



● بررسی تبیین تکاملی ماهیت انسان و مقایسه آن با نظریه فطرت در جهان بینی دینی (با تأکید بر انسان به عنوان موجودی اخلاقی)*

هاله عبداللهی راد^۱

چکیده

زیست‌شناسی تکاملی و هم‌سو با آن، روان‌شناسی تکاملی، طبیعت‌انسانی را به عنوان چیزی که تکامل می‌یابد و نه ماهیتی ثابت و غیرقابل‌تغییر در نظر می‌گیرد. همان‌طور که کل طبیعت زیستی همیشه در معرض جریان‌های تکاملی است، طبیعت انسان نیز به عنوان جزئی از کل، تحت تأثیر تکامل قرار می‌گیرد. از طرفی در جهان بینی دینی، فطرت، سرشت ویژه و آفرینش خاص انسان است که غیر از طبیعت - که در همه موجودات جامد یا نباتی و بدون روح حیوانی یافت می‌شود - و متمایز از «غریزه» - که در حیوانات و در بُعد حیوانی انسان وجود دارد - می‌باشد. در جهان بینی دینی، فطرت، موهبتی است که از سوی خداوند به انسان عطا شده است تا او را به سوی کمال هدایت نماید. در این نوشتار تبیین زیستی از سرشت انسان با تأکید بر حس اخلاقی و تقریر دینی از فطرت (به عنوان خمیرمایه بنیادین ماهیت انسان و وجه تمایز او از سایر جانداران) مورد بحث قرار می‌گیرد و در نهایت نتیجه خواهیم گرفت که در تعریف مفهوم فطرت، می‌توان معنای موسعی را در نظر گرفت که هم موجودیت و سرشت خاص انسانی را در تمایز با سایر موجودات تبیین کند و هم با تبیینات زیستی از تکامل انسان هم‌خوانی داشته باشد. در این تعریف باید فطرت در نگرش دینی را معادل عقلانیت در نگرش زیستی در نظر بگیریم که در هر دو نگرش با رشد و شکوفایی آن در گونه انسان، او را به سوی دین و اخلاق سوق می‌دهد.

واژگان کلیدی: سرشت انسان - فطرت - تکامل زیستی - عقلانیت - آستانه تکاملی - جهان بینی دینی.

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۲/۱۰ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۰۴/۲۰

۱- دکترای فلسفه دین دانشگاه آزاد واحد علوم و تحقیقات تهران. halehabdullahiraad@yahoo.com

مقدمه

تفاوت ماهوی انسان با سایر موجودات عالم از دیرباز مورد توجه فلاسفه و متفکران حوزه‌های مختلف قرار گرفته است. در اکثر تمدن‌های بشری تفاسیر متعددی پیرامون منشأ پیدایش انسان بیان شده است. یهودیت و مسیحیت سنتی منشأ موجودات زنده و سازگاری‌های به وجود آمده در اندام آن‌ها را به عنوان کار دست خداوند قادر مطلق^۱ معرفی می‌کردند. اولین نظریه تفصیلی تکامل موجودات زنده توسط لامارک^۲، طبیعی‌دان فرانسوی ارائه شد. لامارک در کتاب خود به نام فلسفه جانورشناسی^۳ بیان داشت که موجودات زنده در جهت رسیدن به انسان به عنوان عالی‌ترین شکل حیات، نوعی پیشروی در طول زمان دارند و از اشکال پست‌تر به اشکال عالی‌تر نمو می‌یابند. اراسموس داروین^۴، پدر بزرگ چارلز داروین نظریه استحاله و تکامل و تغییر ماهیت اشکال حیات در طول زمان را مطرح کرد.^۵ در نهایت داروین در نظریه جنجالی خود ادعا کرد انسان یک گونه زیستی تکامل یافته از گونه‌های غیرانسان است. داروین معتقد بود از آن‌جا که نزدیک‌ترین خویشاوندان انسان‌های مدرن یعنی شامپانزه‌ها و گوریل‌ها منحصر به سرزمین آفریقا هستند، احتمالاً نیای مشترک انسان‌های مدرن نیز در آفریقا می‌زیسته‌اند. به دنبال نظریه تکاملی داروین در مورد انسان، مناقشات فراوانی پیرامون نحوهٔ تراسی گونه‌های پست‌تر و تبدیل به گونهٔ انسان خردمند مطرح گردید. از طرفی تراسی میمون به انسان و مغز به ذهن، سؤالات کاملاً مرتبط و بسیار مهمی هستند که دانشمندان تاکنون پاسخ‌های کاملاً قانع‌کننده‌ای برای آن‌ها نیافته‌اند و این معضل هم‌چنان وجود دارد که تفاوت‌های ژنی نسبتاً معدود چگونه می‌تواند عامل تفاوت‌های آناتومیک و رفتاری میان شامپانزه‌ها و انسان باشد. برای مثال سیگنال‌های فیزیکیوشیمیایی که از طریق نرون‌ها (سلول‌های عصبی) منتقل می‌شوند، چگونه به وقایع فیزیولوژیکی از قبیل احساسات و تفکرات تبدیل می‌شوند؟ با توجه به این‌که ما انسان‌ها مخلوقات برخوردار از خودآگاهی^۶ هستیم یعنی از وجود خودمان به عنوان موجوداتی که برای مدتی زندگی می‌کنیم و در نهایت خواهیم مرد، ادراک داریم، آیا این خودآگاهی برآیند جریان‌ات طبیعی زیستی در مسیر تکامل تدریجی ما انسان‌ها است؟ در پی این مناقشات آن‌چه بیش از همه محل نزاع واقع شد، رهیافت تکاملی به سرشت و ماهیت انسان بود که به‌ظاهر با تقریرهای سنتی دینی از انسان هم‌خوانی نداشت. تلقی سنتی-دینی از انسان تفاوت بنیادین میان انسان‌ها و میمون‌ها را در وجود روحی می‌دانست که توسط خداوند خلق شده است، روحی که میمون‌ها و سایر موجودات فاقد آن هستند. در جهان‌بینی دینی انسان موجودی است که با یک توانایی بالقوه و ذاتی به نام فطرت متولد می‌شود. فطرت، استعداد و قابلیت خاص در



انسان است که در واقع مهم ترین مؤلفه تمایز انسان با سایر موجودات می باشد. در این نوشتار به طور اجمالی درباره تکامل گونه انسان و تمایز آن با سایر گونه ها بحث شده و در خصوص ویژگی اصلی انسان که همان عقلانیت او است، توضیحاتی ارائه می شود. در همین راستا ماهیت انسان را از منظر دو دیدگاه زیستی-تکاملی و سنتی-دینی به تفصیل مورد بحث قرار می دهیم و با تمرکز بر یک رویکرد تکاملی که از طرفی عقلانیت انسان را منشأ حس اخلاقی قلمداد می کند و از سوی دیگر بنیان های عینی برای اخلاق قائل است، نقاط مشترک این نظریه را با نگاه دینی به سرشت انسان و نظریه فطرت، برجسته خواهیم کرد.

۱- تکامل در گونه انسان

داروین از طریق تحقیقات خود نشان داد که ارگانیسم ها (موجودات زنده) در ویژگی های ذاتی خود دچار تغییر می شوند و جمعیت آن ها به افزایشی بیش از افزایش منابع گرایش دارند، از این رو بر سر به دست آوردن منابع غذایی که در اثر یک تغییر محیطی محدود شده اند، با یکدیگر رقابت می کنند. فرآیند تکامل داروینی را می توان به عنوان یک فرایند دو مرحله ای در نظر گرفت: ابتدا، تغییر وراثتی ناشی از جهش ژنی؛ دوم، انتخابی که با افزایش فراوانی صفات مفید و از بین رفتن صفات کمتر مفید یا مضر، در طول نسل ها اتفاق می افتد. صفات ناشی از جهش به طور یکسان از نسلی به نسل دیگر منتقل نمی شوند، برخی تکرار بیشتری داشته و فراوانی شان بیشتر می شود، زیرا توانایی موجود زنده را برای بقا و یا تکثیر و تولید مثل، بیشتر افزایش می دهند. (Ayala, 2007: 53)

