



Study of Sam Harris's point of view on science based morality

Morteza Faghihi fazel (Corresponding Author)

PhD graduate, Imam Khomeini Educational and Research Institute. Qom. Iran. mortezafaghihi57@gmail.com



Citation Morteza Faghihi fazel. [Study of Sam Harris's point of view on science based morality (Persian)]. *QABASAT (A Quarterly Journal on Philosophy of Religion and New Theology)*. 2024; 29 (114): 85-108

10.22034/QABASAT.2025.721577

Received: 01 March 2023 , **Accepted:** 03 November 2024

Abstract

In relation to the connection between science and morality, Sam Harris, as one of the leaders of New Atheism, believes in the idea of “science based morality “. He starts off by refuting the subjectivity and non-realism of morality – as proposed by moral relativists – by providing evidence from intuitive experiences and perceptions that are commonplace amongst most humans. Then, he goes on to furnish a new definition for ethics and morality in accordance to his physicalist standpoint. He emphasizes upon “well-being” and “consciousness” and what he believes to be an inseparable connection between the two. This, provides the grounds for a brain centric view of ethics and morality since he believes that consciousness exclusively resides in the physical brain. For Harris, this viewpoint not only provides an alternate basis for moral realism but also gives science the exclusive right to be the only valid source of research in the field of ethics and morality, because only science, and particularly neuroscience, enjoy the academic authority to study and speak about the physical brain and its functions. Harris concludes that it is necessary to establish ethics and morality upon scientific foundations. However, his theory faces several problems which include its incompatibility with intuitive experience, its culmination in moral relativism and determinism, and the fact that it is based on physicalism which is an incorrect standpoint. The project of creating a scientific foundation for morality is a utopian dream that neither Harris not anyone else will ever be able to achieve.

Keywords: New Atheism, Sam Harris, Science, science based morality, consciousness.





پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



نقد و بررسی اخلاق علم بنیاد سم هریس

مرتضی فقیهی فاضل (نویسنده مسئول)

دانش آموخته دکتری، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی. قم. ایران. mortezafaghihi57@gmail.com



Citation Morteza Faghihi fazel. [Study of Sam Harris's point of view on science based morality (Persian)]. *QABASAT (A Quarterly Journal on Philosophy of Religion and New Theology)*. 2024; 29 (114): 85-108

doi 10.22034/QABASAT.2025.721577

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۲/۱۰ ، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۸/۱۳

چکیده

سم هریس به عنوان یکی از سردمداران خداناباوری جدید، در باب رابطه علم و اخلاق، به ایده اخلاق علم بنیاد باور دارد. در این راستا، وی نخست به کمک شهودات عرفی می‌کوشد باور به نسبیت و غیرواقعی بودن اخلاق را رد کند و در گام بعد، براساس رویکرد فیزیکیالیستی خود، با تعریفی ویژه از اخلاق و تأکید بر دو عنصر بهزیستی و آگاهی و همچنین گره زدن بهزیستی به آگاهی، زمینه را برای ورود مغز به عنوان مرکز آگاهی آماده می‌کند. این کار برای هریس افزون بر فراهم کردن مبنای دیگری برای عینیت ارزش‌ها، توجیهی برای ورود انحصاری علم به حوزه ارزش‌ها ارائه می‌کند؛ چراکه شناخت مغز، تنها در گستره علم و به ویژه دانش عصب‌شناسی است. این گونه است که هریس به ضرورت تأسیس اخلاق علمی می‌رسد. اما اخلاق علم بنیاد با اشکال‌های فراوانی از جمله ناسازگاری شهود و اخلاق علم بنیاد، نسبیت‌گرایی اخلاقی، جبرگرایی، نادرستی رویکرد فیزیکیالیستی در باب شناخت انسان روبه‌رو است. افزون بر اینها، طرح نظام اخلاقی بر پایه علم، آرمان شهری است که نه تنها هریس، بلکه هیچ فرد و مکتب دیگری به آن نخواهد رسید.

واژگان کلیدی: خداناباوری جدید، سم هریس، علم، اخلاق علم بنیاد، آگاهی



مقدمه

برداشت عمومی از رابطه علم و اخلاق آن است که علم تنها داده‌هایی بیش نیست و خالی از هرگونه ارزش اخلاقی است و به همین دلیل، علم به پرسش‌هایی از جمله «خوب و ارزش چیست و بد و ضد ارزش کدام است؟» و «چه کارها و رفتارهایی، به طور اخلاقی درست و کدام نادرست‌اند؟» نمی‌تواند پاسخ بدهد.

جریان خداناباوری در مدت حیات خود، همواره برای فراهم آوردن مبنایی عینی برای اخلاق، دچار مشکل بود؛ چراکه از سویی به دلیل تجربه‌گرایی و از سوی دیگر به دلیل ضدیت با دین و شر دانستن آن، نمی‌توانست دین را مبنای اخلاق بداند. گزینه دیگر برای آنان فلسفه بود ولی به دلیل روحیه علم‌گرایانه حاکم بر اندیشه‌های آنان و همچنین تعهد به استفاده از زبان همه‌فهم، به فلسفه هم روی خوش نشان ندادند. بنابراین این مکتب به نسبیت‌گرایی اخلاقی و غیرعینی دانستن ارزش‌های اخلاقی روی آورد. بدیهی است که انسان‌ها، بیشتر با تکیه بر فهم متعارف خود، به نسبیت اخلاقی توجهی نمی‌کنند.

اما در این عصر، بزرگان خداناباوری جدید (New Atheism) برای رفع نقیصه الحاد کلاسیک، می‌کنند اخلاق عینی را پی‌ریزی کنند و همین امر سبب تمایز آنان از دیگر اسلاف خود همچون سارتر و نیچه شده است (Taylor, 2017). از این رو، آنان برای فراهم کردن مبنایی عینی برای اخلاق سراغ علم رفته‌اند و باور دارند که اخلاق تنها از علم تجربی به دست می‌آید. در بین آنان، سم هریس (Sam Harris) - فیلسوف و متخصص علم عصب‌شناسی آمریکایی و از بزرگان الحاد جدید - بیش از همه در این راه تلاش کرده است. وی بر این باور است که اخلاق علمی، تنها گونه اخلاق مجاز است. در این نوشتار، ادعای هریس در این باره را طرح و بررسی می‌کنیم.

شایان ذکر است که در باب بررسی رابطه علم و اخلاق، کار چندانی انجام نشده است و تنها در کتاب فلسفه علم سمیر اکاشا، درباره اینکه آیا علم خالی از ارزش‌هاست یا خیر، سخنانی آمده است. اکاشا باور دارد علم هرگز خالی از ارزش‌ها نیست ولی نباید امید

داشت که اخلاق از علم تجربی به وجود آید (اکاشا، ۱۳۸۷، ص ۱۸۲). هرچند به طور کلی درباره نگاه سم هریس نسبت به رابطه علم و اخلاق، تا آنجا که کاوش شده، کتاب یا مقاله مستقلی نوشته نشده است.

