



# شهودهای اخلاقی و نظام دینی تبیینی بر اساس سازگاری تکاملی\*

جردن کیپر و ریچارد سوسیس

ترجمه: علی مهجور\*\*

## چکیده

این مقاله با تمرکز بر مطالعات میان‌رشته‌ای به آثار متقابل شهود اخلاقی و نظام دینی می‌پردازد. این آثار در قالب دو نظریه «مبانی اخلاق» و «کارکردهای اخلاقی»، که پژوهشگران حوزه اخلاق و دین مطرح کرده‌اند، بررسی می‌شوند. بدین ترتیب که انواع شهودهای اخلاقی که بر نظام دینی مؤثر واقع شده‌اند و نیز از نظام دینی اثر پذیرفته‌اند، بررسی می‌شود و نقشی که این رابطه متقابل در شکل‌گیری گروه مؤمنان به یک دین ایفا کرده است، با توجه به انواع شهودها و اقسام رفتارهای دینی واکاوی می‌گردد. در نهایت، نویسندگان مقاله با اتخاذ رویکردی انتقادی مبتنی بر داده‌های تجربی و انسان‌شناختی می‌کوشند به چشم‌اندازی واقعی در باب رابطه و آثار متقابل شهود اخلاقی و نظام دینی دست یابند.

**کلیدواژه‌ها:** شهود اخلاقی، نظام دینی، سازگاری، تکامل، مازول‌های شناختی، نظریه مبانی اخلاقی، قرارداد اجتماعی.

---

\* این مقاله ترجمه‌ای است از:

Jordan Kiper and Richard Sosis (2014). "Moral Intuitions and the Religious System: An Adaptationist Account", in: *Philosophy, Theology and the Sciences*, vol. 1, no. 2, pp. 172-198.

\*\* دانشجوی دکتری دین‌پژوهی، دانشگاه ادیان و مذاهب قم.

در این مطالعه در باب شهود اخلاقی، به ترتیب از رشته‌های فلسفه، علوم شناختی، علوم اعصاب، انسان‌شناسی و روان‌شناسی اخلاق استفاده شده است. به رغم پژوهش‌های بین‌رشته‌ای در این زمینه، مطالعه در باب شهودهای اخلاقی هنوز بر تحقیقات شناخت عاطفی (emotional cognition) و ماژول‌های<sup>۱</sup> شناختی تکامل‌یافته (evolved cognitive modules)، متمرکز مانده است.<sup>۲</sup> هنوز، هم در تمرکز بسیار شدید بر سازوکارهای شناختی‌ای که زمینه شهودهای اخلاقی‌اند، مشکلاتی وجود دارد و هم در تمرکز بسیار ضعیف بر قراردادهای اجتماعی‌ای که آنها را ایجاد کرده است. علاوه بر اینها، روشن نیست همه شهودهای اخلاقی، چنان‌که بسیاری از نظریه‌های پیشرو ادعا می‌کنند، به ماژول‌های شناختی تکامل‌یافته فروکاسته شوند. با توجه به این ملاحظات، ما بحث درباره شهودهای اخلاقی را با اتکا به پژوهش در باب نظریه مبانی اخلاق به پیش می‌بریم. با این حال، در برابر نظریه‌پردازانی که کاملاً به مبانی اخلاق پرداخته‌اند و بر بخش‌بخش بودن شهودها تأکید می‌کنند، ما بر نقش قراردادهای اجتماعی در رشد شهودهای اخلاقی تأکید می‌کنیم. به‌خصوص استدلال می‌کنیم که در جوامع دینی، برخی از شهودهای اخلاقی از پویایی خود نظام دینی به وجود می‌آیند، نه از مجموعه‌ای از ماژول‌های شناختی تکامل‌یافته. با اقامه این استدلال، ما از مزایا و پیامدهای نظام دینی برای مطالعه در باب شهودهای اخلاقی نیز بحث می‌کنیم.

## ۱. شهودها، اخلاق و دین

تحقیقات علمی درباره شهود یا مطالعه در باب «ادراک از طریق ضمیر ناخودآگاه» که یونگ (Jung) (1971: 538 [1923]) از آغاز آن را بدین عنوان نامید، سابقاً موضوع روبه‌رشدی بود، اما پس از آنکه روان‌شناسی یونگی در دهه ۱۹۶۰ به ورطه بی‌اعتباری افتاد، این موضوع مطالعاتی نیز دچار ضعف شد (McCrae & Costa, 1989). با این حال، مطالعه در باب شهود، یک بار دیگر رو به قوت نهاد و در دهه ۱۹۸۰، این بار متکی به مطالعات کاملاً علمی، و با توجه به ظهور مجدد آن در کنار مطالعات بومی‌گرایی (e.g., Fodor, 1983)، خطر و تصمیم‌گیری (e.g., Kahneman, Slovic, & Tversky, 1982) و ارتباط غیرکلامی (e.g., Giannini et al., 1978) دوباره آغاز شد. از آن زمان، این موضوع، تبدیل به موضوع مهمی در علم شده که بر دو پرسش تمرکز کرده است: نخست اینکه، چه سازوکارهای شناختی‌ای عهده‌دار

شهودهای ما هستند (e.g., Gigerenzer, 2007; Haidt, 2001; Kahneman, 2011)؟ دوم اینکه، چه قراردادهای اجتماعی ای هستند که گروه‌های افراد، مانند پزشکان، افسران پلیس، رانندگان تاکسی و غیره، را واجد این توانایی دانستن به نحو مستقیم و پیش‌آگاهانه (preconsciously) می‌کنند که چیزی فلان است (e.g., Gambetta, 2005; Pinizotto, Davis, & Miller, 2004; Quirk, 2006)؟ یافتن تمایز آشکار بین این دو پرسش، هرچند ناممکن نیست، دشوار است؛ چراکه بیشتر شهودها هر یک به نوعی، با قراردادهای اجتماعی به کار افتاده‌اند. مثلاً حتی شهودهای ریاضی، هرچند به‌ظاهر روانی‌اند و در شناخت عددی ریشه دارند (e.g., Dehaene, 1997)، هنوز هم وابسته به نظام‌های عددی ای هستند که قراردادهای اجتماعی‌اند. با این حال بسیاری از تحقیقات به طور کامل بر پرسش نخست متمرکز شده‌اند و به دنبال دلیل خوب نیستند: پیشرفت در عصب‌روانشناسی، اولویت را به توضیح لایه‌های عصبی و شالوده‌های شناختی شهود داده است (e.g., Damasio, 1994; Kuo et al., 2009). از این مطالعات روشن می‌شود که بسیاری از شهودها، در واقع، محدود و تحت سیطره نواحی عصبی مجزا هستند (e.g., Greene & Paxton, 2009; Parkinson et al., 2011). با این حال، هنگامی که عصب‌روانشناسی (neuropsychology) به سراغ مطالعه شهودهای اخلاقی می‌آید، اولویت تحقیق را به شناختی می‌دهد که به نوعی آموزه تبدیل شده است. شهودهای اخلاقی در درجه اول به کار شناختی عاطفی ای گفته می‌شود که فقط با قراردادهای اجتماعی شکل گرفته‌اند؛ قراردادهایی که در درجه دوم بدان‌ها شهود اخلاقی گفته می‌شود (Greene & Haidt, 2002; Haidt, 2001, 2007, 2012; Haidt & Joseph, 2004, 2007; Hauser, 2006; Mikhail, 2007). مثلاً، به طور گسترده‌ای پذیرفته شده که انسان دارای مجموعه‌ای همگانی از ماژول‌های اخلاقی است (e.g., Haidt & Joseph, 2004) یا دارای دستور زبان اخلاقی ذاتی است (e.g., Mikhail, 2007) که بر اساس آن، قراردادهای اجتماعی، صرفاً به عنوان پارامتر عمل می‌کنند. هرچند بدون شک برای بسیاری از شهودهای اخلاقی، این ادعا درست است، بعید است که برای همه آنها صحیح باشد؛ به‌ویژه برای شهودهایی که از نظام‌های دینی پدیدار می‌شوند. افزون بر اینها، دین برای ایجاد شهودهایی درباره سلامت روان (Cohen & Rozin, 2001)، راهبردهای زندگی (Gladden et al., 2009)، و همبستگی گروهی (Alcorta & Sosis, 2005)، خود را نشان داده است. آیا همین کار را دین می‌تواند برای شهودهای اخلاقی انجام دهد؟

این احتمال وجود دارد که نظام‌های دینی برای اینکه مجموعه‌های پویایی باشند، شهودهای جدیدی را متناسب با رفتارهای خاص به وجود بیاورند، به گونه‌ای که با زیست‌بوم‌ها و جوامع محلی سازگار باشند. برای روشن کردن این احتمال توجه به اهمیت ملاحظه تابوها، التزام به آداب و رسوم، ترویج اسطوره‌ها، ورود به امور مقدس و تصور عوامل فراطبیعی، لازم است. این تجربه‌ها، در میان چیزهای دیگر، قراردادهای اجتماعی بسیار تخصصی‌ای هستند که به رغم تنوع میان فرهنگ‌ها، تقریباً در همه جا حسی ضمنی در باب اینکه چه چیز خوب است و چه چیز بد را با احترام به گروه دینی در دست تحقیق، القا می‌کنند. البته چنین القائاتی امکان‌پذیر هم هست؛ چراکه اعمال دینی از توانایی‌های شناختی ذاتی، همچون نظریه ذهن، التفات جمعی و مانند آن بهره می‌برند تا با هم به مثابه انگیزه روانی به دین، درست مثل چشم‌انداز شناختی لازم، خدمت کنند (e.g., Atran, 2002; Boyer, 2001; Bulbulia, 2004). با این حال چنان‌که انسان‌شناسان در مدت‌های طولانی مشاهده کرده‌اند، اعمال دینی، مانند آیین‌های توتمی (Durkheim, 1995 [1912])، تابوها (Douglas, [1966] 2007)، و مناسک تشرّف و گذار (van Gennep, 1966)، آهسته در پیروان، احساسات اخلاقی‌ای را القا می‌کنند که اغلب از احساسات ذاتی آنها در باب اینکه چه چیزهایی خوب و چه چیزهایی بد است پیشی می‌گیرند و کارکرد نهایی‌شان حفظ رفاه و سعادت گروه است. گاه این احساسات اخلاقی به اعمالی منجر می‌شد که در خصوص بیگانگان به گونه‌ای غیراخلاقی و عاری از شرم اجرا می‌شد؛ مانند گروه‌هایی که ملتزم به اجرای مناسک خشونت‌آمیزی مانند ایلنگوت هستند که در آن پسران با بریدن سر روستاییان، به مرد تبدیل می‌شوند (Rosaldo, 1980). مسلماً این نمونه‌ای افراطی درباره این انواع اختلاف اخلاقی است که می‌تواند از اعمال دینی نتیجه شود؛ اما نشان‌دهنده نکته مهمی است که البته برای بسیاری از انسان‌شناسان شناخته شده و اغلب دانشمندان دین و اخلاق بدان اشاره کرده‌اند (e.g., Doris & Plakias, 2008; Prinz, 2008). نظام‌های دینی نه تنها کارکرد منفعلانه به عنوان عوامل فرهنگی برای توانایی‌های ذاتی ندارند، بلکه به نحو فعال، ماهیت انسان را به روش‌های بنیادینی توضیح می‌دهند که منحصر به جوامع دینی است.

با این حال این نکته مهم را برجسته‌ترین محققان شهودهای اخلاقی همچنان نادیده انگاشته‌اند و به همین دلیل، باید در آن تجدیدنظر کرد. هنوز

هم ما نه می‌خواهیم زمینه‌های آشنای تحت پوشش نسبی‌ها و مطلق‌ها را پایمال کنیم و نه می‌خواهیم نمونه‌های نقض برای تشکیک در دیدگاه‌های متضاد با دیدگاه خودمان را به‌سادگی افزایش دهیم. در عوض، می‌خواهیم از مطالعهٔ تکاملی دین به کامل‌کردن برخی از آخرین پیشرفت‌های روان‌شناسی اخلاق برسیم؛ و در نتیجه، به تجزیه و تحلیلی بپردازیم که همسازی بالقوه میان این دو برنامهٔ پژوهشی را برجسته می‌کند. برای تحقیق‌یافتن این همسازی، استدلال می‌کنیم که چشم‌اندازی بسیار پویا از دین، که آثار متقابل سازگاری بین پیروان و زیست‌بوم‌ها را بازشناسی کند، برای تشخیص ارتباط دین با شهودهای اخلاقی، ضروری است.

## ۲. دیدگاه معیار در باب شهودهای اخلاقی

دیدگاه غالب دربارهٔ شهودهای اخلاقی و کانون تحلیل‌های ما، از کار جانانان هاید (Jonathan Haidt) نشئت می‌گیرد؛ هرچند ما آن را در کنار کارهای دیگر روان‌شناسان اخلاق در این بخش و بخش بعدی بررسی می‌کنیم. قبل از این بررسی، سه اصطلاح وجود دارد که در اینجا در آغاز بحث، نیازمند قدری ایضاح است: «شهود اخلاقی» (moral intuition)، «قراردادهای اجتماعی» (social conventions) و «عواطف» (emotions). «شهود اخلاقی» عبارت است از هر احساس قوی و بلاواسطه‌ای که در آن، چیزی خوب یا بد باشد؛ اعم از اینکه صدق ادعا باشد یا موضوعی برای درک و دریافت (e.g., Gigerenzer, 2008; Haidt, 2001, 2012; Sinnott-Armstrong, 2008). مراد از «قراردادهای اجتماعی»، آداب، رسوم، هنجارها و معیارهای گروهی است، به علاوه اعلان‌های اجتماعی‌شان. اعلان اجتماعی، عبارت است از هر تعامل نمادین یا شکل ارتباط غیرکلامی‌ای که وسیلهٔ انتقال نیت‌ها و تعهدات اجتماعی افراد است. همچنان که سازگارگرایان تکاملی (adaptationists) استدلال کرده‌اند (e.g., Irons, 2001)، به سبب اینکه اعلان‌ها اغلب به دشواری جعل‌شدنی هستند، می‌توانند تعهد فرد در قبال گروهی خاص را نشان دهند. «عاطفه»، شکلی از شناخت یا پردازش اطلاعات است که در الگوهای تحریک فیزیولوژیکی (patterns of physiological arousal) به محرک‌های خارجی، پاسخ‌های رفتاری می‌دهد (e.g., Damasio, 1994; Haidt, 2012; Lazarus, 1991).

اکثر روان‌شناسان اخلاق به جای قراردادهای اجتماعی، عواطف را به عنوان منبع اولیه شهادهای اخلاقی ما در نظر می‌گیرند (e.g., Greene & Haidt, 2002; Haidt, 2001, 2007, 2012; Nichols & Knobe, 2007; Prinz, 2006). با این حال، همچنان که افراد احساساتی امروزی مشاهده می‌کنند (e.g., Nichols, 2004)، معمولاً شهود به برخی از قراردادهای اجتماعی مربوط است؛ قراردادهایی که به قول هاید (2001) «دُم عقلائی» برای «سگ عاطفی» ای هستند که به عنوان «داوری اخلاقی» شناخته شده است. این استعاره هنوز هم در گرو این نگره اولیه است که کلاً چگونه شهادهای اخلاقی فهمیده می‌شوند؟ هنگامی که ما شهودی اخلاقی داریم، آن را به عنوان بارقه‌ای از بصیرت (flash of insight) تجربه می‌کنیم که با عواطف اخلاقی معینی مشخص شده است؛ و سپس، فقط پس از ورود به استدلال برای اینکه دیگران را در خصوص شهودمان متقاعد کنیم، شهود را از قراردادهای اجتماعی مان بیرون می‌کشیم (Haidt, 2012: 47)؛ و بنابراین، هنگامی که ما برای شهودهایمان استدلالی اقامه می‌کنیم، به ندرت گزارش‌های بی‌طرفانه‌ای به دست می‌دهیم؛ و در عوض، بیشتر تبیین‌هایی به دست می‌دهیم که مقاصد و نیات اجتماعی ما را بازتاب می‌دهند (Haidt, 2001: 822).

