

با عینک پراگماتیسم

* گاه شمار رخدادهای مهم فلسفی

* گاه شمار زندگی جان دیویی

* گاه شمار زندگی مولف

* رابطه اندیشه داروین با فلسفه جان دیویی چگونه

است؟

* اصول اخلاقی باورمندی کدام است؟

* مسئله وجود در فلسفه اسلامی، عرفان ابن عربی و

زیست‌شناسی چگونه تحلیل می‌گردد؟

نویسنده

دکتر صابرسیدی

فیلسوف/پزشک حیوانات

سرشناسه:

عنوان و نام پدیدآور:

مشخصات نشر:

مشخصات ظاهری:

شابک:



نام کتاب: با عینک پراگماتیسم

نویسنده: سید صابر سیدی فضل الهی

انتشارات:

سال و نوبت چاپ:

شابک:

تیراژ:

دفتر مرکزی:

تلفن پخش: ۰۶۶۰۶۵۸۰۸ - ۰۹۳۹۱۵۴۱۳۴۶

فهرست مطالب

- [۴۷](#)..... فصل اول: آشنایی با چارلز داروین
- [۷۳](#)..... فصل دوم: مروری بر فلسفهٔ جان دیویی
- فصل سوم: واکاوی رویکرد فرا اخلاقی جان دیویی با تأکید بر مولفه های تحول گرایانه داروین..... [۱۷۱](#)
- فصل چهارم: دروازه های ورود به خوانشی جدید از جمهور افلاطون به روش ابزارگرایی دیویی..... [۱۹۹](#)
- فصل پنجم: اصول اخلاقی باورمندی از دیدگاه ویلیام کلیفورد..... [۲۲۹](#)
- فصل ششم: بررسی تطبیقی مسئلهٔ وجود از نظرگاه ابن عربی، ملاصدرا و داروین..... [۳۱۴](#)

تقدیم به پدری که رسولانه، از سختی‌های زندگی گذر

کرد و خانواده را به ساحل امن موفقیت رساند.

تقدیم به مادری که دلسوزانه، لحظات را تیمار کرد تا

بستر رشد فراهم گردد.

تقدیم به همسری که با نوبه نو کردن شور عشق، باعث

پوست اندازی تجربه‌ها و به روز شدن لحظه‌ها شد.

خواندن کتابی که در دست دارید، شما را با اندیشه های جان دیویی، چارلز داروین و ویلیام کلیفورد آشنا می کند.

کتاب «با عینک پراگماتیسم» چند مقاله است که در عین مستقل، با یکدیگر پیوند معنایی برقرار کرده اند.

این کتاب تاکید بر علم گرایی و اخلاق مداری دارد و دانشمندانی که در این کتاب به آن ها پرداخته شده است چنین دغدغه ای داشته اند.



گاه شمار رخداد‌های مهم فلسفی

قرن ششم قبل از میلاد مسیح:

آغاز فلسفه غرب با **تالس** و **آناکسیمندر**: زمین بر آب شناور است.

پایان قرن ششم قبل از میلاد مسیح:

مرگ فیثاغورث / اعتقاد به تناسخ / تفکری دینی و عرفانی.

۵۰۰ سال قبل از میلاد:

هراکلیتوس: همه چیز در حال حرکت است / ماده المود جهان آتش است.

۴۸۹ قبل از میلاد:

زنون: استدلال بر علیه کثرت و وجود خلا.

۴۸۱ قبل از میلاد:

پروتاگوراس: انسان معیار همه چیزهاست / از مشهورترین سوفسطائیان.

۴۷۰ قبل از میلاد:

امپدکلس: وجود (هست)، نه می تواند بوجود آید و نه از بین می رود.



۴۵۰ قبل از میلاد:

آناکساگوراس؛ اشیای موجود، به هم می آمیزند و از هم جدا می شوند.

۳۹۹ قبل از میلاد:

سقراط در آتن به مرگ محکوم می شود. خود را بشناس شعار او بود.

۳۸۷ قبل از میلاد:

افلاطون؛ تاسیس نخستین دانشگاه جهان به نام «آکادمی»/عالم مثل

۳۳۵ قبل از میلاد:

ارسطو؛ مدرسه «لوکیون» را در آتن راه اندازی می کند/ مسافرت های زیادی می رود/ پدر زیست شناسی / رد نظریهٔ مُثُل افلاطون/ تقسیم بندی علوم.

۴۰۰ میلادی:

توسط «اعترافات» آگوستین، فلسفه در الهیات مسیحی ذوب می شود.

۴۱۰ میلادی:

تاراج رم به دست ویزیگوت ها خبر از شروع «عصر ظلمت» می دهد.



۵۰۰ میلادی:

بوئتیوس؛ تدوین مسئله کلیات/ اعدام او توسط امپراطور مسیحی.

۵۲۹ میلادی:

با تعطیلی «آکادمی» در آتن، اندیشه یونانی رو به زوال می رود. تا هزار سال **قرون وسطی** را پیش رو داریم!

۸۰۰ میلادی:

جان اسکات(اریجنا)؛ کل عالم در حال رشد و حرکت است نه فقط عالم محسوس. برای رسیدن به باطن خداوند علاوه بر سعی و تلاش، فیض الهی و عنایت خداوند لازم است.

۱۰۰۰ میلادی:

آنسلم قدیس؛ از آن جهت به فلسفه می پردازم که ایمانم را بفهمم.

۱۲۵۰ میلادی:

توماس آکویناس؛ معروف ترین طرفدار فلسفه ارسطو در قرون وسطی.



۱۲۶۰ میلادی:

بوناونتورا؛ مانند آگوستین معتقد است که ما به وسیله اشراق و نور الهی است که اشیا پیرامون خود را می بینیم/ توجه به افلاطون دارد.

۱۲۷۰ میلادی:

راجر بیکن؛ علاوه بر نقل و استدلال، تجربه ضلع سوم ابزار شناخت است.

۱۲۹۰ میلادی:

دونس اسکات؛ آگوستینی است و در اکثر مسائل سعی در مخالفت با توماس آکویناس دارد.

۱۳۰۰ میلادی:

مایستر اکهارت؛ تدریس الهیات/ سرپرست محافل عرفانی/ حتی کسی که به خدا اهانت می کند و به او کفر می ورزد ناآگاهانه در حال ستایش خداست.

۱۳۱۰ میلادی:

ویلیام اوکام، از فلسفه اسکولاستیک (اصحاب مدرسه) جدا شد و به نقد آن پرداخت/ میان فلسفه و دین جدایی می دید/ اصالت با مفهوم



است/ بنیانگذار تفکر جدید/ رد برهان وجود شناسانه آنسلم و نقد برهان حرکت ارسطو/ دلیل عقلی برای اثبات روح یا نفس نداریم/ مسئله وجود خدا مربوط به ایمان است نه تجربه و عقل / جمله مشهور او کام در فلسفه: «بیهوده است که کاری را که با عده کمتری می توان انجام داد با عده بیشتری انجام دهیم». معمولا در فلسفه جدید برای کنار گذاشتن امور مابعدالطبیعی به این جمله استناد می شود.

قرن ۱۵-۱۲ میلادی:

آشنایی فیلسوفان قرون وسطی با فلسفه مسلمانان در سه مرحله تاریخی.

۱۴۵۳ میلادی:

بیزانس به دست ترکان افتاده و امپراطوری بیزانس پایان می یابد.

۱۴۹۲ میلادی:

کلمبوس به **آمریکا** می رسد/ رنسانس در فلورانس/ توجه به اندیشه یونانی.

۱۵۰۰ میلادی:

مارتین لوتر؛ شکل گیری فرقه پروتستان/ شکستن وحدت کلیسا/ ترجمه انجیل برای اولین بار از لاتین به آلمانی/ قائل به جدایی ساحت



دین از سیاست/ کلیسا نباید در علوم و امور دنیوی دخالت کند/ انسان می تواند به طور مستقیم با خدا ارتباط برقرار کند و لزوماً نباید کلیسا واسطه باشد/ دادگاه تفتیش عقاید توسط کلیسای کاتولیک سامان داده شد.

۱۵۲۰ میلادی:

ماکیاولی؛ دین باید در حکومت مقام برجسته ای داشته باشد زیرا ارکان و طبقات جامعه را به هم متصل نگاه می دارد/ قدرت، حق کسی است که در عرصه رقابت آزاد، مهارت به دست آوردن قدرت را داشته باشد/ کسانی که در پی قدرت هستند نیازی به اخلاق ندارند و فقط بایستی ظاهر نیکو داشته باشند/ البته هدف ماکیاولی آن است که به توصیف وضع سیاسی بپردازد و از قضاوت ارزشی درباره آن پرهیز می کند. جزو مشهوران در فلسفه سیاسی می باشد.

۱۵۴۳ میلادی:

کپرنیک ثابت می کند که زمین به دور خورشید می گردد.

۱۵۸۰ میلادی:

برونو؛ از نخستین متفکران رنسانس دانسته شده و می گوید: جهان نامحدود و بدون ابتدا است/ در جهان امر مطلق وجود ندارد و همه چیز نسبی است، پس هر انسانی می تواند خود را مرکز جهان بداند/ انسان



اصل اولیه است و اوست که جهان اطراف خود را معین و مشخص می سازد/ او مدافع نوعی همه خدانگاری افراطی بود/ توسط کلیسا در آتش، سوزانده شد.

۱۶۰۰ میلادی:

فرانسیس بیکن؛ باید به گذشتگان احترام گذاشت اما نه این که از آنان تقلید کرد/ تقسیم بندی مجدد علوم/ فلسفه او مبنی بر اصالت تجربه است/ از پایه گذاران تجربه گرایی انگستان/ منکر هر نوع علم فطری در بشر/ تاکید او بر اصالت عمل را می توان ریشه تاریخی فلسفه دیویی دانست.

۱۶۳۳ میلادی:

کلیسا **گالیله** را مجبور کرد تا نظریه خورشید مرکزی عالم را انکار کند.

۱۶۴۱ میلادی:

دکارت تاملات را منتشر کرده و فلسفه نوین آغاز می گردد/ اصالت ریاضیات و نگاه علمی/ اهمیت روش در فلسفه دکارت/ شک دستوری و خودخواسته دکارتی/ شناخت یقینی که دکارت دنبال آن بود، دارای دو صفت وضوح و تمایز می باشد/ تمام طبیعت از امتداد و حرکت ساخته شده است/ انسان از دو جوهر نفس و بدن تشکیل شده است، همان



ثنویت و دوالیسم که دیوبی شدیدا از آن و تاثیرش در فلسفه انتقاد می کند.

۱۶۵۰ میلادی:

هابز؛ اصالت ماده روشی/ فلسفه شامل الهیات نمی شود/ کل جهان از ماده و حرکت ساخته شده/ الهیات غیر عقلانی است و بحث از خدا جایش در علوم عقلی نیست/ تمام مفاهیم ذهنی، نتیجه تجربه حسی هستند/ انسان به طور ذاتی موجودی خودخواه و خودپرست است. انسان به طور ذاتی اجتماعی نیست و انسان از روی اجبار به زندگی اجتماعی تن در می دهد.

۱۶۷۰ میلادی:

اسپینوزا؛ فلسفه او متأثر از دکارت است. بحث خود را از خداوند شروع می کند، آن چه رخ می دهد، ضرورت منطقی دارد و نمی تواند واقع نشود. (جبر گرایی)/ امتداد و بعد از صفات خداست. فقط یک جوهر داریم و آن خداست/ خدای اسپینوزا با طبیعت یکی است/ فهمیدن، به معنای رهایی از بندهای عواطف است/ عالی ترین عمل ذهن، شناخت خداوند است/ عشق به خدا با سویه عقلانی و نه عرفانی.

۱۶۷۷ میلادی:

مرگ اسپینوزا انتشار اخلاقیات او را میسر می سازد.



۱۶۸۷ میلادی:

نیوتن با انتشار «اصول»، مفهوم گرانش را مطرح می کند.

۱۶۸۹ میلادی:

جان لاک، با انتشار مقاله «در باب فهم بشر» تجربه گرایی را آغاز می کند. وی در سیاست و نیز در فلسفه، اهل تساهل و طرفدار عقل سلیم بود، از افراط در فلسفه او خبری نیست. بر همین اساس از دیدگاه او اصالت تجربه با اعتقادات مابعدالطبیعی سازگار است/ رد تصور و تصدیقات فطری/ خود فرد می تواند از طریق تجربه، عقل و طبیعت، پی به دستورات و قوانین الهی ببرد/ به رسمیت دانستن حق دارایی خصوصی/ تاکید بر قرارداد اجتماعی/ تاکید بر رای اکثریت.

۱۷۱۰ میلادی:

برکلی، «اصول دانش بشر» را در ادامه تجربه گرایی منتشر کرد.

۱۷۱۶ میلادی: مرگ لایب نیتس.

۱۷۳۹ میلادی:

هیوم با رساله «در سرشت انسانی» تجربه گرایی را به شک گرایی می رساند. او زمینه ساز اندیشه کانت می شود.



۱۷۸۱ میلادی:

کانت، با انتشار «بررسی خرد ناب» عصر بزرگی را در فلسفه آغاز می کند/ اساسی ترین وظیفه فلسفه، تحقیق و نقد قوای شناختی آدمی است، کانت بوسیله آن به اطمینان از اعتبار مابعدالطبیعه خودش می رسد/ کلیت و ضرورت، پیشینی هستند و محصول تجربه انسان نیستند/ تاکید کانت بر احکام پیشینی (اولیه) بود که با ما زاده شده اند/ کانت و شلایماخر، دین را مبتنی بر احساس و اخلاق می دانند.(خارج از عقل، هنر و علم)/ کانت در عقل عملی تاکید بر وظیفه و امر مطلق دارد/ حقیقت اشیا آن طور که واقعا هستند برای ما شناختنی نیست. ذهن ما در فرآیند شناخت، بر دریافت هایی که از طبیعت داریم، می افزاید.

۱۸۰۷ میلادی:

هگل، «پدیدارشناسی ذهن» را که اوج فلسفه نظری آلمانی است منتشر می کند/ ذهن و عین یکی است/ سیر دیالکتیک و تکاملی تاریخی/ فیخته، شلینگ و هگل، وجود «شیء فی نفسه و جدا از ذهن ما را انکار کرده اند (ایده آلیسم مطلق) / هگل در توجه به حرکت و تضاد، متاثر از هراکلیتوس بوده است/ آن چه از ایده مراد است، تصور با مفهوم ذهنی می باشد، اما ایده در بیان هگل، موجود غیر مادی و فراپدیداری است، که ایده مطلق نامیده است.



۱۸۳۰ میلادی:

شوپنهاور؛ «جهان همچون اراده و تصور» را می آفریند/ شی، فی نفسه و در طبیعت، یک چیز است و وجود دارد اما پدیدارهای ذهنی متکثرند/ جهان، باز نمود ذهن من است/ تحت تاثیر دین هندو و بودا بوده است/ نوعی بدبینی فلسفی در او دیده می شود/ جهان نمونه ای از مقادیر تصورناپذیر انرژی است، بنابراین اصل نهایی در جهان پدیدارها، انرژی است/ ذات مطلق یا نومن که پنهان و ناشناختنی است باید در همه تجلیات خود، در چارچوب انرژی به نمایش درآید/ او و نیچه هر دو زندگی را هولناک و رنج آور دیده اند. اما راه شوپنهاور ریاضت و فقر داوطلبانه بود و راه نیچه، تلاش برای بهتر کردن زندگی توسط قدرت، هنر و

۱۸۸۰ میلادی:

پوپر؛ هیچ استدلال استقرایی نمی تواند با قاطعیت به تکوین علم منجر شود/ ذهن ما نمی تواند از مشاهدات جزئی به قانون هایی کلی برسد. به عبارت دیگر سیر استقرای علمی از نوع استقرای ناقص است و بۀقین نمی انجامد/ ما حق نداریم با بررسی های جزئی و از طریق فرآیند تعمیم حکم کلی را ثابت شده فرض کنیم / کتاب «حدس ها و ابطال ها»/ علم شناسی «منطقی-دستوری» با تاکید بر روش قیاسی و نقض فرضیه ها/ ابطال پذیری، ملاکی برای تشخیص گزاره های علمی است. پس ابطال



پذیری معادل نقدپذیری است. سخنانی که ابطال پذیر نباشند، نقد و ارزیابی آن‌ها از طریق تجربه امکان ندارد.