سم هریس و اخلاق علم بنیاد

سم هریس بیشتر مباحث اخلاق علم بنیاد خود را در کتاب چشم انداز اخلاقی: علم چگونه می تواند ارزش های انسانی را تعیین کند؟ آورده است. وی در این کتاب، در پی اثبات ضرورت تأسیس علم اخلاق (Science of Morality) است. وی ابتدا برداشت عمومی نسبت به رابطه بین علم و ارزش های اخلاقی را - یعنی رویکرد تمایزی بین آن ها - بر پایه اینکه علم، هیچ گاه به مهم ترین پرسش ها در زندگی بشر پاسخ نخواهد داد، به چالش می کشد. هریس بر این باور است که حتی کسانی که به وسیله علم به مباحث اخلاقی می پردازند تنها در پی توصیف اندیشه و رفتار انسان ها بوده و توقع ندارند که علم، دستورالعمل اخلاقی ارائه کند بلکه باور دارند که این امور، خارج از گستره علم هستند؛ چرا که علم با امور عینی (Objective affairs) سروکار دارد نه با ارزش های غیرواقعی و شخصی. از این رو، از نگاه ایشان، جدایی علم و اخلاق واقعیتی گریزناپذیر است (Harris, 2010, P.1).

اما همانطور که در ادامه خواهد آمد، هریس باور دارد که برداشت یادشده، نادرست است و از قضا، تنها اخلاق مشروع، اخلاقی منتزع از علم است و در اساس، اخلاق باید به عنوان شاخه نوپای علم به شمار آید. (Harris, 2010, P.5) و تنها علم است که می تواند به ما کمک کند تا ارزش ها را درک کرده و چگونگی زیست بهتر را مطالبه کنیم (Ibid, P.28). به این ترتیب، هریس در پی تأسیس یک رشته علمی است که ارزش های اخلاقی را برگزیند. او این رشته را علم اخلاق نامیده و برای اثبات آن چهار گام اساسی را برمی دارد.

شایان ذکر است که اخلاق علمی وی، همان اخلاق تکاملی نیست؛ چرا که او بر این باور است که با اینکه اخلاقی بودن ما ریشه در تکامل دارد ولی تکامل، هرگز توانایی پیش بینی اموری از جمله ضرورت ایجاد دموکراسی های پایدار، لزوم کاهش تغییرات اقلیمی و نجات دیگر گونه ها از انقراض و همچنین لزوم محدود کردن انتشار سلاح های هسته ای را ندارد (Ibid, P.13).

گام اول. اثبات عینیت اخلاق به وسیله شهودات عرفی

سم هریس، نخست به کمک شهودات عرفی، می‌کوشد تا باور به غیرواقعی بودن اخلاق را رد کند. وی شهود را مؤلفه‌ای اساسی در اخلاق و بنیادی‌ترین عنصر در قدرت فهم انسان دانسته است؛ به گونه‌ای که بدون آن، هیچ اقدامی نمی‌توان کرد (Ibid, P.183). همچنین وی بر این باور است که تکیه بر شهودهای ویژه در پاسخگویی به پرسش‌های اخلاقی، هرگز به معنای غیرواقعی، مبهم یا وابستگی فرهنگی حقایق اخلاقی نیست (Ibid, P.184). وی تصریح می‌کند که به راستی در تمامی جوامع انسانی، مهربانی و دلسوزی، خوب و ظلم و جنایت، بد است. اینها اموری فرافرهنگی، عینی و جهانی بوده و مورد تصدیق عموم انسان‌هاست (Ibid, P.2) و اگر کسی این مطلب را درک نکند، نمی‌توان با او درباره زندگی خوب انسانی و پیوند آن با ارزش‌های انسانی گفتگو کرد. بنابراین به طور عینی می‌توان درباره خوب بودن یا بد بودن یک زندگی داوری کرد (Ibid, P.15).

گام دوم. تعریف اخلاق بر اساس بهزیستی موجودات آگاه

حقیقت این است که هریس هیچ باوری به تعریف مفهوم اخلاق نداشته و به جای آن بر «ارزش‌ها» متمرکز می‌شود؛ زیرا بر این باور است که تعریف دقیق اخلاق، افزون بر اینکه ما را درگیر مباحث پیچیده فلسفی می‌کند، هرگز به سرانجام روشنی نخواهد رسید. از این رو، سراغ تعریفی از ارزش‌ها می‌رود که بتواند مبنای واقع‌انگاری عرفی آن‌ها شود. بنابراین، وی ارزش‌ها را مجموعه‌ای از نگرش‌ها، انتخاب‌ها و رفتارهایی می‌داند که بر بهزیستی (Well-being) موجودات آگاهی مانند انسان، می‌تواند موثر باشد (Ibid, P.12).

در تعریف ارائه شده، مؤلفه‌های مهمی وجود دارند که در تأسیس اخلاق علم‌بنیاد هریس نقش کلیدی دارند که مفهوم بهزیستی یکی از آن‌هاست. باور هریس بر این است که این مفهوم همه آنچه را که می‌توان ارزشمند دانست، در خود جای می‌دهد و این نشانگر آن است که اخلاق، مشروط به افعال و نیاتی است که بر بهزیستی موجودات آگاه تأثیرگذار است (Ibid, P.32).

عنصر کلیدی دیگر، مقوله آگاهی انسانی (Human Consciousness) است. آگاهی به ارتباط وثیقی اشاره می‌کند که اخلاق را به نحوه بازتاب حوادث جهان در تجربه آگاهانه انسان، پیوند می‌زند؛ یعنی همان رنج و شادی‌ای که انسان در رویارویی با حوادث تجربه می‌کند؛ چراکه انسان‌ها به طور کلی، نسبت به موجودات زنده - به ویژه هم‌نوعان خود - حس تعهد اخلاقی دارند نه موجودات غیرزنده‌ای همچون سنگ‌ها. (Ibid, p 174). بنابراین بهزیستی، تنها در بستر آگاهی تعریف می‌شود به گونه‌ای که صحبت درباره ارزش‌ها، درواقع صحبت از تحولات بالفعل و بالقوه اثرگذار بر بهزیستی و آگاهی ما انسان‌ها است (Ibid, P.38).

«چه اتفاقی می‌افتد اگر ما این گام [توجه به عنصر آگاهی] را در نظر نگیریم و تنها از [مطلق] بهزیستی سخن بگوییم؟ جهان ما چگونه می‌بود اگر نگرانی درباره ثواب و خطا، خیر و شر را متوقف می‌کردیم و تنها می‌کوشیدیم تا فقط بهزیستی را فزونی بخشیم؟ در این صورت، آیا ما چیز مهمی به نام بهزیستی انسانی را از دست نمی‌دادیم؟» (Ibid, P.64).

بنابراین، از سویی بهزیستی و آگاهی همبستگی وثیقی با یکدیگر داشته و از سوی دیگر، قوام ارزش‌های انسانی وابسته به بهزیستی است که آن هم جدا از تجربه موجودات آگاه، تحقق ندارد:

«مبتنی کردن ارزش‌های خود به پیوستاری از وضعیت‌های آگاهانه - پیوستاری که فلاکت‌بارترین و بهترین وضعیت ممکن را برای هرکسی در ژرف‌ترین سطح دربرمی‌گیرد - به نظر می‌آید تنها شیوه مشروعی باشد که در آن، ارزش‌ها و هنجارهای اخلاقی را می‌توان تصور کرد» (Ibid, P.41).