برای مثال، فرض کنید مردی ادعا کند که زنای با محارم اخلاقاً نادرست است و وقتی به طور خلاصه چرایی آن را تبیین می‌کند، بگوید زنای با محارم، نقض قانون خدا است. در اینجا شهود و استدلال، به ترتیب عبارت‌اند از ناپسندشمردن زنای با محارم و استناد به تبیینی برآمده از دین. چرا اولی و نه دومی، شهود است؟ طبق سخن هاید (2012)، این ادعا با یک عاطفه، یعنی انزجار، پدید آمده است و تبیین برآمده از دین، توجیهی به دنبال آن و برای آن عاطفه است. با این حال، شاید مفید باشد اگر کلاً درباره استدلالی که در پی تبیین این مرد می‌آید، و نیز درباره زمینه اجتماعی او به طور خاص، بیشتر بدانیم. اما برای روان‌شناسان اخلاق، آنچه قبلاً گفته شده است، منبع اصلی شهود را تبیین می‌کند. در اینجا، این ناپسندشمردن، به عنوان عاطفه‌ای تجربه شده است که با ماژول شناختی تکامل یافته، یعنی چیزی که هاید به آن «حرمت/پستی» می‌گوید، به وجود آمده، و این تبیین برآمده از دین، عمل اندیشیده و حساب‌شده‌ای است که جهان‌بینی این مرد را منعکس می‌کند (125). هاید (2001: 820-21) نیز تبیین‌های اخلاقی را به عنوان «ارتباط» و «انسجام» داشتن توصیف می‌کند. در این خصوص، ارتباط، اثر

احساسی‌ای است که این مرد می‌خواهد بر دیگران داشته باشد؛ و انسجام، دفاعی است که او با احترام به جامعه و هویت اجتماعی‌اش عرضه می‌کند. مشخص کردن ارتباط و انسجام، مطالب فراوانی درباره فرهنگ این مرد به ما خواهد گفت. اما تبیینی درباره منبع شهود او به ما نخواهد داد. روان‌شناسی اخلاق از این نکته با توسل به جنبه‌های دوگانه داوری اخلاقی دفاع می‌کند (e.g., Greene & Haidt, 2002). شهودی‌بودن ناپسندش‌مردن زنای با محارم، برای این مرد معطوف به این است که واکنش غریزی او به این عمل، دفعتاً، خودبه‌خود و درونی است. با این حال، با توجه به اینکه تبیین او، تدریجی، از روی بررسی و اکتسابی است، استدلال او فرهنگی است. مثال دیگری را در نظر بگیرید. فرض کنید زنی درمی‌یابد همسایه‌اش با کتاب مقدس، آتش روشن کرده است. او این عمل را محکوم می‌کند؛ اما هنگامی که جوایز تبیینی برای چرایی آن می‌شود، شروع به داوری درباره تقدس کتاب مقدس می‌کند. شهود اخلاقی در اینجا باز هم با ماژول‌های شناختی تکامل‌یافته تبیین شده است؛ یعنی آنچه هاید آن را «مرجعیت/براندازی» و «حرمت/پستی» می‌خواند؛ و این توجیه، تبیینی پسینی (post hoc explanation) است که این زن برای گروه هم‌کیشانش (ingroup) و برقراری انسجام با هویت اجتماعی‌اش بیان می‌کند.

چنین چیزی از آنجا به وجود خواهد آمد که هر گزارشی از شهود اخلاقی که با دین مربوط باشد، به گونه‌ای کاملاً محوری باید مستلزم ارجاع به اجزای سازنده عاطفی و ویژگی‌های ماژولی باشد. با این حال، این نباید باعث شود ما فرض کنیم پدیدارهای اجتماعی، همواره به نحو ثانوی و به مثابه عوامل خارجی‌ای تحلیل شده‌اند که به سادگی احساسات «ابتدایی» مان از «نیشگون گرفتن» هستند (Greene et al., 2004: 389). همچنین، نباید باعث شود که ما برخی از انواع اولویت‌دادن‌های وجودشناسانه را اتخاذ کنیم؛ مثلاً، به ازای رخدادهای اجتماعی بر رخدادهای عصب‌شناسانه تمرکز کنیم (e.g., Shook, 2012). در واقع، ما استدلال می‌کنیم که منبع مناسبی از اطلاعات، بسیاری از شهودهای اخلاقی را ابتدائاً بر حسب قراردادهای اجتماعی‌ای تبیین می‌کند که مرتبط با گروه‌های دینی است و واجد برخی از نتایج کاملاً سطح‌بندی‌شده گروهی (و حتی نافروکاستنی) است.

البته نقش قراردادهای اجتماعی در شکل‌دهی شهودهای اخلاقی، چیز جدیدی نیست. هاید در کتاب *سگ عاطفی و دم عقلائی‌اش* (*The Emotional Dog and Its Rational Tail*)



(2001)، طرح کلاسیکی از آنها به دست می‌دهد. شاید اینکه او شخصیتی است در روان‌شناسی اخلاق، سبب شده است موضوعات را بدین‌سان خلاصه کند: قراردادهای اجتماعی، شهودهای ذاتی را در طول رشد می‌سازند و امکان کسب معرفت گزاره‌ای را برای آنها در دوران بزرگسالی مهیا می‌کنند (828). آنچه درباره گزارش ما جدید است، این است که ما، همان‌طور که هاید در کتاب *ذهن درستکار* (The Righteous Mind) (2012) پیش نهاده، مسیری امیدبخش برای قراردادهای اجتماعی ایجاد خواهیم کرد. هاید مشاهده کرد که شهودهای اخلاقی در نظام‌های اخلاقی عمل می‌کنند: مجموعه‌ای از قراردادهای اجتماعی و سازوکارهای روان‌شناختی بررسی شده با هم پیوند می‌خورند تا برای نظم‌بخشیدن به منافع شخصی با یکدیگر کار کنند (270). سپس هاید به این موضوع پرداخت که برخی از شهودهای اخلاقی ممکن است با «رویکردی دورکیمی به دین (تمرکز بر وابستگی‌ها) و رویکردی داروینی به اخلاق (شامل انتخاب چندسطحی)» تبیین شوند (272). ما این خط قانع‌کنندگی استدلال را درمی‌یابیم؛ اما فکر می‌کنیم آنچه در مشاهدات هاید وجود دارد، بیش از چیزهایی است که او خودش گفته است. به‌ویژه آنکه ما تبیینی بر اساس سازگارگرایی تکاملی از شهودهای اخلاقی در جوامع دینی پیش می‌نهمیم.

نظام دینی مد نظر ما، عبارت است از «سازگاری مرکبی که در خدمت پشتیبانی از همکاری و هماهنگی گسترده انسان و زندگی اجتماعی‌ای است که ما آن را می‌شناسیم» (Sosis, 2009: 317). اگر نظام‌های اخلاقی جزء سازنده و مکمل نظام دینی‌ای باشند که ترکیبی سازگار است، شهودهای اخلاقی متعدد، شهودهای گروهی‌ای هستند که کارکردشان تنظیم خود نظام دینی است. نظریه محوری ما این است که برخی از شهودهای اخلاقی، نه می‌توانند با مازول‌های شناختی ادعاشده در داورهای اخلاقی تبیین شوند، و نه از گروه‌های دینی در کارکردی که برای این گروه‌ها دارند جدا شوند. این‌گونه از شهود که ما آن را «شهود گروهی» می‌نامیم، نوعی از معرفت تخصصی برای پیروان است و بازخورد نظام دینی است که برای فعالیت منظم گروهی به کار می‌آید.

در دو بخش آینده، ما جزئیات این طرح را شرح خواهیم داد و به نظریه مبانی اخلاق و شناخت عاطفی به طور خاص توجه می‌کنیم. سپس از اینکه چگونه برخی از شهودها به عنوان شهودهای گروهی در نظام دینی کارکرد دارند بحث خواهیم کرد. در

این کار نشان خواهیم داد که چگونه قراردادهای اجتماعی در جوامع دینی، منشأ پدید آمدن شهودهای اخلاقی‌ای می‌شوند که نظام دینی را تنظیم می‌کنند. در نتیجه، درباره برخی از فایده‌های گزارش‌مان برای آموزه‌های معاصر دین بحث خواهیم کرد.

### ۳. نظریه شناخت عاطفی

چرا روان‌شناسان اخلاق تا این حد بر عواطف تمرکز می‌کنند؟ این داستان با هیوم آغاز می‌شود. برخلاف بسیاری از معاصرانش، هیوم (Hume) (1739) [1967] فهمید که بسیاری از اندیشه‌های آدمی، شهودی است و به مثابه بارقه‌های عاطفه به تجربه درمی‌آید؛ به گونه‌ای که عقل را هدایت، و عمل را آغاز می‌کند. از این رو بود که او به نحوی عالی نوشت: «عقل، برده احساسات است و باید هم باشد» (section 3). اخلاف روشنفکر هیوم، هنوز هم این روزها گزارش‌های هنجاری از شهود را ترجیح می‌دهند؛ به‌ویژه در میان نواحی احساسات‌گرایان (neo-sentimentalists)؛ فیلسوفانی که معتقدند شهودها احکام اخلاقی را هدایت می‌کنند؛ اما به دلیل اینکه شهودها را عواطف هدایت می‌کنند، آنها احکام اخلاقی را صدق و کذب‌پذیر نمی‌دانند. امروزه احساسات‌گرایان مطمئن‌اند که خودشان را از شهودگرایان عقلانی (rational intuitionists) متمایز کرده‌اند؛ یعنی از فیلسوفانی که معتقدند احکام اخلاقی در شهودهایی ریشه دارند که صدقشان به صورت پیشینی اخذ شده است. ما در اینجا نه از برحق بودن احساسات‌گرایی یا شهودگرایی عقلانی بحث خواهیم کرد و نه می‌توانیم از هنجاری بودن احکام بحث کنیم؛ هرچند آنچه ما درباره شهودهای گروهی می‌گوییم ممکن است بر گزارش‌های فلسفه اخلاق اثرگذار باشد.

در عوض، ما به خط دیگری از اخلاف هیوم، یعنی روان‌شناسان اخلاق، می‌پردازیم. برای اکثر آنها شهودها عبارت‌اند از «بارقه‌های بصیرت»، «احساسات غریزی» یا «شم و حس»ی که دلایل زیربنایی‌شان ناشناخته است؛ اما آثارشان برای راه‌انداختن و آغاز کردن عمل، به قدر کافی قوی است؛ درست همان‌طور که هیوم معتقد بود. برای نمونه، ممکن است کسی «بارقه بصیرت» داشته باشد که شیوه خاصی از عمل، بد است و سپس دلایلی بیابد تا این بصیرتش را موجه کند؛ با این کار، آن را درست یا نادرست می‌کند. در چنین نمونه‌هایی، شهود ناشی از عملکردی خودبه‌خودی است که کانمن (Kahneman) (2011) آن را «نظام ۱ فکر کردن» (یعنی عاطفی، ناخودآگاه، الگومحور (stereotypic))

می‌نامد؛ که با دلایل یا توجیه‌های ناشی از عملکردهای کنترل‌شده «نظام ۲ فکرکردن» (یعنی عقلانی، خودآگاه، منطقی) در تضاد است. به عنوان نوعی از «نظام ۱ فکرکردن»، شهودهای اخلاقی هم خودبه‌خودی‌اند و هم احساسات فوری‌ای هستند که استدلال اخلاقی را هدایت می‌کنند و بر آن مقدم‌اند (Haidt, 2012: xiv).

بدین ترتیب اصطلاح «شهود اخلاقی» به گونه‌ای به کار رفته است که برای هر حکم اخلاقی، مجموعه ویژگی‌های بنیادینی وجود دارد که سبب می‌شود آن حکم اخلاقی، خوشایند یا بدآیند باشد. با توجه به مطالعات تصویرسازی تشدید مغناطیسی کاربردی (fMRI)<sup>۳</sup>، بدیهی است که چنین احساساتی، محصول فرآیندهای عصبی‌ای هستند که ارزیابی‌های شناختی و ادراکات جسمانی (somatic perceptions) را می‌سازند (Thagard & Finn, 2011). ارزیابی‌های شناختی، سنجشی ناخودآگاه از، اهداف برآمده از پردازش، اطلاعاتی هستند که اندامواره بدن‌ها نیاز دارد تا به ضرورت‌های زیستی‌اش (ecological niche)<sup>۴</sup> به نحو سازگار واکنش نشان دهد (Sander, Grandjean, & Scherer, 2005; Thagard & Abie, 2008; Thagard & Finn, 2011). برای نمونه، بازشناسی فرزند، نوعی ارزیابی شناختی است که منشأ پرورش و تربیت فرزند و تناسب فراگیر است (Aktipis & Fernandez-Duque, 2011). همچنین، پرهیز از آسیب‌رساندن عمدی به دیگران نوعی ارزیابی شناختی است که برای دیگرگروی دوجانبه (reciprocal altruism) مناسب به نظر می‌رسد (McCullough, Kimeldorf, & Cohen, 2008). از سوی دیگر، ادراکات جسمانی، بازنمودهای درونی حالت‌های بدنی‌ای هستند که به نحو خودبه‌خودی به محرک خارجی پاسخ می‌دهند؛ مثلاً خشم، به صورت ادراک جسمانی تغییراتی همچون افزایش ضربان قلب، فشار خون و آدرنالین در نتیجه رخدادهای خارجی بازنمود دارد (Damasio, 1994). زیرا ادراکات جسمانی به‌تنهایی با آگاهی عاطفی فرقی نمی‌کنند (مثلاً فعال‌سازی سیستم دوپامین، آمیگدال و اینزولا)، آنها برای هدایت‌کنندگی در ایجاد شهود، به مجموعه‌ای از ارزیابی‌های شناختی نیاز دارند (Thagard & Finn, 2011). برای نمونه، فعال‌سازی آمیگدال به تخلیه عاطفی‌ای همچون ترس، تغییرات هورمونی و فرآیندهای عاطفی وابسته است (e.g., Davis & Whalen, 2001). با وجود این، هنگامی که با ماژول‌ها برای داوری اجتماعی در قشر پیشین حدقه‌ای (orbital frontal cortex) و قشر اینسولار (insular cortex) پیوند می‌خورد، این

فعالیت آمیگدال، شهود را برای اعتماد یا بی‌اعتمادی تأسیس می‌کند (Adolphs, 2003). چنان‌که در بخش بعدی خواهیم دید، به نظر می‌رسد شش ماژول شناختی نظریه‌بنیادهای اخلاقی هاید، ماژول‌های پشت شهود اخلاقی باشند. در حال حاضر، آنچه در خور توجه است، فرمول ابتدایی هیوم است یا آنچه ما باید آن را «نظریه شناخت عاطفی» بنامیم که روان‌شناسان از آن برای سخن‌گفتن درباره شهودهای اخلاقی بهره می‌برند: شهود اخلاقی عبارت است از فرآیندی عصبی که با ارزیابی‌های شناختی و ادراکات جسمانی برای ایجاد این احساس غریزی که چیزی خوب یا بد است هدایت شده است (Thagard & Finn, 2011: 156).

