوکارهایی است که ژن‌ها پدید آورده و ابداع کرده‌اند و طبیعت به‌واسطه انتخاب برترین استراتژی برای بقا و تولیدمثل و انتشار، و نه هیچ‌چیز دیگری آن‌ها را پشتیبانی کرده است و این

نکته، در همان آزمون‌ها و مسائل مشابه دیگر نیز تأکید شده است؛ مثلاً در همان آزمون، ولی با مشارکت شامپانزه‌ها همان نتایج با اختلاف مهمی ملاحظه شد:

در شامپانزه‌ها، اگر کسی که از این ستم بهره می‌برد میمونی باشد که با آن‌ها رشد کرده است یا او را برای مدتی طولانی می‌شناسند، اکثر حالت‌های نبود مساوات و برابری (یا ظلم) را تحمل می‌کنند!^۱ این یعنی مصلحت ژنتیکی یا همکاری (که در این حالت آخر، ژنتیکی است) گاهی منجر به ساکت کردن خودخواهی فردی می‌شود؛ یا به عبارت بهتر، این وضعیت برای مقاومت بیشتر در برابر انگیزه‌های خودخواهانه فردی برای بدن، کمک می‌کند و این رویکردی است بسیار معقول، و به سادگی در ضمن چهارچوب تکامل ژنتیکی خودخواهانه و انواع ایثارگری‌های بیولوژیکی، تفسیر می‌شود.

همچنین در آزمون‌های دیگری ملاحظه شده است که حیوانات نر در برابر موضع‌گیری‌هایی مشابه آنچه پیش‌تر بیان شد، بیش از ماده‌ها دچار نگرانی و حساسیت می‌شوند؛ بنابراین شامپانزه‌های ماده در برابر ظلم‌وستم یا نابرابری، کمتر از نرها تحت تأثیر قرار می‌گیرند و دلخور شدن میمون ماده - که تصورش از جایزه در مقایسه کردن خودش با آنچه همسایه‌اش به آن می‌رسد مرتبط است - نسبت به میمون نر بیشتر می‌شود. این یعنی اگر میمون ماده به آنچه انتظار به دست آوردنش را داشته، دست نیابد، دلخور می‌شود و این بر اساس چیزی است که پژوهش‌های «بروسمان» و همکارانش نشان داده است.^۲

این نتایج اخیر را می‌توان به سادگی تفسیر کرد. میمون مذکر در طبیعت در شکار همکاری می‌کند و به‌طور معمول، غنیمت را بر اساس مشارکت هر فرد و نه به‌صورت

۱. منبع:

Brosnan, Sarah F., Hillary C. Schiff et Frans B. de Waal, Tolerance for inequity may increase with social closeness in chimpanzees, *Proceedings of the Royal Society London B* 272 : 253-258. 2005.

۲. منبع:

Brosnan, S. F., Talbot, C., Ahlgren, M., Lambeth, S. P., & Schapiro, S. J. (2010). Mechanisms underlying responses to inequitable outcomes in chimpanzees, *Pan troglodytes*. *Animal Behaviour*, 79(6), 1229-1237.

مساوی تقسیم می‌کند؛ به صورتی که در پژوهش‌های «بوش» در خصوص میمون‌های باغ وحش ملی «تای» روشن شده است.^۱

در نتیجه توجه داشتن میمون برای مقایسه میان آنچه خودش و دیگری به دست می‌آورند، نکته‌ای مهم در این چنین همکاری‌هایی در جامعه است و این نکته وضعیت را وخیم‌تر می‌کند که میمون‌های نر عادت کرده‌اند غذا را خودشان تقسیم کنند، نه با دخالت کردن فرد خارجی غیرآشنا.

به علاوه اگر به عنوان مثال در این آزمایش، میمون اول همان میمونی باشد که در برابر عملی خاص (یا بدون هیچ عملی) انگور به دست بیاورد، در حالی که میمون دوم ناچار باشد همان کار را انجام دهد و تنها تکه خیاری به دست آورد، آیا میمون اول خشمگین خواهد شد و آزمایش را نمی‌پذیرد و از گرفتن انگور خودداری می‌کند؟!

معتقدم لازم نیست برای دانستن پاسخ، آزمایش دیگری ترتیب دهیم، و همان آزمون بیان می‌کند که میمون دوم، به دنبال عدالت و مساوات نیست و میمون، گرفتن مداوم انگور را هرگز رد نمی‌کند؛ با وجود اینکه می‌بیند او و همسایه‌اش یک کار را انجام می‌دهند و همسایه‌اش فقط تکه‌ای خیار به دست می‌آورد؛ در حالی که میمون دوم شاید بدون هیچ تلاشی انگور نصیبش شود. بنابراین از آنجا که میمون دوم در برابر آنچه برای او اولی جاری می‌شود هیچ کاری انجام نمی‌دهد، این دلیلی است بر نبودن چیزی به نام «عدالت» در میمون‌ها. معتقدم که وضعیت، به میزان کافی توضیح داده شد و لازم نیست تمام نمونه‌ها و آزمون‌های دیگر بحث و بررسی شوند. این آزمون‌ها شبیه همان حالاتی هستند که بررسی کردم و حتی سست‌تر و ضعیف‌تر.

۱. منبع:

Boesch, C., & Boesch, H. (1989). Hunting behavior of wild chimpanzees in the Tai National Park. American journal of physical anthropology, 78(4), 547-573.

آیا عواطف یا احساسات اخلاقی وجود دارند؟

یک اشکال بزرگ وجود دارد که فرضیهٔ دی‌وال در همان ابتدا با آن مواجه می‌شود: فرضیهٔ ابتدایی او مبنی بر وجود عواطف اخلاقی یا پدیده‌های عاطفی اخلاقی؛ در حالی که این فرض، محل اشکال و جدل است و جزو مسائل مسلم نیست؛ مثلاً احساس دلسوزی، آیا در عمل، احساس یا عاطفه‌ای مختص اخلاق است؟ یا می‌توان آن را عاطفه‌ای اخلاقی نامید؟ یا میدان عاطفه، وسیع‌تر از آن است؟!

قطعاً عرصه و میدان اخلاق، بسیار وسیع‌تر از این‌هاست؛ مثلاً احساس دلسوزی (یا با تسامح، رحمت و شفقت) به مجموعهٔ ژنتیکی شما سود می‌رساند؛ به شرط آنکه همراه با آن، برای توجیه آن و توجیه اینکه فقط به خویشاوندان یا دوستانی کمک کنی که بعدها می‌توانند پاسخ خوبی بدهند یا افراد گروه که می‌توانند برای دفاع از نظام کلی و برای دفع دشمن یا در برخورد با گروه دیگر، یاری برسانند و... از قیدهایی دیگر برخوردار باشید! برای تمام عواطفی که برخی پژوهشگران آن‌ها را به‌عنوان عواطف اخلاقی نام‌گذاری کرده‌اند و دیگری که آن‌ها را اخلاق پایه‌ای یا ساده یا ابتدایی می‌خوانند و... وضعیت به همین صورت است.

واقعیت آن است که عواطف یا احساسات همان طور که قبلاً بیان شد به هر صورتی که باشند در سیستم ژنتیکی، برای بقا و خدمت به بقا طراحی شده‌اند و وقتی به‌عنوان مثال در هدف خود به خطا بروند آن‌گونه که داوکینز می‌گوید- یا از چهارچوب خود فراتر روند تا چیزی را که مخالف مصلحت ژنتیکی است در برگیرند، با قدرت با آن جنگ خواهد شد؛ زیرا جهش ژنتیکی دیر یا زود- صفاتی مناسب‌تر را برای مصلحت خود و با خودخواهی بیشتر فراهم خواهد کرد و دست‌کم حتی اگر با ژن مخالف، با آن مبارزه نکند از آنجا که ژن فریبنده هم به‌طور قطع وجود دارد، خود قانون طبیعی، هرگز اجازهٔ گسترش و انتشار آن را نمی‌دهد؛ زیرا بنای این قانون بر اساس انتخاب برتر برای بقاست، نه بخشش بدون هیچ چشمداشت.

مهرورزی دوجانبه، اساساً سازوکاری است ژنتیکی و همان طور که خود دی‌وال اعتراف می‌کند برای حفظ فرزندان و خویشاوندان است، و این فریبی است که زن‌ها برای توجه به کودکان به کار می‌برند. سپس ابزار هوشمندی با تکامل، توسعه یافت تا افرادی را که می‌توانند بده‌بستان کنند یا به همکاری اجتماعی اقدام کنند در کنار یکدیگر گرد آورد؛ ولی با وجود ابزارهایی مثل به‌خاطر سپردن چهره، حافظه و دیگر مسائلی که آن را قانونمند می‌کند؛ که این حالات در جای خودشان بحث‌وبررسی می‌شوند.

پس چیزی به‌نام «عاطفه اخلاقی ابتدایی» وجود ندارد؛ بلکه عواطف اگر به‌سوی شکل درست هدایت شوند، نقشی برای بقا دارند؛ همچنین با دخالت و کمک آموزش، می‌توانند اخلاقی شوند؛ اما اگر به‌حال خود رها شوند، جز از طریق انتخاب طبیعی، هرگز توسعه نخواهند یافت؛ یعنی به‌عنوان ابزارهایی تکامل یافته و فعال برای بقا.

مهرورزی دوجانبه، احساس یا به‌عبارت دیگر توانایی اساسی عاطفی در برخی جهت‌گیری‌های اخلاقی است و در فرایند توجه به موضع‌گیری اخلاقی وارد می‌شود؛ ولی باید تفسیر و تأویل شود و به همین دلیل، باید ترازوی درست و عادلانه وجود داشته باشد تا این عاطفه در زمانی که فرد به آن دست می‌یابد در این ترازو قرار بگیرد و موضع‌گیری و تصمیم صحیح اتخاذ شود. این ترازو از نظر ما «عقل» است و منظور از این «عقل»، مغز و آن چیزی نیست که از نظر عامه مردم، عقل نامیده می‌شود؛ زیرا این عقل، از سنجیدن امور ناتوان است؛ مگر تنها اندکی از آن یا تنها آن قسمتی که از حقیقت می‌شناسد.

بله، احساس داشتن به مهرورزی دوجانبه، شرطی واجب است ولی کافی نیست؛ و چه بسا موضع‌گیری، به عواطف دیگری مثل خشم و غضب یا سخت‌گیری نیاز داشته باشد، خصوصیتی که به نظر می‌رسد از نوع عواطفی نیست که دی‌وال آن را جزو مسائل اخلاقی دسته‌بندی می‌کند! از این‌رو کسی که اخلاق دارد باید قلبش نسبت به کسی که شایسته رحمت است رحمت داشته باشد و در عین حال نسبت به کسی که شایسته خشم است خشمی شدید ابراز بدارد، و در عالم، قلبی این‌چنین وجود ندارد، جز قلب محمد و آل

محمد ﷺ و سپس کسانی که در مسیر آنها حرکت و به آنها اقتدا می‌کنند و با نورشان نورانی می‌شوند؛ قلبی که در یک دست، بهشت و در دست دیگر، دوزخ را حمل می‌کند، همان قلب‌های انبیا، فرستادگان و مؤمنان به آنهاست که بر مسیر ایشان ﷺ گام برمی‌دارند.

مهرورزی دوجانبه می‌تواند خصوصیتی باشد که نه تنها خاص اخلاق نیست، بلکه می‌تواند تبدیل به ضد اخلاق هم شود! می‌تواند متوجه شخص ظالم ستمگری شود که در معرض مجازات یا آسیبی سخت قرار گرفته است؛ حال آیا به‌عنوان مثال درباره کسی که با جنایت‌کاران، احساس مهرورزی دوجانبه و هم‌بستگی دارد فقط به این دلیل که آنها مجازات، یا از جامعه طرد می‌شوند یا دیگر حالات مشابه، گفته می‌شود این شخص از احساساتی زیبا در برابر این‌ها برخوردار است؟ یا موضعی اخلاقی اتخاذ کرده است؟! قطعاً نه!

سخن نهایی:

رحمت و ایثارگری و اخلاق، با آموزش می‌آید، نه با مهرورزی دوجانبه بیولوژیکی غیرارادی

پاسخ‌گویی به رنج یا مصیبت و درد دیگری می‌تواند چهار نوع عکس‌العمل را شکل دهد:

واکنش نشان‌ندادن یا عدم تأثیرپذیری، یا لذت‌بردن و بهره‌مندشدن از آن رنج؛ که هر دوی این انواع در انسان، غیرعادی است، و نه جزو مهرورزی دوجانبه محسوب می‌شود و نه جزو اخلاق است.

یا پاسخ به‌صورت مهرورزی دوجانبه ممکن است به آن صورتی باشد که به آن، «پرشانی عاطفی شخصی» گفته می‌شود؛ یا پاسخ‌گویی از نوع شفقت و رحمت. مهرورزی دوجانبه در حقیقت همان‌طور که به‌صورت آکادمیک تعریف می‌شود، به توانایی کلی ما

برای به اشتراک‌گذاری حالت عاطفی با شخصی دیگر با چشم‌پوشی از ارزشیابی‌های مثبت یا منفی اشاره دارد.

پربشانی ناشی از مهرورزی دوجانبه، نتیجه پاسخ‌گویی درونی قدرتمند و خودمحور و درون‌گراست، در برابر درد و رنج دیگران، و معمولاً همراه با تمایل بسیار برای حمایت از خود در برابر آن احساسات منفی قدرتمند است و این تمایل، منجر به خلاص شدن از دردی می‌شود که حالت آن شخص دیگر ایجادش می‌کند که می‌تواند به صورت یاری‌رساندن به او باشد؛ ولی به صورت تصادفی و پیش‌بینی نشده؛ یعنی هدف از این کار، کمک‌رساندن به آن شخص نیست و تنها «خویشتن» مدنظر است؛ همان طور که به‌سادگی می‌تواند به راه‌حل دیگری مثل فرار کردن یا دور شدن یا هر راه‌حل دیگری منجر شود تا این درد شخصی را کاهش دهد. مهم این است که عکس‌العمل انجام‌شده، همواره در جهت خود و محرک آن نیز خودخواهانه است. این نوع از مهرورزی دوجانبه، در انسان و برخی حیوانات وجود دارد.

از سوی دیگر رحمت یا شفقت همان احساس و توجه به شخص دیگر، به‌سبب درد و رنج دیگری است و همراهش محرک و تمایلی برای یاری‌رساندن به شخص دیگر وجود دارد. این نوع از پاسخ‌گویی ناشی از مهرورزی دوجانبه، در انسان وجود دارد و این تفاوت میان دو نوع پاسخ‌گویی عاطفی دوجانبه - از نظر عقلی و منطقی - واضح و روشن است. از نظر علمی نیز این تفاوت ثابت شده و پژوهش‌های متعددی از جمله تحقیقات «دانیل باتسون»،^۱ همچنین تحقیقات «نانسی آیزنبرگ»^۲ در عرصه روان‌شناسی اجتماعی

۱ . منابع:

- Batson, C. D. (2009). These things called empathy : eight related but distinct phenomena.

- Hein, G., Silani, G., Preuschoff, K., Batson, C. D., & Singer, T. (2010). Neural responses to ingroup and outgroup members' suffering predict individual differences in costly helping. *Neuron*, 68(1), 149-160.

۲ . منبع:

و توسعه‌گرایانه، نشان داده است کسانی که رحمت و شفقت را در حالات معینی احساس می‌کنند بیش از مردمی که در تنگنای عاطفی رنج می‌برند به دیگران کمک می‌کنند. آزمون‌های دانیل باتسون نشان داده است میزان دل‌سوزی مردم از طریق آموزش و هدایت شرکت‌کنندگان به درک احساس فرد مورد هدف که در رنج و سختی قرار دارد، تا چه اندازه می‌تواند زیاد شود. حتی این تحقیقات روشن کرده است احساس رحمت و دل‌سوزی می‌تواند با آموزش، تحت‌تأثیر قرار بگیرد و حتی در وضعیت‌های بعدی خارج از محیط آزمایش‌ها، فعال باقی بماند.

دانشمندان روان‌شناس تکنیک‌های متعددی را برای آموزش احساس رحمت و شفقت و آمادگی برای کمک به دیگران، به‌صورتی موفقیت‌آمیز به کار گرفته‌اند. این روش‌ها غالباً تکنیک‌های مربوط به تأمل در خصوص پررنگ کردن احساسات خوبی و هم‌دردی است و شاید پرکاربردترین و محبوب‌ترین تکنیکی که به کار گرفته می‌شود، تکنیک «آموزش محبت عاشقانه» (loving kindness training) باشد.^۱

این نوع آموزش ذهنی، از طریق رشد و توسعه و تشویق دوستی در برابر زنجیره‌ای از افرادی که به‌صورت ذهنی تصور می‌شوند به انجام می‌رسد و به‌طور معمول کارآموز، این تمرین را با تجسم یک نفر شروع می‌کند که احساس می‌کند بسیار به او نزدیک است و به‌دنبال آن، احساس مهربانی و دل‌سوزی به‌صورت تدریجی نسبت به اشخاص دیگر گسترش می‌یابد تا به غریبه‌ها می‌رسد. هدف از این نوع آموزش، تلاش برای کاشتن احساسات خوب در برابر همه بدون هیچ استثنایی است.

با دلیل علمی واضح، ثابت شده است که دوره‌ای معین از آموزش مستمر و پی‌درپی، برای مهرورزی دوجانبه فعال و احساس لطف و رحمت به فردی دیگر، تأثیر زیادی بر رفتار

- Eisenberg, N. (2000). Emotion, regulation, and moral development. *Annual review of psychology*, 51(1), 665-697.

۱. منبع:

Singer, T., & Klimecki, O. M. (2014). Empathy and compassion. *Current Biology*, 24(18), R875-R878.

شرکت‌کنندگان در جهت میل به کمک‌کردن به مردم دارد و این اثرگذاری به وضعیت‌های خارج از آزمایشگاه هم کشیده شده؛ تا آنجا که حالت‌های رحمت و مهرورزی دوطرفه با دیگر افراد غریبه را هم شامل شده است.

این نتایج آموزشی در گروه تحقیقاتی «بارابارا فردریکسون»^۱ و گروه پژوهشی «تانیا سینگر»^۲ مورد تأکید قرار گرفته است؛ به‌علاوه انبوهی دیگر از دلایل موجود تأییدکننده به‌دست‌آمده از علم اعصاب، به‌خصوص انعطاف‌پذیری مغز.^۳

و این، مشخصاً همان چیزی است که می‌گوییم و بیانش کردیم؛ اینکه مهرورزی دوجانبه برای تفسیر اخلاق متعالی مانند ایثار، رحمت، عدالت و انصاف کافی نیست و این فرهنگ، مخصوص انسان است و با آموزش و با روش و آیینی می‌آید:

۱. منبع:

Fredrickson, B. L., Cohn, M. A., Coffey, K. A., Pek, J., & Finkel, S. M. (2008). Open hearts build lives: positive emotions, induced through loving-kindness meditation, build consequential personal resources. *Journal of personality and social psychology*, 95(5), 1045.

۲. منبع:

Leiberg, S., Klimecki, O., & Singer, T. (2011). Short-term compassion training increases prosocial behavior in a newly developed prosocial game. *PloS one*, 6(3), e17798.

۳. منابع:

- Hein, G., Silani, G., Preuschoff, K., Batson, C. D., & Singer, T. (2010). Neural responses to ingroup and outgroup members' suffering predict individual differences in costly helping. *Neuron*, 68(1), 149-160.

- Lamm, C., Decety, J., & Singer, T. (2011). Meta-analytic evidence for common and distinct neural networks associated with directly experienced pain and empathy for pain. *Neuroimage*, 54(3), 2492-2502.

- Klimecki, O. M., Leiberg, S., Lamm, C., & Singer, T. (2012). Functional neural plasticity and associated changes in positive affect after compassion training. *Cerebral cortex*, bhs142.

- Klimecki, O. M., Leiberg, S., Ricard, M., & Singer, T. (2013). Differential pattern of functional brain plasticity after compassion and empathy training. *Social cognitive and affective neuroscience*, 9(6), 873-879.

«این قضیه، پرسشی ظریف و کلیدی را به میدان می‌آورد؛ اینکه انگیزه ما از انجام دادن این ایثارگری واقعی چیست؟ و چه چیزی آن را خصوصاً در وجودمان پدید می‌آورد؟»

حقیقت آن است که این قضیه باید در قالب شیوه‌ای مدون و با برنامه و از طریق اشخاصی آغاز شده باشد. اگر این موضوع را از دیدگاه تاریخی بررسی کنیم -زیرا تاریخ یگانه راه واکاوی دقیق آن است- درمی‌یابیم که تنها منهجی که منادی این نوع ایثارگری برتر و حقیقی است، منهج و اسلوب دینی است، و قهرمانان عرصه ایثارگری، پیامبران و نیکوکاران هستند، و مشاهده می‌کنیم که کهن‌ترین آثار تدوین شده درباره ایثار که به ما رسیده، عبارت‌اند از متون دینی و دعوت‌های دینی که شخصیت‌های مذهبی به انجام رسانده‌اند. این نوع ایثار، سنتی ثابت شده در باستانی‌ترین تمدن‌های زمین مانند تمدن سومر و اکد به شمار می‌رود که شخصیت‌های بارز آن‌ها کسانی همچون نوح عليه السلام و ابراهیم عليه السلام بوده‌اند؛ کسانی که ادیان آسمانی مانند یهودیت، مسیحیت و اسلام که پس از آن‌ها آمدند، به ایشان باز می‌گردد؛ چراکه این‌ها نیز بر اساس همان منهج اخلاقی سومری و اکدی ادامه یافته‌اند.

دعوت به ایثار همواره جلوه دینی داشته و پیامبران، فرستادگان و حاملان رسالت‌های الهی قهرمانان این عرصه بوده‌اند. ﴿وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا﴾ (و طعام را در حالی که خود دوستش دارند یا برای دوستی او (خدا)، به مسکین و یتیم و اسیر می‌دهند).^۱

به این ترتیب معتقدم نقص‌های موجود در همه نظریه‌های تکاملی را که مدعی تفسیر پیدایش اخلاق هستند بیان کردم و تا اینجا آنچه را می‌خواستیم در این تحقیق روشن

کنیم به پایان بردیم و گوشه کوچکی از حقیقتی را که سید احمدالحسن آشکار کرده است روشن ساختیم.

اکنون مسئله دیگری باقی می ماند که شایسته است بر آن توفقی داشته باشیم؛ یعنی رفع شبهات از اینکه انسان، اراده آزاد یا آزادی انتخاب دارد و با این فصل - ان شاء الله - این تحقیق را به پایان خواهیم رساند.

فصل ششم

آزادی انتخاب یا اراده آزاد

مقدمه

معتقدم ثابت کردیم اخلاق مخصوص انسانی، نیازمند فرض گرفتن عامل و سببی به‌طور کلی- خارج از طبیعت و جامعه است و نیز بیان کردیم که نه علم زیست‌شناسی تکاملی و نه علم روان‌شناسی یا علم اعصاب قادر به تفسیر آن نیست. منظورم از این عبارت، شکافی نیست که علم امروز از پرکردنش ناتوان بوده باشد و بتوان آن را در آینده پر کرد؛ بلکه منظورم، ناممکن بودن این تفسیر، به معنای تناقض ایثارگری حقیقی با قانون طبیعی اجتماعی مادی محض است؛ یعنی نتیجه، «ناممکن بودن از نظر عقلانی و منطقی» است و «ناممکن بودن از نظر زمانی» مطرح نیست که در آینده حل‌شدنش امکان‌پذیر باشد.

سید احمدالحسن این نکته را در کتاب توهم بی‌خدایی بیان کرده و در نتیجه روزنه‌ای را برای فرض گرفتن دخالت غیبی گشوده و سپس آن را با ارائه دلایل و نشانه‌های بسیاری، از طریق پژوهش نخستین فرهنگ انسانی، تأیید کرده است. همچنین به مسائل بسیار دیگری نیز اشاره کرده که جا دارد شرح و بسط و روشنگری در پرتو آن‌ها در تحقیقات و پژوهش‌های بعدی مدنظر قرار گیرد.

آنچه می‌خواهیم در اینجا بیان کنیم این نکته است: مطالبی که سید احمدالحسن مطرح کرده، جهت اتخاذ یک رویکرد کامل و یکپارچه برای مسئله اخلاق شاخص

انسانی، از طریق اثبات آزادی انتخاب برای انسان، کافی است؛ زیرا از یک سو با بیان تفسیر ایثارگری بدون چشمداشت از دید بیولوژیکی، نفسانی یا اجتماعی، عرصه برای فرض گرفتن دخالت غیبی گشوده می شود و این نکته ای است که بیان کردیم. و از سوی دیگر، با بیان اینکه نفی اراده آزاد، مبتنی بر فرضی است نادرست؛ این فرض که خودآگاهی و تفکر و حتی عواطف، همه به صورت جبری و به طور خاص- در مغز برنامه ریزی شده اند؛ و این نکته ای است که در این فصل به آن خواهیم پرداخت.

جریان مادی و توهم گونه آزادی انتخاب

به طور معمول چنین احساس می کنیم که در تصمیم گیری ها و انجام کارهایمان، همچنین موضع گیری ها و انتخاب دوستان و در بسیاری امور زندگی خود، از اراده و انتخاب آزاد برخورداریم؛ ولی نکته مهم، این است که مسئله اخلاق به طور خاص، و واقعیت اخلاق -طبق آنچه اعتقاد داریم- در همه جنبه هایش، به دین تکیه دارد؛ یعنی ریشه و خاستگاه اخلاق، دین الهی و منبع آن، خدا و فرستادگانش است که آن را با روش و آئینی آوردند تا به مردم بیاموزند. همچنین اخلاقی درونی و فردی نیز مرتبط با دین است، به دلیل استمرار وجود مشوق اخلاق و محرک درونی در ما به سوی اخلاق؛ محرکی که همان روح و وجود غیرمادی دیگر ماست که در قیدوبند ماده نیست؛ و چه بسا ارتباط مسئله متمایز شدن انسان با اخلاق و مسئله دارا بودن آزادی انتخاب، بر کسی پوشیده نباشد.

از زمان های طولانی گذشته تا به امروز، فیلسوفان و دانشمندان روان شناس و نیز دانشمندان عرصه های دیگر، این مسئله را به بحث و بررسی نشسته اند و همچنان جدال و اختلاف در این زمینه، داغ و پرهیجان است و در عرصه های آکادمیک به این پرسش که «آیا آزادی انتخاب داریم یا نه» پاسخ قطعی داده نشده است؛ ولی با این وجود، امروزه موضع گیری غالب، پذیرفتن «حتمی بودن جبر بیولوژیکی» است. طرفداران این اعتقاد به

دو گروه جبرگرا و توافق‌گرا تقسیم می‌شوند؛ به طوری که اعتقاد به نبودن آزادی اراده، آن‌ها را یک‌جا گرد می‌آورد و اقرار یا نفی مسئولیت شخصی هر فرد، آن‌ها را از یکدیگر متمایز می‌کند.

برخی اعتقاد دارند از آنجا که مغز انسان می‌تواند فرایند تفکر و تفسیر عواطف را به صورت ناخودآگاه به انجام برساند، پس هیچ جایی برای آزادی انتخاب وجود ندارد و این آزادی، تنها توهمی است که مغز آن را ساخته و نه چیز دیگر؛ در حالی که عده‌ای دیگر اعتقاد دارند اتخاذ تصمیم‌ها به صورت ناآگاهانه، آزادی انتخاب را در زندگی روزانه و اجتماعی منتفی نمی‌کند.

از آنچه گذشت روشن شد نه طرفداران مقوله «اخلاق، عقلانی است» و نه معتقدان به مقوله دوم «اخلاق، عاطفی یا شهودی است»، هیچ کدام به حقیقت نرسیده‌اند و بیان کردیم رسیدن به حقیقت هرگز با بسنده کردن به تفسیر مادی امکان‌پذیر نیست؛ حتی با وارد کردن عوامل روحی و اجتماعی و فرهنگی.

و به این ترتیب بیان کردیم که مغز و اعصاب، تفسیر درست و کاملی برای ایجاد اخلاق متعالی ارائه نمی‌دهند و تمامی آنچه در این زمینه وجود دارد، پژوهش‌هایی هستند که بیان می‌کنند فرایند موضع‌گیری و تصمیم‌گیری اخلاقی به دو عامل وابسته است؛ یعنی عواطف و تفکر؛ ولی تنها در فهمیدن این دو، خلاصه نمی‌شود. همچنین بیان شد هیچ عضو یا مجموعه‌ای از اعضا در بدن وجود ندارد که مخصوص اخلاق باشد؛ ولی ابزارهایی وجود دارند که تفسیر می‌کنند چگونه در مسیر تکامل، اسباب و شرایطی اساسی برای انسان فراهم شده است تا از اخلاق برخوردار شود و بر اساس آن عمل کند؛ و نیز روشن شد که عنصر تمدن و آموزش، دو عنصر اساسی هستند و حتی در این دو، قسمتی از حل این معما پنهان است.

بنابراین هیچ اندام تخصصی برای اخلاق وجود ندارد و اما درباره عواطف و احساسات، تنها وجود این‌ها برای اخلاق، کافی نیستند؛ هرچند برای شکل‌گیری

داوری‌های اخلاقی و تصمیم‌گیری‌های درست و عمل به مقتضای آن‌ها، شرطی لازم و ضروری هستند. همین پرسش‌ها می‌تواند در اینجا در خصوص آزادی انتخاب، مطرح شود: وقتی دربارهٔ «آزادبودن انتخاب» سخن می‌گوییم آیا این به معنای وجود داشتن عضوی تخصصی در بدن است که نقشی مرکزی را در تصمیم‌گیری ما بازی می‌کند، امکانات و احتمال بر آن، عرضه می‌شود و از میان آن‌ها تنها یکی را انتخاب می‌کند؟ و اگر چنین عضو یا سیستمی در بدن وجود داشته باشد، با توجه به اینکه تصمیم‌گیری‌ها از مرکز تصمیم‌گیری‌های مادی در بدن می‌آیند، برخورداری از آزادی انتخاب برای ما چه معنایی خواهد داشت؟! و اگر چنین عضوی وجود نداشته باشد آیا به آن معنا خواهد بود که آزادی انتخاب نداریم؟!

آنچه در فصل‌های قبلی این تحقیق بیان شد به این فرض که عضو تخصصی در مغز یا در شبکهٔ سلول‌های عصبی یا در هر جای دیگری از بدن وجود داشته باشد هیچ کمکی نمی‌کند. همچنین از طریق نتایجی که پژوهش‌های نوین به آن‌ها رسیده‌اند روشن می‌شود که داشتن عواطف، به‌تنهایی کافی نیست؛ بلکه باید ابزارهایی برای تفسیر و ترجمهٔ این عواطف وجود داشته باشد و این فرایند به تعامل دوجانبه و مشارکت بالاترین و پایین‌ترین سطوح در مغز در عملیات «بده‌بستان» نیاز دارد و هم‌زمان بیان کردم که رسیدن اطلاعات به مغز تا فکر یا تفکر هوشیارانه در ما شکل بگیرد کافی نیست؛ بلکه اطلاعات باید پردازش شوند. فرایند آگاهی از این جهت شبیه به عواطف است و نیازمند تعامل و مشارکت چندین اتصال از نورون‌های عصبی است.

مغزهای ما برای پردازش مسائل بسیاری که در دنیای بیرون با آن‌ها مواجه می‌شویم طراحی شده‌اند؛ به این دلیل که محیط انسان‌ها، پیچیده، متنوع و بسیار در حال تغییر است. پژوهش‌ها ثابت کرده‌اند که مغز می‌تواند در بسیاری از حالت‌ها، راه‌های شهودی را فراهم کند؛ به طوری که انسان می‌تواند بر آن‌ها اعتماد، و با تکیه بر آن‌ها به صورت ناآگاهانه یا خودبه‌خودی رفتار کند. در بسیاری از عکس‌العمل‌ها نیز وضعیت به همین

صورت است؛ به عنوان مثال می توان به تحقیقات پروفیسور «گیگرنزر (Gigerenzer)» مراجعه کرد که وی حالت های بسیاری را مطرح می کند که در آن ها با وجود توانایی بالایی ما برای رفتار درست و صحیح- به تفکر آگاهانه برای تصمیم گیری، نیاز نداریم؛ مثلاً زمانی را بررسی کنیم که بازیکن بیس بال می خواهد توپ را بگیرد؛ خواهیم دید استراتژی کامل و زنجیره ای از کارها وجود دارد که با سرعت بسیار مرتب می شوند؛ به طوری که در بیشتر حالات امکان رفتار در زمان بسیار کوتاه و رسیدن به راه حل خوب را برای او فراهم می کنند.^۱

این روش ها، روش های اکتشافی تجربی یا هیوریستیک (Heuristic) نامیده می شوند و مبتنی بر ادراک مستقیم و شهود، تجربیات گذشته و محاسبات تقریبی توسط مغز برای رسیدن به نزدیک ترین راه حل پذیرفتنی در حالت های پیچیده ای است که نمی توان در بازه زمانی به صورت معقول، به راه حل ایده آل رسید. این توانایی ها به دلیل فایده ای که دارند، همچنین کم بودن هزینه هایشان به صورت نسبی- در مسیر تکاملی انتخاب شده اند. به عنوان مثال راه دنبال کردن چیزی متحرک و تلاش برای گرفتن آن- مثل وضعیتی که پروفیسور گیگرنزر در بازی بیس بال توضیح می دهد- راه حل هیوریستیک است تا در شکار بسیار مفید واقع شود و به طور کلی این مسئله امروز به عنوان واقعیتی علمی محسوب می شود.

۱. منابع:

- Gigerenzer, G., Todd, P. M., & ABC Research Group, T. (1999). Simple heuristics that make us smart. Oxford University Press.
- Gigerenzer, G., & Selten, R. (2002). Bounded rationality: The adaptive toolbox. MIT press.
- Gigerenzer, G. (2008). Moral intuition= fast and frugal heuristics?. In The cognitive science of morality: intuition and diversity (pp. 1-26). MIT Press.
- Gigerenzer, G. (2008). Why heuristics work. Perspectives on psychological science, 3(1), 20-29.
- Gigerenzer, G., & Gaissmaier, W. (2011). Heuristic decision making. Annual review of psychology, 62, 451-482.

ولی این به‌تنهایی کافی نیست تا باور داشته باشیم که انسان در تمامی شرایط و حالات خود فاقد ارادهٔ آزاد است. پژوهشگران بسیاری، چنین اعتقادی دارند و در ادامه و پیش از اینکه به بررسی آن بپردازم مایل‌م نمونه‌ای از دیدگاه‌های یکی از دانشمندان مادی‌گرا را در مسئلهٔ «ارادهٔ آزاد» تقدیم کنم.

«استیون هاوکینگ» آزادی انتخاب را رد می‌کند

استیون هاوکینگ در کتاب خود «طراحی بزرگ»^۱ امکان داشتن وجود چیزهایی خارج از سیطرهٔ قوانین طبیعت را از طریق مسئلهٔ وجود روح یا عقل یا نفس فوق‌طبیعی یا بیرون از حدود طبیعت، بحث‌وبررسی کرده است؛ و اشکال پروفیسور هاوکینگ بر اعتقاد به وجود روح یا عقل، اساساً به دلیلی بازمی‌گردد که به‌طور معمول برای اثبات روح یا عقل مطرح می‌شود؛ یعنی وجود «آزادی انتخاب در انسان‌ها»!

استیون هاوکینگ به‌طور خلاصه می‌گوید هیچ‌چیزی از سیطرهٔ قوانین بیرون نمی‌رود و جبرگرایی علمی بر همه‌چیز در این کیهان از جمله انسان جاری است و آنچه آزادی انتخاب خوانده می‌شود صرفاً یک «مدل تقریبی خوب» برای همانندسازی اموری است که تنها در سیطرهٔ قوانین طبیعی هستند و محاسبهٔ دقیق آن در هر لحظه مثل هر سیستم مادی پیچیده‌ای، به‌دلیل بسیار بودن شرایط و درجه‌های آزادی‌اش دشوار است. و از آنجا که مدل فیزیکی از نظر تئوری می‌تواند رفتار انسان و دیگر موجودات طبیعی را تفسیر کند و نیز می‌توان «آزادی انتخاب» را به‌عنوان یک رویکرد تقریبی در نظر گرفت، دلیلی وجود نخواهد داشت تا انسان را از حاکمیت قوانین (یعنی از جبرگرایی علمی) خارج کنیم.

۱. منبع:

Hawking, S., & Mlodinow, L. (2011). Y a-t-il un grand architecte dans l'Univers?. Odile Jacob. p.p. 40-41.

هاوکینگ همچنین اشکالات دیگری را به نظریه «آزادی انتخاب» وارد می‌کند؛ از جمله: اگر انسان از آزادی انتخاب برخوردار است، این خصیصه چه موقع در مسیر تکامل ایجاد شده است؟ و آیا خزه‌های سبز یا باکتری‌ها هم از این آزادی برخوردارند؟ یا رفتارهای آن‌ها به صورت خودبه‌خودی و در سیطره قوانین طبیعی است؟ و آیا «آزادی انتخاب» فقط مخصوص موجودات چندسلولی (یا پُرسلولی) یا پستانداران است؟

هاوکینگ با استناد به نتایج به‌دست‌آمده از آزمون‌های نوین در عرصه علوم اعصاب^۱ برای تأیید این ایده که اقدامات توسط مغز با توجه به قوانین طبیعی به انجام می‌رسند دلایلی ارائه می‌دهد؛ زیرا مطالعاتی درباره حالت‌های افراد در طول انجام عمل جراحی مغز (بدون بی‌هوشی) انجام شده و امکان‌پذیر بودن ایجاد حرکت ارادی یکی از اعضا یا مثلاً سخن‌گفتن به اثبات رسیده است.^۲

توجه: در اینجا و پیش از شروع بحث، مایلم بر نکته‌ای مهم تأکید کنم تا خواننده این پژوهش به آن توجه داشته باشد و حقانیت سید احمدالحسن و بلندای علمی را که آورده است در مقایسه با دیگر مدعیان علم و دفاع از خدا و دین، بشناسد. اینکه خارج از سلطه قوانین طبیعی، در چهارچوب این فرضیه‌ها بتوان از وجود چیزی در انسان (یا در موجودات زنده یا برخی موجودات زنده) دفاع کرد، کاری است بس دشوار. علمای دین برای این معما چه پاسخی دارند؟ و چگونه وجود روح، اراده، اخلاق و... را ثابت می‌کنند؟!

۱. جا دارد یادآور شویم که علوم مغز و اعصاب، دسته‌بندی‌های بسیاری را شامل می‌شوند؛ از جمله: «علم اعصاب شناختی» (cognitive neuroscience) و «نوروبیولوژی» (neurobiology) با زیررده‌های مختلفش.

۲. می‌توانید به‌عنوان مثال به تحقیقات پروفیسور «دسمیورگت و سیریگی» و دیگران در مقاله‌های علمی زیر و دیگر مقالات مراجعه کنید:

- Desmurget, M., Reilly, K.T., Richard, N., Szathmari, A., Mottolese, C., Sirigu, A. (2009). «Movement intention after parietal cortex stimulation in humans ». Science, 324, 811-813.

- Haynes, J.-D., Sakai, K., Rees, G., Gilbert, S., Frith, C., Passingham, R.E. (2007). «Reading hidden intentions in the human brain ». Current Biology, 17, 323-328.

همچنین اثبات وجود جهان‌های غیبی دیگر؟! یا وجود یک خدا در چهارچوب این داده‌ها و نتایج نوینی که علم به آن‌ها رسیده است؟!

واقعیت آن است که به‌جز [سخنان] سید احمدالحسن و آنچه در کتاب توهم بی‌خدایی بیان کرده است، هیچ پاسخ قانع‌کننده‌ای از طرف علمای ادیان و حتی دانشگاهیان دین‌دار یا مؤمنان به وجود خدا یافت نمی‌شود؛ خداوند بهترین پاداش نیکوکاران را از طرف دین و مؤمنان به وی عطا فرماید.

عده‌ای از پژوهشگران و دانشمندان از جمله «بنیامین لیبت» - که یکی از مشهورترین آزمایش‌های مخصوص به آزادی انتخاب را انجام داده است^۱ و در ادامه به آن خواهیم پرداخت - اعتقاد دارند همه تصمیم‌گیری‌ها و رفتارهای انسان مطابق همان الگوی تصمیم‌گیری‌های بازیکن بیس‌بال است؛ یعنی همه ناخودآگاهانه هستند. بنابراین تصمیم‌گیری‌ها و افکار ما به‌سرعت و بدون هیچ‌گونه خودآگاهی اتخاذ می‌شوند؛ سپس بعد از خارج‌شدنش (یا در حین آن) در عرصه پیاده‌شدن، فقط می‌توانیم نتایج آن را به‌صورت آگاهانه تحلیل کنیم.