یکی از قابلیت های بسیار ابتدایی و اولیه، پردازش اطلاعات محیطی در برخی ارگانیسم های تک سلولی می باشد. یک پارامسی^۶ در حال شنا کردن، مسیری مارپیچی را دنبال می کند و باکتری هایی را که با آنها روبرو می شود، می بلعد. هرگاه پارامسی با شرایط نامطلوب محیطی مانند میزان اسیدی بودن یا شوری بیش از حد آب مواجه می شود، پیشروی خود را متوقف می کند و تغییر مسیری می دهد. چنین واکنشی در جهت دور شدن از شرایط نامطلوب محیط رخ می دهد. به همین ترتیب قابلیت جمع آوری و پردازش اطلاعات درباره محیط پیرامون، در جانوران، بیش از گیاهان رخ داده است و در میان جانوران، مهره داران^۸ بیش از بی مهرگان^۹، و پستانداران^{۱۰} بیش از خزندگان^{۱۱}، در طول زمان پیشرفت داشته اند. به طور کلی قابلیت دریافت و پردازش اطلاعات محیطی جانوران، در مغزو سیستم عصبی ریشه دارد که علائم حسی منتقل شده توسط اعصاب را یکپارچه نموده و واکنش های مناسب را هماهنگ می کند. در میان مهره داران، پیشرفت قابلیت دریافت و پردازش اطلاعات محیطی با افزایش اندازه نیمکره های

مغز^{۱۲} و پیدایش و تکامل نئوپالئوم^{۱۳} مرتبط است. نئوپالئوم نخستین بار در خزندگان ظاهر شد و در پستانداران گسترش یافت تا به قشر مغز^{۱۴} تبدیل شود. اندازه بزرگ مغز در مهره داران آن‌ها را قادر می‌سازد به میزان بیشتری از نورون‌ها که به ذخیره اطلاعات اختصاص داده می‌شوند، دسترسی داشته باشند.

مطابق نظریه تکامل، توسعه بی نظیر قابلیت‌های عقلانی در گونه انسان خردمند، نقطه پایانی فرایندی است که در بستر فرایندهای مداوم و تدریجی تکاملی شکل گرفته است. یکی از این فرایندهای تکاملی که به ویژه در تبار جانوران^{۱۵} به ظهور رسیده است، افزایش تدریجی قابلیت‌های دریافت و پردازش اطلاعات در خصوص محیط جهان خارج از بدن آن‌ها می‌باشد. این قابلیت، دارای ویژگی تطابق پذیری^{۱۶} است، زیرا به ارگانیسم‌ها امکان می‌دهد تا واکنش مناسب و منطقی نسبت به شرایط محیطی از خود بروز دهند. در سیر فرایندهای تکاملی در طول زمان، اندازه نسبی و پیچیدگی مطلق مغزو به خصوص قشر (کورتکس) مغز در گونه انسان به بیشترین حد می‌رسد. (Ayala, 1982: 119) در واقع راست قامتی^{۱۷} و مغز بزرگ^{۱۸} دو صفت مهم و بارزترین صفات آناتومیکی انسان خردمند می‌باشند. در سایر مهره داران اندازه مغز تا حدی زیاد متناسب با اندازه بدن است، اما انسان نسبت به توده بدن بزرگ‌ترین و پیچیده‌ترین مغز را دارا است. در حالی که وزن مغز شامپانزه کمتر از ۴۵۰ گرم و مغز گوریل کمی بیش از ۴۵۰ گرم است، مغز یک مرد بالغ در حدود ۱۳۰۰ گرم می‌باشد. از نقطه نظر تکاملی، مغز در جانوران، سازگاری و انطباق زیست‌شناختی قدرتمندی محسوب می‌شود که به جاندار اجازه می‌دهد درباره شرایط محیطی، اطلاعاتی به دست آورده، آن‌ها را پردازش کند و سپس با آن‌ها سازگار شود. در انسان‌ها که بزرگ شدن بیش از حد مغز، تفکر انتزاعی، تکلم، و فناوری را امکان‌پذیر ساخته، آن توانایی ابتدایی محدودتر شده است.

علاوه بر دو ویژگی بارز ذکر شده، مشخصه‌های منحصر به فرد دیگری نیز وجود دارد که گونه انسان را از سایر گونه‌ها متمایز می‌گرداند و این گونه را به موفق‌ترین نوع در میان سایرین تبدیل می‌کند. از میان این ویژگی‌های آناتومیکی خاص می‌توان به تغییرات اساسی در ستون فقرات^{۱۹} و استخوان لگن خاصره^{۲۰} و پا که منجر به حالت بدن راست و راه رفتن روی دوپا در انسان شده است، اشاره کرد. افزون بر تغییرات آناتومیکی فوق، انسان‌ها در نحوه بروز رفتارهای فردی و اجتماعی خود با سایر گونه‌ها تفاوت بنیادین دارند. از جمله صفات رفتاری متمایز انسان می‌توان به چند مورد عمده اشاره کرد: ابراز ظریف و ماهرانه هیجانات و احساسات^{۲۱}، دارا بودن هوش به معنای قابلیت تفکر انتزاعی^{۲۲}، طبقه‌بندی مفاهیم^{۲۳} و قدرت استدلال منطقی^{۲۴}، برخوردار بودن از مهارت



زبان نمادین و خلاق^{۲۵}، خودآگاهی^{۲۶} و مرگ آگاهی^{۲۷}، مهارت ابزارسازی و تکنولوژی، علوم، ادبیات و هنر، دارا بودن حس اخلاقی و باورهای دینی، ساختارهای اجتماعی و نظام‌های حقوقی و نهاد‌های سیاسی، همه از خصوصاتی است که گونه انسان خردمند از آن بهره‌مند شده است (Ayala, 2006: 143-146).

این ویژگی‌های منحصر به فرد زیستی، انسان را به یک گونه موفق در میان جانداران دیگر بدل کرده است. مهم‌ترین و بارزترین علت تفوق انسان بر سایر جانداران، برخورداری از وراثت فرهنگی، علاوه بر وراثت زیستی است. برخی زیست‌شناسان وراثت فرهنگی را عامل اصلی بروز توانمندی‌های گونه انسان در غلبه بر طبیعت و ایجاد مهارت‌های زیست اجتماعی و برپایی نظام‌های اخلاقی قلمداد می‌کنند. وراثت زیستی^{۲۸} که سیستم وراثت آلی^{۲۹} یا درون بدنی^{۳۰} نیز نامیده می‌شود، در انسان، مشابه هر موجود زنده‌ای که دارای تولیدمثل جنسی است، برپایه انتقال اطلاعات ژنتیکی کدگذاری شده در مولکول DNA از یک نسل به نسل بعد و از طریق سلول‌های جنسی صورت می‌گیرد. انطباق زیستی به قابل دسترس بودن تصادفی یک تغییر مناسب یا ترکیبی که از چند تغییر که در زمان و مکانی که مورد نیاز است به وجود آمده باشد، بستگی دارد. این درحالی است که وراثت فرهنگی^{۳۱} یا بیرون بدنی^{۳۲} یا فرآلی^{۳۳} برپایه انتقال اطلاعات توسط یک فرآیند آموزش و یادگیری است که قاعدتاً مستقل از اصل و نسب زیستی می‌باشد و به وراثت زیستی (انتقال از والدین به فرزندان) وابسته نیست، اما در عین حال از نسلی به نسل دیگر و بدون محدودیت زیستی منتقل می‌شود. وراثت فرهنگی و وراثت زیستی به شدت از لحاظ روش انتقال با پیامدهای مهم و سرعت انتشار یک انطباق دلخواه، با یکدیگر تفاوت دارند. آنچه وراثت فرهنگی برای انسان ممکن می‌سازد، یعنی انتقال نسل به نسل انباشته‌ای از تجربیات، چیزی است که سایر موجودات زنده قادر به انجام آن نیستند. حیوانات، از تجربیات خود می‌آموزند، اما این تجربیات و «نوآوری‌ها» را به نسل بعد انتقال نمی‌دهند. حیوانات حافظه فردی دارند ولی «حافظه اجتماعی»^{۳۴} ندارند، درحالی که انسان‌ها عامل پدیدآورنده فرهنگ هستند، زیرا به انتقال نسل به نسل تجربیات خود به صورت انباشته، قادر می‌باشند. (Baniolo & de Anna, 2006:146)

رشد مغز انسان و به دنبال آن بروز تکامل فرهنگی به عنوان مؤلفه‌ای اثرگذار در اجتماع انسانی، سبب شد انسان‌ها واجد توانایی‌هایی شوند که مختص آن‌ها است. پیدایش فرهنگ به عنوان یک شکل فرآلی از انطباق، انسان را موفق‌ترین گونه جانوری ساخت. جهش فرهنگی^{۳۵} ابتکاری است که می‌تواند میان میلیون‌ها فرد در کمتر از یک نسل گسترش یابد، به این ترتیب هر زمان که نیازی برای انسان پیش آید، او قادر است



به طور مستقیم تغییرات فرهنگی لازم را اتخاذ نماید، تغییراتی که در واقع یک طرح عقلانی برای حل چالش‌ها و معضلات پیش‌روی او است. (Avisé & Ayala, 2007: 336)

با توجه به مباحث مطرح شده می‌توان وراثت فرهنگی و به دنبال آن تکامل فرهنگی و شکل‌گیری فرهنگ و نظام‌های اخلاقی در تبیین تکاملی را، محصول رشد عقلانیت انسان در جریان فرایندهای زیستی- تکاملی قلمداد کرد. فرایندی که در طول زمان، قابلیت‌هایی خاص نصیب گونه انسان کرده است. اما این ویژگی‌ها با توجه به فرایند تکامل به چه نحو توجیه می‌شوند؟ آیا چنین خصلت‌هایی در یک زمان خاص و شرایط خاص به انسان رسیده است؟ در این جا لازم است در مورد آستانه تکاملی و نحوه بروز صفات متمایز، توضیح دهیم.