گام سوم: نفی شکاف بین هست و باید

سم هریس برای اثبات نقش علم در اخلاق، دوگانگی بین هست‌ها و باید‌ها را رد کرده و ارزش‌ها و باید‌ها را هم از سنخ هست‌ها می‌داند. همان‌طور که می‌دانید بحث از شکاف بین واقعیات و ارزش‌ها بیشتر در قرن هجدهم به وسیله دیوید هیوم (David Hume 1711-1776) و با طرح مسأله جدایی واقعیات و ارزش‌ها (Divide between facts and values) به اوج خود رسید. هیوم، علم را معرفت درباره شناخت واقعیت‌ها و وظیفه آن را پاسخ به

پرسش از «چیستی و چگونگی» اشیا و اخلاق را معرفتِ ناظر به ارزش‌ها و متکفل پاسخ به اموری انشائی و پرسش‌هایی از جمله «چه باید کرد و چه نباید کرد» می‌دانست و به همین دلیل، آن‌ها را خالی از واقعیت دانست:

«هنگام رویارویی با هر نظام اخلاقی، همواره دیده‌ام که بنیانگذار آن، مدتی به‌روشنی معمول استدلال می‌کند؛ اول وجود خدایی را اثبات کرده و سپس ویژگی‌هایی از انسان را بیان می‌کند. ولی ناگهان با شگفتی به جای گزاره‌های با رابطه «است و نیست» با گزاره‌هایی روبه‌رو می‌شوم که هیچ‌یک از رابطه‌های باید و نباید خالی نیستند. این تغییر اگرچه دیده نمی‌شود ولی نتیجه‌ای ماندگار دارد. اما از آنجا که مؤلفان، بیشتر این نکته را رعایت نمی‌کنند، من توجه به آن را به خواننده توصیه می‌کنم و بسیار خوشبین هستم که همین توجه کوچک، بسیاری از نظام‌های عامیانه اخلاقی را واژگون کند و به ما فرصت دهد تا به خوبی ببینیم که خیر و شر، فضیلت و رذیلت، به طور کلی بر پایه رابطه بین اشیا بنا نشده‌اند و مشمول ادراک عقل نیستند» (Ibid, P.521).

بنابراین از دیدگاه هیوم، معرفت‌های اخلاقی همانند «مردم باید راستگو باشند» اموری غیرواقع‌نما و تابع سلايق، امیال و عواطف درونی هستند و از این‌رو، به ادراک عقل در نمی‌آیند، درحالی که معرفت‌های ناظر به واقع، همانند «مردم راستگو هستند» اموری واقع‌نماست که می‌تواند به وسیله عقل درک شود.

در مقابل، هریس به طور کلی شکاف بین واقعیات و ارزش‌ها را امری توهمی و تخیلی دانسته و باور دارد که به راستی مرز روشنی بین حقایق و ارزش‌ها، وجود ندارد؛ چراکه فرایندهای باورساز در هر دو همسان یکدیگر بوده و این باورها از فرایندهای مشابهی در سطح مغز ناشی می‌شوند (Ibid, P.12).

گام چهارم. محوریت مغز و دانش عصب‌شناسی در اخلاق

هریس، از دو راه، علم را وارد حوزه اخلاق می‌کند: یکی از راه نفی شکاف بین هست و باید، دیگری از راه پیوند دادن ارزش‌های انسان به آگاهی و با توجه به رویکرد علم‌گرایانه هریس، از آنجا که فرایندهای باورساز ناظر به واقعیات و ارزش‌ها از یک منبع - یعنی مغز - سرچشمه

می‌گیرد، همان‌طور که تنها علم باید درباره واقعیات نظر دهد، تنها علم است که می‌تواند و باید بتواند درباره ارزش‌ها سخن بگوید.

افزون بر این، هریس با پیوند زدن ارزش‌ها و بهزیستی انسانی به آگاهی انسان، در پی یافتن ریشه و مرکز همه این تحولات در وجود انسان برمی‌آید و با توجه به رویکرد فیزیکیالیستی هریس جایی جز مغز نمی‌تواند به عنوان خاستگاه آگاهی معرفی شود. بنابراین، به باور وی، هنگام صحبت درباره حقیقت تجربه آگاهانه، به یقین درباره فرایندهایی که در مغز در جریان است، سخن می‌گوییم (Ibid, P.80).

به باور وی، فرهنگ دستاورد احساسات، تعاملات و شهودات اخلاقی ما انسان‌ها با یکدیگر است و مغز، مرکز تأثیرات فرهنگی است. در نتیجه با اصلاح ساختار و عملکرد مغز، اندیشه‌ها و رفتارها هم تغییر کرده و در پی آن، ارزش‌ها هم دچار تحول می‌شوند:

«می‌دانیم که احساسات، تعاملات اجتماعی و شهودات اخلاقی ما متقابلاً بر یکدیگر تأثیر می‌گذارند. ما از طریق این سیستم‌ها با هم‌نوعان انسانی خود هماهنگ شده و فرهنگ را در این فرایند ایجاد می‌کنیم. فرهنگ، مکانیزمی برای توسعه بیشتر اجتماعی، عاطفی و اخلاقی است و بی‌تردید مغز انسان مرکز این تأثیرات است. ارزش‌ها و هنجارهای فرهنگی به وسیله اصلاح و تغییر ساختار و عملکرد مغز بر تفکر و رفتار ما تأثیر می‌گذارند» (Ibid, P.9).

هریس تصریح می‌کند که مغز همانند یک ژنراتور پرکار اندیشه‌پردازی عمل کرده و حوادث پیرامونی را تبدیل به رفتار می‌کند و این رفتار در مغزهای دیگران اثر گذاشته و این فرایند به صورت دایمی، در حال انجام است (Ibid, P.51) به همین جهت هر چه خود را در سطح مغز بیشتر درک کنیم، بیشتر می‌یابیم که پاسخ‌های درست و نادرستی برای پرسش‌های اخلاقی وجود دارد (Ibid, P.2).

«به روشنی حالات و توانایی‌های ذهنی‌ای مانند خوشی، دلسوزی، مهربانی و ... وجود دارد که در بهزیستی عمومی ما نقش دارند. همچنین حالات روانی‌ای مانند سنگدلی، تنفر، ترور و ... وجود دارند که بهزیستی ما را کاهش می‌دهند. بنابراین جای این پرسش است که آیا یک عمل یا شیوه فکری ویژه بر خوشبختی فرد یا دیگران تأثیر خواهد گذاشت یا خیر؟ ... اینکه

فرد خودش را در کجای این پیوستار می‌یابد، با عوامل زیادی مانند ژنتیک، محیط، اجتماع، معرفت، سیاست و غیره تعیین خواهد شد. تأثیرات آن‌ها در سطح مغز انسان تحقق پیدا می‌کنند، فهم رو به رشد ما از مغز درباره چگونگی تأثیر اندیشه‌ها، پیوند زیادی با بهزیستی انسان‌ها دارد» (Ibid, P.64).

بر این اساس، هنگامی که از ارزش‌ها سخن می‌گوییم، درواقع درباره روابط علی خارجی حرف می‌زنیم. از این رو هم بهزیستی واقعی است هم افعال و شرایط تأثیرگذار بر آن واقعی هستند. این رویکرد واقع‌گرایانه هریس در باب ارزش‌ها، گویای آن است که باید‌ها و ارزش‌ها در نگاه وی، همچون هست‌ها و واقعیات، متعلق به عالم خارج و اعیان هستند. بر این اساس، شکاف بین باید‌ها و هست‌ها - که از نگاه هریس منجر به نسبیت‌گرایی و جدایی علم و اخلاق می‌شود - توهمی بیش نیست (Ibid, P.11).