برای جدی‌گرفتن این نظریه دلایل متعددی وجود دارد؛ از جمله جایگاه واقعی پارادایم این نظریه در میان روان‌شناسان اخلاق. نخست، شواهد عصب‌شناسانه (e.g., Greene et al., 2004) نشان می‌دهد که زیرلایه‌های شهودهای اخلاقی، در واقع، ساختارهای زیر قشر مغزی‌ای هستند که به عواطف وابسته‌اند (مثلاً گره عصبی گانگلیا، سینگیولیت و آمیگدال) و مدارهای عصبی برای ارزیابی‌های شناختی‌اند (مانند قشر پیشین حدقه‌ای، قشر کمربندی قدامی anterior cingulate cortex و قشر اینسولار). این خط از شواهد، با این واقعیت که مدارها و زیرلایه‌های مشابه عهده‌دار تنظیم شهودهای دیگرند پیشرفت بیشتری کرده است؛ برای نمونه مواد غذایی جدیدی که مفید و مضرند (Rolls, 2005)، کسی که صادق یا دورو است (Spence et al., 2001) و شرایط و موقعیت‌هایی که خنده‌دار و جدی‌اند (Watson et al., 2006). دوم، این نظریه توضیح می‌دهد که چرا برخی افراد رفتار اخلاقی نامعمول دارند؛ برای نمونه، در بیماران جامعه‌ستیز که عملکردهای اجرایی‌شان آسیب دیده و سیستم‌های پارالیمبیک از لحاظ شناختی در هم ریخته‌اند، تحت تأثیر این است که مغزهایشان ارزیابی‌های شناختی ناهنجار انجام می‌دهند و کمبودهای عاطفی بزرگ را تجربه کرده‌اند (e.g., Kiehl, 2008). سوم، این با گزارش‌های فلسفی از نظریه حس اخلاقی نیز سازگار است که بر اساس آن، اخلاق بر احساسات مبتنی است. این نظریه از این واقعیت پشتیبانی می‌کند که ارزیابی‌های شناختی ما برای برگزیدن ویژگی‌های برجسته جهان، مانند ویژگی‌هایی که اخلاقی‌اند، شکل داده شده‌اند و همچون ارزیابی‌های شناختی دیگر ما هستند که ویژگی‌های سازگار را برمی‌گزینند؛ مانند غذا، حیوانات شکاری، و غیره. چهارم، همان‌طور که

تاگارت (Thagard) و فین (Finn) متذکر شده‌اند (2011)، به نظر می‌رسد شناخت عاطفی، مستعد به دست دادن توضیح برای موافقت اخلاقی بین گروه‌ها است که احتمالاً فرض زیست‌شناختی مشترک انسانی در آن، درست است. به‌ویژه به دلیل اینکه مردم فیزیولوژی عاطفی مشابهی را مفروض می‌گیرند، همچون هورمون‌ها، قشر پری‌فرونتال مغز (prefrontal cortex) و آمیگدال، باید نوعاً توافق اخلاقی‌ای وجود داشته باشد، اما نه ضرورتاً در محتوا، چنان‌که محتوای اخلاق (مانند آنچه «مراقبت» را تشکیل می‌دهد) با بافت و زمینه محلی تعریف شده است. علاوه بر این، به نظر می‌رسد شناخت عاطفی به نحوی یکسان در همه، مستعد توضیح برای اختلاف اخلاقی بین فرهنگ‌ها است. از همه اینها که بگذریم، فرهنگ‌ها بر اهداف اخلاقی متفاوتی تأکید می‌کنند و همچنین اهداف اخلاقی متفاوتی را کم‌اهمیت می‌شمرند (Shweder et al., 1997)، تقویت و تضعیف ارزیابی‌های شناختی بین قراردادهای اجتماعی (Haidt, 2001)، و اشباع اعمال اخلاقی از برجستگی‌های عاطفی مختلف (Thagard & Finn, 2011) ما را به تفاوت‌هایی در شهادهای اخلاقی رهنمون می‌شود. به بیان دیگر، اکثر فرهنگ‌ها شکل‌هایی از ارتباط اخلاقی را نشان خواهند داد؛ اما شکل‌هایی را نشان می‌دهند که از لحاظ محتوایی که بدان می‌پردازند، با هم تفاوت دارند؛ برای نمونه، همه فرهنگ‌ها نشان می‌دهند که نگران بی‌رحمی هستند اما آنها در آنچه بی‌رحمی را می‌سازد با یکدیگر اختلاف دارند (e.g., Doris & Plakias, 2008).

علاوه بر اذعان به قوت‌های نظریه شناخت عاطفی، همچنین باید به امتیازاتی اشاره کنیم که این نظریه نسبت به نظریه‌های دیگر دارد. نخست اینکه، پشتیبانی عصب‌شناختی این نظریه آن را بالاتر از همه گزارش‌های معتبر قرار می‌دهد؛ هرچند از لحاظ وجودشناختی، شهود اخلاقی را عملاً ذاتی و درونی در نظر می‌گیرند و در عین حال، درباره اینکه چگونه اذهان انسانی به داشتن چنین امر درونی و چنین ذاتیتی می‌رسد سکوت می‌کنند (e.g., Ross, 1930). دوم اینکه، این نظریه، گریزناپذیرتر از نظریه‌های رقیب در علوم شناختی است که استدلال می‌کنند سیستم مجزایی در مغز صرفاً وقف تصمیم‌سازی اخلاقی است (e.g., Mikhail, 2007). این گروه اخیر از نظریه‌ها چند مشکل دارند؛ مهم‌ترین این مشکلات این است که هیچ شاهد و قرینه‌ای وجود ندارد که ناحیه مجزایی در مغز، مسئولیت محدوده احکام اخلاقی را عهده‌دار باشد.

افزون بر این، وجود حس در چنین نظریه‌هایی نادیده گرفته می‌شود تا جا برای نقش روشن عواطف در حکم اخلاقی باز شود (Thagard & Finn, 2011). به عبارت ساده، تبیین‌های علمی از اخلاق نیازمند آن است که به چیزی بیش از آنچه معطوف به یک سیستم مغزی صرف است، توجه کنند؛ البته اگر در پی توضیح شهود اخلاقی باشند.

#### ۴. نظریه مبانی اخلاق

این نکته دارد بخشی از حکمت متداول امروزی در روان‌شناسی اخلاق می‌شود که شناخت عاطفی شهود اخلاقی از طریق مجموعه‌ای به هم پیوسته از ماژول‌های شناختی تکامل یافته فهمیده می‌شود. از این رو، برای طی این مسیر، هاید و ژوزف (2004; see also Haidt, 2012) استدلال کرده‌اند که شش ماژول، به ویژه رفتار انسان را به مثابه ورودی و احساسات بروزیافته موافقت‌داشتن یا نداشتن، همچون برون‌داد، اخذ می‌کنند. هنگام جمع‌بندی دیدگاهشان، هاید می‌گوید: «اخلاق (به عنوان مجموعه کوچکی از ماژول‌ها) ذاتی و درونی است و جامعه (به مثابه مجموعه‌ای از ارزش‌های به هم متصل) ساخته شده است» (2012: 64). هدف این بخش، تجزیه و تحلیل همین مدعای پیش‌گفته است و چنان‌که به انجام خواهد رسید، نشان‌دادن اینکه چگونه هاید و ژوزف می‌کوشند درونی‌بودن و ذاتیت، ارزیابی شناختی، عواطف و ساختار اجتماعی را یک‌جا تحت چیزی جمع کنند که آنها نظریه مبانی اخلاقی‌اش (MFT) می‌نامند.

برای مهیا کردن مقدمات، باید نخست کمی درباره ماژولی‌بودن بگوییم. از قرار معلوم، چشم‌انداز هاید و ژوزف در باب ذاتیت، در بخش‌های بسیاری، ابتدائاً مرهون استدلال‌هایی است که با فودور (1983) پیشرفت کرده‌اند و تا حد بسیاری به دست اسپربر (Sperber) و هیرش‌فلد (Hirschfeld) (2004) شرح و افزایش یافته‌اند. فودور بعدها استدلال کرد مغز همه حیوانات متشکل از شبکه‌ای از ماژول‌های شناختی تکامل یافته است که حاوی مدارهای عصبی متمایز است؛ این شبکه برای بازشناسی الگوهای زیست‌شناختی، به کار انداختن رفتارهای سازگارانه، و تصمیم به انجام‌دادن وظایف شناختی، طراحی شده است. برای نمونه، درک حرکت یک حیوان دیگر، فهم گرسنگی و نیاز به غذا، و تن‌دادن به مهاجرت یا جنگ همگی رفتارهایی هستند که

با ماژول‌های شناختی انجام شده‌اند. چنین رفتاری، خود به خود، بی‌تأمل و غریزی است. به رغم اینکه این موضوع تا حدودی در بین فیلسوفان مناقشه‌برانگیز است (e.g., Churchland, 1988)، اما در توضیح امتیازات ماژولی بودن، مسلماً هیچ چیز نادرستی وجود ندارد. برای نمونه، توجه کنید به «ماژول بازشناسی مار» در نخستین‌ها<sup>۱</sup> (Sperber & Hirschfeld, 2004). اگر با اصطلاحات تکاملی سخن بگوییم، این واقعیت که در تمامی دوره‌های تکامل نژادی نخستین‌ها (phylogeny of primates)، آنها به نحو بدی به مارها واکنش نشان دادند حاکی از این است که ماژول‌ها برای بقا در ضرورت‌های زیستی نخستینشان انتخاب شده بودند. اگر با اصطلاحاتی همه‌فهم سخن بگوییم، این ماژول با هر چیز مارمانندی، مثلاً طناب، «روشن می‌شود»، به گونه‌ای که تصدیق‌های غلط (false-positives) عملاً برای بقا سازگار هستند؛ زیرا اشتباه گرفتن طناب با مار، بهتر از عکس آن است. نهایتاً اینکه چون این مسئله با شناخت عاطفی ارتباط دارد، ماژول هر الگوی مارمانندی را ارزیابی می‌کند و تحریک‌های عاطفی را در برابر آن فعال می‌سازد. برای اسپریبر (1994) از این نظر که ما انسان‌ها مجموعه‌ی واحدی از ماژول‌های تکامل‌یافته‌ایم تا در ضرورت زیست‌شناختی مان بقای خود را حفظ کنیم، با حیوانات فرقی نداریم (e.g., see: Kanwisher, McDermott, & Chun, 1997). هنوز ما انسان‌ها از این لحاظ که بسیاری از ماژول‌های ما، مانند دستگاه فراگیری زبان و نظریه‌ی ذهن، برای زندگی در گروه‌های اجتماعی برتری تکامل یافته‌اند، با حیوانات فرق داریم (Sperber & Hirschfeld, 2004: 41).

بر اساس نظریه‌های ماژولی، هاید و ژوزف (2004 & 2007) ادعا کردند که ما انسان‌ها برای بقا در ضرورت زیستی اجتماعی مان، مجموعه‌ای از ماژول‌های شناختی را تکامل داده‌ایم تا رفتارهای انسانی را ارزیابی کنیم و به آنها واکنش نشان دهیم؛ رفتارهایی مانند شناسایی دزد یا به رسمیت شناختن اتحاد. آنها استدلال کردند:

ما توصیه می‌کنیم انسان‌ها به اخلاقی شهودی آراسته شوند؛ آمادگی‌ای درونی برای احساس بارقه‌های تأیید یا مخالفت با الگوهای اساسی رخدادهایی که انسان‌های دیگر را درگیر کرده ...؛ این شهودها احاطه‌کننده نظام‌های اخلاقی‌ای هستند که فرهنگ‌ها را رشد می‌دهند و دربرگیرنده فهم‌هایشان از فضیلت و منش‌اند (2004: 56).

از این عبارت، هاید و ژوزف (Haidt & Joseph, 2012) استدلالی بسیار پیچیده (و کاملاً استنتاجی) تدارک می‌بینند. در اینجا طرحی کلی بر اساس تلقی خود به دست می‌دهیم:

۱. شهودهای اخلاقی، نوعی آمادگی برای بقا در ضرورت‌های زیستی اجتماعی‌اند.
۲. آمادگی، وابسته به، یا متشکل از ماژول‌های شناختی تکامل یافته است.
۳. شهودهای اخلاقی، کار ماژول‌های شناختی تکامل یافته‌اند (منتج از ۱ و ۲).
۴. اما فرهنگ‌ها می‌توانند هر ماژولی را قوی‌تر یا ضعیف‌تر کنند.
۵. اگرچه مردم در هر کجا نظام‌های اخلاقی مشابهی را طراحی می‌کنند، این نظام‌ها بدون شک به سبب فرهنگ با یکدیگر متفاوت خواهند بود (منتج از ۳ و ۴).

در این دو بخش بعدی، ما ۱ و ۳ را نشانه می‌رویم. استدلال بالا را فعلاً به صورت زیر می‌توان توضیح داد.

نخست، هنگامی که مردم در برابر دوراهی‌ها قرار می‌گیرند، دآوری‌های مستقیم آنها از یک نظام شناختی عاطفی، بدون کوشش و خودبه‌خودی زاده می‌شود؛ نظامی که هاید (2001) آن را «نظام شهودی» (Intuitive System) و به اختصار IS می‌نامد و کانمن (2011) آن را «نظام ۱ فکرکردن» می‌خواند. سپس هنگامی که جویای توضیح درباره دآوری‌های مردم می‌شویم آنها برای یافتن استدلال‌های مشابه یا یافتن توجیه‌های فرهنگی، با استفاده از نظام شناختی سخت‌کوشانه، حسابگرانه و متأملانه‌شان جست‌وجو می‌کنند؛ نظامی که هاید آن را «نظام استدلالی» (Reasoning System) و به اختصار RS می‌نامد و کانمن (2011) به آن «نظام ۲ فکرکردن» می‌گوید (Haidt & Joseph, 2004: 57). RS محتوایی اجتماعی دارد و بیشتر با فرهنگ رشد می‌کند، اما IS بیشتر محتوای درونی و ذاتی دارد و تقریباً یکسره با انتخاب طراحی شده است (Haidt & Joseph, 2004: 58; see also Haidt, 2001: 818). حداقل این است که این فرض درست‌تر به نظر می‌رسد که در این نظام‌ها IS بیش از چیزی که دانشمندان علوم شناختی، آن را «مهارت‌های سخت متصل» (hardwired skills) یا «بومی‌گرایانه» (nativistic) می‌نامند، جا به خود اختصاص داده است (Haidt, 2007). اینها [یعنی IS و RS] مهارت‌های واقعاً ذاتی‌ای هستند که به دو گونه مختلف‌اند: یا معرفت درونی همچون بازشناسی چهره، یا آمادگی برای آموختن آسان برخی مهارت‌ها همچون زبان (e.g., Barkow, Cosmides, & Tooby, 1992; Fodor, 1983).