۱۸۸۹ میلادی:

نیچه؛ فیلسوف فرهنگ/ مخالف تساوی افراد/ قاعده زرین را قبول نداشت (آن چه بر خود می پسندی بر دیگران نیز بپسند)/ متأثر از شوپنهاور است/ ارزش‌های اخلاقی یکسان و «مطابق برای همه» وجود ندارد/ زندگی بوسیله **نبوغ** نجات می یابد/ نیچه، اخلاق مسیحی را عامل حس گناه و عذاب وجدان و ناتوانی اراده در انسان‌ها می داند/ او که اعلام کرده بود «خدا مرده است» در نهایت در تورین به جنون دچار می شود.

۱۹۰۰ میلادی:

پیرس؛ مؤسس نهضت پراگماتیسم/ میان انواع مختلف حقیقت فرق می گذارد: حقیقت متعالی، حقیقت مرکب که شامل حقیقت اخلاقی و حقیقت منطقی می شود/ ملاک حقیقی بودن یک گزاره، باطل نشدن در تجربه است، البته شرطی که بتوان آن را آزمود/ به اصل خطاپذیری شناخت بشری معتقد بوده اما منکر حقیقت عینی نیست/ جزم اندیشی دشمن حقیقت جویی است/ حقیقت مطلق، آرمان و هدف پژوهش بشری است اما هیچ گاه به آن نمی رسیم و فقط می توانیم به آن نزدیک شویم/



جزو خداباوران بوده و اعتقاد به خداوند را از طریق علم فطری و غریزی یا تجربه ای قلبی میسر می‌داند. تصور خدا کاملاً بدیهی است و بر آمده از تجربه مستقیم انسان است.

۱۹۰۵ میلادی:

ویلیام جیمز؛ ملاک تعیین ارزش نظریه ها، علم است/ تاکید بر کثرت گرایی / پراگماتیسم یک اصل روش مند است تا بوسیله آن بر بحث های مابعدالطبیعه خاتمه بدهیم، مسیری که دیویی ادامه دهنده آن می باشد/ یک نظریه وقتی درست است یا حقیقت دارد که کارایی داشته باشد و در عمل سودمند افتد. این عبارت نظریه جیمز و بعضی دیگر از پراگماتیسم ها است، اما پیرس سخن متفاوتی دارد و دیویی نیز این اصل را اندکی تغییر می دهد که در فصل های کتاب به آن پرداخته ایم/ جیمز مانند بیشتر آمریکاییان به فعالیت نظری علاقه ای نداشت. ملاک ارجحیت یک نظریه کاربرد عملی و نتایج عملی آن برای انسان و جامعه است. مثلاً اعتقاد به این که جهان ما عالمی است روحانی و موجودات آن منحصر به موجودات قابل تجربه نیستند، تاثیری در حل مسائلی که در تجربه با آن سر و کار داریم ندارد/ مفهوم واحدی از جهان وجود ندارد و ما در جریان رشد و توسعه شناخت خود درباره عالم طبیعی به اندیشه ای درباره آن دست پیدا می کنیم/ با آزمایش راه های جدید و گزینش جنبه های دیگر، مفهوم جهان در اندیشه ما تغییر می کند/ اعتقاد به خدا سودمند است و از این بابت حقیقت دارد و بسیاری از مسائل ما را حل می کند/



جیمز وجود شر و بدی در جهان را نشانه ای از محدود بودن قدرت و ارادهٔ خدا می داند و بنابراین به خدایی متناهی اعتقاد دارد.

۱۹۲۰ میلادی:

جان دیویی؛ اصالت اسباب و وسیله ها/ شناخت ما مبتنی بر علوم زیستی و روان شناختی است/ فیلسوف لیبرال دموکراسی/ ردپای تفکر او در بسیاری از نهادهای سیاسی اجتماعی آمریکا هنوز نیز مشهود است/ وی بعد از افلاطون و روسو برجسته ترین فیلسوف در عرصه تعلیم و تربیت می باشد/ ماهیت انسان را تحت تاثیر نظریهٔ تحولی داروین، امری پویا و تغییرپذیر می داند/ نظریهٔ پیشرفت گرایی در مدرسه و جامعه / منظور دیویی از پژوهش و تحقیق، بررسی شرایط و وضعیت های پیش روی انسان برای قضاوت دربارهٔ ارزش هاست/ رهیافت و تجربهٔ دینی را ارزشمند می داند/ اصالت طبیعت تجربی/ دیویی خداوند را به عنوان موجودی فراطبیعی و الهی قبول ندارد(خدای متشخص بعضی ادیان) ولی آن را به معنای وحدت آرمان ها و اهداف قابل تحقق تصریح می کند که این معنا توسط انسان شکل می گیرد.

۱۹۲۱ میلادی:

ویتگنشتاین؛ رسالهٔ منطقی-فلسفی خود را که جواب نهایی فلسفه می دانست نشر داد.



دهه ۱۹۲۰ میلادی:

«حلقه وین»، پوزیتیویسم منطقی را مطرح می نماید.

۱۹۲۵ میلادی:

برتراند راسل؛ فلسفه ثابت می کند عالم از دسته ای از واقعیات اتمی یعنی اشیا و خواص آن ها ساخته شده و وظیفه خاص فلسفه تحلیل است/ جزو گروه فلسفی «اتمیسیم منطقی» (همچنین ویتگنشتاین اول)/ لاداری گر/ نقش فلسفه در ساختار شناخت ماست.

۱۹۲۶ میلادی:

ویتگنشتاین؛ روشن کردن گزاره ها/ گزاره های فلسفی به تبیین گزاره های غیرفلسفی می پردازند/ مهم ترین نوع قضایا، قضایای علمی هستند/ فلسفه، نوعی درمان برای رفع اختلال های زبان است/ برگرداندن جملات از شکل محاوره ای به زبان منطقی و رفع سوء تفاهم / ویتگنشتاین متاخر: کتاب پژوهش های فلسفی: فلسفه زبان روزمره/ زبان پدیده ای اجتماعی و عمومی است/ زبان نوعی بازی است با قواعدی خاص/ صرف معنای کلمات مهم نیست، بلکه کاربرد زبان، جملات و مفاهیم آن ها مهم است/ ما نمی توانیم ماهیت خاصی برای یک گزاره، در نظر بگیریم، همان چیزی که در رساله منطقی فلسفی خود، سعی در اثبات آن داشت.



۱۹۲۷ میلادی:

هایدگر «هستی و زمان» را منتشر می کند. گسست بین فلسفه تحلیلی و قاره ای.

۱۹۳۰ میلادی:

هوسرل؛ ایده آلیسم استعلایی / تاسیس فلسفه ای همانند علم / شهود را سرچشمه شناخت می داند / روش تاویل پدیدارشناسی استعلایی / پدیدار امری است که به طور بی واسطه در آگاهی ما حضور می یابد / تعلیق فلسفی (بدون پیش داوری ها به خود اشیا مراجعه نمود) / اگر فلسفه بخواهد علم باشد باید بر پایه «بدهت یقین و ضروری» بنیان نهاده شود / در روش او، علاوه بر شک بر موجود بودن جهان به تجربه های محسوسی که داریم نیز شک می کنیم / «من» در هوسرل، وجدان محض و آگاهی صرف است / پرهیز از جزم گرایی / مثال پدیدار شناسی هوسرل: من میز را می بینم اما از حکم کردن به واقعی بودن آن پرهیز می کنم... تعلیق حکم به صورت اختیاری و عمدی برای رسیدن به فلسفه علمی / فلسفه هوسرل، فلسفه محض یا فلسفه غیر تجربی است و فقط به مطالعه ذات می پردازد. ذات، سرچشمه و کنه صفات ضروری یک شیء است، صفاتی که ک شیء بخاطر آن صفات، آن چیز شده است (شهود به ذات یا علم به ماهیات).



۱۹۴۰ میلادی:

مارسل؛ کتاب «راز وجود»/ مذهب سقراطی مسیحی/ محوری ترین اندیشه= وجود یک راز است/ وجود، «بودن» است نه داشتن(داشتن، مالکیت است)/ وجود، بی واسطه دلیل هستی خودش است، تنها راه مواجهه با وجود، در خود فرو رفتن و مراقبه می باشد/ همگی مسائل بنیادی فلسفه، راز هستند و راه رسیدن به وجود از «من» است(کاملاً تجربه ای فردی، بر عکس دکارت)؛ (شاید برای همین دیویی مسائل بنیادی فلسفه را به چیستان هایی بی فایده تعبیر می کند که به حل مسائل روز فردی و اجتماعی کمکی نمی کنند) / میان مسیحیت و فطرت آدمی نوعی مطابقت ذاتی وجود دارد/ رای و ظن از مقوله داشتن است و ایمان از مقوله بودن و برتر از برهان و عقل است. / التزام و تعهد ما نسبت به تمامیت و کل وجود از طریق ایمان صورت می گیرد./ ایمان امری درونی بوده و همیشه با بیم و امید همراه است(همان که مسلمانان خوف و رجا می نامند).

۱۹۵۰ میلادی:

یاسپرس؛ پزشک و روان شناس/ سه نحوه وجود، اکتشاف جهان(متعلق ادراک)، وضوح و روشنایی اگزیستانس(فاعل ادراک-هست بودن)، مابعدالطبیعه(تعالی=وجود فی نفسه)/ جهان بینی، فردی است / چهار عالم داریم: عالم ماده، عالم حیات، عالم روان(خودآگاهی و وجدان) و عالم



روح(ذهن و اندیشه=علم و دین و هنر و ...) / خدایی که با برهان ثابت شود خدا نیست/ خداشناسی یاسپرس مانند مارسل، سلبی است(خدا چه چیز نیست را باید بدانیم و از این که خدا چه چیز هست، چیزی دستگیرمان نمی شود).

۱۹۶۰ میلادی:

هایدگر؛ کتاب «هستی و زمان» / روند فلسفه یونانی درست بود و افلاطون و ارسطو در فلسفه انحراف ایجاد نمودند/ دازاین(وجود حاضر)، کلید فهم فکر من = واقعیت انسانی = تنها انسان است که قابلیت دارد در مورد خود سوال و فکر کند/ ذات انسان همان اراده و اختیار اوست/ ویژگی های وجود آدمی، نگرانی از مرگ، تعالی و زمان مند بودن وجود انسان، می باشد.

۱۹۷۰ میلادی:

سارتر؛ ناحیه های مختلف وجود را توصیف نمود/ بیشتر آثار او جنبه ادبی دارد و در قالب رمان و نمایشنامه به نگارش درآمده است/ وجود و پدیدار یک چیز هستند و به همین دلیل ذات هر چیز، از ظاهر آن، متمایز نخواهد بود بلکه فقط مجموعه ای از نمایش های مختلف آن است/ هر کس نظام ارزشی، حقیقت و اخلاق خود را، خودش انتخاب می کند/ آدمی شور و شوقی بیهوده است/ من چیزی نیستم جز آزادی محض.



۱۹۸۰ میلادی:

گادامر؛ کتاب «حقیقت و روش»/ روش فلسفه ای او، هرمنوتیک است همان تفسیر گرایی تاویلی که بنیانگذار مفهومی آن را شلایر ماخر می دانند و نام آن توسط ویلهلم دیلتای مطرح شد، مهم ترین چهره معاصر آن گادامر می باشد/ کشف رابطه میان معنا و کاربرد/ فهم یک متن نمی تواند از کاربرد آن جدا باشد(شبهت با ویتگنشتاین متاخر)/ حقیقت، لایه لایه و دارای سطوح و مراتب است که با گفتگو و مکالمه می توان به بعضی از سطوح آن دست یافت/ هر فهمی از متن، نوعی تفسیر است/ تفسیر، ضرورتاً یک فرآیند تاریخی است، اما صرفاً تکرار گذشته نیست/ تفسیر و تعبیر ما از متون گذشته نوعی گفتگو میان حال و گذشته است.

۲۰۰۰ میلادی:

ریچارد رورتی؛ ضمن موافقت با فوکو و دریدا در این که زبان بازتابنده واقعیت نیست، باز هم از آن ها فراتر می رود و بر این نظریه پراگماتیک تأکید می کند که؛ حقیقت آن است که به کار آید. رورتی به دلیل گرایش به پراگماتیسم معتقد بود نمی توان مرز قاطعی بین علوم طبیعی و اجتماعی، علوم اجتماعی و سیاست، فلسفه و ادبیات قائل شد. از نظر او همه حوزه های فرهنگ اجزای کوششی یگانه برای بهتر ساختن زندگی است؛ لذا با رویکرد پراگماتیستی شکافی میان نظریه و عمل نیست،



چراکه «آن چه به نظریه موسوم است بازی با کلمه نیست، همواره عملی» است که از قبل وجود داشته است.»

رورتی، فیلسوفان مطرح دنیا را به دو دسته تقسیم نموده است، دسته اول، دیویی، میل، رالز و هابرماس هستند. آن ها «بچه‌های خوبی» هستند زیرا سعی می‌کنند زندگی عمومی مردم را سروسامان دهند. ایراد آن ها در این است که زیاد خود را جدی می‌گیرند و خواندن آثارشان کسالت به بار می‌آورد. دسته دوم، امثال هایدگر، فوکو، دریدا و لیوتار، «بچه‌های شیطان و بازیگوشی هستند» که به درد زندگی خصوصی مردم می‌خورند. ایراد این دسته این است که فکر می‌کنند به درد زندگی عمومی مردم نیز می‌خورند.



گاه شمار زندگی و زمانه دیویی

- ۱۸۵۹ جان دیویی در ۲۰ اکتبر در برلینگتون ورمانت متولد می شود.
- ۱۸۶۱ شروع جنگ داخلی آمریکا. پدر داوطلبانه وارد ارتش می شود. خانواده به ویرجینیا می رود.
- ۱۸۶۵ بعد از پایان جنگ داخلی، خانواده به برلینگتون برمی گردد.
- ۱۸۷۹ دیویی از دانشگاه ورمانت فارغ التحصیل شده و معلم دبیرستان می شود.
- ۱۸۸۲ تحصیلات خود را در دانشگاه جانز هاپکینز در بالتیمور ادامه می دهد.
- ۱۸۸۴ با اخذ مدرک دکترا در دانشگاه میشیگان شروع به تدریس می کند.
- ۱۸۸۶ با آلیس چیپمن ازدواج می کند.
- ۱۸۸۷ نخستین کتاب خود را به نام «روانشناسی» منتشر کرد که مورد بحث و گفتگو قرار گرفت.
- ۱۸۸۸ کرسی استادی فلسفه در دانشگاه مینسوتا.
- ۱۸۸۹ رئیس گروه فلسفه در دانشگاه میشیگان.



- ۱۸۹۴ در دانشگاه تازه تاسیس شیکاگو شروع به فعالیت می کند.
- ۱۸۹۷ به عنوان هیئت امنای انجمن هال-هاوس انتخاب شد.
- ۱۸۹۹ کتاب «مدرسه و جامعه»
- ۱۸۸۹-۱۹۰۰ رئیس انجمن روانشناسی آمریکا / انجام مطالعات در زمینه تئوری منطقی.
- ۱۹۰۲ در «کودک و برنامه درسی» سیمای فلسفی خود در باب تعلیم و تربیت را نمایش می دهد.
- ۱۹۰۴ به دانشگاه کلمبیا نقل مکان می کند.
- ۱۹۰۵-۱۹۰۶ رئیس جامعه فیلسوفان آمریکا.
- ۱۹۰۸ کتاب «اخلاق».
- ۱۹۱۰ کتاب «چگونه می اندیشیم».
- ۱۹۱۴-۱۹۱۸ جنگ جهانی اول.
- ۱۹۱۶ کتاب های «تاثیر داروین بر فلسفه»، «دموکراسی و آموزش پرورش»، «مقالاتی در منطق تجربی».
- ۱۹۱۹ به ژاپن دعوت می شود.
- ۱۹۲۰ یک سال تحصیلی را در چین اقامت می کند.
- ۱۹۲۰ کتاب «بنیاد نو در فلسفه».