شایان ذکر است که محوریت مغز در خلق ارزش‌ها است که دانش عصب‌شناسی را در نگاه هریس محوری کرده است. از این رو، وی از میان علوم گوناگون تجربی، بر پیشگامی عصب‌شناسی تأکید داشته و بر این باور است که به طور کلی، تغییرات اخلاقی انسان، بی‌شک متکی به شرایط و حالات مغز انسان است و این خود بیانگر پیشگامی علم عصب‌شناسی در حوزه پرسش‌های مربوط به اخلاق است (Ibid, P.8). البته به باور وی، امروزه این علم در آغاز راه است و نمی‌توان از او چشم داشت که همه پرسش‌های ناظر به ارزش‌ها را پاسخ دهد ولی به طور قطع، روزی این علم، آگاهی‌های مهمی را درباره علت‌های خوشی و رنج انسان‌ها آشکار خواهد کرد (Ibid, P.80).

از این رو، وی با تکیه بر تصویربرداری‌های عصبی درباره نحوه نقش مغز در اخلاق، تصریح می‌کند که مناطق مغزی اداره‌کننده دآوری‌های اخلاقی انسان، دربردارنده یک شبکه وسیعی از غشاء مغزی و زیرغشاء مغزی است که بیشتر در نواحی غشاء جلویی، لوب‌ها و قطعات گیج‌گاهی قرار دارد (Ibid, P.91). برای نمونه، مناطق کناری قطعات جلویی مغز، مسئول اداره عصبانیت و مناطق میانی آن، مسئول تولید احساس پاداش در پیوند با اعتماد و جزا است (Ibid, P.92).

نکته نهایی در باب اخلاق علمی سم هریس، این است که تحلیل وی از اخلاق علمی، به روشنی دیگر جایی برای اختیار و اراده آزاد انسان باقی نمی‌گذارد (Ibid, p 27) چراکه هنگامی که سبب تمامی رخدادهای ذهنی از جمله ارزش‌ها، اندیشه‌ها و تمامی فعالیت‌های انسانی، تنها به فعالیت‌های عصب زیست‌شناختی مغز فروکاسته شود که انسان هیچ شناختی نسبت به آن‌ها ندارد. وی با تمسک به آزمایش‌های عصب‌شناسانه بنجامین لیبت (Benjamin Libet) اثبات می‌کند که اهداف ما از علت‌های پیشینی‌ای آمده است که ما از آن بی‌خبر هستیم و نسبت به آن کنترلی نداریم. بنجامین لیبت در آزمایش خود نشان می‌دهد فعالیت‌های مناطق گوناگون مغزی، می‌توانند تشخیص داده شوند حدود سیصد و پنجاه میلی ثانیه پیش از اینکه فرد احساس کند که تصمیم به حرکت گرفته است (Libet, 2004, P.124) در این صورت بسی روشن است که دیگر نمی‌توان از اختیار انسان سخن گفت. این مطلبی است که هریس به آن تصریح می‌کند:

«مشکل تنها این نیست که اراده آزاد بی‌گمان و به لحاظ عینی، معنی ندارد [بلکه] از نظر ذهنی هم بی‌معناست. درک این موضوع از راه شهود، به‌طور کامل ممکن است... من گرسنه هستم، آیا می‌توانم لحظه‌ای بیشتر در برابر این احساس مقاومت کنم؟ بله البته! و برای تعداد نامشخصی از لحظات پس از آن. اما نمی‌دانم چرا در این باره تلاش می‌کنم و در موارد دیگر نه و چرا تلاش‌های من به‌طور دقیق در این نقطه‌ی خاص متوقف می‌شوند؟» (Harris, 2010, P.P.43 - 44).

بررسی دیدگاه سم هریس درباره اخلاق علم بنیاد

دیدگاه سم هریس درباره اخلاق علمی، از دشواری‌های زیادی رنج می‌برد و ما در اینجا به برخی از مهمترین‌ها می‌پردازیم:

۱. ناسازگاری اخلاق علم بنیاد و شهود

همان‌طور که پیش‌تر بیان شد، سم هریس به روشنی بر شهود اخلاقی تکیه کرده و در بسیاری از موارد، آن را فصل‌الخطاب مباحث اخلاقی می‌داند؛ اما شهود به‌طور کلی، چه جایگاهی در اخلاق دارد؟ اخلاق مورد نظر هریس، شهودمحور است یا علم‌محور؟ به بیان دیگر، آیا وی در اخلاق علمی خود، همچنان می‌تواند از شهود اخلاقی سخن گوید؟

شهود (Intuition) در لغت به معنای بصیرت دقیق و سریع و همچنین دانش ناب، غیراکتسابی و غیراستنتاجی است.^۱ این مفهوم جایگاه ویژه‌ای در علوم گوناگون همچون منطق، اخلاق، فلسفه، معرفت‌شناسی و فلسفه زبان داشته و از آن به عنوان منبع معرفت و داوری در بسیاری از مباحث یاد می‌شود. ویژگی اساسی شناخت‌های شهودی آن است که از راه‌های عادی و عمومی بشری - همچون حس و عقل - به دست نیامده، بلکه از راه مشاهده مستقیم و تجربه بی‌واسطه حقایق به دست می‌آید (قیصری، بی‌تا، ص ۲۴۵).

در عرفان و فلسفه اسلامی، شهود، تداعی‌کننده علم حضوری است (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ص ۱۱۷-۱۱۲) و از این رو، ویژگی‌هایی همچون بی‌واسطگی در علم به معلوم، شخصی بودن، عینیت با وجود و واقعیت، خطاناپذیری، دارای مراتب بودن و ... را برای آن در نظر می‌گیرند (فنائی‌اشکوری، ۱۳۷۵، ص ۱۴۹).

همواره این بحث در بین اندیشمندان مطرح بوده که آیا می‌توان به معرفت شهودی اعتماد کرد. افلاطون، ارسطو، دکارت، اسپینوزا، کانت، هوسرل، برگسون و حتی فیلسوفان تجربی مانند جان لاک و هیوم و همچنین فیلسوفان اشراقی و صدرایی و کمابیش تمام عارفان، برای شهود، اعتبار فراوانی در نظر می‌گیرند و از آن بسیار استفاده کرده‌اند (پایا، ۱۳۸۲، ص ۴۷۳).

بر این اساس، شناخت‌های شهودی جزو معتبرترین معارف به شمار می‌رود؛ اما با این وجود، بر اعتبار معارف شهودی، اشکال‌های گوناگونی گرفته شده است. ریچارد رورتی (Richard Rorty 1931 - 2007) - از بزرگ‌ترین فیلسوفان تحلیلی معاصر - سپری‌نشدن روند استنتاج منطقی، عدم امکان تعریف محتوای شهود با بیانی فهم‌پذیر برای دیگران و همچنین عدم امکان ارائه دلایلی در توجیه، آن را از نقاط ضعف شهود دانسته است (Rorty, 1964, P.204).