دوم، با این فرض که شهودهای اخلاقی واجد ویژگی بدون کوشش بودن،



خودبه‌خود بودن و عاطفی بودن باشند، آنها احتمالاً نوعی از آمادگی برای مواجهه با مشکلات به نحو سازگار خواهند بود؛ یعنی نوعی آمادگی اجتماعی (Haidt & Joseph, 2004: 60). علاوه بر این، و مبتنی بر قبول مقدمه سوم، شهودهای اخلاقی، سازگاری‌های شناختی هستند و این مستلزم وابستگی‌شان به ماژول‌های شناختی، یا تحقیقشان در آنها است (60). برای هاید و ژوزف این معنای خوبی داشت: اگر نیاکان آدمواره ما با شماری از رفتارهای اجتماعی هموعان مواجه می‌شدند، مانند بی‌رحمی و ظلم، مفت‌خوری، فریبکاری و دشمنی، طبیعت برای ماژول‌های شناختی که چنین رفتارهایی را واکاوی می‌کردند دست به انتخاب می‌زد (56). ماژول‌های این نوع، به‌سرعت الگوهای اجتماعی را ارزیابی، و رفتارهای سازگارانه را شهود کردند؛ برای نمونه، دلسوزی به محض دیدن کودکی آسیب‌دیده و واکنش به رنج کودک خود، به‌ترتیب انتخاب شد (63).

با این حال، این مستلزم پرسشی مهم است: چگونه ما می‌دانیم که مردم عملاً ماژول‌های شناختی زیربنایی و شهودهای اخلاقی مشابه دارند؟ بر اساس این پرسش دقیق، هاید و ژوزف جهش استتجایی بسیار روشنی انجام می‌دهند که نشان‌دهنده بخش محوری نظریه مبانی اخلاقی است. برای فهم این جهش، ما باید اندکی به پنج گام مرتبط با یکدیگر توجه کنیم که در دیدگاه هاید و ژوزف این گام‌ها به مسائل سازگار با عواطف اخلاقی ذاتی مرتبط‌اند. نخست اینکه هاید و ژوزف (2004) شش مسئله را مفروض گرفته‌اند که هاید (2012) آنها را چنین تلخیص کرده است:

۱. مراقبت و نگهداری از کودکان آسیب‌پذیر؛ ۲. همکاری با افراد غیرخویشاوند برای به دست آوردن منافع متقابل؛ ۳. شرکت در اتحادها و ائتلاف‌ها و همکاری با آنها برای رقابت با اتحادها و ائتلاف‌های دیگر؛ ۴. مذاکره بر سر طبقات موقعیت‌های اجتماعی؛ ۵. مراقبت از خود و خویشاوندان خود در برابر انگل‌ها و امور بیماری‌زا و ...؛ ۶. زندگی با افرادی که اگر خوش‌اقبالی در کار باشد، در گروه‌های کوچک، بانفوذ، قلدر و محدودکننده نسبت به دیگران خواهند بود (125-127).

دوم اینکه چنین مسائلی دقیقاً با شش الگوی رفتاری مرتبط‌اند؛ همچون غفلت از کودکان، فریبکاری، و نیز چهار تای بعدی که انسان‌ها در هر جایی به اینها واکنشی قوی نشان می‌دهند. هنگامی که مردم با چنین الگوهایی مواجه می‌شوند، ناگهان گویا «تغییر جهت» در ذهن‌هایشان رخ می‌دهد؛ درست همانند شیوه تشخیص مار اسپربر

(123). مبتنی بر آخرین متن هاید (2012)، این ماژول‌ها عبارت‌اند از: مراقبت/آسیب، انصاف/فربیکاری، وفاداری/خیانت، اقتدار/سرکشی، قداست/فرومایگی، و آزادی/سرکوب. سوم آنکه، درست مثل ماژول‌های شناختی تکامل یافته دیگر، همچون تشخیص عمل (e.g., Boyer, 2001)، این ماژول‌ها نیز به محرک‌های اصلی و محرک‌های رایج (به بیان دیگر، به ترتیب به تصدیق‌ها و تصدیق‌های غلط) واکنش نشان می‌دهند. برای نمونه، ماژول‌های مراقبت ما، اساساً با نیازهای فرزندان خودمان آغاز شده بود؛ اما چیزهایی مثل عکس‌برگردان‌های کودک یا شخصیت‌های کارتونی می‌توانند امروزه آن را آغاز کنند. چهارم اینکه، ماژول‌های شناختی با شش فضیلت اخلاقی میان‌فرهنگی پیش‌گفته تطابق دارند: مراقبت/آسیب با مهرورزی، انصاف/فربیکاری با عدالت، وفاداری/خیانت با وطن‌دوستی، اقتدار/سرکشی با تمکین، قداست/فرومایگی با پارسایی، و آزادی/سرکوب با شرف. نهایتاً اینکه، مردم با عواطف مشابه در هر جایی در هر زمانی با یکی از ماژول‌های ادعا شده که به نحوی قوی فعال شده، به نحو خودبه‌خود واکنش نشان می‌دهند: مراقبت/آسیب موجب شفقت می‌شود؛ انصاف/فربیکاری موجب خشم، سپاس‌گزاری یا گناه می‌شود؛ وفاداری/خیانت موجب غرور یا غضب در خصوص خائن‌ان می‌شود؛ اقتدار/سرکشی موجب احترام یا ترس می‌شود؛ قداست/فرومایگی موجب نفرت می‌شود؛ و آزادی/سرکوب موجب خشم درستکارانه می‌شود (Haidt, 2012: 124). خلاصه اینکه، هاید و ژوزف (2004) چنین نتیجه می‌گیرند: انتخاب طبیعی، ما را از اخلاقی‌جاسازی شده و جبلّی برخوردار کرده است به گونه‌ای که بر کارکرد و رشد اخلاق برای محدود کردن توجه اخلاقی (moral attention) اثر گذاشته است؛ و بدین‌سان، انتخاب طبیعی، مبنای کل نظام اخلاق شده است.

با این حال، چنان‌که تا بدین‌جا صورت‌بندی شد، به نظر می‌رسد این دیدگاه به‌روشنی دچار خطا است. انسان‌ها بی‌شک از لحاظ زیست‌شناختی مانند هم هستند، با ویژگی‌های ذاتی متنوع؛ اما این همانندی زیست‌شناختی آن‌قدر شکل‌پذیر است تا موجب تفاوت‌های اخلاقی و فرهنگی گسترده شود (West-Eberhard, 2003). افزون بر این، روشن به نظر می‌رسد که آنچه برخی از فرهنگ‌ها بدان‌ها اخلاقاً قداست بخشیده‌اند، به نحو چشمگیری [با مقدسات فرهنگ‌های دیگر] متفاوت‌اند؛ برای نمونه، توجه کنید به توضیح مشهوری که هرودوت (Herodotus) درباره کالاتیون‌هایی

(Callations) بیان کرد که احساس می‌کردند خوردن گوشت پدر مرده‌شان کار خوبی است و سوزاندنش بد است؛ و یونانی‌هایی که دقیقاً احساس برعکسی به این دو کار داشتند (see: Rachels, 1995).

با توجه به چنین ملاحظاتی، هاید بر نکات زیر، که در کل، به مقدمه‌های چهارم و پنجم نظریه مبانی اخلاق می‌پردازد، تأکید کرده است. فرهنگ‌ها می‌توانند تعداد محرک‌های رایجی را که ماژول‌های شش‌گانه را فعال می‌کنند، افزایش یا کاهش دهند؛ از این‌رو، تفاوت‌های میان فرهنگی را توضیح می‌دهند. برای نمونه، فرهنگ‌های خاصی همچون یانومامو (Yanomamo)، ایلونگات (Ilongot)، و آزتک‌ها (Aztecs) ظاهراً ماژول مراقبت/آسیب را کاهش داده‌اند؛ در حالی که به نظر می‌رسد فرهنگ‌های دیگر مانند سمای (Semai) این ماژول را افزایش داده‌اند (e.g., Prinz, 2008). بر پایه این دیدگاه، تفاوت‌های اخلاقی از یک نوع نیستند بلکه دارای یک گستره‌اند. برای تحکیم این ادعا، هاید از دیدگاه شدر (Shweder) (1991) استفاده کرد تا نشان دهد کاهش و افزایش، در گرو تأکید فرهنگی بر خودآینی، جماعت و الوهیت است؛ به عبارت دیگر، به ترتیب در گرو فردگرایی، جمع‌گرایی و فراطبیعت‌باوری است. فرهنگ‌های فردیت‌گرا، محرک‌های مراقبت/آسیب را کاهش می‌دهند؛ جمع‌گرایان، وفاداری/خیانت را کاهش می‌دهند؛ و جوامع الوهیت‌مدار، بر قداست/فرومایگی تأکید می‌کنند (Haidt, 2012: 99-100). از این منظر، می‌توانیم فرض کنیم که چنین تفاوت‌هایی به تغییرات مستقیماً عصبی برای زیرلایه‌های شهود اخلاقی ترجمه خواهند شد؛ به‌ویژه در طی رشد سیستم‌های حسی در دوره نوجوانی (Haidt, 2001: 827). با این حال، آداب و رسوم، مانند باورهای فرهنگی، ارزش‌ها، حرمت‌ها، قاعده‌ها و انگیزه‌ها، شهودهای اخلاقی را نمی‌آفرینند؛ بلکه آداب و رسوم، با اهمیت‌دادن و بی‌اهمیت‌شمردن محرک‌های ماژول‌های شش‌گانه درونی‌مان، IS (نظام شهودی) ما را تنظیم می‌کنند (828). بر همین اساس، گفته شده است آداب و رسوم، با به دست دادن استدلال‌های مرتبط فرهنگی برای بارقه‌های عاطفی ما، بخش اعظمی از محتوای صریح برای RS (نظام استدلالی) ما را تدارک می‌بینند؛ به‌ویژه در دوران بزرگسالی. بنابراین، بر پایه نظریه مبانی اخلاق، هیوم نزدیک به سه قرن پیش، اخلاق را اصلاح کرده است: «نخستین اصل روان‌شناسی اخلاق، عبارت است از شهودهایی که اول می‌آیند و استدلال‌کردن راهبردی‌ای که در مرحله دوم می‌آید» (Haidt, 2012: 70).

## ۵. دشواری‌ها: شهود متخصص، گروه‌صفت‌ها، و ادیان پویا

چنین ملاحظاتاتی سبب شده است اکثریت بزرگی از محققان متقاعد شوند که اخلاق به نحو گسترده‌ای درونی، ماژولی و نشئت‌گرفته از عاطفه است (e.g., Cushman, Young, & Greene, 2010; Miller, 2008; Winterich, Zhang, & Mittal, 2012). سرانجام همه اینها این نتیجه چشمگیر بوده است: نظریه مبانی اخلاق نه تنها طلیعه احساساتی‌گرایی و بومی‌گرایی، به عنوان نظریه‌های ارتدوکسی شهود اخلاقی، بوده است، بلکه در این فرآیند واژه «شهود» را بسیار با واژه «عاطفه» مترادف کرده و موجب شده است مطالعات عصب‌شناسانه احساسات اخلاقی هدف تحقیق و معیار سنجش مطالعات شهود اخلاقی قرار گیرد. ما با بخش اصلی نظریه مبانی اخلاق موافقیم، در عین حال معتقدیم جا دارد آن را با در نظر گرفتن گروه‌های دینی، دوباره ارزیابی کنیم؛ چنین ارزیابی‌ای فراتر از دفاعی ساده از ماژولی بودن به عنوان موضوعی مرتبط با همکاری گروهی است (e.g., Graham & Haidt, 2010). به عنوان سنگ بنایی برای بحثمان درباره نظام‌های دینی، می‌خواهیم سه ضعف نظریه مبانی اخلاق را در این بخش برشمردیم و آن را در قالب پرسش از مقدمه‌های ۱ و ۳ که پیش‌تر گفتیم، مطرح می‌کنیم.

نخست آنکه، نکته درست و آموزنده‌ای در تأکید بر ماژولی بودن و شناخت عاطفی وجود دارد؛ اما ما معتقدیم در این تأکید چیزی از دست رفته است و آن اینکه همه شهودهای اخلاقی، هر کدام به یک شکل، وابسته به ماژول‌های شناختی تکامل‌یافته‌اند. پس از همه اینها، در حالی که شهودهای بسیاری، از بیرون از ماژول‌ها ناشی می‌شود، دیگر شهودها، یعنی شهودهای فرد متخصص، از «نظام ۱» و بدون وجود هیچ‌گونه آمادگی‌ای ایجاد می‌شوند و از این‌رو لزوماً ماژولی نیستند. برای نمونه، کانمن داستان آتش‌نشان مجربی را می‌گوید که با شلنگ آب مشغول خاموش کردن حریق معمولی آشپزخانه‌ای بود که به طور شهودی به کل واحد تحت امرش دستور داد از خانه خارج شوند؛ بلافاصله پس از آن، طبقه فرو ریخت (11: 2011). در این مثال، آتش‌نشان بر پایه نوعی از توانایی درونی‌اش، مثلاً آمادگی شناختی برای اطفای حریق، اوضاع را مدیریت نکرد؛ بلکه بر اساس تخصصی که درباره آتش‌های خانگی داشت، از جمله درباره حریق‌های عادی و غیرعادی آشپزخانه‌ها که به مرور زمان به صورت شهودی درمی‌آید، اوضاع را اداره کرد. چنین شهودی که برای فرد متخصص است، برای صاحبان

حرفه‌های خاص آشنا است؛ کسانی مانند آتش‌نشان‌ها، اعضای گروه‌های خاص مثل موسیقی‌دان‌ها که شهودشان را از طریق تکرار پیوسته قراردادهای اجتماعی و دیگر تمرین‌های مکرر تحصیل کرده‌اند. به هنگام بحث از فرآیندی که در آن افراد شهود تخصصی‌شان را به دست آورده و به کار گرفته‌اند، کانمن متذکر می‌شود: «شرایط این موقعیت، اشارتی (cue) را فراهم کرده است؛ این اشارت، متخصص را به اطلاعاتی که در حافظه‌اش ذخیره شده بود پیوند داده است و آن اطلاعات، پاسخ را به او داده است. شهود نه چیزی بیشتر و نه چیزی کمتر از بازشناسی (recognition) است» (2011: 11). البته با اسطوره‌زدایی، این نقل قول به ما یادآوری می‌کند که برخی از شهودها ممکن است به نحوی قاطع و دائمی، متصل (hardwired) نباشند، بلکه تخصص به مثابه معرفت ضمنی لحاظ شده باشد. آیا ممکن است برخی از شهودهای اخلاقی، شهود متخصص باشند؟

پرداختن به این پرسش ما را به نکته دوم رهنمون می‌شود. شهودهای ماژولی در سطح فردی کاربرد دارند، اما شهودهای متخصص اغلب بین اعضای گروه‌ها وجود دارند. با توجه به گروه‌های دینی، برخی از شهودهای اخلاقی به احتمال قوی، به عنوان خصوصیت‌های در سطح گروه کاربرد دارند که چون آنها می‌توانند به عنوان فنوتیپ‌هایی (phenotype) برای انتخاب گروهی به کار روند، ویژگی‌هایی هستند که در حال شکل گرفتن‌اند و نمی‌توانند به ماژول‌هایی درون افراد فروکاسته شوند (Smaldino, 2014). این به سبب دین است؛ دین مانند سایر فعالیت‌های گروهی بسیار هماهنگ، مثل جنگ، تبدیل به خصوصیتی در سطح گروهی شده است تا بدانجا که رهبران متفاوت، فعالیت‌های آن را نظم می‌بخشند؛ و پیروان دین که یکدیگر را یاری می‌کنند، کارکردهای این نحوه از فعالیت را تعیین می‌کنند (e.g., Wilson, 2002). از آنجا که دین اجازه چنین همکاری‌هایی را، که فراتر از تمایلات افراد است، می‌دهد، تشکیل دهنده خصوصیتی در سطح گروهی است: تأثیر فنوتیپی سازمان اجتماعی که در آن فعالیت‌های فردی تحت این گروه‌ها رده‌بندی می‌شوند (Smaldino, 2014). با توجه به اینکه خصوصیات گروهی، فنوتیپ‌هایی را تشکیل می‌دهند که بین هر گروه با گروه دیگر متفاوت است، با مجاز شمردن سازمان ساختارمند گروه برای بقا در نسل‌های آینده، انتخاب می‌تواند بر اساس همین خصوصیات گروهی انجام شود. با این همه، چون ساختارهای گروه‌ها در سطح گروهی پدیدار می‌شود و باقی می‌ماند، آنها نمی‌توانند به افراد فروکاسته شوند

(Richerson & Boyd, 2005; Smaldino, 2014). در عین حال، ممکن است برخی از شهودهای اخلاقی که مستقیماً بر خصوصیات گروهی اثرگذارند، مانند رهبری معنوی یا یکپارچگی اجتماعی، در میان اعضای کارآزموده گروه، که فعالیت‌های کاربردی خاص گروه خواه‌ناخواه بر این اعضا نیز تأثیر داشته، پدیدار شوند. نوعی از شهود اخلاقی که احتمالاً به دست گروه‌های دینی به وجود می‌آید، این احساس است که این امر چه خوب باشد چه بد، می‌تواند به تغییر اعمال مذهبی خاص منجر شود؛ و بنابراین، خواه‌ناخواه اوضاع دین باید تغییر کند. در بخش بعدی، به این استدلال می‌پردازیم که چنین احساساتی، از نظام‌های دینی نشئت می‌گیرند و نوعی از بازخوردهای خود نظام هستند.