- ۱۹۲۲ کتاب «طبیعت و رفتار انسان».
- ۱۹۲۴ بازدید از مدارس ترکیه.
- ۱۹۲۵ کتاب «تجربه و طبیعت».
- ۱۹۲۶ بازدید از مدارس مکزیک.
- ۱۹۲۷ کتاب «مردم و مسئله هایشان».
- ۱۹۲۷ همسرش آلیس را از دست می دهد.
- ۱۹۲۸ بازدید از مدارس شوروی.
- ۱۹۲۹ کتاب، «در جستجوی یقین».
- ۱۹۳۰ کتاب «فردگرایی» و «کهن و نوین».
- ۱۹۳۴ کتاب های «باوری عرفی» و «هنر به منزله تجربه». را نگاشت.
- ۱۹۳۵ کتاب، «لیبرالیسم و عمل اجتماعی».
- ۱۹۳۷ رئیس هیئت سیاسی ملاقات با تروتسکی روس در مکزیکو سیتی.
- ۱۹۳۸ اثر مهم «منطق، نظریه پژوهش» را انتشار می دهد و کتاب «تجربه و تعلیم تربیت».
- ۱۹۳۹ کتاب «آزادی و فرهنگ» و «نظریه ارزش گذاری».



- ۱۹۳۹-۱۹۴۵ جنگ جهانی دوم.
- ۱۹۴۶ در هشتاد و هفت سالگی با روبرتاگرانانت ازدواج می کند.
- ۱۹۴۶ کتاب «فاعل شناسا و امر شناخته شده».
- ۱۹۴۹ جشن های نودمین زادروز دیویی، توجه جهانی را بر می انگیزد.
- ۱۹۵۲ در نیویورک و در سن ۹۲ سالگی با دنیا وداع می کند.

(Hildebrand, David, 2018, John Dewey, USA, Stanford Encyclopedia of Philosophy).





گاه شمار زندگی مولف

- ۱۳۶۱ در شهر تهران به دنیا آمد.
- ۱۳۷۵ در مقطع دبیرستان وارد رشته علوم تجربی گردید.
- ۱۳۷۶-۱۳۸۲ نگارش هشت دفتر با عنوان اخلاق، شامل بسط و شرح گفتگوهای دینی، فلسفی و حوزه ادبیات، مطرح در رسانه های تصویری، کتاب و روزنامه ها.
- ۱۳۷۹ اخذ دیپلم و گذراندن دوره پیش دانشگاهی.
- ۱۳۸۰ قبولی در رشته دکترای حرفه ای دامپزشکی.
- ۱۳۸۲ تدریس دروس زیست شناسی، شیمی و ... در منزل و مدارس تهران.
- ۱۳۸۳ ازدواج با خانم پیروزنیا(فارغ التحصیل رشته مهندسی صنایع غذایی و فوق لیسانس رشته اخلاق اسلامی که در هر دو رشته صاحب چندین مقاله علمی می باشند).
- ۱۳۸۶ عضویت در هیئت مدیره شرکت مزرعه شترمرغ پیشوا و انجام امور مرتبط با پرورش شترمرغ به مدت دو سال.
- ۱۳۸۷ گذراندن دوره آموزشی سربازی.



۱۳۸۷ شرکت در پانزدهمین کنگره دامپزشکی ایران در مرکز همایش های رازی تهران.

۱۳۸۷ ارائه مقاله «بررسی میزان آلودگی به سالمونلا در تخم مرغ های بومی گرمسار» در همایش دانشگاه گرمسار.

۱۳۸۸ اخذ مدرک دکتری دامپزشکی از دانشگاه آزاد با دفاع از رساله ای با عنوان: « مطالعه هیستوپاتولوژیک ضایعات کلیوی گوسفندان کشتار شده در کشتارگاه زیاران».

۱۳۸۸ مسئول فنی بهداشتی کشتارگاه طیور نمونه تهران به مدت دو سال.

۱۳۸۸ قبولی در دوره کارشناسی ارشد رشته فلسفه اخلاق در دانشگاه پیام نور تهران.

۱۳۸۸ شرکت و ارائه مقاله در اولین کنگره بین المللی بهداشت مواد غذایی در تهران.

۱۳۸۸ شرکت و ارائه مقاله در سومین کنگره میکروبی شناسی بالینی ایران در شیراز.

۱۳۸۸ شرکت و ارائه مقاله به صورت سخنرانی در ششمین گردهمایی دامپزشکان علوم بالینی ایران در تبریز.

۱۳۸۹ گذراندن دوره آموزشی طب سنتی و داروهای گیاهی در موسسه تحقیقات حجامت ایران و عضویت در این موسسه.



- ۱۳۸۹ تاسیس موسسه طب سلامت نگر سینا و انجام فعالیت های تحقیقاتی درمانی در زمینه طب سنتی و گیاه درمانی، به مدت ۴ سال، و برگزاری دوره های آموزشی طب سنتی، گیاهان دارویی.
- ۱۳۹۰ شرکت در برنامه های حضوری آموزش مداوم جامعه پزشکی مرکز تحقیقات بهداشت و تغذیه دانشگاه علوم پزشکی بقیه الله.
- ۱۳۹۱ شرکت در اولین همایش ملی طلای سبز در مرکز همایش های بین المللی دانشگاه شهید بهشتی تهران.
- ۱۳۹۲ اخذ تقدیرنامه از مدیر کل دامپزشکی تهران جهت ارتقاء سطح بهداشت عمومی شهروندان.
- ۱۳۹۲ اخذ تقدیرنامه از سازمان غذا و دارو در راستای فعالیت های موسسه طب سلامت نگر سینا.
- ۱۳۹۲ مسئول فنی بهداشتی کشتارگاه طیور بلدرچین به مدت ۶ سال غیر مستمر.
- ۱۳۹۳ مسئول امور دامپزشکی در شرکت بسته بندی پارس گوشت صبا.
- ۱۳۹۳ اخذ مدرک کارشناسی ارشد فلسفه اخلاق با دفاع از رساله «اخلاق باور از منظر قرآن کریم و مقایسه آن با دیدگاه ویلیام کلیفورد».
- ۱۳۹۴ تدریس در دانشگاه آزاد ورامین گروه صنایع غذایی به مدت دو سال.



۱۳۹۵ تدریس در دانشگاه جامع علمی کاربردی تهران گروه الهیات
به مدت دو سال.

۱۳۹۵ ارائه مقاله «الزام توجه مدیران کشور به توسعه انسانی از
منظر نهج البلاغه» در همایش بین المللی مدیریت و علوم انسانی در آغاز
هزاره سوم در شیراز.

۱۳۹۵ ارائه مقاله «رویکرد قرآن کریم به اخلاق باور» در همایش
بین المللی ادبیات عرفان و فلسفه.

۱۳۹۵ انتشار کتاب «فلسفه در تغییر، زندگی نامه و جملات
برگزیده جان دیویی و ویلیام کلیفورد»، آموزش برتر، تهران».

۱۳۹۶ اخذ پروانه تاسیس کلینیک دامپزشکی اختصاصی حیوانات
خانگی و راه اندازی کلینیک دامپزشکی راد

۱۳۹۷ انتشار کتاب «رئیس بدون لقب»، ترجمه کتاب The
Leader Who Had No Title نوشته رابین شارما، نشر ریواس،
تهران.

۱۳۹۸ انتخاب به عنوان متخصص برتر خدمات دامپزشکی توسط
شرکت آچاره برند سراسری اپلیکیشن موبایل کشور.

۱۳۹۸ انتشار مقاله «واکاوی رویکرد فرا اخلاقی جان دیویی با تاکید
بر مولفه های تحول گرایانه داروین» در ماهنامه علمی تخصصی آفاق
علوم انسانی.



مقدمه:

مطالب این کتاب برای دانشجویان رشته های مرتبط با فلسفه، استادان بزرگوار و همچنین دانش پژوهان قابل استفاده است. بدین جهت سعی شده از عبارت های سنگین، پیچیده و فنی پرهیز شود و تا آن جایی که امکان داشته مفاهیم در قالب کلماتی ساده و همه فهم به نظرگاه شما اندیشمندان و علاقه مندان ترسیم گردد. هر چند سنت پیچیده گویی در علوم فلسفی مرسوم بوده و این اعتقاد که هر چه پیچیده سخن بگویی نشان از فهم بالای نویسنده و فیلسوف است، همچنان دامن بسیاری از فلسفه پردازان جامعه ما را گرفته است.

توضیحی پیرامون فصل های کتاب خدمت شما علاقه مندان به مطالعه، کتابخوانی و پژوهش ارائه می گردد. برای قابل فهم بودن مباحث فلسفه جان دیویی لازم است تا اطلاعاتی به صورت پایه از نظریات داروین داشته باشیم به همین دلیل فصل اول به آشنایی با داروین اختصاص یافته است. فصل دوم مروری بر فلسفه جان دیویی خواهیم داشت که محوریت کل کتاب را دارا خواهد بود. این فصل شامل زندگی نامه فلسفی جان دیویی نیز می باشد. فصل سوم مقاله ای است که در نشریه آفاق علوم انسانی منتشر گردیده و در آن به طور تخصصی به فرا اخلاق جان دیویی و ارتباطی که با مولفه های نظریه تحول گرایانه داروین پیدا می



کند، نظر انداخته ایم. در فصل چهارم به قرائت جان دیویی از جمهوری افلاطون می‌رسیم، برداشت و خوانشی متفاوت از نگاه جان دیویی نسبت به افلاطون که بیشتر رویکردی در قالب فلسفه هنر خواهد داشت.

فصل پنجم به اصول اخلاقی باورمندی که توسط ویلیام کلیفورد مطرح گردیده است می‌پردازیم. طرح این مسئله در اندیشه جان دیویی تاثیر گذار بوده است و دیویی از کلیفورد به طور مشخص ایده گرفته است. این موضوع بخشی از رساله کارشناسی ارشد فلسفه اخلاق مولف بوده است. فصل ششم، مقاله ای است که در آن مسئله «وجود» از دیدگاه ملاصدرا، ابن عربی و داروین به بررسی و کنکاش گذاشته شده است. مسئله ای ریشه ای و اساسی در فلسفه، البته با رویکردی نوسازی شده، طبق تغییراتی که در دنیای دانش و علم جدید پیرامون حیات و ارتباط موجودات به دست آمده است. محوریت و زاویه نگاه ما در این فصل نیز رویکرد پراگماتیستی و علم‌گرایانه بوده تا از طریق آن، نقشی که مسئله مورد بحث مان در جامعه می‌تواند داشته باشد مورد تطبیق قرار بگیرد. این مطلب را می‌توانید در مقدمه و نتیجه‌گیری این فصل مشاهده نمایید.

نقاط کلیدی فلسفه دیویی کجاست؟ می‌خواهیم در ادامه مقدمه به این مبحث پردازیم. فلسفه اخلاق دیویی که در زیر مجموعه فرا اخلاق و اخلاق توصیفی تقسیم بندی می‌شود، آزادانه است. به این معنی که در اخلاق دیویی اصول کلی و ثابت از پیش تعیین شده وجود



ندارد و این خود انسان ها هستند که از طریق پژوهش عقلانی، ارزش های اخلاقی را تعیین می کنند. البته این به معنی این نیست که پراگماتیسم یا به عبارت دقیق تر ابزارگرایی دیویی با دین و ارزش های مطرح در جامعه سر ستیز دارد، بالعکس، روش فلسفی دیویی به شما این امکان را می دهد تا از تمام اندیشه ها و روش ها و ارزش های دینی و غیر آن استفاده کنید و آن ها را برای مرتفع کردن اهداف ارزشمند عاقلانه خود به کار بگیرید. زندگی اخلاقی دیویی گواه این مطلب است. دیویی جزو آن اندیشمندانی هست که با تئوری های خود زندگی کرد و آن ها را در عمل و رفتار فردی و اجتماعی خود به کار گرفت. پراگماتیسم دیویی را می توان در سه عبارت خلاصه نمود، عقلانیت، اخلاق و زندگی مدرن.

برای اندیشه ها و انسان هایی که خود را در چارچوب تفکری خاص محصور نموده اند و با اصرار و دقت تلاش کرده اند تا حرف ها و اندیشه های دیگر را نشنوند، سخنان دیویی بسیار آزار دهنده است. دیویی برای همه انسان ها یک نسخه سر راست صادر نکرده زیرا در فلسفه اش تکثر اندیشه ها را لحاظ نموده است. روش فلسفی او دینامیک، پویا، قابل تغییر و البته علمی است. او به شما عینکی را می دهد تا به وسیله آن، دنیا را کاربردی و همه جانبه ببینید. برای بسیاری از افراد دیدن فلسفه ای پر از کثرت، تفاوت و قبول کردن آن دشوار و طاقت فرساست. اما او اصلا نمی خواهد که به یکباره تمام باورها و



رفتارهای اجتماعی را متحول کند. او قائل به تغییر تدریجی و اصولی است، همان طور که در نظریهٔ تکامل داروین، تغییر تدریجی را آموخته است. اگر با عینک پراگماتیستی دیویی به طبیعت و دنیا، به آرامی نگاه کنیم، به مرور می‌توانیم از فواید روش فلسفه ساز دیویی بهره مند شویم. با روش او به جای این که به گرایش خاص فلسفی دل ببندیم، بستری را می‌بینیم که ما را به فلسفه سازی ترغیب می‌کند.

به طور خلاصه پیرامون مبانی فلسفهٔ جان دیویی می‌توان گفت، وقتی انسان در موقعیتی (شرایط اجتماعی و محیطی خاص) قرار می‌گیرد که بایستی تصمیم‌گیری نماید اما عادت‌های رفتاری او برای هدایت و به انجام رساندن آن تصمیم کفایت نمی‌کنند، احکام و داوری‌های ارزشی، در نقش ابزار و وسیله‌هایی برای راهبری و هدایت رفتار، خود را نمایان می‌سازند. با رویکرد پراگماتیستی، الگوها و مترهائی که به وسیلهٔ آن، عبار ارزش‌گذاری امور و گزاره‌ها را پردازش می‌نماییم، می‌بایست مورد آزمودن و بازبینی قرار بگیرند، به این صورت که آیا این احکام ارزشی در روند تصمیم‌سازی‌های ما نتایج کارآمد و رضایت‌بخشی به همراه دارند یا خیر، آیا مسائل و چالش‌های فکری، اجتماعی، نظری و عملی ما را که برای حل آن‌ها توسط اجداد و جامعهٔ ما طراحی شده بودند برطرف می‌نمایند. گزاره‌های ارزشی که غالباً قابل دسترس نبودند و فقط باید از آن‌ها اطاعت می‌کردیم، حالا باید توسط ما مورد



شک و تحلیل قرار بگیرند و احتمالا اصلاح شوند. مانند به روز رسانی یک نرم افزار یا برنامه رایانه‌ا تلفن همراه!