۲-۱: آستانه تکاملی^{۳۶} و سرشت انسان

پرسش مهم این است که انسان به لحاظ زیستی چگونه به صفات برجسته از جمله حس اخلاقی و فرهنگ و تمدن منحصر به فرد دست یافته است؟ این سؤالی است که تکامل‌دانان در پی پاسخ به آن برآمده‌اند. مطابق تبیین‌های زیستی- تکاملی، ظرفیت اخلاقی و سایر صفات برجسته و متمایز انسانی، حاصل تکامل تدریجی در طول زمان است و از طرفی این مشخصه‌های زیستی تنها زمانی به وجود می‌آیند که صفت مربوط به آن یعنی ظرفیت عقلانی پیشرفته به وجود آید. از طرفی شرایط لازم برای بروز صفات و قابلیت‌های انسانی و به خصوص رفتار اخلاقی تنها پس از عبور از آستانه تکاملی حاصل می‌شود، به این مفهوم که از آن جا که سیر تکاملی یک مشی تدریجی است، شرایط مؤثر در اخلاقی شدن تنها زمانی آشکار می‌شود که درجه هوش و ذکاوت ذهن به حدی برسد که قادر به تشکیل مفاهیم انتزاعی^{۳۷} و برخورداری از قدرت پیش‌بینی آینده بوده و توانایی انتخاب میان راهکارهای بدیل را کسب نماید. رسیدن به این حد از تکامل هوش، مستلزم گذر از آستانه تکاملی است اما در عین حال نمی‌توان به طور دقیق زمان گذر از این آستانه تکاملی را تعیین کرد، هرچند این عدم توانایی، تأثیری در فرایند تکاملی نخواهد داشت. قابلیت‌های ممتاز ذهنی انسان با تکامل تدریجی حاصل می‌شود. از دید تکامل‌دانان تعیین دقیق زمان ظهور اخلاق در جنس انسان^{۳۸} بسیار مشکل است. آن‌چه مسلم است رشد عقلانی جهت کسب رفتارهای اخلاقی با تکوین زبان‌های ابداعی بشر هم‌زمان می‌باشد. از این رو شاید بتوان گفت نسخه پیشرفته اخلاق و صفات انسانی که برای شکل‌گیری رفتار اخلاقی مورد نیاز بوده، زمانی ایجاد گشته است که زبان خلاق بشری پدید آمده است. (Cela-Conde & Ayala, 2007: 366) زیست‌شناسان معتقد هستند تکامل طبیعت انسانی آرام و بطئی انجام می‌پذیرد، از این رو گاه تفاوت‌ها به سختی احساس می‌شود. همان‌طور



که برخی صفات در موجودات زنده طی تکامل تغییر نمی یابد و ثابت می ماند، به شکلی مشابه، صفات انسانی نیز در برخی جنبه ها ثابت باقی می ماند، اما در سایر جنبه ها می تواند چنان انعطاف پذیر باشد که فرهنگ های متفاوت ساخته شوند و متفاوت از یکدیگر تکامل یابند (Wilson, D, 2002: 220).

۱-۳: تبیین زیستی رفتار اخلاقی

یکی از بنیادی ترین تمایزات انسان با دیگر جانداران، رفتار اخلاقی در این گونه می باشد. مهم ترین بحث در تبیین رفتارهای اخلاقی در انسان با استناد به نظریه تکامل این پرسش است که آیا حس اخلاقی یعنی حس تشخیص خوب و بد، براساس نظریه تکامل قابل تبیین است؟ و اگر چنین است رفتار اخلاقی در کدام مرحله از تکامل انسان به وجود آمده است؟ آیا انسان های مدرن از همان ابتدا واجد این حس اخلاقی بوده اند؟ آیا حس اخلاقی برآیند مستقیم انتخاب طبیعی است یا محصول فرعی برخی مشخصه های دیگرگونه انسان مدرن از جمله عقلانیت پیشرفته او می باشد؟ پاسخ های متعددی از سوی زیست شناسان به این پرسش ها داده شده است.

داروین در مواجهه با هنجارهای اخلاقی شایع در اروپا و مقایسه آن ها با هنجارهای سرخپوستان آمریکای جنوبی و بومیان مناطق مختلف، متوجه تنوع گسترده رسوم اخلاقی در این جوامع شد. در همان زمان او بر این باور بود که رفتارهای اخلاقی به عنوان یک صفت انسانی تعین یافته زیستی از صفت هایی که در اثر تکامل فرهنگی حاصل آمده اند، متفاوت است. از نظر داروین تنوع رسوم اخلاقی در فرهنگ های مختلف، پاسخ های تطابق^{۳۹} نسبت به شرایط محیطی و تاریخی به همراه داشته که در هر مکان جغرافیایی منحصر به فرد بوده است. از این رو می توان رفتار اخلاقی را یک پاسخ سازگارانه متغیر منحصر در نژاد انسان قلمداد کرد که قابلیت اجرا شدن در شکل های مختلف و دستورالعمل های متفاوت را دارد. به اعتقاد داروین، هرچند اخلاق و اصول آن جهان شمول^{۴۰} است، اما منشأ فوق طبیعی^{۴۱} ندارد، بلکه محصول فرایند تکامل و نتیجه انتخاب طبیعی است. او معتقد بود فرهنگ های مختلف مراحل مختلف تکامل اخلاقی را با مجموعه ای از هنجارهای اخلاقی آشکار می سازند (Darwin, 2009: 75).

۱-۳-۱: رویکردهای تکاملی به رفتار انسان

پس از انتشار نظریات داروین، فیلسوفان و زیست شناسان در راستای دستیابی به یک فرایند تکاملی توجیه گر حس اخلاقی و هنجارهای اخلاقی در انسان تلاش کرده اند. این پژوهش ها تکامل را به عنوان یک فرایند طبیعی برای دستیابی به اهداف مطلوب زیستی- اخلاقی معرفی می کند. طرفداران نظریه هایی که به دنبال تبیین تکاملی از رفتار اخلاقی انسان هستند، بر این ایده اصرار دارند که اهداف تکاملی می توانند به رفتارهای انسانی ارزش

اخلاقی دهند، به این شکل که عمل انسان در صورتی به لحاظ اخلاقی پسندیده است که به طور مستقیم یا غیرمستقیم موجب گسترش فرایند تکاملی و اهداف طبیعی آن شود (Baniolo&de-Anna, 2006: 153). در این راستا، رویکردهای تکاملی به رفتار انسان پدید آمدند که سعی داشتند رفتار انسان، به خصوص رفتارهای اخلاقی از جمله نوع دوستی را با توسل به نظریه تکامل توضیح دهند. زیست‌شناسی اجتماعی^{۴۲} و روان‌شناسی تکاملی^{۴۳} از جمله رویکردهایی می‌باشند که هریک به نحوی در تلاش برای تبیین رفتارهای اخلاقی انسان هستند. زیست‌شناسی اجتماعی مبحثی در علم تکامل زیستی است که درباره نحوه تکوین زیستی رفتارهای اجتماعی در جانوران و انسان‌ها بحث می‌کند و هدف اصلی این علم، تبیین و توضیح نحوه بروز رفتارهای خاص در موجودات، با توسل بر راهکارها و مدل‌های تکامل زیستی است. علم روان‌شناسی تکاملی می‌کوشد ایده‌های تکاملی را در راستای درک و تحلیل رفتارهای انسانی به کار گیرد. روان‌شناسی تکاملی، سازوکارهای روانی را به مثابه سازوکارهای زیستی، نتیجه تأثیر فرایند تکامل در طول سالیان متمادی قلمداد می‌کند، از این رو در این رویکرد (نسبت) به رفتار انسان، کنش‌های روانی انسان دارای مبنای وراثتی می‌باشند و در اجداد انسان، در راستای تأمین بقای نسل و افزایش زاد و ولد شکل گرفته‌اند.^{۴۴}