از نظر بنیامین لیبت و تعدادی دیگر از دانشمندان، احساس داشتن آزادی اراده، توهمی بیش نیست؛ اما احساس قوی ما درباره آگاه‌بودن نسبت به آنچه انجام می‌دهیم و اینکه چیزی را می‌خواهیم یا نمی‌خواهیم و اینکه قصد انجام برخی کارها را داریم و در عمل هم آن‌ها را انجام می‌دهیم، همه این‌ها صرفاً پردازشی فریب‌کارانه توسط مغز است؛

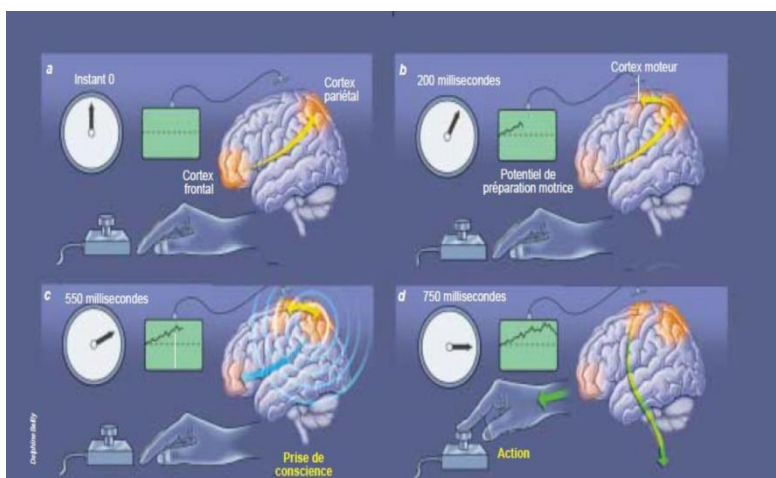
۱. منابع:

- Libet, B., Gleason, C. A., Wright, E. W., & Pearl, D. K. (1983). Time of conscious intention to act in relation to onset of cerebral activity (readiness-potential). *Brain*, 106(3), 623-642.
- Libet, B., Wright Jr, E. W., & Gleason, C. A. (1993). Preparation-or intention-to-act, in relation to pre-vent potentials recorded at the vertex. In *Neurophysiology of Consciousness* (pp. 243-248). Birkhäuser Boston.
- Libet, B. (2002). The timing of mental events: Libet's experimental findings and their implications.

به گونه‌ای که به نظر می‌رسد نیت‌ها و اهداف ما همان عاملی است که در جهت‌دهی رفتارهایمان به دیگران حکم می‌راند.

آزمایش بنیامین لیبت

آزمایش لیبت (Libet Experience) ثابت کرد ابزارهای ناآگاهانه در مغز فرد، برخی کارهای تحریک‌کننده بدن، مانند حرکت دست یا انگشتان را -پیش از آنکه فرد از این تصمیم گرفته‌شده توسط مغزش آگاه شود- ترتیب می‌دهد. حتی این مکانیسم‌های ناآگاهانه، نیتی را که پس از آن، به فرد دارای آن مغز -درست پیش از شروع حرکت- عرضه می‌شود، حاضر و آماده می‌کنند و همه این‌ها تنها در کسر کوچکی از ثانیه قبل از عمل واقعی انجام می‌شود. به این ترتیب مجالی که برای فرد باقی می‌ماند تا «آزادی انتخاب» یا «اراده» داشته باشد، بسیار تنگ می‌شود.



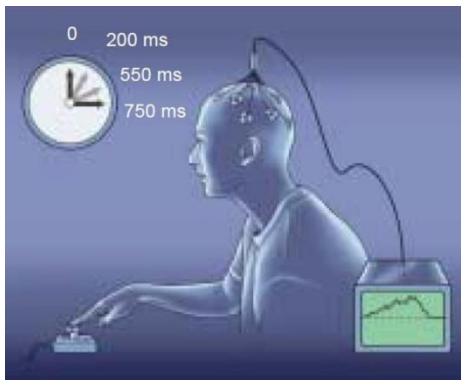
تصویر توصیف‌کننده: به شخص شرکت‌کننده در آزمایش اعلام می‌شود وقتی انتخابش را مشخص می‌کند باید دکمه‌ای را فشار دهد. در ابتدای آزمایش (a) کورتکس جلویی که این آموزش‌ها را به دست آورده است، کورتکس کناری (یا پریتال) را فعال می‌سازد که حرکت را آماده‌سازی می‌کند. سپس کورتکس پریتال، اطلاعات حرکت را به کورتکس حرکتی می‌فرستد (b). ابزار نقشه‌برداری امواج مغز (EEG) فعالیت را در کورتکس حرکتی ثبت می‌کند؛ ولی فرد هنوز نفهمیده است که آن دکمه را فشار خواهد داد. ۳۵۰ میلی‌ثانیه بعد وقتی کورتکس حرکتی به‌صورت مناسبی فعال می‌شود، پیامی را به‌سوی کورتکس پریتال می‌فرستد و در آن هنگام، شخص به‌صورت آگاهانه تصمیم می‌گیرد دکمه را فشار دهد (c) و پس از آن -حدود ۲۰۰ میلی‌ثانیه بعد- کورتکس حرکتی، عضلات را تحریک می‌کند (d).^۱

در آزمایش‌های لیبیت به شخص، زمان‌سنجی داده می‌شود که به‌سرعت حرکت می‌کند و به او دکمه‌ای داده می‌شود که می‌تواند در لحظه‌ای که اراده می‌کند آن را بفشارد. فقط از او خواسته می‌شود که عدد مزبور در زمان‌سنج را در لحظه تصمیم‌گیری برای فشردن دکمه، به یاد داشته باشد. الکترودها روی سر شخص نصب می‌شوند تا

۱. منبع: Lafargue, G., & Sirigu, A. (2004). La volonté d'agir est-elle libre. *Cerveau & Psycho*, 6, 78-83.

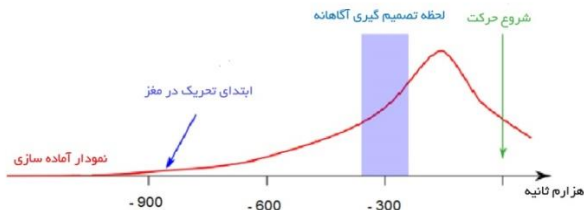
فعالیت مغز پیگیری و محاسبه شود. می توان این پروتکل را به صورت زیر محاسبه کرد و فهمید:

۱. لحظه ای که شخص تصمیم می گیرد دکمه را فشار بدهد؛
۲. لحظه ای که مغز او شروع به فعالیت می کند؛
۳. لحظه ای که شخص عملاً دکمه را فشار می دهد.



تصویر آزمایش لیبیت

کشف پروفیسور لیبیت نشان داد «فعالیت مغز» چندصد میلی ثانیه پیش از «تصمیم گیری هوشیارانه» انجام می شود. در شکل زیر، خط قرمز زمان بندی مربوط به پیام الکتریکی مغز به نام «پتانسیل آماده سازی برای تحریک» (potential motor preparation/readiness) را نشان می دهد.



نمودار پیشرفت تحریک مغز در آزمایش لیت

یکی از تفسیرها برای این آزمایش، آزادی انتخاب را به طور کامل نفی می‌کند. شخص فقط گمان می‌کند همان کسی است که تصمیم گرفته در لحظه‌ای دکمه را فشار بدهد؛ در حالی که واقعیت آن است که مغز تقریباً در زمانی برابر با نیم‌ثانیه تصمیم به این کار گرفته و همه‌چیز را ترتیب داده است.

بله، به همان صورتی که خود پروفیسور لیت پیشنهاد می‌دهد. می‌توان فرض کرد که شخص در این بازه زمانی کوتاه (کسری از ثانیه یا بیشتر) می‌تواند ممانعت کند یا حرکت را به اختیار خودش متوقف کند (که این کار در عمل «حق وتو» نامیده می‌شود)؛ ولی مشخص است حتی این حق منع کردن نیز از نظر علمی ثابت نشده است که در سطح مغز، آزادی وجود داشته باشد، یا به عبارت دیگر به صورت تجربی و علمی مستند به پاره‌ای تحقیقات، نمی‌توانیم این مطلب را به طور قطعی بیان کنیم^۱ و این مسئله را به خواست خدا در ادامه به بحث و بررسی خواهیم نشست.

۱. منابع:

- Haggard P (2008) Human volition: towards a neuroscience of will. Nature Reviews Neuroscience. 9, 934-946.

- Filevich, E., Kühn, S., Haggard, P. (2013). There Is No Free Won't: Antecedent Brain Activity Predicts Decisions to Inhibit. PLoS One 8(2).

پروفسور «الیسا فیلیویچ»، پروفسور «سیمون کون» و پروفسور «پاتریک هاگارد» در مقاله‌ای با عنوان «هیچ آزادی عدم اراده‌ای (نخواستنی) وجود ندارد: فعالیت قبلی در مغز پیش‌بینی‌های تصمیم‌های منجر به بازدارندگی را امکان‌پذیر می‌سازند»^۱ می‌گویند:

"Neuroscience cannot straightforwardly accommodate a concept of 'conscious free will', independent of brain activity. However, the belief that humans have free will is fundamental to human society. This belief has profound top-down effects on cognition and even on brain activity itself. The dualistic view that decisions to inhibit reflect a special "conscious veto" or "free won't" mechanism is scientifically unwarranted. Instead, conscious decisions to check and delay our actions may themselves be consequences of specific brain mechanisms linked to action preparation and action monitoring. Recent neuroscientific studies have strongly questioned the concept of free will, but have had difficulty addressing the alternative concept of free won't, largely because of the absence of behavioural markers of inhibition. Our results suggest that an important aspect of 'free' decisions to inhibit can be explained without recourse to an endogenous, 'uncaused' process: the cause of our 'free decisions' may at least in part, be simply the background stochastic fluctuations of cortical excitability. Our results suggest that free won't may be no more free than free will."

«علم اعصاب نمی‌تواند مستقیماً مفهوم "اراده آگاهانه آزاد" را به صورت مستقل از فعالیت مغز به دست بیاورد؛ با این وجود، این اعتقاد که انسان‌ها دارای اراده آزاد هستند، جزو اصول جامعه بشری شمرده می‌شود. این اعتقاد از بالاترین تا پایین‌ترین سطح، آثار عمیقی بر ادراک و حتی بر خود فعالیت مغز دارد. "دیدگاه دوگانه" که بیان می‌کند تصمیم‌هایی که بازداشته می‌شوند، "حق وتوی آگاهانه" یا "اعتراض آزادانه" را

۱. منبع:

Filevich, E., Kühn, S., & Haggard, P. (2013). There is no free won't: antecedent brain activity predicts decisions to inhibit. *PLoS one*, 8(2), e53053.

منعکس می‌کنند، از پشتوانه علمی برخوردار نیستند. در عوض، تصمیم‌گیری‌های آگاهانه برای تأکید یا به تأخیر انداختن کارهای ما به نوبه خود می‌توانند نتایجی از توالی مکانیسم‌های خاصی در مغز، در ارتباط با آماده‌سازی و رصد کارها باشند. پژوهش‌های اخیر در حوزه علوم اعصاب با قدرت- مفهوم اراده آزاد را در معرض شک و تردید قرار داده است؛ ولی در پرداختن به مفهومی جایگزین برای «اعتراض آزاد» عمدتاً به سبب نبود علامت‌های رفتاری برای ممانعت از تصمیم با دشواری روبه‌رو بوده است. نتایجی که به دست آورده‌ایم پیشنهاد می‌کنند جنبه‌ای مهم از تصمیم‌های ارادی را برای خودداری و ممانعت، می‌توان بدون مراجعه به هیچ فرایند درون‌زاد «بی‌دلیلی» تفسیر کرد: سبب تصمیم‌گیری آزاد دست‌کم به صورت جزئی- می‌تواند صرفاً پشت پرده‌ای از تحولات تصادفی برای تحریک کورتکس مغز باشد. نتایجی که به دست آورده‌ایم اشاره می‌کنند که «آزادی اعتراض»، آزادانه‌تر از «آزادی انتخاب» نیست.

برای «آزادی انتخاب» در فرضیه «لیبت» چه باقی می‌ماند؟

در واقع کارها و تصمیم‌گیری‌های روزمره‌ای که فکر می‌کنیم محصول انتخاب‌ها و رویکردهای آگاهانه سریع هستند یعنی آنچه مردم به طور معمول عقل یا تعقل می‌نامند- در حقیقت، از فرایندی کندتر صادر می‌شوند که از ناخودآگاه سرچشمه می‌گیرد؛ ولی از آنجا که فرایندهای ناخودآگاه، بسیار سریع‌تر از آگاهی هستند، این گزینه آخر فقط بعد از اینکه فرایند ناخودآگاه کامل شد برای فرد آشکار می‌شود و سپس از آن- مغز این احساس را ایجاد می‌کند که آگاهی و هوشیاری، عامل اتخاذ آن تصمیم بوده است.

اگر طبق این فرضیه، همه چیز از ناخودآگاه شروع می‌شود و از آن سرچشمه می‌گیرد، آیا در افکار، کارها و رفتارهای خود از آزادی اراده برخورداریم؟ یا تمام این آزادی اراده، به صورت جبری از تشکیلات و فرایندهای مغزهای ما شروع می‌شود؟!

اعتراض‌های متعددی بر این نوع آزمایش‌ها ارائه شده است. از جمله مسائلی که محل بحث و جدال علمی بزرگی است، مسئله تردید در اندازه‌گیری‌هاست. اختلاف در

اندازه‌گیری‌ها در اینجا در حد چندصد میلی‌ثانیه است؛ همچنین مسئله مشخص کردن لحظه‌ای که خود فرد در آن لحظه تصمیم می‌گیرد، غیرقابل اعتماد به نظر می‌رسد؛ زیرا هیچ قراردادی در این خصوص وجود ندارد. به‌علاوه وجود خود زمان‌سنج می‌تواند باعث سرگرم شدن شخص شود. علاوه بر این، مسئله تمرکز بر ضرورت فشاردادن دکمه در زمان تصمیم‌گیری نیز وجود دارد که این حالت هم می‌تواند به نوعی عاملی برای مشغول شدن ذهن شود. از سوی دیگر پیام الکتریکی که اندازه‌گیری می‌شود می‌تواند فقط پیامی برای آماده‌سازی واقع شود که بیان می‌کند مغز شروع به فعالیت کرده است و دلیلی وجود ندارد که این پیام، مخصوص تصمیمی باشد که انسان آن را اتخاذ خواهد کرد.

ولی این اعتراضات، در مجموع، ابهامات را برطرف نمی‌کند. آزمایش‌های دیگری نیز وجود دارند که پس از آزمایش لیبیت - که در دهه هشتاد انجام شد - انجام شدند و نتایج را با دقت بیشتر و به میزان بالایی از اطمینان، تأیید می‌کنند. گوشه‌ای از این آزمایش‌ها را در ادامه بیان خواهیم کرد.

آزمایش «چان سیونگ سون» برای نفی آزادی انتخاب

در سال ۲۰۰۸ گروه تحقیقاتی متشکل از «چان سیونگ سون» و همکارانش،^۱ آزمایشی را با پروتکلی متفاوت از نمونه‌های گذشته انجام دادند:

“There has been a long controversy as to whether subjectively ‘free’ decisions are determined by brain activity ahead of time. We found that the outcome of a decision can be encoded in brain activity of prefrontal and parietal cortex up to 10 s before it enters awareness. This delay presumably reflects the

۱. منبع:

Soon, C. S., Brass, M., Heinze, H. J., & Haynes, J. D. (2008). Unconscious determinants of free decisions in the human brain. *Nature neuroscience*, 11(5), 543-545.

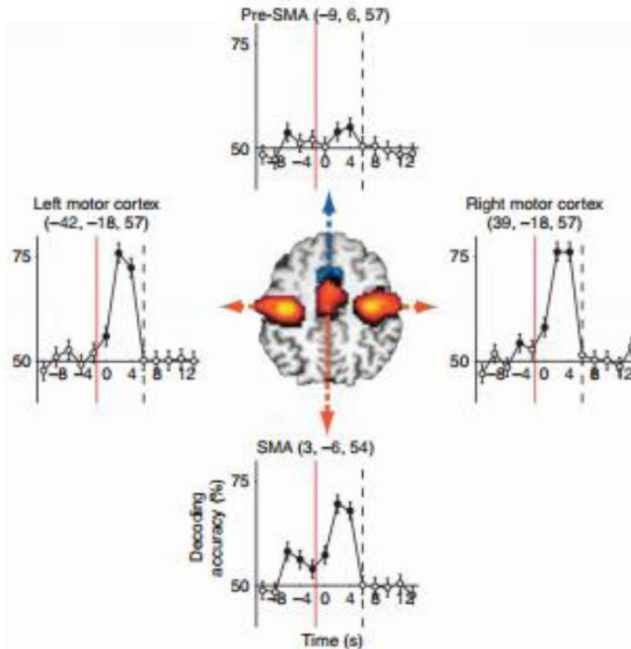
operation of a network of high-level control areas that begin to prepare an upcoming decision long before it enters awareness.”¹

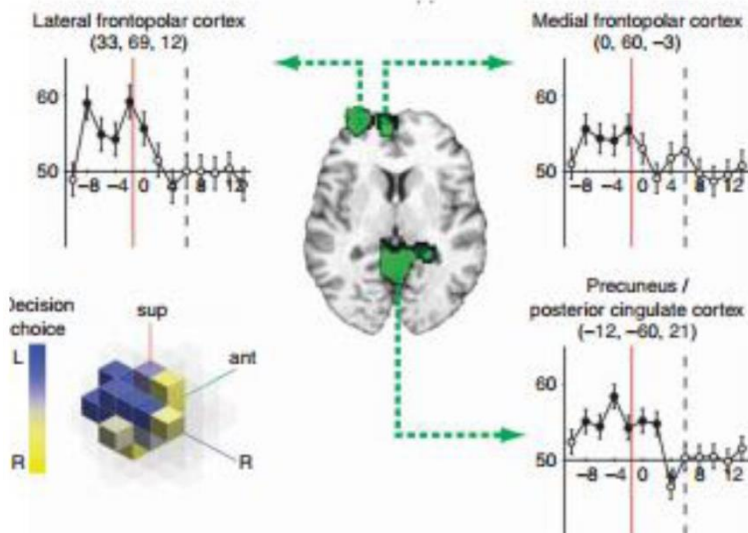
«در باره اینکه آیا تصمیم‌گیری‌های آزادانه ما نسبی هستند و به وسیله فعالیت مغز در زمان گذشته انجام می‌شوند، مشاجراتی طولانی وجود داشته است. مشاهده کرده‌ایم نتیجه تصمیم‌گیری‌ها (یا آنچه تصمیمات، به آن بازخواهند گشت) می‌تواند در فعالیت قسمت پیشانی و کورتکس پری‌تال مغز، در یک دوره زمانی که می‌تواند در حدود ۱۰ ثانیه قبل از رسیدن به هوشیاری باشد، رمزنگاری شود. تصور می‌شود این تأخیر ترجیحاً مشغول بودن مناطق کنترلی در سطوح بالاتر مغز را منعکس کند که در زمانی طولانی پیش از آنکه تصمیم‌گیری هوشیار وارد شود، شروع به تهیه تصمیم آینده می‌کند.»

در آزمایش بالا، شخص به جای یک دکمه، روی دو دکمه فشار می‌دهد. در هر دست یک دکمه دارد و می‌تواند هر وقت خواست هر کدام از دکمه‌ها را که اراده کند، فشار دهد. فعالیت مغز به وسیله دستگاه تصویربرداری مغناطیسی مغز (Magnetic resonance imaging) دنبال شد و این تکنیکی است که به پژوهشگران این امکان را داد تا به صورت آنی فعالیت چندین منطقه مغز را بررسی کنند. نتایج این آزمایش، نتایج آزمون‌های اولیه لیبیت را با تأکید بیشتری نشان داد و حتی وضعیت را بغرنج‌تر هم کرد؛ زیرا با توجه به این آزمایش‌ها مشخص شد اختلاف زمانی بیشتری وجود دارد.

از یک سو، تصاویر «ام آر آی» بیان کردند که فعالیت مغزی ابتدایی، ۷ تا ۱۰ ثانیه و حتی بیشتر، پیش از آنکه شخص تصمیم بگیرد دکمه را فشار دهد در مغز ایجاد می‌شود. این فعالیت ابتدایی، امکان پیشگویی جهتی را که فرد برای فشار دادن دکمه انتخاب خواهد کرد فراهم می‌کرد. این پیشگویی از طریق دنبال کردن مناطق خاصی در مغز انجام

می‌شود (مناطقى که با رنگ سبز در تصویر زیر به آن اشاره شده است)؛ ولی در حقیقت نتایج آن، دقت زیادى ندارند؛ آنچه طبق فعالیت‌های مغز به ثبت رسید، در پیشگویی جهتی که فرد انتخاب خواهد کرد تقریباً ۶۰٪ موفقیت را نشان می‌داد که تفاوت چندانی با احتمال تصادفی یعنی ۵۰٪ ندارد.





تصویر توصیف‌کننده آزمایش گروه «چان سیونگ سون» که نتایج تصمیم‌گیری‌ها را قبل و بعد از آنکه به خودآگاهی برسد، متمایز می‌کند. رنگ‌ها در مغز، مناطق را به گونه‌ای نشان می‌دهند که می‌توان کد مشخصی را برای نتایج تصمیم‌گیری به جهت حرکت قبلی (در سمت راست با سبز) و بعدی (در سمت چپ با قرمز) به دست آورد. منبع: مقاله علمی پژوهشی گروه «چان سیونگ سون»^۱.

عده دیگری از دانشمندان نیز هستند که در برابر مسئله آزادی انتخاب، موضع‌گیری انعطاف‌پذیرتری دارند و جا دارد با گزینش برخی از آن‌ها به نمونه‌هایی از این نظریه‌ها بپردازیم؛ با گزینش برخی از نظریاتی که تحقیق و بررسی و برطرف کردن نقص‌های موجود در آن‌ها، ما را از بررسی دیگر مواردی نیاز می‌کند.

۱. منبع:

SOON, Chun Siong, BRASS, Marcel, HEINZE, Hans-Jochen, et al. Unconscious determinants of free decisions in the human brain. Nature neuroscience, 2008, vol. 11, no 5, p. 543-545.

فرضیه دوم:

توهمی بودن آزادی اراده، همراه با حفظ نوعی از آزادی انتخاب

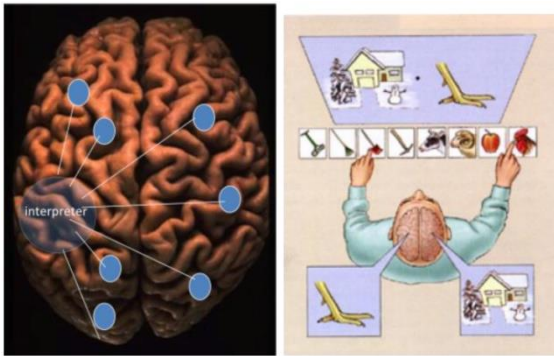
خودآگاهی بر اساس پژوهش‌ها در علم اعصاب- اساساً از عملکرد نیمه راست مغز سرچشمه می‌گیرد و در نتیجه برخی اعتقاد دارند آنچه از این منطقه سرچشمه می‌گیرد، احساس به آزادی انتخاب است و خود آزادی انتخاب نیست. نیمه راست مغز- طبق این فرضیه- برای همه افکار و کارهایی که هوشیارانه توسط ما انجام می‌شود، تفسیری را خلق می‌کند و این تفسیر یا تأویل ناآگاهانه افکار و کارهای ما به نوبه خود- به واسطه فرایندهای صادر شده از ناخودآگاه مدیریت می‌شوند.

تفسیرکننده مغزی، داستان‌ها و دلایل و نیز روابط سببی را می‌آفریند؛ سپس ما را با آن‌ها قانع می‌کند

به‌عنوان مثال پروفیسور گازانیکا اعتقاد دارد که «ما فقط به‌صورت ناآگاهانه، تفکر و رفتار نداریم؛ بلکه حتی تفسیر ما از افکار و کارها نیز از ناخودآگاه سرچشمه می‌گیرد و سپس به خودآگاهی ما عرضه می‌شود». مغز شامل تشکیلات متعددی است که از جمله آن‌ها تشکیلاتی است که اساساً به‌روش محلی عمل می‌کند؛ یعنی تنها به یک نیمه یا یک قسمت مغز- راست یا چپ- نیاز دارد؛ ولی تشکیلات دیگری هم وجود دارند که به‌صورت شبکه‌ای و متقابلی با مناطق موجود در هر دو بخش راست و چپ مغز، عمل می‌کنند و مجموعه بزرگی- متشکل از میلیون‌ها سلول- وجود دارند که فرایند ارتباط و انتقال پیام‌ها و داده‌ها را بین دو بخش، برعهده می‌گیرند و در کارها یا تصمیم‌گیری‌ها یا حتی افکاری که به سیستم برهم‌کنشی میان دو قسمت نیاز دارند، این ارتباط برای تضمین هماهنگی و انسجام لازم است.

همچنین مجموعه‌ای از شبکه‌های عصبی نیز وجود دارند که مسئول نگه‌داشتن مغز در حالت بیداری و عملکرد دائمی هستند. این مجموعه با افکار فراوانی مرتبط هستند که به ذهن‌های ما منتقل و ظاهر می‌شوند؛ ولی نمی‌دانیم از کجا آمده‌اند! پژوهش‌های انجام‌شده با تکنیک‌های جدید تصویربرداری مغز، نشان داده‌اند که این وظیفه یعنی خلق افکار و اطلاعاتی که در مغزهای ما جولان می‌دهند، دائماً و در همه‌جا در مغز وجود دارند؛ به‌گونه‌ای که مغز تقریباً هرگز از این فعالیت بازمی‌ایستد.

اکنون به‌رغم وجود این حرکت دائمی و این افکار فراوانی که پیوسته ظاهر می‌شوند، انسان از این احساس برخوردار است که در حالت انسجام و سازگاری کامل قرار دارد و او وجودی است «یکپارچه» و مسلط بر اوضاع. آنچه همه این سیستم‌های مختلف را یکپارچه می‌کند و احساس «وجودی یکپارچه» را به ما می‌دهد، منطقه‌ای موجود در قسمت چپ مغز است. وظیفه این قسمت، بررسی تفسیر یا تدبیری است که در تمامی تشکیلات جریان می‌یابد و سپس به یکپارچه‌کردن همه آن‌ها و گردآوردنشان در اندیشه یا مجموعه‌ای از افکار ساده اقدام می‌کند که می‌توانند به‌سادگی روایت شوند و مجموع این فعالیت و تحریک را در مغز تفسیر کنند. این سیستمی که پروفوسور گزانیگا آن را «مفسر» یا «توجیه‌گر» می‌نامد، [از نظر پروفوسور گزانیگا] این احساس را به ما می‌دهد که با تفکر آگاهانه و خواسته خود یکپارچه هستیم.



شکل توصیف‌کننده عملکرد مفسر مغزی^۱

اگر این سیستم دچار نقص شود یا ارتباطات میان دو قسمت آسیب ببینند چه اتفاقی خواهد افتاد؟! این دقیقاً همان هدفی بود که پروفسور گازانیگا طی تحقیقات خود روی افرادی که ارتباط میان قسمت راست و چپ مغزشان قطع شده بود، به‌منظور کنترل دفعات تشنج بیماری صرعشان به بررسی‌اش پرداخت. این روش، درمانی برای بیماری صرع در طول ده‌ها سال گذشته بوده است.

روی این بیماران که ارتباط بین دو قسمت مغز آن‌ها قطع شده بود آزمون‌هایی انجام شد؛ مثلاً از آن‌ها خواسته می‌شد بینایی خود را روی نقطه‌ای روبه‌روی خود، در وسط، ثابت نگه دارند. سپس کلمه‌ای در میدان بینایی راست آن‌ها - که با قسمت چپ مغز در ارتباط است - ظاهر می‌شد. محل پردازش زبانی در قسمت راست مغز وجود دارد. سپس از بیمار خواسته می‌شد آن کلمه را بخواند.

همهٔ بیماران آن کلمه را به‌صورت درست می‌خواندند؛ ولی وقتی از آن‌ها خواسته می‌شد به‌عنوان مثال «کلمهٔ کلید» را بخوانند که در میدان دید چپشان نمایش داده می‌شد - که در تناسب با قسمت راست مغز بود - هیچ کلمه‌ای نمی‌توانستند بگویند؛ با وجود

اینکه آن‌ها می‌توانستند به‌وسیله دست چپ خود، چیزی را که نمادی از آن کلمه بود (یعنی کلید در مثال ما) در میان چندچیز مشخص کنند.

در آزمونی از نوع همین آزمون قبلی، گزانیگا کلمه «راه می‌رود» را فقط به قسمت راست مغز عرضه کرد و بیمار شروع به راه‌رفتن کرد. وقتی از او درباره آنچه باعث راه‌رفتنش شده بود سؤال شد، شروع به ارائه تفسیری کرد که خودش ساخته بود و گفت «خواست آب پیدا کند تا بنوشد!» دلیل ترجیحی از نظر گزانیگا چنین بود: این شخص چنین تفسیری ارائه کرد، زیرا کلمه «راه می‌رود» به قسمت چپ مغز که منطقه مسئول زبان است عرضه نشده است.

پروفسور گزانیگا پژوهش‌های خود را ادامه داد و آزمون‌های بیشتر و دقیق‌تری را روی این مجموعه‌ای که فرض می‌شد در قسمت چپ مغز قرار دارد و آن را همان طور که گفتم «مفسر» یا «توجیه‌گر» نامیده بود- انجام داد. برای او روشن شد که این «مفسر مغز» فقط داستان‌هایی خیالی برای توجیه کارها نمی‌آفریند؛ بلکه این داستان‌ها و اعتقاد به آن‌ها را بنا می‌نهد و تلاش می‌کند آن‌ها را با واقعیت مرتبط سازد. سپس به جست‌وجوی دلایل و توجیه‌ها می‌پردازد و ترتیب آن‌ها را کاوش می‌کند تا ارتباطات سببی را پیدا کند و به انسان، این احساس و تصور را بدهد که او بر افکار خود سیطره دارد و بر اساس آنچه عمداً و آگاهانه درباره‌شان می‌اندیشد رفتار می‌کند؛ هرچند وضعیت همیشه این‌گونه نیست.

«مفسر مغز» اعتقاداتی را می‌آفریند تا به بدن این توانایی را بدهد که به هر اطلاعاتی که به او می‌رسد معنایی ببخشد و امکان انتخاب کاری را که پس از این اعتقادات انجام می‌شود و نه قبل از آن- فراهم کند.

“Prenez une voiture en bon état. Son fonctionnement est parfaitement déterminé et vous avez les moyens de savoir exactement comment elle - mais aussi tous ses composants - va se comporter lorsque vous allez la conduire. En revanche il vous est impossible de prévoir l'évolution du trafic dans son

ensemble. C'est un peu la même chose avec le cerveau. La machinerie moléculaire (les gènes, les protéines et tout le reste) est parfaitement automatique. Heureusement d'ailleurs, car dans le cas contraire, le cerveau ne serait pas fiable. Le cerveau entier obéit peut-être lui aussi à un fonctionnement déterministe. Même si cette dernière proposition était vraie, personne ne croira qu'il est allé au cinéma seulement parce qu'il y a été poussé par son cerveau. Nous sommes faits de telle manière que nous croyons toujours que notre esprit est l'auteur des décisions du cerveau, et non le contraire."

«بیابیم مثال ماشین را در حالی که به خوبی عمل می کند بررسی کنیم. عملکردش کاملاً مشخص است و امکاناتی در اختیار دارید تا متوجه شوید چگونه رفتار خواهد کرد و نیز وقتی بخواهید آن را برانید همه اجزایش را به دقت می شناسید؛ ولی غیرممکن است نحوه حرکت را کاملاً بشناسید. این تقریباً همان وضعیتی است که درباره مغز وجود دارد. مکانیسم های مولکولی (ژن ها، پروتئین ها و هر چیز دیگر) کاملاً خودکار هستند. این از خوش شانسی است که آن ها این گونه اند؛ زیرا اگر این چنین نبودند مغز هرگز قابل اعتماد نمی شد. همه مغز نیز چه بسا تابع رفتاری حتمی است؛ ولی حتی اگر چنین وضعیتی درست هم باشد هیچ کس اعتقاد نخواهد داشت به سینما می رود چون فقط مغزش او را به این کار فراخوانده است! به گونه ای ساخته شده ایم تا همواره اعتقاد داشته باشیم ذهن ما چیزی است که برای مغز تصمیم می گیرد و نه بر عکس آن.»

"Au cours de mes recherches sur des patients dont les hémisphères du cerveau ont été déconnectés l'un de l'autre, j'ai découvert une fonction cérébrale que j'ai baptisée l'interpréteur. Elle semble gérée uniquement par la partie gauche du cerveau. Un des tests pour la mettre en évidence consiste à afficher deux images différentes sur un écran (par exemple à gauche une maison sous la neige et à droite une patte de poule). Les patients doivent ensuite choisir dans une série de cartes étagées devant eux lesquelles correspondent le plus aux deux images projetées (en l'occurrence le choix correct serait une pelle à neige dans le premier cas et une poule dans le second). Premier point: les

personnes dont les hé misphères cé ré braux sont dé connectés sont incapables de percevoir la partie gauche du champ de vision. Quand on leur demande ce qu'elles voient, elles ne signalent que la présence de la patte de poule située à droite et négligent la maison sous la neige. Ce qui est troublant, en revanche, c'est que les patients pointent malgré tout avec leur main gauche la pelle à neige et donnent ainsi la réponse correcte du côté où ils sont censés être 'aveugles'. Le trouble augmente encore quand on les interroge sur le choix de cette image. 'La pelle sert à nettoyer les déjections des poules', s'entend. On répondre."

«در طول پژوهش‌های خود بر روی بیمارانی که ارتباط دو نیمه مغزشان به‌طور کامل از یکدیگر منفصل شده بود، «کارکرد مغزی» را کشف کردم که آن را مفسر نامیدم. به نظر می‌رسد این سازوکار فقط در نیمه چپ مغز مدیریت می‌شود. یکی از آزمون‌ها برای نشان‌دادن این کارکرد، بر اساس نمایش دادن دو تصویر مختلف روی پرده، ترتیب داده شده بود (مثلاً در سمت چپ، خانه‌ای پوشیده با برف، و در سمت راست تصویری از پای یک مرغ). بیماران می‌بایست بین کارت‌هایی که به آن‌ها داده می‌شد متناسب‌ترین کارت را با تصاویری که روی پرده می‌دیدند انتخاب کنند (انتخاب درست در مرتبه اول پاروی برف‌روبی و در مرتبه دوم مرغ بود). نکته اول: افرادی که دچار جدایی کامل دو نیمه مغز بودند، از درک آنچه در میدان دید چپ آن‌ها عرضه می‌شد، کاملاً ناتوان بودند. وقتی از آن‌ها درباره آنچه روی پرده می‌دیدند پرسیده می‌شد فقط پای مرغ را که در تصویر سمت راست بود بیان می‌کردند و به تصویر خانه پوشیده با برف که در سمت چپ پرده به آن‌ها نشان داده می‌شد، کاملاً بی‌توجهی می‌کردند؛ ولی شگفت‌انگیز آنکه این افراد بیمار با دست راست خود به پاروی برف‌روبی اشاره می‌کردند و به این ترتیب، در خصوص جهتی که تصور می‌شود در آن جهت نابینا بوده‌اند، به پاسخ درست می‌رسیدند. شگفتی وقتی بیشتر می‌شد که درباره انتخاب این تصویر توسط آن‌ها، سؤال می‌کردیم، می‌شنیدیم که پاسخ می‌دهند: پارو برای پاک کردن فضولات مرغ، مناسب است.»

“Et ça, c'est l'oeuvre de l'interpréteur...?”

Oui. Au fond, le patient ne sait pas pourquoi il pointe la pelle a neige. Quand on le confronte a son geste inconscient, son interpréteur élabore rapidement une théorie que le patient présente ensuite aux examinateurs, tout en étant persuadé de la cohérence de son action. De manière générale, l'interpréteur est la région qui trouve des explications a nos comportements ou a nos émotions. Une fonction vitale s'il en est.”^۱

«و آیا این، ناشی از عملکرد مفسر مغزی است...؟»

بله، اساساً بیمار، علت اشاره کردنش به پاروی برف‌روبی را نمی‌داند، و وقتی او را با انتخابی ناآگاهانه روبه‌رو می‌کنیم مفسر مغزی او به سرعت نظریه‌ای را پدید می‌آورد که بیمار، آن را به آزمونگر عرضه می‌کند؛ در حالی که به‌طور کامل قانع شده که موضع‌گیری‌اش هماهنگ و منسجم بوده است. به‌طور کلی مفسر مغزی، منطقه‌ای است که کارها یا عواطف را تفسیر می‌کند و این کارکردی حیاتی است.»

«مفسر مغزی» منطقه یا سیستمی نیست که تفکر هوشیارانه در آن انجام می‌شود و تصمیم‌های آگاهانه و انتخاب‌ها را برمی‌گزیند؛ یعنی این منطقه یا سیستم، همان تشکیلات انتخاب آزادانه نیست؛ البته اگر چنین سیستمی در بدن وجود داشته باشد؛ ولی آنچه از آزمون‌ها مشخص شده، این است که انتخابی که فرد به‌صورت آگاهانه برمی‌گزیند، انتخابی مبتنی بر عملیاتی ناآگاهانه است. پس این «اتاق نظارتی» - اگر وجود داشته باشد - یا منطقه‌ای که امکان آگاهی نسبت به انتخاب‌ها را می‌دهد، کجاست؟ در حقیقت حتی اگر ما در مغزهایمان برای انجام وظیفه‌های متعدد در خصوص آگاهی، شبکه‌ها و تشکیلاتی تخصصی داشته باشیم، هیچ منطقه یا تشکیلات یا شبکه‌

۱. منبع:

- Gazzaniga, M. Le cerveau nous fait croire que nous le dirigeons. Université de Genève. Campus Magazine Scientifique de l'UNIGE., N°90- Propos recueillis par Anton Vos - Université Genève.

<https://www.unige.ch/campus/numeros/campus90/invite/>

معین، مشخص و مخصوصی برای «آگاهی و هوشیاری» وجود ندارد و درباره آنچه خاص روش تفکر شخصی ما و گفت‌وگوها و مراجعات درونی ماست، نمی‌توان به منطقه یا دستگاه معینی به‌عنوان مسئول آن، اشاره کرد. آنچه از پژوهش‌های عصبی قبلی به نظر می‌رسد این است که:

انتخاب ما - که از نظر آکادمیک، آگاهی نامیده می‌شود - از «خصوصیتی» صادر می‌شود که نتیجه فعالیت‌های معینی در سلول‌های عصبی ما در مغز است، و آنچه دنبال‌کردنش در مغز، امکان‌پذیر است فقط این فعالیت‌هاست و این تنها سیستمی است که می‌توان آن را به‌عنوان سیستمی برشمرد که قابل پیگیری و رصد کردن است. در نتیجه حتی اگر می‌توانستیم سیستم تولیدشده از فعالیت خاص میلیاردها سلول عصبی را بشناسیم، توصیف فرایندی که آگاهی ما را نشان دهد، تا به امروز، ناممکن بوده است! اقتباس زیر از سخن پروفیسور گازانیگا در کتابش «مغز اخلاقی» تقدیم می‌شود. وی در این کتاب، فصلی کامل را به مسئله آزادی انتخاب و آزادی اراده، اختصاص داده است:

“The logic goes like this : The brain determines the mind. and the brain is a physical entity. subject to ail the rules of the physical world. The physical world is determined. so our brains must also be determined. If our brains are determined. and the brain is the necessary and sufficient organ that enables the mind. we are then left with these questions : Are the thoughts that arise from our mind also determined? Is the free will we seem to experience just an illusion? And if free will is an illusion. must we revise our concepts of what it means to be personally responsible for our actions?

Neuroscience [also] tells us that by the time any of us consciously experience something. the brain has already done its work. When we become consciously aware of making a decision. the brain has already made it happen. This raises the question. Are we out of the loop? It is one thing to worry about diminished responsibility due to insanity or brain disease. but now the normal

person appears to be on the deterministic book as well. Should we abandon the concept of personal responsibility? I don't think so. We need to distinguish among brains, minds, and personhood. People are free and therefore responsible for their actions; brains are not responsible."