انسانی که غالبا تا آن زمان باید تابع یک سری اصول می شد و در آن چارچوب تصمیم سازی می کرد و دائم تصمیم ها و رفتارهای خود را با «آن باید ها و نبایدها» چک می نمود تا مبدا تخطی کرده و مرتکب گناه شده باشد (یا این که این اصول، هدف زندگی فرد می شد) اکنون مرکز و کانون توجه شده است. این یکی از مهم ترین بخش های رویکرد و روش پراگماتیستی دیویی است. جایی که ارزش های اخلاقی بایستی توسط انسان مدرن، عقلانیت و علم او، سنجیده و در نهایت تعیین گردند. فلسفه اخلاق، یعنی این که مرجع اخلاق چیست؟ فلسفه و ریشه اخلاق و هنجارهای ارزشی فردی و اجتماعی کدام است؟ دیویی اذعان دارد که مسئولیت سنگین و راه سختی پیش روی ما خواهد بود. دین و ایمان گرایی پایه و فلسفه اخلاق بیشتر اجتماعات را تعیین می نمودند. بسیاری از ادیان، ریشه این اخلاقیات را در دستور خداوند که توسط پیامبران و انسان های برگزیده بیان شده بود می دانستند. این امور اخلاقی و باورهای دینی غالبا غیر قابل دسترس، ثابت و بدون تغییر بودند. زیرا خداوند در ادیان، غالبا بدون تغییر، و کمال مطلق عنوان شده است. بیان این مسائل از آن جهت بود تا کاملا لمس کنیم که فلسفه اخلاق و جان دیویی در چه کارزار مهم و پرمخاطره ای وارد شده اند. پس



همان طور که تقابل علم و دین در بسیاری از جوامع پر تکرار به وقوع پیوسته است، تقابل فلسفه و دین نیز این گونه می باشد. حال به پاسخ دو پرسشی که چند سطر بالاتر مطرح کردیم برمی گردیم. قواعد و اصول اخلاقی از کجا منشا می گیرند؟ پاسخ دیویی: «شرایط»، رفتار و عادات خود بشر. با این پاسخ صریح و روشن دین و گزاره های دینی اموری مطلق و بدون تغییر نخواهند بود چون اصولا شناختی که دیویی از انسان دارد با رویکردی زیست شناسانه و طبیعت گرایانه همراه است. نگاه تحولی و تکاملی داروین نقش بسیار قابل توجهی در این اندیشه دیویی داشته است.

برای شناخت انسان، در زیست شناسی تا سلول های او کوچک می شویم و هر کدام را جزء به جزء بررسی می کنیم. هر اندام را به طور مجزا و در همکاری با دیگر اندام ها و سول ها می یابیم. نظم و بی نظمی هر دو در انسان و بدن او دیده می شود. انسان، همیشه سالم نیست و همیشه سلول ها مثل ساعت کار نمی کنند. بی نظمی، خطا و مریضی جزو عمل و کارکرد همین بدن است، از جای دیگری نیامده، ناشی از گناه او نیست، جزو سرشت و طبیعت اوست. تمام طبیعت از آزمون ها، تجربه ها و خطاپذیری ها پر است. این که خوبی ها و نظم های موجود در طبیعت را به خدا و بی نظمی ها و خطاها را به انسان یا جانداران نسبت بدهیم به نظر دیگر باید مورد بازبینی و پرسش گری قرار بگیرد. این مسائل جزو مباحث میان رشته ای علوم تجربی و علوم انسانی بوده



است. در بررسی حیوانات و حتی حشرات می بینیم نظم و دقت بسیاری در رفتار آن ها وجود دارد اما شکست ها و خطاها نیز در جامعه آن ها به وضوح دیده می شود.

پزشکان حیوانات و حیوان شناسان و دیگر شاخه های علم، ایجاد شدن اختلاف بین اعضای جامعه روباه ها یا گرگ ها در طی یکسری تغییر شرایط و رفتار را گزارش کرده اند، هر چند هنوز هم بسیاری به اشتباه اعمال آن ها را غریزی صرف می پندارند. تغییر نگرش و رویکرد در رفتار و عمل بسیاری از حیوانات دیده شده است. این پیوستگی انسان با دیگر جانوران، از نگاه تکاملی و تطور گرایی داروین بوجود آمده است، حتی در صورت وجود داشتن آن در دوره های گذشته توسط داروین مجدداً به صورت گسترده پرداخت گردیده و باعث شده تا دانشمندان به آن دقت کرده و پیرامون آن در حوزه های مرتبط دانش، اندیشه زایی نمایند. یک زمینه اصلی که اندیشه جان دیویی را تغذیه می نمود، نظریه تکامل داروین بود که ذکر آن رفت، زمینه دیگر که لازم است یادآوری گردد، اصول روانشناسی علمی بوده که در زمان او امری نوپا و تازه به حساب می آمده است (که البته امروزه مراحل سیر و تکامل آن را مشاهده می کنیم)، دیویی در کتاب رفتار و طبیعت انسانی (که به اخلاق و شخصیت ترجمه گردیده است) پژوهش اخلاقی را از طریق تحلیل سرشت و طبیعت انسان توسط اصول روانشناسی علمی روز، دنبال می نمود.



تبدیل و تغییر تدریجی جانداران، سازگاری آن‌ها با محیط فقط نشان دهندهٔ تکامل و بهبود آن‌ها نیست. **جامعهٔ انسانی یا حیوانی**، یک جامعهٔ اندام وار، پویا، شبکه‌ای و بسیار پیچیده است و به طور کامل و مطلق، منظم و هماهنگ نیست. این که این روند، هدفدار است یا خیر نکته‌ای مهم است که فیلسوفان، دانشمندان و علمای ادیان باید به آن پاسخ بدهند. البته این مسئله‌ای است که داروین به آن به طور صریح ورود نکرد. حتی جان دیویی هم که در خانواده‌ای دین‌دار زندگی می‌کرد به آن نپرداخت. زیرا پرداختن به آن را تا رسیدن به جوابی یکسان برای همهٔ اندیشه‌ها و افراد سخت و شاید نشدنی می‌دانست.

به همین دلیل توجه او به سمت روش عمل‌گرایی معطوف شد. دقت به نتایج و امر «تحقیق و پژوهش» به عنوان امری اصیل، توسط او مطرح گردید. حال، بعد از ظهور جان دیویی در طول دهه‌های اخیر، دین‌داران بسیاری از روش او استفاده کرده‌اند. پراگماتیسم جان دیویی، تئوری تحقیق است. ابزاری که برای بررسی کارکردها در پرتو اخلاق انسانی و الهی طراحی شده بود. با پیروی از دیویی مانند کلیفورد به تعصبی نمی‌رسیم که لزوماً به مقابله با دین‌داران برخیزد. دیویی، مانند کلیفورد دین‌داران را به رعایت نکردن اصول اخلاقی در فرآیند باورمندی متهم نمی‌کند.

روش دیویی، هم در جامعهٔ دین‌داران و نیز در جامعهٔ خداناباوران کارا بوده است. هر کس نیاستی به نتیجه‌ای از پیش تعیین



شده و مشخص برسد. هر شخص لزوما نباید باورهایی را ایمان آورده تا آن گاه، بتواند وارد خانه فلسفی دیویی گردد. پرهیز از دگماتیسم و جزم اندیشی را در سوق یافتن او به سمت تعلیم و تربیت لمس می کنیم. او با همسر خود مدرسه ای تاسیس می کند تا تغییر در روش های آموزش را در عمل مورد آزمایش قرار دهد. به طور کلی نظریاتی که در جاده پژوهش فلسفی - علمی حرکت نموده اند پایه های اکتشاف های علمی و صنعتی را در دهه های بعد از خود پایه ریزی کردند. علم، فلسفه را بارور کرده و باعث تطور آن گشت و فلسفه نیز دانشمندان حوزه علوم ریاضی و طبیعی و ... را غنی نمود. همان طور که علم زمین شناسی و فسیل شناسی نقش مهمی را در تئوری تکامل داروین داشتند، علم زیست شناسی و نگاه داروینی به طبیعت نیز نقش محوری در فلسفه دیویی داشت.

گذشت و فداکاری و محبت در حیوانات موج می زند، حیوانات اعمال خود را صرفا بر اساس گزینه انجام نمی دهند. حیوانات دارای هوش، آگاهی به خود، فهم و شعور هستند. آن ها نیز خواب و رویا دیده و هوی و هوس در سر می پروراند. مانند انسان دارای تخیلات واهی شده و وحشت زده می شوند. حیوانات نیز طبق توضیحی که در فصل اول آمده است دارای توان ساختن استقرا بوده و از قدرت تصور کردن برخوردارند. باورمندی و هنجارهایی در اجتماعات بعضی از حیوانات رشد یافته تر دیده می شود. در این زمینه، نتیجه ای که با توجه به دریافت های



داروین و دیویی می توان اخذ نمود تا به پیشرفت امروزه زندگی انسان کمک کند این است که، دقت در پیوستگی امر «وجود» در موجودات و طبیعت، انسان را با آن ها همراه کرده و از خود برتریینی و تخریب محیط زیست نجات می دهد.

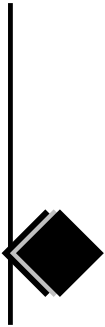
دی ماه نود و هشت

دکتر صابر سیدی

فیلسوف / پزشک حیوانات

Doctorseyedi@gmail.com

Petrad.ir



فصل اول

آشنایی با چارلز داروین

« حیوانات هم مانند انسان رنج و شادی . سعادت و شوربختی را حس می کنند».

چارلز داروین

« مطابق آنچه تا کنون بر من کشف شده، تمام موجودات زنده ای که روی زمین یافت شده همه از یک اصل منشعب شده اند، اولین موجود زنده ای که در زمین پدید آمده روح حیات را همراه خود داشته است».

چارلز داروین

به دلیل نقش بسیار عمیق دستاوردهای داروین در حوزه زیست شناسی و زمین شناسی و تأثیری که یافته های او در علوم انسانی و به



خصوص اثری که در فلسفهٔ جان دیویی داشته است لازم است تا به طور خلاصه به اندیشه، روش و یافته‌های داروین بپردازیم. علم امروز در ادامهٔ مطالعاتی که داروین داشت، نشان می‌دهد که سلسلهٔ جانداران از نظر نسل، به هم پیوسته‌اند و زندگی آن‌ها با ظهور ساده‌ترین موجودات از آب‌های گل‌آلود شروع شده و با تنوع و تکاملی که در طول تقریباً دو میلیارد سال پیدا کرده، به انسان و انواع بی‌شمار گیاهان و جانوران معاصر رسیده است. بی‌شک علم و فلسفهٔ مدیون تلاش‌های داروین هستند. نظریات داروین برای زیست‌شناسی و انسان‌شناسی فوق‌العاده پر اهمیت است. فلسفه نیز در مورد تکامل پدیده‌های علوم انسانی از داروین به طور ویژه الهام گرفته است (سحابی، ۱۳۴۶، ۴۴).

واژهٔ **Evolution** در ترجمهٔ فارسی به کلمه‌های تکامل، فرگشت، تطور یا تحول ترجمه شده است، واقعیت آن است که تمام/این معناها در زمان‌های مختلف و حتی در دورهٔ خود داروین برای مخاطبان نظریهٔ او در نظر آمده است. به عبارتی دیگر، برداشتی که مردم و جامعهٔ علمی از سخنان داروین کرده‌اند به یک شکل و صورت نبوده و تمام این چند لغت که در زبان فارسی بیان می‌شود رایج بوده و هست. اما این که کدام واژه مفهوم مورد نظر خود داروین را بهتر انتقال می‌دهد، باید گفت کلمهٔ تغییر و تحول تدریجی انواع، درست‌ترین بیان است. اما دیگر واژگان مطرح شده نیز اشتباه نمی‌باشند.



چارلز داروین در سال ۱۸۰۹ میلادی در خانواده ای تحصیل کرده و ثروتمند در انگلستان به دنیا آمد. هر دو پدر بزرگش از شخصیت های مهم اجتماعی-علمی و از مدافعین لغو برده داری بوده اند. چارلز، چنان حرص و ولعی به آموختن نشان می داد که گاه در میان انبوهی از کتاب ها پنهان می شد. گاه در حال گردش و مطالعه طبیعت چنان غرق در تفکر می گشت که گویی خشکش زده است. او در خانواده ای که پزشکی شغل موروثی آن ها بود قید پزشکی را به دلیل ترس از خون زد و قرار بود که وارد رشته الهیات شده تا بتواند کشیش شهر خود باشد! چارلز داروین در سال ۱۸۳۱، سفر پنج ساله ای با کشتی مشهور بیگل انجام داد، سفر به نواحی دور دست از جمله آمریکای جنوبی و جزایر گالاپاگوس، به او امکان ابداع نظریه ی مشهور فرگشت و انتخاب طبیعی را داد. ناخدای کشتی، شخصی به نام رابرت فیتزرو بود و قصد داشت سفر تحقیقاتی اش در آمریکای جنوبی صورت پذیرد. از تنها رفتن به سفر می ترسید (موضوعی که موجب خودکشی ناخدای قبلی شده بود) و به دنبال شخصی بود که حاضر باشد در این سفر طولانی او را همراهی کند. ناخدا فیتزرو از معاون خود خواست یک فرد تحصیل کرده و با روحیه علمی را برایش پیدا کند. به این ترتیب بود که استادان دانشگاه کمبریج، چارلز داروین ۲۲ ساله را برای سفر، به فیتزرو توصیه کردند (باب الحوائجی، ۱۳۴۲، ۱۵).



داروین در سال ۱۸۴۴ کتاب «مطالعات زمین شناسی در جزایر آتشفشانی و در سال ۱۸۴۶ «مطالعات زمین شناسی در امریکای جنوبی» را انتشار می دهد. کم کم مطالعات زمین شناسی را کنار گذاشته و اوقات خود را صرف مطالعه سخت پوستان می نماید. چگونگی تغییر شکل جانوران و گیاهان در موقعیت های مختلف جغرافیایی از بعد از سفر، ذهن او را به خود مشغول کرده بود. سوال هایی که داروین را به چالش می کشید:

جانورانی که قسمت اعظم سطح زمین را اشغال کرده اند از کجا و چگونه بوجود آمده اند؟

به چه دلیل و تحت کدام قاعده برخی منقرض و عده ای دیگر جانشین آن ها شده اند؟

آیا انواع جانورانی که در جزایر مجاور قاره ها سکونت دارند از جانوران همان قاره ها نیستند که پس از مهاجرت از سرزمین اصلی با محیط جدید سازگار شده اند؟

جانوران و گیاهان امروزی اعقاب و خویشاوندان جانوران و گیاهانی نیستند که فسیل آن ها در دست است؟

شباهت تامی که بین انواع مختلف یک جنس حاکم است از کجاست؟ چه عللی باعث شده تا جانوران از لحاظ ساختمان ظاهری و داخلی بدنی، تفاوت حاصل کنند و به سلسله، شاخه، طبقه، دسته، تیره، جنس و نوع تقسیم گردند؟



اساساً «نوع» که مبنای طبقه بندی موجودات زنده و اساس علوم طبیعی است چیست؟

آیا به راستی، هر یک از انواع موجودات زنده به طور مستقل و جداگانه خلق شده اند یا آن که همه از انواع محدودی اشتقاق یافته اند؟ آیا شباهت نزدیک انواع جانوران و گیاهان، که گاه به دلیل کثرت همانندی با همدیگر اشتباه می شوند بی علت است یا آن که نشانه ای از خویشاوندی و تغییر تدریجی آن هاست؟

آیا برای کشف حلقه اول سلسله جانداران، از روی تغییر شکل تدریجی آنان، می توانیم از مراحل دوران های گذشته زمین و فسیل ها بهره ببریم؟

(طباطبائی، ۱۳۹۳، ۲۶۳)

داروین برای پاسخ به این سوال های عمیق که زمینه ساز سوال های فلسفی نیز می باشند، بجای تئوری پردازی و ارائه سخنانی بر مبنای دانش عقلی خود و تجزیه ترکیب نظریات گذشتگان، تلاش نمود تا سریع به جواب نرسد و نگذارد حدس هایش خود را به عنوان نظریات مدلل عقلی بر او تحمیل کنند و تمام حدس های خود را در حالت تعلیق قرار داد تا با آزمایش های علمی و تجربی دقیق تلاش نماید تا شاید به حقیقت برسد.