۱-۳-۲: رفتار اخلاقی به عنوان پیامد ضروری تکامل انسان و رشد توانایی‌های عقلانی

یکی از تبیین‌های تکاملی که در این نوشتار مورد تأکید قرار می‌گیرد، رفتار اخلاقی در انسان را پیامد ضروری و اجتناب‌ناپذیر توانایی‌های برجسته عقلانی قلمداد می‌کند که البته این توانایی‌ها نتیجه مستقیم انتخاب طبیعی است. رشد مغز در طی فرایند تکامل و برجسته شدن قابلیت‌های عقلانی در انسان، تمایل ارزیابی رفتارها و عملکردهای خود و دیگران را سبب می‌شود. بنابراین می‌توان اخلاق را دربرگیرنده اهتمام یا تمایل انسان برای قضاوت در خصوص روایی یا ناروایی رفتار، با توجه به پیامدهای آن، در نظر گرفت. (Avic&Ayala, 2007: 328) در نتیجه چنین تبیینی، توانایی رفتار اخلاقی، ذاتی انسان (در معنای زیستی) است به این معنا که با توسعه و پیشرفت هوش انسانی ارتباط تنگاتنگ دارد. بنابراین در یک تبیین زیستی، همان‌طور که بیان گردید، توانایی واجد بودن رفتار اخلاقی که نتیجه تکامل تدریجی است، تنها زمانی وجود خواهد داشت که مشخصه‌های بنیادین و متضمن چنین فرایندی یعنی قابلیت‌های عقلانی، به اندازه کافی پیشرفت کنند و این در حالی است که شرایط لازم برای رفتار اخلاقی تنها پس از گذشتن از یک آستانه تکاملی محقق می‌شود. هرچند چنین رویکردی تدریجی است، اما شرایط مناسب زمانی پدیدار می‌شود که قابلیت‌های ذهنی به درجه‌ای از پیشرفت رسیده باشد



که قادر به ساختن مفاهیم انتزاعی و پیش بینی رویدادها، قبل از وقوع آن‌ها گردد. بنابراین آستانه تکاملی در مورد رفتار اخلاقی زمانی بروز می‌کند که مغز دارای قابلیت‌های خاص و پیشرفته باشد (Ayala, 1987: 240-241). مطابق این نظر، هنجارهای اخلاقی حاصل تکامل فرهنگی هستند و از آن‌جا که تکامل فرهنگی نسبت به تکامل زیستی برتری‌های خاص خود را دارد (سریع‌تر است و قابل هدایت می‌باشد)، هنجارهای اخلاقی نیز در جمعیت‌های مختلف با فرهنگ‌های متفاوت ایجاد گشته‌اند. از این رو مقبولیت و ماندگاری هنجارهای اخلاقی در یک جامعه انسانی زمانی تسهیل می‌شود که با سایر رفتارهای بیولوژیکی انسانی سازگار باشد، هر چند این سازگاری به معنای وابستگی هنجارهای زیستی به رفتارهای بیولوژیکی نمی‌باشد، چنان‌چه برخی هنجارهای اخلاقی ممکن است مقبول نبوده و مانع بقا و تولید مثل افراد و تکثیر ژن‌ها (که هدف اصلی تکامل است) در اجتماع باشد. به هر حال اختلافات در حوزه قوانین اخلاقی تا حدی پذیرفته شده‌است و بقای زیستی و هنجارهای اخلاقی دارای تأثیر متقابل روی هم هستند، به طوری که بقای یک قانون اخلاقی در یک اجتماع به هم‌نوایی آن با شرایط زیستی انسانی بستگی دارد. (Ayala, 2006: 149,150).

مطابق چنین تبیینی، برخلاف نگاه زیستی ناواقع‌گرایانه به هنجارهای اخلاقی، نظام‌های اخلاقی موجود در جامعه بشری دارای بنیان عینی می‌باشند و فرایندهای طبیعی، بنیان اصلی رفتار اخلاقی را تشکیل می‌دهد و انسان‌ها که به جهت هوش تکامل یافته خود، قدرت غایت‌اندیشی کسب کرده‌اند، از باورهای دینی در جهت دستیابی به این غایت اخلاقی سود می‌برند. (Avicé & Ayala, 2007: 330).

در نگاه اول شاید به نظر برسد که چنین تبیینی با نگرش دینی به مفهوم اخلاق مغایر می‌باشد، زیرا مطابق این نوع نگرش که البته در بسیاری ادیان مشترک است، در طبیعت، ساختاری اخلاقی تعبیه گشته و جهان ما بر یک بنیان اخلاقی بنا شده‌است. به عنوان نمونه از دید یک مسیحی مؤمن، خداوند جهان را با طرحی در ذهن به وجود آورده است و جدا از برخی مباحث اخلاقی در ماجرای هبوط آدم و حوا، ایده کلی این است که خداوند، عالم را با ساختار اخلاقی که ذاتی عالم می‌باشد، خلق نموده‌است. یک شخص دین‌دار باور دارد که داستان خلقت به روایت متون مقدس، ما را از نحوه ارتباط درست با خداوند آگاه می‌کند. از این رو ما انسان‌ها مجاز نیستیم در عالم، نقش خداوند را ایفا کنیم و آن را تغییر دهیم، زیرا خداوند با علم و تدبیر خود قبلاً آن را به لحاظ برنامه‌ریزی در جهت سعادت انسان، نظم‌دهی و طراحی کرده‌است. (Pennock, 2008: 417,422) مطابق نگرش دینی، حس اخلاقی در انسان، ذاتی (به معنای فطری) او است، به این معنا که انسان‌ها به انجام افعال



اخلاقی و پسندیده تمایل دارند و چنین تمایلی در واقع نتیجه خلقت خاص آنها است، خلقتی که بر مبنای فطرت است. بنابراین فعل اخلاقی یک فعل انسانی است، هم چنان که فعل غیر اخلاقی نیز انسانی است، زیرا حیوان به دلیل این که همیشه در یک سطح می ماند و قابلیت تعالی ندارد، نمی تواند هیچ یک را انجام دهد. (مطهری، ۱۳۸۷: ۱۹) برای تبیین چنین نظری ضروری است بحثی مجمل پیرامون نظریه فطرت داشته باشیم.

۲- نظریه فطرت

در مورد ماهیت انسان معمولاً سه واژه به کار می رود:

۱. طبیعت: ^{۴۵} در عرف دینی - سنتی، طبیعت، سرشتی است که تمام اشیای مادی مطابق آن آفریده شده اند و بیشتر در خصوص جمادات و عالم ماده به کار می رود و زمانی که در مورد انسان استعمال می شود به جنبه های مشترک انسان با ماده اشاره دارد.

۲. غریزه: ^{۴۶} غریزه در مورد صفات حیوانی که در انسان و حیوان مشترک هستند، به کار می رود. غریزه بر خودخواهی و بقای نوع استوار است و عاملی است که موجود زنده را در جهت کسب توانایی های زیستی برای بقا و تولید مثل هدایت می کند.

۳. فطرت: ^{۴۷} فطرت، سرشتی ویژه و آفرینشی خاص انسان است. فطرت غیر از طبیعت است که در همه موجودات جامد یا نباتی و بدون روح حیوانی یافت می شود و غیر از غریزه است که در حیوانات و در بُعد حیوانی انسان وجود دارد. فطرت، موهبتی است که به طور منحصر از سوی خداوند به انسان عطا شده است تا او را به سوی کمال هدایت نماید. (جوادی آملی، ۱۳۹۲: ۲۴)

به طور کلی می توان گفت مفهوم فطرت بر امور و حقایق در آدمی دلالت دارد که دارای مشخصات و ویژگی های خاصی باشد. از جمله این ویژگی ها می توان این موارد را بر شمرد: دربرگیرنده قوا و فرایندهای ادراکی، غیراکتسابی، ناآموخته از طریق حس و تجربه، مستقل و خودبسنده در معنا و کارکرد، دارای خاصیت بالقوه، دارای خاصیت غایت مندی و قابلیت شکوفایی (امید، ۱۳۷۸).