«منطق به صورت زیر جریان می‌یابد:

مغز، ذهن (یا عقل) را محدود می‌کند؛ در حالی که مغز، واحد مادی و تابع قوانین عالم ماده است. عالم مادی، حتمی و مشخص است؛ بنابراین مغزهای ما نیز باید مشخص و در سیطرهٔ حتمیت (جبرگرایی) باشند. وقتی مغزهای ما محکوم به حتمی بودن هستند و وقتی مغز، اندام لازم و کافی برای فعال کردن عقل یا ذهن است، خود را با پرسش‌هایی از این دست مواجه می‌بینیم: آیا افکاری که از ذهن‌های ما برمی‌آیند نیز مشخص و حتمی هستند؟ آیا آزادی انتخابی که آن را احساس می‌کنیم، صرفاً توهم است؟ و اگر آزادی انتخاب صرفاً توهم است، آیا نباید در این معنا که در برابر کارها و رفتارهای خود مسئولیت شخصی داریم بازنگری کنیم؟

[به علاوه] علم عصب‌شناسی می‌گوید وقتی یکی از ما چیزی را به صورت آگاهانه می‌آزماید، مغز در آن هنگام، کار خود را به انجام رسانده است. وقتی ما از تصمیم خود آگاه شده‌ایم که مغز قبلاً کار خودش را انجام داده است تا آن تصمیم اتفاق بیفتد. این نکته، پرسش زیر را پیش می‌کشد:

آیا بیرون از [این] مدار قرار داریم؟ همیشه نکته‌ای وجود داشته که ما را به نگران شدن فرامی‌خوانده است: کم‌شدن مسئولیت در اثر جنون یا مشکل مغزی؛ ولی اکنون به نظر می‌رسد حتی انسان عادی هم روی کاغذ حتمی [و در سیطرهٔ جبر] در نظر گرفته می‌شود. آیا باید مفهوم مسئولیت شخصی را به کناری بنهیم؟ من که چنین اعتقادی ندارم! باید میان مغز خودمان، عقل و شخصیت، تمایز قائل شویم. مردم آزاد

هستند و در نتیجه در برابر کارهای خود مسئول‌اند؛ در حالی که مغزها مسئولیتی ندارند.»^۱

بسیار خوب! ضمیر «آن‌ها» در سخن گزانیگا به چه کسی اشاره می‌کند؟ «آن‌ها» در برابر کارهای خود مسئول‌اند؛ در حالی که مغزها مسئولیتی ندارند.» آیا ضمیر «آن‌ها» یا «ذات» فقط درک یا احساس عواطفی است که از مغز ناشی می‌شود؟! پاسخ را به خواننده می‌سپارم.

بررسی گزاره «انتخاب آزاد، توهم است»

در ابتدا و پیش از بررسی استدلال، باید توجه داشته باشیم که آرا و تفسیرهای بسیاری برای این آزمون‌ها وجود دارند؛ همان طور که آزمون‌ها هم متعدد و متنوع‌اند؛ ولی بر مثال‌هایی از مهم‌ترین و مشهورترین آزمون‌هایی تمرکز می‌کنیم که بسیاری از ملحدان یا شک‌کنندگان، در نفی انتخاب آزاد و در نتیجه نفی وجود روح و خدا و دین به آن‌ها استناد می‌کنند.

همان طور که گفته شد این پژوهش‌ها با چندین موج نقادانه مواجه شده‌اند که به برخی از آن‌ها اشاره کردیم و در واقع لازم نیست تمامی این اعتراضات بررسی شوند. آنچه می‌توان گفت این است که:

اول: این آزمون‌ها از نظر علمی دقیق و بسیار حرفه‌ای هستند و نمی‌توان روی مسئله تردید در اندازه‌گیری‌ها یا سرگرم‌شدن احتمالی با محیط و مسائل مشابه دیگر از این دست توقف کرد؛ زیرا نتایج صریح و واضح‌اند و پروتکل‌ها به خوبی و بسیار حرفه‌ای بررسی شده‌اند؛ ولی نقص‌ها در سطح دیگری پنهان‌اند. در درجه اول فرض‌هایی در آزمون‌های

قبلی هست که نیاز به دلیل دارد؛ در حالی که چنین دلایلی بر پایه و اصول علمی موجود نیست.

ما نخستین مشاهده را داریم که می‌گوید لحظه‌ای که فرد آزمایش‌شونده به ما خبر می‌دهد که از اراده خود برای حرکت دادن انگشتانش یا از فشار دادن دکمه یا هر کار دیگر از آموزش‌هایی که آزمون می‌گوید انجام بدهد، آگاه است (که البته کوتاه آمده، این لحظه را لحظه‌ای فرض می‌کنیم که عملاً آگاهی در آن اتفاق افتاده؛ با وجود اینکه این مطلب، چندان واضح نیست؛ زیرا آزمایش‌های متعدد ثابت کرده‌اند که مردم در ارزیابی این زمان دچار اشتباه می‌شوند)، تقریباً به‌طور متوسط ۲۴۰ صدم ثانیه پیش از حرکت عضلات است. قبل از این لحظه در حدود یک تا ۱۰ ثانیه قبل (که در آزمون آخر به دست آمد). فعالیت ابتدایی و زمینه‌ساز مغزی وجود دارد و محققان چنین تعبیر می‌کنند که این فعالیت مغزی، به‌صورت ناآگاهانه شروع شده است؛ سپس آن را بدون دخالت اراده آزاد، تفسیر می‌کنند، که این، اشتباه است.

چرا اشتباه است؟ پاسخ بسیار ساده این است که آزادی اراده و قصد از نظر زمانی- بسیار زودتر از این فعالیت بوده، و لحظه‌ای بوده که شخص آزمایش‌شونده در آزمایش وارد شده و آنچه را باید انجام بدهد فهمیده است. او با اراده خود انتخاب کرده است که دست خود را حرکت بدهد یا دکمه را بفشارد، و این به‌طور حتم، تصمیمی آزاد و انتخابی آگاهانه است که به مغز انتقال یافته و ادغام آن در ضمن انتخاب‌های آزاد و اراده فرد، پایان یافته است. به این ترتیب قصد و اراده‌ای پیش از آنکه شخص حرکت را انجام بدهد یا دکمه را بفشارد به وجود آمده است. وی همچنین با اراده خود برگزیده تا مترصد باشد و زمان و همه آموزش‌هایی که آزمایش، آن را لازم می‌کند در نظر بگیرد. هیچ فرد سالمی پیش از شروع آزمایش یا قبل از زمانی که با اراده خود برای تحریک دست راست و چپ، یا فشار دادن دکمه تصمیم بگیرد، دکمه را فشار نمی‌دهد، یا دست چپ یا راست خود را حرکت نمی‌دهد؛ بلکه این کارها از ابتدای آزمایش شروع شده و این هم با اراده آزاد و

انتخاب او و با تدبیر خودش بوده است. بله، فعالیت دیگری در مغز شروع شده است تا آنچه را که آزمایش خواهد خواست، زمینه‌سازی کند و این فعالیت، کپی‌برداری و همانندسازی مغز از آن چیزی است که جریان خواهد یافت و انتخاب آن چیزی است که فرد را مهیای آزمایش می‌سازد؛ همچنین [این فعالیت] در ترسیم الگوی کاملی برای حرکت دست، آغاز شده است، و حتی بعید نیست این فعالیت، الگویی برای چگونگی خودآگاهی و سپس تفسیر آن را فراهم کند!

پس اراده آزاد، این آزادی را به مغز داده است تا زمانی را که می‌خواهد دست را حرکت بدهد انتخاب کند و این در ضمن آموزش‌ها انجام شده است؛ یعنی بدون پاسخ‌دادن به هیچ چیز دیگری غیر از مسئله قبلی که همان حرکت‌دادن یک دست بوده است.

با این وجود، مغز -پس از آنکه آماده اجرا می‌شود (یعنی برای شروع حرکت)- به سمت‌وسویی به نام «آگاهی» بازمی‌گردد تا اگر خواست، از انجام حرکت روپگردان شود یا حرکت را انجام دهد. فکر نمی‌کنم آنچه به ثبت رسیده است اتخاذ «تصمیم» بدون اراده آزاد باشد؛ بلکه همه آنچه اتفاق افتاده، ثبت نظارت مستقیم مغز بر فرایندی است که مغز با دقت، با آن مواجه شده، و شخص در کاری که انجام داده، هیچ قید و بندی نداشته است؛ و از آنجا که تقریباً تمام کار خواسته‌شده، برگزیده و رضایت‌بخش برای کسانی که در آزمایش شرکت کرده‌اند متشکل از وظایفی ساده و جسمانی بوده است، مغز هم تمامی آن مراحل را در تصمیم‌گیری، بدون مراجعه به سمت‌وسوی آگاهانه بر عهده می‌گیرد و تمامی این‌ها از وظایف ابزار هوشمندی است و هیچ اشکالی در آن وجود ندارد.

دوم: برای آنچه در نکته اول بیان داشتم دلیل دیگری وجود دارد؛ دلیلی که بیماران مبتلا به نقص در کورتکس پری‌تال ارائه می‌کنند. آزمون‌هایی که قبلاً توسط افراد سالم انجام شدند، برای بیماران دچار نقص در جدار کناری (پری‌تال) به انجام رسیدند و آن‌ها از مشخص کردن لحظه‌ای که تصمیم می‌گیرند انگشتان خود را حرکت بدهند، کاملاً ناتوان بودند. علت این ناتوانی، نقص در ارزیابی دقیق زمان نیست؛ زیرا این افراد معمولاً

می‌توانند مثلاً زمانی که انگشتان خود را حرکت می‌دهند یا لحظه‌ای که تصویری را می‌بینند یا صدای سوتی را می‌شوند، مشخص کنند. این ناتوانی، با نقص در کورتکس پرییتال مرتبط است.

در اینجا دانشمندان تصور می‌کنند میان عمل معین - که به صورت ناآگاهانه در مغز فرد ایجاد شده است - و امکان آگاه‌بودن به آن تصمیم، ارتباطی سببی وجود دارد (حتی اگر ثابت شده باشد که این ارتباط از نوع ارتباط و برهم‌کنش دوجانبه و نه ضرورتاً سببی بوده است). آزمایش‌هایی این مطلب را تأیید می‌کنند؛ از جمله آزمایشی که پروفیسور علوم اعصاب و پزشکی روان‌شناس، «اسحاق فرید (Itzhak Fried)» و همکارانش انجام داده‌اند.^۱ آن‌ها «منطقه حرکتی تکمیل‌کننده» را تحریک کردند که باعث حرکات بدنی در بیماران تشنجی طی عمل جراحی مغزشان شد و این ثابت کرد که فعالیت این مناطق مغز، باعث ایجاد رغبت در این افراد برای حرکت‌دادن اندام‌های بدنشان می‌شود.

اکنون آنچه اهمیت دارد این است که مغزهای این بیمارانی که دچار نقص در جدار کناری یا پرییتال مغز هستند، نمی‌تواند آن‌ها را آگاه کند که حرکت آغاز خواهد شد. این به چه معناست؟

این یعنی قطعاً اراده و خواست آزاد آن‌ها فعالیت می‌کند؛ زیرا همان طور که گفتیم آن‌ها صرفاً با اراده و خواست خود انتخاب کردند که در آزمون شرکت کنند و آموزش‌ها را پذیرفتند و یاد گرفتند و صرفاً با خواست و اراده خود، آن‌ها را قبول کردند و در دستگاه عصبی خود یعنی مغز - برنامه‌ریزی کردند؛ ولی نمی‌توانستند زمان اجرای آن را به‌طور مشخص تعیین کنند؛ زیرا آن‌ها با آزادی و اراده خویش، افسار را به دستگاه عصبی خود

۱. منبع:

Fried I., Katz A., McCarthy G., Sass K. J., Williamson P., Spencer S. S., et al. (1991). Functional organization of human supplementary motor cortex studied by electrical stimulation. *J. Neurosci.* 11, 3656-3666.

سپردند تا فرایندهای تحریک و انتخاب زمان را حاضر و آماده کند؛ وگرنه می‌توانستند فرایند تحریک را از پایه و اساس، و حتی کل آزمایش را کاملاً متوقف کنند.

این نکته، گفته‌ما را تأیید می‌کند که آنچه در این آزمون‌ها محاسبه شده این است که مغز تحت فرمان اراده‌ آزاد و انتخاب آگاهانه انسان است و برای پیاده‌سازی آموزش‌ها به بهترین شکل ممکن و بدون سربار، فعالیت می‌کند و این، از بررسی اراده‌ آزاد، بسی به دور است. بله، می‌توانیم کوتاه بیاییم و بپذیریم که این آزمون‌ها را این‌گونه نام‌گذاری کنیم: «انتخاب قصد و اراده برای حرکات بدنی، در زمان انجام کاری معین با اراده‌ آزاد.»

بنابراین روشن شد آنچه برخی پژوهشگران به‌عنوان دلیلی برای توهمی بودن اراده‌ آزاد مطرح می‌کنند، گمانی بیش نیست. کسانی که به‌عنوان مثال دچار نقص در کورتکس پری‌تال هستند، قطعاً می‌توانند صرفاً با تکیه بر اراده و خواست خود تصمیم بگیرند که هر کاری یا حرکتی را که می‌خواهند، انجام دهند یا از آن اجتناب کنند؛ آن‌ها فقط نمی‌توانند زمانی را که فرایند در آن شروع می‌شود یا زمان بازگشت از جهت‌های ناآگاهانه مغز را به آنچه جهت «خودآگاه» خوانده می‌شود، مشخص کنند.

حق و تو و اعتراض، حقی ثابت شده است

اکنون می‌خواهم مسئله‌ واردکردن شک‌وتردید در «حق نپذیرفتن» را بحث‌وبررسی کنم. می‌گویم حتی اگر در مرزهای مغز باقی بمانیم، بر اساس آنچه «بنیامین لیبِت» فرض می‌گیرد و پژوهشگران دیگر نیز به آن اقرار داشته‌اند، «حق و تو و روی‌گردانی از انجام عملی خاص» حقی ثابت شده است و تشکیک در آن، به بحث‌وبررسی چندانی نیاز ندارد و به آزمایش پیچیده‌ای برای تأکید بر این حق، نیاز نیست. در عمل ثابت شده است که اضافه‌کردن شرط، ثابت می‌کند تمام فعالیت آماده‌شده توسط مغز، منجر به حرکت عملی نمی‌شود و انسان می‌تواند حرکت را در ۲۵۰ هزارم ثانیه متوقف کند؛ به‌عنوان مثال

در آزمایش فشردن دکمه، تصویر معینی ظاهر شود، ولی دکمه، به شرط همراه شدن تصویر با نور سبز فشرده شود و فشارندادن دکمه در صورت هم‌زمان شدن تصویر با نور قرمز باشد. اگر از تمامی آنچه گفته شد چشم‌پوشی کنیم، چند اشکال در تفسیر آزمون‌ها و نتایجشان باقی می‌ماند؛ از جمله، وقتی بحث درباره آزادی انتخاب در انسان در مسئله اخلاق و موضع‌گیری‌های اخلاقی و اعتقادات است، به هیچ‌وجه نمی‌توان بر این آزمون‌ها اعتماد کرد؛ زیرا به سادگی می‌توان گفت این آزمون‌ها از بررسی این موضوع ناتوان‌اند.

انکار نمی‌کنیم که مغز انسان برای حل بسیاری از مشکلات و ایجاد مدل‌های تقریبی و اتخاذ تصمیم‌های سریع طراحی شده است؛ به طوری که به کسی که از ابزار هوشمندی یعنی مغز برخوردار است، در کشمکش و رقابت برای بقا و سازگاری با محیط پیچیده و دگرگون‌شونده، سود می‌رساند؛ و نیز هیچ مشکلی در این نکته نداریم که مغز تصمیم‌گیری‌ها و انتخاب‌هایی را فراهم می‌سازد و حتی انتخاب و سپس اجرا هم می‌کند و بعداً این احساس را می‌دهد که تصمیم ما آگاهانه و آزادانه بوده است. اگر به این صورت نبود، قطعاً انسان همه یا بیشتر انرژی مادی و فکری خود را صرف دقیق شدن و تفکر در تمامی جزئیات و تفصیل می‌کرد، که چه بسا این جزئیات، بی‌ارزش، ساده یا معمولی و تکراری باشند! که در این صورت، نقش مغز منتفی می‌شد و در نتیجه امکان نداشت انتخاب طبیعی، مغز را برگزیند.

آزمون‌های بیان‌شده، در سطح تصمیم‌گیری‌هایی منحصر می‌شود که در این حقیقت که مغز، تدبیرکننده و تصمیم‌گیر آن‌هاست اشکالی ایجاد نمی‌کنند و این همان کارکرد بیولوژیکی اساسی است که مغز به خاطرش برگزیده شده است؛ ولی امکان ندارد طرفداران این آزمون‌ها برای حل معماها و تصمیم‌گیری‌های اخلاقی، بلافاصله به مقایسه موضع‌گیری‌هایی پرش کنند که نیازمند گفت‌وگو و مراجعه درونی قوی و حتی گاهی خشونت‌بار است. چه تفاوت بسیاری وجود دارد میان انتخاب دست‌چپ یا دست‌راست، با حکم به عدالت در موقعیتی معین که به‌عنوان مثال- یک طرف آن باشیم، یا با دادن

غذای خود و خانواده خود به افراد غریبه و به دنبال آن، به جان خریدن خطر هلاکت و نابودی بدون اینکه در ورای این رفتار هیچ سود و منفعتی نهفته باشد یا انتظار برود، یا با در معرض خطر قرار گرفتن و شتاب کردن برای نجات دادن فردی از غرق شدن یا سوختن در حالی که نسبت به ما بیگانه است؛ آن هم به دور از دیدگان دیگر مردم و... به همین ترتیب!

این‌ها در حقیقت نقص‌های بزرگی هستند و اگر منظور از پژوهش، آزادی انتخابی باشد که ما انسان‌ها از آن برخورداریم و سبب می‌شود انسان در برابر رفتارهایش مسئول باشد، این‌ها نقص در الگوی آزمون محسوب می‌شوند.

نقص‌های دیگری هم وجود دارند که عبارت‌اند از مغالطه علمی که فردی که به این نوع آزمون‌ها تکیه می‌کند در این مغالطه‌ها گرفتار می‌شود (یا دیگران را در آن‌ها می‌اندازد) تا وجود آزادی انتخاب یا اراده آزاد را نفی کند؛ زیرا حتی اگر کوتاه بیاییم و امکان پیشگویی تصمیم‌ها را به نسبتی بالاتر از آن چیزی که امروزه آزمون‌ها بیان می‌کنند بپذیریم، و حتی اگر کوتاه بیاییم و بپذیریم که این آزمون‌ها بر اساس تصمیم‌گیری‌هایی اجرا شده که مخصوص موقعیت‌های اخلاقی پیچیده است یا آنچه معضلات اجتماعی در روان‌شناسی خوانده می‌شود (همان طور که در فصل مربوط به آن آمد) و نیز فرض کنیم که نتیجه مثلاً از این قرار است که فعالیت ناآگاهانه مغز در مدت‌زمان زیادی پیش از هوشیاری آغاز می‌شود و هوشیاری و آگاهی ورود نمی‌کند مگر پس از آنکه تصمیم به مرحله اجرا برسد، باید بپرسیم چه نتیجه‌ای می‌توان از این آزمایش‌ها و نتایج به دست آورد؟

واقعیت آن است که اگر همه این‌ها صحیح باشند تنها نتیجه‌گیری این خواهد بود که:

«اگر همه انتخاب‌های عرضه شده به انسان به شکل فعالیت‌هایی در مغز پدیدار شوند و اگر آشکارشدن انتخاب‌های آزادانه انسان، تنها منحصر به قسمتی باشد که

پژوهشگران اعتقاد دارند مختص هوشیاری و آگاهی است، نتیجه می‌شود که هیچ‌گاه انتخاب آزادانه واقعی در همان لحظه‌ای که مشخص می‌شود شخص عملش را انتخاب کرده است وجود نخواهد داشت» و آنچه در نکته اول و دوم بحث گفتیم این نتیجه‌گیری را تأیید می‌کند.

اگر تمامی این مقدمات صحیح باشد، میان این نتیجه‌گیری و نفی آزادی انتخاب یا آزادی اراده، تفاوت بسیاری -از زمین تا آسمان- وجود دارد!

می‌گوییم از یک سو انتخاب‌هایی که بر انسان عرضه می‌شود و از سوی دیگر، آزادی انتخاب حقیقی، هر دو در سطحی بالاتر از سطح جسد مادی قرار دارند و نحوه پدیدارشدن این آزادی در «بدن» چیزی شبیه ظاهرشدن اطلاعات در دستگاه تلفن است؛ تلفن خودش اطلاعات را خلق نمی‌کند، خودش انتخاب‌ها را وضع نمی‌کند و گزینش هم نمی‌کند؛ بلکه تمام کاری که انجام می‌دهد این است که اطلاعاتی را که از دستگاه فرستنده به آن رسیده است به کسی که دستگاه شنوایی دارد می‌رساند و حتی آن‌ها را نگهداری یا ذخیره هم نمی‌کند.

جست‌وجوی شروع فعالیت در مغز برای اتخاذ تصمیم، درست مثل جست‌وجوی لحظه واقعی دریافت اطلاعات توسط تلفن پیش از آن است که پیام‌ها را به صدا تبدیل کند؛ آوایی که در گوش شنونده به‌عنوان «صدا» شنیده می‌شود. سپس اطلاعات را به‌صورت داده‌هایی ترجمه می‌کند که بفهمد، نگه دارد و با آن تعامل نشان دهد. حال این داده‌ها و انتخاب‌هایی که سبب شده است مغز پیش از ارسال آن‌ها فعال شود، از کجا آمده‌اند و چگونه می‌توانند «فعالیت» نامیده شوند بدون آنکه اصلاً انتخاب‌هایی به منطقه‌ای به‌نام «ناخودآگاه» عرضه شده باشد؟! و آیا این‌ها از منطقه دیگری آمده‌اند که در آن، داده‌ها و انتخاب‌ها ذخیره می‌شود؟ یا در هوا معلق هستند؟ یا چیز دیگری است؟ تحقیق در خصوص آزادی انتخاب حتی در سطح تصمیم‌های ساده، ناگزیر باید با پاسخ‌گویی به پرسش زیر آغاز شود:

منبع اطلاعاتی که به مغز می‌رسد، چه در منطقه‌ای که منطقه خودآگاه خوانده می‌شود و چه در منطقه ناخودآگاه مغز، چیست؟ منبع انتخاب‌ها کدام است؟ انتخاب‌ها در کجا یافت می‌شوند؟ و چگونه مغز غیرهوشیار، انتخابش را - که به منطقه‌ای به نام خودآگاه عرضه می‌شود- مشخص کرده است؟

اکنون ما می‌دانیم که مغز و تفکر و عواطف، همه در سیطره سیستم بیولوژیکی ژنتیکی و خودخواهانه قرار دارند؛ پس انتخاب‌هایی مانند ایثارگری حقیقی و به‌خطرانداختن خود برای نجات شخصی غریبه، چگونه و از کجا می‌توانند سربرآورند؟ و اگر فرض کنیم این انتخاب‌ها به‌عنوان احتمالی در ضمن زنجیره بزرگ احتمالات سربرمی‌آورند، چگونه از طریق سیستمی که محکوم و تحت نظارت ابزارهای بقا قرار دارد، انتخاب و به آن‌ها اعتماد می‌شود؟

از سوی دیگر حتی اگر بپذیریم که مغز می‌تواند برخی اطلاعات را حفظ کند، هرگز نمی‌پذیریم که مغز دستگاهی برای حفظ و نگهداری همیشگی اطلاعات است؛ بلکه هرآنچه وجود دارد عبارت است از شبکه‌های عصبی که می‌توانند تشکیلاتی را که جدیداً شکل داده‌اند نگهداری کنند یا دور بریزند، و باید از نظر بیولوژیکی برایش اهمیت داشته باشد؛ مثلاً اینکه با آن بسیار همراه بوده باشد یا بسیار ناسازگار. این در صورتی است که اصلاً برنامه‌هایی برای حفظ بدن و انتشار ژن‌ها - که در ژن‌های انسان برنامه‌ریزی شده است- در کار نباشد.

اطلاعات در نفس انسانی نگهداری می‌شوند، نه در مغز او، و به این ترتیب آنچه بر انسان عرضه می‌شود از بیرون می‌آید. این بیرون، می‌تواند محیط طبیعی او باشد، یا عالم روح یا ملکوت. به این ترتیب انتخاب‌هایی وجود دارند که بر او عرضه می‌شود؛ از جمله خوب و بد، خیر و شر و... .

اگر منبع اطلاعات، محیط طبیعی باشد، مغز آن را می‌گیرد تا به روح عرضه کند؛ سپس روح به تجزیه و تحلیل اطلاعات می‌پردازد، تصمیم می‌گیرد و بار دیگر آن را به مغز

عرضه می‌کند تا آن را اجرا کند. مغز آن را به‌گونه‌ای می‌پذیرد که گویا انتخاب‌هایی هستند که از ناخودآگاه آمده‌اند و آن را بر چیزی که خودآگاهی جسمانی نامیده می‌شود عرضه می‌کند تا هماهنگی و همراهی را میان بدن و آنچه روح تصمیم می‌گیرد تضمین کند. چیزهای بسیاری وجود دارند که در این معادله وارد می‌شوند که اینجا محل بیان جزئیاتشان نیست.

بنابراین کسی که می‌گوید «ناخودآگاه تصمیم‌هایی می‌گیرد، سپس مدت‌زمان طولانی بعد از آن و چه بسا بعد از اجرا- این تصمیم‌ها را به مرجعی عرضه می‌کند که فرض می‌شود همان خودآگاهی انسان است و در نتیجه این یعنی ما تصمیم‌های خود را به‌صورت آگاهانه نمی‌گیریم و در نتیجه در انتخاب‌ها و اراده خود آزاد نیستیم»، [چنین فردی] در مغالطه و مصادره‌به‌مطلوب افتاده است. آزادی از آن روح است، نه جسم؛ و انتخابی که با سرآغازی دینی درباره‌اش صحبت می‌کنیم، انتخابی است مختص انسان و آنچه آن را متمایز می‌کند انتخاب موضع‌گیری‌های شرافتمندانه یا ضد آن و انتخاب اخلاق در برابر بی‌اخلاقی است!

فرصت را در اینجا غنیمت می‌شمارم تا کلماتی را از سید احمدالحسن اقتباس کنم؛ کلماتی که در آن‌ها سود سرشاری وجود دارد؛ هرچند ایشان آن‌ها را در موضوع دیگری بیان کرده است؛ یعنی در موضوع ناممکن‌بودن وجود مخلوقی که هرگز دچار نسیان و فراموشی نمی‌شود؛ ولی در این کلام، مفاهیمی وجود دارد که ما را از پرداختن به موضوعات طولانی دیگری در بیان منبع اطلاعات و چگونگی کارکرد مغز در زمینه آنچه به دنبالش هستیم- بی‌نیاز می‌کند:

«فراموشی:

ابتدا باید بدانیم حافظه و اطلاعات در انسان چگونه است تا پس از آن بتوانیم آنچه بر حافظه اثرگذار می‌شود، یعنی فراموشی یا غفلت از همه یا از برخی از آن را بازشناسیم.

برخی از اطلاعات و داده‌هایی که انسان دارد، از این عالم جسمانی و به‌عنوان مثال از چشم و گوش سرچشمه می‌گیرد، و پاره‌ای از آن، از ملکوت اعلی می‌آید. مثال اطلاعاتی که از ملکوت اعلی نشئت می‌گیرد، وحی بر انبیا علیهم‌السلام و رؤیای صادقه است. این اطلاعات بر صفحه وجودی انسان یا جایی که می‌توان آن را محل حافظه یا محل اطلاعات نام نهاد، اثر و نقشی بر جای می‌گذارد. برخلاف تصور بسیاری از مردم، این محل در نفس انسانی (روح) قرار دارد، نه در مغز. عملکرد مغز مانند دستگاه نامبر یا تلفن است و محل نگهداری دائمی اطلاعات نیست؛ بلکه ابزاری برای انتقال داده‌ها از وجود انسان یا به وجود انسان در این عالم جسمانی به شمار می‌رود.

تا زمانی که انسان در این دنیا به سر می‌برد، این دانستنی‌ها مدام در حال افزایش است؛ به‌عنوان مثال آنچه چشم شما می‌بیند و درک می‌کند و آنچه گوش شما می‌شنود و درمی‌یابد و آنچه مطالعه می‌کنی، همگی داده‌های انباشته‌شده‌ای در نفس انسانی هستند. یادآوری و به‌خاطرآوردن عبارت است از استخراج این اطلاعات و حاضر ساختن آن‌ها در انسان در این عالم، هرگاه که وی اراده کند.

اما مسائل متعددی بر این یادآوری یا واکنشی اطلاعات و استخراج آن‌ها از حافظه مؤثر است:

اول: حجم اطلاعات؛ تأثیر مقدار اطلاعات بر به‌خاطرآوردن مطالب، موضوعی است که در وقایع زندگی روزمره‌ای که با آن‌ها سروکار داریم روشن است؛ به‌عنوان مثال توانایی کودک در به‌خاطر سپاری، بسیار بیشتر از افراد بزرگ‌سال است. به‌حافظه‌سپردن هم چیزی نیست، جز به‌یادآوردن اطلاعات. توانایی بیشتر کودک در به‌یادآوردن مطالب، به این دلیل است که حافظه وی در ابتدای به‌یادآوری، تقریباً خالی از اطلاعات است و در نتیجه حجم اطلاعات انباشته‌شده برای او با گذر زمان، در ابتدا تحت کنترل است؛ به‌طوری که تفکیک اطلاعات و دسترسی به آن آسان است، برخلاف فرد بزرگ‌سال که به‌دلیل تراکم زیاد معلومات و انباشته‌شدن اطلاعات در حافظه، به‌سختی می‌تواند بر آن‌ها تسلط و اشراف داشته باشد. برای توضیح بیشتر موضوع، فرض کن چیزی داری که در جست‌وجوی آن هستی؛ اگر از میان ده چیز دنبال آن بگردی،

راحت‌تر و آسان‌تر می‌توانی آن را بیابی، در قیاس با وقتی که آن چیز را در میان صد چیز دیگر دنبال کنی.

دوم: کیفیت یا نوع اطلاعات؛ داده‌های آسان و ساده، هم‌سان داده‌های پیچیده و مرکب نیستند. داده‌های گروه دوم، ممکن است به دلیل نداشتن ادراک کلی و کامل از آن‌ها، به صورت غیرمنظم و تصادفی در حافظه جای داده شود و در نتیجه یادآوری آن‌ها به صورت صحیح یا با تمام جزئیات و لوازشان دشوار باشد؛ حتی اگر این نوع داده‌ها درک و فهمیده شود و به‌گونه‌ای منظم و دقیق جاسازی شود، بازهم به‌خاطر آوردن آن‌ها سخت‌تر از یادآوری داده‌های ساده است؛ زیرا به‌یاد آوردن آن‌ها نیازمند به‌خاطر آوردن تمام اجزای آن‌هاست.

سوم: جسم یا جسد؛ حجاب و پوششی است که بر قوه یادآوری انسان تأثیرگذار است و به‌مثابه پرده‌ای بر روی اطلاعات است. هرچه توجه به رفع نیازهای آن و طرد چیزهای ناسازگار با آن بیشتر شود، این حجاب ضخیم‌تر می‌شود و هرچه از آن غافل شویم و بر اطلاعات متمرکز شویم، مانند پرده نازک‌تری خواهد شد؛ اما هر قدر انسان (از آن) غفلت ورزد، بازهم حجابی باقی می‌ماند که از آن گریزی نیست و اثرگذار است؛ مانند خوردن و آشامیدن برای رفع نیازهای جسمانی.

چهارم: نور و ظلمت در نفس آدمی؛ هرچه نور بیشتر شود، قدرت به‌یادآوری انسان فزونی می‌گیرد و هرچه این نور کم و ظلمت بیشتر شود، قوه فراخوانی داده‌ها کاهش می‌یابد؛ بنابراین از نبی پاکي مانند یوشع (علیه السلام) آیا انتظاری جز این داریم که آن حضرت خود را به قصور و کوتاهی متهم کند؟ ﴿قَالَ أَرَأَيْتَ إِذْ أَوَيْنَا إِلَى الصَّخْرَةِ فَإِنِّي نَسِيتُ الْحُوتَ وَمَا أَنْسَانِيهِ إِلَّا الشَّيْطَانُ أَنْ أَذْكُرَهُ﴾ (گفت: آیا به یاد داری آن زمانی را که در کنار آن صخره مکان گرفته بودیم من ماهی را فراموش کردم؟ و این شیطان بود که سبب شد فراموشش کنم)، یا همان ظلمت.

پنجم: مغز. از این جهت که دستگاه انتقال (داده‌ها) به این عالم و از این عالم است. تأثیرگذاری مغز بر حافظه و به‌یاد آوردن مطالب بسیار زیاد است؛ به‌عنوان مثال حرکت صحیح خون در مغز و رسیدن غذای مناسب به آن، کارآمدی‌اش را ارتقا

می‌بخشد، و بروز مشکل و نقص یا بیماری در آن، ممکن است فقدان توانایی به‌یادآوری داده‌ها را به‌طور کلی یا جزئی و به‌طور مقطعی یا دائمی به‌دنبال داشته باشد.

در اینجا نکته‌ای وجود دارد که باید به آن توجه کرد؛ داده (اطلاعات)، چیزی است که با عملی حاصل شده باشد؛ یعنی انسان هدف کسب آن را داشته باشد، نه به‌عنوان مثال به‌طور اتفاقی بدون اینکه قصد شنیدن داشته باشد، به گوشش خورده باشد یا چیزی را بدون توجه به آن، شنیده باشد؛ مثل اینکه انسان از مکانی عبور می‌کند و نگاهش می‌کند؛ اما تلاشی برای به‌خاطر سپاری آنچه دیده است از خود نشان نمی‌دهد؛ چنین مسائلی در یادآوری، به یاد آورده نمی‌شود؛ زیرا اصلاً داده کسب‌شده‌ای وجود ندارد که با هدف به‌خاطر سپاری دریافت شده باشد یا داده‌ای که گفته شود شخص از آن غفلت کرده، چون فراموشش کرده است.

مسائلی که اشاره کردم، رابطه سلبی یا ایجابی مستقیمی بر حافظه دارد؛ ولی به‌طور معمول برای شخصی معین، دارای میزان تأثیرگذاری یکسان نیست؛

مثلاً در انسان می‌تواند چندین مسئله، یکجا جمع شود: ممکن است به بدنش توجه فراوانی نشان دهد که این موضوع بر توانایی او در کسب اطلاعات از ملکوت تأثیر منفی بر جای می‌گذارد؛ چه برسد به یادآوری آن در آینده؛ در حالی که افزایش نور در صفحه وجودی انسان بر توانایی آدمی در به‌دست‌آوردن اطلاعات علاوه بر به‌خاطر آوردن آن‌ها، تأثیر مثبتی بر جای می‌گذارد. همچنین مقدار این مشغولیت (به جسم) و مقدار این نور، در معادله به‌خاطرآوری کاملاً دخیل است.

از این رو، مسئله به‌یادآوری داده‌ها عبارت است از معادله‌ای که در آن چندین متغیر نقش آفرینی می‌کند. پنج مسئله گفته‌شده در بالا، از جمله این متغیرها هستند. بسیار دشوار و بلکه غیرممکن است که با دانستن مقدار واقعی یا تقریبی یک یا دو تا از این متغیرها، بخواهیم خروجی این معادله را بدانیم و بفهمیم. برای کسب نتیجه نهایی، باید مقدار تمام متغیرها را بدانیم؛ به عبارت دیگر، نمی‌توانیم در خصوص مؤمنی درستکار فقط به این دلیل که می‌دانیم او مؤمنی است درستکار، قاطعانه حکم کنیم که وی از

حافظه بسیار قدرتمندی برخوردار است؛ یا درباره فرد غیرمؤمن تبهکار فقط به این دلیل که از مؤمن نبودنش اطلاع داریم، حکم برانیم که وی حافظه کندی دارد. ممکن است فردی مؤمن نباشد و مقدار متغیر مربوط به نور او مثلاً پنج درصد باشد؛ ولی مقدار دیگر متغیرهای وی، برای فراخوانی و یادآوری اطلاعات در حد عالی باشد. به این ترتیب این انسان غیرمؤمن، در معادله یادآوری، از ارزش بالایی بهره‌مند خواهد بود و با وجود اینکه مؤمن نیست، در به یادآوری مطالب از قدرت بسیار زیادی برخوردار است.

موضوع مهمی که حتماً باید به آن توجه داشته باشیم و آن را به خوبی درک کنیم این است که در این معادله، امکان ندارد مخلوقی بتواند به مقدار تمام و کامل دست یابد؛ به گونه‌ای که قدرت حافظه وی صددرصد شود. این به آن علت است که هیچ مخلوقی قادر نیست در همه متغیرها به مقدار صددرصد دست یابد. به عنوان مثال اگر مقدار متغیر نور فرضاً به صددرصد برسد، بدین معناست که این مخلوق، نوری است که ظلمت در آن راه ندارد و چنین چیزی محال است؛ زیرا نور بدون ظلمت، فقط خدای سبحان و متعال است.

به این ترتیب روشن شد مخلوقی وجود ندارد که بتواند در معادله حافظه به صددرصد برسد؛ به گونه‌ای که بتوان حافظه او را تمام و کمال توصیف کرد و در نتیجه فراموشی و غفلت وی برابر با صفر شود، یعنی وی نه فراموش کند و نه غفلت کند. امکان ندارد خداوند سبحان مخلوقی بیافریند که حافظه اش صددرصد و فراموشی و غفلتش صفر باشد. نه به این علت که خداوند قادر به انجام این کار نیست و اینجا موضوع به قدرت خداوند بر نمی‌گردد؛ بلکه از آن رو که چنین چیزی امکان ندارد و در صورت امکان، به معنای تعدد لاهوت مطلق است. خداوند بسی برتر و والاتر است (تعالی الله علواً کبیراً).^۱

۱. سید احمد الحسن، کتاب سفر موسی به مجمع البحرین، انتشارات انصار امام مهدی (علیه السلام)، چاپ دوم،

همچنین می‌گوییم: اگر کوتاه بیاییم و بپذیریم که مغز، منبع اطلاعات و محل نگهداری‌اش است و همانی است که از میان آن‌ها برمی‌گزیند و تصمیم می‌گیرد و نیز کوتاه بیاییم و بپذیریم که هیچ دخالت خارج از طبیعت و آنچه در طبیعت است، وجود ندارد، و پس از آن بپذیریم که انتخاب‌های اخلاقی از ناخودآگاه ما می‌آیند، بدون اینکه هیچ دخالتی در این موضوع داشته باشیم، و این انتخاب‌ها صرفاً محصولات بافت مغز و برهم‌کنش مغز ما با محیط و گذشته است، چگونه می‌توان تفسیر کرد مغز در حالی که محصول ژن‌های خودخواه است. چیزی تولید کرده که به‌طور کامل در تضاد با خودش و دشمنی کینه‌جو برای خودش باشد؟! منظورم در اینجا ایثارگری واقعی بدون چشمداشت است که نفی‌کننده خودخواهی ژنتیکی و کاهش‌دهنده جایگاه بدن و خویشاوندان و آشنایان تا دورترین مرزهاست!

چگونه می‌توان چنین چیزی را تفسیر کرد؛ به‌خصوص همان طور که گفتیم. اگر فرض کنیم که این انتخاب و تصمیم‌گیری طبق تفسیر گفته‌شده، از منطقه ناخودآگاه آمده باشد؛ در حالی که این منطقه، در پایین‌ترین سطح قرار دارد؛ یعنی منطقه‌ای که باید به وظایف بنیادین طبیعی توجه داشته باشد و در نتیجه، به‌طور مشخص در سیطره قانون انتخاب طبیعی خودخواهانه قرار دارد؟!!

و چگونه ژن، ابزاری را می‌سازد که نه فقط چنین انتخاب‌هایی را در اختیار قرار می‌دهد، بلکه نابودی بدن و فناى آن را نیز به‌دنبال دارد؛ بلکه در همین حد متوقف نشده، تصمیم می‌گیرد، فریب می‌دهد و بدون هیچ نظارتی سناریویی برای گسترش آن می‌آفریند؟!!

به‌علاوه، چگونه مغز یعنی ژن- ابزارهای عاطفی پیچیده‌ای آفریده است- ابزارهایی که نمی‌توانند بدون مشارکت عاطفی خودخواهانه و غریزه ابتدایی و بدون همراهی با این عواطف خودخواهانه کار کنند و چگونه این ابزارهای عاطفی ما را وادار کرده‌اند ایثار را دوست بداریم، کسی را که به ایثارگری اقدام می‌کند تقدیر کنیم و به او عشق بورزیم؛ حتی

اگر خودمان آن را انجام ندهیم؟! این به هیچ وجه امکان پذیر نیست و تصور نمی کنم هیچ عاقلی این را بپذیرد؟!