روشی که پیش پای داروین بود توجه به پرورش گیاهان و جانوران اهلی بود (که تجربه ای در آن زمینه نیز داشت). روشی که پرورش



دهندگان معمولاً برای ایجاد نژادهای با قابلیت بهتر، به کار می‌بستند. دامداران و کشاورزان صفات خاصی را مدنظر قرار می‌دادند و آن دسته از گیاهان یا جانورانی که در آن صفت، موفق بودند را انتخاب کرده و به اصطلاح جفت می‌انداختند. آن گیاهان و جانوران منتخب را از جامعه خود جدا می‌کردند تا توارث آنان در اختیار آن‌ها باشد. (مهندسی ژنتیک تجربی و اولیه). با اجرای این روش و در اثر وراثت، صفت انتخاب شده، نسل به نسل تشدید شده و به صورت آشکارتری خود را ظاهر می‌نماید. داروین این عمل را که سبب حدوث تغییر شکل تدریجی در بعضی جانوران می‌شد و نژادهایی جدید بوجود می‌آورد، «انتخاب مصنوعی» نام‌گذاری کرد. زیرا انتخابی بود که به دست انسان بر طبیعت تحمیل می‌شد. او متوجه شد که وراثت، قانونی عمومی در حیات جانداران است و بایستی در بین تمام جانداران، حتی انسان جاری باشد (بیتسر، ۱۳۵۶، ۱۷).

داروین تحت تاثیر نظریهٔ مالتوس و تحقیق‌های خود به این نتیجه رسید که ساز و کار تغییرات در جانداران، تنازع بقا می‌باشد. جانوران دارای صفات ممتاز و سازگار، در طبیعت بقا می‌یابند و صفت‌های برجستهٔ آنان در نسل‌های بعدی به صورت غالب در می‌آیند. تغییر تدریجی جانداران که خلقت‌گرایی تدریجی نامیده می‌شد در گذشته نیز چه در میان فیلسوفان و چه در نزد ادیان مختلف مطرح بوده است، اما معمولاً انسان را به طور اختیاری یا ناخواسته از این دایرهٔ جانداران مجزا قرار می‌دادند و داروین در پاسخ به سوال آیا این مسئله در مورد انسان



نیز صدق می کند گفت: چرا که نه؟! چرا انسان، ادامه همین روند نباشد. سوالی که ذهن مخاطبان را درگیر می نمود اینکه، نگاه داروین به خداوند چگونه بوده است و در طی زندگی چه تغییری در زاویه دید اندیشه او رخ داده است؟

(رودز، ۱۳۳۵، ۳۳)

در آغاز جهان گردی، او به کلیه نوشته های موجود در کتاب مقدس مومن بود و در خانواده ای مذهبی می زیست. در طی سفر (به گفته خود او) وقتی که بسیاری از مشاهدات خود را مطابق با گزاره های موجود در کتاب مقدس نمی دید ذهن او دچار شک شد. مخصوصا وقتی در تحول جانوران و گیاهان، انتخاب طبیعی را موثر دید و چنین به نظرش رسید که این عامل طبیعی، در تولید انواع مختلف جانداران، همان نقشی را ایفا می کند که معمولا به خداوند نسبت می دهند. داروین، بر اساس نقلی و البته رفتارهای دینی خودش، تا اواخر عمر خدا باور باقی ماند، هرچند بعضی از مولفه هایی که در دین مسیحی به خداوند نسبت می دهند برای او غیر باور شده بود. عده ای نیز معتقدند که داروین در اواخر عمر به لادری گری رسیده است که در آن معمای آفرینش را برای انسان لاینحل قلمداد می کنند(نداشتن دانش کافی برای اثبات یا رد امور غیبی)(آیزلی، ۱۳۳۹، ۹).

انتخاب طبیعی که همان سازگاری موجود زنده با محیط پیرامونی خودش است، جان مایه صحبت داروین می باشد. تغییراتی که در



جانداران رخ می دهد بعضی به نسل بعد منتقل می شوند و برخی نیز خیر. واژه انتخاب طبیعی، در ذهن، تداعی کننده شعور و هدفمندی در طبیعت است که داروین بیانی در این جهت ندارد. در جانور یا گیاه، تغییراتی به منظور تفوق در تنازع بقا و سازگاری با محیط زندگی به وجود می آید که هر قدر هم جزئی باشد باز جمع می گردد و بر اثر وراثت به اعقاب، انتقال می یابد. با این توصیف، بر اثر وراثت، صفت مورد نظر از نسلی به نسل دیگر، بارزتر می شود و رفته رفته تمایزی با اصل نوع خود پیدا می کند. به عقیده داروین با گذر زمان، این گونه اصناف، تدریجا انواع کاملا مشخص و متمایزی را بوجود می آورند.

در سخنانی که پیرامون تنازع بقا یا جنگ برای ماندن مطرح شده است بحث افزایش نامحدود جانداران عنوان می شود. در طبیعت جانداران و گیاهان، جنگی دائم در حال رخ دادن است. بر سر غذا، بر سر قلمرو زندگی، بر سر جنس مخالف و دیگر مسائل که اگر جامعه انسانی را نیز به این دایره سخن اضافه نماییم علت های بیشتری برای رقابت وجود دارد، رقابت بر سر دین، تبلیغ تفکر و اندیشه، ملیت خود، نژاد خود و مسائلی که در گذر زمان متغیر خواهند بود. منظور از انتخاب طبیعی، فعل طبیعت نیست. منظور انتخابی است که برای یک بیننده که از بالا به آن نگاه می کند به چشم می آید (به نظر انتخاب می آید) نه اینکه ک انتخاب حقیقی و از سر اختیار و شعور باشد (البته در این باره نظرات متفاوتی نیز وجود داشته و دارد). عوامل متعدد در این انتخاب اثر گذار



است. درست تر آن که بگوییم «انتخاب‌ها» در حال رخ دادن است. سطح زمین تعداد بسیاری جاندار را در خود جای داده که به نظر داروین تعادلی که بین آن‌ها برقرار شده و جمعیتی که به طور نسبی در محدوده‌ای ثابت مانده است نتیجه همین جنگ‌ها و نزاع‌ها و یا به اصطلاح انتخاب‌هایی است که در طبیعت اتفاق می‌افتد. برای حفظ تعادل جمعیت، خون‌ها ریخته شده و تلاش‌ها صورت گرفته است. این جنگ‌ها هم در داخل یک نوع جاندار، و نیز جنگ نوعی با انواع دیگر موجودات بوده است.

انتخاب طبیعی، وراثت و تنازع بقا سه عامل در روند فرگشت مدنظر داروین بوده است. با انتشار کتاب منشا انواع، داروین، زیست‌شناسی نوین را سامان داد. وی برای ادعای خود سه نوع شاهد را بیان می‌کند:

۱. سیر تکاملی توسط فسیل‌ها در لایه‌های جدیدتر زمین شناختی اثبات می‌شوند.

۲. شباهت‌های چشمگیر ساختاری در گونه‌های زنده جانوری نشان‌دهنده وجود نیاکان مشترکی هستند.

۳. داروین با انجام برنامه‌های تولید مثل انتخابی، تغییرات قابل توجه گیاهان و حیوانات را در عمل نشان داد.

(داروین، ۱۳۶۳، ۲۹)

عواملی که تسریع‌کننده و مساعدکننده بروز انتخاب در طبیعت هستند و احتمال آن را افزایش می‌دهند، یکی کثرت افراد یک نوع است.



هر چه دایرهٔ وسعت جامعه بیشتر باشد، قابلیت تغییر بیشتر خواهد بود. عامل دیگر، گذشت زمان است. فراهم آمدن عامل «فرصت کافی» برای بروز و ظهور تغییرات جدید مهم است. برعکس این مسئله، کوچک شدن جامعه و اختلاط کم و محدود شدن محیط زندگی، نشان دهندهٔ رو به انقراض بودن آن نوع خواهد بود. در نگاهی که داروین به جهان دارد، طبیعت و جانداران، همه با هم خویشاوند هستند. حال یا فامیل دور! یا فامیل نزدیک (صمدی، ۱۳۸۷، ۵).

در بررسی پیشینهٔ نظریهٔ تحولی داروین می توان به لوکرتیوس (فیلسوف اپیکوری روم باستان) اشاره نمود که معتقد بود انسان های اولیه هنگامی که زمین در نهایت حاصلخیزی بود، مستقیماً از بطن زمین بوجود آمده اند. بعد از او ارسطو مهم ترین دانشمند است که به مباحث زیست شناسی و رده بندی موجودات پرداخت. او نخستین کسی بود که بدن انسان را به طور دقیق مورد مطالعه قرار داد و جایگاهی که انسان در قلمروی حیوانات دارد را تعیین نمود. تفاوت های اساسی انسان با سایر حیوانات عبارت بودند از، راست بودن بدن، طرز راه رفتن ایستاده، مغز بزرگ، خرد و ناطق بودن، ارسطو در ادامه، خصوصیات برجستهٔ آن ها را نیز تشریح می کند. در روند کشف منشا انسان آن چه در تاریخ علم باید یادآوری گردد، افزایش روز افزون دانش دربارهٔ شناسایی میمون ها، بویژه میمون های آدم نما (شامپانزه، اوران گوتان، ژیبون، گوریل) می باشد. شامپانزه در اوایل قرن هفدهم به اروپا انتقال داده شد. در قرن



هجدهم، دانشمندی به نام لینائوس، انسان را نیز در رده بندی حیوانات قرار داد، در حالی که او همچنان اعتقاد به آفرینش داشت و معتقد بود که هوش و خرد، قسمتی از عقل خداوند است که در انسان به ودیعه نهاده شده است و این وجه تمایز ما با دیگر جانداران است.

سپس به لامارک می‌رسیم که در کتاب فلسفه جانورشناسی خود پیرامون تکامل در جهان حیوانات و گیاهان دلایلی را مطرح نمود. وی علاوه بر نظریه تغییرپذیری و تکامل سازمان بدن موجود زنده، این اصل را نیز مطرح ساخت که سازمان بدن، تحت تاثیر شرایط محیط و تعلیم و تربیت قرار دارد و صفات کسب شده از طریق توارث منتقل می‌شوند (نستورخ، ۱۳۴۳، ۴۱۹-۳۶۹).

کار مهم داروین در چنین وضعیت تاریخی-علمی شکل گرفت. او اندیشه‌ها و اطلاعات به دست آمده را بعلاوه دستاوردهای جدید در حوزه زمین‌شناسی و فسیل‌شناسی مطابقت داد و یک نظریه کل‌نگر و مهم را ارائه نمود که جهان علم در معنای عام آن را مورد تکانی بزرگ قرار داد. در روند بررسی دلایلی که داروین برای نظریه اش مطرح نمود به آتوایسم یا امکان بروز صفات از بین رفته، می‌رسیم. به طور کلی در درجه اول دلیل‌هایی که معمولا به منظور مجزا ساختن نوع انسان از جانوران دیگر اقامه می‌کنند، ساختمان جسمی انسان است و در درجه دوم، امتیازاتی است که مربوط به نفسانیات انسان می‌شود. به نظر داروین برای اثبات این که انسان در ادامه تغییرات دیگر حیوانات بوجود آمده است باید



مدلل می ساخت که اولاً انسان از لحاظ ویژگی های جسمی، هیچ گونه صفت مخصوص به خود ندارد و ثانیاً نفسانیات انسان با وجود نمو و تکامل فوق العاده، از سنخ نفسانیات دیگر جانوران (پیشرفته نزدیک به انسان از نظر تکاملی) هستند. در نتیجه در بین انسان و حیوانات نه فقط از نظر نفسانیات تفاوت اساسی وجود ندارد، بلکه مورد اختلاف آن ها، در کمیت بوده نه در کیفیت قوای عقلانی. برای اثبات مدعا، داروین به آتوایسم یا امکان بروز صفات از بین رفته در نسل های بعد اشاره می نماید تا از آن، جهت کشف اصل انسان استمداد بگیرد. به نظر داروین از آن جا که ویژگی های غیر مفید با کندی و به طور تدریجی از بین می روند جانوران در طی چند نسل اعضایی را حفظ می کنند که هیچ فایده ای برایشان ندارد. اینگونه اعضای تحلیل رفته، در انسان نیز وجود دارند و می توانند به عنوان دلیل برای ریشه مشترک با حیوانات مورد استفاده قرار بگیرند (بومر، ۱۳۸۰، ۷۸).

انتخاب جنسی نیز از عوامل مهمی است که داروین در روند تکامل آن را ذکر کرده است آن را در شکل گیری نژادهای مختلف انسان موثر می داند. تمایلی ارادی یا غیر ارادی که جانوران ماده را برای انتخاب جنس مخالف از خود نشان می دهند، تا بهترین و کامل ترین را برای خود برگزینند.

عضوی از انسان نیست که در مهره داران دیگر و به خصوص پستانداران نباشد. حتی مغز انسان به زحمت از مغز میمون تمییز داده



می شود. شباهت جنین انسان در ماه های اولیه رشد، با جنین مهره داران، نیز موید نظر فوق است. داروین از این مثال ها نتیجه می گیرد که بین تمام دسته های مهره داران خویشاوندی حقیقی باید وجود داشته باشد و سلسله جانوران به طور تدریجی تطور یافته است. بقایای ویژگی های اجدادی در دستگاه ماهیچه ای نیز توسط داروین به همین روش مورد مذاقه قرار گرفته است. پلک سوم و تیزی بالای گوش انسان و لاله گوش از این دسته هستند. میمون ژیبون بدون آن که قبلا آموخته باشد می تواند روی دو پا راه رود و بدود، پس معلوم می شود که قائم ایستادن برای میمون ها حالت حد واسط دارد که هنوز به حالت نهایی نرسیده است، ولی در حال تلاش برای به دست آوردن آن ویژگی است.

موهای بدن و ابروان و ریش مردان و موی زیربغل و زهار ظاهرا از اختصاصات نوع انسان اند ولی باز هم اگر دقیق تر موجودات دیگر را رصد کنیم می بینیم از ویژگی های انحصاری انسان نیست. ذکر این نمونه ها برای بیان این است که از نظر صفات جسمانی، بین انسان و حیوان، صفتی خاص و منحصر به انسان نیست و به طور حد واسط در حیوان های دیگر دیده می شود. سوال دیگر این جاست که آیا انسان انتهای این مسیر تطور و تغییر گونه هاست یا حیوان هایی نیز از انسان، اشتقاق یافته اند؟! این پرسش و سوال های دیگر مقاله و کتاب دیگری را طلب می کند و در این مقال نمی گنجد(نستورخ، ۱۳۴۳، ۴۷).



حال به مقایسه خصوصیات اخلاقی و هوش در انسان و میمون های عالی از نظرگاه داروین می پردازیم. بسیاری آن چه آدمی را به صورتی چشمگیر از دیگر جانداران متمایز می کند، نه ساختمان بدنی بلکه طبیعت روانی، هوش و حالت معنوی او می دانند. این که انسان است که توانسته به وجود خویش آگاهی پیدا کند. (این حالت را در فلسفه، استعلایی می نامند). انسان است که توانسته با اراده و اختیاری که مختص اوست به خداوند ایمان بیاورد. ولی به نظر داروین از سویی در تشخیص میزان هوش و اخلاقیات انسان زیاده روی شده و نیز از سویی دیگر، اختصاصات نفسانی جانوران ناچیز به شمار آمده است. در این راستا داروین سعی کرد ریشه نفسانیات (حالات روانی، هوش و معنویت) را در حیوانات جستجو کند (دابژانسکی، ۱۳۵۲، ۱۴۰).

معمولا دانشمندان حوزه های مختلف بر این باور بودند که کارکرد غریزه در جانوران جهت رفع نقصی است که آن ها در هوش خود دارند. به عبارتی هر جانوری هوش کمتری داشته باشد به همان نسبت غریزه اش بیشتر خواهد بود. داروین خلاف این نظر را ثابت نمود و مدلل ساخت که جانوران واجد غریزه نیرومند، هوش سرشار نیز دارند. وی مثال هایی از مورچگان، زنبوران عسل، ماهی ها و دوزیستان می آورد که هوش بالایی داشته اما از نظر غریزه بسیار ساده هستند. پس بین هوش و غریزه حد میانه ای نیست و امتیازی برهم ندارند، بلکه «غریزه» حالت خاص و زیرمجموعه «هوش» است. غرایز خاطرات ارثی هستند که ابتدا به صورت



عادت در نسلی رایج می شوند و پس از انتقال ارثی، در نسل بعد به شکل غریزه بروز می کنند. از نگاه داروین، فطریات انسان نیز تغییر همین عادات ارثی جانوران است و تشابه این دو (غریزه و هوش) را نشان می دهد (باب الحوائجی، ۱۳۴۲، ۱۱۷).

