

مقایسه توانمندی اخلاق دینی و اخلاق تکاملی در تبیین دامنه دگردوستی

* علی برخوردار

** حسن میاننداری

*** محسن جوادی

چکیده

در این تحقیق با گردآوری اطلاعات به صورت کتابخانه‌ای و توصیف رویکرد تکاملی در مرحله اول، و تحلیل و مقایسه با رویکرد دینی در مرحله دوم، متناسب با روش متداول در حوزه علوم انسانی؛ با مقایسه و تطبیق بین رویکرد دینی و تکاملی مقوله «دگردوستی» واکاوی می‌شود تا جهات اشتراک و افتراق دو رویکرد به صورت مسئله‌محور محک بخورد. در اخلاق تکاملی، دگردوستی نهایتاً از دامنه خویشان ژنتیکی و گروه خارج نمی‌شود. بنابراین توجیه دگردوستی در غیر قبیلۀ از معضلات اخلاق تکاملی است. با تبیین پی‌آمد ثابت می‌شود که در اخلاق اسلامی اصولاً این معضل محل ورود ندارد. از جمله یافته‌های این پژوهش رخ‌نمایی توانمندی برتر اخلاق اسلامی در تبیین دامنه، ماده و موضوع دگردوستی و انفاق است. در اخلاق اسلامی برخلاف اخلاق تکاملی هم موضوع انفاق وسیع است و هم ماده و دامنه انفاق. ماده انفاق؛ از درم و قلم و قدم گرفته تا وقت و اعتبار و آبرو و شفاعت و ... همه را شامل می‌شود. موضوع انفاق هم، از انفاق بینشی گرفته تا انفاق کنشی کشیده می‌شود و دامنه انفاق نیز از خویشان تا دشمنان وسعت می‌یابد.

واژگان کلیدی

اخلاق اسلامی، اخلاق تکاملی، دگردوستی، انفاق و داروینیسیم.

barkhordari_ali@yahoo.com

miandari@yahoo.com

Javadi@tpf_iau.ir

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۴/۲۳

*. دانشجوی دکتری فلسفه اخلاق دانشگاه قم.

** . دانشیار مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.

***. استاد دانشگاه قم.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۱/۷

طرح مسئله

در قرآن آمده است: «زَيْنَ النَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ» (آل عمران / ۱۴)؛ یعنی ما شهواتی داریم. که نیازها و احتیاجات ما هستند. تبیین روان‌شناسانه آن‌ها بدین‌گونه است که؛ این نیازها در یک مرحله، محبوب ما و در مرحله بعد هم تزیین و توجیه می‌شوند. آیا می‌شود از آن‌ها فرار کرد؟ وقتی که شهوات واقعیت وجودی یافتند؛ در فاعل اخلاق تبدیل به نیاز و طلب می‌شوند. این عشق (شهوت) که در دل آمد، محبوبیت پیدا می‌کند و این محبوبیت توجیه می‌شود و وقتی موجّه و مزین شد، دیگر انسان حقّ خود می‌داند که هر کاری را انجام دهد: «لَا زَيْنَ لَهُمْ». (حجر / ۳۹) در این وضعیت دیگر معیار، اخلاق یا هر نرم دیگری نیست. معیار، تمنیات است و ملاک عمل تأمین نیازها خواهد بود. هرکسی شخصیت، عنوان و رفتار خود را دوست دارد. این نیاز و احتیاج، اگر مورد علاقه و مزین هم شد، محصول منطقی و روان‌شناختانه آن می‌شود که باید این کار حتماً انجام شود. تکامل‌گرایان معتقدند تمنیات مذکور برخاسته از تقاضاهای ژنتیکی است که بنابر اصل بقا شکل گرفته و درست و حقیقی‌اند. اخلاق مبتنی بر ژن یا اخلاق تکاملی این حد از تمنیات نفسانی را تأیید و تأمین آن‌ها را لازم می‌داند. بنابراین هر عملی که در راستای بقای خود (و بستگان ژنتیکی خود) باشد اخلاقی است. در این مبنا دگردوستی و ایثار نمی‌تواند توجیه بگیرد چون مخرب اصل بقاست. (Darwin, 1859:199)

اما در مبنای اخلاق اسلامی، دگردوستی و فداکاری هم به راحتی امکان وقوع می‌یابد و هم دایره‌اش از حوزه بستگان ژنتیکی فراتر می‌رود. این پژوهش درصدد اثبات توان مضاعف اخلاق دینی در توجیه و تبیین دگردوستی و بیان وجه افضلیت اخلاق اسلامی بر اخلاق تکاملی در این موضوع است.

پیشینه

با استقراء و اطلاع در منابع کتابخانه‌ای و پایگاه اطلاعاتی پایان‌نامه‌ها^۱ هیچ کتاب، مقاله و پایان‌نامه‌ای با موضوع مقاله و یا موضوع عام نسبت اخلاق دینی و اخلاق تکاملی پیدا نشد. حتی در موضوع عام‌تر: حوزه روان‌شناسی اخلاق نیز منبع مرتبطی یافت نشد، تنها یک پایان‌نامه با عنوان «نقد اخلاق تکاملی با تکیه بر آراء سیچوئک» (۱۳۹۱) موجود بود که هیچ نسبت موضوعی با مقاله نداشت. البته طرح کلی موضوع داروینیسیم در کشور ما مسبوق به سابقه است. از جهات مختلف در برخی مقالات دکتر حسن میاننداری از جمله مقاله «رویکرد تکاملی به اخلاق و طبیعت گرابی اخلاقی مسیحی» می‌توان دیدگاه داروینیسیم خصوصاً داروینیسیم نوین و برخی توجیه و تبیین‌های اخلاقی را رصد کرد. طبق استقراء ناقص نویسنده، حدود ۱۰۰ عنوان در این خصوص رصد شده که غالباً به تبیین و گزارش خود داروینیسیم گرایش

1. Irandoc.

دارند و کمتر به حوزه تطبیق با اخلاق اسلامی کشیده شده است برخی منابع ترجمه‌ای جدید و تاحدودی مرتبط، از انتشارات جهاد دانشگاهی مشهد نیز در منابع لحاظ شده است.

در منابع لاتین موضوع نسبت اخلاق دینی و اخلاق تکاملی در آثار شلاس مانند “Human Biology and Morality in Biological and Religious Perspective” در سال ۲۰۰۴ و “Evolutionary Theories of Religion” در سال ۲۰۰۹ و به صورت پراکنده در دیگر مقالات شلاس می‌توان یافت. شلاس در منابع لاتین ریسرچ کاملی انجام داده^۱ و حدود ۱۱۵ منبع را گلچین کرده که مرور آن‌ها، طرح پیشنهادی در این نوشته را بی‌نیاز می‌کند.

ضرورت و کاربرد

کسانی که در حوزه زیست‌شناسی و علوم طبیعی غوری دارند، گفتمان غالب رفتارشناسی و روان‌شناسی تحت حاکمیت پارادایم داروینیسیم جدید را به خوبی درک می‌کنند. تا پیش از نظریه جامع تکاملی، رویکرد زیست‌شناسی بیشتر توصیفی بود تا تبیین فلسفی پدیده‌ها. رخدادهای طبیعی به تفضیل شرح داده می‌شدند، بدون آن‌که توجیه علیّ و کشفی برای هر یک و به شیوه‌ای هماهنگ، اندام‌وار و سازگار با یکدیگر وجود داشته باشد. اما با ظهور رویکردهای تکاملی، زیست‌شناسی از مرحله چونی به چرایی وارد شد. (ریدلی، ۱۳۹۱: ۱۹)

پیشرفت در بیولوژی و افزایش دانش کارکرد مغز و بالتبع افزایش توان تبیین فرایندهای شناختی بشر، پیامدهای بسیار مهمی برای دین داشته است. این پیامدها می‌تواند هم مثبت و هم منفی باشد. فی‌المثل بسیاری از قوه‌ها در گذشته به‌عنوان فرایندهای مغزی و کارکردهای یک بخش غیرمادی از هستی انسان تلقی می‌شدند، که «روح» نامیده می‌شد. اما در یافته‌های بیولوژی امروزی آن مطالعات غیرمادی و متافیزیکی مبنای زیستی و فیزیکی پیدا کرده است. بنابراین موضوع نسبت‌سنجی اخلاق دینی و رویکرد تکاملی به‌صورت کلان و نسبت‌سنجی در مقوله خاص این نوشته می‌تواند از جهت علمی حوزه جدیدی در دانش‌افزایی تبیین و تفسیر اخلاقی باز نماید.

تعریف مفردات

برخی اصطلاحات مصرف شده در عنوان مقاله نیاز به واژه‌شناسی^۲ دارند تا مطابق رویکرد مقاله باز تعریف شوند، از جمله:

1. Schloss, Jeffrey P., 2003, “Research on Evolutionary Biology” Pp.137-182.” In Research on Altruism & Love: An Annotated Bibliography of Major Studies in Psychology, Sociology, Evolutionary Biology, and Theology, ed. Post, Stephen, Byron Johnson, Michael McCullough, and Jeffrey Schloss, Templeton Foundation Press.
2. Terminology.