گرچه درباره مفهوم، کاربرد و اعتبار شهود، بین فیلسوفان غربی و اسلامی تفاوت‌های اساسی‌ای وجود دارد - که در جای خود به آن باید توجه شود -^۲ ولی با این حال، این به

1. www.dictionary.com.

۲. درباره مفهوم شهود در فلسفه غرب و تفاوت آن با دیدگاه فلاسفه و عرفای اسلامی، رک: مفهوم شهود در فلسفه

معنای نفی نقش شهود در معرفت بشری نیست؛ چراکه دست کم برخی از معارف اساسی بشر، همانند اصل علیت، اصل امتناع اجتماع نقیضین، توانایی انسان بر انتخاب آگاهانه و مانند اینها، اصولی شهودی هستند.

درباره نقش شهود در علم تجربی هم کارل پوپر (Karl Popper 1902 - 1994) به دو کارکرد اساسی شهود در نظریه‌های علمی، در دو مقام گردآوری و داوری (Context of Discovery and context of Judgement) اشاره می‌کند. وی بر این باور است که شهودات دانشمندان در بیشتر موارد، در مقام گردآوری و حدس‌های علمی، کمک زیادی به آنان می‌کند. در این موارد، این شهودات ذهن، آنان را به سوی حدس‌های علمی و سرانجام ابداع نظریه‌ای علمی می‌کشاند؛ بدون اینکه از باورهای دیگر به دست آمده باشند (Popper, 1972, P.P.28). همچنین پوپر مهم‌ترین کارکرد شهود در نظریه‌های علمی را در مقام داوری فرضیه‌های علمی می‌داند، به گونه‌ای که اگر فرضیه‌ای با شهود انسان ناسازگار باشد و نتوان آن را برطرف کرد یا از شهودهای بدیل برای دفاع از آن استفاده کرد، آن فرضیه مردود است (بیات، ۱۳۹۴، ص ۲۷).

افزون بر اینها، شهودات در حوزه اخلاق هم از اعتبار زیادی برخوردارند و در مبادی احکام اخلاقی و همچنین داوری و توجیه گزاره‌های اخلاقی، نقش مهمی ایفا می‌کنند. مبادی احکام اخلاقی، شهودی هستند و نیازی به هیچ گونه استدلال منطقی یا روان‌شناختی ندارند؛ چراکه آنها خود پذیرفته هستند. در فلسفه اخلاق، کسانی مانند باتلر، سیجویک، رشدال، مور چنین دیدگاهی دارند (Frankena, 1988, P.120).

هریس هم به شهود تکیه کرده است به گونه‌ای که درک مفاهیم اخلاقی و حتی تشخیص زندگی خوب از بد را به شهود پیوند زده و بر این باور است که اگر کسی اینها را درک نکند، به هیچ وجه نمی‌توان با او سخن گفت (Harris, 2010, P.19) ژان ژاک روسو هم در کتاب امیل، درباره نقش شهود در داوری‌های اخلاق می‌گوید:

«از بین حقایق ... کدام را باید سرمشق رفتار خود قرار دهم و چه قوانینی را باید پیروی کنم، تا بتوانم وظیفه خود را برابر با میل آن کسی که مرا آفریده است انجام دهم؟ در اینجا هم ...

غرب و نسبت آن با علم حضوری، علی شیروانی، فصلنامه آیین حکمت، سال دوم، زمستان ۱۳۸۸، شماره ۶.

دستورهای خود را از فرمایش‌های فلاسفه بزرگ نمی‌گیریم بلکه آن را در قلب خود می‌یابم که به دست طبیعت با خطوط محو‌نشده‌ی نوشته شده است. کافی است ببینم چه می‌خواهم بکنم. آنچه را که حس می‌کنم خوب است بی‌گمان خوب است و آنچه را که حس می‌کنم بد است، بی‌گمان بد است. بهترین قاضی‌ها وجدان ما است ... وجدان هرگز ما را فریب نمی‌دهد. این او است که راهنمای واقعی آدمیان است. نسبت وجدان به روح مانند نسبت غریزه است به بدن. هرکس آن را پیروی کند به طبیعت اطاعت کرده است و بیم گمراه شدن ندارد» (روسو، ۱۳۶۰، ص ۲۰۲-۲۰۱).

البته باید گفت شهودی که هریس از آن سخن می‌گوید همان فهم متعارف است نه یک توانمندی و قوه‌ی درونی که منبع اخلاق باشد؛ هرچند ممکن است این فهم متعارف، ریشه در درون انسان داشته باشد. شاهد این سخن اینکه هریس علم را منبع اخلاق می‌داند ولی مور و طرفداران وی، شهود را مبنای اخلاق می‌دانند.

اما پرسش این است که هریس چگونه به نقش شهود در اخلاق پی برده است؛ آیا به وسیله علم و دانش عصب‌شناسی به چنین دستاوردهایی رسیده است یا بدون آن، چنین داوری را انجام داده است؟ نمی‌توان انکار کرد که هریس بدون استفاده از تصویربرداری‌های مغزی و تنها با تکیه بر فهم متعارف، حکم به خوبی یا بدی یک رفتار یا زندگی می‌کند؛ این در حالی است که وی به شدت در پی علمی کردن - و نه شهودی کردن - اخلاق است.

بنابراین هریس باید پاسخ دهد که چگونه شهود اخلاقی و اخلاق علمی، به عنوان مبانی اخلاق، در منظومه فکری‌اش در کنار هم جای می‌گیرند. اگر شهود معتبر بوده و منبع حکم اخلاقی است، سخن وی بر پایه منبعیت علم برای اخلاق و اخلاق علم‌بنیاد چیست و اگر شهود اعتباری ندارد، چرا از آن در جای‌جای مباحث اخلاق علمی خود استفاده کرده است، به آن ارجاع داده و آن را مبنای اخلاق قرار می‌دهد؟ اگر زمینه بحث از اخلاق علمی را شهود فراهم می‌کند، باید پذیرفت اخلاق بیش از آنکه علمی باشد شهودی است و نتیجه علمی بودن اخلاق توجیهی ندارد؛ چراکه پیش از ورود علم به حوزه اخلاق، نیاز به اصولی شهودی داریم و این مخالف با اخلاق علم‌بنیادی است که هریس به آن باور دارد.

۲. نسبت‌گرایی اخلاقی پیامد پیوند زدن بهزیستی به آگاهی

همانطور که پیش‌تر بیان شد، هریس به روشنی تأکید می‌کند که ارزش‌ها به آگاهی پیوند زده شده‌اند و تنها اموری که به ادراک ما درآیند و بهزیستی سبب رشد ما شوند، ارزشمند هستند وگرنه به کلی از گستره ارزش و امور اخلاقی ما بیرون خواهند بود.

این در حالی است که به طور کلی، پیوند زدن بهزیستی به آگاهی و تجربه بشری، اشکال‌های بسیاری دارد که مهم‌ترین آن‌ها، عدم تبیین معقول از این مقولات و همچنین گرفتار شدن در دام نسبت‌گرایی اخلاقی است.