سوال مهم دیگر این که آیا حیوانات نیز مانند انسان می توانند استقراء کنند. یعنی می توانند از یکسری پدیده ها و اتفاقات، به عنوان مقدمه استفاده کرده و آن ها را کنار هم گذاشته و نتیجه ای را به دست آورند و از آن نتیجه در دفعات بعد و تجربه های بعد استفاده کنند. بررسی اعمال هوشی جانوران نشان می دهد که در آن ها سه عنصر اصلی نفسانیات انسان یعنی ادراک، انفعال و افعال وجود دارد. یعنی می توانند آن چه در زمان حال به وقوع می پیوندد را درک کرده و آن چه در گذشته صورت پذیرفته را بخاطر آورند و سپس آینده را پیش بینی نمایند. تصور، تجرید (یا انتزاع، فرآیند اختصار و فشرده سازی اطلاعاتی که توسط شخص مورد شناسایی، استخراج و جداسازی جزئیات است) و تصمیم به نظر داروین تنها منحصر در انسان نیست. حیوانات نیز مانند ما خواب می بینند، هوی و هوس در سر دارند. تخیلات واهی به آنان دست می دهد، گاهی وحشت زده می شوند، رفتارهایی که دال بر وجود قوه تصور در آنان می باشد. میمون ها برای بلند کردن اجسام سنگین از اهرم استفاده می کنند. این دلیل بر هوشمندی آنان است. میمون ها با پرتاب سنگ از خود دفاع می کنند. میمون در آزمایش هایی تخصصی نشان داد



که فرآیند تعمیم سازی را بخوبی انجام می دهد. سگ های شکاری نیز نمونه هایی دیگر را به انسان نشان دادند. داروین برای تکمیل کردن دایره تحقیق های خود سراغ انسان های عقب مانده نیز رفت و از یافته های خود برای سیر مطالعاتی خود بهره برد (بومر، ۱۳۸۰، ۷۱۶).

به عقیده داروین، احساسات و عواطف در حیوانات همانند انسان است. محبت مادری در بسیاری از جانوران دیده می شود. محبت و نوع دوستی در حیوانات وجود دارد. بچه میمون های یتیم غالباً مورد لطف میمون های دیگر هستند. علاقه سگ ها به صاحب شان تا حد فدا کردن خود پیش می رود. در حیواناتی که جمعی زندگی می کنند، از خود گذشتگی و فداکاری به نفع هم نوع بسیار دیده می شود. حیوانات تا حدی مانند انسان برای خود شخصیت قائل هستند و گاه بعضی از رفتارهای هم نوعان خود را موهن ارزیابی می کنند. حس کنجکاو در گونه های نزدیک به انسان بسیار شبیه ماست. حس زیبایی شناسی در حیوانات وجود دارد زیرا آنان از آن ابزار برای جلب توجه جنس مقابل به طور ارادی استفاده می کنند. آن ها وقتی این کار را انجام می دهند می پندارند که این زیبایی در ماده موثر واقع می شود (بهزاد، ۱۳۵۲، ۱۸۱).

درباره ایمان و خداباوری در انسان به عنوان ویژگی ای که مخصوص اوست و وجه تمایز او با حیوانات می باشد، داروین می گوید: اول این که در برخی آموزه های ادیان ارتباط حیوانات با خداوند تایید شده است. در درجه دوم، اعتقاد به خداوند امری نیست که در کلیه انسان ها همه گیر



بوده باشد و در همهٔ تاریخ همراه انسان بوده باشد. از طرفی باور داشتن به عوامل غیر مرئی یا غیبی مخصوص نوع انسان نیست. در این باره داروین می گوید هنوز نمی توانیم به طور قطع بگوییم که حیوانات اعتقادات و تصورات متعالی ندارند. گاهی یک اسب در جایی می ایستد و تکان نمی خورد. گاهی مو روی تن سگ سیخ می شود. این ها دلیل بر تصوراتی است هراس انگیز که در ذهن آنان نقش بسته است. به اعتقاد داروین باور اشباح یا موجودات غیبی در انسان با اینگونه تصورات در حیوانات در یک سنخ طبقه بندی می شوند. در ریشه‌ابی علت پیدایش اینگونه باور ها در انسان نیز، «ترس» را به عنوان علت مطرح می کند. در گذر زمان و کم کم برای تسکین ترس از مرگ یا ترس از حوادث طبیعی، باورهایی به‌ک یاری رسان غیبی در انسان بوجود آمده است (آیزلی، ۱۳۳۹، ۲۰۲-۱۹۶)

با این گفتمان متوجه می شویم که داروین بیشتر خصوصیات نفسانی انسان را مورد مطالعه در عالم حیوانات قرار داد و حالات مشابه را ذکر نمود و مدلل ساخت که اینگونه نیست که این ویژگی ها مخصوص انسان بوده و با او خلق شده باشد، بلکه به صورتی ناقص تر و با تفاوت مختصر عینا در حیوانات ملاحظه می شود.

در بحث «اخلاق» و و صفتی که مختص انسان مطرح گردیده است داروین ضمن تایید این مطلب، اخلاق را از نوع حس وظیفه شناسی قلمداد می کند و به وظیفه های اخلاقی غیر متداول در جوامع خاص



وجود دارد می پردازد. مثلا اسکیموها برای خشنودی مهمان، وظیفه اخلاقی خود می دانند که دختر خود را در اختیارش قرار بدهند. (به این مباحث امروزه در رشته فلسفه اخلاق به طور اختصاصی و دقیق پرداخته می گردد) پس این بار نیز داروین می خواهد به آرامی و تدریجی مخاطب خود را به این سخن برساند که افکار اخلاقی، هنجاری در حیوانات نیز به صورت های مختلف وجود دارد. فقط باید بتوانیم به دنیای آن ها به طور خاص و دقیق ورود پیدا کنیم که این کار راحتی نخواهد بود. تفاوت اخلاق و ارزش ها در ملل و جوامع مختلف، روند تغییرپذیری و تکاملی را در آن ها نشان می دهد. نیازها شرایط محیط علل شکل گیری هنجارها و باید ها نبایدها و اخلاق بوده اند. پس داروین نسبی بودن اخلاق را می پذیرد و قواعد اخلاقی را مشخص و همه جایی و ثابت را امر واقعی نمی بیند (گیلورد، ۱۳۵۷، ۲۹۶-۲۹۳).

تکامل یا به عبارت دقیقتر تحول تدریجی در نوع آدمی و دیگر انواع جانوران، محصول تحول تاریخی اند که سابقه آن به پیدایش حیات می رسد! اجداد ما آدمی به این سان نبوده اند، بلکه هر چه به گذشته دورتر برویم تفاوت آن ها از ما بیشتر و بیشتر می شود. همین امر درباره همه حیوانات صدق می کند. همه آن ها از اجدادی اشتقاق یافته اند که کما بیش با آن ها تفاوت داشته اند. از این گذشته، تکامل، نه بیشتر و نه در همه جهات، بلکه در مجموع، مترقی بوده است. ما نمی دانیم جاندار اولیه به چه شباهت داشت. پیدایش حیات ممکن است یک رویداد یا



رویدادهایی پشت سر هم بوده باشد. در هر صورت بیان این مطلب که جانداران از صورت های ساده به صورت امروزی پیچیده و مرکب تغییر یافته اند امری صحیح است. آدمی نوع تازه به دوران رسیده همین مسیر طبیعی می باشد! (دایژنسکی، ۱۳۵۲، ۱۵۸).

پس ما هم در حال حاضر در کوران تغییر و تحول هستیم و تکه ای از زنجیره تکاملی را تشکیل می دهیم، هر چند ممکن است متوجه این موضوع نباشیم. داروین نیز مانند لامارک معتقد بود که در اثر استعمال بیشتر یا عدم استفاده از اعضای بدن، تغییراتی در آن ها بوجود آمده و به نسل بعد منتقل می شوند. مثلا استخوان هایی که متحمل وزن بیشتری هستند کلفت تر می شوند و آن هایی که مورد استعمالی ندارند ضعیف می گردند. این تغییرات در بدن و اعضای مختلف با هم هماهنگ هستند و بر یکدیگر اثر متقابل خواهند داشت. برای مثال وقتی یک استخوان کوچک می شود لازم می آید تا به تناسب آن عروق و استخوانی دیگر نیز تغییر جایگاه بدهند. پس جان مایه کلام در این خصوص این که نوع انسان می تواند بر اثر مرور زمان تغییر یا تبدیل یابد و از آن طرف انسان همیشه به حالت کنونی نبوده است. بسیاری حیوانات در نزاع با حیوانات دیگر به مرور نابود شده اند، احتمالا بسیاری حیوانات و حتی گیاهان بواسطه اعمال و یا نزاع انسان از بین رفته و می روند. مثلا انسان های وحشی نسلشان در تقابل با انسان متمدن از بین رفته است. نه این که همه آن ها یکدفعه نابود شده باشند بلکه کم کم در مجاورت انسان های



متمدن تغییر یافته اند. به هر حال آن انسان با آن ویژگی‌ها منقرض شده اند (گیلورد، ۱۳۵۷، ۲۰۹-۲۰۵).

نکته ای که این جا به ذهن می رسد این که، «تنوع زیستی» و «چرخه حیات» جزء مفاهیمی است که به مرور و به تازگی پدید آمده است و لاقفل داروین در آثارش به آن تاکید نمی کند. طبق نگاهی که داروین آن را رواج داد، اگر انسان از مزایایی که او را در تنازع یاری کرده اند سود نمی جست نمی توانست رشد و تکامل یابد. حال باید دید که راست ایستادن بر روی دو پا و تفاوت وضع دستان و پای انسان چه نفعی برای او داشته است. انسان سلطه و اقتداری که در دنیای کنونی دارد مرهون به کارگیری دست های خود است. وقتی که توانسته دست ها را از روی زمین بردارد و روی دو پا راه رفتن باعث شود تا دست هایش آزاد شده و آماده برای فعالیت های دیگر شوند. ساخت سلاح، پرتاب سنگ و بسیاری اعمال دیگر جز از طریق آزاد شدن دست ها امکان پذیر نبود. خاصیت گیرایی پاها از بین رفت البته در بعضی انسان های بومی (وحشی) پاها هنوز خاصیت گیرایی طناب یا شاخه درخت را دارند. امروزه نیز انسان در حال تقابل با هم نوعان و دیگر جانداران می باشد. نزاع و جنگیدن برای به دست آوردن همسر (حال زن ها برای به دست آوردن مرد مورد علاقه شان به روشی مبارزه می کنند و مردها ساز و کارهایی دیگر را پیش گرفته اند) برای یافتن شغل، برای سامان دهی مسکن، برای ارضای نیازهای هنری، ادبی و جسمی دیگر. روش ها و نوع



مبارزه تغییر کرده است اما اصل بر همان تلاش و غلبه‌افتن بر اموری برای رسیدن به مسائلی می باشد(نستورخ، ۱۳۴۳، ۴۱۹-۳۶۹).

سخن را با ورود به بحث تکامل نفسانیات ادامه می دهیم. هوش یکی از عوامل تعیین کننده برای تنازع بقا است. انتخاب طبیعی می تواند نقش مهمی در تکامل هوش اجداد ما ایفا کرده باشد. از نظر داروین، نمی توان به طور مشروح تاریخچه ظهور قوای عقلانی را بیان نمود اما آن چه قابل طرح است این که در جامعه، افراد به وسیله انجام وظایف گوناگون، با یکدیگر در ارتباط و تعامل می باشند و در این بده بستان است که کدیگر را می شناسند. هر فردی رنج جدایی از دیگران را حس می کند، پس انس و الفت ظاهر می گردد. بر اثر همین وابستگی معنوی یکدیگر را از خطر آگاه می سازند و از غنایمی که به چنگ می آورند به بقیه نیز سهمی می دهند. همین مسیر را اگر دنبال کنیم، خواهیم دید تمام درس های اخلاقی و برتری های بشری چگونه محقق گشته و به مرور تطور یافته اند. دقت کنیم که در روند بحث های داروین کمتر به مسائل از پیش تعیین شده و ثابت اشاره می شود. اجتماعاتی که دارای افراد فداکار و دلسوز بوده اند پیشرفت کرده اند و از جوامع دیگر پیش افتاده اند. این مسئله رقابتی را میان ملت ها در امر پیشرفت تمدن و فرهنگ بوجود آورده است و داروین این مسئله را ناشی از همان حس برتری جویی انسان می داند که در مصداق ها رشد و تکامل یافته است. صفات و مزایایی که انسان ها در هر دوره زندگی کسب کرده اند و به



نسل بعد انتقال داده اند، این ها همان آداب و رسوم هستند که متناسب با شرایط اقلیمی و شرایط کلی محیطی سبب تغییر و تکامل نفسانیات انسان شده است. هر اجتماعی افرادی که متفاوت فکر می کردند یا از نگاه آنان ناصالح بودند را طرد می کردند، افراد طرد شده در منطقه ای دیگر افکار و فرهنگ خود را رشد می دادند و به این طریق جوامع از هم باز می شدند و متکثر می گشتند. حس مهم دیگر در انسان عزت نفس است. این حس از اول در ما نبوده است و طی فرآیندی پیچیده و مبهم بوجود آمده است. بسیاری از قبایل وحشی و بومی امروزه این ویژگی را ندارند. با پیدایش این حس بسیاری از فضایل عالیه انسانی چون مناعت طبع، عفت و غیره ظاهر گردیدند. هر جامعه و تمدنی در جهت رشد و تکامل نفسانیات انسان گام بر نمی دارد. گاهی تعالیم غلط مانند ایجاد خفقان های سیاسی و اجتماعی و تحمیل عقاید نادرست عده ای بر دیگران باعث از کار افتادن انسان های کاردان می شود. مغزها روند رشد و تکاملی اجتماعی خود را از دست می دهند. افرادی که تحجر، رکود فکری و قشری گری مشخصه آنان است جامعه خود را توسعه می دهند و به مرور نفسانیات به سمت متفاوت و منفی خواهند رفت. در جامعه های توتالیتر، خواست های درونی و اندیشه های پنهانی در افراد خاص و کاردان اجازه ظهور و افتادن در مسیر تطور و تکامل را پیدا نمی کنند. داروین در انتخاب جنسی نیز مطالب نغز و عمیقی دارد. بر سر انتخاب جفت، جانوران تلاش می کنند که نوآوری کنند. در مسیر زیباتر و بهتر نشان



دادن خود است که هنر زاده می شود. خروس و بلبل آوازه خوان از همین مسیر تکاملی ارتزاق کرده اند. حیوانات نیز مثل انسان از تجربه های هم نوع خود بهره می گیرند و آن ها را نه فقط تکرار، بلکه تحلیل کرده و از آن کاسته بر آن می افزایند. در انسان نیز بکارگیری هنر در انتخاب جنسی را در پوشش، لباس و مد می توان مشاهده نمود. داروین در ظهور اختصاصات و ویژگی های جسمانی تاکید زیادی بر نقش انتخاب جنسی در این امر دارد (بهزاد، ۱۳۵۲، ۲۰۰-۱۹۰).

به نظر مولف، مراد از انتخاب طبیعی داروین، جبر توسط طبیعت بر انسان نیست. زیرا انسان نیز جزو همین طبیعتی است که فرآیند انتخاب در آن رخ می دهد. کلمه تصادف و احتمال که در بیان داروین مطرح است، در ژنتیک امروز، نیز در فلسفه زیست شناسی از اهمیت به سزایی برخوردار است. این مطلب به هیچ وجه نشان دهنده نادیده گرفته شدن اراده انسان نیست بلکه تمام اراده های اجزای طبیعت و عمل آن ها بر هم، تاثیر و برهم کنش دارند و نتایجی که به دست می آید نتیجه اراده ما ضربدر اراده دیگر امور می باشد. به همین خاطر گاهی این اراده ها و عوامل تاثیر گذار در ایجاد روندی در طبیعت، چنان زیاد می شود که از دایره محاسبه بیرون می افتد. شاید به همین خاطر از کلمه تصادف و احتمال استفاده می کنیم.