نسبت‌سنجی

مراد از واژه «نسبت» بین اخلاق دینی و تکاملی، نسبت‌سنجی منطقی نیست، هرچند سنجش منطقی آنها نیز خالی از لطف نیست، (مصباح یزدی، ۱۳۸۶: ۱۷۲) اما مقصود در این نوشته نسبت‌سنجی از سه حیث توانمندی است. دلیل این رویکرد به جهت رعایت تناسب روشی (علمی، نه عقلی) و حیثیتی (عملی، نه انتزاعی) با رویکرد تکاملی است.

اخلاق تکاملی

در حال حاضر یک شرح تکاملی از اخلاق وجود ندارد. شروح مختلفی که ما در اختیار داریم ناهمخوانند. این تفاسیر مشهور از نظریه تکاملی، غالباً قصد حل مسائلی را داشته‌اند که هم‌چنان مورد مناقشه هستند. جفری شلاس خود اذعان دارد که تاکنون اخلاق مدون و نظام‌مند مبتنی بر نظریه تکامل تدوین نشده و تحت آراء در این زمینه هم‌چنان به انجام خود نرسیده است. (Schloss, 2014:83) اما تکامل‌گرایانی مانند تئودوسیوس دابژنسکی^۱، یکی از برجسته‌ترین زیست‌شناسان تکاملی قرن بیستم (ریدلی، ۱۳۹۱: ۲۳)، ویلسون (Wilson, 1978: 167) و دیگر تکامل‌گرایان به کرات از واژه «Evolutionary ethics» استفاده کرده‌اند و اتفاقاً خود شلاس در سال ۲۰۰۴ مقاله‌ای با عنوان «Evolutionary ethics and Christian morality» منتشر نمود. بنابراین به جهت اتخاذ گفتمان مشترک با اندک تسامح از ترکیب «اخلاق تکاملی» استفاده می‌شود.

۱. توانمندی اخلاق تکاملی در توجیه دگردوستی

رقابت، موتور محرک انتخاب طبیعی است و این باعث شده که بسیاری فکر کنند؛ بنابر رویکرد تکاملی افراد رقیب هم هستند. اما با دقت علمی معلوم می‌شود که لزوماً چنین نیست، چرا که انتخاب می‌تواند در سطوح مختلف سازمان کار کند. به طور معمول، زیست‌شناسان در مورد بقای سازگارترین ارگانیسم یا به عبارت دیگر، در مورد انتخاب در سطح ارگانیسم فردی، صحبت می‌کنند. در وهله اول این طور به نظر می‌رسد؛ انتخاب طبیعی به صفاتی توجه دارد که میانگین سازگاری افراد را به سمت بقا و تولید مثل افزایش می‌دهد. اما این تفسیر از انتخاب طبیعی مشکل جامعیت خواهد داشت؛ چراکه بسیاری از موجودات، مانند آمیب‌ها، از یک سلول تشکیل شده‌اند، درحالی‌که دیگر موجودات، مثل انسان، از میلیاردها سلول سازمان یافته تشکیل شده است. به همین دلیل، ریچارد داوکینز دامنه انتخاب را از ارگانیسم به سطح ژن‌ها تقلیل داد. داوکینز معتقد است که موجودات زنده از جمله انسان‌ها، وسایل نقلیه

1. Dobzhansky.

خودکار و روبات‌هایی هستند که برای دستور کار باروری اربابان، ژن‌های خود را به بردگی می‌سپارند: «ما روبات‌های بقا هستیم که به‌طور کورکورانه برای حفظ مولکول‌هایی به نام ژن برنامه‌ریزی شده‌ایم» (Dawkins, 1989: 1) پس ارگانیسم‌ها صرفاً حاوی ژن‌های خودخواه‌اند، نه بیشتر. با این حساب، پشت‌صحنه انتخاب در سطح ارگانیسم فردی، واقعاً انتخاب یک سازمانی از ژن‌هاست که با هم همیاری می‌کنند. (Richerson and Newson, 2009: 104)

اتورس سزاتماری^۱ و جان مینارد اسمیت^۲ معتقدند تاریخ زندگی، که سه میلیارد سال از آن گذشته است، می‌تواند به‌عنوان یک سری از تحولاتی تعبیر گردد که امکان گردایش گروه‌های بزرگ‌تر و بزرگ‌تری را فراهم آورد. از همیاری تک تک این ژن‌ها، سلول ساخته می‌شود و از همکاری سلول‌های فردی بسیار، ارگانیسم‌های بزرگ‌تر تشکیل می‌شود و قس علی‌هذا. اما چرا گردایش گروه‌ها این قدر نادر است که باید به‌عنوان یک تحول بزرگ زندگی در نظر گرفته شود و چرا میلیون‌ها سال برای رسیدن به آن زمان نیاز است؟ زیرا چنین گردایشی تنها زمانی می‌تواند پایدار باشد که مکانیسم‌هایی ظهور نمایند تا تضمین کنند که افراد برای رسیدن به یک هدف مشترک با هم همکاری و همیاری خواهند کرد. (Ibid: 105)

در تئوری، همیاری می‌تواند در سطح بالاتر بعدی در جوامع ارگانیسم‌های چند سلولی رخ دهد. به قول هنریش^۳ انتخاب گروه می‌تواند جهت تشویق همیاری با فرض وجود اعتماد و همکاری در بین گروه به کار رود. به‌عبارت دیگر، گروه‌ها تنها در صورتی می‌توانند با هم کار کنند که بیشتر اعضای آن، سخت در حال کار برای گروه و کل جامعه باشند. مطمئناً تا زمانی که اعضای گروه به‌صورت آزاد و نه برای گروه در حال حرکت باشند، این اتفاق آسان نیست. بنابراین مکانیسم برای حفظ همیاری، بیشتر نیاز به رفتار همکاری‌ها دارد تا رقابتی. این بدان معناست که اعضای نیک رفتار باید حفظ و به تولید مثل تشویق شوند و در صورت امکان، باید همکاری‌ها جدیدی از خارج از جامعه به خدمت گرفته شوند. اعضای که موفق به همیاری نمی‌شوند، باید شناخته، بازسازی و یا از جامعه اخراج شوند. خارجی‌ها (نفوذی‌های انگل‌صفت) باید معرفی و از ورود محروم گردند. (Ibid: 106)

ریچرسون به زیبایی حق این مطلب را ادا کرده که شبیه‌سازی نظری بازی نشان می‌دهد؛ فرضاً اگر رفتارهای همیاری و از نظر ژنتیکی به ارث برسند؛ یعنی ژن‌ها رفتار مشارکتی را القا کنند، پس جوامع همیاری^۴ تنها در شرایط زیر ظهور می‌کنند: الف) در صورتی که افراد گروه، ژن‌های مشابه یا بسیار شبیه

1. Szathmary.
2. Smith.
3. Henrich.
4. Cooperation; altruism.

به هم داشته باشند؛ ب) گروه کوچک و میان افراد روابط متقابل طولانی باشند. در مورد (ب)، ژن‌ها بیشتر به رفتار متقابل تشویق می‌کنند تا رفتار همکارانه. (Ibid)

۲. توانمندی اخلاق اسلامی

اخلاق تکاملی توانسته همکاری^۱ را در سطح ژنتیکی به نیکی و در سطوح مکانیسم‌های پیچیده انسانی تاحدودی توجیه و تبیین نماید. داروین خودش اذعان داشت که «خصیصه منفعت‌رسانی به دیگران نظریه مرا نابود خواهد کرد، زیرا چنین چیزی از انتخاب طبیعی حاصل نخواهد شد». (Darwin, 1859:199) پس توانمندی اخلاق تکاملی در توسعه دامنه همکاری حداکثر تا فاصله خویشاوندی و بعضاً تا انتخاب گروهی است. فداکاری اغلب در جغرافیای خویشاوندان ژنتیکی صورت می‌گیرد. در چنین مواردی نزدیک‌ترین توجیه آن انتخاب خویشاوندی^۲ است. آشناترین مورد همکاری و همیاری، مواظبت والدینی است. از دیدن پرندهای که به‌شدت مشغول تغذیه فرزند خویش باشد، متعجب نمی‌شویم؛ زیرا انتخاب طبیعی به نفع افرادی عمل می‌کند که سهم ژن‌های خویش را در نسل‌های بعدی به حداکثر می‌رسانند. پس در نسبت خویشاوندی^۳ یا R: احتمال آن که ژن یک فرد، دقیقاً نسخه‌ای از ژن فرد دیگر باشد، بیشتر است. زادگان نسخه‌هایی از ژن‌های والدین خویش را دارند و لذا مواظبت والدینی از نظر ژنوتیپیک یک عمل خودخواهانه محسوب می‌شود. (کریز و دیویس، ۱۳۹۳: ۲۸۴)