نکته ای باقی می ماند که اهمیتش کمتر از مسائل قبلی نیست؛ اینکه ضمن بررسی این عرصه، ناگزیر باید مفاهیم دقیقی که در ارتباط با خودآگاهی، روح و آزادی انتخاب هستند مشخص شوند. این موضوعی است که بحث و جدل های بسیاری را شاهد بوده است و در خصوص آن، میان دانشمندان اتفاق نظر وجود ندارد: هوشیاری چیست؟ چگونه شکل می گیرد؟ چه کسی با ضمیر «من» مورد اشاره قرار می گیرد؟ چه چیزی با «من» شناخته می شود؟

اگر گفته شود خودآگاهی و «من» چیزی جز عواطف و احساسات، و درک این عواطف نیست، و تصویری است از ثبات بدن و در نتیجه محصولی صد درصد طبیعی را شکل می دهد، به هیچ وجه ممکن نخواهد بود به عنوان «ذات» از آنچه برایش ساخته شده است کوتاه بیاید. بنابراین من و خودآگاهی آن گونه که پروفیسور «داماسیو» تعریفش می کند، به هیچ وجه امکان ندارد ایثارگرایانه باشد یا ایثارگری حقیقی را دوست بدارد. چگونه چنین باشد، در حالی که این ابزار برای حس کردن وجود فیزیکی و مادی بدن و محافظت از آن ساخته شده است؟! بدنی که مفهوم وجود از نظرش، تنها در ماده منحصر می شود!^۱

هیچ کدام از این مسائل را نمی توان به صورتی که طرفداران مقوله «توهمی بودن آزادی انتخاب» مطرح می کنند تعریف کرد. این افراد همان طور که گفته شد خودآگاهی را تنها در منطقه ای که در مغز مشخص کرده اند یا در مجموعه ای از مناطق، یا تصاویری از پایداری حالت جسمانی و عصبی برای جسم - که در مغز رخ می دهد- تعریف می کنند و ادعا می کنند این مناطق، مسئول هوشیاری هستند بدون اینکه هیچ دلیل دیگری در

۱. آنتونیو داماسیو، «احساس نسبت به آنچه رخ می دهد، نقش بدن و عاطفه در ساخت آگاهی»، ترجمه رفیف کامل غدار، دارالعبیه للعلوم ناشرون، چاپ اول، ۲۰۱۰.

دست داشته باشند؛ با وجود اینکه ملاحظه می‌شود «خودآگاهی» برای انجام اعمال مدنظر یا کارهایی که نیازمند تمرکز هستند و... دخالت دارد و از اهمیت بسزایی برخوردار است. همچنین مفهوم ناخودآگاه را نیز بر همان اساس مشخص کرده‌اند و سپس بعد از همه این‌ها میان سخنان ما مبنی بر اینکه روح انسانی، مختار، مسئول و آگاه است و اینکه دارای اراده و نیت است و آنچه آن‌ها آن را «خودآگاهی مغزی» نامیده‌اند - که با تعریفی صددرصد مادی ساخته‌اند - خلط مبحث می‌کنند.

متأسفانه این عده در واقع می‌گویند همه بدن از جمله مغز را بررسی کردیم و هیچ چیزی پیدا نکردیم که بتواند مرکز تصمیم‌گیری باشد و انتخاب‌ها به آن بازگردد و یکی از واحدهایش تصمیم بگیرد؛ بلکه آنچه به آن اعتقاد داریم این است که اطلاعات به مرکز تصمیم‌گیری نمی‌رسند، مگر پس از آنکه قبلاً مرتب و قصد شده باشند، و این در حالی است که خود فرد نمی‌داند! پس چیزی به نام روح وجود ندارد و هیچ چیزی در مغز نیست که تصمیم بگیرد و انتخاب کند و «آزادی انتخاب» یا حتی «آزادی روی‌گردانی از کاری» نیز وجود ندارد!

و این، مغالطه‌ای است که پیش‌تر به آن اشاره کردم. ما نمی‌گوییم در مغز، «جاندار کوچکی» وجود دارد که در آنجا مخفی است و تصمیم می‌گیرد و نام این موجود، روح یا همراه یا عقل یا دیگر چیزهاست! پس نمی‌توان سخن ما را مثلاً مانند سخن «دکارت» و بررسی وجود اراده آزاد و روح و نفس بر اساس خطای دکارتی یا دیگران، در نظر گرفت.^۱ بلکه می‌گوییم انتخاب، از آن روح است و روح از این جهان نیست؛ ولی متصل با جسم و چیره و مسلط بر آن است؛ به این معنا که از جهان خود، بر آن تأثیر می‌گذارد و درون جسم و بخشی از آن نیست تا نتیجه‌گیری بالا درست باشد و حتی «روح امکان

ندارد بتواند جسد را لمس کند؛ زیرا این دو، در دو عالم مختلف و از دو جهان متفاوت هستند و بینشان عوالمی چند قرار دارد.»^۱

اما دلیلمان برای امکان پذیر بودن وجود روح و اینکه بر بدن تأثیر می‌گذارد:

اول: وجود تأثیر ظاهری روح در ماست؛ یعنی اخلاق و در رأس و پیش درآمد آن، ایثارگری حقیقی است که هرگز امکان ندارد «ماده» آن را ایجاد کرده باشد و اگر از روی خطا یا تصادف ایجاد شود - به صورتی که برخی ادعا می‌کنند - طبیعت و ماده به ناچار با خشونت با آن خواهد جنگید؛ زیرا وقتی این دو عامل که آن‌ها را خطا می‌نامند ایجاد شود طبیعت هم می‌تواند ضدشان را فراهم کند و طبیعت همواره به همین صورت عمل می‌کند و جز خودخواهی باقی نمی‌گذارد.

حتی وجود انتخاب‌ها و آماده کردن تصمیم‌گیری‌ها در آزمون‌های گفته شده، اشاره‌ای روشن بر وجود روح است. همان طور که پیش‌تر گفتیم: این انتخاب‌ها و تصمیم‌های مرتب و تنظیم شده، از کجا آمده و چگونه به ناخودآگاه رسیده‌اند؟ اگر گفته شود از جای مادی دیگر، بیش از لجاجت و اتلاف وقت نخواهد بود؛ زیرا باید این مکان مشخص شود و دلیل آورده شود که این مکان می‌تواند چنین کاری انجام بدهد. پیش‌تر روشن شد و در آنچه ارائه خواهیم کرد نیز روشن خواهد شد که اکنون از نظر علمی عکس این مطلب ثابت شده است؛ و اگر گفته شود از منبع دیگری بوده است، این، همان سخن ماست؛ زیرا باید این منبع دیگر مشخص شود و باید بیرون از این جسم مادی باشد و این «وجود خارج از بدن» قطعاً دست‌کم - از امکان تدبیرکردن و ارائه راه‌حل‌ها برخوردار است و می‌تواند با مغز در ارتباط باشد؛ پس بالاتر از مغز و بالاتر از خودآگاهی و حتی بالاتر از ناخودآگاه هم هست. به علاوه این موجود باید در حالی که اراده می‌کند و هدفمند است، تصمیم‌ها و

سناریوهای معقول و منطقی را با سرعتی فراتر از دوره‌های زمانی که ما به‌عنوان بدن‌های بیولوژیکی به تعامل با آن‌ها عادت کرده‌ایم مرتب کند... .

پس از تمامی این‌ها، کسی که روح را نمی‌پذیرد باید چیزی را فرض بگیرد که به حالش سودمند است؛ ولی در عین حال تصورش همهٔ معضلاتی را که وجود اخلاق در انسان طرح می‌کند تفسیر کند.

اما اینکه این منبع همان محیط و جامعه است مشکل را حل نمی‌کند؛ زیرا جامعه از ابزارهای بقا تشکیل شده و از موجوداتی که ایثارگری را بر اساس فرضیهٔ بیولوژیکی جبرگرایانه یاد گرفته‌اند، تشکیل نشده است. جامعه از مغزهایی تشکیل شده که ایثارگری ایجاد نمی‌کنند؛ پس این ایثارگری برای جامعه‌ای که بر مغز انسان تأثیر خواهد گذاشت تا تصمیم خود را -حتی در ناخودآگاه خودش- بگیرد از کجا آمده است؟! و چگونه این ایثارگری بدون چشمداشت در سطح پایین‌تر یعنی در مغز شخص، برگزیده و انتخاب می‌شود؟!

اما کسی که بر چگونگی تأثیرگذاری روح -که از جهان دیگری است- بر جسم و مغز اشکال وارد می‌کند، پاسخ ما به او پاسخ سید احمدالحسن است که ان‌شاءالله پاسخی کافی است:

سید احمدالحسن می‌فرماید:

«ولی چرا ما نفس را با چشمانمان نمی‌توانیم ببینیم؟ دلیلش ساده است؛ اینکه نفس در عالم دیگری، غیر از جهان جسمانی مادی که در آن به سر می‌بریم قرار دارد. اما این نفس چگونه می‌تواند بر کالبد ما اثر بگذارد؟ تفسیر علمی این موضوع، حداقل از طریق نیروهای عبورکننده بین کیهان‌ها که در فصل ششم توضیح داده خواهد شد، امکان‌پذیر است. این امکان وجود دارد که یک جهان بر جهان دیگر تأثیر بگذارد یا موجودات یک جهان بدون تماس حسی مادی بر موجودات جهان دیگر تأثیر بگذارند.

از این راه می‌توانیم نحوه تأثیرگذاری عالم انفس بر این جهان مادی را که در آن زندگی می‌کنیم، درک کنیم.»^۱

علاوه بر تمامی آنچه ارائه شد، به پژوهش‌هایی علمی اشاره می‌کنیم که ثابت کرده‌اند خود مغز -طبق همان آزمون‌ها- بر تصمیم‌های ایجادشده‌ای که از قبل بر آن عرضه شده است حق اعتراض دارد و می‌تواند با آن مخالفت کند و همین به‌تنهایی برای پاسخ به مقوله «توهمی بودن آزادی انتخاب» از دل خود اعتقاد به منحصرشدن این فرایند در مغز، کافی است.

اما اعتقاد به اینکه منبع آزادبودن انتخاب آزاد یا اراده آزاد، منطقه‌ای در مغز است قضیه را فیصله نمی‌دهد؛ بلکه آن را پیچیده‌تر نیز می‌کند. بیایید فرض کنیم مرکز «هوشیاری» کشف شده است و خودش همان مرکز انتخاب است؛ ولی چه چیزی تصمیم را پایه‌ریزی، یا اختیار را درک می‌کند؟ آیا این موجود، دارای ذاتی مستقل در این منطقه است؟ یا دارای طبیعتی توهمی ناشی از طبیعت اصیل دیگری است؟ و چه چیزی به وجودداشتن آن فرامی‌خواند؟ و فایده آن چیست؟ و چرا باید احساس کند آزاد است و اختیار دارد؟ آیا مثلاً تعارضی با ذات دیگری -مثلاً با ذات ناخودآگاه- دارد؟ و این ذات اولی و ذات دومی در کجا یافت می‌شوند؟ با علم به اینکه ذات دوم از نظر بیولوژیکی پس از ذات اول ایجاد شده است؟

آیا پاسخی برای این مسائل بغرنج وجود دارد؟ در حالی که این‌ها بیشتر، معضلاتی فلسفی هستند تا بیولوژیکی.

اعتقاد ندارم که اضافه‌کردن ذات دوم (که دستگاه عصبی می‌سازد) بتواند برنامه‌ریزی کند، مرتب سازد، تصمیم‌ها را اتخاذ کند و دستورها را به اجرا برساند؛ بلکه تصور ذات خودآگاه، امکان‌پذیر است. تمام مشکلات و مسائلی که بر ذات خودآگاه احاطه دارند با

فرض گرفتن این ذات یک‌جا گرد می‌آیند. پس چه مانعی وجود دارد تا این ذات، خودآگاه نیز باشد و از اختیار و آزادی برخوردار باشد؟! در حالی که حتی سزاوارتر است چنین باشد! همان طور که پیش‌تر به آن اشاره کردم، این سخن آن‌ها مبنی بر اینکه «ارادهٔ انسان جبری است؛ زیرا انتخاب‌ها و تصمیم‌گیری‌ها در سطح ناخودآگاه در مغز، برگزیده می‌شوند و بعد از مدتی طولانی پس از آنکه ناخودآگاه تصمیم به اجرا می‌گیرد. به خودآگاه عرضه می‌شوند» نادرست است؛ زیرا انتخاب‌ها و تصمیم‌ها باید سبب و منبعی داشته باشند. همچنین امکان ندارد انتخاب‌ها و تصمیم‌گیری‌ها، همان فعالیت‌های الکتریکی باشند که در ناخودآگاه پدیدار می‌شوند و هیچ دلیلی برای این مطلب وجود ندارد؛ بلکه دلیل برای عکس این مطلب وجود دارد؛ زیرا به عنوان مثال، امکان ندارد اینتارگری حقیقی انتخابی باشد که منطبقهٔ ناخودآگاه مغزی ایجاد کرده باشد؛ زیرا مغز ابزاری برای بقاست که ژن‌های خودخواه بنا کرده‌اند و امکان ندارد عدالت‌عدالتی که حتی به زیان خود شخص است. نتیجهٔ ژن‌ها و سازوکارهایش باشد! بنابراین گریزی از جست‌وجوی سبب و منبعی برای این تمایلات و انتخاب‌ها - که کاملاً عکس قانون طبیعی هستند - وجود ندارد.

این انتخاب‌های متضاد با قوانین طبیعی مادی، نیازمند سبب و علتی هستند که به آن بازگردند، و عواطفی که متمایل به اینتارگری و اخلاق غیرخودخواهانه هستند نیز باید منبع و سببی داشته باشند تا وجود آن‌ها را در بدن‌هایمان و بقایشان را توجیه کند. اگر گفته شود فهمیده‌ایم که سبب پدیدآمدن آن‌ها، افکاری است که به‌طور مرتب در ذهن فعالیت می‌کند، سؤال به سرچشمهٔ آن افکار منتقل می‌شود و وضعیت در خصوص عواطف هم، به همین صورت است!

اما کسی که اصرار داشته باشد این فرایند از ناخودآگاه شروع می‌شود، این پافشاری وی هرگز سودی به او نخواهد رساند؛ زیرا این به‌روشنی - یعنی پایان‌دادن به زنجیرهٔ علیّی مادی در اینجا (و نه همهٔ زنجیرهٔ علت‌ها؛ زیرا باید دلیلی وجود داشته باشد) و این یعنی

حتماً باید اعتراف داشته باشیم که ناخودآگاه محکوم به قانون فراتر از خودش است که بر عملکردش سیطره دارد؛ و این قانون، غیرخودخواهانه است؛ یعنی نه ارتباطی با ژن دارد و نه با تکامل بیولوژیکی! یا به عبارت دیگر نوعی ایثارگری باید در سیستم ژنتیکی وجود داشته باشد؛ در حالی که این گفته همان طور که سید احمدالحسن بیان داشته است و در این بحث، جزئیاتش را بیان کردیم- ناممکن است و هرگونه ایثارگری بیولوژیکی، ایثاری غیرحقیقی است.

اما اگر بگویند این منبع، همان تأثیر خارجی ناخودآگاه، از محیط و فرهنگ و تربیت است، آن‌ها به این ترتیب اثبات کرده‌اند که این زنجیره، ادامه‌دار است و کار فیصله نمی‌یابد و آن‌ها موضوع موردبحث را به بحث و مناقشه‌ای در سطحی دیگر منتقل کرده‌اند؛ چراکه لازم است درباره سبب و منبع واردشدن این افکار و انتخاب‌ها در فرهنگ و محیطی که بر اساس خودخواهی طبیعی بنا شده است، جست‌وجو شود و به این ترتیب وضعیت همچنان بالاتکلیف باقی خواهد ماند تا به این پرسش مهم پاسخ داده شود:

«سرچشمه این انتخاب‌های اخلاقی و تصمیم‌گیری‌های متضاد با ژن‌های ما کجاست؟»

و منظورم در اینجا فقط بیان «شکافی» نیست که روزی روزگاری نتواند از نظر علمی پر شود؛ بلکه حقیقتی علمی و عقلی را بیان کردم که ممکن نیست عاملی بیولوژیکی یا اجتماعی وجود داشته باشد که بتواند بدون فرض گرفتن هیچ عامل دیگری بیرون از مجموعه مادی، این انتخاب‌ها را ایجاد و پایدار کند و به‌سویشان تمایل داشته باشد. بنابراین ارجاع‌دادن به فرهنگ و جامعه و آموزش، ما را به تحقیقی علمی از سرمنشأ فرهنگ می‌کشاند و این را در مطالب قبلی بیان کردم و تحقیق در خصوص آن فرهنگ و سرچشمه‌اش و عوامل مشوق استمرار آن و عشق به ارزش‌ها و اخلاق متعالی که در آن وجود دارد، پابرجا خواهد بود.

به همین دلیل گفتم و تکرار کردم که پاسخ سید احمدالحسن به توهم بی‌خدایی و ملحدان برای پاسخ به همه فرضیه‌ها و تفسیرهایی که تلاش می‌کنند وجود خدا، دین و جهان غیب را ملغی کنند کافی است و اگرچه این کتاب [کتاب توهم بی‌خدایی] در ظاهر به نظر می‌رسد به برخی نظریه‌ها به‌صورت مشخص پاسخ می‌دهد، در حقیقت بسیار فراتر از آن را دربرمی‌گیرد و درب را به‌طور کامل بر الحاد و بی‌خدایی بسته و روشن کرده است که تکامل و کیهان، هدفمند است و در وراثش حقیقتی حکیم، هدفمند، اراده‌کننده و آزاد وجود دارد.

توجه:

همان طور که پیش‌تر گفته شد، ملاحظه می‌کنیم که دانشمندان و فیلسوفان بسیاری مانند گازانیگا، داماسیو، دانیل دنت، سام هاریس و دیگران، در عین حال که به «جبری بودن» بیولوژیکی مغز قائل‌اند، تلاش می‌کنند مسئولیت فردی هر انسان سالم را -که دچار نقص مغزی نیست- محفوظ نگه دارند.

می‌گوییم:

مغز به‌تنهایی برای وجود عقل کافی نیست؛ یا با دقت بیشتر و به‌روشنی تمام بگوییم برای وجود «انسانیت» کافی نیست. این انسانیت که گاهی با شخصیت و گاهی با هوشیاری و درک انسانی و بار دیگر با فرهنگ و بار دیگر با حس اخلاق اجتماعی به آن اشاره می‌شود، در حقیقت نه این است و نه آن؛ بلکه روح انسانی است که ارزش‌هایی از جانب خدا آورده است و هرگز امکان ندارد طبیعت و ماده و قوانینش آن را تولید کرده باشد؛ بلکه از جهان دیگری آمده است و هر انسان سالم وقتی بلندای ایثارگری حقیقی و زیبایی آن را می‌بیند و آثارش را در وجود خودش درک می‌کند آن را احساس می‌کند؛ با وجود دردهایی که این مفاهیم بر آن‌ها بنا می‌شود و با وجود زیان مهلکی که می‌تواند به بدن‌ها و ژن‌های ما وارد شود؛ ژن‌هایی که بر مغزها و ساختار جسمانی‌مان سیطره دارند.

امروز به روشنی ثابت شده است که جهان اطراف ما قطعی و حتمی نیست؛ بلکه با واقعه‌ای غیرقطعی به نام «انفجار بزرگ» ایجاد شده است و قوانین «عدم قطعیت» بر ذراتش حکم می‌راند. فرضیه وجود جهان‌های دیگر - غیر از جهان ما - به صورتی وسیع و به طور قاطع در عرصه علمی دانشگاهی وارد شده است؛ در حالی که هنوز کسانی هستند که بیان می‌کنند مغزها و اراده ما حتمی و جبری است، و برای آنکه ایرادی به آن‌ها گرفته نشود اضافه می‌کنند که وضعیت، بسیار پیچیده است و تأثیرات جامعه و محیط و ... و ... وجود دارند؛ پس مسئولیت شخصی باقی می‌ماند! ولی کدام مسئولیت؟ در حالی که قطعی بودن یعنی نبودن اختیار؛ و حتی اگر میلیاردها انتخاب بر شما عرضه شود فقط مسیری را برمی‌گزینی که از قبل مشخص شده است!

اراده آزاد، بیرون از جریان فکری «جبرگرا»

در آنچه گذشت به نظرات و پژوهش‌های جریانی پرداختیم که امروزه در عرصه دانشگاهی در خصوص مسئله اراده آزاد و خودآگاهی، به میزان بیشتری مطرح هستند؛ نظریاتی که تمثیلگر «جریان مادی‌گرا» هستند. پیروان این جریان، اعتقاد دارند آگاهی انسان می‌تواند به صورت کامل از طریق خصوصیات ذرات و مولکول‌هایی که در مغز وجود دارند تفسیر شود و قوانین طبیعی و فیزیک برای تفسیر وجود آگاهی و چگونگی تصمیم‌گیری و انتخاب رفتار، کافی هستند. بیشتر دانشمندان روان‌شناس و اعصاب چنین فرضیاتی را پیش می‌کشند؛ در حالی که هیچ دلیلی برای اینکه خودآگاهی انسانی و رفتار انسان بر این اساس باشد وجود ندارد؛ بلکه دلیل، بر عکس این مدعا پابرجاست و این مطلبی است که در این تحقیق بیان داشتیم و هیچ مدل مادی و کلاسیکی وجود ندارد که خودآگاهی انسان را از نظر علمی صددرصد شبیه‌سازی کند.

به‌طور کلی مسئله «جوهر» (ذات) و ریشه آگاهی انسانی و اینکه آیا جوهر، پدیده‌ای است عارضی (epiphenomenon)^۱ با طبیعت کلاسیک نسبت به فرایندهای عصبی در مغز (یا به‌طور کلی دستگاه عصبی)، یا جلوه‌ای است از سازوکاری با طبیعت غیرکلاسیکی -چه کوانتومی باشد و چه به هر شکل دیگر- هنوز از نظر علمی محل بحث و جدل است و هیچ اتفاق نظری برای پاسخ به این پرسش وجود ندارد. عده‌ای از مؤلفان به جنبه‌های مختلف این دیدگاه و فرضیه‌های پیشنهادی برای تفسیر علمی پرداخته‌اند. از جمله کسانی که به این مسئله پرداخته‌اند پروفیسور «راجر پنروز»^۲ است که در کتاب خود، «سایه‌های ذهن»^۳ (Shadows of the Mind) به این مطلب پرداخته است. همچنین می‌توان به مقاله‌ای با عنوان «رویکردهای کوانتومی به‌سوی هوشیاری»^۴ از

۱. epiphenomenon: پدیده‌ای که ظاهراً همراه پدیده دیگر است، ولی بر آن اثر متقابل ندارد. (مترجم)
 ۲. پروفیسور «راجر پنروز» یکی از بزرگ‌ترین دانشمندان ریاضیات و فیزیک نظری است. وی جوایز جهانی بسیاری را به دست آورده است و چندین نظریه در ریاضیات و فیزیک دارد. شاید مشهورترین پژوهش او پژوهشی است که همراه استیون هاوکینگ در خصوص سیاه‌چاله‌ها و کیهان‌شناسی و لزوم انفجار بزرگ انجام داد. همچنین می‌توان از نظریه توییستر (Twistor Theory) نام برد که در زمان حاضر در نظریه «آبر ریسمان‌ها» به کار می‌رود و نیز نظریه «شبکه اسپین» (Spin Network). وی چندین تألیف و پژوهش نیز دارد که در آن‌ها نظر خود را درباره خودآگاهی، هوشمندی و مغز بشری بیان می‌کند و درباره ارتباطات میان هوشیاری انسانی و قوانین فیزیک به بحث می‌پردازد و تلاش می‌کند دلیل بیاورد که کامپیوترها از این نظر که «ماشین تورینگ» به حساب می‌آیند به‌طور کامل از الگوسازی و مدل‌سازی آگاهی بشری و هوشمندی ناتوان هستند. از سوی دیگر راجر پنروز در خصوص نظریه کوانتومی هوشیاری بشری اخیراً با پروفیسور «استوارت هامروف» کار کرده است؛ نظریه‌ای که از نظر آکادمیک، جنجالی است.

۳. منبع: Penrose, R. (1994). *Shadows of the Mind* (Vol. 4). Oxford: Oxford University Press.

۴. Quantum Approaches to Consciousness.

منبع:

Atmanspacher, H. Quantum Approaches to Consciousness, Stanford Encyclopedia of Philosophy. Available at: plato.stanford.edu/entries/qt-consciousness/#5.

دکتر «هارالد آتمانسپاچر (Harald Atmanspacher) منتشر شده در دایرةالمعارف فلسفی استانفورد (Stanford Encyclopedia of Philosophy) اشاره کرد.

از سوی دیگر فرض گرفتن وجود دوگانگی «عقل-جسم» پس از مکانیک کوانتوم، دیگر صرفاً به‌عنوان اندیشه‌ای که در سطح دین یا فلسفه مطرح می‌شود باقی نمی‌ماند؛ بلکه در عرصه خود فیزیک نیز مطرح شده است. به‌عنوان مثال معمای فروریختن تابع موج (و دیگر معماها مثل گریه شرویدینگر) در هوشیاری انسانی یا بگویم هوشیاری مشاهده‌گر یا ناظر، در بحث‌ها و مناقشات میان افراد جامعه دانشگاهی وارد شده است («یوجین وینگر»^۱، «فون نیومان»^۲ و دیگران در گذشته، و «هنری استپ»^۳، «راجر پنروز» و دیگران در دوران اخیر) و حتی این مسئله در دانشگاه‌ها تبدیل به یک موضوع علمی پژوهشی شده است که به آن پرداخته‌اند و نتایج آن در مجله‌های معتبر علمی منتشر شده است که برخی از نمونه‌های آن در ادامه خواهد آمد.

به‌عنوان مثال گریه شرویدینگر باعث شد برخی به‌صراحت بیان کنند که فیزیک کوانتوم و به‌طور کلی فیزیک، نمی‌تواند بر خودآگاهی انسانی منطبق شود و فرایند خودآگاهی، ارتباطی عمیق با فرایند فروریختن تابع موج دارد؛ در حالی که برخی دیگر، بدون هیچ تفسیر قانع‌کننده‌ای، هوشیاری یا اراده را از ناظر، جدا می‌سازند و به «تفسیر اصولی علی» معروف به تفسیر «کپنهاگن» بسنده می‌کنند.

۱. منابع:

- E. Wigner, Remarks on the mind-body question. Reprinted in Wheeler and Zurek, eds., Quantum Theory and Measurement. Princeton: Princeton University Press, 1961.
- E. Wigner, in The Scientist Speculates, I.-J. Good, ed., The Windmill Press, 1962.

۲. منبع:

J. Von Neumann, The Mathematical Foundations of Quantum Theory, Princeton University Press, 1955.

۳. منبع: H. P. Stapp, Mind, Matter and Quantum Mechanics. Berlin: Springer-Verlag, 1993.

گروه دیگری از پژوهشگران نیز هستند که با رویکرد نپذیرفتن «فرضیه طبیعی کلاسیک فیزیک» به مطالعه هوشیاری و خودآگاهی پرداخته‌اند و در عین حال، این اعتقاد را بنا می‌نهند که پدیدآوردن مدلی علمی ریاضی بر اساس علم مکانیک کوانتوم امکان‌پذیر است. این عده نیز به‌طور کلی به دو دسته تقسیم می‌شوند: جریان اول تصور می‌کند فیزیک کوانتوم برای تفسیر عملکرد مغز و هم‌بستگی‌های عصبی (neural correlations) که منجر به هوشیاری می‌شوند ضروری است؛ یعنی ابزارها و فرایندهای فیزیکی درون مغز اساساً نیازمند مکانیک کوانتوم است تا آگاهی را شبیه‌سازی کند؛ یا به عبارت دیگر، این جریان، مادی‌گراست و تصور می‌کند مغز به‌تنهایی برای تفسیر رفتار انسانی، هوشیاری، انتخاب‌ها و اراده، کافی است؛ ولی مغز (یا همان بخش یا بخش‌هایی که هوشیاری را پدید می‌آورند) حتی اگر فیزیکی باشد، کلاسیک نیست و اساساً کوانتومی است.

اما جریان دوم غیرکلاسیک، تصور می‌کند فیزیک کوانتوم برای فهم و الگوبرداری خصوصیات غیرقراردادی یا ذاتی برای هوشیاری بشری و رفتار و اخلاق، ضروری است و برای عملکرد هوشیاری انسانی - که می‌تواند مادی باشد، همان طور که می‌تواند صددرصد مادی نباشد - می‌توان مدل‌های ریاضی ایجاد کرد.

مکانیک کوانتوم و دو مسئله خودآگاهی و آزادی انتخاب

در مکانیک کوانتومی که در حال حاضر برای ما شناخته‌شده است، مدل‌هایی برای تفسیر رصد یا اندازه‌گیری وجود دارد و این تفسیرها اساساً در توضیح مسئله فروریختن تابع موج با یکدیگر اختلاف دارند. معمای رصدکردن در فیزیک کوانتوم مسئله‌ای است که همیشه محل بحث و جدال بزرگی بوده است.

در سال ۱۹۳۲ میلادی «فون نیومان (Von Neumann)» گسترش تابع موج را برحسب زمان - در طول عملیات رصد - به دو فرایند اساسی تقسیم کرد: فرایند اول عبارت است از

گسترش یکپارچه و جبری؛ در حالی که فرایند دوم عبارت است از فروریختن تابع موج و تبدیل شدنش به تنها یک حالت از حالت‌های احتمالی برای ذره؛ یعنی فروریختن تابع موج به معنای هویت بخشیدن به یک واقعیت - همان واقعیتی که مشاهده یا رصد می‌کنیم- و مخفی کردن تمام واقعیت‌های جایگزین دیگر یا سایر احتمالات در زمان مشاهده یا اندازه‌گیری.

فرایند اول، فرایندی است مستمر و قطعی؛ در حالی که فرایند دوم، فرایندی است غیرمستمر (منفصل) و غیرقطعی (و حتی احتمالی). تلاش‌هایی برای تفسیر فروریختن تابع موج ارائه شده است که مشهورترین آن‌ها «نظریه واهمدوسی» (Decoherence Theory) است؛ ولی پس از آنکه این نظریه در ابتدا به عنوان یک حماسه و سرآغاز بزرگ مطرح شد، امروزه تقریباً بیشتر متخصصان این نظریه و متخصصان در تأویل مکانیک کوانتوم در معمای اندازه‌گیری یا رصد، اتفاق نظر دارند که این نظریه برای تفسیر همه مسائل مرتبط با مشکل اندازه‌گیری کافی نیست؛^۱ زیرا مشکل اندازه‌گیری در مکانیک کوانتوم در حقیقت عبارت است از مجموعه‌ای از مشکلات که همگی بازگوکننده دشواربودن سازش میان مدل ریاضی با واقعیت به همان صورتی که اندازه‌گیری یا

۱. منابع: به‌عنوان مثال می‌توانید به نظر یکی از بنیان‌گذاران این نظریه یعنی پروفیسور «دیتِر زِه (H. D. Zeh)» مراجعه کنید:

Zeh, H. D.; The Meaning of Decoherence, in: Blanchard, Ph., et al. (eds.), Decoherence: Theoretical, Experimental, and Conceptual Problems, Berlin, Heidelberg: Springer, 2000, pp. 19-42.

و همین‌طور پروفیسور «آریک جوِس (Joos E)»، پروفیسور «ژورن» و دیگران:

Joos, E., 2000, in Decoherence: Theoretical, Experimental, and Conceptual Problems, edited by P. Blanchard, D. Giulini, E. Joos, C. Kiefer, and I.- and I.-O. Stamatescu- Springer, Berlin, pp. 1-17.

H. Zwirn, La de cohé rence est elle la solution du proble me de la mesure?, in Physique et ré alité, M. Bitbol, S. Laugier Ed., Editions Frontie res 1997.

B. d'Espagnat, Traité de Physique et de Philosophie, Fayard (2002).

مشاهده می‌شود. است. در حال حاضر به‌طور کلاسیک، این مشکلات را می‌توان تحت دو عنوان بزرگ دسته‌بندی کرد، که عبارت‌اند از:

اول: دگرگونی تابع موج، تغییری علی و قطعی است و بیانگر تمامی اطلاعاتی است که می‌توان دربارهٔ یک سیستم کوانتومی معینی شناخت؛ پس چرا نتیجهٔ اندازه‌گیری کوانتومی اساساً غیرقطعی است؟

دوم: دگرگونی تابع موج، از نوع خطی و یکپارچه است؛ پس چگونه تمامی انسجام کوانتومی، در زمانی که خصوصیات خطی و یکپارچه‌بودن از نظر ریاضی و طبیعی منجر به حفظ حالات منسجمی می‌شود، مخفی می‌شود؟

این دو معضل با هم در ارتباط‌اند، ولی میانشان تفاوتی وجود دارد. نظریهٔ ناهمدوسی، پاسخ‌هایی جزئی برای مشکل دوم و نه مشکل اول- ارائه می‌دهد؛ در حالی که نظریهٔ «هیو اورت» تنها نظریه‌ای است که پاسخی واضح و منطقی برای هر دو معما ارائه می‌دهد.

ایدهٔ اصلی در نظریهٔ ناهمدوسی عبارت است از اینکه هر سیستم کوانتومی را به هر صورتی که باشد- به‌هیچ‌وجه نمی‌توان به‌صورت کامل و کلی، به‌عنوان یک سیستم بسته در نظر گرفت و در نتیجه برهم‌کنش‌هایی با محیط دارد و این برهم‌کنش‌ها منجر به مخفی‌کردن انسجام میان حالت‌های کوانتومی می‌شود؛ یعنی محیط، ناظر و ابزار نظارت، همگی سیستم‌های کوانتومی در حالتی هم‌بسته و درهم‌تنیده و از نظر ریاضی مبتنی بر مکانیسم‌های ماتریس چگالی^۱ است که در زمان برهم‌کنش سیستم کوانتومی با

۱. ماتریس چگالی: در مکانیک کوانتومی، ماتریس چگالی یک ماتریس است که یک سامانهٔ کوانتومی را که در یک حالت ترکیبی (mixed) است توصیف می‌کند... ماتریس چگالی مشابه کوانتومی یک توزیع آماری مکان و تکانه در مکانیک آماری کلاسیک است. هنگام مطالعهٔ سامانه‌های کوانتومی، حالت‌های ترکیبی در شرایطی ظاهر می‌شوند که نمی‌دانیم با چه حالت خاصی روبه‌رو هستیم. برای نمونه، یک سامانهٔ در تعادل ترمودینامیکی (یا شیمیایی) در چنین حالتی قرار دارد. یک مسئلهٔ دیگر، شرایطی است که سامانهٔ کوانتومی مدنظر، از چند

محیطش، تقریباً به یک ماتریس قطری تبدیل می‌شود (یعنی بدون ارتباط میان حالت‌ها)؛ این یعنی قسمتی از اطلاعات در محیط نابود می‌شود؛ زیرا محیط نیز خودش یک سیستم کوانتومی پیچیده است.

اینکه ماتریس چگالی، قطری می‌شود، یعنی مثلاً در مسئله گربه شرودینگر، وضعیت‌هایی که گربه در آن‌ها هم زنده است و هم مرده، هنگام برهم‌کنش با محیط، به سمت مخفی‌شدن حرکت می‌کنند و از آن‌ها جز حالت‌های واقعی کلاسیک باقی نمی‌ماند؛ یعنی یا زنده یا مرده. ولی در حقیقت آنچه به نظر می‌رسد این است که این ماتریس، دقیقاً قطری نمی‌شود و نتیجه به این صورت خواهد بود: مقادیری که هم‌پوشانی کوانتومی را مدل می‌کند به‌طور کلی - به‌سوی خیلی کوچک - نه صفر واقعی - گرایش پیدا می‌کنند؛ یعنی از نظر ریاضی، حالت‌های درهم‌تنیده با یکدیگر، مخفی نمی‌شوند و یکپارچه و خطی باقی خواهند ماند.

همچنین در این فرضیه، فروریختن تابع موج به آن صورتی که در اصول اصلی مکانیک کوانتوم مطرح است - به‌صورت آنی و لحظه‌ای انجام نمی‌شود؛ بلکه در دوره زمانی بسیار کوتاهی اتفاق می‌افتد. نکته مهم این است که حالتی که پس از رصد یا اندازه‌گیری یا مشاهده به دست می‌آوریم - به آن صورتی که در اصول مکانیک کوانتوم بیان می‌شود - حالتی انتخاب‌شده از چندین حالت درهم‌تنیده و مرتبط با یکدیگر نیست و حالت هم‌زیستی - اگر این، تعبیر درستی باشد - بین چندین حالت است که میانشان برهم‌کنشی وجود ندارد.

چگونه می‌توان تصور کرد که «خودآگاهی و هوشیاری انسانی» در فرایند رصد یا مشاهده، در فیزیک کوانتوم، تأثیر داشته باشد؟ و آیا باید فیزیک کوانتوم را از فیزیک کلاسیک جدا کرد؟ یا حقیقتی که اتفاق افتاده (و نه فقط در سطح کپی‌برداری) مؤلفه

دیگری در خود دارد که مکانیک کوانتوم آن را همانندسازی می‌کند؟ قطعاً پاسخ، «بله» است و دست‌کم مکانیک کوانتوم -هرچند در سطح همانندسازی- از حقیقت وجودی دیگری پرده برمی‌دارد و در نتیجه منطقی نیست پدیده‌هایی را که مکانیک کوانتوم در تحقیق از واقعیت بروز می‌دهد، از نظر دور داشت؛ و تأکید می‌کنم هوشیاری انسانی عنصری مهم برای فهم وجود و واقعیت است و به این ترتیب بسیار طبیعی خواهد بود که تلاش‌هایی برای وضع مدل‌های دقیق ریاضی انجام شود که به بایدها و نبایدهایی پاسخ دهد که فیزیک کوانتوم دربارهٔ مشکلات پیش می‌کشد.

آیا برای هوشمندی و خودآگاهی انسانی، نظریهٔ کوانتومی وجود دارد؟

نخستین تحقیقات دربارهٔ خودآگاهی انسانی یا «هوشیاری هوشمندانه» در فرایند رصد یا مشاهده در مکانیک کوانتوم، به «فون نیومان» و «وینگر» بازمی‌گردد. از نظر فون نیومان، مسئلهٔ وضع مرزها میان سیستم نظارتی -که رصد را انجام می‌دهد- و ناظر (یا مشاهده‌گر)، با سیستم نظارتی و سیستم رصد، نتایج یکسانی می‌دهد؛ اگر این مرزها میان سیستم تشکیل‌شده از «شیء رصدشده» و «دستگاه آشکارساز» از یک سو، و «هوشیاری انسانی» از سوی دیگر، قرار داده شود. به‌طور مشخص با چنین دیدگاهی -به‌عنوان مثال- پروفیسور «استپ» برای تفسیر عملکرد خودآگاهی انسانی، جبهه‌ای را در مغز، میان ناظر و رصدشده قرار داد؛ که در ادامه خواهد آمد.

چندین نظریهٔ پیشنهادی را توسط جریان نخستین، ملاحظه می‌کنیم؛ ولی با وجود اینکه این ایده از سال‌ها پیش توسط عده‌ای از پژوهشگران فیزیکدان و فیلسوف مثل «هنری مارگناتو Henry Margenau» و دانشمند اعصاب و دارندهٔ جایزهٔ نوبل در سال ۱۹۶۳، پروفیسور «جان ایکلز John Eccles» تا به امروز مطرح شده است، هیچ دلیلی برای

ترجیح داده شدن یکی از این فرضیه‌ها یا برای به وجود آمدن اتفاق نظر بر سر یکی از آن‌ها دیده نمی‌شود.

نظریه «پنروز» و «همروف»

تقریباً بیش از بیست سال قبل «راجر پنروز» در ابتدا به‌تنهایی و بعدها با همکاری دکتر «استوارت همروف»^۱ فرضیه‌ای به‌نام نظریه «ارک ار» یا «تقلیل عینی هماهنگ» (Orch OR) را پیشنهاد داد. وی نظریه خود را با در نظر گرفتن این نکته مطرح کرد که مواد مخدر در عملیات جراحی از طریق پدیده‌هایی در سطح کوانتومی در لوله‌های عصبی ریز (میکروتوبول‌ها) - که مواد شیمیایی را در طول «اکسون axon» و زواید درختی عصب (دندریت‌ها Dendrites) منتقل می‌کنند - با اعصاب مغز واکنش نشان می‌دهند.

پنروز و همروف، فرضیه‌ای را وضع کردند که مفاد آن بیان می‌کرد خودآگاهی، از آثار کوانتومی این پولیمرهای پروتئینی (میکروتوبول‌های) موجود در سلول‌های عصبی مغز، سرچشمه می‌گیرد. این آثار چه بسا در فرایند آزادسازی پیام‌های الکتریکی عصبی، کنترل‌کننده باشند. فروریختن تابع موج کوانتومی از نظر پنروز و همروف پدیده‌ای حقیقی و واقعی است که علتش برهم‌کنش با جاذبه است و معمولاً وقتی به حد معینی از نیروی جاذبه در مغز می‌رسد - از نظر پنروز - به‌صورت خودبه‌خودی و تصادفی و نامنظم، رخ می‌دهد و تابع موج در سطوح ماکروسکوپی، به‌روشی برنامه‌ریزی‌شده و هماهنگ (Orchestrated) فرومی‌ریزد؛ یعنی مغز، مجموعه‌ای توانا برای کنترل و به‌کاربردن مکانیسم فروریختن تابع موج فراهم می‌کند. به نظر پنروز و همروف، هوشیاری نتیجه رخدادهای مادی فیزیکی جدا از هم است (یعنی ناپیوسته) و این رخدادهای همواره در کیهان به‌صورت حوادث «قبل از هوشیاری»، «هوشیاری اولیه» و «ناآگاهانه» وجود دارند

۱. پروفیسور استوارت همروف (Stuart Hameroff) از دانشگاه آریزونا، پزشک متخصص بی‌هوشی و مدیر مرکز پژوهش‌های هوشیاری (Center for Consciousness Studies) و استاد افتخاری (Professor Emeritus) در دپارتمان علم بی‌هوشی، و نیز استاد افتخاری در دپارتمان روان‌شناسی است.