حال باید گفت پس چه چیز انسان را انسان می کند. نوع آدمی علاوه بر ماهیت زیستی خود دارای ابعادی انسانی نیز هست، یعنی ویژگی هایی



که در هیچ یک از حیواناتی که می‌شناسیم وجود ندارد. روشی که مورد تایید داروین و بسیاری از فیلسوفان زیست‌شناسی و تجربه‌گرایان بوده و در شناخت انسان به کار می‌رود، روش عملی است (**scientific method**). اساس روش علمی، اصالت ادراکات حسی است. حواس انسان، ابزار ادراک جهان است. علم، فقط در جستجوی کشف واقعیت‌ها (**Fact**) است. هر چند در فهم و زبان عامه مردم علم و دانش مترادف با مفهوم کلی معرفت و شناخت بکار برده می‌شوند. نوع «انسان» را در زیست‌شناسی به عبارت «انسان فرزانه» (**Homo sapiens**) می‌شناسند که کی از دو میلیون نوع جاننداری است که در حال حاضر روی کره زمین زندگی می‌کنند. آدمی یک پر سلولی است که به روش جنسی تولید مثل می‌کند. وراثت آدمی مانند دیگر ویژگی‌های زیستی او، به همان روش دیگر جانداران صورت می‌گیرد و از ژن‌ها، کروموزوم‌ها، جهش‌ها و نوترکیبی‌های جنسی تشکیل شده است. ماهیت زیستی آدمی بر پایه همان ماده شگفت‌انگیزی استوار است که **DNA** نام دارد. قانون‌ها یا به عبارت درست‌تر نظریه‌های علمی، توصیفی هستند نه دستوری. بدین معنی که نمی‌گویند که چیزها چگونه باید باشند بلکه بیان می‌کنند که امور چگونه هستند و احتمالا چگونه خواهند بود. نقص در ادراکات ما و نقص در ابزارهایی که استفاده می‌کنیم بر دانشمندان علوم تجربی آشکار است اما آیا ما بدیل دیگری برای شناخت خود و طبیعت که قابلیت راستی‌آزمایی باشد داریم؟ پس روز به روز یافته‌های

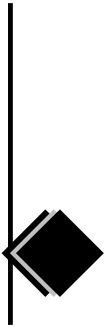


علمی انسان را بازآفرینی و تحلیل می کنیم و با به اشتراک گذاشتن آن ها با دیگر دانشمندان و دیگر تجربه مندان عالم به سمت رفع نقص ها حرکت می کنیم (بهزاد، ۱۳۷۲، ۱۱-۹).



منابع:

۱. آیزلی، لورن، قرن داروین، ۱۳۳۹، ترجمه دکتر محمود بهزاد، تهران، فرانکلین.
۲. باب الحوائجی، نصرالله، ۱۳۴۲، عقاید داروین و دانش ژنتیک، تهران، آسیا.
۳. بهزاد، محمود، ۱۳۷۲، ابعاد انسانی نوع آدمی، رشت، هدایت.
۴. بهزاد، محمود، ۱۳۵۲، داروینیسم و تکامل، تهران، فرانکلین.
۵. بومر، لوران، ۱۳۸۰، جریان های بزرگ در تاریخ اندیشه غربی، ترجمه حسین بشیریه، تهران، حکمت.
۶. بیتسر، مارستون، ۱۳۵۶، زندگی و نظریات داروین، ترجمه محمد علی سیلانی، تهران، آبان.
۷. دابنوسکی، تئودوزیوس، ۱۳۵۲، نژاد، هوش، شخصیت، ترجمه دکتر محمود بهزاد، تهران، پویش.
۸. داروین، چارلز، ۱۳۶۳، منشاء انواع، ترجمه نورالدین فرهیخته، تهران، انزلی.
۹. رودز، فرانک، تکامل، ۱۳۳۵، ترجمه محمود بهزاد، تهران، نشر انجمن ملی حفاظت از منابع طبیعی و محیط انسانی.
۱۰. سحابی، یدالله، ۱۳۴۶، بحثی درباره نظریه تکامل، مجله مسائل ایران، سال پنجم شماره ۳.
۱۱. صمدی، هادی، ۱۳۸۷، روش علمی داروین در عمل، پژوهش های فلسفی شماره ۱۴.
۱۲. طباطبائی، بی بی مهدیه، ۱۳۹۳، فلسفه زیست شناسی، تربت حیدریه، چشم انداز قطب.
۱۳. گیلورد سیمپسون، جورج، ۱۳۵۷، پیدایش و تکامل موجودات، ترجمه اسماعیل شایگان، تهران، امیرکبیر.
۱۴. نستورخ، میخائیل، ۱۳۴۳، منشاء انسان، ترجمه مشرف الملک دهکردی، تهران، سهای اندیشه.



فصل دوم

مروری بر فلسفهٔ جان دیویی

زندگی خیلی پیچیده تر و متغیرتر از آن است که بشود
فهرستی از قواعد برای آن تهیه نمود، ما بایستی بیاموزیم که
چطور هوشمندانه انتخاب کنیم. جان دیویی

بخش اول:

زندگی نامهٔ جان دیویی

لازم به ذکر است این بخش توسط مولف از کتاب «دیویی در ۹۰ دقیقه»
اثر پل استراترن، ترجمهٔ آزاد و بازنویسی شده است .
در دوره ای که برتراند راسل، مارتین هایدگر، ویتگنشتاین و دیگر
فیلسوفان، تمامی در قید حیات بودند، برتراند راسل، دیویی را بزرگ ترین
فیلسوف زندهٔ آمریکا خواند و او را چنین توصیف کرد: «مردی با



شخصیت والا، نگرش لیبرال، در روابط شخصی بلندنظر و مهربان، خستگی ناپذیر در کار».

دیویی در ۲۰ اکتبر ۱۸۵۹ در نزدیکی مرز کانادا در ورمانت به دنیا آمد. ایالت های تگزاس، کالیفرنیا و فلوریدا به تازگی به عضویت ایالت های متحد درآمده بودند. فضای شهر وی با آغاز جنگ های سرد داخلی همراه بود. خانواده وی سه نسل متناوب کشاورز بودند. پدر او به صورت داوطلب نظامی شد. چندی بعد به دلیل تغییر وضع اجتماع و بهتر شدن شرایط بدنه متوسط جامعه، وضع مالی خانواده دیویی بهتر شد. مادر دیویی علاقه زیادی به فعالیت های بشر دوستانه و امور خیریه داشت. دیویی در خانواده ای مذهبی پرورش یافت، او تا آخر عمر طولانی اش یک مسیحی پروتستان فعال باقی ماند. نگرش اخلاقی و مشفقانه او ناشی از نوع تربیت دینی و ایمان مسیحی اش بود که بر روی آرای فلسفی و رفتارهای اجتماعی اش نیز تاثیر گذاشت. دیویی علاقه بسیاری به مطالعه و کسب دانش داشت. بعد از اتمام دانشگاه به مدت سه سال معلم دبیرستان شد. یکی از شاگردانش بعدها تعریف می کرد که دعایی که او هر روز قبل از شروع درس می خواند چقدر طولانی و پر حرارت بود. کم کم علاقه دیویی به فلسفه خود را نشان می داد. نقطه تجلی این علاقه، مراسم دویستمین سال مرگ اسپینوزا بود. شروع به خواندن اسپینوزا کرد و در روحانیت و انتزاع هندسی روش فلسفی وی تسکین و آرامشی یافت. البته نمی توانست وحدت وجود (پانتئیسم) فلسفه او را بپذیرد که خدا را



جهان و جهان را خدا می انگاشت. به نظر دیویی این نگرش، شرح مناسبی را از جهانی که ما در آن زندگی می کنیم نمی داد. تجربه های دیویی به او آموخته بود که جهان اطراف ما یکسر الهی نیست. دیویی مقاله ای نوشت و نقد خود را عرضه کرد و آن را برای مجله فلسفه نظری فرستاد. دیویی بعد از این تحول و پوست اندازی اندیشه اش، از عمه خود ۵۰۰ دلار قرض کرد تا در دوره پیشرفته فلسفه در دانشگاه هاپکینز ثبت نام کند. در طی آموزش های آن جا تحت تاثیر اساتید نوهگلی قرار گرفت. او آیین نوهگلی را راهی برای چیره شدن به تضادهای اجتماعی و تبعیض های موجود در جامعه یافته بود. هگل در سال ۱۸۳۱ در گذشته بود اما فلسفه ایدئالیستی نظام مندش فراگیر بود و دیگر فلاسفه آرای او را بسط و تحویل نموده بودند، کارل مارکس از این دسته بود. هگل اساساً آموخته بود که جهان، پویشی دیالکتیک است.

این پویش و حرکت در همه چیز و در هر ایده ای - در کل عالم - عمل می کند. تاکید او بر کلیت ارگانیک جهان، به دیویی امکان داد تناقض هایی را که دیده بود با یکدیگر سازش دهد. وقتی دیویی بیست و دو ساله بود و آرای پیرس موسس پراگماتیسم را شنید، در نقد او گفت: « به نظرم آقای پیرس فکر نمی کند که غیر از تعمیم بخشی های علوم طبیعی، فلسفه ای وجود داشته باشد.» شگفتا که بیست سال طول کشید تا دیویی آن چه را که از پیرس شنیده بود دریابد و بپذیرد. نظریه منطقی علمی (تاثیر علوم طبیعی و تجربی در فلسفه نظری) چارلز پیرس جرقه



اولیه ای برای پدید آمدن پراگماتیسم در دیویی شد. در دانش نامهٔ بریتانیکا و دیگر دانش نامه ها، نقش پیرس را در رشته های ذیل بسیار اصیل و مهم قلمداد کرده اند: روان شناسی، مهندسی، شیمی، ستاره شناسی، فیزیک، ریاضیات، نظریهٔ تکاملی و منطق. تا قبل از پیرس (و همچنان دیویی)، فلسفه و علوم مدرن در دو مسیر جدا از هم حرکت می کردند.

پیرس آن غول فلسفی بود که دیویی روزی پا بر دوشش گذارد. در سال ۱۸۸۶ دیویی با آلیس که از دانشجویانش بود ازدواج کرد. هر دو شیفتهٔ فلسفه و عقل گرایی بودند. آلیس اعتقاد داشت که فلسفه باید به آن مسائلی بپردازد که برای مردم واقعی در زندگی روزمره مطرح است. تاثیر آلیس اندیشهٔ دیویی را متحول کرد. آلیس آن نقطه حرکتی بود که باعث شد تا دیویی از اعتقادات نوهگلی اش رها شود تا جا برای اندیشه های دیگر باز گردد. آیین هگل و نوهگلیان تماما فلسفه ای متافیزیکی بود که شک و پرسش تجربی جایی در پیامدهای آن نداشت. دیویی تحت تاثیر همسر خود، پلی بین این آیین و روان شناسی تجربی برقرار نمود. ادامهٔ مسیر فلسفهٔ دیویی و پرداختن او به مسائل تعلیم و تربیت همگی دنبالهٔ همین اندیشه ای است که آلیس در وی برانگیخت و آن را دائم نو به نو کرد. دیویی به نقطه ای رسید که بیان کرد بجای پرداختن به ماهیت واقعیت و هستی جاودانه و قوانین کلی، به خود تفکر و اعتبار و ارزش همیشگی آن بپردازیم. در این عبارت ردپای اندیشهٔ کانت را می



توان دید. لازمه پژوهش های علمی، جستجوگری و شک به اموری است که تا آن زمان مطرح و نهادینه شده اند. تفکر، کلی نیست، امری جزئی، موردی و نسبی است. تفکر، با مسائل واقعی که در تجربه شخصی ما بروز و ظهور دارند در ارتباط است. منطق دیویی همینطور که مشاهده کردیم «منطق ابزاری» است. این تاکید بر امر جزئی و ارتباطش با امر شخصی، ویژگی فلسفه دیویی شد. در طی این مراحل به بلوغ فلسفه دیویی می رسیم که در آن او توانست امر تجربی را به امر شخصی - هم برای خود و هم به صورت روشی عموماً قابل اجرا- مرتبط سازد. منطق او آن چیزی شد که او می خواست امری که در مسائل و چالش های پیش روی اجتماعی و تناقضات ذهنی اش کارایی داشته باشد و جواب بدهد.

دیویی از این که فلسفه او به نام پراگماتیسم شناخته شود رضایت نداشت (او نام فلسفه خود را ابزارگرایی یا آزمون گرایی می نامید). فلسفه او اساساً نگاهی علمی به جهان است. واقع بینی و متعارف بودن از مولفه های اصلی در اندیشه اوست. دیگر، صحبت از رازی برین و نهایی وجود ندارد. چنین نگرشی کاملاً منطبق با وضع علم در آخرین دهه های قرن نوزدهم بود. علم تجربی و آزمودنی، پیشرفت های عظیمی یافته بود و در حال به بار نشستن در فناوری و تکنولوژی بود. مندلیف جدول تناوبی شیمی را که در آن، تمام عناصر شناخته شده بودند، صورت بندی کرده بود. با توجه به ماهیت طبیعی و نهایی جهانی که در آن زندگی می کردیم، به نظر نمی آمد برای اکتشاف های بزرگ و تازه جایی مانده باشد.



گویی انگار از این به بعد علم تنها در آزمایش و استفاده کردن یافته های قبلی خلاصه می شد. فضای جامعه علمی در چنین وضعیتی قرار داشت که کم کم شواهد دیگری خودشان را نشان دادند. مادام کوری در ۱۸۹۰ رادیواکتیویته را کشف کرد.

ده سال بعد پلانک، اثر کوانتوم را مطرح نمود. ناگهان کل ساختار قبلی به هم خورد. نظریه نسبیت انیشتین فرا رسید. نظریه او یقین های مطلق زمان و مکان را نابود کرد. تصویر نظری کاملاً جدیدی در حال پدیدار شدن بود. جالب این که در چنین طوفان سهمگینی، ساختمان پراگماتیسم به خوبی دوام آورد، در حالی که خود علم، یکسره دگرگون شده بود. زیرا دیویی بر امر شخصی و روش برخورد با مسائل تاکید کرده بود. منطق او پیوندی بین فرد و واقعیت اطرافش و نیز بین امر روان شناختی و امر علمی، فراهم می کرد. اینک «احتمال» و «ضرورت» می توانستند در کنار هم به حیات خود ادامه دهند. به این سوال مرسوم دقت کنید: «روان غیر مادی چگونه می تواند بر درون مایه مادی تن اثر کند؟» یا «اراده آزادی که مطمئن ایم به واقع تجربه اش می کنیم چگونه می تواند در عالم علمی مقدری وجود داشته باشد؟» به نظر دیویی این قبیل سوال ها شبه مسئله هستند. وقتی خود را به حل و فصل مسائل علمی خاص وا می داریم، مسئله جبر و اختیار به سادگی محو می شوند و اصلاً وجود ندارند. منطق ابزاری دیویی خیلی سریع خود را از این پرسش ها دور می کند. به نظر دیویی این مسائل فلسفی



کلاسیک، «چیستان های بی فایده» هستند. سوال هایی که در ادامهٔ یک پیش فرض اشتباه شکل گرفته اند مانند تفکیک تن و روان. مفروضاتی که قرن ها خودشان را به ما تحمیل کرده اند. سوال ها و جواب هایی که گره از زندگی ما باز نمی کنند بلکه بر آن افزوده اند.

علم و تجربهٔ جدید بر منطق و روش فکری قدیم غلبه کرد اما نتوانست بر منطق ایزاری دیویی غلبه کند. «حقیقت»، همان استفاده ای بود که از آن می بردیم و «آن بیرون» یک حقیقت کلی، که در انتظار کشف شدن باشد وجود نداشت. با شروع قرن بیستم جهان مکانیکی با همهٔ محتوای کاملاً محتوم و مقدرش برای همیشه از بین رفت. جهان دیگر مثل ساعت کار نمی کرد. «قطعیت غایی علم» از بین رفت. گویی مطلق گرایی در علم هم جواب نداد: همه چیز در تغییر است و همه چیز به شرایط مختلف، بستگی دارد.