به راستی بهزیستی و آگاهی چیستند و چگونه به وجود می‌آیند؟ آیا علم توانسته است تبیین معقولی از این مفاهیم ارائه دهد؟ گستره بهزیستی تا کجاست؟ بسیار روشن است که تعیین هرگونه معیار برای اینها، به نوع نگاه و تعریف ما از حقیقت انسان، گستره وجودی وی و رابطه او با جهان هستی پیوند زده شده است. از این رو، بی‌شک مؤلفه‌های سعادت و زندگی ارزشمند برای انسان صرفاً مادی بریده از ماورای طبیعت - که تمام کوشش وی، دستیابی به شهوت‌ها و لذت‌های این جهانی است به کلی با سعادت و ارزش انسانی که وجود و زندگی خود را فراتر از این جهان مادی بداند، متفاوت خواهد بود. در نتیجه ارائه هرگونه تعریفی از انسان، زندگی و همچنین رابطه وی با جهان، بهزیستی و همچنین ارزش‌های اخلاقی وی را تحت تأثیر قرار می‌دهد.

برای نمونه، خدا باوران دنیا را همچون پلی برای رسیدن به حیات اخروی دانسته و خوشی‌ها و رنج‌های آن را نسبت به خوشی‌ها و رنج‌های جهان آخرت، همچون قطره‌ای در برابر اقیانوس بی‌کران به شمار می‌آورند. ایشان دنیا را محل تجارت خود می‌دانند (شریف‌الرضی، ۱۴۲۹ق، ص ۴۹۳) که هر دم در حال معامله با خداوند هستند و ارزشمندترین امور دنیا را - یعنی جان و مال خود - برای به دست آوردن رضایت الهی و زندگی خوب و پایدار اخروی می‌فروشند (بقره: ۲۰۷).

افزون بر این، می‌توان ادعا کرد که فیزیکالیست‌ها و خدا ناباوران هم می‌توانند نگاه‌هایی به بهزیستی و سعادت داشته باشند. برای نمونه، برخی از فیزیکالیست‌ها ممکن است به طور کامل با جنگ مخالف باشند و بهزیستی انسان را در سایه صلح جست‌وجو کرده و بر

این باور باشند که ویرانی نابسامانی و جنگ، بیش از آبادانی است اما، فیزیکالیست‌های دیگری باور داشته باشند که برای دستیابی به بهزیستی و زندگی خوب، باید ملت‌های دیگر را نابود کرده و اموال و دارایی آن‌ها را به یغما برد. از این رو، بهزیستی مطرح شده از سوی هریس، به همان نسبت‌گرایی ای منجر خواهد شد که وی می‌کوشید از آن بگریزد.

درباره آگاهی، مشکل ژرف‌تر است. هرچند تلاش‌هایی از سوی برخی خداناباوران همچون دنیل دنت برای تبیین علمی آگاهی صورت گرفته است ولی بسیاری باور دارند که آگاهی و مقولاتی از این دست، هرگز به چنگ علم در نخواهند آمد و به طور اساسی، یکی از لغزشگاه‌های خداناباوری جدید، عدم تبیین علمی صحیح از آگاهی است و همین امر، مانعی جدی برای خداناباوران ایجاد کرده است (McGinn, 1999, P.13). افزون بر اینکه اگر از یک سو آگاهی‌ها و تجربه‌های انسان‌ها به تعداد افراد انسانی همراه با باورهای گوناگون، متفاوت و گاه کاملاً متناقض از یکدیگر است که چنین است، و از سوی دیگر به باور هریس این آگاهی است که بر بهزیستی اثر گذاشته و اخلاق را تعیین می‌کند. در نتیجه، اخلاق و ارزش‌های اخلاقی انسان‌ها متفاوت از یکدیگر بوده و وابسته به میل، سلیقه و خواست انسان‌ها خواهد شد و این نیز، همان نسبت‌گرایی اخلاقی است که هریس در نفی آن می‌کوشد.

بنابراین اگر هریس تأثیر آگاهی در اخلاق و بهزیستی را بپذیرد - که همین‌گونه است -، دیگر نمی‌تواند از چنگال نسبیت، خود را نجات دهد و ناگفته پیداست که در صورت پذیرش تبعیت احکام و گزاره‌های اخلاقی از امیال و علایق انسانی و نفی عینیت اخلاق، هرگز نمی‌توان ثبات در ارزش‌های اخلاقی را چشم داشت؛ چرا که با تغییر تمایل انسان‌ها، بالطبع داوری‌های اخلاقی آنان نیز دگرگون خواهد شد (مصباح‌یزدی، ۱۳۸۷، ص ۳۴).

افزون بر اینکه پذیرش نسبت‌گرایی در حوزه اخلاق، به معنای پذیرفتن بی‌اعتباری تمامی گزاره‌های اخلاقی است؛ چرا که نسبی‌گرا در برابر این پرسش که «به طور اساسی چرا باید ملتزم به رعایت احکام اخلاقی باشیم؟» پاسخ روشنی ندارد و این همان چالش توجیه^۱ است که نسبی‌گرایان نمی‌توانند از آن رهایی یابند (مصباح، ۱۳۹۸، ص ۸۱).

۱. برای آگاهی بیشتر از این چالش، ر.ک: مصباح، ۱۳۹۸، ص ۸۱ و ۸۰.

۳. نادرستی فیزیکیالیسم انسان‌شناختی

مشکل دیگر این است که پیوند زدن آگاهی به مغز و مغز را سرچشمه آگاهی دانستن، بر پایه فیزیکیالیسم انسان‌شناختی است. همان‌طور که پیش‌تر بیان شد، هریس مرکز تمامی احساسات، تعاملات اجتماعی و شهودات اخلاقی انسان را مغز می‌داند و در پی تناظر بین وضعیت‌های مغزی و آگاهی، با استفاده از عکس‌برداری‌های مغزی است تا اخلاق را به گونه علمی بکاود. این نشان می‌دهد که مدعای وی در بحث اخلاق علمی، به طور مستقیم بر فیزیکیالیسم انسان‌شناختی استوار است.

هرچند این گونه فیزیکیالیسم هریس بیشتر از آنکه براساس اندیشه در بحث‌های حوزه فلسفه ذهن باشد، بر فیزیکیالیسم جهان‌شناختی استوار است که نقدهای گوناگونی به آن وارد است. همچنین فیزیکیالیسم انسان‌شناختی هم حتی از سوی خدانا باوران مشهوری همچون کالین مک‌گین و توماس نیگل - که به لحاظ هستی‌شناختی فیزیکیالیسم ولی در باب انسان و ذهن انسانی، غیرفیزیکیالیسم هستند - مورد نقدهای اساسی قرار گرفته است. مک‌گین در باب ویژگی آگاهی انسان، بر این باور است که پرسش‌هایی در این زمینه وجود دارد که طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی - که پایه فیزیکیالیسم است - از پاسخ به آن‌ها درمانده است:

«آگاهی چگونه در وهله اول به وجود آمده است؟ چگونه ماده بی‌جان می‌تواند سبب آگاهی شود؟ تکامل چگونه آبِ بافت‌های زیستی را به آگاهی تبدیل کرده است؟» (McGinn, 2000, P.P.13-14).

نیگل هم فیزیکیالیسم را درمانده از تبیین مقوله آگاهی می‌داند. وی در مقاله خود با عنوان خفاش بودن به چه می‌ماند، بیان می‌کند که هیچ‌یک از تحلیل‌های متعارف تحویل‌گرایانه نمی‌توانند آگاهی انسان را تبیین کنند (Nagel, 1974, P.P.435-450).