و همگی در چهارچوب قوانین دقیق فیزیکی که تا به امروز به طور کامل دانسته نشده‌اند، عمل می‌کنند.^۱

ولی این فرضیه با انتقادهایی مواجه بوده است و به نظر می‌رسد نمی‌تواند پاسخ انتقادات را بدهد یا آن‌ها را به طور کامل حل کند؛ به عنوان مثال این مدل، نمی‌تواند واحد [مسئول] خودآگاهی را تفسیر کند؛ همچنین از نظر فیزیکی به نظر می‌رسد -طبق نظر پروفیسور «مکس تگمارک (Max Tegmark)»- دما در مغز بسیار بالاست؛ به گونه‌ای که برای ذرات دشوار است که برای مدت طولانی در حالت «برهم‌نهی کوانتومی» (Quantum superposition) باقی بمانند تا اجازه دهد فرایندهای عصبی سلول‌ها از آن نتیجه شود. همچنین «گراش» و «چارچلند» (Grush & Churchland) به این مدل اشکال می‌گیرند که میکروتوبول‌ها نمی‌توانند در شروط انتخاب و کنارگذاشتن فرض گرفته شده در نظریه پنروز و همروف وجود داشته باشند و نیز امکان ندارد در چهارچوب شرایط عادی مغز، آثار کوانتومی میان یک ریزلوله و دیگری برای تفسیر «واحد هوشیاری» به صورتی درست منتقل شود. اشکال دیگری نیز به این مدل وارد می‌شد؛ اینکه این مدل نمی‌تواند تفسیر کند که چگونه تأثیرگذاری‌های کوانتومی می‌تواند با سلول‌های عصبی برهم‌کنش ایجاد کند؛ در حالی که میکروتوبول‌ها از محیط جدا هستند. اشکال دیگر بر این مدل، به توجه‌داشتن این مدل به ناخودآگاه می‌پردازد و به نظر می‌رسد اصلاً وجود ناخودآگاه را انکار می‌کند.

۱. منبع:

Hameroff, S., & Penrose, R. (2014). Consciousness in the universe: A review of the 'Orch OR' theory. *Physics of life reviews*, 11(1), 39-78.

نظریه «هنری استپ»

همان طور که پیش تر گفته شد فرضیه دیگری نیز توسط پروفسور هنری استپ (Henry P. Stapp) مطرح شده است.^۱ به نظر «استپ» تکیه کردن علم اعصاب معاصر صرفاً به بیولوژی و فیزیک کلاسیک و نادیده گرفتن فیزیک کوانتوم، بسیار غیرمنطقی است؛ زیرا مغز از مولکولها و اتمها، یعنی ذرات، تشکیل شده است. به نظر استپ حالت‌های بسیاری وجود دارد که به فرایند هوشیاری این امکان را می‌دهد تا به‌طور ارادی روش‌هایی را که از طریق آن‌ها پردازش اطلاعات در مغز انجام می‌شود، و در نتیجه سازوکارهای مغز را تغییر بدهد. این حالت‌ها، حالت‌هایی هستند که در چیزی به نام «انعطاف‌پذیری عصبی هدایت‌شده» یا «انعطاف‌پذیری هدایت‌شده مغز» (directed-Self neuroplasticity) دخالت دارند و به‌عنوان مثال در درمان «وسواس جبری» (Obsessive-compulsive disorder OCD) و بیماری «فوبیا» یا ترس و اضطراب از برخی موقعیت‌ها (phobia) استفاده می‌شوند که در تحقیقات دکتر «شوارتز» آمده و استپ با او در چندین پژوهش مشترک حضور داشته است.^۲

۱. منبع:

Stapp, H. P. (2011). *Mindful universe: Quantum mechanics and the participating observer*. Springer Science & Business Media.

۲. منابع:

- Schwartz, J. M., & Begley, S. (2009). *The mind and the brain*. Springer Science & Business Media.
- Schwartz, J. M., Stapp, H. P., & Beauregard, M. (2005). Quantum physics in neuroscience and psychology: a neurophysical model of mind-brain interaction. *Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences*, 360(1458), 1309-1327..
- Schwartz, J. M., Stapp, H. P., & Beauregard, M. (2004). The volitional influence of the mind on the brain, with special reference to emotional self-regulation. *Consciousness, emotional self-regulation and the brain*, 54, 195.

اگر مغز ما به صورت ابزاری خودکار عمل می‌کند، پس وضعیت مغز مبتلایان به فوبیا یا وسواس جبری نیز به همین صورت خواهد بود. به این ترتیب، فکر یا رفتار قهری که تحت تسلط ترس و اضطراب است، حتماً بر این بیماران غالب خواهد بود و بیماران هرگز نخواهند توانست آن را متوقف کنند یا تغییر دهند؛ ولی مشخص است که طبق دلایل علمی، درمان شناختی و رفتاری می‌تواند مبتلایان به این بیماری‌ها را به آنجا برساند که بر زمام امور مسلط شوند و بر آن افکار و رفتارها و حالات روانی غلبه کنند.

به همین ترتیب تصویربرداری با ام آر آی می‌تواند روشن کند که شبکه عصبی سالم به جایگاه خود بازمی‌گردد تا به فعالیت بپردازد و جای شبکه عصبی بیمار را که قبلاً به صورت پیوسته وجود داشت، بگیرد و این یعنی تلاش فکری آگاهانه بر عملکرد مغز تأثیر می‌گذارد. این نمونه‌ای از تأثیرگذاری از نوع «بالا به پایین» (Down-Top) است؛ یعنی آگاهی و اراده آزاد بر مغز و عملکرد خودبه‌خودیش تأثیر می‌گذارد و این چیزی است که به طور کامل با آنچه امروز بیشتر دانشمندان در علم اعصاب مطرح می‌کنند و می‌گویند عملکرد مغز از نوع «پایین به بالا» (Top-Down) است در تضاد است؛ یعنی اینکه آن‌ها عقیده دارند هوشیاری و آگاهی، محصول مغز و تحت تسلط و در قبضه کامل مغز است. این دلیل از نظر استپ، برای رد کردن این نظر که هوشیاری فقط محصول و نتیجه مغز است کافی است و با وجود اینکه تفکر با فعالیت مغز برهم‌کنش نشان می‌دهد، ولی این تفکر از خارج از مغز جهت‌دهی می‌شود.

معتقدم این دلیل، بر وجود نوعی از اراده آزاد در انسان تأکید دارد؛ ولی کامل نیست و نمی‌توان اعتراض کرد که درمان شناختی یا رفتاری، فقط تأثیری از محیط بر عملکرد خودبه‌خودی مغز است؛ زیرا ناخودآگاه، اوامر (یا توجیهاتی) را که از محیط به‌سویش می‌آید دریافت می‌کند، آن‌ها را می‌پروراند و به صورت غیرارادی بر اساس آن‌ها نیز عمل می‌کند. همچنین کنترل در ترس یا در برخی رفتارهای خودبه‌خودی (اتوماتیکی) به صورت ناآگاهانه و نه هوشیارانه ایجاد می‌شود و از این رو به پردازش خارجی و زمان نیاز

دارد؛ ولی با این وجود، کامل نیست؛ زیرا به هر حال عملی است که در چهارچوب مصالح فرد برای بقا قرار می‌گیرد؛ یعنی دلیلی مبنی بر اینکه اراده آزاد، خارج از مرزهایی است که طبیعت بر رفتار انسان تحمیل می‌کند نیست.

ولی با این وجود به‌عنوان دلیلی برای اینکه انسان از توانایی گرنش‌نکردن در برابر هر تأثیر ناآگاهانه برخوردار است باقی می‌ماند و برای اینکه دلیل کاملی باشد، گریزی از وارد شدن «توانایی» برای غلبه کردن انسان بر تمام انتخاب‌هایی که در جهت مصالحش است و نیز توانا بودنش برای انجام کاری که ممکن است باعث نابودی‌اش شود وجود ندارد؛ کارهای خطرناکی که از جنس بیماری‌ها نیست؛ بلکه از نوع موضع‌گیری‌های انسانی و رفتار اخلاقی است؛ مثل به‌خطر انداختن خود برای نجات یک غریبه و دادن غذا و پول به شخص غریبه با وجود اینکه خودش به آن نیاز دارد.

استپ دلیل دیگری نیز برای سیطره داشتن تفکر هوشیارانه در عملکرد خودبه‌خودی مغز ارائه می‌دهد؛^۱ دلیلی که در برخی آزمون‌هایی که شرکت‌کنندگان در آن‌ها در معرض برخی محرک‌های جنسی قرار گرفتند آشکار شد. اگر هوشیاری، محصول مغز و تابع عملکرد خودبه‌خودی‌اش بود هرگز هیچ شخصی نمی‌توانست در چنین حالت‌هایی بر خود و غریزه‌اش تسلطی داشته باشد.

تفسیر چنین دلایل واقعی از طریق مکانیسم‌های خودبه‌خودی ناآگاهانه، از نظر استپ قانع‌کننده و منطقی نیست و تفکر هوشیارانه و اراده آزاد، در چنین حالت‌هایی حاکم است.

می‌گوییم: مسئله داشتن توانایی برای مهار افسارگسیختگی جنسی، غریزه جنسی و چه بسا دیگر غریزه‌ها را نمی‌توان به‌عنوان دلیلی برای اراده آزاد به کار برد؛ بلکه تمام آنچه

این مسائل می‌توانند بیان کنند، داشتن توانایی برای خارج شدن از سیطرهٔ انگیزه‌های غریزی است؛ هرچند این نکته به‌عنوان شرطی در استدلال برای وجود داشتن ارادهٔ آزاد محسوب می‌شود، ولی کافی نیست. معتقدم عالم حیوانی سرشار است از نمونه‌هایی برای تسلط بر انگیزه‌های عاطفی و غریزی حیوانات. در بسیاری از حالات، به‌عنوان مثال- خودداری میمون از انگیزهٔ جنسی را در زمانی که وضعیتشان در گروه به آن‌ها اجازهٔ ازدواج نمی‌دهد شاهدیم. همچنین توقف مشاجره و نبرد میان افراد گروه‌های اجتماعی را در زمانی که مثلاً می‌بینند دشمنشان از آن‌ها قوی‌تر است یا برعکس و اینکه تسلیم می‌شوند. کنترل افسارگسیختگی جنسی یا کنترل هر غریزهٔ دیگری با توجه به موقعیت- چه بسا فایدهٔ ژنتیکی و تکاملی در خود داشته باشد؛ پس انتخاب می‌شود. یعنی به‌طور خلاصه، مهار افسارگسیختگی جنسی می‌تواند -خیلی ساده- صرفاً در چهارچوب تکامل بیولوژیکی تفسیر شود. مثال‌های فراوان دیگری هم وجود دارند که دلیل استپ را تا وقتی که واقعیت متمایزکنندهٔ انسان و حیوان را مشخص نکند در جایگاه نامطلوبی قرار می‌دهد؛ یعنی همان‌طور که پیش‌تر گفته شد، موضع‌گیری‌های اخلاقی متعالی انسان.

پس انسان که موجودی است باهوش، می‌تواند یا به عبارت دیگر این توانایی را دارد که- کنترل غریزه‌اش را به‌صورتی بهتر از مثلاً شامپانزه انجام دهد و می‌تواند این کار را به دلایل دیگری، به‌جز ترس- که در شامپانزه دیده می‌شود- انجام دهد. انسان می‌تواند این کار را مثلاً به دلایل اجتماعی یا دلایل قانونی و دیگر مسائل انجام دهد؛ اما اینکه غریزه و ژن‌های خود را از تسلط بر هوشیاری و آگاهی خویش باز داری و غذای خود را به دیگری بدهی- کاری که هیچ منفعتی در جهت بقا برایتان ندارد- این، چیزی است که «دلیل» شمرده می‌شود و متمایزکننده‌ای واقعی است.

استپ برای معمای اندازه‌گیری در مکانیک کوانتوم که پیش‌تر به آن اشاره کردم به تفسیر فون نیومان نیز استناد می‌کند.^۱ تفسیر کوپنهاگن اعتبار ناظر در یک سیستم کوانتومی را نمی‌پذیرد؛ در حالی که مکانیک اصولی کوانتوم، در نظر می‌گیرد و تفسیر می‌کند که چگونه انتخاب‌های ناظر آگاه، در کیهان مشاهده‌شده، تأثیر می‌گذارد؛ ولی درباره روشی که به وسیله آن، این انتخاب‌ها را برمی‌گزینند، هیچ چیزی بیان نمی‌کند.

از نظر فون نیومان لازم است «ناظر» در سیستم وارد شود و انتخاب، اراده آزاد را برای هر ناظر آگاه، ترجمه کند. در نتیجه عملکرد یک ناظر آگاه، مؤلفه بسیار مهمی است. به نظر فون نیومان و در همراهی با او، استپ- نخستین فرایند، همان انتخاب هوشیارانه برای طرح سؤال پیش‌گفته، بر هر فرایند رصد یا نظارت کوانتومی است. فرایند رصد، همان عملیات دوم در معمای اندازه‌گیری یا رصد یا مشاهده است و «فروریختن تابع موج» نام دارد؛ یعنی هر نظارت یا مشاهده‌ای در فیزیک کوانتوم، بر سؤالی پیشین درباره نتیجه مورد انتظار از رصد یا نظارت، متوقف می‌شود. بنابراین فرایند اول، انتخاب آگاهانه است که شخص انجامش می‌دهد (شخصی که هوشیاری دارد و از توانایی برای آن انتخاب برخوردار است)؛ در حالی که فرایند دوم، پذیرش و پاسخی است که پس از انجام انتخاب تصادفی توسط طبیعت، می‌آید. نتیجه، افزایش اطلاعات برای وضعیت سیستم نظارتی است.

می‌گوییم: بله؛ ولی مسئله‌ای باقی می‌ماند؛ اینکه ارتباط اراده آزاد با فروریختن تابع موج، یک ارتباط علی است؛ در غیر این صورت معنا ندارد مثلاً گفته شود هوشیاری انسانی، سبب آن بوده است؛ و یک سؤال هوشمندانه از نتیجه مورد انتظار این است که: چه چیزی باعث فروریختن تابع موج شده، بدون آنکه تفسیر معقولی برای فروریختنش

وجود داشته باشد؟ و چنین تفسیری هم واقعاً وجود ندارد و ارتباط برقرار کردن میان دو چیز که یکی از آن‌ها توضیح داده نشده است (یعنی فروریختن تابع موج) تنها به این دلیل که برهم‌کنش یا ارتباط میان آن‌ها وجود دارد، کارکردی ندارد؛ از این رو، یک راه‌حل باقی می‌ماند؛ پذیرفتن اینکه فروریختن تابع موج، وجود ندارد و اینکه هستی به‌عنوان یک کُل-طبق تفسیر «هیو اورت» یک سامانه کوانتومی است؛ یعنی پذیرفتن راه‌حل جهان‌های موازی.

به‌طور کلی فروریختن تابع موج، در حال حاضر با هیچ‌چیزی در فیزیک - نه با هوشیاری و اراده و نه با هیچ‌چیز دیگری- ارتباط علی ندارد؛ یعنی اساساً هیچ تفسیری برای فرض این فروریختن وجود ندارد و منطقی‌تر آن است که این فرضیه از ابتدا رد شود؛ به‌خصوص که ما اکنون به یک تفسیر علی دست پیدا کرده‌ایم که هیچ فروریختنی را فرض نمی‌گیرد؛ یعنی تفسیر جهان‌های موازی.

استپ همچنین به چیزی استناد می‌کند که معما یا اثر کوانتومی زنو (Zeno quantum effect)^۱ نامیده می‌شود و پیشنهاد می‌دهد که این اثر، به‌طور مشخص همان چیزی است که در نتیجه تلاش فکری هوشیارانه برای توجه‌کردن، حاصل می‌شود؛ چیزی که هر انسان سالمی از آن برخوردار است و بر اساس اراده آزاد، در فرد مهیا می‌شود. پس توجه

۱. برخی خصوصیات فیزیکی در برخی موجودات کوانتومی، در عالم حقیقت و واقعیت وجود ندارد، مگر پس از آنکه رصد شوند یا با سیستم رصد فیزیکی برهم‌کنش داشته باشند؛ پس مثلاً می‌توان انتظار داشت وقتی ما به طریق منظم یک ذره ناپایدار را رصد و نظارت کنیم، می‌توانیم این ذره ناپایدار را در حالت‌هایی نگه داریم که هرگز به فروپاشی نرسد. این سبک و سیاقی است که نخستین بار فیزیک‌دانی به نام «سودارشان George Sudarshan» و «میسرا Baidyana Misra» بیان کردند. تعبیرهای دیگری هم برای «اثر زنو» وجود دارد.

منبع:

ارادی آگاهانه، شکل خاصی از فعالیت عصبی در مغز را کنترل می‌کند که بر عملکرد خودبه‌خودی یا ناخودآگاه تسلط و سیطره دارد.

ولی می‌توان به‌سادگی چنین استدلال کرد که توجهی که استپ پیش می‌کشد در غیر انسان هم وجود دارد و تنها استدلال به اینکه «توجه»، به‌خودی‌خود بر عملکرد خودبه‌خودی مغز تأثیر می‌گذارد کافی نخواهد بود؛ زیرا حیوانات هم مثلاً در شکارکردن از این توانایی استفاده می‌کنند، بدون آنکه بتوان میان این کارهای ارادی در آن‌ها و در انسان، تمایزی قائل شد.

پس دلایلی که استپ مطرح می‌کند هرچند برخی از آن‌ها به‌طور کلی ارزشمند هستند، ولی ضعیف‌اند؛ زیرا دلایلی هستند که انسان را از دیگر موجوداتی که می‌توانند از هوشیاری برخوردار باشند، فقط در درجه متمایز می‌کنند و نه در نوع هوشیاری، و تا زمانی که اخلاق متعالی را در نظر نگیرند نمی‌توان به بحث‌و‌جدل خاتمه داد. چگونه می‌توان از این ویژگی صرف‌نظر کرد، در حالی که هویت انسان، همان ایثارگری حقیقی است؟! بنابراین این طرح، کافی نیست؛ هرچند دست‌کم فرضیه‌ای علمی را مطرح می‌کند که منحصر‌بودن هوشیاری انسانی را در فرایندهای مادی تولیدشده در درون و از طریق مغز رد می‌کند.

مدل میدان‌های کوانتومی برای خودآگاهی انسان - مدل «فرانسوا مارتان»

گروه دوم از جریان نوین در پژوهش‌های خودآگاهی انسانی، به جست‌وجوی وجودداشتن یا نداشتن پدیده‌های کوانتومی درون مغز یا برخی فرایندهای عصبی نمی‌پردازد؛ بلکه حتی اگر بتوان مغز و تمامی اجزا و تشکیلاتش را به‌صورت مکانیک کلاسیک و بدون هرگونه دخالت مکانیک کوانتوم تفسیر و شبیه‌سازی کرد، ارتباطی روشن میان مکانیک کوانتوم و نقشی که ناظر یا مشاهده‌گر انجام می‌دهد وجود خواهد

داشت؛ یعنی سؤال مهم از نظر این جریان فکری این است: «آیا تأثیر مشاهده‌گر در مکانیک کوانتوم از همان نوع تجربه خودآگاهی انسانی است؟» یعنی مهم، دادن پاسخ و راه‌حل پذیرفتنی برای ارتباط میان «آگاهی شخصی (ذهنی) ناظر» و «ناظر» در مکانیک کوانتوم است؛ و در نتیجه «متافیزیک مکانیک کوانتوم» برای فهم و تفسیر طبیعت شخصی خودآگاهی - بدون در نظر گرفتن بودن یا نبودن آثار کوانتومی در سطح مغز - می‌تواند مهم و ضروری باشد.

در سال‌های گذشته عده‌ای از پژوهشگران از جمله پروفیسور «فرانسوا مارتان (François Martin)»^۱ و دکتر «بلال باکی (Belal Baaquie)»^۲ پژوهش‌های دیگری را مطرح کردند و بعداً با دکتر «جولیانا جالی کارمیناتی (Giuliana Galli Carminati)»^۳ و دکتر «فریدریکو کارمیناتی»^۴ آن را توسعه دادند. آن‌ها نظریه میدان‌های کوانتومی را به‌عنوان مدلی برای خودآگاهی انسان^۵ وضع کردند که می‌توان آن را بر حالت‌های ذهنی منطبق

۱. پروفیسور فرانسوا مارتان فیزیک‌دان فرانسوی در زمینه فیزیک کوانتوم است. وی از مدرسه عالی و معتبر اساتید در پاریس فرانسه (École normale supérieure) فارغ‌التحصیل شد و دکترای خود را در فیزیک کوانتوم در الکترومغناطیس به دست آورد. وی در مراکز علمی پژوهشی متعددی در استنفورد، ژنو و فرانسه مشغول به کار بوده و مدال مسین مرکز ملی پژوهش‌های علمی در فرانسه (CNRS) را به دست آورده، و در حال حاضر پژوهشگر افتخاری در همین مرکز است.

۲. پروفیسور بلال باکی (Belal E. Baaquie) استاد دانشگاه در دانشکده فیزیک دانشگاه «سنگاپور» است و چندین تألیف در مکانیک کوانتوم و پیاده‌سازی آن دارد.

۳. دکتر جولیانا جالی کارمیناتی (Dr. Giuliana Galli Carminati) پزشک روان‌شناس و روان‌پزشک، در دانشگاه ستول در کره و دانشگاه ژنو سوئیس تدریس می‌کند. وی دارای مدرک دکترای فیزیک است و چندین تألیف دارد.

۴. دکتر فریدریکو کارمیناتی (Frederico Carminati) فیزیک‌دان است و در تشکیلات اروپایی پژوهش‌های هسته‌ای در ژنو سوئیس (CERN) فعالیت می‌کند.

۵. منابع:

- Martin, F., Carminati, F., & Carminati, G. G. (2013). Quantum information theory applied to unconscious and consciousness. *NeuroQuantology*, 11(1).

کرد و بیشترشان بر اساس حالت‌های مادی مغز هستند. این نظریه اساساً بر «اصل دوگانگی عقل و ماده» تمرکز می‌کند (بدون آنکه تلاشی برای تفسیر منبع عقل یا نفس روان) به خرج دهد؛ سپس از پدیده‌هایی مانند هم‌بستگی بعدی میان حالات روانی یا ذهنی بین افراد پراکنده در مکان و زمان، و نیز از پدیده‌های «هم‌زمان» یا «هماهنگ در رویدادهای هم‌معنی» (Synchronicity) آن‌گونه که دانشمند روان‌شناس و برنده جایزه نوبل «کارل گوستاو یونگ Carl Gustav Jung» آن را نامیده است، شروع می‌شود.

مدعیان این نظریه تصور می‌کنند امکان ندارد بتوان به «اصل موضعیت»^۱ در خصوص حالت‌های ذهنی ناخودآگاه بسنده کرد و این حالت‌ها منحصر به مغز نمی‌شوند؛ یعنی حالت‌های ذهنی انسان در ارتباط با حالت‌های مادی مغز است؛ ولی منحصر کردن آن‌ها فقط به حالت‌های مادی، امکان‌پذیر نیست.

این مدل چنین فرض می‌گیرد که «نفس انسانی» به معنای متداول در علم روان‌شناسی (The Psyche) چیزی جز دگرگونی خاص «عرصه روان» نیست و این عرصه (که منبع آن در این جهان شناخته شده نیست) عرصه‌ای است کوانتومی (غیرمادی) مخفی و جهان‌شمول، و همان عرصه «خودآگاهی جهانی فراگیر» و «ناخودآگاهی جهانی فراگیر» است.

- Martin, F., Carminati, F., & Galli Carminati, G. (2010). Quantum information, oscillations and the psyche. *Physics of Particles and Nuclei*, 41(3), 425-451.

- Martin, F., & Carminati, G. G. (2009). Synchronicity, quantum mechanics, and psyche. In *Recasting Reality* (pp. 227-243). Springer Berlin Heidelberg.

- Baaquie, B. E., & Martin, F. (2005). Quantum psyche: Quantum field theory of the human psyche. *NeuroQuantology*, 3(1).

- Baaquie, B. E., & Martin, F. (2003). *TQ du Champ Psychique*. Paris, U. Psyche Quantique.

۱. اصل موضعیت: این اصل را می‌توان به صورت زیر خلاصه کرد:

اجسام و اشیائی که در مجاورت یکدیگر قرار نمی‌گیرند (و مجاورت، با توجه به خصوصیات اجسام یا اشیای مدنظر، متفاوت می‌شود) امکان ندارد بر یکدیگر تأثیر بگذارند.

روان بشری در این فرضیه، جلوه‌ای کاملاً همانند جلوه هر سیستم کوانتومی دارد و از حالت‌های فرضی و حالت‌های مادی واقعی برخوردار است. حالت‌های فرضی در برابر امکان انجام کار قرار می‌گیرند؛ در حالی که حالت‌های مادی یا واقعی، در برابر نوآوری عقلی قرار می‌گیرند و اراده آزاد نقشی مهم و مرکزی در انتقال از امکان به نوآوری و برعکس دارد. روان بشری به‌عنوان یک عرصه کوانتومی در نظر گرفته می‌شود که برهم‌کنش‌هایی دارد که با برخی وجودهای مرتبط در عرصه کوانتومی دیگر تبادل دوجانبه دارند.

این نظریه با در نظر گرفتن عواملی که در تکامل انسان تأثیر بیشتری داشته‌اند مثل خانواده، جامعه و زبان- و نیز با در نظر گرفتن تأثیر خواص و آحاد مردم در تاریخ مثل پیامبران، دانشمندان، موسیقی‌دان‌ها، حاکمان و... مدلی را برای حالت اساسی نفس در گونه انسان پیشنهاد می‌دهد.

این نظریه -طبق فرض- بیان می‌کند چگونه روان شخصی هر انسان مشخص، به‌صورت دگرگونی‌های خاصی برای حالت اساسی (خاصیت) عرصه کوانتومی آشکار می‌شود. همچنین این فرضیه تلاش می‌کند حالات خواب و بیداری را به یکدیگر ربط دهد، و با توجه به ناخودآگاه و با تمرکز بر حالت‌های دارای هم‌بستگی و درهم‌تنیدگی کوانتومی برای روان، مدل و ساختاری کلی را پیشنهاد کند.

نظریه مطرح‌شده، توانایی پیشگویی دارد و عملاً می‌توان آن را آزمود؛ ولی از نظر علمی هیچ پژوهش علمی آکادمیکی وجود ندارد که آن را آزموده باشد؛ مثلاً فرضیه‌ای هست که می‌گوید حالات ذهنی یا نفس‌های انسانی را که در حالت‌های هم‌بسته و درهم‌تنیده دوگانه یا متعدد هستند، می‌توان آزمایش کرد؛ همچنین می‌توان در خصوص مقادیر قابل اندازه‌گیری برای این درهم‌تنیدگی به تحقیق پرداخت؛ ولی یک مسئله گم‌شده وجود دارد: این فرضیه به‌طور کلی در مدل‌سازی حالت‌های ذهنی و در مدل‌سازی تصمیم‌گیری در میان چند انتخاب و هم‌زمانی برخی حالت‌های روانی یا ذهنی

بین افراد دور از هم از نظر مکانی، جالب توجه است؛ اما به جای آنکه به تفسیر «هیو اورت» اعتماد کند، به تفسیری بسیار نزدیک به نظریه «جداشدن هم‌بستگی» تکیه دارد. همچنین به صورت واضح و روشن به رؤیاهای نمی‌پردازد و نمی‌تواند رؤیاهای غیبی را تفسیر کند.

مدل چندجهانی پروفیسور «مایکل مینسکی» برای خودآگاهی انسان

فرضیه دیگری نیز توسط پروفیسور «مایکل مینسکی» مطرح شده^۱ که رویکردی توسعه‌یافته از نظریه حالات نسبی یا چندجهانی هیو اورت است. در فرضیه پیشنهادی پروفیسور مینسکی، خودآگاهی در بیداری دقیقاً به معنی جدایی میان حالت‌های متفاوت کوانتومی امکان‌پذیر از نظر سنتی است؛ یعنی از میان تمام حالت‌های ممکن، هوشیاری انسان، فقط حالتی را در لحظه‌ای مشخص به ثبت می‌رساند. در این نظریه مثل نظریه هیو اورت، فرضیه پروفیسور «زوریک»^۲ و فرانسوا مارتان- «خودآگاهی مشاهده‌گر» مانند حالتی کوانتومی در نظر گرفته می‌شود و حالتی کلاسیک نیست. ویژگی کلاسیکی در تمامی این تحقیقات و در نتیجه «فروریختن تابع موج» توهمی بیش نیست.

مدل پروفیسور مینسکی، در تعریف مفهوم «حالت‌های ممکن کلاسیک» برای تفسیر تفکیک همه انتخاب‌های ممکن کوانتومی توسط ناظر یا مشاهده‌گر، قانون بقا یا تکامل طبیعی را در نظر می‌گیرد و نیز مسئله وجود هدف‌هایی را در تمایز قائل شدن میان ماده زنده و ماده فیزیکی کلاسیک مدنظر قرار می‌دهد.

۱. منابع:

- Menskii, M. B. (2005). Concept of consciousness in the context of quantum mechanics. Physics-Uspekhi, 48(4), 389.
- Mensky, M. B. (2007). Reality in quantum mechanics, Extended Everett Concept, and consciousness. Optics and Spectroscopy, 103(3), 461-467.
- Mensky, M. B. (2007). Quantum measurements, the phenomenon of life, and time arrow: three great problems of physics (in Ginzburg's terminology) and their interrelation. Physics-Uspekhi, 50(4), 397-407.
- Mensky, M. B. (2007). Postcorrection and mathematical model of life in Extended Everett's Concept. arXiv preprint arXiv:0712.3609.

۲. منبع:

- Zurek, W. H. (2007). Relative states and the environment: einselection, envariance, quantum Darwinism, and the existential interpretation. arXiv preprint arXiv:0707.2832.

این فرضیه به طور کلی فرضیه‌ای جالب توجه است؛ ولی نقص‌های بسیاری دارد؛ زیرا قانون تکاملی دیگری برای انسان وجود دارد؛ یعنی تکامل روح متعالی و انتخاب حالت‌های ایثارگری اخلاقی که به طور کامل در نقطه مقابل قانون بقا در این زندگی مادی قرار دارد؛ و تا زمانی که این مؤلفه در نظر گرفته نشود، گمان نمی‌کنم هیچ مدلی بتواند تفسیری قانع‌کننده و جهان‌شمول ارائه بدهد.

هدفم از پرداختن به این فصل، بیان مسائل زیر بود:

اول: طرح سنتی دانشمندان روان‌شناس و اعصاب و فیلسوفان مادی‌گرای امروز، صرفاً تحکم بدون هیچ دلیلی است؛ با اینکه پیش از مطرح کردن مدل‌های جایگزینی که مستند به تحقیقات آکادمیک است و خودآگاهی انسان را از قطعیت و مادی‌گرایی - که ترویج می‌دهند - خارج می‌کند، در ابتدا با پاسخ‌گفتن به دلایل آن‌ها شروع کردم.

و ثابت شد مقوله «توهمی بودن آزادی اراده» سخن نادرستی است؛ همچنین بیان شد چند مدل علمی برای مدل‌سازی خودآگاهی انسانی و اراده آزاد، پیشنهاد شده است، و این مدل‌ها - دست‌کم - برخی خصوصیات خودآگاهی انسان را به صورت بهتری تفسیر کرده‌اند.

دوم: همچنین در این فصل بیان شد ایده دوگانگی (یعنی وجود روح و جسم) از نظر علمی ممکن است؛ اگرچه در مرزهای این کیهان باشد؛ و اینکه به اعتقاد من، وضع کردن یک فرضیه علمی کامل، همچنان باید تمامی این تحقیقات را دربربگیرد به خصوص آنچه در قسمت‌های گذشته تأکید کردم - و نیز نیازمند وارد کردن روح یا نفس انسانی است که هویتش، ایثارگری حقیقی است؛ در غیر این صورت، مسئله جدا کردن انسان از غیرانسان، ثابت نشده است و تنها در حد فرضیه باقی خواهد ماند، و شاید مهم‌ترین چیزی که به آن اشاره می‌کند، چه در مدل چندجهانی و چه در مدل جداسازی هم‌بستگی، مشخص کردن انتخاب‌های ممکن از نظر کلاسیکی باشد. ایثارگری به طور خاص، امکان ندارد جزو انتخاب‌های واقعی قابل‌قبولی باشد که خودآگاهی انسان از

درون این کیهانی که در سیطرهٔ قانون انتخاب طبیعی و شروط بقا قرار دارد، با خود آورده باشد.

اما تأثیر محیط برای «تفکیک هم‌بستگی» کافی نیست؛ زیرا خود محیط، یا از ماده تشکیل شده است یا از مادهٔ زنده، و هر دوی آن‌ها ایثارگری و اخلاق متعالی کریمانه را جز در یک حالت به ما نشان نمی‌دهد؛ اینکه از جهانی دیگر و از محیط دیگری وارد شود و آن، «عالم عقل و خیر» از شهر علم - همان تجلی شهر کمالات الهی - است؛ همچنین رؤیاهایی که انسان را متمایز می‌کنند، همان رؤیاهای غیبی و به‌خصوص رؤیاهای رمزآلودش است که هرگز بدون وجود روح غیبی انسانی - که در این عالم، پنهان و پوشیده نیست - تفسیر نمی‌شود.

از این رو خواستم بر عمق آنچه سید احمد الحسن در خصوص مسئلهٔ اخلاق انسانی بیان کرده است تأکید کنم؛ اینکه اخلاق انسانی از نوع ایثارگری است، و اخلاق انسانی به‌خودی‌خود مؤلفه‌ای اساسی در تعریف تمایزدهندهٔ واقعی انسان است.

سوم: این صفت یا صفات - به‌طور کلی - ایثارگرایانه هستند و هرگز نمی‌توانند به‌طور صددرصدی از درون کیهان مادی آمده باشند؛ بلکه گریزی از وارد شدن «غیب» در «معادله» وجود ندارد؛ این وارد شدن در دو جا حتمی است: برای تفسیر سرچشمهٔ ایثار که خداوند است و کسانی که از طرف خدا رسالت انسانی را آورده‌اند؛ یعنی کسانی که هویتشان آن اخلاق الهی است؛ این، اولین جای ورود است. سپس برای تفسیر انتخاب کردن این ایثارگری و دوست‌داشتن و گرامیداشت آن توسط انسان (که این موضع‌گیری روح غیبی انسانی است)؛ و این همان جای ورود دوم است. چه بسا تحقیق در این مسئله، سودمند باشد و شاید به توفیق خدا تحقیق یا مجموعه تحقیقاتی برای یاری دادن به حق و صاحب حق، انجام شود.

خاتمه

در این تحقیق به وضوح روشن شد عاملی در اخلاق وجود دارد که با استواری و سربلندی می‌ایستد و تمامی تفسیرها جز یک تفسیر، از بیانش ناتوان‌اند؛ این عامل، همان ایثارگری واقعی است و یگانه تفسیر برای چگونگی پیدایش آن در انسان‌ها، باقی ماندنش، گرامی‌داشتنش، دوست‌داشتنش و بزرگداشتش، ورود دو دعوت‌کننده‌ای است که از سرچشمه و اصل آن، یعنی خدا، به سوی مردم فرستاده می‌شوند؛ و این دو دعوت‌کننده عبارت‌اند از:

- فرستاده یا پیامبر؛ و این دو، دعوت‌کننده و معلم بیرونی هستند.

- نفس، روح انسانی یا فطرت الهی که دعوت‌کننده درونی است.

ایثارگری در برابر همه تفسیرهای دیگر ایستاده است و دیدیم چگونه تمامی نظریه‌هایی که تلاش می‌کردند وجود اخلاق یا فرهنگ یا حتی دین را به‌عنوان دستاوردی صرفاً از درون این عالم جسمانی تفسیر کنند شکست خورده و ناکام ماندند. صرفاً از درون این عالم جسمانی تفسیر کنند شکست خورده و ناکام ماندند. ایثارگری، آفریده‌ای اصیل و تکیه‌گاهی مهم در اخلاق انسانی است، و در حقیقت رکنی است استوار برای اخلاق انسانی، و سفیری است وفادار و امین که از دین و خدا دفاع می‌کند.

و در مطالب پیش بیان داشتیم که صفت «ایثارگری» خودش یک «پدر» و «نیای» بزرگوار است و از [صفت] دیگری سرچشمه نگرفته؛ بلکه فرزندان و نسلی فرهنگی را منتشر کرده که انسان را از دیگر موجودات زنده، متمایز می‌کند. پس این صحیح خواهد بود که همه خُلق‌و‌خو و تمامی ارزش انسانی، به آن منتسب شود؛ و از این‌رو اخلاق، ایثارگرایانه است؛ زیرا به «ایثار» منسوب است و به ایثارگری و حتی به دردهای ایثارگری تکیه دارد.

مدل حقیقی الهی برای اخلاق و خودآگاهی و اراده آزاد در انسان به این صورت است: دعوت‌کننده غیبی از بیرون (که انسان است) + دعوت‌کننده غیبی از درون (نه به معنی مادی؛ بلکه به معنی باطنی و شخصی).

خداوند سبحان و متعال انسان را بر اساس دوست داشتن اخلاق کریمانه سرشت، و جانشینان خودش علیهم‌السلام را که به اخلاق کریمانه آراسته شدند، به سوی مردم فرستاد تا آن‌ها را با «اخلاق کریمانه» آشنا کند؛ زیرا اخلاق، فطرت آن‌ها و دلیلی بر صدق و راستی‌شان است تا مردم از بیرون، آن اخلاق را یاد بگیرند و به خود بشناسند و آن چیزی را بشناسند که خدا آنان را بر آن سرشته است؛ و این، «حقیقت» است. سپس پروردگارش را و حقیقتی که آن‌ها را از هیچ آفرید و پدید آورد بشناسند.

سید احمد الحسن می‌فرماید:

«روشنگری از دعوت ابراهیم و نوح علیهم‌السلام»

قرآن درباره معجزه‌ای که نوح یا ابراهیم علیهم‌السلام برای اثبات راستی‌شان آورده باشند، سخنی به میان نیاورده است؛ چراکه معجزه، تأییدی است بر دعوت پیامبران، نه برای اثبات صحت و درستی دعوت. دعوت آنان علیهم‌السلام دعوتی است برای بازگشت به فطرت، و فطرت خداوندی نیازی به دلیل ندارد؛ چراکه فطرتی است که مردم بر آن سرشته شده‌اند؛ یعنی همان حق و پرستش خداوند یگانه و تسبیح و تقدیس او و آراسته شدن به اخلاق کریمانه‌ای که انسان بر دوست داشتن آن آفریده شده است؛ رنگ خدایی، و چه رنگی بهتر از رنگ خدا؟!

پروانه به سوی نور می‌رود؛ ولی وقتی ابزار بینایی‌اش از بین برود، به تاریکی متمایل می‌شود. انسان نیز همین گونه است؛ پیامبران و فرستادگان، حجت بالغه (دلیل رسای) خداوند را اقامه می‌کنند و حجاب‌ها را از بصیرت انسان کنار می‌زنند؛ سپس آنان را رها می‌کنند تا خودشان انتخاب کنند؛ یا چشمانش را باز می‌کند و به سوی نور می‌رود یا چشمانش را می‌بندد و روی خودش پرده‌ای می‌اندازد و خود را در تاریکی‌هایی که برخی بر برخی دیگر قرار دارند، گرفتار می‌سازد. ﴿جَعَلُوا أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ وَاسْتَعْشَوْا ثِيَابَهُمْ

وَأَصْرُوا وَأَسْتَكْبَرُوا اسْتِكْبَارًا^۱ (انگشت‌هایشان را در گوش‌های خود کردند و جامه به سر کشیدند و پای فشردند و هرچه بیشتر سرکشی کردند).

بزرگ‌ترین دلیل بر صدق و راست‌گویی پیامبران، رفتار و سیره مبارک آنان و اخلاق پاکشان است؛ «از کوزه همان برون تراود که در اوست.»^۲

این رفتار کریمانه و معجزات بزرگی که پیامبران آوردند، باعث نشد اهل باطل از معارضه و مخالفت با آنان با مغالطه‌گری و سفسطه‌های شیطانی ناتوان بمانند؛ به‌خصوص علمای گمراهی؛ البته پس از اینکه مردم، رنگ آنان را به خود گرفته بودند. این همان رنگ باطلی است که به‌واسطه آن، با رنگ خداوند سبحان مخالفت کردند. این‌چنین شد که مردم برای آنان در جامعه انسانی زمینه مناسبی فراهم کردند تا هرچیزی را از آنان بی‌بیرند و در هرچیزی از آنان پیروی کنند؛ بنابراین زهد پیامبران را دیوانگی، معجزاتشان را سحر و حکمتشان را شعر دانستند!^۳

و این رویکرد حق الهی، در همه شئون انسان در همراهی با پروردگار و خالقش، جاری‌وساری است؛ پس فطرت خداوندی - که انسان را بر آن سرشت - همان طور که انسان را به‌سوی دوست‌داشتن الگوی راستین یعنی خلیفه خدا - سوق می‌دهد، او را به‌سوی پیروی از رهبری الهی می‌کشاند که بازهم در خلیفه خدا نمایان می‌شود، و انسان بر اساس پیروی از این رهبری و الگو سرشته شده، و در حقیقت و وجدانش مجذوب اوست؛ ولی اگر فطرت، فاسد یا آلوده شود، انسان، هر منبعی را برای ارزش‌های خود، اخلاق و رفتارش برمی‌گزیند و به هر رهبری سیاسی، رضایت می‌دهد.