این مضمون در یک سیرتاریخی در میان فلاسفه در طول تاریخ تکوین یافته است، چنان چه افلاطون در رساله فایدون، آگاهی انسان را شکل گرفته در عالم مثل می داند و معتقد است پس از تولد، نفس، موطن آگاهی است بنابراین ظرفیت و استعداد نفس به آگاهی ذاتی آن است و از طریق حواس حاصل نمی شود: «شناسایی باید پیش



بررسی تبیین تکاملی ماهیت انسان و مقایسه آن با نظریه فطرت در جهان بینی دینی (با تأکید بر انسان به عنوان موجودی اخلاقی)

از تولد در ما باشد... آگاهی را پیش از تولد داشته و با آن به دنیا می آیم» (۱۳۸۰: ۴۵۷). افلاطون هم چنین در منون می گوید: «او چیزهای بسیار می داند... روح او همیشه دانا بوده است.» (همان: ۳۷۲). بنابراین افلاطون، فطرت را ظرفیت نفس می داند که شرط اساسی آگاهی و دریافت حقیقت مثل است و جوارح ادراکی انسان به فعلیت آگاهی نفس کمک می کنند. ارسطو نیز نگاهی استعلایی به نفس دارد و آن را مسئول شکل دهی ادراک می داند. بر مبنای فلسفه ارسطو دستگاه ادراکی انسان دربرگیرنده قوا (حس و خیال و عقل) و فرایندها (احساس و تخیل و تعقل) و فرآورده ها (صور حسی، خیالی و عقلی) است که معرفت و شناخت در نتیجه فعالیت تمام جوانب نفس حاصل می شود. (ارسطو، ۱۳۶۹: ۱۱۴، ۱۳۳، ۱۷۰ و ۲۳۹) در واقع نظریه فطرت ارسطویی قوایی را دربرمی گیرد که در هنگام تولد انسان به صورت بالقوه وجود دارند، به طوری که جزء ساختار وجودی انسان هستند. از دیدگاه ارسطو درباره ویژگی های امور فطری چند مورد بنیادین وجود دارد. نخست این که این قابلیت های فطری در وجود انسان موجود هستند و موجودیت شان بالقوه است و نیازمند فعلیت یافتن می باشد.

این قابلیت ها پس از فعلیت یافتن از طریق تأمل در کارکرد آن ها شناخته می شوند. (همان: ۱۰۰ و ۱۰۱) در حکمت متعالیه، ملاصدرا واژه «فطرت» و «ذات» را به يك معنا به کار می برد و در واقع، آن ها را مترادف می داند. در این حالت، انسان دارای علمی غیراکتسابی و ناخودآگاه و پنهان است که می تواند به تدریج و بر اثر تنبّه و تذکر، به سطح آگاهی او برسد. ملاصدرا آشکارا برفطری بودن و غیراکتسابی بودن تصورات و تصدیقات بدیهی و اندراج آن ها در خود عقل اذعان کرده است. صدرا بر این عقیده است که تصورات و تصدیقات بدیهی در ذهن انسان به نحوی مادرزاد وجود دارند و نیازی نیست که ذهن برای ایجاد آن ها فعالیت کند و از طریق اشیاء به انتزاع، اکتساب یا آموختن آن ها بپردازد. در واقع ذهن برای حصول آن ها، نیازمند اکتساب یا مانند آن نیست، بلکه نیازمند تنبیه و یادآوری و تشخیص و تعیین آن ها است (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ۱: ۲۶، ۲۷).

فلاسفه و متکلمین اسلامی متأخر از جمله شهید مطهری، با تمسک به برخی آیات قرآنی فطرت مندی انسان را نتیجه می گیرند. واژه فطرت بر وزن فعله بر نوع خاصی از بودن دلالت می کند، مانند این که بگویم جلسه به معنای نوع خاصی از نشستن است. بنابراین فطرت را می توان با ابداع یکی گرفت. در عرف سنتی-دینی، فطرت به این معنا است که هرفردی از انسان ها بر نوع خاصی از صفات پا به این جهان می گذارد، به طوری که آمادگی و استعداد پذیرش انواع خاصی از مفاهیم و تعالیم را دارا می باشد. از این رو فطرت با غریزه و طبیعت فرق دارد. فطرت در عرف دینی صبغه تقدس دارد، زیرا اعطای ویژه الهی به انسان است که در یک سیر تدریجی انسان را



در جهت رسیدن به سعادت هدایت می‌کند. در سایه رشد عقل، فطرت نیز تکون می‌یابد، یعنی در نتیجه رشد و شکوفایی استعداد های عقلی، فطرت نیز شکوفا می‌شود. (مطهری، ۱۳۸۲: ۲۲-۱۸)

مطهری بر این باور است که در فلسفه اسلامی قائل بودن به فطرت انسانی، معیار انسانیت شمرده می‌شود، زیرا در سایه معیارهای ثابت فطری است که می‌توان از تکامل خصلت‌ها و فضایل بشری در طول تاریخ سخن گفت (همان: ۱۴۴).^{۴۸} مطابق چنین تقریری از نظریه فطرت، انسان دارای دو گرایش متفاوت است و قدرت انتخاب و اختیار و اراده دارد. بنابراین یکی از خصوصیات فطری در انسان، قدرت انتخاب میان خیر و شرمی باشد. از دیگر امور فطری در انسان بر اساس سنت اسلامی، می‌توان موارد زیر را نام برد: حقیقت جویی به عنوان منشأ حکمت و فلسفه، گرایش ذاتی به خیر و فضیلت که منشأ امور اخلاقی است، گرایش به جمال و زیبایی به عنوان مبدأ پیدایش هنر، گرایش به خلاقیت و ابداع که منشأ صنعت و نوآوری است و گرایش به عشق و پرستش که سرچشمه معنویت و احساس عرفانی است (همان: ۸۳، ۸۲، ۸۴).

علامه طباطبایی نیز در تفسیر آیه ۲۱۳ سوره بقره بسیاری از خصوصیات انسانی را فطری می‌داند:

... انسان موجودی که بر حسب فطرتش اجتماعی و تعاونی است، در اولین اجتماعی که تشکیل داد یک امت بود، آن‌گاه همان فطرت وادارش کرد تا برای اختصاص دادن منافع به خود با یکدیگر اختلاف کنند، از این‌جا به وضع قوانینی که اختلافات پدید آمده را برطرف سازد، نیاز پیدا شد و این قوانین لباس دین به خود گرفت و مستلزم بشارت و انذار و ثواب و عقاب گردید و برای اصلاح و تکمیلش لازم شد عباداتی در آن تشریح شود تا مردم از آن راه تهذیب گردند و به منظور این کار پیامبرانی مبعوث شدند و رفته رفته آن اختلاف‌ها در دین راه یافت، بر سر معارف دین و مبدأ و معادش اختلاف کردند و در نتیجه به وحدت دینی هم خلل وارد شد، شعبه‌ها و حزب‌ها پیدا شد و به تبع اختلاف در دین، اختلاف‌هایی دیگر نیز در گرفت و این اختلاف‌ها بعد از تشریح دین به جزدشمنی از خود مردم دین‌دار هیچ علت دیگری نداشت، چون دین برای حل اختلاف آمده بود، ولی عده‌ای از در ظلم و طغیان خود دین را هم با این‌که اصول و معارفش روشن بود و حجت را بر آنان تمام کرده بود، مایه اختلاف کردند.»

(علامه طباطبایی، ۱۳۸۳، ۲: ۱۶۸)

علامه طباطبایی بر این باور است که اگر عدالت طلبی اقتضای اولیه طبیعت انسانی می‌بود، بایستی عدالت اجتماعی در شئون اجتماعات بشری مؤلفه‌ای غالب بود، در حالی که دقیقاً خلاف این امر را شاهد هستیم و قدرتمندان همیشه خواسته‌اند بر ضعیفان حکومت نمایند. از آن‌جا که گرایش به عدل، ذاتی انسان نیست،



بررسی تبیین تکاملی ماهیت انسان و مقایسه آن با نظریه فطرت در جهان بینی دینی (با تأکید بر انسان به عنوان موجودی اخلاقی)

او نیازمند انبیاء الهی است تا در زندگی اجتماعی خویش اخلاق را بیاموزد و عدالت را بپذیرد و اجرا نماید.^{۴۹} بنابراین علت بعثت انبیا همان سیر بشر به حسب طبع و فطرتش به سوی اختلاف است، همان طور که فطرتش او را به سوی تشکیل اجتماع ترغیب می‌کند، همان فطرت نیز او را به اختلاف می‌افکند، در چنین شرایطی لاجرم باید عاملی خارج از فطرت، عهده دار رفع اختلاف گردد. خداوند از طریق بعثت انبیاء و تشریح دین و نزول کتب آسمانی، نوع بشر را به سوی کمال و سعادت دنیوی و اخروی هدایت می‌نماید. (همان، ۲: ۱۹۵)

وجه مشترک نظراتی که پیرامون فطرت مطرح شد تأکید بر وجود یک وجه خلقت خاص در انسان است که او را از سایر جانوران متمایز می‌نماید. آن چه ذاتی انسان است در خلقت خاص او نهاده شده است و هم چون بذری است که طی تکوین عقلانیت و رشد انسان شکوفا می‌شود.