با این حساب از یک‌سو فرزندان تنها خویشاوندی نیستند که نسخه‌هایی از ژن‌ها را عیناً با پیشینیان شریکند، بلکه خواهرزاده و برادرزاده و ... نیز حاوی همان نسخه‌ها هستند و از سوی دیگر، بین نسخه‌های ژنی که از راه زادگان و یا از طریق برادران و عموزادگان تولید شده، هیچ تفاوتی وجود ندارد. پس نتیجه انتخاب طبیعی عبارت است از تغییر فرکانس نسبی ژن‌ها در مخزن ژنی، حال ژن‌ها هر مسیری را که می‌خواهند طی کرده باشند. (همان: ۲۸۳) لذا خویشاوندی اهمیت زیادی دارد زیرا خویشاوندان بیشتر با هم ژن مشترک دارند تا با غیرخویشاوندان و انتخاب طبیعی نیز یعنی بقا و گسترش بعضی از ژن‌ها به هزینه بعضی دیگر. پس فداکاری برای خویشان با منافع شخصی تعارض کمتری خواهد داشت. بنابراین احتمال وقوعش بالاتر از حالت‌های دیگر است؛ زیرا بنابر انتخاب خویشاوندی، انتظار عمل متقابل لازم نیست، چون که بازده جبرانی به‌واسطه خویشاوندی ژنتیکی تضمین شده است. (Schloss, 2002: 215)

در مبنای تکاملی همیاری و همکاری اغلب در جغرافیای خویشاوندان ژنتیکی صورت می‌گیرد. نظر

1. Cooperation; altruism.
2. kind selection.
3. Relationship.

ریچرسون این بود که بر فرض تحقق همیاری فقط در خویشان وجود می‌یابد و در غیرخویشان دیگر همیاری نیست، بلکه همکاری متقابل است. (Richerson and Newson, 2009: 106)

بحث ما دقیقاً از بند پایانی ریچرسون شروع می‌شود: یعنی بررسی توانمندی برجسته اخلاق اسلامی در همکاری حوزه غیرخویشاوندی. چون در محدوده خانواده ژنتیکی شباهت‌هایی بین اخلاق اسلامی و اخلاق تکاملی وجود دارد. در اخلاق اسلامی نیز یکی از اولویت‌های شمول احسان، ذی‌القربی^۱ و الاقرب فالاقرب رَحِمی^۲ است. تعریف دینی ارحام با خانواده ژنتیکی و مخزن ژنی داروینیسیم تطابق دارد.^۳ حتی

۱. «وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ» (بقره (۲): ۸۳)؛ «لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَأَبَانَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ» (بقره (۲): ۱۷۷)؛ «وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَبِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَالْجَارِ الْجُنُبِ وَالصَّاحِبِ بِالْجَنبِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ» (نساء (۴): ۳۶)؛ «أَخْبَدُ بْنُ إِدْرِيسَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَىٰ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنْ رَجُلٍ عَلِيَ أَبِيهِ دَيْنٌ وَلِأَبِيهِ مَثُونَةٌ أَيُعْطِي أَبَاهُ مِنْ زَكَاتِهِ يَقْضِي دَيْنَهُ قَالَ نَعَمْ وَمَنْ أَحَقُّ مِنْ أَبِيهِ». (كلینی، ۱۴۰۷: ۳ / ۵۵۳ و ...)

۲. مسأله صرف الصدقة الي ذي الرحم افضل من صرفها الي الاجنبي و صرفها الي الجيران افضل من الابعاد: ... من طريق الخاصة ما رواه الصدوق عن النبي صلى الله عليه وآله انه سئل اي الصدقة افضل قال ذي الرحم الكاشح وقال لا صدقة و ذو رحم محتاج وقال صلى الله عليه وآله الصدقة بعشرة و القرض بثمانية عشر و صلة الاخوان بعشرين و صلة الرحم باربعة و عشرين و كذا الصدقة المفروضة و الكفارات صرفها الي الاقارب اولي اذا كانت بصفة الاستحقاق و لا يلزمه نفقتهم و الاولي ان يبدأ بذی الرحم المحرم كالأخوة و الاخوات و الاعمام و الاخوال و يقدم منهم الاقرب فالأقرب و الزوج و الزوجة يلحقان بذلك ثم يبدأ بذی الرحم غير المحرم كاولاد الاعمام و اولاد الاخوال ثم بالمحرم بالرضاع ثم بالمحرم بالمصاهرة ... (حلی، ۱۳۸۸: ۴۲۵)؛ ... عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن أحمد بن محمد بن أبي نصر، عن محمد بن عبيد الله قال: قال أبو الحسن الرضا عليه السلام: يكون الرجل يصل رحمه فيكون قد بقي من عمره ثلاث سنين فيصيرها الله ثلاثين سنة و يفعل الله ما يشاء ... هذا صريح في أن العمر يزيد و ينقص و أن صلة الرحم توجب زيادته، و ينبغي أن يراعي الاقرب فالاقرب مع التراحم و عدم القدرة علي بر الجميع و أما مع عدم القدرة فالاولي أن يبر الجميع ولو بالتفاوت. (مازندرانی، ۱۳۸۲: ۷ / ۹)

۳. رحم در لغت و عرف به معنای نزدیکان و بستگان است (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۳ / ۲۲۴) و در اصطلاح فقه نیز براساس قول بعضی از فقها همان معنای لغوی است؛ یعنی مطلق نزدیکان و بستگان البته با این قید که نسبی باشند نه سببی، (بهجت، ۱۴۲۶: ۳ / ۴۱۰) چه مذكر باشند و چه مؤنث، جزو ورثه باشند یا نه، محرم باشند یا غیرمحرم، مسلمان باشند یا کافر، از طرف پدر باشند یا مادر، یا هر دو. البته لازم است که از نظر نسبی بسیار دور نباشند تا مردم آن‌ها را از اقوام و ارحام شخص بدانند و گرنه باید گفت همه انسان‌ها از اقربا و بستگان همدند؛ براساس این نظر، میزان و معیار در تمامی این موارد عرف است. در کنار این قول بعضی از علما رحم را اقوامی می‌دانند که در طبقات ارث قرار می‌گیرند که شامل تمام فرزندان و حتی نوه‌های خاله، دایی، عمه و عمو می‌شود. (موسوی خویی، ۱۴۱۶: ۱ / ۴۳۳)؛ رحم در اصل به معنای محل نشو و نمای جنین در شکم مادران می‌باشد. این معنای اصلی کلمه رحم است. ولی بعدها به عنوان استعاره و به علاقه

برخی احکام فقهی هم این اولویت اخلاقی را مراعات می‌کنند.^۱

قصد ما پرداختن به شباهتها نیست. تمام نکته در تمایزهاست؛ چون شباهت‌ها، مقایسه را دچار اشتباه و مغلطه می‌سازند. بالفرض صرف مشابهت اخلاق اسلامی و تکاملی در «اولویت منافع خویشاوندی» بر دیگران، تمام مشابهت این دو رویکرد را منعکس نمی‌کند. زیرا در اخلاق اسلامی «اولویت منافع خویشاوندی» مطلق نیست، بلکه رجحانی است که توسط برخی احکام اخلاقی بالادستی باید مدیریت شود. درحالی که در اخلاق تکاملی «خویشاوندگرایی و رجحان طلبی»^۲ تحت حاکمیت انتخاب خویشاوندی به صورت مطلق عمل می‌کند.

نمونه احکام اخلاقی بالادستی در خویشاوندگرایی بحث عدالت است: خداوند در آیه ۹۰ سوره مبارکه نحل می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ.» (نحل / ۹۰) اولاً در اخلاق اسلامی جایگاه احسان به خویشان هم‌تراز بالاترین آرمان بشری قلمداد شده که نشان اهمیت خانواده در اسلام است. ثانیاً تقدم رتبی عدالت بر صلح‌رحم نیز در این آیه قابل توجه است. خداوند ابتدا انسان‌ها را به عدالت و بعد از آن به احسان و ایثای ذی‌القربی امر می‌کند. بنابراین احسان به ذی‌القربی در مقام اهمیت، هم‌سان عدالت است، ولی در مقام عمل در رتبه پایین‌تر از عدالت قرار دارد؛ یعنی نیکی به خویشان در سایه عدالت معنا دارد و نیز در تعارض منافع خویشاوندی با منافع جمعی حاکم نهایی عدالت است که محدوده و شمول رجحان ژنتیکی را تعیین و تحدید می‌کند: «وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ وَبِعَهْدِ اللَّهِ أَوْفُوا ذَلِكُمْ وَصَاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ.» (انعام / ۱۵۲)

به‌هرحال ریچرسون معتقد است: رفتار همیارانه فقط در خانواده ژنتیکی قابل اثبات علمی است و در موارد بیرون از دایره مخزن ژنی، ژن‌ها بیشتر به رفتار متقابل تشویق می‌کنند تا رفتار همکارانه. اما شاهدکار اخلاق اسلامی در این است که اولاً دامنه همکاری را از حوزه خویشاوندی به غیرخویشان ژنتیکی نیز تسری می‌دهد. چون در اخلاق تکاملی همکاری فقط در حوزه قبیله معنا داشت و در خارج از

ظرف و مظلوف، در معنای قرابت و خویشاوندی استعمال شد؛ چون خویشاوندان همه در این که از یک رحم خارج شده‌اند مشترکند. پس کلمه «رحم» به‌معنای نزدیک و ارحام به‌معنای نزدیکان انسان است. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۴ / ۱۳۸)؛ «والصلة في الاصطلاح كما يفهم من المعنى اللغوي هي: الرحمة والتعطف والترحم والإحسان بمن تجمعك معهم قرابة. ... وأما صلة الرحم فهي الإحسان إلى الأقارب علي حسب حال الواصل والموصول فتارة تكون بالمال وتارة بالخدمة وتارة بالزيارة والسلام وغير ذلك.» (نووی، ۱۳۹۲: ۲ / ۲۰۱)

۱. «القول في مصرفها (الزكاة): ... يستحب اختصاص ذوي الأرحام والجيران وأهل الهجرة في الدين والفقهاء والعقل وغيرهم ممن يكون فيه بعض المرجحات و...» (خمینی، ۱۳۷۸: ۱ / ۳۵۰)

2. "nepotism and favoritism".