سید احمد الحسن می‌فرماید:

۱. نوح، ۷.

۲. ضرب‌المثل عربی: كل إناء بالذي فيه ينضح. (مترجم)

۳. سید احمد الحسن، روشنگری‌هایی از دعوت‌های فرستادگان (علیهم‌السلام)، ج ۱، ص ۱۳.

«شکی نیست که رهبری هرطور که باشد، چه در چهارچوب حاکمیت مردم از نوع دیکتاتوری یا دموکراسی و چه در چهارچوب حاکمیت خداوند سبحان و متعال، تأثیر مستقیمی در جامعه انسانی می‌گذارد؛ زیرا جامعه حداقل به صورت فطری-مجبور به گوش سپردن به این رهبری است؛ چراکه انسان بر پیروی از رهبر تعیین شده از سوی خداوند سبحان و متعال سرشته شده است.

﴿فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَوِيمُ﴾ (همان فطرتی است که خداوند مردم را بر آن سرشته است. در آفرینش خدا تغییری نیست. این همان دین پایدار است).

این رهبر همان ولیّ خدا و جانشین او در زمینش است؛ بنابراین وقتی ولیّ خدا از حقش کنار زده شود و آینه فطرت انسانی با تاریکی این دنیا مشوّش و آشفته شود، انسان هر رهبری را که به جای ولیّ خدا و حجتش بر بندگانش باشد می‌پذیرد تا این نقص و کاستی وجودش را پر کند؛ حتی اگر این رهبری جایگزین، جعلی و دشمن ولیّ خدا در زمینش و دشمن حجت او بر بندگانش باشد.

پس انسان به‌طور معمول به مفاد هدایتی که توسط حاکم اجرا می‌شود گوش می‌سپارد و این هدایت و رهبری از دو حال خارج نیست: یا این رهبر، ولیّ خدا و حجت او بر بندگانش است که در این صورت او حاکم تعیین شده از طرف خداوند سبحان و متعال است، یا شخص دیگری غیر از اوست که در این صورت یا حاکم دیکتاتوری است که با زور و استبداد تسلط یافته یا حاکم منتخب به وسیله انتخابات آزاد دموکراتیک است. حاکم تعیین شده از طرف خداوند سبحان و متعال سخنگوی خداست؛ زیرا او سخنی نمی‌گوید، مگر به دستور خداوند و جز به دستور خداوند چیزی را پیش یا پس نمی‌اندازد.

اما حاکمی که از طرف مردم تعیین شده یا بر آن‌ها سلطه یافته است، قطعاً از سوی خداوند سبحان و متعال سخن نمی‌گوید. رسول خدا ﷺ سخنی با این مضمون فرموده‌اند: «هرکس به گوینده‌ای گوش بسپارد، او را عبادت کرده است؛ پس اگر این

گوینده از سوی خداوند سخن بگوید او خدا را عبادت کرده و اگر گوینده از سوی شیطان سخن بگوید شیطان را عبادت کرده است.»^۱

مایلم مطلب را با یادآوری نتیجه‌ای که به آن رسیدیم، به پایان ببرم: امکان ندارد جست‌وجو درباره تمدن حقیقی، جدای از جست‌وجو درباره اخلاق کریمانه باشد؛ زیرا فرهنگ و تمدن انسانی، همان اخلاق کریمانه است و تمامی آنچه ما انسان‌ها از اخلاق کریمانه داریم، صرفاً همان‌هایی است که پیامبران و فرستادگان (علیهم‌السلام) آورده‌اند. فرهنگ انسانی، از آن‌ها و با آن‌هاست؛ طرح و برنامه آن‌ها و دولت آن‌هاست که از خدا می‌خواهیم در جای‌جای این عالم برپا شود. همچنین مایلم تأکید کنم که امکان ندارد این برپاشدن، با جداشدن از حاکمیت خدا و خلیفه او محقق شود.

از این‌رو مؤمنان باید خودشان به تلاش بپردازند و حاملان همان رسالت انسانی‌ای باشند که خلفای خدا آورده‌اند؛ به‌خصوص امروز؛ زیرا در زمان نجات‌دهنده جهانی بشریت از حیوانیتش زندگی می‌کنیم؛ پس ناگزیر باید شب‌وروز تلاش و کوشش‌هایمان را دوچندان کنیم تا حقیقت به مردم شناسانده شود و می‌گویم شناساندن حقیقت به بسیاری از مردم می‌تواند با اخلاق الهی انجام شود؛ همان اخلاق الهی که در مردان و زنان در گوشه‌وکنار این جهان متجلی می‌شود؛ همان کسانی که جز یقین و اخلاق خود چیزی ندارند و اطراف رهبر و پیشوای خود جمع می‌شوند و قبل از سخنانشان، با حالات و کارهایشان مردم را به‌سوی حقیقت فرامی‌خوانند.

۱. سید احمد الحسن، «حاکمیت خدا، نه حاکمیت مردم»، انتشارات انصار امام مهدی (علیه السلام)، چاپ دوم، ۱۴۳۱ق/

این بهترین چیزی است که پایان‌نامه خود را با آن به اتمام می‌رسانم؛ سخنان سید احمدالحسن از کتاب «جهاد، درب بهشت است»:

«جهاد و جست‌وجوی تمدن

این عنوان را در برابر عنوان مطرح‌شده بین‌المللی گفت‌وگوی تمدن‌ها انتخاب کرده‌ام و در واقع از آنچه پیش‌تر ارائه شد، روشن می‌شود که بیش از یک تمدن حقیقی برای تضارب آرا و گفت‌وگو وجود ندارد. تمدن حقیقی، تمدنی است روحی و اخلاقی مبتنی بر آنچه انبیا و اوصیا علیهم‌السلام آورده‌اند و بیش از یکی نیست: ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾ (این است آیین شما؛ آیینی یگانه، و من پروردگار شما هستم، پس مرا پرستید).

و این چیزی نیست که برای گروه خاصی حفظ شده باشد و برای دیگران نه؛ بلکه این تمدن روحی اخلاقی در هر کجای این زمین با نسبت‌های متفاوت وجود دارد؛ همان طور که متضادش نیز در همان مکان و نزد گروهی که قسمتی از آن را دارند و به آن‌ها عمل می‌کنند، وجود دارد.

بنابراین اهل زمین نیازمند جست‌وجوی تمدن روحی و اخلاقی الهی هستند؛ پس گفت‌وگو باید حول جست‌وجوی آنچه دو طرف دارند و آنچه طرف مقابل از تمدن روحی و اخلاقی در خود دارد و نیز میزان انحراف دو طرف و طرف مقابل از آن، صورت پذیرد: ﴿قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلِ اللَّهُ وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾ (بگو: کیست که شما را از آسمان‌ها و زمین روزی می‌دهد؟ بگو: خداوند؛ و اینک ما و شما یا در طریق هدایت هستیم یا در گمراهی آشکار).

اگر جست‌وجو و تحقیق به صورت موضوعی و خارج از تعصب کورکورانه باشد، نتیجه‌اش رسیدن به تمدن حقیقی الهی و به دنبال آن شناختن صاحب حق الهی و اعتراف به حق او خواهد بود که در این صورت مردم زمین بر اطاعت حقیقی خداوند و آن صراط مستقیمی که خداوند می‌خواهد متحد خواهند شد.

کسی که در پی جست‌وجو و تحقیق دربارهٔ تمدن است باید بداند که اولاً آن تمدن حقیقی که در جست‌وجویش است منتسب به اخلاق و روح است، یا می‌توانیم بگوییم به دین الهی و ارزش‌های اخلاقی، نه به زمین و قومی‌گرایی؛ چه بسا پیش‌تر، از آنچه ارائه شد، چنین مفهومی مشخص شده باشد؛ پس می‌توان گفت تمدن اسلامی، تمدن مسیحی و تمدن یهودی؛ ولی نمی‌توان گفت تمدن عربی، آمریکایی یا تمدن غربی. همان‌طور که تمدن واقعی اسلامی و تمدن واقعی مسیحی و تمدن واقعی یهودی بر آنچه محمد ﷺ و عیسی ﷺ و موسی ﷺ و اوصیای آن‌ها ﷺ آورده‌اند مبتنی است و نه بر آنچه حاکمان مسلمانان یا مسیحیان یا یهودیان آورده‌اند و نه بر آنچه علمای بی‌عمل به آن سفارش کرده‌اند. همهٔ این‌ها یکی است و آن، تمدن الهی حقی است که به نفع حاکمان طاغوتی و علمای بی‌عمل، از دست رفته و پنهان شده است. حق تعالی می‌فرماید: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ﴾ (برای شما دین و آیینی مقرر کرد؛ از آنچه به نوح وصیت کرده بود و از آنچه بر تو وحی کرده‌ایم و به ابراهیم و موسی و عیسی وصیت کرده‌ایم که دین را بر پا دارید و در آن فرقه‌فرقه مشوید. تحمل آنچه به آن دعوت می‌کنید بر مشرکان دشوار است. خدا هر که را بخواهد برای رسالت خود برمی‌گزیند و هر که به او بازگردد به خود راه می‌نماید).

همچنین در پرتوی آنچه پیش‌تر ارائه شد، نتیجه‌ای حتمی وجود خواهد داشت؛ نتیجه‌ای که با وجود این طاغوتیان یا علمای بی‌عمل نباید از آن غافل شویم یا آن را نادیده بگیریم؛ با وجود همان کسانی که نمی‌خواهند به سخن پاک و طیب گوش بسپارند و خواستار تحقیق و جست‌وجو با موضوع تمدن حقیقی الهی نیستند و نیز خواستار تخریب و انحراف تمدن حقیقی الهی و گسترش دگرگونی‌های شیطانی بر روی این زمین و گمراه کردن مردم و به‌انحراف کشیدن آن‌ها هستند؛ تا به این ترتیب پیروانی برای ابلیس (لعنه الله) در نپذیرفتن سجده بر آدم ﷺ - خلیفه و جانشین خداوند در زمینش - باشند. به نظرم نتیجهٔ حتمی با وجود چنین افرادی، برخورد و رویارویی است

که از آن گریزی نیست و راهی برای اجتناب از آن وجود ندارد؛ چراکه این، تنها راه برای گسترش تمدن الهی بر روی این زمین است، و همان طور که از آنچه پیش تر در این کتاب ارائه شد روشن شد؛ این همان چیزی است که پیامبران خدا و فرستادگانش (علیهم السلام) به آن قیام کردند.

پس نتیجه اینکه گفت‌وگو نباید بین تمدن‌ها باشد؛ بلکه باید میان بنی‌آدم برای تحقیق و جست‌وجوی تمدن حقیقی الهی در جریان باشد و به این ترتیب، برخورد و رویارویی بین تمدن‌ها نیست؛ بلکه میان تمدن حقیقی الهی و متضادش، یا همان بین نور و ظلمت، صورت می‌گیرد؛ همان طور که برخورد می‌تواند در میان تاریکی‌ها بین برخی از آن با برخی دیگر اتفاق افتد.

این طور نیست که هرچه با ظلمت و تاریکی برخورد می‌کند، نور باشد؛ بلکه می‌تواند ظلمت نیز باشد؛ اما هرآنچه با نور رویارو شود و برخورد کند، ظلمت و تاریکی است؛ از این رو، باید به دنبال نور بگردیم و آن را بشناسیم و با آن، ظلمت و تاریکی را شناسایی کنیم.»^۱

پس باید همتانِ اعلای کلمه الله، و راه‌روشان، منش و سیره سید احمد الحسن و سیره محمد و آل محمد (علیهم السلام) باشد و هویت ما ایثارگری حقیقی باشد که با آن حقیقت و صاحب حق شناخته می‌شود و با آن، پایه و اساس باطل منهدم، و شالوده حق بنا می‌شود.

سید احمد الحسن می‌فرماید:

«انسان، این چنین ویران می‌شود:

علت پرداختن به این موضوع، این بود که امروز در دیدارم با یکی از انصار، خدا حفظش کند، خبری به دستم رسید که مضمونش چنین بود: یکی از احزابی

که -آن گونه که نامیده می‌شوند- نماینده مرجعیت است یک شعار انتخاباتی در عراق مطرح کرده که مضمونش این چنین است: «اول، استان خودم.»

اخیراً در آزمایش یکی از دانشمندان ژاپنی از دانشگاه کیوتو مشخص شد که ابزار هوشمندی شامپانزه در برخی جنبه‌ها مثل حافظه کوتاه‌مدت- از ابزار هوشمندی انسان برتر است.

دیگر حیوانات حتی در انواع دیگر ایثارگری، با ما شریک هستند؛ مثل ایثارگری در مبادله غذا که خفاش‌های خون‌آشام در آن با ما شریک هستند، یا ایثارگری خانواده و فرزندان و نزدیکان که ژن‌ها در بدن‌ها ایجاد کرده‌اند؛ نوعی از ایثارگری که حتی مورچه‌هایی که در لانه‌های خود زندگی می‌کنند نیز با ما در آن شریک هستند.

آنچه ما را به عنوان بشر به طور واقعی از دیگر حیوانات منتشر شده بر روی این زمین جدا می‌کند، ایثارگری واقعی بدون چشمداشت و آگاهانه است. ایثارگری واقعی بدون چشمداشت، تفسیر علمی منطقی و پذیرفته شده را زیر سؤال برده است؛ چه این تفسیر از ناحیه علم زیست‌شناسی تکاملی باشد و چه علم زیست‌شناسی اجتماعی؛ به همین دلیل ایثارگری واقعی بدون چشمداشت، با غرور و افتخار به‌طور علمی- در برابر نظریه الحادی تکامل ایستاده است.

آنچه ما نوع بشر را متمایز می‌کند، این نکته است که در حالاتی برخلاف دیگر حیوانات در برابر خودخواهی ژنتیکی فردی و بنای استواری که در بدن‌هایمان بنیان نهاده‌اند، نافرمانی می‌کنیم. ژن‌ها در طول صدها میلیون سال اقدام به ساختن کالبد‌های ما کرده‌اند؛ کالبد‌هایی که به‌صورتی خودخواه رفتار می‌کنند تا برای ژن‌ها سود و منفعت کسب کنند. منفعتی که با بقا و انتقال طی نسل‌ها خودنمایی می‌کند.

ژن‌ها می‌توانند در بدن‌ها ابزارهایی مثل غده‌ها و محصولات مثل آنزیم‌ها را تولید کنند که جسم را وادار به ایثار دروغین و غیرحقیقی کند؛ ایثاری که سود و منفعتی برای ژن‌ها را به‌دنبال داشته باشد؛ مثل ایثارگری خانواده برای فرزندان خودش؛ ولی ممکن نیست ژن‌ها کاری بر ضد مصحلت خودخواهانه انفرادی انجام دهند و ایثار حقیقی

بدون چشمداشت را در بدن‌ها بنیان نهند یا حتی به چنین ایثاری اجازه دهند به‌عنوان یک فرهنگ در نسل‌ها استمرار داشته باشد؛ زیرا چنین ایثاری در طبیعت، به‌معنای انقراض آن بدن‌ها و نیست و نابود شدن آن مجموعه ژنتیکی و منتقل‌نشده‌شان در طول نسل‌هاست.

هویت ما به‌عنوان نوع بشر که ما را از دیگر حیوانات متمایز می‌کند، همان ایثارگری حقیقی بدون چشمداشت است که بدون هیچ توقع آینده‌گرایانه‌ای به انجام می‌رسد، نه به آن صورتی که خفاش‌های خون‌آشام هنگامی که مجبور می‌شوند مقداری خون به همسایگان خود بدهند توقع دارند، و نه آن نوعی از ایثارگری که بر اساس غریزه‌ای است که ژن‌ها در ما به وجود آورده‌اند تا ما را به‌عنوان مثال- وادار به ایثارگری به فرزندانمان کند؛ زیرا آن‌ها وسیله‌ای برای منتقل شدن ژن‌ها به نسل بعدی و بقا هستند. ایثارگری واقعی بدون چشمداشت والاترین شاخصه‌ای است که موجود زنده می‌تواند در خود داشته باشد نه فقط در زمین، بلکه در سطح کل جهان جسمانی مادی- و جای تأسف دارد که بیشتر مردم از آن خالی شده‌اند در حالی که خود نمی‌دانند؛ با خالی شدن از چنین ایثاری، اجازه می‌دهند وضعیت میمون شدن بر آن‌ها تسلط پیدا کند و به این ترتیب به دیگر انواع نخستی‌ها مثل شامپانزه، گوریل یا اورانگوتان، تبدیل شوند.

حق تعالی می‌فرماید: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدُوا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾ (و شناخته‌اید آن گروه را که در آن روز شنبه از حد خود تجاوز کردند، پس به آنها خطاب کردیم: بوزینگانی خوار و خاموش گردید). [بقره، ۶۵]

و می‌فرماید: ﴿قُلْ هَلْ أُنَبِّئُكُمْ بِشَرِّ مِنْ ذَلِكَ مَثُوبَةً عِنْدَ اللَّهِ مَنْ لَعَنَهُ اللَّهُ وَ غَضِبَ عَلَيْهِ وَ جَعَلَ مِنْهُمْ الْقِرَدَةَ وَ الْخَنَازِيرَ وَ عَبَدَ الطَّاغُوتَ أُولَئِكَ شَرٌّ مَكَانًا وَ أَضَلُّ عَنْ سَوَاءِ السَّبِيلِ﴾ (بگو: آیا شما را به بدتر از [صاحبان] این کیفر در پیشگاه خدا خبر دهم؟ همانان که خدا لعنتشان کرده و بر آنان خشم گرفته و از آنان بوزینگان و خوکان پدید

آورده، و آنان که طاغوت را پرستش کرده‌اند. اینان‌اند که از نظر منزلت، بدتر، و از راه راست گمراه‌ترند). [مائده، ۶۰]

و می‌فرماید: ﴿فَلَمَّا عَتَوْا عَنْ مَا نُهُوا عَنْهُ قُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾ (و چون از آنچه از آن نهی شده بودند سرپیچی کردند، به آنان گفتیم بوزینگانی رانده‌شده باشید). [اعراف، ۱۶۶]

این یعنی آن‌ها کلیدها را از دستان خود انداختند و روح انسانی‌ای را که خدا در پدرشان آدم (علیه السلام) جاری ساخت و آنان را برای به‌دست‌آوردنش ترغیب فرموده بود از کف دادند و جز روح حیوانی در آن‌ها باقی نماند؛ بنابراین به همان اصل‌های حیوانی و بهیمیّت و بدن‌هایی بازگشتند که در خدمت خودخواهی‌ی ژن‌ها هستند، نه چیز دیگر.

به همین دلیل در برابر کسانی که شما را به «اول خودم یا برادرم یا عمویم یا پسرعمویم قبل از شخصی غریبه، یا اول شهرم یا استانم یا کشورم» فرامی‌خوانند، شما را به شعار «اول انسانیت» فرامی‌خوانم.

و انسانیت شما در گرو متمایزبودنتان از دیگر حیوانات است. آنچه شما را به واقع از دیگر حیوانات متمایز می‌کند تنها مغز نیست؛ زیرا مغز، محصول تکاملی است که سایر حیوانات نیز - گرچه در سطحی پایین‌تر- دارا هستند. آنچه شما را متمایز می‌کند این‌بار حقیقی بدون چشم‌داشتی است که می‌توانید به آن متصف و با آن «بشر» شمرده شوید. وقتی به شرافت و انسانیت خود می‌رسی که:

- عهده‌دار فقیر و یتیمی شوی که ارتباط فامیلی با تو ندارد؛ در حالی که خودت نیاز مالی داشته باشی؛

- ببخشی بی‌آنکه توقع سودی در آینده داشته باشی.

شما را به بنیان‌نهادن «انسان» در وجودتان دعوت می‌کنم. به کشتن «من» فرامی‌خوانم؛ و به شعار «همسایه‌ام قبل از من» و «شهر همسایه قبل از شهر خودم»؛ به همان صورتی که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و ائمه (صلوات خدا بر آنان) و انبیا (صلوات خدا بر آنان) وصیت فرموده‌اند: اول همسایه، اول فقیر، اول یتیم، اول بیوه‌زنان؛ و شما را به

ترک گفتن آنچه چنین افرادی به آن دعوت می کنند فرامی خوانم؛ متأسفانه آن ها شما را به اقتدا به شیطانی دعوت می کنند که گوینده «اول خودم» و پیوسته هایش مثل «اول شهر خودم» و «اول استان خودم» است. این ها شما را دعوت می کنند به اینکه مصداق این سخن حق تعالی باشید: ﴿فَلَمَّا عَتَوْا عَنْ مَا نُهُوا عَنْهُ قُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾ (و چون از آنچه از آن نهی شده بودند سرپیچی کردند، به آنان گفتیم بوزینگانی رانده شده باشید).

این ها با جهل خود و شعارهایشان، انسان را به ویرانی می کشانند و وقتی انسان ویران شود، نمی تواند به عنوان مولد و عنصر سودرسان و فعال در زندگی اجتماعی سالم، ایفای نقش کند؛ بلکه بمبی ساعتی خواهد بود که منتظر وقت یا فرصت مناسب است تا سمومش را در دیگران منتشر سازد.

این همان واقعیتی است که امروز مردم در آن زندگی می کنند و متأسفانه بسیاری از دزدها و کارمندان فاسد، قربانی این افراد و شعارها و رهبری نابکارشان هستند. فرد عاقل باید بداند که حتی رفاه اجتماعی دنیوی را هم نمی توان از طریق این افراد به دست آورد؛ زبانی اخروی که با پیروی از آن ها حاصل می شود جای خود دارد.»^۱

والحمدلله وحده

و سپاس و ستایش تنها از آن خداوند یگانه است!

۱. سید احمد الحسن، «انسان، این چنین ویران می شود»، صفحه رسمی فیس بوک به تاریخ ۲۰۱۳/۰۳/۰۳

منابع

كتابها و مقالات به زبان عربى

- [١] القرآن الكريم.
- [٢] السيد ابن طاووس، سعد السعود، منشورات الرضى، قم ١٣٦٣هـ.
- [٣] السيد احمدالحسن، إضاءات من دعوات المرسلين (عليه السلام)، ج ١، إصدارات أنصار الإمام المهدي (عليه السلام)، الطبعة الثالثة، ١٤٣١هـ-٢٠١٠م.
- [٤] السيد احمدالحسن، الجهاد باب الجنة، إصدارات أنصار الإمام المهدي (عليه السلام)، الطبعة الثانية، ١٤٣١هـ-٢٠١٠م.
- [٥] السيد احمدالحسن، الجواب المنير عبر الأثير، ج ١، إصدارات أنصار الإمام المهدي (عليه السلام)، الطبعة الثانية، ١٤٣١هـ-٢٠١٠م.
- [٦] السيد احمدالحسن، الجواب المنير عبر الأثير، ج ٤، إصدارات أنصار الإمام المهدي (عليه السلام)، الطبعة الثانية، ١٤٣١هـ-٢٠١٠م.
- [٧] السيد احمدالحسن، الجواب المنير عبر الأثير، ج ٦، إصدارات أنصار الإمام المهدي (عليه السلام)، الطبعة الثانية، ١٤٣١هـ-٢٠١٠م.
- [٨] السيد احمدالحسن، الصفحة الرسمية بالفيسبوك:
[/https://www.facebook.com/Ahmed.Alhasan.10318](https://www.facebook.com/Ahmed.Alhasan.10318)
- [٩] السيد احمدالحسن، حاكمية الله، لا حاكمية، إصدارات أنصار الإمام المهدي (عليه السلام)، الطبعة الثانية، ١٤٣١هـ-٢٠١٠م.
- [١٠] السيد احمدالحسن، كتاب التوحيد، تفسير سورة التوحيد، إصدارات أنصار الإمام المهدي (عليه السلام)، الطبعة الاولى، ١٤٣١هـ-٢٠١٠م.
- [١١] السيد احمدالحسن، كتاب التيه أو الطريق إلى الله، إصدارات أنصار الإمام المهدي (عليه السلام)، الطبعة الثانية، ١٤٣١هـ-٢٠١٠م.
- [١٢] السيد احمدالحسن، كتاب المتشابهات، ج ٢، إصدارات أنصار الإمام المهدي (عليه السلام)، الطبعة الثالثة، ١٤٣١هـ-٢٠١٠م.

- [١٣] السيد احمدالحسن، كتاب المتشابهات، ج٤، إصدارات أنصار الإمام المهدي (عليه السلام)، الطبعة الثانية، ٢٠١٠-١٤٣١م.
- [١٤] السيد احمدالحسن، كتاب رحلة موسى إلى مجمع البحرين، إصدارات أنصار الإمام المهدي (عليه السلام)، الطبعة الثانية، ٢٠١٠-١٤٣١م.
- [١٥] السيد احمدالحسن، كتاب عقائد الإسلام وبلية يسألونك عن الروح، إصدارات أنصار الإمام المهدي (عليه السلام)، الطبعة الأولى، ٢٠١٦-١٤٣٧م.
- [١٦] السيد احمدالحسن، كتاب مع العبد الصالح، ج١، إصدارات أنصار الإمام المهدي (عليه السلام)، الطبعة الأولى، ٢٠١٠-١٤٣١م.
- [١٧] السيد احمدالحسن، كتاب مع العبد الصالح، ج١، إصدارات أنصار الإمام المهدي (عليه السلام)، الطبعة الأولى، ٢٠١٣-١٤٣٤م.
- [١٨] السيد احمدالحسن، مراسي مختارة في موائى سومر و أكد، إصدارات أنصار الإمام المهدي (عليه السلام)، الطبعة الأولى، ٢٠١٣-١٤٣٤م.
- [١٩] السيد احمدالحسن، وهم الإلحاد آيات الربوبية في الكون، نجمة الصباح، للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ٢٠١٣-١٤٣٤م.
- [٢٠] السيد محمد باقر الصدر، دروس في علم الأصول، ج٢، دار الكتاب اللبناني، بيروت لبنان، مكتبة المدرسة، بيروت لبنان، الطبعة الثانية، ١٤٠٦-١٩٨٦م.
- [٢١] السيد محمد سعيد الحكيم، المحكم في أصول الفقه، ج٢، مؤسسة المنار، الطبعة الأولى، ١٩٩٤-١٤١٤م.
- [٢٢] الشيخ الصدوق، الأمالي، مركز الطباعة والنشر، في مؤسسة البعثة، طهران، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.
- [٢٣] الشيخ الصدوق، الخصال، تحقيق علي أكبر غفاري، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية، قم، ١٤٠٣هـ.
- [٢٤] الشيخ الصدوق، كمال الدين وتمام النعمة، تحقيق علي أكبر غفاري، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية، قم، ١٤٠٥هـ.
- [٢٥] الشيخ الطبرسي، الاحتجاج، تحقيق السيد محمدباقر الخرسان، دار النعمان، للطباعة والنشر، النجف الأشرف، ١٣٨٦هـ.
- [٢٦] الشيخ الطبرسي، مكارم الأخلاق، منشورات الشريف الرضي، الطبعة السادسة ١٣٩٢-١٩٧٢م.

- [٢٧] الشيخ الطوسي، الغيبة، تحقيق الشيخ عبادالله الطهراني، الشيخ علي احمد ناصح، مؤسسة المعارف الإسلامية، قم، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ.
- [٢٨] الشيخ الكليني، كتاب الكافي، مؤسسة الهدى، رابطة الثقافة والعلاقات الإسلامية، تحقيق مركز البحوث والدراسات العلمية، ١٤١٧هـ-١٩٩٧م.
- [٢٩] الشيخ جعفر السبحاني، رسالة في فلسفة الأخلاق والمذاهب الأخلاقية، مؤسسة الإمام الصادق (عليه السلام)، قم، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.
- [٣٠] الشيخ علي المشكيني، اصطلاحات الأصول، دفتر نشر الهادي، قم، الطبعة الخامسة، ١٤١٣هـ.
- [٣١] الشيخ علي النمازي الشاهرودي، مستدرك سفينة البحار، ج٩، مؤسسة النشر الإسلامي، التابعة لجماعة المدرسين، قم، ١٤١٨هـ.
- [٣٢] الشيخ محمدرضا المظفر، أصول الفقه، ج٢، مؤسسة النشر الإسلامي، التابعة لجماعة المدرسين، قم.
- [٣٣] العلامة المجلسي، بحار الأنوار، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، المصححة، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.
- [٣٤] الميرزا محمد المشهدي، تفسير كنز الدقائق، ج٢، مؤسسة النشر الإسلامي، التابعة لجماعة المدرسين، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ.
- [٣٥] امانويل كانط، تأسيس ميتافيزيقا، الأخلاق (١٧٨١). ترجمة، د.عبدالغفار مكاوي، القاهرة، ١٩٦٥م.
- [٣٦] أنطونيو داماسيو، كتاب "الشعور بما يحد دور الجسد والعاطفة في صنع الوعي"، ترجمة رفيف كامل غدار الدار العربية، للعلوم ناشرون، الطبعة الأولى، ٢٠١٠م.
- [٣٧] جون جريبين ٢٠١٠. البحث عن قطة شرودنغر، الطبعة الثانية، ترجمة فتح الله الشيخ، كلمة وكلمات عربية، أبو ظبي نشر العمل الأصلي عام (١٩٨٤).
- [٣٨] حيدر طاهر، قانون الأخلاق الإلهي، مفرداته وأسس تطبيقه في دولة العدل الإلهي، الجزء ١، إصدارات أنصار الإمام المهدي (عليه السلام)، الطبعة الثانية ١٤٣٢هـ-٢٠١١م.
- [٣٩] دايفيد هيوم، مبحث في الفاهمة البشرية، ترجمة دكتور موسى وهبة، الطبعة الأولى، دار الفرابي، ٢٠٠٨.

- [٤٠] ريتشارد دوكنز، الجينة الأناثية، ترجمة تانيا ناجيا، دار الساقي، بيروت، ٢٠٠٩م، نشر العمل الأصلي، عام ١٩٧٦م.
- [٤١] ريتشارد دوكنز، وهما إله، ترجمة بسام البغدادي بتصريف
- [٤٢] سيغmond فرويد، الطوطيم والحرام، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨م.
- [٤٣] شارلز داروين، نشأة الإنسان والانتقاء الجنسي، ترجمة وتقديم مجده محمود المليجي، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٩م.
- [٤٤] على اليزدي الحائري، إزام الناصب في اثبات الحجة الغائب، تحقيق السيد علي عاشور، ج٢.
- [٤٥] على بن إبراهيم، تفسير القمي، ج١، ج٢، مؤسسة دار الكتاب للطباعة والنشر، قم، الطبعة الثالثة، ١٤٠٤هـ.
- [٤٦] فيشمان (٢٠٠٥) الروابط العائلية، موقع ناشيونال جيوجرافيك متاح على:
http://plato.stanford.edu/entries/culture_cogsci . /

كتابها و مقالات به زبان غير عربي

- [47] Atmanspacher, H. Quantum Approaches to Consciousness, Stanford Encyclopedia of Philosophy. available at:
<http://plato.stanford.edu/entries/qt.consciousness/#5>
- [48] Goodall, J 1986, The chimpanzees of Gombe: patterns of behavior, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge Massachusetts
- [49] Abramova, Z. A. (1967). L'art mobilier paléolithique en URSS. Quartär, 18, 99.125.
- [50] Absolon, K. (1949). The Diluvial anthropomorphic statuettes and drawings, especially the so-called Venus Statuettes, discovered in Moravia: a comparative study. Artibus Asiae, 12(3), 201.220.
- [51] Adolphs, R. (1999). Social cognition and the human brain. Trends in cognitive sciences, 3(12), 469.479.

[52] Adolphs, R., Tranel, D., & Damasio, A. R. (1998). The human amygdala in social judgment. *Nature*, 393(6684), 470-474.

[53] Aharoni, E., Antonenko, O., & Kiehl, K. A. (2011). Disparities in the moral intuitions of criminal offenders: The role of psychopathy. *Journal of research in personality*, 45(3), 322-327.

[54] Aharoni, E., Sinnott-Armstrong, W., & Kiehl, K. A. (2012). Can psychopathic offenders discern moral wrongs? A new look at the moral/conventional distinction. *Journal of abnormal psychology*, 121(2), 484.

[55] Allman, J., McLaughlin, T., & Hakeem, A. (1993). Brain weight and life-span in primate species. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 90(1), 118-122.

[56] Alvergne, A., Faurie, C., & Raymond, M. (2007). Differential facial resemblance of young children to their parents: who do children look like more?. *Evolution and Human behavior*, 28(2), 135-144.

[57] Amodio, D. M., & Frith, C. D. (2006). Meeting of minds: the medial frontal cortex and social cognition. *Nature Reviews Neuroscience*, 7(4), 268-277.

[58] An Introduction to the Principles of Morals and Legislation - Bentham, Jeremy <http://www.econlib.org/library/Bentham/bnthPML1.html>

[59] Anati, E., . (2001). *La religion des Origines*. Ed. Hachette Litté ratures.

[60] Ancient Society. Lewis H. Morgan 1877 - Chapter II - Arts of Subsistence

[61] Ancient Society. Lewis H. Morgan 1877 - Chapter II - Three Rules of Inheritance

[62] Ancient Society. Lewis H. Morgan 1877 - Part III - Growth of the Idea of the Family - Chapter I - The Ancient Family.

[63] Axelrod, R. (1981). The emergence of cooperation among egoists. *American political science review*, 75(02), 306-318.

[64] Axelrod, R., & Hamilton, W. (1981). The Evolution of cooperation. *Science*, 211 (4489), 1390-1396.

[65] Baaquie, B. E., & Martin, F. (2003). *TQ du Champ Psychique*. Paris, U. Psyché Quantique.

[66] Baaquie, B. E., & Martin, F. (2005). Quantum psyche: Quantum field theory of the human psyche. *NeuroQuantology*, 3(1).

[67] Baffier, D., & Girard, M. (1998). *Les cavernes d'Arcy-sur-Cure*. La Maison des roches.

[68] Bahn, P. G. (Ed.). (2003). *The atlas of world archaeology*. Harper Collins.

[69] Baldwin, J. R., Faulkner, S. L., Hecht, M. L., & Lindsley, S. L. (Eds.). (2006). *Redefining culture: Perspectives across the disciplines*. Routledge.

[70] Barnett, M. A., & McCoy, S. J. (1989). The relation of distressful childhood experiences and empathy in college undergraduates. *The Journal of genetic psychology*, 150(4), 417-426.

[71] Barton, G. A. (1940). *The Palæolithic Beginnings of Religion*. An Interpretation. *Proceedings of the American Philosophical Society*, 131-149.

[72] Bar-Yosef, O. (2002). The upper paleolithic revolution. *Annual Review of Anthropology*, 31(1), 363-393.

[73] Bateson, P. (1983). Optimal outbreeding. In *Mate Choice*. Patrick Bateson, eds. pp. 257-277. Cambridge: Cambridge University Press.

[74] Bateson, P. *Inbreeding avoidance and Incest Taboos* (2004). In Wolf, A. P. and Durham, W. H. eds (2004). *Inbreeding, incest, and the incest taboo: The state of knowledge at the turn of the century*. Stanford University Press. Chapter 1. pp. 24-37.

[75] Batson, C. D. (1991). *The altruism question: Toward a social-psychological answer*. Hillsdale, NJ: Erlbaum.

[76] Batson, C. D. (2009). *These things called empathy: eight related but distinct phenomena*.

[77] Bednarik, R. G. (1995). Concept-mediated marking in the Lower Palaeolithic. *Current Anthropology*, 36(4), 605-634.

[78] Bé gouë n, C. (1929). A propos de l'idée de fé condité dans l'iconographie préhistorique. *Bulletin de la Société pré historique de France*, 26(3), 197-199.

[79] Bé gouë n, C. (1929). The magic origin of prehistoric art. *Antiquity*, 3(09), 5-19.

[80] Bé gouë n, H. (1939). *Les bases magiques de l'art pré historique*.

[81] Berthoz, S., Armony, J. L., Blair, R. J. R., & Dolan, R. J. (2002). An fMRI study of intentional and unintentional (embarrassing) violations of social norms. *Brain*, 125(8), 1696-1708.

[82] Berthoz, S., Grezes, J., Armony, J. L., Passingham, R. E., & Dolan, R. J. (2006). Affective response to one's own moral violations. *Neuroimage*, 31(2), 945-950.

[83] Bickerton, D. (1990). *Language & Species* Chicago Univ. Press, Chicago

[84] Blair, R. J. R. (1995). A cognitive developmental approach to morality: Investigating the psychopath. *Cognition*, 57(1), 1,29.

[85] Blair, R. J. R. (2007). The amygdala and ventromedial prefrontal cortex in morality and psychopathy. *Trends in cognitive sciences*, 11(9), 387-392.

[86] Blair, R. J. R., Jones, L., Clark, F., & Smith, M. (1995). Is the Psychopath 'morally insane'?. *Personality and Individual Differences*, 19(5), 741-752.

[87] Blair, R. J., Jones, L., Clark, F., & Smith, M. (1997). The psychopathic individual: a lack of responsiveness to distress cues?. *Psychophysiology*, 34(2), 192-198.

[88] Blanchette, I., & Richards, A. (2010). The influence of affect on higher level cognition: A review of research on interpretation, judgement, decision making and reasoning. *Cognition & Emotion*, 24(4), 561-595.

[89] Boesch, C., & Boesch, H. (1989). Hunting behavior of wild chimpanzees in the Tai National Park. *American journal of physical anthropology*, 78(4), 547-573.

[90] Boesch, C., & Tomasello, M. (1998). Chimpanzee and human cultures. *Current anthropology*, 39(5), 591-614.

[91] Bouzouggar, A., Barton, N., Vanhaeren, M., d'Errico, F., Collcutt, S., Higham, T., ... & Stringer, C. (2007). 82,000-year-old shell beads from North Africa and implications for the origins of modern human behavior. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 104(24), 9964-9969.

[92] Boyd, R., & Richerson, P. J. (1988). *Culture and the evolutionary process*. University of Chicago Press.

[93] Bré dart, S., & French, R. M. Do babies resemble their fathers more than their mothers? A failure to replicate Christenfeld and Hill (1995). *Evolution and Human Behavior*, 20(2), 129.135. 1999.

[94] Bressan, P., & Grassi, M. (2004). Parental resemblance in 1-year-olds and the Gaussian curve. *Evolution and Human Behavior*, 25(3), 133.141.

[95] Breuil, H. (1952). Four hundred centuries of cave art. *Centre d'études et de documentation pré historiques*.

[96] Brosnan, S. F., Talbot, C., Ahlgren, M., Lambeth, S. P., & Schapiro, S. J. (2010). Mechanisms underlying responses to inequitable outcomes in chimpanzees, Pan Troglodytes. *Animal Behaviour*, 79(6), 1229.1237.

[97] Brosnan, Sarah F. et Frans B.M. de Waal, « Monkeys reject unequal pay », *Nature* 425 : 297.299. 2003.

[98] Brosnan, Sarah F., Hillary C. Schiff et Frans B. de Waal, Tolerance for inequity may increase with social closeness in chimpanzees, *Proceedings of the Royal Society London B* 272 : 253.258. 2005.

[99] Buckner, R. L., Andrews-Hanna, J. R., & Schacter, D. L. (2008). The brain's default network. *Annals of the New York Academy of Sciences*, 1124(1), 1.38.

[100] Burkitt, M. C. (1934). Some Reflections on the Aurignacian Culture and Its Female Statuettes. *Eurasia Septentrionalis Antiqua*, 9, 113.122.

[101] Burnstein, E., Crandall, C., & Kitayama, S. (1994). Some neo-Darwinian decision rules for altruism: Weighing cues for inclusive fitness as a function of the biological importance of the decision. *Journal of Personality and Social Psychology*, 67(5), 773.

[102] Byrne, R., & Whiten, A. (1989). Machiavellian intelligence: social expertise and the evolution of intellect in monkeys, apes, and humans (oxford science publications).

[103] Cairn, R. L., Stoneking, M., & Wilson, A. C. (1987). Mitochondrial DNA and human evolution. *Nature*, 325(3).

[104] Caramelli, D., Lalueza-Fox, C., Vernesi, C., Lari, M., Casoli, A., Mallegni, F., ... & Bertorelle, G. (2003). Evidence for a genetic discontinuity between Neandertals

and 24,000-year-old anatomically modern Europeans. Proceedings of the National Academy of Sciences, 100(11), 6593-6597.

[105] Carl Zimmer., A Single Migration From Africa Populated the World, Studies Find. New York Times., Science. SEPT. 21, 2016.