آیا هریس در اینجا هم قرار است به شهود استناد کرده و پای شهود را به میان کشد؟ همچنین حتی اگر هریس بخواهد به کمک علم و اسکن‌های مغزی، این بحث را تمام

کند باید همه انسان‌ها را در تمامی وضعیت‌ها و شرایط، تصویربرداری مغزی کرده و سپس به تحلیل و سنجش آن تصاویر پردازد. بدیهی است که تناظر کامل میان تک‌تک حالات و وضعیت‌های مغزی درباره تمامی انسان‌ها، کاری غیرممکن است. افزون بر اینکه به طور اساسی، رویکرد تقلیل‌گرایانه‌ای که هریس در پی آن است به گونه‌ای که همه ویژگی‌ها و حالات ذهنی، التفاتی، معنایی را به ویژگی‌ها و حالات فیزیکی فرو می‌کاهد، به دلیل نقدهای جدی و فراوان، مدت‌هاست کنار گذاشته شده است. ناتوانی این نگاه در تعیین کامل موقعیت یک فکر یا احساس در مغز، عدم بازنمونی حالات مغزی با وجود بازنمونی حالات ذهنی التفاتی، تحقق‌پذیری چندگانه حالات ذهنی و عدم تحقق‌پذیری حالات مغزی، تصور حالات و احساسات ذهنی بدون وجود حالات مغزی متناظر، تنها بخشی از نقدهای وارد به یگانگی ذهن و مغز است که در کتب فلسفه ذهن، به طور گسترده درباره آنها بحث و بررسی انجام شده است (کیت مسلین، ۱۳۹۱، ص ۱۳۲).

۴. افتادن در دام جبرگرایی

بدیهی است که اخلاق علمی هریس، جایی برای اختیار و اراده آزاد انسان باقی نمی‌گذارد؛ چراکه وی با نگاهی فیزیکالیستی، همه ابعاد و جنبه‌های وجودی انسان را به ماده و بدن مادی فرو می‌کاهد و برای تمامی قوا و فعالیت‌های کمی و کیفی انسان، یک مابازای فیزیکی در مغز و دستگاه عصبی لحاظ می‌کند. از این‌رو همان‌طور که خود به روشنی اعلام کرده است اختیار، امری توهمی است (Harris, 2010, P.105).

سم هریس با اینکه به گونه‌ای دستگاه اخلاق علمی خود را بر شهود مبتنی کرده است، در بحث اختیار و اراده آزاد، شهود عمومی انسان‌ها را در این زمینه نمی‌پذیرد؛ درحالی که همان شهود، اختیار انسان را تأیید می‌کند. بنابراین اگر هریس به شهود تمسک کرده است، در این باره هم باید به شهود اعتماد کند.

به راستی، چگونه می‌توان جبرگرا بود اما از اخلاق و چشم‌اندازهای اخلاقی سخن گفت؟ به نظر می‌رسد هریس در اینجا دچار دوگانگی شده است؛ چراکه وی از سویی در پی ارائه نظامی اخلاقی است که به باور بیشتر علمای اخلاق و فلسفه اخلاق - اگر نگوییم همه

آنان - ، پیش‌فرض چنین نظامی، پذیرش اختیار است و از سوی دیگر می‌خواهد اخلاق را مبتنی بر علم کند؛ علمی که تنها به روابط عینی بین پدیده‌ها و مربوط به حوزه روابط موجبیتی است و از تبیین چنین قوه‌ای - یعنی اختیار انسانی - ناتوان است؛ از این‌رو، هریس چاره‌ای جز نفی اختیار ندارد. مسلّم است که در سیستم جبرگرایی، توجیهی برای بیان کردن مسأله اخلاق، باقی نمی‌ماند. مایک هاکنی از منتقدان نگاه هریس می‌گوید:

«اگر اراده آزاد نداشته باشیم به این معنی است که در دنیای ماشینی زندگی می‌کنیم که در آغاز زمان مقرر شده است یا در دنیایی تصادفی که در آن، همه چیز به طور معجزه‌آسایی و بدون دلیل، اتفاق می‌افتد. یک ملحد لیبرال مانند سم هریس - که آزادی اراده را انکار می‌کند و در عین حال اسلام را محکوم می‌کند - از نظر اخلاقی، بهتر از یک افراط‌گرای مذهبی نیست که سر مردم را می‌برد. به هر حال، هر دو ماشین‌هایی در معرض نیروهای اجتناب‌ناپذیر هستند. اگر سم هریس اراده آزاد نداشته باشد در محکومیت بنیادگرایی اسلامی هم آزاد نیست ... جهان بدون اختیار، یک جهان بی‌معنی و بی‌هدف است که هیچ نقطه ممکن برای آن وجود ندارد» (Hockney, 2014, P.P.25-26).

۵. اخلاق علمی، آرمان شهری دست‌نایافتنی

همان‌طور که پیش‌تر بیان شد، سم هریس بر این باور است که مغز، مرکز احساسات، تعاملات و شهودات اخلاقی انسان است که با تغییر و اصلاح آن، ارزش‌ها نیز تغییر می‌کنند؛ در نتیجه، تنها علم می‌تواند درباره ارزش‌ها داوری کند.

شکی نیست که مغز انسان، یکی از پیچیده‌ترین سیستم‌های موجود در جهان طبیعت است. میلیاردها سلول عصبی در مغز و در شبکه‌ای از ارتباطات، با یکدیگر در تعامل هستند و در الگوهایی بسیار پیچیده، پیام‌های گوناگون الکتریکی جابه‌جا می‌شوند. همچنین، امروزه بر اثر پیشرفت‌های شگرف در تفکر عصب‌شناسی، ثابت شده است که نیمکره چپ مغز، بیشتر با تفکر تحلیلی و انتزاعی در پیوند است و نیمکره راست، در تفکر شهودی و تخیلی نقش بیشتری دارد (Springer and Deutsch, 1993).

آری! امکان کمک علم برای ارتقای اخلاق منتفی نیست و نیاز است که از راه تحلیل‌های

عینی و دستاوردهای پزشکی، زمینه اصلاح برخی از مشکلات اخلاقی فراهم شود (باربور، ۱۳۹۲، ص ۵۷۶) اما روشن است که این غیر از ادعای هریس، یعنی تأسیس نظام اخلاقی از راه علم عصب‌شناسی است. حتی اگر گفته شود که دانش عصب‌شناسی با کار بر قسمت‌های جلویی مغز (Prefrontal cortex) افراد روان‌پریش (Individuals with Psychopathy) گام‌های ارزشمندی را در بهبود آنان، در هنگام تصمیم‌گیری‌های اخلاقی برداشته است، باز هم نمی‌توان نتیجه گرفت که علم می‌تواند نظام اخلاقی ارائه کرده و منبع اخلاق شود (Glenn, et al, 2009, P.P. 909-911).

به طور اساسی، چگونه می‌توان با عکس‌برداری‌های مغزی و تحریک بخش خاصی از مغز، به خوبی یا بدی عملی حکم کرد؟ آنچه به کمک عکس‌برداری‌های مغزی به دست می‌آید، تحریک بخش خاصی از مغز در هنگام انجام عمل خوب یا بد اخلاقی است. پرسش این است که با این کار، چگونه می‌توان نظام اخلاقی جهان‌شمول تأسیس کرد؟! هریس برای اثبات این امر، تنها به مناطقی از مغز اشاره می‌کند که در معرفت و عمل اخلاقی، نقش داشته و هنگام یک رویداد اخلاقی، واکنش‌هایی در آن مناطق مشاهده می‌شود.