آن رفتار همکارانه به رفتار متقابل تقلیل پیدا می‌کند. ثانیاً نوع و شدت همکاری در اخلاق اسلامی نیز بین خویشان و غریبه‌ها یکسان و با مبانی دینی سازگاری دارد، برخلاف اخلاق تکاملی که نسبت شدت فداکاری از آشنایان به غریبه‌ها کاهش می‌یابد و یا اصلاً واقع نمی‌شود.

به‌واقع در همیاری سه سطح می‌توان تصور کرد: همکاری^۱، دگردوستی^۲ و فداکاری^۳ در گونه اول دو نفر به همدیگر یاری می‌رسانند، اما این همیاری به قول هانس یوناس صرفاً مجاورت فیزیولوژیک است، (Schloss, 2001: 22) نه بیشتر. در این حالت، همیاری تا حدودی بدون احساس نسبت به طرف مقابل همانند همیاری مکانیکی تسمه و پروانه انجام می‌شود.^۴ این نوع همیاری بیشتر در ارتباطات غیرخویشاوندی مصداق دارد. در گونه دوم، همیاری توأم با احساس و محبت به طرف مقابل واقع می‌شود. بیشترین شمول این نوع همیاری در روابط خانوادگی است. و در آخر در همیاری فداکارانه معاونت دیگری تا بذل جان پیش می‌رود. در نوع اول خدمت دریافت‌شده متقابلاً و ممانعاً به طرف مقابل برگشت داده می‌شود. بنابراین به لحاظ تکاملی از فرصت‌های زادآوری طرفین چیزی فوت نشده، اما در همیاری دگردوستانه قدری همکاری عمیق‌تر می‌شود و فاعل اخلاقی بخشی از فرصت‌های تولید مثلی خود را بدون چشمداشت در اختیار طرف گیرنده خدمت می‌گذارد. این فاصله اخلاقی و ارزشی در نوع همیاری فداکارانه به اوج خود می‌رسد؛ یعنی فاعل اخلاقی برخلاف حالت دگردوستی تمام فرصت و سرمایه تولید مثلی خود را خرج گیرنده خدمت می‌کند. این نوع اخیر در مبنای تکاملی، اگر رخ داده باشد، فقط و فقط در حوزه انتخاب خویشاوندی امکان وقوع دارد. در اخلاق ارزشمند اسلامی نوع اول؛ یعنی همکاری بدون علقه و احساس (همکاری مکانیکی)، بنا به دلایل پی‌آمده، اصولاً نمی‌تواند وجود داشته باشد.^۵ بنابراین در اخلاق اسلامی دو نوع همکاری بیشتر باقی نمی‌ماند؛ همیاری نوع دوستانه^۶

1. Cooperation.

۲. Altruism. مقصود از دگردوستی، آن فعل و انفعالات احساسی و جوارحی صرف نیست، بلکه محبتی است که از آن عمل خارجی و جوارحی صادر شود؛ یعنی همکاری توأم با احساس.

3. Martyrize.

۴. تمثیل کارگران: رهگذران شاهد تلاش دو کارگر بودند که یکی چاله می‌کند و دومی پشت سر او همان چاله را پر می‌کرد. بالاخره یکی به ستوه آمد و از آن‌ها فلسفه کارشان را پرسید. آن‌ها پاسخ دادند که ما سه نفر بودیم. یکی چاله می‌کند و دیگری لوله می‌گذاشت و سومی پر می‌کرد. امروز لوله‌گذار نیامده و ما داریم کار خودمان را انجام می‌دهیم.

۵. پر واضح است که این ادعا بنا بر مبانی اخلاق اسلامی درست است، اما در جامعه مسلمین ممکن است گزاف به نظر بیاید. موارد نقض به مبانی مربوط نمی‌شود، بلکه ممکن است به حوزه عمل مسلمانان برگشت داشته باشد: عمل مسلمین دو حالت دارد یا مطابق با آموزهای اخلاقی اسلام است یا نیست. موارد نقض ادعای مذکور به حالت دوم مرجوع می‌شود.

۶. از تعبیر «دگردوستانه» استفاده نکردیم به جهت بارمعنایی بینونت و غیریتی که در آن نهفته است. این واژه بیشتر در اخلاق تکاملی قابلیت مصرف دارد. هرچند برگردان دقیق‌تر آلتروئیزم تکاملی دگرگرایی است، نه دگردوستی. اما برای پیشبرد بحث و با اغماض دگردوستی نیز محل خواهد داشت.

و فداکارانه. مهم‌تر از همه این است که هردو مورد همکاری، هم در حوزه خویشاوندی باید واقع شود و هم در حوزه غیرخویشان.^۲

نوع دوستی و فداکاری اسلامی

در حوزه نوع دوستی و فداکاری، اخلاق اسلامی سرشار از ابزارهای تربیتی است که برخی از آنها منحصرأ در آموزه‌های اخلاقی اهل بیت علیهم‌السلام یافت می‌شود. تعدادی از آنها، برگرفته از آیات و روایت، عبارتند از: تألیف قلوب، انفاق، اطعام، زیارت، عیادت، خدمت و محبت، صلۀرحم، مدارا و تسامح، حلم و تحمل، حسن خلق و نرمش و عدل و احسان.

چون بحث ما در قیاس با اخلاق تکاملی است، می‌توان همه این ابزارهای نوع‌دوستانه اسلامی را ناظر به معیار دگردوستی تکاملی در دو دسته کلی تقسیم‌بندی کرد. در اخلاق تکاملی مراد از نوع دوستی و فداکاری؛ ایجاد فرصت تولید مثلی برای گیرنده خدمت به قیمت کاهش آن در فداکار و خدمت‌رسان است. (Schloss, 2002: 214) بنابراین معیار دگردوستی و فداکاری در اخلاق تکاملی، یک معیار پوزیتویستی و فیزیکی است. اگر بخواهیم با این نرم، ابزارهای فداکاری اسلامی را تقسیم‌بندی کنیم، باید آن‌هایی را که شکل مادی و رفاهی دارند نگه داریم و مابقی را با عنوان اسلامی ذیل‌بندی نماییم. تقریباً مصداق دگردوستی مادی، همان اطعام و انفاق اسلامی (کنشی) است و مابقی اغماضاً در ذیل بذل و بخوع نفس (بینشی) جاسازی می‌شوند.

«بذل بینشی» به دلیل اهمیت، ارزش رتبی و مبنایی اول طرح می‌گردد. چون که قدر و قیمت انسان به موضوعی است که به آن دل بسته و وابسته است. این برای ما طبیعی است که اگر فرشمان بدون هیچ‌گونه کوتاهی سوخت، یا ماشینمان آتش گرفت، ناراحت می‌شویم. ولی مسئله اخلاق اسلامی از همین جا آغاز می‌شود که چرا من به خاطر چیزهایی که از لحاظ وجودی پایین‌تر از من هستند، صدمه می‌خورم؟ آن‌چه که بر من اثر می‌گذارد، همان نشان‌دهنده جریان وجودی من است. اگر من نگران یک لقمه نان یا شهرت و مقام و ... باشم اندازه وجودی من به همان مقدار است. امام علی علیه‌السلام می‌فرماید: «قِمَّةُ كُلِّ امْرِئٍ مَا يُحْسِنُهُ» (شریف‌الرضی، ۱۴۱۴: ح ۸۱) ارزش هر کسی برابر همان چیزی است که آن را خوب می‌شمارد و رویش حساب می‌کند. آنچه روی من اثر می‌گذارد، مرا به خودم نشان می‌دهد.

۱. مقصودم از «باید» حتمی‌الوقوع بودن در سیستم و نظام اخلاقی اسلام است.

۲. از غیرخویشان به «غریبه‌ها» تعبیر نکردیم به این سبب که در اخلاق اسلامی به غریبه‌های ژنتیکی «برادر یا خواهر» اطلاق می‌شود و این صرف اطلاق نیست، بلکه بار حقوقی نیز دارد: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ.» (حجرات (۴۹): ۱۰)

من اگر خودم را ماشین و شهرت و ... می‌دانم، حق دارم که ناراحت شوم، وگرنه این طبیعی نیست و باید طبیعتم عوض شود.