۱-۲: نظریه فطرت و اخلاق

بر اساس مباحث مربوط به زیست‌شناسی تکاملی و جامعه‌شناسی تکاملی، مغز انسان در بدو پیدایش خالی از معلومات اکتسابی است و بر مبنای رویکرد تکاملی با گذشت زمان و کارکردهای تکامل فرهنگی، گرایش‌های انسانی از جمله گرایش به دین و اخلاق شکل می‌گیرند.^{۵۰} این گرایش‌ها در اجتماع انسانی معلول توانمندی‌های خاص گونه انسان در تطابق با شرایط محیط و ساختار زیست اجتماعی است. منافع جامعه انسانی ایجاب می‌کند انسان‌ها به سوی دین گرایش یابند و نظام‌های اخلاقی را وضع کرده و به آن‌ها پای بند باشند. به نظر می‌رسد با این رویکرد، اگر بپذیریم گرایش‌های فطری در انسان کاملاً بالقوه است و تنها زمانی که با رشد عقلانیت به فعلیت برسد، قادر به هدایت انسان خواهد بود و پیامبران نقش تربیت و شکوفایی گرایش‌های فطری در انسان را بر عهده دارند، رسالت انبیاء الهی نیز در راستای تحکیم ساختار اجتماع انسانی قابل توجه خواهد بود. بنابراین با رشد عقلانیت انسان، راه‌های منتهی به فعلیت قابلیت‌های درونی فطری در انسان آزموده شده و انتخاب می‌گردد.

با توجه به مباحث علامه طباطبایی، در خصوص سایر مفاهیم اخلاقی نیز می‌توان گفت که هدف انبیاء و رسل الهی برقراری کامل نظام اخلاقی در جوامع اجتماعی و هدایت انسان به سوی فضایل اخلاقی و گذار او از یک موجود حیوانی به موجودی انسانی و در بالاترین مرتبه، موجودی الهی بوده است. این بحث زمانی اهمیت می‌یابد که با بررسی آیات قرآن درمی‌یابیم که قرآن انسان را واجد صفات رذیله‌ای از جمله: حرص و طمع، جهالت، طغیان، ظلم و نادانی و غیره می‌داند.^{۵۱} بنابراین ظرفیت‌های فطری نیازمند شکوفایی هستند و این امر در سایه هدایت انبیاء الهی و رشد عقلانیت بشری امکان‌پذیر خواهد بود. از طرفی برخی از مفسران انسان را از



جهتی دارای فطرت و از سوی دیگر دارای طبیعت می‌دانند. فطرت انسان وابسته به روح الهی است و طبیعت او ریشه در جهان ماده دارد. در این نظریه، ردایلی به طبیعت انسان و فضایل به فطرت او باز می‌گردند، چنانچه انسان از طبیعت خود تبعیت کند از روح خود غافل می‌شود و دچار انحطاط اخلاقی و انسانی می‌گردد و در این حال است که مصداق صفات رذیله‌ای می‌شود که قرآن به آن‌ها اشاره کرده است. اما اگر انسان بُعد فطری خود را پرورش دهد، به مقامی بسیار والا دست می‌یابد. بنابراین دیدگاه هر جا که در قرآن سخن از مذمت و نکوهش انسان است، گفتگو از انسانی است که از خاک آفریده شده است و هر جا از کرامت انسانی سخنی بیان می‌شود، گفتگو درباره انسانی است که مسجود فرشتگان می‌باشد. (جوادی آملی، ۱۳۹۲: ۲۲ و ۲۳)

برخی دیگر از مفسران با توسل به مراتب نفس در فلسفه ملاصدرا^{۵۲} بر این باور هستند که فطری بودن برخی اوصاف در انسان به معنای ملازمت آن صفات با خلقت اولیه او نیست، بلکه به آن معنا است که هر انسانی در مسیر تکوینی نفس خود تنها پس از رسیدن به بلوغ عقلی و در پرتو اعمال نیک است که می‌تواند از نفحات فطرت بهره‌مند گردد. هم‌چنین اتصاف انسان به داشتن طبعی ظلوم و جهول و کفار و غیره را بیان گر لوازم ذاتی انسان در مرتبه معینی از وجود عنوان می‌کنند که این مرتبه در طول سایر مراتب نفس انسانی واقع می‌شود و شرط لازم شکوفایی مراتب بعدی گذر از این مرتبه می‌باشد. (علامه طباطبایی، ۱۳۸۳، ۲۰: ۲۱)

۳- فطرت و عقلانیت: تبیین دینی و زیستی از ماهیت انسان

همان‌گونه که در بحث از نظریه فطرت مطرح شد، در مواجهه با چرایی تفاوت ماهوی انسان با سایر موجودات، وجود روح یا فطرت الهی پاسخ دینی مبتنی بر خداشناسی می‌باشد که بسیاری از افراد با ایمان را قانع می‌کند، اما صرف نظر از قائل بودن یا نبودن به وجود روح الهی، زیست‌شناسان تکاملی هم‌چنان می‌خواهند بدانند تفاوت‌های ژنتیکی میان انسان‌ها و میمون‌ها چگونه به پدید آمدن تفاوت‌های آناتومیک و رفتاری میان آن‌ها منجر می‌شود. حتی شاید بتوان از دیدگاه افرادی نیز که به وجود روح معتقد هستند، پذیرفت که ارتباط زیست‌شناختی در به وجود آمدن تفاوت‌های میان میمون و انسان دخالت دارد. به‌ویژه اگر بپذیریم که قانون‌مندی عالم، تدبیر الهی است و مشیت الهی از طریق سنت‌ها و قوانین تغییرناپذیر در کل جهان هستی ساری و جاری است، در این صورت اعتقاد به فطرت الهی مانع پذیرش فرایندهای طبیعی منجر به تمایزات انسانی نخواهد شد. آن‌چه دانشمندان در صدد دانستن آن هستند، این است که: کدام ویژگی‌های ژنتیکی و غیر ژنتیکی، گونه ما را به‌طور



مشخص از میمون‌ها و سایر جانوران متمایز می‌کند. دین داران ممکن است اعتقاد داشته باشند روحی که توسط خدا در انسان دمیده شده، عامل آن چیزی است که هر فرد به آن تبدیل می‌شود. اما یقیناً چنین باوری منکر این نیست که هر فرد از یک تخم بارور شده با اطلاعات ژنتیکی منحصر به فرد به وجود می‌آید که در بطن مادر و با تقسیمات سلولی متعددی رشد و نمو می‌یابد. و این حقیقت را نیز منکر نمی‌شود که از ویژگی‌های ژنتیکی و سایر صفاتی که هر فرد را از دیگری متمایز می‌سازد، نمی‌توانیم صرف نظر کنیم و آن‌ها را بی‌اساس بدانیم. با پیشرفت اطلاعات زیست‌شناختی درباره تفاوت‌های میان انسان‌ها و میمون‌ها، مطمئناً در مورد مسائل و مباحث خدانشناسی زیادی، جای تعمق و تأمل فلسفی بسیاری خواهد بود، به ویژه اگر بپذیریم دانش مبتنی بر زیست‌شناسی، باورهای دینی را از معادله خارج نمی‌کند و نادیده نمی‌انگارد بلکه حتی ممکن است اساس و پایه‌ای برای بینش‌های خدانشناسی ارائه کند. بنابراین می‌توان با لحاظ پیش فرض‌های زیستی در مورد سرشت انسان، فطرت مندی را در معنای واجد بودن استعداد زیستی در جهت گذر از آستانه تکاملی و رسیدن به مرحله انسان هوشمند معنا کرد. ظرفیتی که تنها گونه انسان از آن برخوردار است. در چنین نظریه‌ای چالش اصلی میان تقریر زیستی و دینی از سرشت انسان، در واقع نحوه برخورداری از فطرت است.