باز هم باید توجه داشت که هاید (2012) به‌تازگی اهمیت خصوصیات در سطح گروهی و تکامل شهودهای اخلاقی را تصدیق کرد. با توجه به قبل، هاید با گفتن اینکه اخلاق، هر چیزی است که به همبستگی گروهی کمک، و منافع شخصی را کنترل می‌کند، صدای دورکیم (1893 [1964]) را پژواک داد. به نظر او، این از طریق نظام‌های اخلاقی حاصل می‌شود که «مجموعه به‌هم‌پیوسته‌ای از ارزش‌ها، فضایل، هنجارها، اعمال، هویت‌ها، نهادها، فناوری‌ها و سازوکارهای روان‌شناختی تکامل یافته با یکدیگر کار کنند تا منافع شخصی را فرو بنشانند یا تنظیم کنند و امکان اجتماعی همکاری و همیاری را فراهم سازند» (Haidt, 2012: 270). با این حال، هاید استدلال می‌کند (272) که منبع اصلی شهود اخلاقی، مجموعه ماژول‌های شناختی تکامل یافته‌اند که با نظریه مبانی اخلاق تشخیص داده شده‌اند؛ برای مثال، مناسک مذهبی‌ای که مردم را به یکدیگر پیوند می‌دهد، همان‌طور که از آغاز دورکیم (1912 [1995]) بر آنها تأکید کرد، هنوز هم از این ماژول‌ها برای وفاداری، اقتدار، و حرمت استفاده می‌شود. معطوف به اهمیت دین، هاید ادعا می‌کند که برخلاف طرز تلقی غالب در اخلاق تکاملی (e.g., Ridley, 1996; Wright, 1994)، اخلاق صرفاً در سطح افراد انتخاب نشده، بلکه در سطح گروه‌ها نیز انتخاب شده است. به‌ویژه هاید اذعان می‌کند که جنبه‌های تکامل دین، مانند تشخیص، تهدید و عاملیت فعالانه (e.g., Shariff & Norenzayan, 2007) و آیین‌های مذهبی باشکوه (e.g., Sosis & Alcorta, 2003)، بین مردم مؤمن، حس همکاری را بسیار بیشتر از همتایان سکولارشان برمی‌سازد. بدین ترتیب او به این نتیجه می‌رسد: اگر دین، نیاکان ما را در جوامع اخلاقی متحد کرد، ماژول‌های شناختی ما نیز برای شهودهای اخلاقی می‌توانند به موازات دین

پدیدار شوند؛ و احتمالاً پیش از خروج بنی اسرائیل از آفریقا، و از همان موقع، در طول زمان تقویت شدند (Haidt, 2012: 259).

از این رو، هاید دین را هَندلی برای اخلاق می‌داند که در گذشته عمدتاً نیروی مؤثری بود؛ به‌ویژه در دوران‌های هولوسین و نوسنگی، هنگامی که دین با ژن‌ها و فرهنگ، به تدریج موجب تولید نخستین نظام‌های اخلاقی شد (273). به هر حال، هاید نشان می‌دهد که نظام‌های اخلاقیِ امروزی ما که بیش از دین، از قوانین و علم شکل گرفته‌اند، دین را در بسیاری از جوامع، منشعب کرده است؛ برای نمونه لیبرال‌های آمریکایی اغلب بدون هیچ ارجاعی به دین، دغدغه آزادی و بی‌طرفی را به عنوان مهم‌ترین و مقدس‌ترین ارزش دارند (297)؛ و اگرچه دین در محیط‌های مدرن، مردم را با یکدیگر پیوند می‌دهد، فعالیت هر گروه دینیِ ساختگی‌ای می‌تواند مانند بازی فوتبال، در احساسات دینی‌ای که موجب همکاری و همیاری می‌شوند خلل ایجاد کند (267).

البته این تصویر درباره بخشی از داستان تکامل درست است، اما برای نشان دادن سرگذشت سازگاری برای بقا دچار خطا می‌شود. دین بیش از آنکه صرفاً باقی‌ماندهٔ تکامل از طریق انتخاب گروهی باشد، پایه‌های احساسات اخلاقی و نظام‌های مدرن اخلاقی را بر نهاده است. به زبان ساده، چنین نیست که دین، فقط بخشی از داستان تکامل ما بوده باشد، بلکه همچنان جنبه‌ای دائمی از این داستان است: نظام دینی نوعی سازگاری است؛ و نظام‌های دینی معاصر، اغلب به رفتارهای سازگارانه با بقا، پر و بال می‌دهند (Alcorta & Sosis, 2005; Sosis, 2009; Sosis & Alcorta: 2003). البته این نکته به نحوی ظریف، تصویر دین و اخلاق را از جهات مهمی تغییر می‌دهد. بیش از همه، اگر ادیان با بقا سازگاری داشته باشند، بسیاری از نظام‌های اخلاقی، امتدادهای انشعاب در نظام‌های دینی نیستند؛ بلکه بیشتر مؤلفه‌های مکمل ناشی از نظام‌های دینی هستند. بر اساس دیدگاه ما، هنگامی که نظام‌های اخلاقی بخشی از نظام‌های دینی شدند، در جایی که امکان بروز خصوصیت‌های گروهی وجود دارد، برخی از شهودهای اخلاقی مستقیماً تولید نظام دینی هستند. برای تأکید بر این نکته، هم‌اکنون باید به نظام دینی بپردازیم.

## ۶. نظام دینی

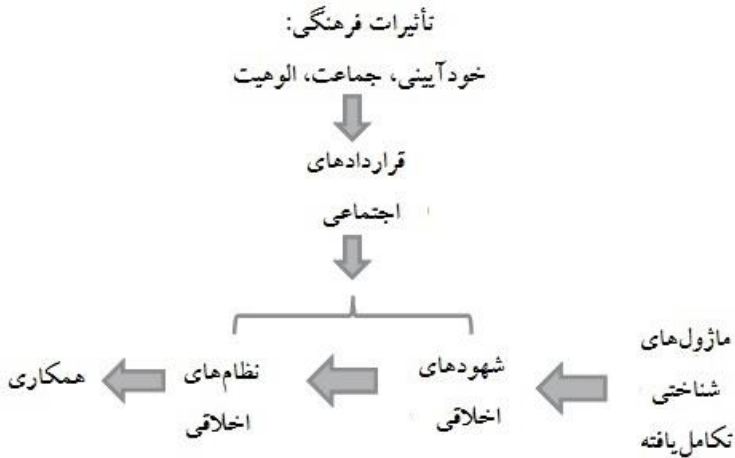
یکی از تغییرات بنیادینی که در مواجهه با شهود اخلاقی مطرح می‌کنیم، سنجش آن به

موازات ادیان به عنوان نظام‌های پویا است؛ نه ادیان به عنوان موجودات ابتدایی. تفاوت اصلی بین ادیان به عنوان موجودات ابتدایی و ادیان به عنوان نظام‌های پویا این است که بر اساس تلقی اول، ادیان به مثابه مجموعه‌ای از اعمال و باورهای انتزاعی فهمیده می‌شوند؛ در حالی که بر پایه تلقی دوم، ادیان به مثابه مجموعه‌های سازگار شناخته می‌شوند. ادیان، اغلب یا به عنوان موجودات ابتدایی تصویر شده‌اند یا به مثابه بقایا و یادگارهای گذشته؛ وگرنه باورهای انتزاعی واجد معانی‌ای هستند که می‌توانند به سادگی از بخش‌های دیگر دین جدا شوند. ما باور داریم که مطالعه ادیان به عنوان نظام‌های پویا بسیار عمل‌گرایانه است؛ و فراتر از عمل‌گرایانه بودن، خیلی درست است که آنها را به عنوان نظام‌های دربردارنده مؤلفه‌های سازنده به هم پیوندخورده مطالعه کنیم و توجه داشته باشیم که این مؤلفه‌ها برای پشتیبانی از همکاری و همیاری گروهی کارکرد دارند. این مؤلفه‌های سازنده، عبارت‌اند از کشف عاملیت فراطبیعی، رفتار مناسکی، تفسیر نمادین، مراعات تابو، قداست، مرجعیت‌ها، و نظام‌های اخلاقی (Sosis, 2012). این مؤلفه‌ها جهان‌شمول و فراگیرند، اما در عین حال، به قدر کافی انعطاف‌پذیرند که متناسب با محیط‌های مختلفی که انسان‌ها خود را در آنها می‌یابند تغییر کنند. به همین دلیل، آنها با یکدیگر ترکیب سازگاری را تشکیل می‌دهند: آنها ریزساختارهایی هستند که تمامی تکامل آدمی را ترتیب داده‌اند و به نحوی پویا به صورت شبکه‌ای مطابق با افزایش قابلیت زنده ماندن و بقای کلان‌ساختار در هم آمیخته‌اند (Purzycki & Sosis: 2010). در اینجا این کلان‌ساختار، جامعه دینی است و مانند هر سازواره دیگری با مقیاس بزرگ، ریزساختارهایش، نقشی تکمیلی در قابلیت زنده ماندن و بقایش ایفا می‌کنند.

برای نمونه، گروه دینی شبیه سازواره است تا بدانجا که می‌تواند واحدی منتخب باشد. در درون این سازواره، مفاهیم عاملیت فراطبیعی، رفتارها را تنظیم می‌کنند؛ نمادگرایی، معانی تفاهمی مشترک را تدارک می‌بیند؛ مراجع، گروه را هماهنگ می‌کنند؛ و مناسک، تابوها و نظام‌های اخلاقی، اعضا را با یکدیگر متحد می‌سازند. این موجب می‌شود برخلاف نظریه مبانی اخلاق، برخی از نظام‌های اخلاقی، غالباً امتدادهای جوامع دینی نباشند بلکه بیشتر، ریزساختار مکمل در این جوامع باشند. بر اساس این یکپارچگی، شهودهای اخلاقی جدید می‌توانند به طور خاص از نظام‌های اخلاقی جامعه دینی یا ریزساختارهای دیگر پدید بیایند.



این ادعا با این واقعیت پشتیبانی می‌شود که نظام دینی به مثابه مجموعه‌ای متشکل و سازگار، قراردادهای اجتماعی حافظ همکاری و هماهنگی را به وجود می‌آورد؛ به گونه‌ای که این همکاری و هماهنگی، پی‌درپی موجب واکنش به پیروان شده است. این واکنش به شکلی از شهود متخصص درمی‌آید؛ و از آن طریق، پیرو دین شهود می‌کند که این نظام دینی، از همکاری و هماهنگی در سطح گروهی حمایت می‌کند یا نمی‌کند.



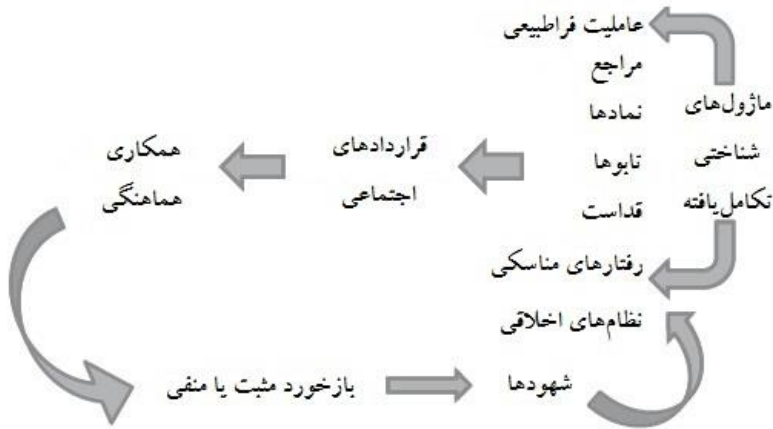
شکل ۱: شهودهای اخلاقی در نظریه مبانی اخلاق

این نتیجه با نظریه مبانی اخلاق فرق می‌کند تا جایی که این نظریه، قراردادهای اجتماعی را تولید نظام‌های دینی نمی‌داند؛ بلکه در عوض، جنبه‌های بزرگ‌تر فرهنگ مانند سطح فرهنگ در خودآیینی، جماعت، و الوهیت را برآمده از نظام دینی می‌داند. چنان‌که هاید استدلال می‌کند، این قراردادها گونه‌های محرک‌هایی را که ماژول‌های شناختی فردی را فعال می‌کنند کاهش یا افزایش می‌دهند. در نتیجه، از لحاظ فرهنگی، شهودهای اخلاقی نسبی‌ای پدید می‌آیند که در پیوند با نظام‌های اخلاقی فرهنگ موجب پشتیبانی از همکاری اجتماعی می‌شوند. تفاوت اصلی در دیدگاه ما و نظریه مبانی اخلاق این است که نظریه مبانی اخلاق به شناخت و فرهنگ به مثابه دو نیروی متقاطع می‌پردازد؛ به گونه‌ای که فرهنگ، مختصات خود را بر توسعه و خط سیر شناخت قرار می‌دهد (شکل ۱)؛ در حالی که ما شناخت و فرهنگ را مؤلفه‌های سازنده

مشترک در ارتباطی پویا در نظر می‌گیریم (شکل ۲). علاوه بر این، اگرچه نظریه مبانی اخلاق ماژول‌های شناختی تکامل‌یافته را به عنوان نیروی محرک اولیه شهودهای اخلاقی اخذ می‌کند (شکل ۱)، ما این ماژول‌ها را به عنوان الزام‌های اولیه بر ریزساختارهایی در نظام دینی که خودشان تغییرپذیرند در نظر می‌گیریم (شکل ۲). بدین سبب قبول داریم که بیشتر شهودهای اخلاقی و دینی به ماژول‌های شناختی وابسته‌اند، از جمله آنهایی که با نظریه مبانی اخلاق شناسایی شده‌اند؛ اما معتقدیم برای شهودهای بیشتر نیز که در بازخورد خود نظام دینی به وجود می‌آیند جایگاهی وجود دارد.