اما اگر دغدغه‌ام فراتر از همه موجودات، به خالق مهربان رسید آن وقت ارزش انسان خدایی می‌شود. بزرگ‌ترین مأموریت اخلاق اسلامی رساندن انسان به این جایگاه است، برعکس رویکرد تقلیل‌گرایانه تکاملی که می‌خواهد انسان را هم‌تراز حیوانات قرار دهد. عظمت و نوع هدف می‌تواند تعیین‌کننده جهت و نوع فداکاری باشد. در اخلاق تکامل بالاترین هدف تولید مثل است، پس والاترین خدمت و فداکاری هم اهداء فرصت تولیدمثلی به گیرنده خدمت است. اما در اخلاق اسلامی برترین هدف رسیدن به عبودیت است، پس شریف‌ترین نوع فداکاری رساندن دیگران به این هدف خواهد بود. این نوع فداکاری در هدایت و بصیرت دینی راه، با وام‌گیری از اصطلاح قرآنی، فداکاری و بخوع نفس بینشی نامگذاری کردیم.

بخوع نفس^۱ (بینشی)

انسان با شناخت از خویش؛ نیازها و ضرورت‌ها، آرمان‌هایش شکل می‌گیرند: هنگامی که معرفت ما در حد حس بود، آرمان ما نیز در حد حسی و تنزل یافته بود. هنگامی که خود را در دهان خلاصه کنیم، آرمان ما شکم خواهد شد. هنگامی که بزرگ‌تر شدیم و بینش ما وسیع‌تر شد، نیازهای بیشتری را دیدیم. در این مرحله از بلوغ، عشق‌ها، شهرت‌ها، لذت‌ها، قدرت‌ها و ... آخرین آرمان ما شدند. براساس همین اصل، می‌توانیم تفاوت آرمان‌های انسانی را توضیح بدهیم. مکتب‌هایی که ما را با خویشستن، با نیازها، با ضرورت‌ها، با وسعت وجودی و افق‌های وسیع‌ترمان آشنا کنند، می‌توانند به ما آرمان‌های بزرگ‌تر هدیه کنند. بی‌شک، آزادی و عدالت، آرمان‌های بلندی هستند، اما مسئله این است که انسان، بزرگ‌تر از این‌هاست. انسان بالاتر از عدالت، ایثار می‌خواهد و

۱. در این مرحله می‌شد از واژگان تکاملی مانند نوع‌دوستی، دگردوستی یا فداکاری استفاده کرد، اما چون در مقام تبیین دیدگاه دینی هستیم. بنا داریم برای نشان دادن نهایت فاصله و تمایز اخلاق اسلامی از اخلاق تکاملی، از واژگان قرآنی استفاده کنیم. مثلاً در فداکاری تکاملی اگر امکان وقوعی داشته باشد ابتدا در دایره ژنتیکی رخ می‌دهد و بعد نهایت آورده این فداکاری، ارتقا فرصت تولیدمثلی گیرنده خدمت خواهد بود. اما بخوع نفس کاملاً به‌عکس فداکاری تکاملی است؛ اولاً دامنه شمول آن تا تمام انسان‌ها و حتی تمام موجودات در دسترس فداکار کشیده می‌شود. شلاس نیز تا حدودی به این نکته اذعان دارد: رژیم‌های انتخابی که منافع زادآوری را به افرادی که دارای خصیصه خویشاوندی هستند اعطا می‌کنند، اما سازش‌های دینی آکنده از انتخاب‌های فردی و گروهی هستند. هم‌چنان که خواهیم دید، این پیامدهایی را برای شدت سرمایه‌گذاری همیارانه و نحوه حفظ آن در گروه‌های دینی خواهد داشت. (Schloss, 2007:198) ثانیاً فداکاری جان صرفاً برای رفع نیاز دنیوی نیست، بلکه ارتقا سطح رفاه او توأم با رفعت بینشی و جهان‌بینی با هم انجام می‌شود. «لَعَلَّكَ

بَاخِعٌ نَفْسَكَ أَلَّا يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ». (شعراء (۲۶): ۳)

بیشتر از رفاه، تکامل و بهتر از تکامل، رشد^۱ را می‌تواند به دست بیاورد.^۲ انسان می‌تواند از اسارت به حریت و از حریت به عبودیت^۳ و از عبودیت به رسالت^۴ برسد. در نظام اخلاقی اسلام، بلافاصله بعد از حریت از خودخواهی، مسئولیت رسالت دیگران شروع و در نتیجه سفرها آغاز می‌شوند:

اصولاً انسان هنگامی سفر و کوچ می‌نماید و به هجرت دست می‌زند که نیازهایش در آن جا که هست، تأمین نشوند. کسانی که نیازهایشان حتی با اشتغال علمی و با تمام جلوه‌های دنیا تأمین نمی‌شود و این محدودها، نیازهای عظیم آن‌ها را پر نمی‌کنند، آن‌ها مجبورند از بیرون به خویشتن رو بیاورند. این سفر از بیرون به خویشتن، با این شناخت از نیازها و با این درک از محدودیت دنیای بیرون، شروع می‌شود. دنیای درون دنیای بزرگی است. هستی بزرگ‌تر و بزرگ‌تر از هستی در آن پیچیده شده،^۵ چه بسا انسان در آن زندانی شود و در آن بماند و زندانبان خویش گردد. مگر هنگامی که خواسته و نیازش در این وسعت هم تأمین نشود، که در این مرحله انسان از خودش نیز هجرت می‌نماید، اما سفری نه به بیرون، که از آن جا پیش‌تر سفر کرده بود و نه به دورتر از خویش، که سفری به نزدیک‌تر از او به او و سفری به نامحدود آگاه مهربان. با این سفر، انسان از تنگنای خویش رهیده و به وسعت حق می‌رسد، ولی نمی‌تواند این حق را که به آن نائل شده در خویش حبس کند و با او سرگرم شود. این حق، او را به خلق می‌رساند^۶ و با آن‌ها مانوس می‌سازد.^۷

در اصول کافی، باب عقل روایتی است که خداوند پس از خلقت عقل به او می‌گوید: «أَقْبِلْ فَأَقْبَلْتُ ثُمَّ قَالَ لَهُ ادْبِرْ فَأَدْبَرَ.» (کلینی، ۱۳۸۹: ۱۱) اگر خلقت ژنتیکی، انسان را به سوی خودخواهی می‌کشاند، اما در

۱. «إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا * يَهْدِي إِلَى الرُّشْدِ فَآمَنَّا بِهِ.» (جن (۷۲): ۲ - ۱)

۲. تکامل، بارور شدن و شکوفا شدن استعدادهاست؛ مثل این که دست، قوی‌تر شود و فکر، سریع‌تر و عقل، دقیق‌تر و روح گسترده‌تر. ولی رشد این است که به این دست و عقل و روح متکامل جهت بدهد و از آن‌ها بهره بگیرد. چون اولاً تکامل جهت می‌خواهد و ثانیاً توقف در تکامل باعث معطل ماندن عنصر تکامل یافته می‌شود.

۳. «اشْهَدُ أَنْ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ»؛ عبودیت، از آزادی گذشتن است و با اسارت، بی‌نهایت تفاوت دارد. عبد، آزاده‌ای است که حق را انتخاب کرده، نه هوای خویش، نه هوای خلق و نه جلوه دنیا را.

۴. انسان پیش از عبودیت، نسبت به دیگران رسالتی ندارد. به عبارت دیگر تا انسان از خودخواهی رها نشود نمی‌تواند نسبت به دیگران رسالت ایفا کند؛ چون در چنبره خود گیر است. پیش از عبودیت الهی یا در حال بت‌سازی از خویش (خودخواهی) است یا مشغول بت‌پرستی دیگران.

۵. «اتَّزَعَمُ أَنْكَ جَرْمٌ صَغِيرٌ وَفِيكَ أَنْطَوِي الْعَالَمُ الْأَكْبَرُ.» (زمانی، ۱۳۶۹: ۱۷۹)

۶. «اشْهَدُ أَنْ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ»؛ نتیجه عبودیت، رسالت دیگران است.

۷. ملاصدرا: «واعلم أن للسالك من العرفاء والأولياء أسفاراً أربعة: أحدها السفر من الخلق إلى الحق، وثانيها السفر بالحق في الحق، والسفر الثالث يقابل الأول، لأنه من الحق إلى الخلق بالحق، والرابع يقابل الثاني من وجه، لأنه بالحق في الخلق. فرتبت كتابي هذا طبق حركاتهم في الأنوار والآثار على أربعة أسفار ...» (شیرازی، ۱۳۸۳: ۱ / ۱۸)

مقابل عقل عاشق هم او را به سمت دیگران می‌برد و با عشق به دیگران پیوند می‌زند. مرحله ژنتیکی، مرحله خامی و پایه و قدم اول حرکت انسان است، نه غایت انسانیت.