همان‌طور که گفته شد در نگرش دینی، فطرت، موهبتی الهی بر شمرده می‌شود که از سوی خدای متعال به انسان ارزانی گشته است در حالی که در تقریر زیستی این توانمندی در عقلانیت پیشرفته انسان از سوی طبیعت و در جریان فرایندهای زیستی نصیب انسان شده است. اگر نگاه‌مان به جریان تکامل زیستی یک نگاه غیرملحدانه باشد، حضور مشیت الهی در عالم خلقت (حداقل در حد هدایت اولیه موجودات) با فرایندهای زیستی تناقضی نخواهد داشت. می‌توان باور داشت خداوند جهان را خلق کرده است و در عین حال پذیرفت که سیارات، کوه‌ها، گیاهان و حیوانات، پس از خلقت اولیه، توسط فرایندهای طبیعی به وجود آمده‌اند. در اصطلاح دینی، ممکن است خدا از طریق «علل ثانویه»^{۵۳} عمل کند (Ayala, 2007: 175). بنابراین اگر بخواهیم میان نظریه فطرت (مورد تأکید ادیان) از یک سو و تبیین تکاملی سرشت انسان از سوی دیگر جمع کرده و به نظریه‌ای تلفیقی دست یابیم، باید دو مقدمه مهم را به عنوان پیش فرض لحاظ نماییم:

۱. انسان به عنوان یک موجود عقلانی و به جهت رشد و توسعه ظرفیت‌های فکری و ذهنی خود، واجد حس اخلاقی است و با برخورداری از تکامل فرهنگی، نظام‌های اخلاقی را بنیان نهاده است و نظام‌های اخلاقی در جوامع بشری دارای بنیان عینی هستند. قائل بودن به عینیت هنجارهای اخلاقی، نتیجه در نظر گرفتن محوریت عقلانیت انسان در



ایجاد حس اخلاقی می‌باشد و این عقلانیت منحصر به فرد عامل تمایز انسان از سایر گونه‌ها است.

۲. دومین پیش فرض در واقع لحاظ حضور اراده الهی در جریانات طبیعی است که مستلزم نگرشی غیرملاحظانه به عالم هستی می‌باشد، حتی اگر چنین حضوری تنها با لحاظ علل ثانویه توجیه شود.

با در نظر گرفتن دو پیش فرض فوق، می‌توان برای انسان فطرتی در نظر گرفت که با اراده الهی و در جریان فرایندهای طبیعی در قالب عقلانیت، واجد آن گشته است. این ظرفیت بارز انسانی او را به موجودی دارای اراده و قدرت انتخاب مبدل کرده است که نتیجه آن گرایش به رفتارهای اخلاقی و پایه‌گذاری نظام‌های اخلاقی می‌باشد.



نتیجه گیری

الف- با توجه به مباحثی که درباره تبیین زیستی ماهیت انسان از یک سو و نظریه فطرت از سوی دیگر مطرح شد و با تأکید بر مؤلفه عقلانیت به عنوان محور بنیادین در هر دو نظریه، می توان گفت، چنانچه در تعریف مفهوم فطرت، معنای موسعی را در نظر بگیریم، در این صورت می توان هم موجودیت و سرشت خاص انسانی را در تمایز با سایر موجودات تبیین کرد و هم به نکات مشترک با نظریه زیستی دست یافت. به این نحو که فطرت را همان طبیعت و ماهیت انسانی در مفهوم زیستی در نظر بگیریم که با رشد عقلانیت در گونه انسان به مرور شکوفا می شود. این ماهیت انسانی در تقریر تکاملی در طول فرایند تکامل از سوی طبیعت به انسان داده می شود و در تلقی دینی ریشه در تجرد و اراده الهی دارد. اگر قایل به حضور مشیت الهی در روند جریانات طبیعی و به واسطه علل ثانویه باشیم، می توانیم نتیجه بگیریم فطرت همان عقلانیت انسان است که به مرور زمان رشد می کند و بالنده می شود و اصلی ترین مؤلفه تمایز گونه انسان با سایر گونه های زیستی است. یعنی حتی اگر بپذیریم که انسان قبل از تولد واجد استعداد های خاصی است که از سوی خداوند به او هبه شده است، لازم است این نکته را هم مدنظر داشته باشیم که برای به فعلیت رساندن این استعدادها، انسان به لحاظ تکاملی باید به مرحله ای از خردمندی برسد تا قادر باشد قابلیت های نهفته خود را شکوفا کند. بنابراین عقلانیت رشد یافته در تلقی تکاملی از سرشت انسان را می توان معادل استعداد های فطری در جهان بینی دینی در نظر گرفت. زیرا عقلانیت در گونه انسان با گذر از آستانه تکاملی پدید می آید و در نتیجه رشد فرهنگ و تکامل فرهنگی به فعلیت می رسد و استعداد های فطری نیز با رشد عقلانیت از یکسو و هدایت رسولان الهی از سوی دیگر توانمند شده و شکوفا می گردند. از این رو می توان در هر دو تقریر سیر تطور از قوه به فعل را تصور کرد که بازترین وجهه فعلیت این توانایی بروز رفتار های اخلاقی در گونه انسان می باشد.

ب- مطابق روایت تکاملی، رفتار اخلاقی یک رفتار عقلانی است و این عقلانیت نتیجه رشد ظرفیت های مغز انسان در اثر گذر از آستانه تکاملی می باشد. بنابراین می توان این پدیده را یک اتفاق منحصر به فرد برای گونه انسان در نظر گرفت. اتفاقی که در طی آن تراسی مغز حیوانی (شامپانزه) به عقلانیت انسانی اتفاق افتاده است. از این رو این ویژگی خاص انسانی است که او را از سایر گونه ها متمایز کرده و حس اخلاقی را سبب شده است. در واقع این همان حس است که در روایت سنتی از آن به عنوان یک قابلیت فطری منحصر به فرد یاد می شود و در تبیین تکاملی، نمود تمایز یافتگی گونه انسان در مقایسه با گونه های پست تر است. اگر فرایند تکامل زیستی



سال دوم، شماره سوم، بهار و تابستان ۱۳۹۶

را به عنوان یکی از قوانین و سنن الهی در عالم فرض کنیم، می‌توانیم بپذیریم که انسان به عنوان یک گونه موفق در گذار از آستانه تکاملی به قابلیت‌های خاصی دست می‌یابد که از جمله می‌توان به حس اخلاقی و تمایل به قضاوت و پیش‌بینی پیامد رفتار و افعال اشاره کرد. بنابراین صفات ممتاز انسانی که در جهان بینی دینی براساس فطرت‌مندی انسان توجیه می‌شود در تبیین تکاملی بر مبنای گذار گونه انسان از آستانه تکاملی و دست‌یابی به قابلیت‌های زیستی متعین می‌گردد.



پی نوشت ها

- 1- Handiwork of an Omniscient God
- 2- Chevalier de Lamarck (1744–1829)
- 3- Philosophie Zoologique
- 4- Erasmus Darwin (1731–1802)
- 5- Zonomia, or the Laws of OrganicLife, 1794–1796
- 6- Self-awareness

۷- paramecium: پروتوزوئرهاى تک سلولى هستند و در شاخهٔ مژک داران و سلسله پروتیستا طبقه بندی می شوند. آن ها در آب های آرام و آبگیرهای راکد زندگی می کنند و بخش اصلی زنجیرهٔ غذایی را تشکیل می دهند.

- 8- Vertebrates
- 9- Invertebrates;
- 10- Mammals
- 11- Reptiles
- 12- Cerebral Hemispheres

۱۳- neopallium: نئوکورتکس neocortex که ایزوکورتکس isocortex نیز نامیده می شود. بخشی از مغز پستانداران است که لایهٔ بیرونی دو نیمکره مغزی می باشد و خود از شش لایه تشکیل یافته است. این بخش از مغز در عملکرد اندام های حسی، تصمیم های حرکتی، خودآگاهی و زبان نقش دارد. این بخش از مغز در ماهی ها و دوزیستان وجود ندارد.