ادعای هریس فراتر از این نرفته است که ارزش‌ها، احساسات و رفتارهای اخلاقی سبب بروز تحرکاتی در مغز می‌شود؛ نهایت اینکه وی همبسته‌های عصبی احساسات و تجربیات اخلاقی را نشان داده است و این مطلب جدیدی نیست و همگان آن را می‌پذیرند؛ اما به روشنی، آشکار است که این سخن، غیر از تأسیس اخلاق علمی و منبعیت عصب‌شناسی برای اخلاق و ارزش‌هاست.

به نظر می‌رسد انتظار بیش از حد از دانش تجربی، هریس را دچار دردسر کرده است به گونه‌ای که انتقادهای جدی برخی از بزرگان عرصه الحاد جدید و همچنین فیلسوفان علم را در پی داشته است. در سال ۲۰۱۱م در کنفرانسی که در آکسفورد، با موضوع «چه کسی می‌گوید علم برای پرسش‌های اخلاقی، چیزی برای گفتن ندارد؟»^۱ برگزار شد، داوکینز با لحنی اعتراضی خطاب به هریس می‌گوید: «به راستی، برای من روشن نیست که چگونه

1. Sam Harris and Richard Dawkins, Who Says Science has nothing to Say about Morality? University of Oxford.

انجام فیزیولوژی عصبی می‌تواند بینشی را به این مسائل اخلاقی بیفزاید» (Earp, 2011). نیکلاس رشر - از فیلسوفان علم قرن بیستم - هم بر این باور است که علم تجربی هر چه پیشرفت کند، باز هم مسائلی درباره انسان و امور مربوط به او وجود دارد که هرگز با ابزارهای علمی قابل حل نیستند؛ چراکه این مسائل به طور اساسی، خارج از گستره علم هستند (Rescher, 1984).

نتیجه‌گیری

در این پژوهش، پروژه چشم‌انداز اخلاقی سم هریس را تبیین کرده و به مهم‌ترین اشکال‌های دیدگاه او اشاره کردیم. هریس که به شدت مخالف نسبیت‌گرایی اخلاقی زیست‌شناسان تکاملی و دیگر طبیعت‌گرایان است و همچنین با توجه به نفرت ژرفی که نسبت به ایمان و باورهای دینی دارد، با طرح عدم شکاف بین «است» و «باید»، به امید دریافت پاسخ‌های اخلاقی و تأسیس اخلاق علمی، سراغ علم عصب‌شناسی می‌رود. هدف وی این است که با تبدیل علم به داور نهایی ارزش‌های اخلاقی، دین را از حوزه اخلاق بیرون کند. با نگاهی دقیق به نظریه اخلاقی هریس، می‌توان به روشنی گفت که وی در پروژه خود پیروز نبوده است و نظریه اخلاقی او از جهات گوناگونی شکست خورده است. شهود و فهم متعارفی که بسیار مورد استناد هریس است، با اخلاق علمی او همخوانی ندارد. همچنین نگاه هریس به بهزیستی و اخلاق، متأثر از نوع جهان‌بینی و انسان‌شناسی وی است که مخالفان زیادی دارد. همچنین ناتوانی هریس در رد نسبیت‌گرایی اخلاقی از نقاط ضعف دیدگاه او است. افزون بر اینها، وی با نفی اختیار، جایی برای طرح اخلاق باقی نگذاشته است و در پایان ادعای هریس بر پایه اخلاق علمی، ادعایی آرمانی است که دست‌یابی به آن غیرممکن است.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. اکاشا، سمیر (۱۳۸۷ش). فلسفه علم. ترجمه هومن پناهنده. تهران: انتشارات فرهنگ معاصر.
۴. باربور، ایان (۱۳۹۲ش). دین و علم. ترجمه پیروز فطوریچی. تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۵. بیات، محمدرضا (۱۳۹۴ش). دین و معنای زندگی در فلسفه تحلیلی. قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
۶. پایا، علی (۱۳۸۲ش). فلسفه تحلیلی، مسائل و چشم اندازها. تهران: طرح نو.
۷. روسو، ژان ژاک (۱۳۶۰ش). امیل یا آموزش و پرورش. ترجمه غلامحسین زیرک زاده. تهران: انتشارات چهره.
۸. شریف الرضی، محمد بن حسین، نهج البلاغه، (صبحی صالح). قم: انتشارات اسوه، ۱۴۲۹ ق.
۹. فنایی اشکوری، محمد (۱۳۷۵ش). علم حضوری. قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی:.
۱۰. قیصری، داوود (بی تا). شرح فصوص الحکم. قم: انتشارات بیدارفر.
۱۱. مسلین، کیت (۱۳۹۱ش). درآمدی به فلسفه ذهن. ترجمه مهدی ذاکری. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۱۲. مصباح، مجتبی (۱۳۹۹ش). فلسفه اخلاق. قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی:.
۱۳. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۷ش). نقد و بررسی مکاتب اخلاقی. قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی:.
۱۴. یزدان پناه، یدالله (۱۳۸۸ش). مبانی و اصول عرفان نظری. قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی:.

15. Dennett, Daniel C. (2017). From Bacteria to Bach and Back: The Evolution of Minds. W. W. Norton & Company.
16. Earp, Brian D (2011). Sam Harris is wrong about science and morality. In the <http://blog.practicaethics.ox.ac.uk>.
17. Frankena, William K (1988). Ethics, Pearson.
18. Glenn, A, Raine, A, Schug, R (2009). Molecular Psychiatry. in <https://www.nature.com/articles/mp>.
19. Harris, Sam (2006). Letter to a Christian Nation. Bantam Press.
20. Harris, Sam (2004) The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason. W.W Norton & Company.
21. Harris, Sam (2010). The moral landscape: how science can determine human values. Simon and Schuster Press.
22. Hockney, Mike (2014) The Sam Harris Delusion. Hyperreality Books,
23. Hume, David (2010). A Treatise of Human Nature Being an Attempt to introduce the experimental Method of Reasoning into Moral Subjects. ISBN 978-1-775410-67-6.
24. Libet, Benjamin (2004). Mind Time: The Temporal Factor in Consciousness. Harvard University Press.
25. McGinn, Colin (2000). The Mysterious Flame: Conscious Minds In A Material World. Basic Books.
26. Nagel, Thomas (1974). What it is like to be a bat. The Philosophical Review, in the <https://www.jstor.org/stable/2183914>.
27. Rescher, Nicholas (1984). The Limits of Science, Berkeley. University of California Press.
28. Rorty, Richard (1964). Intuition, The Encyclopedia of Philosophy. ed: Paul Edwards, London & New York: McMillan Publication, vols.3-4.

29. Springer, S, Deutsch, G (1993). Left brain, right brain. fourth edition, W. H. Freeman and Company, New York.
30. Taylor, James (2017) New Atheists, in the Internet Encyclopedia of Philosophy . In the <https://philpapers.org/rec/>.