در اخلاق اسلامی ضایع شدن یک پر سبزی یا یک دانه گندم و برنج موجب از دست دادن محبوب می‌شود،^۱ تا چه رسد به ضایع شدن یا ضایع کردن اشرف مخلوقات. جرم ضایع کردن یک نفر مساوی جرم نابودی تمام انسان‌ها.^۲

ویلسون به شدت نگران تخریب اکوسیستم و طبیعت است. او اخلاقی‌ترین عمل در این دوره از تاریخ را حفظ طبیعت می‌داند و تنها راه رسیدن به این آرمان، از نظر او هم‌نواپی و هم‌رنگی انسان با طبیعت است. (ویلسون، ۱۳۹۱: ۱۲) او چگونگی این همراهی را بازگشت مجدد انسان به بینش دوره غارنشینی می‌داند؛ بینشی که به تعبیر کیرکگورد انسان خود را جزئی از طبیعت می‌دانست نه صاحب طبیعت. (جهانبگلو، ۱۳۷۶: ۹) دغدغه ویلسون کاملاً درست و به جاست اما راه‌حل تکاملی او کاملاً از شأن انسانی فاصله دارد و به لحاظ پیشرفت تمدنی غیرممکن است. اما در نظریه اخلاق اسلامی آن‌ها که با آزادی و تفکر، سفر خویش را (سفر اربعه) آغاز کرده‌اند، آن‌ها با تمام هستی همدم می‌شوند و عشق تمام هستی در دل آن‌ها می‌نشیند.

پس:

(الف) هستی محبوب خدا است؛

(ب) اگر جهان خواستنی نبود، او نمی‌آفرید؛

(ج) حب محبوب خدا، حب خداست؛

(د) عشق‌ورزی به جهان، عشق به خداست.

این است که در اخلاق اسلامی مؤمن و موحد نمی‌تواند نسبت به دیگران بی‌تفاوت بماند؛ زیرا این با توحید و ایمان قابل جمع نیست و با عشق به خلق نمی‌سازند: «لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ». (مجادله / ۲۲)

اگر هدف در تلاش‌ها، رفاه و ارتقاء ظرفیت تولیدمثلی باشد، در این صورت شکل تلاش خیلی سطحی و راحت خواهد بود و با چند اصل هیومی و داروینی هم می‌توان اخلاق مورد نیاز را تأمین کرد، اما آنجا که هدف، از رفاه گذشته و به رشد و شکوفایی استعدادها رسیده در این هنگام، تلاش‌های اخلاقی سخت

۱. «وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ». (اعراف (۷): ۳۱)

۲. «مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا وَلَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِنْهُمْ بَعْدَ ذَلِكَ فِي الْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ». (مائده (۵): ۳۲)

و جانکاه و بنیادی و عمیق خواهد بود؛ زیرا هدف، هدف جامعی است. این هدف کلی عبارت است از: هدف تولیدمثلی و هدف رشد و تکمیل تولیدمثلی. بنابراین اخلاق مبتنی بر آن باید هم شامل اهداف دنیایی باشد و هم اهداف تکمیلی و اخروی.^۱

به‌رحال یکی از ویژگی‌های ممتاز و محسنات اخلاق اسلامی^۲ امر به معروف و نهی از منکر است.^۳ کسانی که ساخته شده‌اند، سازنده هم هستند و آن‌ها که از عشق به حق و از توحید برخوردارند، بی‌تفاوت نمی‌مانند و بار مسئولیت را با عشق می‌پذیرند و رنج‌هایش را با شوق گردن می‌گیرند: «لَعَلَّكَ بِاِخْتِئَانِ نَفْسِكَ اَلَّا يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ». (شعراء / ۳)

این فرمول فقط مختص اخلاق اسلامی است: به اندازه‌ای که عاشق حق باشی، دلبسته خلق خواهی بود. هر کس به هر مقدار که پایبند و صابر و استوار در امر حق باشد، به همان میزان در هدایت و بصیرت و رساندن مردم به حق تا بذل جان و بخوع نفس پیش می‌رود: «فَلَعَلَّكَ بِاِخْتِئَانِ نَفْسِكَ اَلَّا يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ بِهَذَا الْحَدِيثِ اَسْفًا». (کهف / ۶) این دامنه و شدت دگردوستی مبتنی بر غایت اخلاقی خداشناسی و خداخواهی است که در اخلاق اسلامی پایه دارد، بنابراین اخلاق تکاملی تخصصاً از این دامنه بیرون است؛ چون غایت در آن بقا و تکثیر نسلی است و با این غایت به این وسعت دگردوستی نمی‌توان رسید.

بذل مال (کنشی)

البته طبق مبنای اخلاق اسلامی بذل نفس و مال از هم جدا نیستند،^۴ اما همان‌طور که گفته شد چون ناظر به اخلاق تکاملی داریم اخلاق اسلامی را بررسی می‌کنیم، به‌ناچار برای رعایت ادبیات گفتمان، این بخش را برجسته و جدا از مابقی می‌آوریم. در اخلاق تکاملی دگردوستی به‌معنای گذشت از ظرفیت تولیدمثلی خود به‌نفع دیگران است که مصداق اتم آن در گونه انسانی تمکن مالی است. یعنی واگذاری امکانات مالی به نیازمند برای تقویت تکثیر نسلی. بنابراین تمکن مالی و فقر در اخلاق تکاملی نسبت مستقیم و معکوس با دگردوستی دارند. تمکن مالی نسبت مثبت با بقا و تکثیر خویشاوندی دارد و فقر نسبت معکوس این فرایند است.

۱. «وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا». (قصص (۲۸): ۷۷)

۲. «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ ...». (آل عمران (۳): ۱۱۰)

۳. «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ». (آل عمران (۳): ۱۱۰)

۴. «لَتَبْلُوَنَّ فِيْ اَمْوَالِكُمْ وَاَنْفُسِكُمْ». (آل عمران (۳): ۱۸۶)

موضع گیرنده خدمت^۱

در مورد فقر، اخلاق اسلامی دو موضع متفاوت، اما هماهنگ دارد. یکی موضع‌گیری فقیر با فقرش و دیگری موضع‌گیری ایثارگر با فقیر و فقر او.

دلایل فقر

برخی از دلایل فقر عبارتند از: ناتوانی، تنبلی، اسراف، ظلم و استعمار، و سیاست‌های سرمایه‌داری. از منظر دیگری نیز عامل ایجاد این‌ها یا خود فرد است یا دیگران یا طبیعت. براساس علل و عوامل می‌توان فقر را در چهار قسم دسته‌بندی کرد: فقر ناشی از سرمایه‌داری، استعماری، خودساخته و فقر طبیعی. عوامل فقر سرمایه‌داری و استعماری مشخص است و مبارزه و رفع آن هم راه‌حل اخلاقی ندارد، بنابراین باید در جای خودش پی‌گرفت. فقر خودساخته نیز با تلاش و دوری از تنبلی راه‌حل می‌گیرد، اما فقر طبیعی جای بررسی بیشتر دارد.

این‌طور نیست که تمام انسان‌ها در شکل، در اطلاعات ژنتیکی و طبیعت، و در توانایی فکری برابر باشند.^۲ این اختلاف و تفاوت‌ها در طبیعت هست و باید هم باشد؛ چون جامعه نیازهای متفاوتی دارد، در نتیجه باید افراد گوناگونی هم به نسبت تفاوت استعدادها وجود داشته باشند.

راه‌حل

وجود تفاوت‌ها، مقتضای حکمت است و باید باشد. البته عدالت هم اقتضا می‌کند که این تفاوت‌ها و امتیازها مایه افتخار نباشند. به همین دلیل در اخلاق اسلامی از هر کس به اندازه‌ای که امکانات و استعداد داده‌اند، بازده می‌خواهند. بازده هر کس را با داده‌ها و سرمایه او می‌سنجند و براساس این سنجش و این نسبت، پاداش و مزد می‌دهند.

عدالت این نیست که تمام انسان‌ها مثل جوجه‌های ماشینی یکنواخت و یکسان آفریده شوند، بلکه عدالت این است که از هر کس به اندازه وسع و سرمایه‌اش، کوشش و سود بخواهند. پس تفاوت‌ها با سه شرط عادلانه و حکیمانه خواهد بود:

۱. سرمایه‌ها و استعدادها معیار افتخار نباشند؛^۳

۱. به جهت رعایت حرمت و ادب انفاق از اصطلاح «گیرنده خدمت» به جای «فقیر» استفاده کردیم تا بار روانی و اجتماعی کمتری داشته باشد.

۲. این تفاوت‌ها به قدری آشکار است که احتیاج به اثبات ندارند.

۳. چون در اعتقاد دینی انسان هرآنچه خود کسب می‌کند مال اوست و مابقی نعمت خدادادی است؛ چه تمکن مالی و چه بهره‌مندی استعدادی. بنابراین داشته‌ها مایه افتخار نیستند چون از جانب خدایند نه انسان: «وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ

۲. از هر کس به اندازه وسع و سرمایه‌اش بخواهند؛^۱

۳. نظام تشویق و پاداش، بر مبنای نسبت سود به سرمایه باشد.