- 14- Cerebral Cortex
- 15- Animal lineages
- 16- Adaptive
- 17- Erect posture
- 18- Large Brain
- 19- Backbone-
- 20- Hipbone
- 21- Subtle expression of Emotions
- 22- Abstract Thinking
- 23- Categorizing
- 24- Reasoning



- 25- Symbolic Creative language
- 26- Self-awareness
- 27- Death awareness
- 28- Biological Evolution
- 29- Oorganic
- 30- Endosomatic
- 31- Cultural inheritance
- 32- Exosomatic
- 33- Superorganic
- 34- Social memory
- 35- Cultural mutation
- 36- Evolutionary threshold
- 37- Abstract Concepts
- 38- Homo sapiens
- 39- Adaptive Responds
- 40- Universal
- 41- Supernatural Origin
- 42- Sociobiology
- 43- Evolutionary psychology
- 44- Kartwright-2000-p.9
- 45- Nature
- 46- Instinct
- 47- Innate

۴۸- براساس حدیثی موثق از نظر شیعه و سنی سرشت انسان تعریف شده است. «ان الله تعالى خلق الملائكة و ركب فيهم العقل و خلق البهائم و ركب فيهم الشهوة و خلق الانسان و ركب فيه العقل و الشهوة.» (کتاب کافی، علل الشرایع، جلد ۱، باب ۶، ص ۴)

خداوند متعال فرشته را آفرید و او را عقل محض ساخت و حیوان را آفرید و او را شهوت محض قرار داد و انسان را آفرید و این دو سرشت عقل و شهوت را در هم آمیخت. بنابراین انسان دارای دو گرایش متفاوت است و قدرت انتخاب و اختیار و اراده دارد

۴۹- علامه طباطبائی، ۱۳۸۳، ۲: ص ۱۷۶.



بررسی تبیین تکاملی ماهیت انسان و مقایسه آن با نظریه فطرت در جهان بینی دینی (با تأکید بر انسان به عنوان موجودی اخلاقی)

۵۰- البته لازم به ذکر است که به لحاظ زیستی اطلاعات لازم و اغلب مفید برای بقای موجود زنده در ژن های آن ها موجود است. حداقل این که توانایی های غریزی، استعداد برخورداری از مهارت های خاص را در گونه ه انسان پدید آورده اند.

۵۱- انسان موجودی است که نسبت به پروردگارش مغرور است (انفطار/۶)، انسان هرگاه خود را بی نیاز پندارد طغیان می کند (علق/۷ و ۶)، انسان بسیار عجله کننده است (انبیاء/۳۷؛ اسراء/۱۱)، انسان دشمن آشکار خدا است (نحل/۴)، انسان (برای انفاق) بخیل است (اسراء/۱۰۰)، چنان چه خداوند روزی بندگان خویش را افزون سازد، مسلماً در زمین به فساد برمی خیزند (شوری/۲۷) انسان ضعیف آفریده شده است (نساء/۲۸)، انسان بسیار کفور است (زخرف/۱۵؛ اسراء/۸۹؛ هود/۹؛ ابراهیم/۳۴)، خداوند نسبت به انسان ها دارای فضل است اما اکثر آن ها ناسپاس هستند (غافر/۶۱؛ بقره/۲۴۳؛ نمل/۷۳؛ یونس/۶۰)

۵۲- صدرالمتألهین در مبحث نفس، به عنوان حقیقت وجودی انسان، معتقد است نفس انسان در بدو پیدایش خالی از کمالات وجودی است. نفس انسان در عالم دنیا دارای مراتب و نشئات متعدد وجودی است. این مراتب سه گانه عبارتند از مرتبه حسی، مرتبه خیالی و مرتبه عقلی، که این مراتب در طول زندگی انسان به تدریج به فعلیت می رسد. نفس در انسان قبل از ورود در دنیا به مراتب عقلی و مثالی موجود است و بعد از دنیا به وجود مثالی و عقلی موجود می باشد. صدرا نفس انسانی را دارای شئون متعددی می داند که برخی قبل از طبیعت و برخی دیگر همراه طبیعت و پاره ای از این شئون بعد از طبیعت واقع می شود. این تصویر از نفس برخلاف سایر موجودات طبیعی و عقلی است که هریک از آن ها دارای جایگاه و مرتبه ای معین در هستی می باشند. نفس در وجود انسان یعنی کمال اول متعلق به جسم طبیعی آلی دارای حیات بالقوه که در این جهت با نفس نباتی و نفس حیوانی مشترک است و کلیه اعمال و افعال نفس نباتی و نفس حیوانی را در بدن انسان انجام می دهد، ولی بر آن ها امتیاز دارد زیرا قادر است مفاهیم کلی را درک کند و اعمال فکری خاص را انجام دهد. از طرفی این نفس انسان است که تصورات و تصدیقات را ادراک می کند و حق و باطل را در این ادراک تشخیص می دهد. صدرا این قوه را عقل نظری می نامد. نفس قوه دیگری نیز دارد که با آن اعمال و افعالی انجام می دهد که مختص انسان است، از قبیل طراحی و ساخت بناهای پیچیده و استنباط حسن و قبح افعال. با این قوه انسان قادر است عمل نیک را از عمل زشت تشخیص دهد و به خوبی یا بدی عملی اعتقاد پیدا کند. (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۳۰۱)

53- Secondary Causes



منابع و مآخذ

۱. ارسطو (۱۳۶۹)، دربارهٔ نفس، ترجمهٔ علی مراد داودی، تهران: انتشارات حکمت.
۲. افلاطون (۱۳۸۰)، دورهٔ آثار، ترجمهٔ محمدحسن لطفی و رضا کاویان، ج ۱ (مباحثات منون و فایدون)، تهران: انتشارات خوارزمی.
۳. امید. مسعود (۱۳۷۸)، «نظریهٔ فطرت؛ سیرتاریخی در غرب از یونان تا دوره معاصر»، معرفت فلسفی، سال پنجم، شمارهٔ چهارم، تابستان ۱۳۸۷، صص ۲۴۲-۱۹۳.
۴. جوادی آملی. عبدالله (۱۳۹۲)، تفسیر موضوعی قرآن کریم: فطرت در قرآن، چاپ هفتم، قم: اسراء.
۵. مطهری، مرتضی (۱۳۸۲)، فطرت، تهران: صدرا.
۶. مرتضی (۱۳۸۷)، فلسفهٔ اخلاق، چاپ ۳۰، تهران: صدرا.
۷. طباطبایی. محمدحسین (۱۳۸۳)، تفسیر المیزان، ترجمهٔ محمدباقر موسوی همدانی، ج ۲ و ۲۰، تهران: دفتر انتشارات اسلامی.
۸. شیرازی (ملاصدرا)، صدرالدین محمد بن ابراهیم (۱۳۶۸)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، چاپ دوم، قم: مصطفوی.
۹. _____، (۱۳۸۳)، الشواهد الربوبیة، ترجمه و تفسیر دکتر جواد مصلح، تهران: انتشارات سروش
۱۰. مصباح، محمد تقی (۱۳۸۰)، شرح اسفار، قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
11. Avic, John.c & Ayala, F.J (2007), *In the lifht of evolution*, The national Washington, D.C: Academies Press.
12. Ayala, F.J (2007), *Darwins gift to science and religion*, Washington dc: Joseph Henry Presss.
13. Cela-Conde. C.J & Ayala. F.J (2007), *Human Evolution Trails from the Past*, Oxford: Oxford University Press.
14. Kartwright. John. (2000), *Evolution and human behavior : Darwinian perspectives on hutmn nature*, A Bradford Book.
15. Wilson, David (2002), *Darwin's cathedral : evolution, religion, and the nature of society*, Chicago: The University of Chicago Press.
16. Ayala, F.J (2006), *Biology to ethics: An evolotionists view of human nature-in: Baniolo*, in G & De-Anna, G- Evolutionary Ethics and Contemporary Biology, Cambridge University Press.
17. Ayala, F.J (1982), *'The Evolutionary concept of Progress,'* in G. A. Almond et al., (eds.),



بررسی تبیین تکاملی ماهیت انسان و مقایسه آن با نظریه فطرت در جهان بینی دینی (با تأکید بر انسان به عنوان موجودی اخلاقی)

Progress and Its Discontents, California: University of California Press.

18. Ayala, F.J (1987), **The Biological Roots of Morality**, In: Biology and Philosophy 2. By D. Reidel Publishing Company, Department of Genetics University of California.

19. Baniolo, J & de-Anna (2006), **Evolutionary Ethics and Contemporary Biology**, Cambridge: Cambridge University Press.

20. Pennock, Robert (2008), **Biology And Religion**, In : The Cambridge Companion To Philosophy Of Biology, Cambridge :Cambridge University Press.