[106] Castelli, F., Frith, C., Happé, F., & Frith, U. (2002). Autism, Asperger syndrome and brain mechanisms for the attribution of mental states to animated shapes. Brain, 125(8), 1839-1849.

[107] Cauvin, J. (1985). La question du «matriarcat pré historique» et le rôle de la femme dans la pré histoire. Travaux de la Maison de l'Orient, 10(1), 7-18.

[108] Cauvin, J. (1994). Naissance des divinités, naissance de l'agriculture: la révolution des symboles au Néolithique. Cambridge University Press.

[109] CavalliSforza, L. L., & Feldman, M. W. (2003). The application of molecular genetic approaches to the study of human evolution. Nature genetics, 33, 266-275.

[110] CavalliSforza, L. L., Piazza, A., Menozzi, P., & Mountain, J. (1988). Reconstruction of human evolution: bringing together genetic, archaeological, and linguistic data. Proceedings of the National Academy of Sciences, 85(16), 6002-6006.

[111] Chapais, B. (2009). Primeval kinship: How pair-bonding gave birth to human society. Harvard University Press.

[112] Charlesworth, D., & Charlesworth, B. (1987). Inbreeding depression and its evolutionary consequences. Annual review of ecology and systematics, 18(1), 237-268.

[113] Charlesworth, D., & Charlesworth, B. (1987). Inbreeding depression and its evolutionary consequences. Annual review of ecology and systematics, 237-268.

[114] Child Development, Serial N 224, Vol. 56, N°2.

[115] Chomsky, N. (2007). Approaching UG from below. Interfaces+ recursion= language, 89, 1-30.

[116] Christenfeld, N. J. S. & Hill, E. A. 1995: Whose baby are you? Nature 378, 669.

[117] Clark, J. D. et al. (2003). Stratigraphic, chronological and behavioural contexts of Pleistocene Homo sapiens from Middle Awash, Ethiopia. Nature, 423(6941), 747-752.

- [118] Claude, L. S. (1962). *Le toté misme aujourd'hui*. Paris, puf.
- [119] Clottes, J., & Lewis-Williams, J. D. (1998). *The shamans of prehistory: Trance and magic in the painted caves*. Harry N. Abrams.
- [120] Cohen, C. (2003). *La femme des origines: images de la femme dans la pré histoire occidentale*. Herscher.
- [121] Cohon, Rachel, "Hume's Moral Philosophy", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2010 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2010/entries/hume_moral/>.
- [122] Colby, A., & Kohlberg, L. (1987). *The Measurement of Moral Judgement: Volume 2, Standard Issue Scoring Manual (Vol. 2)*. Cambridge university press.
- [123] Collins, D., & Onians, J. (1978). *The origins of art*. *Art History*, 1(1), 1,25.
- [124] Conard, N. J. (2005). *An overview of the patterns of behavioural change in Africa and Eurasia during the Middle and Late Pleistocene. From tools to symbols: from early hominids to modern humans*, 294-332.
- [125] Conklin, B. A. (2001). *Consuming grief: compassionate cannibalism in an Amazonian society*. University of Texas Press.
- [126] Coon, C. S. (1962). *The origin of races*.
- [127] Crnokrak, P., & Roff, D. A. (1999). *Inbreeding depression in the wild*. *Heredity*, 83(3), 260-270.
- [128] Dal Martello, M. F., & Maloney, L. T. (2006). *Where are kin recognition signals in the human face?*. *Journal of Vision*, 6(12), 2.
- [129] Damasio, A. R. (1994). *Descartes' error: Emotion, rationality and the human brain*.
- [130] Damasio, A. R. (2003). *Looking for Spinoza: Joy, sorrow, and the feeling brain*. Houghton Mifflin Harcourt.
- [131] Damasio, A. R. (2006). *Descartes' error*. Random House.
- [132] Damasio, A. R., & Van Allen, M. W. (2002). *The neural basis of social behavior: ethical implications*.
- [133] Dart, R. A. (1974). *The waterworn Australopithecine pebble of many faces from Makapansgat*. *South African Journal of Science*, 70(6), 167-169.

[134] Darwin C. 1st edn. J. Murray; London, UK : 1859. On the origin of species by means of natural selection.

[135] Darwin, C. R. 1871. The descent of man, and selection in relation to sex. London: John Murray. Volume. 1. 1st edition.

[136] Dawkins, R. (2016). The god delusion. Random House.

[137] De Neys, W., & Glumicic, T. (2008). Conflict monitoring in dual process theories of thinking. *Cognition*, 106(3), 1248.1299.

[138] De Vignemont, F. (2011). L'empathie, des ré ponses aux questions majeures. *Le Journal des psychologues*, (3), 16.19.

[139] De Vignemont, F., & Singer, T. (2006). The empathic brain: how, when and why?. *Trends in cognitive sciences*, 10(10), 435.441.

[140] De Waal, F. (1997). Food transfers through mesh in brown capuchins. *Journal of Comparative Psychology*, 111(4), 370.

[141] De Waal, F. (2009). *Primates and philosophers: How morality evolved*. Princeton University Press. p.p. 21.22.

[142] De Waal, F. (2013). *Le bonobo, Dieu et nous*. Éditions Les liens qui libè rent. p.p. 13.14.

[143] De Waal, F. (2013). *The Bonobo and the Atheist: In Search of Humanism Among the Primates*. WW Norton & Company.

[144] De Waal, F. B. (2000). Attitudinal reciprocity in food sharing among brown capuchin monkeys. *Animal Behaviour*, 60(2), 253.261.

[145] De Waal, F. B. (2008). Putting the altruism back into altruism : the evolution of empathy. *Annu. Rev. Psychol.*, 59, 279.300.

[146] De Waal, F. B., & Luttrell, L. M. (1988). Mechanisms of social reciprocity in three primate species : symmetrical relationship characteristics or cognition?. *Ethology and Sociobiology*, 9(2.4), 101.118.

[147] De Waal, F. B., & Suchak, M. (2010). Prosocial primates: selfish and unselfish motivations. *Philosophical Transactions of the Royal Society of London B: Biological Sciences*, 365(1553), 2711.2722.

[148] De Waal, F. B., Leimgruber, K., & Greenberg, A. R. (2008). Giving is self-rewarding for monkeys. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 105(36), 13685-13689.

[149] De Waal, F., - Le bonobo, Dieu et nous, a la recherche de l'humanisme chez les primates. p. 134.

[150] De Waal, F., Le bonobo, Dieu et nous : A la recherche de l'humanisme chez les primates. Éditions Les Liens qui Libèrent pour la traduction française, 2013.

[151] De Waal, F., Putting the Altruism Back into Altruism: The Evolution of Empathy - *Annual Review of Psychology*. Vol. 59: 279-300 (Volume publication date January 2008) First published online as a Review in Advance on June 5, 2007. DOI: 10.1146/annurev.psych.59.103006.093625

[152] DeBruine, L. M., Smith, F. G., Jones, B. C., Roberts, S. C., Petrie, M., & Spector, T. D. (2009). Kin recognition signals in adult faces. *Vision research*, 49(1), 38-43.

[153] Decety, J., & Chaminade, T. (2003). Neural correlates of feeling sympathy. *Neuropsychologia*, 41(2), 127-138.

[154] Decety, J., Grezes, J., Costes, N., Perani, D., Jeannerod, M., Procyk, E., ... & Fazio, F. (1997). Brain activity during observation of actions. Influence of action content and subject's strategy. *Brain*, 120(10), 1763-1777.

[155] Decety, J., Michalska, K. J., & Kinzler, K. D. (2012). The contribution of emotion and cognition to moral sensitivity: a neurodevelopmental study. *Cerebral Cortex*, 22(1), 209-220.

[156] Della Santa, E. (1947). *Les figures humaines du paleolithique superieur eurasiatique: ouvrage publié avec le concours de la Fondation universitaire de Belgique*. De Sikkel.

[157] Delporte, H. (1979). *L'image de la femme dans l'art pré historique*. Paris: Picard.

[158] Dennett, D. (1995) *Darwin's Dangerous Idea*, London, Penguin.

[159] Dennett, D. (2006) *Breaking the Spell: Religion as a natural phenomenon*.

[160] d'Errico, F. (2003). The invisible frontier. A multiple species model for the origin of behavioral modernity. *Evolutionary Anthropology: Issues, News, and Reviews*, 12(4), 188-202.

[161] d'Errico, F., & Nowell, A. (2000). A new look at the Berekhat Ram figurine: implications for the origins of symbolism. *Cambridge Archaeological Journal*, 10(01), 123-167.

[162] d'Errico, F., Henshilwood, C., Vanhaeren, M., & Van Niekerk, K. (2005). *Nassarius kraussianus* shell beads from Blombos Cave: evidence for symbolic behaviour in the Middle Stone Age. *Journal of human evolution*, 48(1), 3-24.

[163] d'Errico, F., Vanhaeren, M., Barton, N., Bouzouggar, A., Mienis, H., Richter, D., ... & Lozouet, P. (2009). Additional evidence on the use of personal ornaments in the Middle Paleolithic of North Africa. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 106(38), 16051-16056.

[164] Deshpande, O., Batzoglou, S., Feldman, M. W., & Cavalli-Sforza, L. L. (2009). A serial founder effect model for human settlement out of Africa. *Proceedings of the Royal Society of London B: Biological Sciences*, 276(1655), 291-300.

[165] Desmurget .M. .Reilly .K.T. .Richard .N. .Szathmari .A. .

Mottolese .C. .Sirigu .A. (2009). «Movement intention after parietal cortex stimulation in humans » .*Science* .324 .811-813.

[166] d'Espagnat, B., *Traité de Physique et de Philosophie*, Fayard (2002).

[167] Dickson, D. B. (1992). *The dawn of belief: Religion in the Upper Paleolithic of Southwestern Europe*. University of Arizona Press.

[168] Dimberg, U., & Karlsson, B. (1997). Facial reactions to different emotionally relevant stimuli. *Scandinavian Journal of Psychology*, 38(4), 297-303.

[169] Dimberg, U., & Thunberg, M. (2012). Empathy, emotional contagion, and rapid facial reactions to angry and happy facial expressions. *PsyCh Journal*, 1(2), 118-127.

[170] Dimberg, U., Thunberg, M., & Elmehed, K. (2000). Unconscious facial reactions to emotional facial expressions. *Psychological science*, 11(1), 86-89.

[171] Dobres, M. A. (1996). Venus figurines. The Oxford Companion to Archaeology.

[172] Duhard, J. P. (1993). Réalisme de l'image féminine paléolithique. Centre national de la recherche scientifique.

[173] Duhard, J. P. (1993). Upper Palaeolithic figures as a reflection of human morphology and social organization. *Antiquity*, 67(254), 83-91.

[174] Durkheim, E., - Les Formes élémentaires de la vie religieuse. p. 376.

[175] Durkheim, E., L'éducation morale, 1902-1903.

[176] Durkheim, E., - Les formes élémentaires de la vie religieuse : livre premier. p. 45.

[177] Dwyer, S. (2009). Moral dumbfounding and the linguistic analogy: Methodological implications for the study of moral judgment. *Mind & Language*, 24(3), 274-296.

[178] Eisenberg, N. (2000). Emotion, regulation, and moral development. *Annual review of psychology*, 51(1), 665-697.

[179] Eisenberg, N., & Miller, P. A. (1987). The relation of empathy to prosocial and related behaviors. *Psychological bulletin*, 101(1), 91.

[180] Entretien Frans de Waal - «La nature n'est pas seulement régie par la loi du plus fort» - Recueilli par Marie Verdier. - La Croix - Jeudi 4 Mars 2010. http://www.emory.edu/LIVING_LINKS/empathy/Reviewfiles/LaCroix.pdf

[181] Eslinger, P. J. (1998). Neurological and neuropsychological bases of empathy. *European neurology*, 39(4), 193-199.

[182] Fagan, B. M. (1996). The Oxford companion to archaeology. Oxford University Press, USA.

[183] Farizy, C. (1990). Du Moustérien au Chatelperronien à Arcy-sur-Cure: un état de la question. *Paléolithique moyen récent et Paléolithique supérieur ancien en Europe*, Mémoires du Musée de préhistoire d'Ile de France, 3, 281-290.

[184] FeldmanHall, O., & Mobbs, D. (2015) A Neural Network for Moral Decision-Making. In A.W. Toga, & M. D. Lieberman (eds.) *Brain Mapping: An Encyclopedic Reference*. Elsevier: Oxford.

[185] FeldmanHall, O., Dalgleish, T., Thompson, R., Evans, D., Schweizer, S., & Mobbs, D. (2012). Differential neural circuitry and self-interest in real vs hypothetical moral decisions. *Social cognitive and affective neuroscience*, 7(7), 743-751.

[186] FeldmanHall, O., Mobbs, D., & Dalgleish, T. (2014). Deconstructing the brain's moral network: dissociable functionality between the temporoparietal junction and ventromedial prefrontal cortex. *Social cognitive and affective neuroscience*, 9(3), 297-306.

[187] FeldmanHall, O., Mobbs, D., Evans, D., Hiscox, L., Navrady, L., & Dalgleish, T. (2012). What we say and what we do: the relationship between real and hypothetical moral choices. *Cognition*, 123(3), 434-441.

[188] Fernandes, V., et al. (2012). The Arabian cradle: mitochondrial relicts of the first steps along the southern route out of Africa. *The American Journal of Human Genetics*, 90(2), 347-355.

[189] Filevich, E., Kühn, S., & Haggard, P. (2013). There is no free won't: antecedent brain activity predicts decisions to inhibit. *PloS one*, 8(2), e53053.

[190] Fischman (2005). Family Ties. *National Geographic Magazine*. Available at:

[191] Flinn, M. V., & Alexander, R. D. (1982). Culture theory: The developing synthesis from biology. *Human ecology*, 10(3), 383-400.

[192] Foot, P. (2013). The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect. *ETHICA*, 536.

[193] Forbes, C. E., & Grafman, J. (2010). The role of the human prefrontal cortex in social cognition and moral judgment. *Annual review of neuroscience*, 33, 299-324.

[194] Forster P. (2004). Ice ages and the mitochondrial DNA chronology of human dispersals: a review. *Philos Trans R Soc London, B* 359:255-264.

[195] Forster, P., & Matsumura, S. (2005). Did early humans go north or south?. *Science*, 308(5724), 965-966.

[196] Fox, J. R. (1962). Sibling incest. *The British Journal of Sociology*, 13(2), 128-150.

[197] Fox, R. (1983). *The red lamp of incest: an enquiry into the origins of mind and society*. Univ of Notre Dame Pr.

[198] Frazer, J. G. (1990). The golden bough. In The golden bough (pp. 701-711). Palgrave Macmillan UK.

[199] Fredrickson, B. L., Cohn, M. A., Coffey, K. A., Pek, J., & Finkel, S. M. (2008). Open hearts build lives : positive emotions, induced through loving-kindness meditation, build consequential personal resources. Journal of personality and social psychology, 95(5), 1045.

[200] Freiman, C., & Nichols, S. (2011). Is desert in the details? 1. Philosophy and Phenomenological Research, 82(1), 121-133.

[201] Freud, S. (2013). Malaise dans la civilisation. Éditions Payot.

[202] Fried I., Katz A., McCarthy G., Sass K. J., Williamson P., Spencer S. S., et al. (1991). Functional organization of human supplementary motor cortex studied by electrical stimulation. J. Neurosci. 11, 3656-3666

[203] Gamble, C. (1999). The palaeolithic societies of Europe. Cambridge University Press.

[204] Gaulin, S. J., McBurney, D. H., & Brakeman-Wartell, S. L. (1997). Matrilateral biases in the investment of aunts and uncles. Human Nature, 8(2), 139-151.

[205] Gazzaniga, M. (2005). The ethical brain. Dana press.

[206] Gazzaniga, M. (2007). My brain made me do it. Defining right and wrong in brain science, 183-194.

[207] Gazzaniga, M. (2011). Neuroscience and Justice. Edge Master Class.

[208] Gazzaniga, M. S. (2004). The cognitive neurosciences. MIT press.

[209] Gazzaniga, M. S. (2005). The ethical brain. Dana press.

[210] Gazzaniga, M. S., & Reuter-Lorenz, P. A. (2010). The cognitive neuroscience of mind : a tribute to Michael S. Gazzaniga. MIT Press.

[211] Gazzaniga, M. Le cerveau nous fait croire que nous le dirigeons. Université de Genève. Campus Magazine Scientifique de l'UNIGE., N° 90. Propos recueillis par Anton Vos - Université Genève.

[212] Gigerenzer, G. (2008). Moral intuition= fast and frugal heuristics?. In The cognitive science of morality : intuition and diversity (pp. 1-26). MIT Press.

[213] Gigerenzer, G. (2008). Why heuristics work. *Perspectives on psychological science*, 3(1), 20-29.

[214] Gigerenzer, G., & Gaissmaier, W. (2011). Heuristic decision making. *Annual review of psychology*, 62, 451-482.

[215] Gigerenzer, G., & Selten, R. (2002). *Bounded rationality: The adaptive toolbox*. MIT press.

[216] Gigerenzer, G., Todd, P. M., & ABC Research Group, T. (1999). *Simple heuristics that make us smart*. Oxford University Press.

[217] Gimbutas, M. (1981). Vulvas, breasts, and buttocks of the goddess creatress: commentary on the origins of art. *The Shape of the Past: Studies in Honor of Franklin D. Murphy* (Los Angeles: 1981).

[218] Gimbutas, M. A., & Gimbutas, M. (1982). *The goddesses and gods of Old Europe, 6500-3500 BC, myths and cult images*. Univ of California Press.

[219] Gimbutas, M. A., & Gimbutas, M. (1989). *The language of the goddess: Unearthing the hidden symbols of western civilization*. HarperCollins.

[220] Gimbutas, M., & Gimbutas, M. A. (1991). *The civilization of the Goddess: The world of Old Europe*. Harper San Francisco.

[221] Glannon, W. (2007). *Defining right and wrong in brain science: Essential readings in neuroethics*.

[222] Glenn, A. L., Iyer, R., Graham, J., Koleva, S., & Haidt, J. (2009). Are all types of morality compromised in psychopathy?. *Journal of personality disorders*, 23(4), 384-398.

[223] Glenn, A. L., Raine, A., & Schug, R. A. (2009). The neural correlates of moral decision-making in psychopathy. *Molecular psychiatry*, 14(1), 5.

[224] Glenn, A. L., Raine, A., Schug, R. A., Young, L., & Hauser, M. (2009). Increased DLPFC activity during moral decision-making in psychopathy. *Molecular Psychiatry*, 14(10), 909.

[225] Goldenweiser, A. (1910). A. Totemism, an analytical study. *Journal of American Folklore*, p. 179-293.

[226] Goodall, J. (2010). *Through a window: My thirty years with the chimpanzees of Gombe*. Houghton Mifflin Harcourt.

[227] Gozzi, M., Raymond, V., Solomon, J., Koenigs, M., & Grafman, J. (2009). Dissociable effects of prefrontal and anterior temporal cortical lesions on stereotypical gender attitudes. *Neuropsychologia*, 47(10), 2125-2132.

[228] Greene, J. (2005). *Cognitive neuroscience and the structure of the moral mind. The innate mind: Structure and contents*, 1, 338-352.

[229] Greene, J. (2013). *Moral Tribes: Emotion, Reason, and the Gap Between Us and Them*. Penguin.

[230] Greene, J. D. (2009). The cognitive neuroscience of moral judgment. *The cognitive neurosciences*, 4, 1-48.

[231] Greene, J. D. (2011). Social neuroscience and the soul's last stand. *Social neuroscience: Toward understanding the underpinnings of the social mind*, 263-273.

[232] Greene, J. D. (2014). Beyond point-and-shoot morality: Why cognitive (neuro) science matters for ethics. *Ethics*, 124(4), 695-726.

[233] Greene, J. D., Morelli, S. A., Lowenberg, K., Nystrom, L. E., & Cohen, J. D. (2008). Cognitive load selectively interferes with utilitarian moral judgment. *Cognition*, 107(3), 1144-1154.

[234] Greene, J. D., Nystrom, L. E., Engell, A. D., Darley, J. M., & Cohen, J. D. (2004). The neural bases of cognitive conflict and control in moral judgment. *Neuron*, 44(2), 389-400.

[235] Greene, J. D., Sommerville, R. B., Nystrom, L. E., Darley, J. M., & Cohen, J. D. (2001). An fMRI investigation of emotional engagement in moral judgment. *Science*, 293(5537), 2105-2108.

[236] Greene, J., & Haidt, J. (2002). How (and where) does moral judgment work?. *Trends in cognitive sciences*, 6(12), 517-523.

[237] Griffin, A. S., West, S. A., & Buckling, A. (2004). Cooperation and competition in pathogenic bacteria. *Nature*, 430(7003), 1024-1027.

[238] Groucutt, H. S., et al. (2015). Human occupation of the Arabian Empty Quarter during MIS 5: evidence from Mundafan ALBuhayrah, Saudi Arabia. *Quaternary Science Reviews*, 119, 116-135.

[239] Grün, R., et al. (2005). U-series and ESR analyses of bones and teeth relating to the human burials from Skhul. *Journal of Human Evolution*, 49(3), 316-334.

[240] Guilaine, J. (2005). La mer partagée: la Méditerranée avant l'écriture, 7000-2000 avant Jésus-Christ. *Hachette littératures*.

[241] Guilaine, J. (2011). La «Révolution des symboles» de Jacques Cauvin revisitée. *Paléorient*, 177-185.

[242] Guthrie, R. D. (1984). Ethological observations from Palaeolithic art. La contribution de la zoologie et de l'ethologie a l'interprétation de l'art des peuples chasseurs préhistoriques, 35-74.

[243] Haddingham, E. (1980). *Secrets of the Ice Age: the world of the cave artists*. Heinemann.

[244] Haggard P (2008) Human volition: towards a neuroscience of will. *Nature Reviews Neuroscience*. 9 .934-946.

[245] Haidt, J., (2001). The Emotional Dog and Its Rational Tail: A Social Intuitionist Approach to Moral Judgment. *Psychological Review*. Vol. 108. No. 4, 814-834

[246] Haidt, J., Bjorklund, F., & Murphy, S. (2000). Moral dumbfounding: When intuition finds no reason. Unpublished manuscript, University of Virginia.

[247] Haidt, J., The Emotional Dog and its Rational Tail, *Psychological Review*, vol. 108, 2001, pp. 814-834.

[248] Halverson, J., Abrahamian, L. H., Adams, K. M., Bahn, P. G., Black, L. T., Davis, W., ... & Maynard, P. (1987). Art for Art's Sake in the Paleolithic [and Comments and Reply]. *Current Anthropology*, 28(1), 63-89.

[249] Hameroff, S., & Penrose, R. (2014). Consciousness in the universe: A review of the 'Orch OR' theory. *Physics of life reviews*, 11(1), 39-78.

[250] Hamilton, W. D. The genetical evolution of social behaviour. I, II. *J. Theor. Biol.* 7, 1-52. 1964.

[251] Harding, J. R. (1976). Certain Upper Palaeolithic 'Venus' Statuettes Considered in Relation to the Pathological Condition Known as Massive Hypertrophy of the Breasts. *Man*, 271.272.

[252] Hare, R. D., & Neumann, C. S. (2008). Psychopathy as a clinical and empirical construct. *Annu. Rev. Clin. Psychol.*, 4, 217.246.

[253] Harenski, C. L., Harenski, K. A., Shane, M. S., & Kiehl, K. A. (2010). Aberrant neural processing of moral violations in criminal psychopaths. *Journal of abnormal psychology*, 119(4), 863.

[254] Harenski, C. L., Kim, S. H., & Hamann, S. (2009). Neuroticism and psychopathy predict brain activation during moral and nonmoral emotion regulation. *Cognitive, Affective, & Behavioral Neuroscience*, 9(1), 1.15.

[255] Harris, G. T., Rice, M. E., & Cormier, C. A. (1991). Psychopathy and violent recidivism. *Law and human behavior*, 15(6), 625.

[256] Harris, S. (2011). *The moral landscape: How science can determine human values*. Simon and Schuster.

[257] Hart, S. D., Kropp, P. R., & Hare, R. D. (1988). Performance of male psychopaths following conditional release from prison. *Journal of consulting and clinical psychology*, 56(2), 227.

[258] Hauser, M. (2006). *Moral minds: How nature designed our universal sense of right and wrong*. Ecco/HarperCollins Publishers.

[259] Hauser, M., Cushman, F., Young, L., Jin, R., and Mikhail, J. 2007. A dissociation between moral judgments and justifications. *Mind & Language*, 22(1) :1-21.

[260] Hauser, M., Cushman, F., Young, L., Kang-Xing Jin, R., & Mikhail, J. (2007). A dissociation between moral judgments and justifications. *Mind & language*, 22(1), 1.21.

[261] Hawking, S., & Mlodinow, L. (2011). *Y a-t-il un grand architecte dans l'Univers?*. Odile Jacob. p.p. 40.41.

[262] Hawks, J. (2001). The Y chromosome and the replacement hypothesis. *Science*, 293(5530), 567.567.

- [263] Hayden, B. (2003). A prehistory of religion : Shamans, sorcerers, and saints.
- [264] Haynes .J.D. .Sakai .K. .Rees .G. .Gilbert .S. .Frith .C. .
Passingham .R.E. (2007). «Reading hidden intentions in the human brain » .
Current Biology ,17 ,323-328.
- [265] Hedonism _Stanford Encyclopedia of Philosophy
- [266] Heekeren, H. R., Wartenburger, I., Schmidt, H., Schwintowski, H. P., & Villringer, A. (2003). An fMRI study of simple ethical decision_making. Neuroreport, 14(9), 1215-1219.
- [267] Hein, G., Silani, G., Preuschhoff, K., Batson, C. D., & Singer, T. (2010). Neural responses to ingroup and outgroup members' suffering predict individual differences in costly helping. Neuron, 68(1), 149-160.
- [268] Helt, M. S., Eigsti, I. M., Snyder, P. J., & Fein, D. A. (2010). Contagious yawning in autistic and typical development. Child development, 81(5), 1620-1631.
- [269] Hemphill, J. F., Hare, R. D., & Wong, S. (1998). Psychopathy and recidivism: A review. Legal and criminological Psychology, 3(1), 139-170.
- [270] Henn, B. M., Gignoux, C. R., Jobin, M., Granka, J. M., Macpherson, J. M., Kidd, J. M., ... & Lin, A. A. (2011). Hunter_gatherer genomic diversity suggests a southern African origin for modern humans. Proceedings of the National Academy of Sciences, 108(13), 5154-5162.
- [271] Henrich, J., and McElreath, R. 2003. The Evolution of Cultural Evolution. Evolutionary Anthropology, 12 : 123-135
- [272] Henshilwood, C. S. (2007). Fully symbolic Sapiens behaviour : innovation in the middle stone age at Blombos cave, South Africa. Rethinking the human revolution: new behavioural and biological perspectives on the origin and dispersal of modern humans, 123-132.
- [273] Henshilwood, C. S., & d'Errico, F. (Eds.). (2011). Homo symbolicus: the dawn of language, imagination and spirituality. John Benjamins Publishing.
- [274] Henshilwood, C. S., Marean, C. W., Chase, P., Davidson, I., Gamble, C., Holliday, T. W., ... & Marean, C. W. (2003). The Origin of Modern Human Behavior:

Critique of the Models and Their Test Implications 1. *Current anthropology*, 44(5), 627-651.

[275] Héritier, F. (1994). *Deux Soeurs et leur mère (Les)*. Odile Jacob.

[276] Herrmann, E., HernándezLloreda, M. V., Call, J., Hare, B., & Tomasello, M. (2010). The structure of individual differences in the cognitive abilities of children and chimpanzees. *Psychological Science*, 21(1), 102-110.

[277] Hershkovitz, I., et al. (2015). Levantine cranium from Manot Cave foreshadows the first European modern humans. *Nature*, 520(7546), 216-219.

[278] Hiscock, P. (2008). *Archaeology of ancient Australia*. Routledge: London.

[279] Hoffman, M. L. (1981). The development of empathy. *Altruism and helping behavior: Social, personality, and developmental perspectives*, 41-63.

[280] Hoffman, M. L. (2001). *Empathy and moral development: Implications for caring and justice*. Cambridge University Press.

[281] Hogg, G. (1966). *Cannibalism and human sacrifice*. Citadel Press.

[282] Horai, S., Hayasaka, K., Kondo, R., Tsugane, K., & Takahata, N. (1995). Recent African origin of modern humans revealed by complete sequences of hominoid mitochondrial DNAs. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 92(2), 532-536.

[283] Horowitz, M. J. (1964). *The imagery of visual hallucinations*.

[284] Hovers, E. (2009). *The lithic assemblages of Qafzeh Cave*. Oxford University Press.

[285] http://anthro.palomar.edu/homo2/mod_homo_1.htm

[286] Hume, D. (1888). *A Treatise of Human Nature: Being an Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning Into Moral Subjects*. L. A. Selby-Bigge (Ed.). Clarendon Press., p. 7.

[287] Hume, D., *A Treatise of Human Nature* Sect. II. Of the Origin of Justice and Property

[288] Hume, D., The passion is a violent emotion of the mind and sensitive to the appearance of a good or bad, or object which, owing to the original constitution of our faculties, is fit to excite an appetite. *Treatise on human nature*.

[289] Hume, *Traité de la nature humaine*, Livre III : DE LA MORALE. (1739) - p 7.

[290] Iacoboni, M., Molnar-Szakacs, I., Gallese, V., Buccino, G., Mazziotta, J. C., & Rizzolatti, G. (2005). Grasping the intentions of others with one's own mirror neuron system. *PLoS Biol*, 3(3), e79.

[291] Iacoboni, M., Woods, R. P., Brass, M., Bekkering, H., Mazziotta, J. C., & Rizzolatti, G. (1999). Cortical mechanisms of human imitation. *science*, 286(5449), 2526-2528.

[292] Ingman, M., Kaessmann, H., Pääbo, S., & Gyllensten, U. (2000). Mitochondrial genome variation and the origin of modern humans. *Nature*, 408(6813), 708-713.

[293] Ingman, M., Kaessmann, H., Pääbo, S., & Gyllensten, U. (2001). Correction: Mitochondrial genome variation and the origin of modern humans. *Nature*, 410(6828), 611.

[294] Inoue, S., & Matsuzawa, T. (2007). Working memory of numerals in chimpanzees. *Current Biology*, 17(23), R1004-R1005.

[295] Interpreting Animal Dreams
<https://www.youtube.com/watch?v=bkfxpiTmMGw>

[296] Irons, W. (2005). How has evolution shaped human behavior? Richard Alexander's contribution to an important question. *Evolution and Human Behavior*, 26(1), 1-9.

[297] Jelinek, J. (1988). Considérations sur l'art Paléolithique mobilier de l'Europe centrale. *L'Anthropologie*, 92(1), 203-238.

[298] Jensen, K., Hare, B., Call, J., & Tomasello, M. (2006). What's in it for me? Self-regard precludes altruism and spite in chimpanzees. *Proceedings of the Royal Society of London B: Biological Sciences*, 273(1589), 1013-1021.

[299] Jeon, J., & Buss, D. M. (2007). Altruism towards cousins. *Proceedings of the Royal Society of London B: Biological Sciences*, 274(1614), 1181-1187.

[300] John Maynard Smith. «L'hérité ne dépend pas forcément du code»
Special: l'histoire de la vie - La Recherche. n 296. Mars 1997. p. 32-35.

[301] Joos, E., 2000, in *Decoherence: Theoretical, Experimental, and Conceptual Problems*, edited by P. Blanchard, D. Giulini, E. Joos, C. Kiefer, and I. and I.O. Stamatescu. Springer, Berlin, pp. 1-17.

[302] Kaminski, G., Dridi, S., Graff, C., & Gentaz, E. (2009). Human ability to detect kinship in strangers' faces: effects of the degree of relatedness. *Proceedings of the Royal Society of London B: Biological Sciences*.

[303] Kant, E. 1974. *Prolégomènes à toute Méta physique Future*. p. 20. (J. Gibelin, Trad.) Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.

[304] Kant, I., *Prolegomena to Any Future Metaphysics*. 1783.

[305] Kant: "The inclination that the reason the subject can not be controlled or managed with difficulty there is passion". *Anthropology from a pragmatic point of view*.

[306] Ké dia, G., Berthoz, S., Wessa, M., Hilton, D., & Martinot, J. L. (2008). An agent harms a victim: a functional magnetic resonance imaging study on specific moral emotions. *Journal of cognitive neuroscience*, 20(10), 1788-1798.

[307] Kerns, J. G., Cohen, J. D., MacDonald, A. W., Cho, R. Y., Stenger, V. A., & Carter, C. S. (2004). Anterior cingulate conflict monitoring and adjustments in control. *Science*, 303(5660), 1023-1026.

[308] Kiehl, K. A., Smith, A. M., Hare, R. D., Mendrek, A., Forster, B. B., Brink, J., & Liddle, P. F. (2001). Limbic abnormalities in affective processing by criminal psychopaths as revealed by functional magnetic resonance imaging. *Biological psychiatry*, 50(9), 677-684.

[309] King, J. H. (1892). *The Supernatural: Its Origin, Nature and Evolution* (Vol. 1). Williams and Norgate.

[310] Klein, R. G. (2008). Out of Africa and the evolution of human behavior. *Evolutionary Anthropology: Issues, News, and Reviews*, 17(6), 267-281.

[311] Klein, R. G., & Edgar, B. (2002). *The dawn of human culture* (p. 288). New York: Wiley.

[312] Klimecki, O. M., Leiberg, S., Lamm, C., & Singer, T. (2012). Functional neural plasticity and associated changes in positive affect after compassion training. *Cerebral cortex*, bhs142.

[313] Klimecki, O. M., Leiberg, S., Ricard, M., & Singer, T. (2013). Differential pattern of functional brain plasticity after compassion and empathy training. *Social cognitive and affective neuroscience*, 9(6), 873.879.

[314] Klimecki, O., & Singer, T. (2012). Empathic distress fatigue rather than compassion fatigue? Integrating findings from empathy research in psychology and social neuroscience. *Pathological altruism*, 368.383.

[315] Koenigs, M., Young, L., Adolphs, R., Tranel, D., Cushman, F., Hauser, M., & Damasio, A. (2007). Damage to the prefrontal cortex increases utilitarian moral judgements. *Nature*, 446(7138), 908.911.

[316] Kohlberg, L. (1981). *The philosophy of moral development: Moral stages and the idea of justice (Essays on moral development, Vol. 1)*. San Francisco: Harper & Row.

[317] Kohlberg, L. (1984). *Essays on moral development, Volume II: The psychology of moral development*. San Francisco: Harper & Row.

[318] Kohlberg, L., Stage and Sequence: The Cognitive-Developmental Approach to Socialization, in D. A. Goslin (ed.), *Handbook of Socialization Theory and Research*, Chicago, Rand McNally, 1969, pp. 347.480.

[319] Koski, S. E., & Sterck, E. H. (2010). Empathic chimpanzees: a proposal of the levels of emotional and cognitive processing in chimpanzee empathy. *European Journal of Developmental Psychology*, 7(1), 38.66.

[320] Krebs, D. (1975). Empathy and altruism. *Journal of personality and social psychology*, 32(6), 1134.

[321] Kroeber, A. L., & Kluckhohn, C. (1952). *Culture: A critical review of concepts and definitions*. Papers. Peabody Museum of Archaeology & Ethnology, Harvard University

[322] Kruger, D. J. (2003). Evolution and altruism: Combining psychological mediators with naturally selected tendencies. *Evolution and Human Behavior*, 24(2), 118.125.

[323] Kuhn, D. (1989). Children and adults as intuitive scientists. *Psychological review*, 96(4), 674.

- [324] Kuhn, D. (1991). *The skills of argument*. Cambridge University Press.
- [325] Lafargue, G., & Sirigu, A. (2004). *La volonté d'agir est-elle libre*. *Cerveau & Psycho*, 6, 78-83.
- [326] Laham, S. M., Gonsalkorale, K., & von Hippel, W. (2005). Darwinian grandparenting: Preferential investment in more certain kin. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 31(1), 63-72.
- [327] Lahdenperä, M., Lummaa, V., Helle, S., Tremblay, M., & Russell, A. F. (2004). Fitness benefits of prolonged postreproductive lifespan in women. *Nature*, 428(6979), 178-181.
- [328] Lakshminarayanan, V. R., & Santos, L. R. (2008). Capuchin monkeys are sensitive to others' welfare. *Current Biology*, 18(21), R999-R1000.
- [329] Lamm, C., Decety, J., & Singer, T. (2011). Meta-analytic evidence for common and distinct neural networks associated with directly experienced pain and empathy for pain. *Neuroimage*, 54(3), 2492-2502.
- [330] Le Quellec, J. L. (2006). L'extension du domaine du chamanisme à l'art rupestre sudafricain. *Afrique & histoire*, 6(2), 41-75.
- [331] LeDoux, J. (2007). The amygdala. *Current biology*, 17(20), R868-R874.
- [332] Leiberg, S., Klimecki, O., & Singer, T. (2011). Short-term compassion training increases prosocial behavior in a newly developed prosocial game. *PloS one*, 6(3), e17798.
- [333] Leroi-Gourhan, A. (1968). The evolution of Paleolithic art. *Scientific American*, 218, 58-70.
- [334] Lévi-Strauss, C. (2002). *Les structures élémentaires de la parenté*. Walter de Gruyter.
- [335] Levy, G. R. (1948). *The gate of horn: a study of the religious conceptions of the Stone Age, and their influence upon European thought*. Faber and Faber.
- [336] Libet B (1985) Unconscious Cerebral Initiative and the Role of Conscious Will in Voluntary Action. *Behavioral and Brain Sciences*. 8 .529-539.
- [337] Libet, B. (2002). The timing of mental events: Libet's experimental findings and their implications.

[338] Libet, B., Gleason, C. A., Wright, E. W., & Pearl, D. K. (1983). Time of conscious intention to act in relation to onset of cerebral activity (readiness potential). *Brain*, 106(3), 623-642.

[339] Libet, B., Wright Jr, E. W., & Gleason, C. A. (1993). Preparation or intention to act, in relation to pre-event potentials recorded at the vertex. In *Neurophysiology of Consciousness* (pp. 243-248). Birkhäuser Boston.

[340] Lieberman, D., Tooby, J., & Cosmides, L. (2003). Does morality have a biological basis? An empirical test of the factors governing moral sentiments relating to incest. *Proceedings of the Royal Society of London B: Biological Sciences*, 270(1517), 819-826.

[341] Lieberman, D., Tooby, J., & Cosmides, L. (2007). The architecture of human kin detection. *Nature*, 445(7129), 727-731.

[342] Liu, H., Prugnolle, F., Manica, A., & Balloux, F. (2006). A geographically explicit genetic model of worldwide human settlement history. *The American Journal of Human Genetics*, 79(2), 230-237.

[343] Loewenstein, G., & Lerner, J. S. (2003). The role of affect in decision making. *Handbook of affective science*, 619(642), 3.

[344] Loh, P. R., et al. (2012). The genetic prehistory of southern Africa. *Nat Commun.*; 3():1143.

[345] Lorblanchet, M. (1999). *La naissance de l'art. Genèse de l'art pré historique dans le monde.* Éditions Errance, Paris.

[346] Lorblanchet, M., Le Quellec, J. L., & Bahn, P. G. (2006). *Chamanismes et arts pré historiques : vision critique.* Ed. Errance.

[347] Luo, Q., Nakic, M., Wheatley, T., Richell, R., Martin, A., & Blair, R. J. R. (2006). The neural basis of implicit moral attitude—an IAT study using event-related fMRI. *Neuroimage*, 30(4), 1449-1457.

[348] Luquet, G. H. (1930). *The Art and Religion of Fossil Man.* Yale University Press.

[349] Macaulay, V., et al. (2005). Single, rapid coastal settlement of Asia revealed by analysis of complete mitochondrial genomes. *Science*, 308(5724), 1034-1036.

[350] Macmillan, M. (2002). *An odd kind of fame: Stories of Phineas Gage*. MIT Press.

[351] Malaspina, A. S., et al. (2016). A genomic history of Aboriginal Australia. *Nature*.

[352] Mallett, M. (1990). A Weaver's View of the Çatal Hüyük Controversy. *Oriental Rug Review*, 10(6), 32-43.

[353] Mallick, S., et al. (2016). The Simons Genome Diversity Project: 300 genomes from 142 diverse populations. *Nature*, 538(7624), 201-206.

[354] Mansouri, F. A., Tanaka, K., & Buckley, M. J. (2009). Conflict-induced behavioural adjustment: a clue to the executive functions of the prefrontal cortex. *Nature Reviews Neuroscience*, 10(2), 141-152.

[355] Marcia Anne Dobres, in comments on: McDermott, L. (1996). Self-representation in Upper Paleolithic female figurines. *Current Anthropology*, 37(2), 227-275.

[356] Marean, C. W., Bar-Matthews, M., Bernatchez, J., Fisher, E., Goldberg, P., Herries, A. I., ... & Nilssen, P. J. (2007). Early human use of marine resources and pigment in South Africa during the Middle Pleistocene. *Nature*, 449(7164), 905-908.