بند ۳؛ یعنی اگر من صد تومان سرمایه دارم و ده تومان سود و دیگری هزار تومان سرمایه دارد و صد تومان سود، این‌ها برابرند. زیرا آورده (سعی) معیار و ارزش است، نه سرمایه. بنابراین نباید به اندازه سرمایه‌هایمان پاداش بدهند؛ چون سرمایه‌ها در اختیار ما نبوده و به ما مربوط نیستند. پاداش باید براساس تلاش و سعی و کوشش هر کس باشد. به همین نحو اگر کسی با سرمایه صد تومانی، ده تومان در راه خدا انفاق کرد، دیگری که هزار تومان سرمایه دارد باید صد تومان انفاق کند تا با اولی از نظر ارزش برابر باشد. اگر ۹۹ تومان بدهد، هر چند $99 < 100$ تومان است اما به نسبت سرمایه کمتر است.

بر اثر تفاوت‌های طبیعی، خواه‌ناخواه برداشت‌ها و درآمدها تفاوت پیدا می‌کنند، درحالی‌که هیچ عامل استعماری و سرمایه‌داری و تنبلی هم در میان نیست و از طرف یگر شخص نیز به اندازه استعدادش کار کرده، اما باز هم درآمدش از دیگران کمتر است و حتی به اندازه نیازهایش نیست.^۲ این کمی درآمد بر اثر ازدیاد جمعیت و فقر طبیعت، روز به روز زیادتر هم می‌شود تا حدی که طبقات شکل می‌گیرند و جامعه به فقیر و ثروتمند تقسیم می‌شود. این فقر، فقری کاملاً طبیعی است، حتی اگر هیچ‌گونه ظلم، استعمار، اسراف و تنبلی، سیاست سرمایه‌داری و کمونیستی نباشد، باز این فقر وجود دارد؛ چون تفاوت‌ها و ناتوانی‌ها، این فقر را به وجود آورده‌اند. (صفایی حائری، ۱۳۸۱: ۲۱)

براساس این حکمت دینی، تفاوت‌ها را در طبیعت می‌توان توجیه کرد. در نتیجه، فقری که از این تفاوت‌ها آشکار می‌شود، فقر مذمومی نیست، بلکه فخر^۳ است و شعار صالحین است.^۴ فقیر مسلمان اگر فقرش به دلیل نداشتن استعداد و نیرو باشد، به خود نمی‌پیچد و و ناراحت نمی‌شود. چون هر کس به اندازه نیرویش، وظیفه دارد و براساس نسبت سود و سرمایه پاداش می‌گیرد. بنابراین از نظر روانی فقر او حتی اگر هیچ یاریگری نباشد، فلج‌کننده نیست. درحالی‌که این راه حل بینشی و روانی تنها یکی از چندین راهکار دینی است.

۱. وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ. (آل عمران (۳): ۱۸۹)

۲. «وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى.» (نجم (۵۳): ۳۹)

۳. در روایتی امام باقر و امام صادق علیهما السلام فرمودند: «محروم مردی است که در عقلش کمبودی نیست، و اهل حرفه هم هست، ولی تنگ‌روزی است.» (عروسی حویزی، ۱۴۱۵: ۵ / ۱۲۳)

۴. قال رسول الله ﷺ: «الفقر فخري و به افتخر علي سائر الانبياء.» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۶۹ / ۳۰)

۵. «وَاتَّبَعَ الَّذِينَ ظَلَمُوا مَا أُتْرِفُوا فِيهِ وَكَانُوا مُجْرِمِينَ * وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ الْقُرَىٰ بِظُلْمٍ وَأَهْلِهَا مُصْلِحُونَ.» (هود (۱۱):

در اخلاق اسلامی گام اول فداکار این است که، نیازمند را با این تبیینی که گذشت به آرامش شناختی برساند تا بتواند از انرژی اندک خود استفاده کند و شأن انسانی‌اش سرپا بماند. درگام بعدی انفاق مالی و جانی مطرح می‌شود.

موضع فداکار

در فقر طبیعی، فداکار قبل از هر چیز باید مراعات روحیه فقیر ناتوان را بکند و بار این شکست و ناتوانی و ضعف را از دوش او بردارد و از سرخوردگی او جلوگیری نماید.

فداکار باید با یک اشتراک وسیع، نه تنها در منابع، بلکه در استعدادها و منافع^۱ فقر و نیازمندی‌ها را مرتفع کند. در این شیوه اخلاقی نیازی به جابه‌جایی سرمایه‌ها نیست تا مسئله کاهش تولید پیش بیاید. درست این است که سرمایه‌ها در نزد صاحبانش، نه دولت، بماند و اگر نیازی در جامعه هست براساس یک اشتراک وسیع در استعدادها و بالتیجه در منافع، فقیر را با ثروتمند شریک درآمد کند و به اندازه‌ای که نیاز فقیران برآورده شود و از زندگی راحت برخوردار شوند، برایشان در نظر گرفت. با این وضع هم نیازمندی‌ها برداشته شده و هم سرمایه‌ها در جایی قرار می‌گیرند که ضامن تولید و ابتکار هستند.

البته این اشتراک وسیع در منابع و منافع محتاج یک زیربنای محکم و شناخت‌هایی دارد، که در دل‌ها عشق بیافریند تا این عشق و این عقیده و این ایمان بتواند این بار سنگین را به دوش بکشد و زنجیرهای بخل و خودخواهی را پاره کند و این اشتراک گسترده را عملی کند.

بنیان‌های دینی فداکاری

الف) فداکار تمام خلق را عیال خود می‌بیند؛ چون این‌ها عیال حق^۲ هستند و همین عشق عمیق و همین ایمان بزرگ است که انفاق و مساوات و ایثارها را توجیه می‌کند و نه تنها توجیه می‌کند، بلکه به وجود می‌آورد و عملی می‌سازد.

ب) فداکار، هستی را مزرعه می‌بیند^۳ و در این مزرعه با تمام نیرو کار می‌کند و ثروت به دست می‌آورد، اما ثروت‌ها را انبار نمی‌کند و بار آن را به دوش نمی‌کشد، بلکه از آن‌ها برای خود استفاده می‌کند

۱. «وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ.» (ذاریات (۵۱): ۱۹) حقوق فقرا در فقه اسلامی در قالب‌های مختلف ادا می‌شود؛ از جمله خمس، زکات، صدقات و ...

۲. «الخلق عیال الله.» (کلینی، ۱۴۰۷: ۲ / ۱۶۲)

۳. «مَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الْآخِرَةِ نَزِدْ لَهُ فِي حَرْثِهِ وَمَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ نَصِيبٍ.» (شوری (۴۲): ۲۰)

و برای بی‌نهایت راهی که در پیش دارد توشه بر می‌دارد (آخرت اندیشی) و این توشه‌ها را در نزد خداوند می‌گذارد تا هنگام احتیاج به او بازگرداند.^۱

ج) براساس قانون روابط، ثروتمند سخاوتمند می‌داند این فقیر با تمام نیرویش کار کرده، اما به اندازه نیازش ندارد. در نتیجه، بچه‌هایش بر اثر فقر سارق می‌شوند و از مال او می‌دزدند و خودش نیز به صاحب کار خیانت می‌کند و زندگی کارفرما سیاه می‌شود.

بر فرض، ثروتمند خودش را کنار بکشد، وقتی که این معضل، اجتماعی و فراگیرشد، این آلودگی به خانه او هم سرایت می‌کند. وقتی محیطی آلوده شد، دیگر فقیر و ثروتمند فرق نمی‌کند. پس ثروتمند به جای این که بنشیند تا از تو بدزدند، خودش با آن‌ها شریک می‌شود.^۲

دامنه، ماده و موضوع انفاق

در اخلاق اسلامی برخلاف اخلاق تکاملی هم موضوع انفاق وسیع است و هم ماده و دامنه انفاق. ماده انفاق؛ از درم و قلم و قدم گرفته تا وقت‌ها و اعتبارها و آبروها و شفاعت‌ها و ... همه را شامل می‌شود. موضوع انفاق هم، همان‌طور که گذشت از انفاق بینشی گرفته تا انفاق کنشی کشیده می‌شود و دامنه انفاق هم از خویشان تا دشمنان وسعت دارد. ما خیال می‌کنیم همین که چیزی نداشتیم اخلاقاً تکلیفی نداریم، درحالی که انفاق، نه به ثروت، که به توانایی ما بستگی دارد. پس باید از حداکثر آبرویمان مایه بگذاریم.