در باقی‌مانده این بخش، تصویر پیش‌گفته را روشن خواهیم کرد. اندیشه ابتدایی درباره نظام دینی این است که نظام دینی، نوعی ضرورت زیستی است که به صورت میان‌فرهنگی دربردارنده مؤلفه‌های سازنده همسان است. این مؤلفه‌ها همچون ساختارهای ذهنی درونی‌ای که هم از دین پشتیبانی می‌کنند و هم از ساختارهای رفتاری بیرونی‌ای که به تغییرات جامعه‌شناختی پاسخ می‌دهند، از لحاظ کارکردی با هم مرتبط‌اند (Bulbulia, 2008; Purzycki & Sosis: 2010). به عبارت دقیق‌تر، این نمونه‌ای از هم‌تکاملی (با هم تکامل‌یافتن coevolution) است (Richerson & Boyd: 2005) که در آن، ماژول‌های شناختی تکامل‌یافته و اعمال دینی، در نقطه‌ای از تکامل انسانی در هم آمیختند و پس از آن، سازگاری زیستی را برای قابلیت زنده ماندن و بقای انسانی تغییر دادند. بر اساس الگوهای تغییر جامعه‌شناختی در ادیان، بدیهی است که چنین قابلیت زنده ماندن و بقا شدیداً به سبب بازخورد نسبی نظام‌های دینی است که به پیروانشان می‌دهند؛ به‌ویژه با در نظر گرفتن رفتار در سطح گروهی. هنگامی که جامعه دینی، فرهنگ بزرگ‌تر، یا سازگاری زیستی پیرامونی سبب تغییرات چشمگیری در نظام دینی می‌شوند، پیروان اگر منافع خودشان را حفظ نکنند، شروع به تغییر برای بازسازی می‌کنند (Bulbulia, 2008). برای نمونه، در جوامع قابل توسعه، ادیان هم‌تکاملی پیدا می‌کنند؛ همچون یونان باستان؛ آنها تقریباً همیشه به مرحله انتقال از غیراخلاقی بودن خدایان به اخلاقی‌سازی خدایان توجه دارند (e.g., Roes, 2009). اگرچه این ممکن است به سبب تکامل اخلاقی قوانین در چنین جوامعی باشد (72-73)، احتمالاً بیشتر نتیجه انتخاب حاصل از فشارها برای رفتار پیشاجتماعی در آن جامعه است (Baumard & Boyer: 2013). هر معیاری که داشته باشیم، به هر حال قرینه مهمی که برای نظام دینی به مثابه ضرورت

زیستی انسانی وجود دارد، این است که بسیاری از مؤلفه‌های سازنده این نظام، در واقع، حافظ صحت و سلامت پیروان‌اند (Alcorta & Sosis: 2005; Sosis & Alcorta: 2003).



شکل ۲: شهودهای اخلاقی در نظام دینی

با این حال روش دیگری در مواجهه با نظام دینی وجود دارد (originally outlined by Purzycki & Sosis: 2009, 2010) و این روش برای سنجش کارآمدی (functionality) ویژگی‌های اصلی نظام دینی است. منظور ما از «کارآمدی»، خط سیرهای تکامل در الگوهای یک نظام است. پس از سنجش این ویژگی‌ها روشن خواهد شد که چگونه نظام دینی از لحاظ تکاملی سازگار است؛ و چرا شهودهای اخلاقی نقش مهمی در آن ایفا می‌کنند.

نخست، مانند هر نظام پویایی، نظام دینی نیازمند انرژی است و در این خصوص با عمل انسانی ساخته می‌شود (Sosis, 2012). انگیزه برای عمل انسانی از مآزول‌های شناختی تکامل یافته نشئت می‌گیرد؛ مآزول‌هایی مانند تشخیص عاملیت برای ارواح و خدایان، انزجار از واکنش‌ها برای تابوها، نظام‌های تشخیص تهدید برای مناسک، روان‌شناسی ائتلاف برای عضویت، نظام‌های حافظه برای نمادها و معناها، و زبان برای سخن گفتن با امور فراطبیعی (e.g., Baumard & Boyer, 2013). همان‌گونه که دانشمندان شناختی مشاهده می‌کنند (e.g., Atran, 2002; Boyer, 2001) این مآزول‌ها مفاهیم ممکن را ضروری و الزامی می‌سازند، به نحوی که نزد پیروان دین، این مفاهیم الزام‌آور می‌شود؛ و از این‌رو،

به عنوان نیروی اولیه پشت دین به کار می‌آید؛ و این نکته‌ای است که هاید و ژوزف (61: 2004) با ملاحظه اینکه ماژول بر اخلاق الزام می‌کند بر آن تأکید می‌کنند. با این حال، ماژول‌های شناختی‌ای که دین را پوشش می‌دهند چندان متصلب نیستند که در گذر زمان ثابت باقی بمانند؛ زیرا آنها به قدر کافی انعطاف‌پذیر بوده‌اند که با نظام دینی و محیط‌های خاص به آن، تغییر بپذیرند؛ و گرنه ماژول‌ها سازگار نمی‌شدند (Tomasello, 1999). مثلاً نظریه ذهن، ماژولی زیربنایی برای تشخیص عاملیت فراطبیعی است؛ اما این ماژول به قدر کافی منعطف است تا در خلال رشد به وسیله فرهنگ منطقه‌ای برای باور به خدایان خاص شکل بگیرد (Purzycki & Sosis, 2009: 245). به عنوان نکته آخر، انگیزه نیز از مفاهیم دینی‌ای نشئت می‌گیرد که از لحاظ فرهنگی تکامل می‌یابند و توانایی کسب می‌کنند؛ بدین سان معانی تفاهمی مشترک برای پیروان آماده می‌شود و متناسب با تسهیلگرهایی است که برای مشارکت در اعمال دینی‌اند (Alcorta & Sosis, 2005).

دوم، با انجام دادن اعمال در مناسک دینی به‌ویژه در مراسم مذهبی، پیروان، معانی مفاهیم دینی را تقویت می‌کنند و نشان می‌دهند که بر سر عهدشان با گروه هستند؛ و بدین وسیله به قراردادهای اجتماعی گروهشان حال و هوای طبیعت‌گرایانه می‌دهند (Bulbulia & Sosis, 2011). در اینجا پاسخ‌های عاطفی به اعمال دینی اهمیت ویژه‌ای پیدا می‌کنند. بیشتر اعمال دینی سبب بروز پاسخ‌های عاطفی از سوی پیروان می‌شود. علاوه بر این، با انباشت تجربه‌های دینی، این عواطف، اطلاعات قابل اعتمادی را درباره حالات روان‌شناختی و فیزیکی پیروان به دست می‌دهند؛ آنها جلوه‌های عاطفی‌ای هستند که به قراردادهای اجتماعی اشاره دارند. هنگامی که پیروان مشغول انجام دادن اعمال دینی مثلاً مناسک مذهبی می‌شوند، تلویحاً آن عمل را در مقابل دیگران تأیید می‌کنند و تأییدشان را به دیگران نشان می‌دهند و در آن، اطلاعاتی را درباره رابطه خودشان با گروه، در اختیار دیگران می‌گذارند (see: Purzycki & Sosis, 2009; Rappaport, 1999). چنان‌که با تحقیقات تجربی در باب نشانه‌گری دینی (religious signaling) به اثبات رسیده، چنین جلوه‌هایی غالباً به مجموعه‌ای از تأثیرات پیشاجتماعی ترجمه می‌شوند (e.g., Ruffle & Sosis, 2007; Sosis & Bressler, 2003). به علاوه، هنگامی که مناسک پرشور مذهبی با توصیه‌های دینی پیوند عاطفی می‌خورند، الگوهای فرهنگی‌ای از جهان را، که کلاً به اشتراک گذاشته شده‌اند، به پیروان القا می‌کنند (Alcorta & Sosis, 2005).

سوم، هنگامی که پیروان به قراردادهای اجتماعی گروه وفادار بمانند، آنها عادات و رسوم اخلاقی مشترک را ایجاد می‌کنند و به همکاری و هماهنگی اجتماعی بین گروه یاری می‌رسانند (Bulbulia & Sosis, 2011). با این ملاحظه، شاید مهم‌ترین مؤلفه سازنده، متخصصان دینی باشند که مرجعیتشان برای ابقا یا ایجاد اندیشه‌های جدید در جهت حفظ نظم به کار می‌رود (Purzycki & Sosis, 2009). وجود این متخصصان برای هر نظامی آن قدر ضروری است که آنها به انتقال اطلاعات اعتبار می‌بخشند؛ تأیید جمعی اندیشه‌ها و اعمال را به پیش می‌برند و نظام را هماهنگ می‌سازند (51-250). بنابراین، بدون رهبران دینی بعید است این نظام در بازه طولانی‌ای بتواند از مزایای همکاری و هماهنگی، به طور پیوسته، بهره کافی ببرد.

چهارم، این درجه که پیروان در آن همکاری و هماهنگی می‌کنند متناسب با خروجی و بازخورد نظام است؛ و چیزی است که پیروان مستقیماً از طریق تعاملات اجتماعی و به نحو غیرمستقیم از طریق سلامت، تولیدمثل و بقا، تجربه می‌کنند (Sosis, 2012). بعید است این نوع بازخورد، تا وقتی که آشفتگی‌هایی در توازن نظام دینی وجود دارد، به تجربه درآید؛ در آن صورت، پیروان، خروجی‌های مثبت یا منفی تغییر را احساس می‌کنند. هنگامی که توازن، عامل تعادل است مراجع دینی یا مردم غیرروحانی برای ایجاد توازن، دگرگونی‌هایی را با تغییر یکی از مؤلفه‌های اصلی نظام دینی برای این نظام بنیاد می‌نهند. اگر تغییر موفقیت‌آمیز باشد، این نظام با محیط پیرامونی، سازگار خواهد شد؛ در حالی که بازخورد مثبت برای پیروانش به همراه دارد. اما اگر موفقیت‌آمیز نباشد، این نظام برای تجربه بازخورد منفی استمرار می‌یابد و در نهایت، منجر به احیا یا مرگ دین می‌شود (Rappaport, 1999).

## ۷. شهودهای گروه

اکنون در موقعیتی هستیم که می‌توانیم نقش شهودهای متخصص در نظام دینی را درک کنیم. به یاد داشته باشید که شهود متخصص، در هر موقعیتی که متخصص با آن موقعیت آشنایی کافی دارد رخ می‌دهد و بر اساس اطلاعاتی که در حافظه انباشته شده عمل می‌کند. بدین سان متخصص اجمالاً می‌داند که انتظار چه چیزی را می‌کشد و هنگامی که انتظارات اشتباه از کار درمی‌آید، می‌داند که چه کاری انجام می‌دهد

(Kahneman, 2011: 11). این شهودها غالباً احکام معتبری هستند؛ زیرا آنها مهارت کسب‌شده‌ای را برمی‌سازند که فرد متخصص ناخودآگاه، آن مهارت را از طریق دریافت طولانی‌مدت توصیه‌ها، قراردادهای اجتماعی و تمرین در محیط با نظم و ترتیب کافی، تقویت کرده است (242). به عنوان نوعی مهارت کسب‌شده، که به موازات سایر مهارت‌ها در حوزه‌ای تخصصی رشد می‌کند، مانند بازی شطرنج، اطفای حریق و ...، این مهارت نیز توانایی فوق‌العاده‌ای برای دانستن این است که چه وقتی چیزی چنین هست یا نیست. به هر حال، مهارت‌هایی از این دست، غالباً محدود به قلمرو تجربه‌اند و به جز این مهارت، همین درجه از دقت را نشان نمی‌دهند (417). برای نمونه، به رانندگی تاکسی توجه کنید که هنگام سنجش احتمال کشته‌شدن در حین کار، یکی از خطرناک‌ترین حرفه‌ها در آمریکا شمرده شده است. دقیق‌تر آنکه رانندگان تاکسی، یک مجموعه از شهودهای متخصص را در خود می‌پرورند؛ شهودهایی از قبیل توانایی به یک نگاه شناختن افرادی که رانندگان باید آنها را سوار کنند و دیگری که رانندگان نباید آنها را سوار کنند؛ ثابت شده است چنین شناختی اغلب معتبر است. این شهودها بر دقتی تأکید دارند که در فرآیند بررسی ناخودآگاه وجود دارد؛ اما جدای از رانندگی تاکسی به نظر نمی‌رسد رانندگان دارای توانایی‌ای در داوری کردن به نحو قابل اعتماد باشند و از هر فرد عادی دیگری توانایی‌شان بهتر باشد (Gambetta, 2005). این مسئله، بر جنبه مهمی از شهود متخصص تأکید می‌کند: هنگامی که شهود به حوزه تخصصی متخصصان محدود می‌شود آنها شهودهای فوق‌العاده‌ای دارند؛ اما غیر از حوزه تخصصی‌شان، غالباً به همان سوگیری‌های شناختی داوری انسانی متوسل می‌شوند (Kahneman, 2011: 417).

دلایل خوبی وجود دارد بر این باور که پیروان ادیان دارای مجموعه‌ای از شهودهای متخصص‌اند که متناسب با قراردادهای اجتماعی نظام دینی است. با این حال، چون این مجموعه از خود این نظام نشئت گرفته، جایی که کارکرد نهایی برای پرورش همکاری و هماهنگی در آن است، شهودهای متخصص در دین غالباً تخصص و احساسی متناسب با گروه را منعکس می‌کنند که شاید برای افراد بیرون از دین معنایی نداشته باشد. به عبارت دیگر، ممکن است شهودهای متخصص در نظام دینی، از لحاظ درونی کارآمد باشند اما از لحاظ بیرونی ناکارآمد؛ و درباره شهودهای اخلاقی متخصص، آنها

برای افراد بیرون از دین ممکن است حتی غیراخلاقی یا ضداخلاقی به نظر برسند. برای روشن کردن موضوع اجازه دهید مثالی بزنیم. پیروان دین تمایل دارند دربارهٔ چیزی که با احترام به دینشان، گواهی را معتبر یا نامعتبر می‌کند، شهودهای متخصص را نشان دهند (Harris & Koenig, 2006). به همین ترتیب، پیروان عموماً حسی دارند که [به آنها می‌گویند] کسی مؤمن حقیقی هست یا نه؛ و شهودی دارند که [به آنها می‌گویند] پیرو باید فعالیتی دینی را به جا بیاورد تا تعهدش یا سطح باورش را نشان دهد (e.g., Lalich, 2004). شهود دیگر در زمینهٔ پرستش یا نیایش، احساس حضور الهی است یا تشخیص صدای خدا از صدای دیگران و اینکه چگونه شخص باید چنین مواجهه‌هایی را تفسیر کند (Luhmann, 2012). هنوز شهودهای دینی بسیاری متضمن معانی هنجاری هستند و اینجا است که نقش آنها در نظام دینی به چشم می‌آید. یک نمونه، خوبی یا بدی حفظ و نگه‌داشت زبان مرسوم یا زبان املائی از یک سو، یا تغییر این زبان برای شدت یافتن کوشش‌های منجر به نوگروری از دیگر سو است (Spolsky, 2003). همچنین، اکتشافات علمی که با یافته‌های دین همپوشانی دارند، و اینکه آیا اشخاص باید چنین دیدگاه‌هایی را به گفتمان دینی‌شان ملحق کنند یا نه، نمونهٔ دیگری است برای تأیید چشم‌اندازهای خاص (Harris & Koenig, 2006). نهایتاً اینکه متناسب بودن رفتارهای نوظهور در نظام دینی، و نیز اینکه آیا مقرر کردن مجازات برای چنین رفتارهایی از سوی مراجع خوب است یا بد، مثال‌های دیگری از این دست هستند (e.g., McAdams et al., 2008).