[357] Marett, R. R. (1929). *The threshold of religion*. Methuen.

[358] Marsh, A. A., Finger, E. C., Mitchell, D. G., Reid, M. E., Sims, C., Kosson, D. S., ... & Blair, R. J. R. (2008). Reduced amygdala response to fearful expressions in children and adolescents with callous/unemotional traits and disruptive behavior disorders. *American Journal of Psychiatry*, 165(6), 712-720.

[359] Marshack, A. (1997). The Berekhat Ram figurine: a late Acheulian carving from the Middle East. *Antiquity*, 71(272), 327-337.

[360] Martin, F., & Carminati, G. G. (2009). Synchronicity, quantum mechanics, and psyche. In *Recasting Reality* (pp. 227-243). Springer Berlin Heidelberg.

[361] Martin, F., Carminati, F., & Carminati, G. G. (2013). Quantum information theory applied to unconscious and consciousness. *NeuroQuantology*, 11(1).

[362] Martin, F., Carminati, F., & Galli Carminati, G. (2010). Quantum information, oscillations and the psyche. *Physics of Particles and Nuclei*, 41(3), 425-451.

- [363] Masserman, J. H., Wechkin, S., & Terris, W. (1964). "Altruistic" behavior in rhesus monkeys. *The American Journal of Psychiatry*.
- [364] Masserman, J. H., Wechkin, S., & Terris, W. (1964). "Altruistic" behavior in rhesus monkeys. *The American Journal of Psychiatry*.
- [365] Matsuzawa, T. (1996). Chimpanzee intelligence in nature and in captivity: isomorphism of symbol use and tool use. *Great ape societies*, 196.
- [366] McBrearty, S. (2001). The Middle Pleistocene of East Africa. *Human roots: Africa and Asia in the Middle Pleistocene*, 81-92.
- [367] McBrearty, S., & Brooks, A. S. (2000). The revolution that wasn't: a new interpretation of the origin of modern human behavior. *Journal of human evolution*, 39(5), 453-563.
- [368] McBrearty, S., & Stringer, C. (2007). Palaeoanthropology: The coast in colour. *Nature*, 449(7164), 793-794.
- [369] McCarthy, R. C., & Lucas, L. (2014). A morphometric re-assessment of BOU.VP.16/1 from Herto, Ethiopia. *J. Hum. Evol*, 74(11).
- [370] McClenon, J. (2002). *Wondrous healing: Shamanism, human evolution, and the origin of religion*. Northern Illinois University Press.
- [371] McDougall, I., Brown, F. H., & Fleagle, J. G. (2005). Stratigraphic placement and age of modern humans from Kibish, Ethiopia. *Nature*, 433(7027), 733-736.
- [372] McLain, D. K., Setters, D., Moulton, M. P., & Pratt, A. E. (2000). Ascription of resemblance of newborns by parents and nonrelatives. *Evolution and Human behavior*, 21(1), 11-23.
- [373] Medina, F. S., Taylor, A. H., Hunt, G. R., & Gray, R. D. (2011). New Caledonian crows' responses to mirrors. *Animal behaviour*, 82(5), 981-993.
- [374] Mellaart, J. (1967). *Çatal Hü yü k. A Neolithic Town in Anatolia*, editey by Sir Mortimer Wheeler, London (Thames and Hudson) 1967.
- [375] Mellaart, J. (1967). *Çatal Hü yü k: a neolithic town in Anatolia*. McGraw.Hill.
- [376] Mellaart, J., Hirsch, U., & Balp nar, B. (1989). *The Goddess from Anatolia: Environment, Economy, Cult and Culture (Vol. 3)*. Eskenazi.

[377] Mellars, P. (2000). The archaeological records of the Neandertal-modern human transition in France. *The Geography of Neandertals and Modern Humans in Europe and the Greater Mediterranean*, 8, 35-47.

[378] Mellars, P. (2002). The Homo sapiens peopling of Europe. In: Slack, P., & Ward, R. (Eds.). *The Peopling of Britain: the shaping of a human landscape*. Oxford University Press.

[379] Mellars, P. (2005). The impossible coincidence. A single-species model for the origins of modern human behavior in Europe. *Evolutionary Anthropology: Issues, News, and Reviews*, 14(1), 12-27.

[380] Mellars, P. (2006). Going east: new genetic and archaeological perspectives on the modern human colonization of Eurasia. *Science*, 313(5788), 796-800.

[381] Mellars, P., Gori, K. C., Carr, M., Soares, P. A., & Richards, M. B. (2013). Genetic and archaeological perspectives on the initial modern human colonization of southern Asia. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 110(26), 10699-10704.

[382] Mensky, M. B. (2005). Concept of consciousness in the context of quantum mechanics. *Physics_Uspekhi*, 48(4), 389.

[383] Mensky, M. B. (2007). Postcorrection and mathematical model of life in Extended Everett's Concept. arXiv preprint arXiv:0712.3609.

[384] Mensky, M. B. (2007). Quantum measurements, the phenomenon of life, and time arrow: three great problems of physics (in Ginzburg's terminology) and their interrelation. *Physics_Uspekhi*, 50(4), 397-407.

[385] Mensky, M. B. (2007). Reality in quantum mechanics, Extended Everett Concept, and consciousness. *Optics and Spectroscopy*, 103(3), 461-467.

[386] Metspalu, M., et al. (2004). Most of the extant mtDNA boundaries in south and southwest Asia were likely shaped during the initial settlement of Eurasia by anatomically modern humans. *BMC genetics*, 5(1), 26.

[387] Michalski, R. L., & Shackelford, T. K. (2005). Grandparental investment as a function of relational uncertainty and emotional closeness with parents. *Human Nature*, 16(3), 293-305.

[388] Michel, L. (1999). La naissance de l'art : genèse de l'art pré historique dans le monde. Éditions Errance.

[389] Mikhail, J. (2007). Universal moral grammar: Theory, evidence and the future. Trends in cognitive sciences, 11(4), 143-152.

[390] Miller, J.C. Cultural diversity in the morality of caring: Individually oriented versus Duty-based interpersonal moral codes. Cross.Cultural Research, 28, 1, 3-39. 1994.

[391] Miller, J.C., Bersoff, D.M. Culture and moral judgment. Journal of Personality and Social Psychology, 62, 4, 541-554. 1992.

[392] Misra, B., & Sudarshan, E. G. (1977). The Zeno's paradox in quantum theory. Journal of Mathematical Physics, 18(4), 756-763.

[393] Mithen, S. (1996). The Prehistory of the Mind: A Search for the Origins of Art, Religion, and Science. London: Phoenix.

[394] Moll, J., & de Oliveira-Souza, R. (2007). Moral judgments, emotions and the utilitarian brain. Trends in cognitive sciences, 11(8), 319-321.

[395] Moll, J., & de Oliveira-Souza, R. (2007). Response to Greene: Moral sentiments and reason: friends or foes?. Trends in Cognitive Sciences, 11(8), 323-324.

[396] Moll, J., de Oliveira-Souza, R., & Eslinger, P. J. (2003). Morals and the human brain: a working model. Neuroreport, 14(3), 299-305.

[397] Moll, J., de Oliveira-Souza, R., Eslinger, P. J., Bramati, I. E., Mourão-Miranda, J., Andreiuolo, P. A., & Pessoa, L. (2002). The neural correlates of moral sensitivity: a functional magnetic resonance imaging investigation of basic and moral emotions. Journal of neuroscience, 22(7), 2730-2736.

[398] Moll, J., Eslinger, P. J., & Oliveira-Souza, R. D. (2001). Frontopolar and anterior temporal cortex activation in a moral judgment task: preliminary functional MRI results in normal subjects. Arquivos de neuro.psiquiatria, 59(3B), 657-664.

[399] Moll, J., Oliveira-Souza, D., & Zahn, R. (2008). The neural basis of moral cognition. Annals of the New York Academy of Sciences, 1124(1), 161-180.

[400] Moll, J., Zahn, R., de Oliveira-Souza, R., Bramati, I. E., Krueger, F., Tura, B., ... & Grafman, J. (2011). Impairment of prosocial sentiments is associated with

frontopolar and septal damage in frontotemporal dementia. *Neuroimage*, 54(2), 1735-1742.

[401] Moran, J. M., Young, L. L., Saxe, R., Lee, S. M., O'Young, D., Mavros, P. L., & Gabrieli, J. D. (2011). Impaired theory of mind for moral judgment in high-functioning autism. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 108(7), 2688-2692.

[402] Müller, F. M. (1891). *Physical Religion: The Gifford Lectures*. Delivered Before the University of Glasgow in 1890. Longmans, Green.

[403] Müller, F. M. (1892). *Anthropological religion: The Gifford Lectures* delivered before the University of Glasgow in 1891. London: Longmans, Green and Company.

[404] Müller, F. M. (1892). *Natural religion: The Gifford lectures* delivered before the University of Glasgow in 1888 (Vol. 1). Longmans, Green.

[405] Müller, F. M. (2011). *Theosophy Or Psychological Religion: The Gifford Lectures* Delivered Before the University of London in 1892. Cambridge University Press.

[406] Nesse, R. M., Silverman, A., & Bortz, A. (1990). Sex differences in ability to recognize family resemblance. *Ethology and Sociobiology*, 11(1), 11-21.

[407] Nichols, S. (2002). How psychopaths threaten moral rationalism: Is it irrational to be amoral?. *The Monist*, 85(2), 285-303.

[408] Nisbett, R. E., & Ross, L. (1980). *Human inference: Strategies and shortcomings of social judgment*.

[409] Nougier, L. R. (1984). *Premiers éveils de l'homme. Art, magie, sexualité dans la Pré histoire*. Paris, Lieu Commun, 40.

[410] Nucci, L. P. (2001). *Education in the moral domain*. Cambridge University Press.

[411] Nucci, L., & Turiel, E. (1993). God's word, religious rules, and their relation to Christian and Jewish children's concepts of morality. *Child Development*, 64(5), 1475-1491.

[412] Nurock, V. (2004). Intuition morale et morale naïve. *L'Année sociologique*, 54(2), 435-453.

[413] Nurock, V. (2011). *Sommes-nous naturellement moraux?* (p. 304). PUF.

[414] Ochsner, K. N., & Gross, J. J. (2005). The cognitive control of emotion. *Trends in cognitive sciences*, 9(5), 242-249.

[415] O'Doherty, J., Kringelbach, M. L., Rolls, E. T., Hornak, J., & Andrews, C. (2001). Abstract reward and punishment representations in the human orbitofrontal cortex. *Nature neuroscience*, 4(1), 95-102.

[416] Okon-Singer, H., Hendlér, T., Pessoa, L., & Shackman, A. J. (2015). The neurobiology of emotion-cognition interactions: fundamental questions and strategies for future research. *Frontiers in human neuroscience*, 9.

[417] Oppenheimer, S. (2012). A single southern exit of modern humans from Africa: Before or after Toba?. *Quaternary International*, 258, 88-99.

[418] Oppenheimer, S. (2012). Out of Africa, the peopling of continents and islands: tracing uniparental gene trees across the map. *Phil. Trans. R. Soc. B*, 367(1590), 770-784.

[419] Ovchinnikov, I. V., Götherström, A., Romanova, G. P., Kharitonov, V. M., Liden, K., & Goodwin, W. (2000). Molecular analysis of Neanderthal DNA from the northern Caucasus. *Nature*, 404(6777), 490-493.

[420] Pagani, L., et al. (2016). Genomic analyses inform on migration events during the peopling of Eurasia. *Nature*, 538(7624), 238-242.

[421] Palagi, E., Nicotra, V., & Cordoni, G. (2015). Rapid mimicry and emotional contagion in domestic dogs. *Royal Society open science*, 2(12), 150505.

[422] Palagi, E., Norscia, I., & Demuru, E. (2014). Yawn contagion in humans and bonobos: emotional affinity matters more than species. *PeerJ*, 2, e519.

[423] Pales, L., & de Saint-Péreuse, M. T. (1979). II. Gravures et sculptures sur pierre. *Gallia pré histoire*, 22(1), 113-142.

[424] Parkinson, C., Sinnott-Armstrong, W., Koralus, P. E., Mendelovici, A., McGeer, V., & Wheatley, T. (2011). Is morality unified? Evidence that distinct neural

systems underlie moral judgments of harm, dishonesty, and disgust. *Journal of Cognitive Neuroscience*, 23(10), 3162-3180.

[425] Paul, A., & Kuester, J. (2004). The impact of kinship on mating and reproduction. *Kinship and behavior in primates*, 271-291.

[426] Pavlov, I. P. (1941). *Lectures on conditioned reflexes*. Vol. II. Conditioned reflexes and psychiatry.

[427] Pellegrino, G. D., Fadiga, L., Fogassi, L., Gallese, V., & Rizzolatti, G. (1992). Understanding motor events: a neurophysiological study. *Experimental brain research*, 91(1), 176-180.

[428] Penrose, R. (1994). *Shadows of the Mind* (Vol. 4). Oxford: Oxford University Press.

[429] Pessoa, L. (2008). On the relationship between emotion and cognition. *Nature reviews neuroscience*, 9(2), 148-158.

[430] Pessoa, L. (2010). Emotion and cognition and the amygdala: from "what is it?" to "what's to be done?". *Neuropsychologia*, 48(12), 3416-3429.

[431] Pettitt, P. (2012). The living as symbols, the dead as symbols. *Homo symbolicus: The dawn of language, imagination and spirituality*, 141-162.

[432] Piaget, J. (1953). The origins of intelligence in children. *Journal of Consulting Psychology*, 17(6), 467.

[433] Piaget, J. (1972). *Epistémologie des sciences de l'homme* (Vol. 260). Gallimard.

[434] Piaget, J. (1973). *Le jugement moral chez l'enfant*. Presses Universitaires de France.

[435] Piaget, J. (1975). *L'équilibration des structures cognitives: problème central du développement* (Vol. 33). Presses universitaires de France.

[436] Piette, E. (1895). La station de Brassempouy et les statuettes humaines de la période glyptique. *L'Anthropologie*, 6(2), 129-51.

[437] Piette, E. (1902). Gravures du Mas d'Azil et statuettes de Menton. *Bulletins et Mémoires de la Société d'anthropologie de Paris*, 5, 1-13.

[438] Piette, E. (1907). L'art pendant l'Age du renne: album de cent planches. Masson et cio.

[439] Pollet, T. V., Nettle, D., & Nelissen, M. (2007). Maternal grandmothers do go the extra mile: Factoring distance and lineage into differential contact with grandchildren. *Evolutionary Psychology*, 5(4), 147470490700500412.

[440] Pope, K. O., & Terrell, J. E. (2008). Environmental setting of human migrations in the circum-Pacific region. *Journal of Biogeography*, 35(1), 1_21.

[441] Porter, R. H., Boyle, C., Hardister, T., & Balogh, R. D. Salience of neonates' facial features for recognition by family members. *Ethology and Sociobiology*, 1989, vol. 10, no 5, p. 325_330.

[442] Porter, R. H., Cernoch, J. M. & Balogh, R. D. Recognition of neonates by facial visual characteristics. *Pediatrics*, 1984, 74, 501—504.

[443] Povinelli, D. J. (1993). Reconstructing the evolution of mind. *American Psychologist*, 48(5), 493.

[444] Power, C., & Watts, I. (1996). Female strategies and collective behaviour: the archaeology of earliest Homo sapiens sapiens. *The archeology of human ancestry. Power, sex and tradition*, 306_330.

[445] Premack, D. (2014). *Intelligence in Ape and Man (Psychology Revivals)*. Psychology Press.

[446] Preston, S. D. (2007). A perception-action model for empathy. *Empathy in mental illness*, 428_447.

[447] Preston, S. D., & De Waal, F. B. (2002). Empathy: Its ultimate and proximate bases. *Behavioral and brain sciences*, 25(01), 1_20.

[448] Preston, S. D., & De Waal, F. B. (2002). The communication of emotions and the possibility of empathy in animals. *Altruism and altruistic love*, 284_308.

[449] Preuss, K. T. (1904). *Der Ursprung der Religion und Kunst: vorläufige Mitteilung*. Vieweg.

[450] Prinz, J. (2006). The emotional basis of moral judgments. *Philosophical explorations*, 9(1), 29_43.

[451] Prinz, J. (2008). Is morality innate. *Moral psychology*, 1, 367_406.

[452] Prinz, Jesse, "Culture and Cognitive Science", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.)

[453] Prinz, W. (1992). Why don't we perceive our brain states?. *European Journal of Cognitive Psychology*, 4(1), 1-20.

[454] Prugnolle, F., Manica, A., & Balloux, F. (2005). Geography predicts neutral genetic diversity of human populations. *Current Biology*, 15(5), R159-R160.

[455] Pujol, J., Batalla, I., Contreras-Rodríguez, O., Harrison, B. J., Pera, V., Hernández-Ribas, R., ... & López-Sola, M. (2012). Breakdown in the brain network subserving moral judgment in criminal psychopathy. *Soc Cogn Affect Neurosci*, 7(8), 917-923.

[456] Pusey, A. E., & Packer, C. (1987). The evolution of sex-biased dispersal in lions. *Behaviour*, 101(4), 250-265.

[457] Pusey, A. E., & Packer, C. (1987). The evolution of sex-biased dispersal in lions. *Behaviour*, 101(4), 275-310.

[458] Pusey, A. Inbreeding avoidance in primates In Wolf, A. P. and Durham, W. H. eds (2004). *Inbreeding, incest, and the incest taboo: The state of knowledge at the turn of the century*. Stanford University Press. Chapter 3., pp. 61-75.

[459] Pusey, A., & Wolf, M. (1996). Inbreeding avoidance in animals. *Trends in Ecology & Evolution*, 11(5), 201-206.

[460] Pusey, A., and Wolf, M. (1996). Inbreeding avoidance in animals. *Trends in Ecology & Evolution*, 11(5), 201-206.

[461] Quintana-Murci, L., Semino, O., Bandelt, H. J., Passarino, G., McElreavey, K., & Santachiara-Benerecetti, A. S. (1999). Genetic evidence of an early exit of *Homo sapiens sapiens* from Africa through eastern Africa. *Nature genetics*, 23(4), 437-441.

[462] Raichle, M. E., MacLeod, A. M., Snyder, A. Z., Powers, W. J., Gusnard, D. A., & Shulman, G. L. (2001). A default mode of brain function. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 98(2), 676-682.

[463] Raine, A., & Yang, Y. (2006). Neural foundations to moral reasoning and antisocial behavior. *Social cognitive and affective neuroscience*.

[464] Ralls, K., Ballou, J. D., & Templeton, A. (1988). Estimates of lethal equivalents and the cost of inbreeding in mammals. *Conservation biology*, 2(2), 185-193.

[465] Ralph, M. A. L., Pobric, G., & Jefferies, E. (2009). Conceptual knowledge is underpinned by the temporal pole bilaterally: convergent evidence from rTMS. *Cerebral Cortex*, 19(4), 832-838.

[466] Ramachandran, S., Deshpande, O., Roseman, C. C., Rosenberg, N. A., Feldman, M. W., & Cavalli-Sforza, L. L. (2005). Support from the relationship of genetic and geographic distance in human populations for a serial founder effect originating in Africa. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 102(44), 15942-15947.

[467] Rampino MR, Self S. Volcanic winter and accelerated glaciation following the Toba super-eruption. *Nature*. 1992; 359:50-2.

[468] Reed, F. A., & Tishkoff, S. A. (2006). African human diversity, origins and migrations. *Current opinion in genetics & development*, 16(6), 597-605.

[469] Régnault, F. (1912). La représentation de l'obésité dans l'art pré historique. *Bulletins et Mémoires de la Société d'anthropologie de Paris*, 3(1), 35-39.

[470] Regnault, F. (1924). Les représentations de femmes dans l'art paléolithique sont stéatomères, non stéatopyges. *Bulletin de la Société préhistorique de France*, 21(3), 84-88.

[471] Reinach, S. (1903). L'art et la magie a propos des peintures et des gravures de l'âge du renne. *L'Anthropologie*.

[472] Relethford, J. H. (2001). Absence of regional affinities of Neandertal DNA with living humans does not reject multiregional evolution. *American Journal of Physical Anthropology*, 115(1), 95-98.

[473] Rice, P. C. (1981). Prehistoric venuses: symbols of motherhood or womanhood?. *Journal of Anthropological Research*, 37(4), 402-414.

[474] Rice, P. C. (1981). Prehistoric venuses: symbols of motherhood or womanhood?. *Journal of Anthropological Research*, 37(4), 402-414.

[475] Richerson, P., Boyd, R., 2005. Not by Genes Alone: How Culture Transformed Human Evolution. The University of Chicago Press, Chicago

[476] Rizzolatti, G., & Craighero, L. (2004). The mirror_neuron system. *Annu. Rev. Neurosci.*, 27, 169-192.

[477] Ronen, A. (1975). Introducing prehistory. Cassell.

[478] Ross, M. D., Menzler, S., & Zimmermann, E. (2008). Rapid facial mimicry in orangutan play. *Biology letters*, 4(1), 27-30.

[479] Rossano, M. J. (2006). The religious mind and the evolution of religion. *Review of General Psychology*, 10(4), 346.

[480] Rouzaud, F., Soulier, M., & Lignereux, Y. (1996). La grotte de Bruniquel. *Spelunca*, 60, 27-34.

[481] Royzman, E. B., Kim, K., & Leeman, R. F. (2015). The curious tale of Julie and Mark: Unraveling the moral dumbfounding effect. *Judgment and Decision Making*, 10(4), 296.

[482] Rozin, P., Lowery, L., Imada, S., & Haidt, J. (1999). The CAD triad hypothesis: a mapping between three moral emotions (contempt, anger, disgust) and three moral codes (community, autonomy, divinity). *Journal of personality and social psychology*, 76(4), 574.

[483] Ruby, P., & Decety, J. (2004). How would you feel versus how do you think she would feel? A neuroimaging study of perspective-taking with social emotions. *Journal of cognitive neuroscience*, 16(6), 988-999.

[484] Russell, P. (1998). The Palaeolithic mother_goddess: fact or fiction. *Reader in gender archaeology*, 261-268.

[485] Samson, D., Apperly, I. A., Chiavarino, C., & Humphreys, G. W. (2004). Left temporoparietal junction is necessary for representing someone else's belief. *Nature neuroscience*, 7(5), 499.

[486] Sanday, P. R. (1986). *Divine hunger: cannibalism as a cultural system* (Vol. 56). Cambridge University Press.

[487] Sanfey, A. G., Rilling, J. K., Aronson, J. A., Nystrom, L. E., & Cohen, J. D. (2003). The neural basis of economic decision-making in the ultimatum game. *Science*, 300(5626), 1755-1758.

[488] Sankararaman, Sriram, et al. "The genomic landscape of Neanderthal ancestry in present-day humans." *Nature* 507.7492 (2014): 354-357.

[489] Saxe, R., & Kanwisher, N. (2003). People thinking about thinking people: the role of the temporo-parietal junction in "theory of mind". *Neuroimage*, 19(4), 1835-1842.

[490] Schnall, S., Benton, J., & Harvey, S. (2008). With a clean conscience cleanliness reduces the severity of moral judgments. *Psychological science*, 19(12), 1219-1222.

[491] Schnall, S., Haidt, J., Clore, G. L., & Jordan, A. H. (2008). Disgust as embodied moral judgment. *Personality and social psychology bulletin*, 34(8), 1096-1109.

[492] Schuchardt, K. (1926). *Alteuropa*. W. de Gruyter.

[493] Schwartz, J. M., & Begley, S. (2009). *The mind and the brain*. Springer Science & Business Media.

[494] Schwartz, J. M., Stapp, H. P., & Beauregard, M. (2004). The volitional influence of the mind on the brain, with special reference to emotional self-regulation. *Consciousness, emotional self-regulation and the brain*, 54, 195.

[495] Schwartz, J. M., Stapp, H. P., & Beauregard, M. (2005). Quantum physics in neuroscience and psychology: a neurophysical model of mind-brain interaction. *Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences*, 360(1458), 1309-1327..

[496] Serre D, Langaney A, Chech M, TeschlerNicola M, Paunovic M, Mennecier P, Hofreiter M, Possnert G, Pääbo S. (2004). No evidence of Neandertal mtDNA contribution to early modern humans. *PLoS Biol* 2 :0313-0317.

[497] Shenhav, A., & Greene, J. D. (2010). Moral judgments recruit domain-general valuation mechanisms to integrate representations of probability and magnitude. *Neuron*, 67(4), 667-677.

[498] Shepher J (1983). *Incest: a biosocial view*. Academic, New York.

[499] Shepher, J. (1971). Mate selection among second generation kibbutz adolescents and adults: Incest avoidance and negative imprinting. *Archives of sexual behavior*, 1(4), 293-307.

[500] Shweder, R. A., Much, N. C., Mahapatra, M., & Park, L. (1997). The "big three" of morality (autonomy, community and divinity) and the "big three" explanations of suffering. *Morality and health*, 119-169.

[501] Shweder, R.A. In defense of moral realism: Reply to gabennesch. *Child Development*, 61, 2060-2067. 1990.

[502] Shweder, R.A., Mahapatra, M., Miller, J. Culture and moral development. Eds. J. KAGAN & S. LAMB The emergence of morality in Young Children, pp.1-90. Chicago, University of Chicago Press. 1987.

[503] Shweder, R.A., Mahapatra, M., Miller, J. The social construction of the person: How is it possible? R.A. Shweder .Eds. *Thinking through cultures: Expeditions in cultural psychology*, pp.156-185. England, Harvard University Press. 1991.

[504] Silk, J. B., Brosnan, S. F., Vonk, J., Henrich, J., Povinelli, D. J., Richardson, A. S., ... & Schapiro, S. J. (2005). Chimpanzees are indifferent to the welfare of unrelated group members. *Nature*, 437(7063), 1357-1359.

[505] Silk, J., Brosnan, S., Vonk, J., Henrich, J., Povinelli, D.J., Shapiro, S., Richardson, A., Lambeth, S., and Mascaró, J. (2005). Chimpanzees are indifferent to the welfare of unrelated group members. *Nature*, 437(7063), 1357-1359.

[506] Silk, Joan B., Sarah F. Brosnan, Jennifer Vonk, Joseph Henrich, Daniel J. Povinelli, Amanda S. Richardson, Susan P. Lambeth, Jenny Mascaró et Steve J. Schapiro — 2005, « Chimpanzees are indifferent to the welfare of unrelated group members », *Nature* 437 : 1 357-1 359.

[507] Silva, K., & de Sousa, L. (2011). 'Canis empathicus'? A proposal on dogs' capacity to empathize with humans. *Biology letters*, rsbl20110083.

[508] Singer, R., & Wymer, J. (1982). The middle stone age at Klasies river Mouth in South Africa. University of Chicago Press.

[509] Singer, T., & Klimecki, O. M. (2014). Empathy and compassion. *Current Biology*, 24(18), R875-R878.

[510] Smith, J. M., & Szathmary, E. (1997). The major transitions in evolution. Oxford University Press.

[511] Soares, P., et al. (2011). The expansion of mtDNA haplogroup L3 within and out of Africa. Molecular biology and evolution, msr245.

[512] Soares, P., et al. (2011). The expansion of mtDNA haplogroup L3 within and out of Africa. Molecular biology and evolution, msr245.

[513] Soffer, O., Adovasio, J. M., Hyland, D. C., Gvozdover, M. D., Habu, J., Kozłowski, J. K., ... & Zilhão, J. (2000). The "Venus" Figurines: Textiles, Basketry, Gender, and Status in the Upper Paleolithic I. Current Anthropology, 41(4), 511-537.

[514] Soltis, J., Boyd, R., & Richerson, P. J. (1995). Can group-functional behaviors evolve by cultural group selection?: An empirical test. Current Anthropology, 473-494.

[515] Soon, C. S., Brass, M., Heinze, H. J., & Haynes, J. D. (2008). Unconscious determinants of free decisions in the human brain. Nature neuroscience, 11(5), 543-545.

[516] Soon, Chun Siong, BRASS, Marcel, HEINZE, Hans-Jochen, et al. Unconscious determinants of free decisions in the human brain. Nature neuroscience, 2008, vol. 11, no 5, p. 543-545.

[517] Spencer, H. (1882). Principles of sociology (Vol. 2). D. Appleton and Company

[518] Spencer, H. (1882). Principles of sociology (Vol. 2). D. Appleton and Company.

[519] Spencer, H. (1896). The principles of biology (Vol. 1). D. Appleton and Company.

[520] Sperber, D. (1996). Explaining culture: A naturalistic approach (Vol. 323). Oxford: Blackwell.

[521] Stapp, H. P. (2011). Mindful universe: Quantum mechanics and the participating observer. Springer Science & Business Media.

[522] Stapp, H. P., Mind, Matter and Quantum Mechanics. Berlin: Springer-Verlag, 1993.

[523] Sterelny, K. (2008). What is behavioural modernity. Paper for the Nicod Lecture, May.

[524] Sterelny, K. (2014). A paleolithic reciprocation crisis : symbols, signals, and norms. *Biological Theory*, 9(1), 65.77.

[525] Stewart-Williams, S. (2007). Altruism among kin vs. nonkin : effects of cost of help and reciprocal exchange. *Evolution and human behavior*, 28(3), 193.198.

[526] Stewart-Williams, S. (2008). Human Beings as Evolved Nepotists. *Human Nature*, 19(4), 414.425

[527] Stringer C. (2002). Modern human origins : progress and prospects. *Philos Trans R Soc London (Ser. B)* 357:563-579.

[528] Stringer CB, Andrews P. Genetic and fossil evidence for the origin of modern humans. *Science*. 1988 Mar 11; 239(4845):1263.8.

[529] Stringer, C. (2000). Palaeoanthropology: coasting out of Africa. *Nature*, 405(6782), 24.27.

[530] Stringer, C. (2002). Modern human origins: progress and prospects. *Philosophical Transactions of the Royal Society of London B: Biological Sciences*, 357(1420), 563.579.

[531] Stringer, C. B. (1992). Replacement, continuity and the origin of Homo sapiens. *Continuity or replacement*, 9.24.

[532] Stringer, C. B., & Andrews, P. (1988). Genetic and fossil evidence for the origin of modern humans. *Science*, 239(4845), 1263.

[533] Sümegi, Z., Oláh, K., & Topál, J. (2014). Emotional contagion in dogs as measured by change in cognitive task performance. *Applied Animal Behaviour Science*, 160, 106.115.

[534] Suzan Blackmore . *The Meme Machine* 1999. Oxford, Oxford University Press. Hardback ISBN 0.19.850365.2. 2000 Paperback ISBN 0.19.286212.X

[535] Szekely, R. D., & Miu, A. C. (2015). Bridging cognition and emotion in moral decision making: Role of emotion regulation. *Handbook on Emotion Regulation: Processes, cognitive effects and social consequences*.

[536] Takahashi, H., Yahata, N., Koeda, M., Matsuda, T., Asai, K., & Okubo, Y. (2004). Brain activation associated with evaluative processes of guilt and embarrassment : an fMRI study. *Neuroimage*, 23(3), 967.974.

[537] Takahata, N., Lee, S. H., & Satta, Y. (2001). Testing multiregionality of modern human origins. *Molecular Biology and Evolution*, 18(2), 172-183.

[538] Tangney, J. P., Stuewig, J., & Mashek, D. J. (2007). Moral emotions and moral behavior. *Annu. Rev. Psychol.*, 58, 345-372.

[539] Taylor, A. H., Knaebe, B., & Gray, R. D. (2012). An end to insight? New Caledonian crows can spontaneously solve problems without planning their actions. *Proceedings of the Royal Society of London B: Biological Sciences*, 279(1749), 4977-4981.

[540] Taylor, P. D. (1992). Altruism in viscous populations—an inclusive fitness model. *Evolutionary ecology*, 6(4), 352-356

[541] Tegmark, M. Importance of quantum decoherence in brain processes. *Physical Review E* 61 (4): 4194-4206. 2000.

[542] Testart, A. (2006). Comment concevoir une collaboration entre anthropologie sociale et archéologie? À quel prix? Et pourquoi? *Bulletin de la Société pré historique française*, 385-395.

[543] Testart, A. (2006). Interprétation symbolique et interprétation religieuse en archéologie. L'exemple du taureau à Çatal Höyük. *Palé orient*, 23-57.

[544] Testart, A. (2010). La déesse et le grain: trois essais sur les religions néolithiques. *Errance*.

[545] Testart, A., & Journet, N. (2012). Rencontre avec Alain Testart: pour en finir avec la déesse-mère. *Sciences humaines*, (2), 31-31.

[546] Thomson, J. J. (1976). Killing, letting die, and the trolley problem. *The Monist*, 59(2), 204-217.

[547] Thomson, J. J. (1985). The trolley problem. *The Yale Law Journal*, 94(6), 1395-1415.

[548] Tomasello, M. 2009. *The cultural origins of human cognition*. Harvard University Press.

[549] Torroni, A., Achilli, A., Macaulay, V., Richards, M., & Bandelt, H. J. (2006). Harvesting the fruit of the human mtDNA tree. *TRENDS in Genetics*, 22(6), 339-345.

[550] Trivers, R. L. (1971). The evolution of reciprocal altruism. *The Quarterly review of biology*, 46(1), 35-57.

[551] Tse, P. U. (2008). Symbolic thought and the evolution of human morality. *Moral psychology*, 1, 269-297.

[552] Tucci, S., & Akey, J. M. (2016). Population genetics: A map of human wanderlust. *Nature*, 538(7624), 179-180.

[553] Turiel, E., Hildebrandt, C., Wainryb, C. (1991) "Judging social issues: Difficulties, inconsistencies, and consistencies." *Monographs of the Society for Research in*

[554] Turiel, E. (1983). *The development of social knowledge: Morality and convention*. Cambridge University Press.

[555] Tylor, E. B. (1871). *Primitive Culture: Researches Into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom* (Vol. 1), (Vol. 2). Murray.

[556] Ucko, P. J. (1968). *Anthropomorphic figurines of predynastic Egypt and Neolithic Crete with comparative material from the prehistoric Near East and mainland Greece* (Vol. 24). é d. Andrew Szmidla.

[557] Ucko, P. J., & Rosenfeld, A. (1967). *Palaeolithic cave art*. McGraw-Hill.

[558] Van Overwalle, F. (2009). Social cognition and the brain: a meta-analysis. *Human brain mapping*, 30(3), 829-858.

[559] Vargas, M., & Nichols, S. (2007). Psychopaths and moral knowledge. *Philosophy, Psychiatry, & Psychology*, 14(2), 157-162.

[560] Vigilant, L., Stoneking, M., & Harpending, H. (1991). Human mitochondrial DNA. *Science*, 53(5027), 1503-1507.

[561] Von Neumann, J., *The Mathematical Foundations of Quantum Theory*, Princeton University Press, 1955.

[562] Vonk, J., Brosnan, S. F., Silk, J. B., Henrich, J., Richardson, A. S., Lambeth, S. P., ... & Povinelli, D. J. (2008). Chimpanzees do not take advantage of very low cost opportunities to deliver food to unrelated group members. *Animal Behaviour*, 75(5), 1757-1770.

[563] Wadley, L., Williamson, B., & Lombard, M. (2004). Ochre in hafting in Middle Stone Age southern Africa: a practical role. *Antiquity*, 78(301), 661-675.

[564] Waechter, J. (1990). *Man before history*. Peter Bedrick Books.

[565] Waldman, B. (1988). The ecology of kin recognition. *Annual review of ecology and systematics*, 543-571.

[566] Watts, I. (2002). Ochre in the Middle Stone Age of southern Africa: ritualised display or hide preservative?. *The South African Archaeological Bulletin*, 1,14.

[567] Weidenreich, F. (1940). Some problems dealing with ancient man. *American Anthropologist*, 42(3), 375-383.

[568] West, S. A., Gardner, A., Shuker, D. M., Reynolds, T., Burton-Chellow, M., Sykes, E. M., ... & Griffin, A. S. (2006). Cooperation and the scale of competition in humans. *Current Biology*, 16(11), 1103-1106.

[569] West, S. A., Murray, M. G., Machado, C. A., Griffin, A. S., & Herre, E. A. (2001). Testing Hamilton's rule with competition between relatives. *Nature*, 409(6819), 510-513.

[570] West, S. A., Pen, I., & Griffin, A. S. (2002). Cooperation and competition between relatives. *Science*, 296(5565), 72-75.

[571] Westermarck E (1891) *The history of human marriage*. Macmillan, London 872 *Behav Ecol Sociobiol* (2011), 65:859-873.

[572] Westermarck E (1922) *The history of human marriage*, vol 2. Allerton, New York.

[573] Westermarck E (1934) *Three essays on sex and marriage*. Macmillan, London

[574] Wheatley, T., & Haidt, J. (2005). Hypnotic disgust makes moral judgments more severe. *Psychological science*, 16(10), 780-784.

[575] White, R. (2006). The women of Brassempouy: a century of research and interpretation. *Journal of Archaeological Method and Theory*, 13(4), 250-303.

[576] White, T. D. (1986). Cut marks on the Bodo cranium: a case of prehistoric defleshing. *American Journal of Physical Anthropology*, 69(4), 503-509.

[577] Wigner, E. in *The Scientist Speculates*, I.J. Good, ed., The Windmill Press, 1962.

[578] Wigner, E., Remarks on the mind/body question. Reprinted in Wheeler and Zurek,

[579] Wigner, E., Remarks on the mind/body question. Reprinted in Wheeler and Zurek, eds., Quantum Theory and Measurement. Princeton: Princeton University Press, 1961.

[580] Wilson, T. D., Lindsey, S., & Schooler, T. Y. (2000). A model of dual attitudes. *Psychological review*, 107(1), 101.

[581] Winkelman, M. (2002). Shamanism and Cognitive Evolution (with comments). *Cambridge Archaeological Journal*, 12(01), 71-101.

[582] Wispe, L. (1986). The distinction between sympathy and empathy: To call forth a concept, a word is needed. *Journal of personality and social psychology*, 50(2), 314.

[583] Wolf, A. P. (1970). Childhood association and sexual attraction: A further test of the Westermarck hypothesis. *American Anthropologist*, 72(3), 503-515.

[584] Wolf, A. P. (1995). Sexual attraction and childhood association: a Chinese brief for Edward Westermarck. Stanford University Press.

[585] Wolf, A. P., & Huang, C. S. (1980). Marriage and adoption in China, 1845-1945. Stanford University Press.

[586] Wu, X. Z. (1981). A well-preserved cranium of an archaic type of early Homo sapiens from Dali, China. *Scientia Sinica*, 24(4), 530-541.

[587] Young, L., & Dungan, J. (2012). Where in the brain is morality? Everywhere and maybe nowhere. *Social neuroscience*, 7(1), 1-10.

[588] Young, L., Camprodon, J. A., Hauser, M., Pascual-Leone, A., & Saxe, R. (2010). Disruption of the right temporoparietal junction with transcranial magnetic stimulation reduces the role of beliefs in moral judgments. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 107(15), 6753-6758.

[589] Young, L., Cushman, F., Hauser, M., & Saxe, R. (2007). The neural basis of the interaction between theory of mind and moral judgment. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 104(20), 8235-8240.

[590] Zahn, R., Moll, J., Krueger, F., Huey, E. D., Garrido, G., & Grafman, J. (2007). Social concepts are represented in the superior anterior temporal cortex. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 104(15), 6430-6435.

[591] Zahn, R., Moll, J., Paiva, M., Garrido, G., Krueger, F., Huey, E. D., & Grafman, J. (2009). The neural basis of human social values: evidence from functional MRI. *Cerebral cortex*, 19(2), 276-283.

[592] Zeh. H. D.; *The Meaning of Decoherence*, in: Blanchard, Ph., et al. (eds.), *Decoherence: Theoretical, Experimental, and Conceptual Problems*, Berlin, Heidelberg: Springer, 2000, pp. 19-42.

[593] Zentall, T. R. (2006). Imitation: definitions, evidence, and mechanisms. *Animal cognition*, 9(4), 335-353.

[594] Zhivotovsky, L. A., Rosenberg, N. A., & Feldman, M. W. (2003). Features of evolution and expansion of modern humans, inferred from genomewide microsatellite markers. *The American Journal of Human Genetics*, 72(5), 1171-1186.

[595] Ziętkiewicz, E., et al. (2003). Haplotypes in the dystrophin DNA segment point to a mosaic origin of modern human diversity. *The American Journal of Human Genetics*, 73(5), 994-1015.

[596] Zilhão, J. (2007). The emergence of ornaments and art: an archaeological perspective on the origins of "behavioral modernity". *Journal of archaeological research*, 15(1), 1-54.

[597] Zotz, L. F. (1951). *Idoles paléolithiques de l'Étre Androgyne*. *Bulletin de la Société pré historique de France*, 48(7/8), 333-340.

[598] Zurek, W. H. (2007). Relative states and the environment: einselection, envariance, quantum Darwinism, and the existential interpretation. arXiv preprint arXiv:0707.2832.

[599] Zwirn, H., *La décohérence est elle la solution du problème de la mesure ?*, in *Physique et réalité*, M. Bitbol, S. Laugier Ed., Editions Frontières 1997.