نتیجه

در این قرن علم‌زده، شدیدترین نیازها و فقرها، تربیت نمودن و بارور ساختن انسان‌هاست. تربیتی که بر خلاف اخلاق تکاملی مسخ انسان و نفی او نباشد. بنابر اخلاق اسلامی و انسان‌شناسی دینی، انسان فقط نیاز مادی ندارد، بلکه نیازهای هدایتی و تربیتی او مهم‌تر از نیازهای مادی اوست. با رفع نیازهای معنوی و تربیتی انسان اولاً، زمینه روانی و تحمل ناملازمات مادی او هموار می‌شود و ثانیاً، به کمک خود نیازمند و فداکار می‌توان از فقر مادی، او را عبور داد. پس بخوع نفس یکی از امتیازات اخلاق اسلامی است که در اخلاق تکاملی جایی ندارد. باز طبق مبانی اخلاق اسلامی دایره انفاق مالی و رسالت تربیتی از حوزه

۱. «هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ تِجَارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ.» (صف (۶۱): ۱۰)

۲. ممکن است اشکال شود که این طرح فقط یک طرح ایده‌آل است، در خارج نمی‌توان پیاده کرد؛ اما امروزه با این که این بینش فراگیر نیست و شبهه و کارشکنی‌ها، وجود دارد، با این وصف این همه تمایل و کشش برای نوع‌دوستی و فداکاری وجود دارد. اخیراً در زلزله استان کرمانشاه کمک‌های مردمی بیش از کمک‌های دولتی و پیش از آن‌ها بوده. قطعاً اگر مبنای تربیتی جامعه بر این بینش باشد، ضریب موفقیتش بیشتر خواهد شد.

صرف خویشاوندی عبور می‌کند و تا به دشمنان نیز می‌رسد.^۱ این نیز دومین ویژگی اخلاق اسلامی است که اخلاق تکاملی از توجیه آن ناتوان بود.

توانمندی برتر اخلاق اسلامی: اخلاق دینی قادر است پوشش معرفتی و مادی انسان را در دنیا با حفظ کرامت او متکفل شود. علاوه بر آن ادامه انسانیت در حیات اخروی و معنای زندگی را نیز سامان دهد. بنابراین اخلاق اسلامی در توانمندی، هم قوه اخلاق تکاملی را دارد و هم از آن فراتر می‌رود. پس اخلاق اسلامی توانمندتر از اخلاق تکاملی است، حتی در فداکاری. زیرا توصیه اسلام در تقدم دیگران بر خود «انسانیت» را خطاب گرفته فارغ از نسبت ژنتیکی و ملیت و مذهب.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. بهجت، محمد تقی، ۱۴۲۶ ق، جامع‌المسائل، ج ۳، قم، دفتر معظم له، چ دوم.
۳. جهانگللو، رامین، ۱۳۷۶، مدرن‌ها، تهران، نشر مرکز.
۴. حلی، حسن بن یوسف، ۱۳۸۸، تبصرة المتعلمین فی احکام الدین، تهران، موسسه طبع و نشر.
۵. خمینی، روح‌الله، ۱۳۷۸، تحریر الوسیله، ج ۱، قم، انتشارات دار العلم.
۶. ریدلی، مارک، ۱۳۹۱، تکامل، ترجمه عبدالحسین وهاب‌زاده، مشهد، جهاد دانشگاهی مشهد، چ اول.
۷. زمانی، مصطفی، ۱۳۶۹، ترجمه و شرح دیوان امام علی علیه السلام، قم، انتشارات پیام اسلام.
۸. شریف‌رضی، محمد بن حسین، ۱۴۱۴ ق، نهج‌البلاغه، محقق صبحی صالح، قم، مؤسسه دار الهجره.
۹. شیرازی، صدرالدین محمد، ۱۳۸۳، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة، ج ۱، تحقیق علی‌اکبر رشاد، تهران، بنیاد صدرا.
۱۰. صفایی حائری، علی، ۱۳۸۱، فقر و انفاق، قم، لیلۃ‌القدر.
۱۱. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۴۱۷ ق، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۴، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۱۲. عروسی‌حویزی، عبد علی بن جمعه، ۱۴۱۵ ق، تفسیر نور الثقلین، ج ۱۵، تحقیق سید هاشم رسولی محلاتی، قم، انتشارات اسماعیلیان.
۱۳. فراهیدی بهجت، خلیل بن احمد، ۱۴۱۰ ق، کتاب العین، ج ۳، قم، انتشارات هجرت.

۱ قال رسول الله ﷺ: «إِنَّ الْأَنْبِيَاءَ إِذَا مَا فَضَّلَهُمُ اللَّهُ عَلَى خَلْقِهِ بِشِدَّةٍ مُدَارَاتِهِمْ لِأَعْدَاءِ دِينِ اللَّهِ وَحُسْنِ تَقْوِيَّتِهِمْ لِأَجْلِ إِخْوَانِهِمْ فِي اللَّهِ؛ خدوند از این رو پیامبران را بر دیگر مردمان برتری داد که با دشمنان دین خدا بسیار با مدارا رفتار می‌کردند و برای حفظ برادران هم کیش خود نیکو تقیه می‌کردند.» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۷۲ / ۴۰۱)

۱۴. کریز، جان و آرو دیویس ان. بی، ۱۳۹۳، مقدمه بر اکولوژی رفتار، (ویرایش دوم) ترجمه عبدالحسین وهاب‌زاده، مشهد، جهاد دانشگاهی مشهد.
۱۵. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۳۸۹ ق، اصول کافی، تحقیق علی‌اکبر غفاری، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۱۶. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷ ق، الکافی، ج ۲ و ۳، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۱۷. مازندرانی، محمد صالح بن احمد، ۱۳۸۲ ق، شرح الکافی، ج ۹، محقق / مصحح ابوالحسن شعرانی، تهران، المكتبة الإسلامية.
۱۸. مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ ق، بحار الأنوار، ج ۶۹ و ۷۲، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۱۹. مصباح یزدی، محمد تقی، ۱۳۸۶، فلسفه اخلاق، تهران، شرکت چاپ و نشر بین الملل.
۲۰. موسوی خویی، سید ابوالقاسم، ۱۴۱۶ ق، صراط‌النجاة (محشی للخوئی)، ج ۱، حاشیه جواد بن علی تبریزی، قم، مکتب نشرالمنتخب، چ اول.
۲۱. نوی، محیی‌الدین یحیی بن شرف ابوزکریا، ۱۳۹۲، المنهاج شرح صحیح مسلم بن الحجاج، ج ۲، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۲۲. ویلسون، ادوارد، ۱۳۹۱، سوسیوبیولوژی (زیست‌شناسی اجتماعی)، ترجمه عبدالحسین وهاب‌زاده، مشهد، جهاد دانشگاهی مشهد، چ دوم.
23. Darwin, C. (1967) On the origin of species by means of natural selection; or, the preservation of favored races in the struggle for life. Cambridge: Harvard University Press. (Original work published 1859)
24. Dawkins, R. (1989) The selfish gene (Rev. ed.) New York: Oxford University Press.
25. Richerson . Peter J. and Newson. Lesley (2009) "Is Religion Adaptive? Yes, No, Neutral. But Mostly We Don't Know " Pp 100-117. In The Believing Primate: Scientific, Philosophical, and Theological Perspectives on the Origin of Religion. Schloss, Jeffrey and Michael Murray, eds. Oxford University Press.
26. Schloss Jeffrey P. (2007) "Is There Venus on Mars?: Bioenergetic Constraints, Allometric Trends, and the Evolution of Life History Invariants" Pp. 318-346. In Fitness of the Cosmos for Life: Biochemistry and Fine Tuning. John Barrow, Simon Conway Morris, Stephen Freeland, and Charles Harper, eds. Cambridge University Press.
27. _____ , (2014) "Darwinian Explanations of Morality: Accounting for the Normal but Not the Normative" Pp. 81-122. In "Understanding moral sentiments from a Darwinian perspective" . Hilary Putnam, Susan Neiman, and Jeffrey P. Schloss. Transaction Publishers, New Brunswick, New Jersey.

28. _____ , (2000) "Wisdom Traditions as Mechanisms of Homeostatic Integration: Evolutionary Perspectives on Organismal 'Laws of Life'." Pp. 153–91. In *The Science of Wisdom and the Laws of Life*. Warren Brown, editor. Philadelphia. Templeton Foundation Press.
29. _____ , (2001) "Response " Pp. 21-23. In Philip Clayton's 'Emergence of Spirit'. Center for Theology and the Natural Sciences.
30. _____ , (2002) Emerging evolutionary accounts of altruism: "Love creation's final law?" Pp. 212-42 in *Altruism and Altruistic Love: Science, Philosophy, and Religion in Dialogue*, ed. S. Post, L. Underwood, J. Schloss, and W. Hurlbut. Oxford: Oxford University Press.
31. _____ , (2003) "Research on Evolutionary Biology" Pp.137-182." In *Research on Altruism & Love: An Annotated Bibliography of Major Studies in Psychology, Sociology, Evolutionary Biology, and Theology*, ed. Post, Stephen, Byron Johnson, Michael McCullough, and Jeffrey Schloss, Templeton Foundation Press.
32. _____ , (2004) "Evolutionary Ethics and Christian Morality: Surveying the Issues" Pp.1-24 in *Evolution and Ethics: Human Morality in Biological and Religious Perspective*, ed. Clayton, Philip and Jeffrey Schloss. Michigan. Wm.B.Eerdmans Publishers.
33. Wilson, E. O. (1978) *On human nature*. Cambridge: Harvard University Press.