با در نظر گرفتن این مثال‌ها، دربارهٔ شهودهای اخلاقی متخصص در نظام دینی باید بر سه چیز تأکید شود. نخست و مهم‌تر از همه اینکه، این شهودها فقط به عنوان نظریهٔ شناخت عاطفی، تجربه شده‌اند و به ادعای نظریه‌مبانی اخلاق، شهودها به مثابهٔ شَم یا بارقه‌های بصیرت‌ها احساس شده‌اند؛ اما واقعاً در معنایی دینی به وسیلهٔ پیروان، عقلانی می‌شوند. با این حال، در گذر زمان، پیروان ممکن است فراتر از آن چیزی بروند که نظریهٔ شناخت عاطفی و نظریه‌مبانی اخلاق تشخیص داده است؛ و آن رسیدن به اندیشهٔ اخلاقی جدیدی است؛ مثلاً پیش از تصمیم‌های راهبردی‌مارتین لوتر کینگ در جنبش حقوق مدنی، او با شهودهای ارزشی‌کنندهٔ تبعیض نژادی و مسیحیت، برانگیخته شد (Duggan, 2007). در اینجا اشاره به این نکته ارزشمند است که شماری از حقوق اخلاقی از ادیان نشئت گرفته‌اند و شاید عقلانی‌سازی شهودهای اخلاقی در جوامع دینی بوده

باشند؛ برای نمونه، گسترش جنبش لغو برده‌داری در بین کویکرهای انگلیسی را می‌توان از این جمله به شمار آورد (Tomkins, 2007).

دوم اینکه، برخلاف بیشتر شهودهای اخلاقی که فرد می‌تواند بدون توجه به جامعه خود، آنها را تجربه کند، شهودهای اخلاقی متخصص، پاسخ‌هایی هستند به آشفتگی‌های نظام دینی. در واقع، این‌گونه از شهود، با توجه به اهداف هماهنگش، بر سازنده‌حسی خوب است. هنگامی که نظام دینی به نحو موفقیت‌آمیزی هماهنگی و همکاری را می‌پرورد، پیروان، منافع اتحاد را تجربه می‌کنند (Sosis & Alcorta, 2003). با این حال هنگامی که آشفتگی در سیستم اصلاح می‌شود پیروان غالباً نوعی از تغییرات را شهود می‌کنند که نظام را به توازن باز خواهد گرداند. هنگامی که جنگ، زندگی گروهی را تهدید می‌کند، ادیان غالباً مناسبک باشکوه و پرهزینه‌ای را مانند خراش بدن یا خالکوبی برگزار می‌کنند که کارکرد آن این است که نشانه تعهدهای گروهی بین جنگجویان است (Sosis, Kress, & Boster, 2007). در این موقعیت‌ها، شهودهای اخلاقی همچون «ما باید بر خودمان تیغ بزنیم» یا «خدایان ما خواهان تیغ‌زدن هستند و ما باید از آنها اطاعت کنیم»، به نتایج مثبتی برای گروه منجر می‌شود؛ به گونه‌ای که افرادی که بیرون از دین هستند، نه چنین نتایجی را تجربه کرده‌اند و نه آنها را می‌فهمند. علاوه بر این، چون شهود به اعمالی می‌انجامد که مربوط به جامعه دینی است، این اعمال نیروهای محرک خصوصیت‌های گروهی هستند؛ و بنابراین حلقه پیوندی اساسی در انتخاب گروهی هستند. پس چنین شهودهایی در بین شهودهای اخلاقی، به اندازه شهودهای گروهی، بی‌مانند هستند.

سوم اینکه شهودهای اخلاقی متخصص، فقط با توصیه‌های اخلاقی ابتدایی که نظریه مبانی اخلاق آنها را مشخص کرده، سر و کار ندارد، بلکه در مرتبه‌ای بالاتر به طور نسبی به جامعه دینی نیز می‌پردازد. هنوز اگرچه این شهودها، که در مرتبه بالاتر به جامعه دینی می‌پردازد، در چارچوب خطابه دینی است، به نحو غیرمستقیم به چند طریق، نشان‌دهنده رفاه اجتماعی جامعه است. به عبارت دیگر، هنگامی که نظام دینی دچار برهم‌خوردن موازنه و تعادل می‌شود پیروان شهود می‌کنند که تغییر ضرورت پیدا کرده است؛ اما چنین شهودی به مثابه شهود منطبق با دین و شاید هم الهام الهی تفسیر می‌شود. برای مثال در میان قبایل آفریقایی نوئر (Nuer)، به طور معمول، حل و فصل اختلاف مستلزم تقویت هنجارهای اخلاقی است؛ مانند دادن احشام یکی به دیگری که در چارچوب منظر دینی



می‌گنجد (Evans-Pritchard, 1956: 278). در این موقعیت‌ها، شهود اخلاقی برای بازگرداندن همکاری قطعاً به وسیلهٔ مازول‌ها برای عدالت، وفاداری، و اقتدار برانگیخته می‌شود؛ چنان‌که هاید نیز بر این موضوع استدلال می‌کند (2012). با این حال، قبایل آفریقایی نوئر گاهی شهودهای اخلاقی‌ای را برای نقل مکان روستاهایشان تجربه می‌کنند، که اغلب حاصلش نتیجهٔ مثبتی است، و معمولاً همیشه به شکل دینی تفسیرش می‌کنند، نه صرفاً عمل‌گرایانه (Evans-Pritchard, 1956: 279). شهودهای در امتداد این خط سیر، مانند دیگر شهودهای متخصص، ذاتی نیستند، بلکه در چارچوب نظام‌های دینی و از طریق تجربه‌ها، قراردادهای، و دستورالعمل‌های مکرر دینی، اکتسابی‌اند.

پیش از نتیجه‌گیری می‌خواهیم سه موضوعی را نشان دهیم که شاید در میان بحث ما به وجود آمده باشد. نخست، برخلاف بسیاری از مواضع الاهیاتی در باب شهودها که تجربه را به صورت مقدماتی برای اعمال دینی اخذ می‌کنند (e.g. Auman, 1985)، ما در پی برقراری سازگاری با علم اجتماعی دین هستیم که نشان می‌دهد اعمال دینی غالباً بر شهودها و حتی باورها مقدم‌اند (e.g. Rappaport, 1999; Sosis, 2003). ما در اینجا نمی‌توانیم به حل و فصل این بحث پردازیم، اما اهمیت آن و انجام‌دادن تحقیقات میان‌رشته‌ای در این زمینه را تأیید می‌کنیم. دوم، از لحاظ فلسفی، شاید خوانندهٔ فکور تعجب کند که شهودهای اخلاقی متخصص، واجد محتوای گزاره‌ای هستند. از دیدگاه ما، با توجه به اینکه شهودهای متخصص از «نظام ۱» نشئت می‌گیرند، آنها در درجهٔ اول، فقط پس از اینکه «نظام ۱» به آنها محتوای گزاره‌ای می‌دهد، به مثابهٔ آثار قوی‌ای تجربه می‌شوند (Kahneman, 2011). با این حال، این پرسشی گشوده برای بحث بیشتر است و کسی که به این بحث‌ها گوش کند، شاید از بحث‌های دربارهٔ محتوای گزاره‌ای عواطف که در خلال فلسفهٔ قرون وسطا درگرفت، نیز طرفداری کند (Knuutila, 2004). نهایتاً ما از اینکه شهودهای دینی متخصص، خود را به موضعی در متافیزیک وام می‌دهند، مطمئن نیستیم؛ و بنابراین به این دیدگاه دربارهٔ آنها به معنایی عمل‌گرایانه تمایل داریم؛ جایی که آنها غالباً به رغم آنچه «قابل صدق» خوانده شده‌اند مفید واقع می‌شوند. با این همه، مطمئنیم که این رویکرد به فهم چگونگی افزایش شهودهای دینی که در اینجا بدان پرداختیم، و به پیشبرد مطالعات روان‌شناسی اخلاق منجر خواهد شد و راه‌های جدید تحقیق را خواهد گشود.

## پی‌نوشت‌ها

۱. در کتاب *سگ عاطفی و دم عقلانی‌اش*، هاید بر این دیدگاه اصرار می‌ورزد که داوری‌ها یا احکام اخلاقی صرفاً برآمده از استدلال عقلانی نیستند. به اعتقاد او، ما بر اساس عواطف خود که تحت تأثیر قراردادهای اجتماعی است، حکم اخلاقی صادر می‌کنیم و پس از صدور حکم است که به دنبال استدلال عقلانی می‌رویم. برخلاف مدل‌های عقلانی، مدل هاید برای تبیین چگونگی صدور حکم اخلاقی، مدلی اجتماعی بر اساس شهودهای عاطفی است. استدلال عقلانی به مثابه دم است، برای حکمی که عواطف به مثابه سگ صادر کرده‌اند (م.).
۲. ماژولی بودن ذهن، دیدگاهی است که بر اساس آن ذهن/ مغز به صورت ژنتیکی از ماژول‌هایی ساخته شده است که هدف‌های خاص و کارکردهای مجزا از یکدیگر دارند. این دیدگاه به طور جدی در ۱۹۸۳ با انتشار کتاب *Modularity of Mind* اثر فودور (Jerry Alan Fodor) مطرح شد. او معتقد بود اطلاعات از محیط خارج، از طریق نوعی سیستم حسی مبدل وارد ذهن می‌شود. این سیستم، هر یک از داده‌ها را به شکل ماژول‌های مختلف با اهداف خاص تبدیل می‌کند (Karmiloff-Smith, 1999). ماژول‌ها عبارت‌اند از واحدهای کوچک برنامه‌ریزی ورودی-خروجی که روش‌های توانمندسازی پاسخ‌های سریع و خودبه‌خود به محرک‌های محیطی خاص را تدارک می‌بینند. در این زمینه، ماژول‌ها رفتاری دارند که بسیار شبیه به چیزی است که روان‌شناسان شناختی، آن را یافتگری (heuristics) می‌نامند؛ میانبرها یا قواعد کلی‌ای که ما اغلب برای دست‌یابی سریع به راه‌حلی تقریبی، (معمولاً به صورت شهودی) از آنها استفاده می‌کنیم (Haidt & Joseph, 2004: 60) (م.).
۳. fMRI مخفف عبارت Functional Magnetic Resonance Imaging به معنای «تصویرسازی تشدید مغناطیسی کاربردی» عنوان نوعی روش تصویربرداری MRI است. در این گونه از تصویربرداری، تصاویر دیجیتال از مغز تهیه می‌شود که مغز را در حالت‌های استراحت و فعالیت به طور مجزا نشان می‌دهد. پردازش این تصاویر، چگونگی عملکرد مغز را با استفاده از تغییرات جریان خون در مناطق مختلف مغز نشان می‌دهد (Westbrook, 2002: 47) (م.).
۴. niche را در این متن، به تسامح به ضرورت زیستی ترجمه کرده‌ام. niche عبارت است از موقعیت یا کارکرد اندامواره در اجتماعی متشکل از گونه‌ها و جانوران (see: Chase & Leibold, 2003: 19-31) (م.).
۵. یعنی میمون‌ها، کپی‌ها، پیش‌میمون‌ها و انسان‌ها (م.).
۶. فنوتیپ به عملکردها، ویژگی‌ها یا رفتارهای ظاهری قابل مشاهده هر اندامواره اطلاق می‌شود که بر اساس ژنوتیپ کدگذاری شده باشد. ژنوتیپ عبارت است از آرایش کامل ژنی اندامواره که می‌تواند در پدیدار فیزیکی آن اندامواره نشان داده نشده باشد (See: Rittner & McCabe, 2004)؛ در واقع، ژنوتیپ مجموعه‌ای از ژن‌ها با ترکیب ژنی خاص است که در موجود زنده، صفت معینی را به وجود می‌آورد. ژنوتیپ با تولید مثل، از نسلی به نسل بعدی به ارث می‌رسد. اما فنوتیپ ویژگی‌های فیزیکی‌ای مانند رنگ، قد، شکل، جثه و رفتار در موجود زنده است که حاصل ژنوتیپ این خصوصیت‌ها و تأثیرات محیطی متناسب با آن است (م.).

- Adolphs, Ralph (2003). "Cognitive Neuroscience of Human Social Behavior," in: *Nature*, 4: 165–78.
- Aktipis, C. Athena; Fernandez-Duque, Eduardo (2011). "Parental Investment without Kin Recognition: Simple Conditional Rules for Parent-offspring Behavior," in: *Behavioral Ecology and Sociobiology*, 65: 1079–91.
- Alcorta, Candace; Sosis, Richard (2005). "Ritual, Emotion, and Sacred Symbols: The Evolution of Religion as an Adaptive Complex," in: *Human Nature*, 16: 323–59.
- Atran, Scott (2002). *In Gods We Trust: The Evolutionary Landscape of Religion*, New York, Oxford: Oxford University Press.
- Auman, Jordan (1985). *Christian Spirituality in the Catholic Tradition*, Westminster: Sheed & Ward.
- Barkow, Jerome; Cosmides, Leda; Tooby, John (1992). *The Adapted Mind: Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*, New York, Oxford: Oxford University Press.
- Baumard, Nicolas; Boyer, Pascal (2013). "Explaining Moral Religions," in: *Trends in Cognitive Science*, 17: 272–80.
- Boyer, Pascal (2001). *Religion Explained: Evolutionary Origins of Religious Thought*, New York: Basic Books.
- Bruce, Vicki; Young, Andy (1986). "Understanding Face Recognition," in: *British Journal of Psychology*, 77: 305–27.
- Bulbulia, Joseph (2004). "The Cognitive and Evolutionary Psychology of Religion," in: *Biology and Philosophy*, 18: 655–86.
- Bulbulia, Joseph (2008). "Meme Infection or Religious Niche Construction? An Adaptationist Alternative to the Cultural Maladaptationist Hypothesis," in: *Method & Theory in the Study of Religion*, 20: 1–42.
- Bulbulia, Joseph; Sosis, Richard (2011). "Signaling Theory and the Evolution of Religious Cooperation," in: *Religion*, 41: 363–88.
- Chase, Jonathan M.; Leibold, Mathew A. (2003). *Ecological Niches*, Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Churchland, Paul (1988). "Perceptual Plasticity and Theoretical Neutrality: A Reply to Jerry Fodor," in: *Philosophy of Science*, 55: 167–87.
- Cohen, Adam; Rozin, Paul (2001). "Religion and the Morality of Mentality," in: *Journal of Personality Psychology*, 81: 697–710.
- Cushman, Fiery; Young, Liane; Green, Joshua (2010). "Multi-System Moral Psychology," In: *The Moral Psychology Handbook*, edited by John Michael Doris, New York, Oxford: Oxford University Press, pp. 47–71.

- Damasio, Antonio (1994). *Descartes' Error*, New York: Penguin.
- Darwin, Charles ([1871] 1998). *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex*, Amherst: Prometheus Books.
- Davis, Michael; Whalen, Paul J. (2001). "The Amygdala: Vigilance and Emotion," in: *Molecular Psychiatry*, 6: 13–34.
- Dehaene, Stanislas (1997). *The Number Sense: How the Mind Creates Mathematics*, New York, Oxford: Oxford University Press.
- Dennett, Daniel (2006). *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon*, New York: Penguin.
- Doris, John; Plakias, Alexandria (2008). "How to Argue About Disagreement: Evaluative Diversity and Moral Realism," In: *The Cognitive Science of Morality*, Vol. 2 of *Moral Psychology*, edited by Walter Sinnott-Armstrong, Cambridge, MA: MIT, pp. 303–32.
- Douglas, Mary ([1966] 2007). *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, New York: Routledge.
- Duggan, William (2007). *Strategic Intuition: The Creative Spark in Human Achievement*, New York: Columbia University Press.
- Durkheim, Emile ([1893] 1964). *The Division of Labor in Society*, New York: Free Press.
- Durkheim, Emile ([1912] 1995). *The Elementary Forms of Religious Life*, translated by Karen Fields, New York: Free Press.
- Evans-Pritchard, Edward E. (1956). *Nuer Religion*, Oxford: Clarendon.
- Fodor, Jerry (1983). *The Modularity of Mind: An Essay on Faculty Psychology*, Cambridge, MA: MIT.
- Gambetta, Diego (2005). *Streetwise: How Taxi Drivers Establish Customers' Trustworthiness*, New York: Russell Sage Foundation.
- Gennep, Arnold van (1966). *The Rites of Passage*, Chicago: University of Chicago Press.
- Giannini, James; Daood, Joanne; Giannini, Matthew; Boniface, Raymond; Rhodes, Gregg (1978). "Intellect Versus Intuition – A Dichotomy in the Reception of Nonverbal Communication," in: *The Journal of General Psychology*, 99: 19–24.
- Gigerenzer, Gerd (2007). *Gut Feelings: The Intelligence of the Unconscious*, New York: Penguin.
- Gigerenzer, Gerd (2008). "Moral Intuition = Fast and Frugal Heuristics?" In: *The Cognitive Science of Morality*, Vol. 2 of *Moral Psychology*, edited by Walter Sinnott-Armstrong, Cambridge, MA: MIT, pp. 1–26.
- Gladden, Paul; Welch, Jessica; Figueredo, Aurelio Jose; Jacobs, Jake (2009). "Moral Intuitions and Religiosity as Spuriously Correlated Life History Traits," in: *Journal of Evolutionary Psychology*, 7: 167–84.
- Greene, Joshua D.; Nystrom, Leigh E.; Engell, Andrew D.; Darley, John M.; Cohen, Jonathan

- D. (2004). "The Neural Bases of Cognitive Conflict and Control in Moral Judgment," in: *Neuron*, 44: 389–400.
- Greene, Joshua D.; Paxton, Joseph M. (2009). "Patterns of Neural Activity Associated with Honest and Dishonest Moral Decisions," in: *PNAS*, 106: 12506–11.
- Greene, Joshua; Haidt, Jonathan (2002). "How (and Where) Does Moral Judgment Work?" in: *Trends in Cognitive Science*, 6: 517–23.
- Haidt, Jonathan (2001). "The Emotional Dog and Its Rational Tail: A Social Intuitionist Approach to Moral Judgment," in: *Psychological Review*, 108: 814–34.
- Haidt, Jonathan (2007). "The New Synthesis in Moral Psychology," in: *Science*, 316: 998–1002.
- Haidt, Jonathan (2012). *The Righteous Mind: Why Good People are Divided by Politics and Religion*, New York: Pantheon Books.
- Haidt, Joseph; Joseph, Craig (2004). "Intuitive Ethics: How Innately Prepared Intuitions Generate Culturally Valuable Virtues," in: *Daedalus*, pp. 55–66.
- Haidt, Joseph; Joseph, Craig (2007). "The Moral Mind: How 5 Sets of Innate Intuitions Guide the Development of Many Culture-specific Virtues, and Perhaps Even Modules," In: *Foundations and Future*, Vol. 3 of *The Innate Mind*, edited by Peter Carruthers, Stephen Laurence, and Stephen Stich, New York, Oxford: Oxford University Press, pp. 367–91.
- Harris, Paul; Koenig, Melissa (2006). "Trust in Testimony: How Children Learn about Science and Religion," in: *Child Development*, 77: 505–24.
- Hauser, Marc (2006). *Moral Minds: How Nature Designed Our Universal Sense of Right and Wrong*, New York: Harper Collins.
- Hume, David ([1739] 1967). *A Treatise of Human Nature*, London: Penguin.
- Irons, William (2001). "Religion as a Hard-to-fake Sign of Commitment," In: *The Evolution of Commitment*, edited by Randolph M. Nesse, New York: Russell Sage Foundation, pp. 292–309.
- Jung, Carl ([1923] 1971). *Psychological Types*, translated by H. Godwyn Baynes, revised by Richard F. C. Hull, Princeton: Princeton University Press.
- Kahneman, Daniel (2011). *Thinking Fast and Slow*, New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Kahneman, Daniel; Slovic, Paul; Tversky, Amos (1982). *Judgment under Uncertainty: Heuristics and Biases*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Kanwisher, Nancy; McDermott, Josh; Chun, Marvin M. (1997). "The Fusiform Face Area: A Module in Human Extrastriate Cortex Specialized for Face Perception," in: *Journal of Neuroscience*, 1: 4302–11.
- Karmiloff-Smith, Annette (1999). "Modularity of Mind," In: *The MIT Encyclopedia of the Cognitive Sciences*, edited by Robert A. Wilson and Frank C. Keil, Cambridge,

- Massachusetts, London, England The MIT Press, pp. 558–60.
- Kiehl, Kent (2008). “Without Morals: The Cognitive Neuroscience of Criminal Psychopaths,” In: *The Neuroscience of Morality: Emotion, Brain Disorders, and Development*, Vol. 3 of *Moral Psychology*, edited by Walter Sinnott-Armstrong, Cambridge, MA: MIT, pp. 119–50.
- Knuutila, Simo (2004). *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*, New York. Oxford: Oxford University Press.
- Kuo, Wen-Jui; Sjostrom, Tomas; Chen, Yu-Ping; Wang, Yen-Hsiang; Huang, Chen-Ying (2009). “Intuition and Deliberation: Two Systems for Strategizing in the Brain,” in: *Science*, 324: 519–22.
- Lalich, Janja (2004). *Bounded Choice: True Believers and Charismatic Cults*, Berkeley: University of California Press.
- Lazarus, Richard (1991). *Emotion and Adaptation*, New York, Oxford: Oxford University Press.
- McAdams, Dan; Albaugh, Michelle; Farber, Emily; Daniels, Jennifer; Logan, Regina; Olson, Bard (2008). “Family Metaphors and Moral Intuitions: How Conservatives and Liberals Narrate Their Lives,” in: *Journal of Personality and Social Psychology*, 4: 978–90.
- McCrae, Robert; Costa, Paul (1989). “Reinterpreting the Myers-Briggs Type Indicator from the Perspective of the Five-factor Model of Personality,” in: *Journal of Personality*, 57: 17–40.
- McCullough, Michael E.; Kimeldorf, Marcia B.; Cohen, Adam D. (2008). “An Adaptation for Altruism? The Social Causes, Social Effects, and Social Evolution of Gratitude,” in: *Current Directions in Psychological Science*, 17: 281–84.
- Mikhail, John (2007). “Universal Moral Grammar: Theory, Evidence and the Future,” in: *Trends in Cognitive Sciences*, 11: 143–52.
- Miller, Geoffrey (2008). “Kindness, Fidelity, and Other Sexually Selected Virtues,” In: *The Evolution of Morality: Adaptations and Innateness*, Vol. 1 of *Moral Psychology*, edited by Walter Sinnott-Armstrong, Cambridge, MA: MIT, pp. 209–44.
- Nichols, Shaun (2004). *Sentimentalist Rules: On the Natural Foundations of Moral Judgment*, New York, Oxford: Oxford University Press.
- Nichols, Shaun; Knobe, Joshua (2007). “Moral Responsibility and Determinism: The Cognitive Science of Folk Intuitions,” in: *Nous*, 41: 663–85.
- Parkinson, Carolyn; Sinnott-Armstrong, Walter; Koralus, Philipp; Mendelovici, Angela; McGreer, Victoria; Wheatley, Thalia (2011). “Is Morality Unified? Evidence that Distinct Neural Systems Underlie Moral Judgments of Harm, Dishonesty, and Disgust,” in: *Journal of Cognitive Neuroscience*, 23: 3162–80.
- Pinizzotto, Anthony; Davis, Edward; Miller III, Charles (2004). “Intuitive Policing:

- Emotional/ Rational Decision Making in Law Enforcement,” in: *FBI Law Enforcement Bulletin*, Accessed May 14th, 2014. <http://www.au.af.mil/au/awc/awcgate/fbi/intuitive.pdf>.
- Purzycki, Benjamin; Sosis, Richard (2009). “The Religious System as Adaptive: Cognitive Flexibility, Public Displays, and Acceptance,” In: *The Biological Evolution of Religious Mind and Behavior*, edited by Eckart Voland and Wulf Schiefenhövel, New York: Springer, pp. 243–56.
- Purzycki, Benjamin; Sosis, Richard (2010). “Religious Concepts as Necessary Components of the Adaptive Religious System,” In: *Interdisciplinary Perspectives on Philosophy: Evolution and Religion*, edited by Ulrich Frey, Marburg: Tectum. pp. 37–59.
- Quirk, Mark (2006). *Intuition and Metacognition in Medical Education: Keys to Developing Expertise*, New York: Springer.
- Rachels, James (1995). *The Elements of Moral Philosophy*, New York: McGraw-Hill.
- Rappaport, Roy (1999). *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, Cambridge, MA: Cambridge University Press.
- Richerson, Peter; Boyd, Richard (2005). *Not By Genes Alone: How Culture Transformed Human Evolution*, Chicago: University of Chicago Press.
- Ridley, Matt (1996). *The Origin of Virtue*, New York: Viking.
- Rittner, Don; McCabe, Timothy L. (2004). *Encyclopedia of Biology*, New York: Facts On File.
- Roes, Frans (2009). “Moralizing Gods and the Arms-race Hypothesis of Human Society Growth,” in: *The Open Social Science Journal*, 2: 70–73.
- Rolls, Edmund T. (2005). “Taste, Olfactory, and Food Texture Processing in the Brain, and the Control of Food Intake,” in: *Physiological Behavior*, 85: 45–56.
- Rosaldo, Renato (1980). *Ilongot Headhunting, 1883–1974: A Study in Society and History*, Stanford: Stanford University Press.
- Ross, William David (1930). *The Right and the Good*, Oxford: Clarendon.
- Sander, David; Grandjean, Didier; Scherer, Klaus R. (2005). “A Systems Approach to Appraisal Mechanisms in Emotion,” in: *Neural Networks*, 18: 317–52.
- Shariff, Azim F.; Norenzayan, Ara (2007). “God is Watching You: Priming God Concepts Increases Prosocial Behavior in an Anonymous Economic Game,” in: *Psychological Science*, 18: 803–80.
- Shweder, Richard A. (1991). *Thinking Through Cultures: Expeditions in Cultural Psychology*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Shweder, Richard A.; Much, Nancy C.; Mahapatra, Manamohan; Park, Lawrence (1997). “The ‘Big Three’ of Morality (Autonomy, Community, and Divinity), and the ‘Big Three’ Explanations of Suffering,” In: *Morality and Health*, edited by Allan M. Brandt and Paul Rozin, New York: Routledge, pp. 119–69.

- Sinnott-Armstrong, Walter (2008). "Framing Moral Intuitions," In: *The Cognitive Science of Morality*, Vol. 3 of *Moral Psychology*, edited by Walter Sinnott-Armstrong, Cambridge, MA: MIT, pp. 47–76.
- Smaldino, Paul (2014). "The Cultural Evolution of Emergent Group-level Traits," in: *Behavioral and Brain Sciences*, 37: 243–95.
- Sosis, Richard (2003). "Why Aren't We All Hutterites? Costly Signaling Theory and Religious Behavior," in: *Human Nature*, 14: 91–127.
- Sosis, Richard (2009). "The Adaptationist-byproduct Debate on the Evolution of Religion: Five Misunderstandings of the Adaptationist Program," in: *Journal of Cognition and Culture*, 9: 315–32.
- Sosis, Richard (2012). "Religions as Complex Adaptive Systems," Unpublished paper presented at the Center of Theological Inquiry, Princeton, NJ.
- Sosis, Richard; Alcorta, Candace (2003). "Signaling, Solidarity, and the Sacred: The Evolution of Religious Behavior," in: *Evolutionary Anthropology*, 12: 264–74.
- Sosis, Richard; Bressler, Eric (2003). "Cooperation and Commune Longevity: A Test of the Costly Signaling Theory of Religion," in: *Cross-Cultural Research*, 37: 211–39.
- Sosis, Richard; Kress, Howard; Boster, James (2007). "Scars of War: Evaluating Alternative Signaling Explanations for Cross-cultural Variance in Ritual Costs," in: *Evolution and Human Behavior*, 28: 234–47.
- Spence, Sean; Farrow, Tom F. D.; Herford, Amy E.; Wilkinson, Iain D.; Zheng, Ying; Woodruff, Peter W. R. (2001). "Behavioral and Functional Anatomical Correlates of Deception in Humans," in: *Neuroreport*, 12: 2849–53.
- Sperber, Dan (1994). "Understanding Verbal Understanding," In: *What is Intelligence?*, edited by Jean Khalifa, Cambridge, MA: Cambridge University Press, pp. 179–98.
- Sperber, Dan (2005). "Modularity and Relevance: How Can a Massively Modular Mind be Flexible and Context-sensitive?" In: *Structure and Contents*, Vol. 1 of *The Innate Mind*, edited by Peter Carruthers, Stephen Laurence, and Stephen Stich, New York, Oxford: Oxford University Press, pp. 53–68.
- Sperber, Dan; Hirschfeld, Lawrence A. (2004). "The Cognitive Foundations of Cultural Stability and Diversity," in: *Trends in Cognitive Sciences*, 8: 40–46.
- Spolsky, Bernard (2003). "Religion as a Site of Language Contact," in: *Annual Review of Applied Linguistics*, 23: 81–94.
- Thagard, Paul; Aubie, Brandon (2008). "Emotional Consciousness: A Neural Model of How Cognitive Appraisal and Somatic Perception Interact to Produce Qualitative Experience," in: *Consciousness and Cognition*, 17: 811–34.
- Thagard, Paul; Finn, Tracy (2011). "Conscience: What Is Moral Intuition?" In: *Morality and the Emotions*, edited by Carla Bagnoli, New York, Oxford: Oxford University Press, pp. 150–169.



- Tomkins, Stephen (2008). "Keeping It Under Their Hats," in: *BBC News Magazine*, Accessed May 14th, 2014. [http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk\\_news/magazine/6476645.stm](http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/magazine/6476645.stm).
- Watson, Karli K.; Matthews, Benjamin J.; Allman, John M. (2006). "Brain Activation During Sights Gags and Language-dependent Humor," in: *Cerebral Cortex*, 17: 314–24.
- Westbrook, Catherine (2002). *MRI at a Glance*, Oxford and Northampton: Blackwell Science Ltd.
- West-Eberhard, Mary (2003). *Development Plasticity and Evolution*, New York, Oxford: Oxford University Press.
- Wilson, David Sloan (2002). *Darwin's Cathedral: Evolution, Religion, and the Nature of Society*, Chicago: University of Chicago Press.
- Winterich, Karen; Zhang, Yinlong; Mittal, Vikas (2012). "How Political Identity and Charity Positioning Increase Donations: Insights From Moral Foundations Theory," in: *International Journal of Research in Marketing*, 29: 121–34.
- Wright, Robert (1994). *The Moral Animal*, New York: Pantheon Books.