به نظر نگارنده با توجه به بیانی که دیویی در فلسفهٔ اخلاق خود(با تمام تأکیدی که بر لیبرالیسم و دموکراسی می کند) دارد، اصالت با فرد، شرایط و موقعیت اوست. تغییر اجتماع از فرد و جمعیت های کوچک یک کلاس درس شروع می شود. همهٔ مسائل فلسفی باید در بستر علم و زندگی روزمره پرداخته و تفلسف شوند. در مبحث شناخت شناسی، مبنای نگرش او به شناخت یا شناسایی انسان، مفهوم «خطاپذیری» **Fallibilism** است. با این تفسیر که «شناخت حتمی» یا «اصول و قواعد ثابت جاودان» وجود ندارد. همه چیز را باید آزمود تا زوایای



خطاپذیری اش نمایان شود. با این تعریف، نظریه شناخت دیویبی شامل تمام حوزه های کوشش و تلاش بشری می شود.

حقیقت، یک چیز نیست. حقیقت های واقعی همان مسائل روزمره هستند که در شرایط مختلف بوجود می آیند. حقیقت های واقعی، زنده، پویا و قابل تغییر هستند. تغییر دهنده آن ها هم خود ما انسان ها هستیم. روش دیویبی یا منطق کاربردی دیویبی همان «پژوهیدن» inquiry است. اما براستی این شیوه «پیشرفت نمودن در دانایی» دقیقا چیست؟ به سخن دیویبی: «پژوهش به معنی دگرگونی مهار شده است، با این توضیح که عناصر وضعیت اولیه نامعین را -وضعیتی که در ویژگی ها و روابط تشکیل دهنده اش به گونه ای معین است- به صورت کل واحدی در می آورد.» یا در جایی دیگر: «پژوهش، جویای دگرگونی های عینی در موضوع های عینی است. یعنی کوشش در راستای سازوارتر کردن جهان و نتیجه اش نه حقیقت انتزاعی بی زمان بلکه کل های سازوار ارگانیک است.»

همه شناخت ما از تجربه است. و همه تجربه ما از طبیعت اخذ می شود. طبیعت همان است که در علم زیست شناسی مطرح می شود. اجزای تجربه، محیط و موجود زنده است. حال، ما باید چطور تجربه های روزمره خود را تعمیم دهیم و از آن قانون در بیاوریم تا راحت الگو سازی کنیم و راحت زندگی نماییم؟ درست است که دیویبی به «حقیقت» روی خوشی نشان نمی دهد و صحبت از حقیقت های زمینی می کند. اما بر



سر تعمیم دادن تجربه های حال و گذشته به الگوسازی برای آینده، با هیوم موافق نیست. هیوم پایه های استقرا را سست کرد. زیرا به نظر او پذیرفتن استقرا به این معنی بود که قین کنیم آینده همان گذشته خواهد بود. و چون متغیرهای زندگی و محیط دائم در حال تغییر هستند، گذشته نمی تواند در آینده تکرار شود و عملاً قانونی قطعی وجود ندارد. این بیان هیوم زندگی را سخت می کرد. و دیویی قطعاً با هر اندیشه ای که ابزارگرایی اش ناکارآمد نشان دهد موافق نخواهد بود. او حتی این سخن هیوم را مانند دیگر شبه مسائل و چیستان های فلسفی مقایسه می کند و می گوید لازم است همسویی تجربه حال در آینده را باور کنیم زیرا علم، تجربه روزمره و همچنین فهم متعارف ما همگی گواهی می دهند که پیوستگی و هم راستایی تجربه خود در گذر زمان را بپذیریم. وقتی از دریچه دیویی که بیان می کند «ایده درست» ثابت معنی ندارد و ایده ها نیز می توانند بسته به اثری که بر ما می گذارند خوب یا بد باشند، می توانیم درک بهتری از چند سطر بالا داشته باشیم. در این باره راسل نقدهای اساسی به دیویی وارد می کند.

نظر دیویی درباره ریاضیات و نقش الگویی و مهمی که در فلسفه بازی نموده است بسیار جالب است. او مسئله ریاضیات و منزلتش در فلسفه را یکی دیگر از معماهای فلسفه کلاسیک می نامد. دیویی مطرح می کند: آیا ریاضیات مستقل از تفکر ما وجودی دارد یا کاملاً از آن ماست؟ دیویی تأکید دارد که ما ریاضیات را ساخته ایم. مفاهیم ریاضی



چیزی جز ابزارهای مفهومی ذهن ما در عمل و مواجهه با طبیعت پیرامونی نیست. ریاضیات فقط نوع کارکردش به گونه ای است که از دقت بالایی برخوردار می باشد. مردم ایده های ذهنی و کلیات را، موجودات واقعی انگاشته اند، گویی اموری تغییر ناپذیر و ثابت می باشند. فضای ریاضی متمایز از فضای فیزیک و زیست شناسی نیست. سخن انیشتین درباره ماهیت ریاضیات را به خاطر می آوریم: «قوانین ریاضی تا جایی که به واقعیت اشاره دارد، قطعی نیست، و آنجایی که قطعی است مربوط به واقعیت نمی شود.» پس قطعیت ریاضیات، هیچ کاربردی در واقعیت ندارد.

علم، ممکن است خیلی چیزها برای گفتن داشته باشد، اما فلسفه اگر فلسفه باشد (فلسفه کلاسیک نباشد) همچنان ژرف تر از علم خواهد بود، زیرا می کوشد به ریشه های شناخت بیاندیشد، به مفروضاتی که شناخت، بر آن استوار است. فلسفه می خواهد در یافته های عینی اش تامل ورزد. تاریخ شاهد غرق شدن کل عرصه های شناخت بشری در دریای تغییر و شکاکیت بوده است. به آد داریم که ایام بسیار مدیدی، دانش هایی مانند جادوگری، اخترشناسی و نجوم، هویت انسانی ما را تشکیل می دادند.

در حوزه تعلیم و تربیت، دیوبی باور داشت، یادگیری صرفا امری ساده و خشک و خالی نیست بلکه باید فرآیندی پژوهشی و روشنگر باشد. وی برای عملیاتی کردن ایده خود در دانشگاه شیکاگو، آموزشگاه



آزمایشگاهی را تاسیس کرد که هنوز هم پابرجاست البته امروزه به آن آموزشگاه دیویی می گویند. طبق نظر دیویی آموزگار باید کودک را به شرکت و همراهی مشتاقانه در یک سفر پژوهشی ترغیب نماید. همانطور که ما در کودکی با جهانی روبه رو می شویم که نمی شناسیم، تعلیم و تربیت باید در مسیر فرایند روان شناختی آشنا شدن با این جهان، راهنمای ما باشد. آموزگاران باید اعتماد بچه ها را جلب کنند. نباید به آن ها دستور بدهند بلکه باید با آن ها همکاری و همکنشی کنند. رویکرد سنتی انطباط و یادگیری طوطی وار فقط نیاز کودک به جستجو را سرکوب می نماید. با همه مقاومت هایی که بود، ایده های دیویی کم کم از حوزه نظر به عمل درآمد و مورد پذیرش جامعه آموزشی آمریکا درآمد. در سال ۱۹۰۴ دانشگاه کلمبیا در نیویورک پیشنهاد کرسی ویژه ای به دیویی داد تا بقیه دوران فعالیتش را در این دانشگاه بماند. دیویی بعد از ۴۷ سال کار، در دانشگاه با رتبه استاد تمام بازنشسته شد. سال هایی که پر از ارائه مقالات و تحلیل های دیویی در نشریات مترقی و معتبر آمریکا بود. بعد از این دوران دانشگاهی دیویی و همسرش سفرهای زیادی به کشورهای مختلف داشتند.

در سال ۱۹۱۹ از ژاپن دیدار کردند. درس گفتارهایی در دانشگاه امپریال با هدف بازسازی قوای فکر و اندیشه و پیش بینی مسیرهای آینده که باید برای حرکت و تلاش آماده می شدند. جلساتی که با مخاطبانی حدود هزار نفر آغاز شد و در انتها به ۳۰ نفر رسید. ژاپن با



وجود پیشرفت های سیاسی اش در جهان مدرن، همچنان سنتی بود. امپراطور خدا انگاشته می شد و این نگرش چنان در بدنه آموزشی رسوخ داشت که ایده های دیویی اصلا فهم نمی شد. معلم ها در مدارس دولتی گرایشی متعصبانه به امپراتورپرستی داشتند. دیویی می نویسد: «اگر مدرسه آتش می گرفت بسیاری ترجیح می دادند بخاطر این که تصویر امپراطور نسوزد خودشان بسوزند.» زیرا با این روش آن ها مورد تقدیر دربار قرار می گرفتند درحالی که بایستی قاعدتا به دادگاه برای پاسخگویی می رفتند! همسر دیویی نیز می کوشید تا بحث حق رای برای زنان را مطرح نماید، که البته استقبالی از صحبت های او نمی شد. سپس یک سالی را به چین رفتند. دیویی در دانشگاه ملی پکن در خصوص مسائل فلسفی، از یونان قدیم تا برتراند راسل سخنرانی می کرد. در همین زمان، خود برتراند راسل به چین آمد تا درباره فلسفه خود سخنرانی کند. راسل بدلیل رفتار و اندیشه خاصی که در زندگی و روابط شخصی خود داشت توسط جامعه دیپلماتیک بین الملل مورد سرزنش قرار می گرفت. او به همراه معشوقه جدیدش دورا بلک به چین آمده بود. این کار از نگاه بسیاری ناهنجاری اجتماعی به حساب می آمد.

دیویی و همسرش تنها کسانی بودند که راسل و دوستش را در خانه خود پذیرفتند. راسل در همین روزها بیمار شده بود، در سراسر دنیا خبر تحریف شده ای پخش شد که راسل فوت کرده است. در حالی که دیویی و راسل لحظات فلسفی زیبایی را با همدیگر رقم می زدند. دیویی در



بخشی از گزارش خود آورده است: «شور و نشاط، شوخ طبعی و هوش شدید راسل در بستر بیماری بسیار شگفت انگیز بود.»

در سال ۱۹۲۸ در ۶۹ سالگی با هدف بررسی تغییرات آموزش و پرورش در نتیجه انقلاب کمونیستی به دعوت اتحاد جماهیر شوروی راهی این کشور شد. در لنینگراد کارگرانی را دید که برای آموختن اشتیاق زیادی دارند. نقش کار در زندگی بزرگسالان در مواد درسی مدارس گنجانده شده بود و این برای دیویی بسیار جالب و حائز اهمیت بود. این درس واقع بینانه ای بود که باید در هر نظام آموزشی وجود داشته باشد. او مشاهده کرد که چطور شاگردان ترغیب می شوند تا هم دلانه به کار گروهی همت بگمارند. در حالی که در غرب و کشورهای سرمایه داری در مدارس با همین شوق، «فردگرایی» را آموزش می دادند. البته فضای امنیتی و نبود دموکراسی با تمام صحنه سازی ها برای دیویی قابل درک بود.

دیویی در سال ۱۹۳۰ از کار در دانشگاه کلمبیا کناره گرفت اما به ایفای نقش اساسی در امور اجتماعی ادامه داد. انتشار سلسله کتاب ها و مقالات خود را نیز پی گرفت. از آثار مهم او در این دوره می توان به «منطق، تئوری تحقیق»، «آزادی و فرهنگ» و «تجربه و آموزش» اشاره کرد. در بحث تعلیم و تربیت دیویی تاکید داشت که بایستی به دانش آموز فضای تجربه و اراده داد و ستیزها و اضطراب های ذهنی او را حل و فصل نمود. آموختن اندیشه تاملی به کودکان از نکات حائز اهمیت است.



کارکرد اندیشه تاملی، تغییر دادن وضع ابهام، شک، ستیز و اضطراب کودک به وضعی روشن، پیوسته، استوار و هماهنگ خواهد بود. هدف چه در آموزش و چه در روان شناسی، باید «راهنمایی هوشمندانه» به سوی رشد و تحقق بخشیدن به توانمندی تام و تمام انسانی باشد.

در سال ۱۹۲۷، آلیس، یار و همراه زندگی دیویی با وی وداع همیشگی می کند. جان، حدود بیست سال بدون او، تنها زندگی می کند. در سال ۱۹۴۷ در ۸۷ سالگی با روبرتا گرانت که از کودکی با او آشنا بود، ازدواج می کند. سفرهای دیویی، در ایالت های مختلف آمریکا و کشور کانادا باز هم ادامه داشت. نودمین سال تولدش در ۲۰ اکتبر ۱۹۴۹ یک روز و رویداد بین المللی بود. دیویی دیگر فیلسوفی به نام و مشهور است که رویه و عملکردش در جامعه خود و دیگر نقاط جهان پیاده و ثمر نشسته بود. به مناسبت تقدیر از دیویی در نودمین سالگردش مراسمی ترتیب داده شد که طی آن رهبران و روسای جمهور ۱۵ کشور تبریکات خود را ارسال کرده بودند. دیویی در سال ۱۹۵۲ در سن نود و دو سالگی درگذشت.

وی زندگی اخلاق مدارانه و همراه با تفکر اجتماعی خود را وقف رسیدن به «ایده ای نسبتا روشن و دقیق از چیستی مسائلی که زمینه مشکلات و بدی هایی هستند که در واقعیت و زندگی عملی، تجربه می شود» نمود. فلسفه دیویی فلسفه زندگی بود که گویی برای همگان ساخته شده بود. فلسفه دیویی بیش از بسیاری از فلسفه ها، به زمانه



خودش خدمت کرد. همچنین کمتر از فلسفهٔ دیگران، انسان‌ها را گمراه کرد. کافی است نتایج سیاسی اجتماعی که در پی ایسم‌های قرن بیستم بوجود آمده است را مرور نماییم. وی مردی بود که جدا از فلسفه و دانشی که داشت، با نزاکت، مورد احترام عمومی و بدون حواشی اخلاقی زندگی کرد. قطعاً اگر امروز زنده بود، بر روی انعطاف‌پذیری ابزارگرایی اش کار می‌کرد و آن را تا جایی که امکانش بود با مقتضیات جهان واقعی تطبیقش می‌داد. او همیشه نخستین کسی بود که در می‌یافت ابزارهای جدیدی برای عصر جدید لازم است.



بخش دوم: فلسفه جان دیویی

در اندیشه پویای دیویی، پژوهش اخلاقی خود را در گستره پژوهش تجربی می یابد. فلسفه به طور معمول به ریشه ها و آغازها می پردازد(آغاز و ریشه جهان، خدا، اشیا، امور، اصول اخلاقی و ...). اما پراگماتیسم به هدف، نتیجه، غایت، همچنین دستاورد عینی و عملی ساختارهای فلسفی می پردازد(جیمز، ۱۳۷۰، ۱۰).

معیار درستی «اصول ارزشی» را نتیجه های عملی، کاربردی و روزمره آن عقاید و نظریه ها مشخص می کند. ما در دامن شرایط، تغییرات محیط و موقعیت های متفاوت نفس می کشیم، فکر کرده و انتخاب می کنیم. اخلاق سنتی با شرایط زمانه خویش سازگار بود اما دیگر مسائل و انتخاب های چالشی بشر امروز را پاسخگو نیست. فلسفه اخلاق موجود در جستجوی کشف و توجیه اهداف و اصول اخلاقی از پیش تعیین شده بود که از طریق روش های دگماتیک به دست آمده بود. اخلاق سنتی و نیز فلسفه اخلاق در خدمت علایق افراد الیت (خاص) جامعه بودند اما به هزینه ای که اکثریت مردم پرداخت می کردند، زیرا طبیعتاً تحت تاثیر نتایج و تبعات آن افکار و تصمیم ها قرار می گرفتند(قاسمی، ۱۳۸۶، ۳۲).

آن چه که فیلسوف را در ارائه نمودن نظریات فلسفی خود متمایز و شاخص می کند ملاحظات و بیان او درباره این مسئله است که چطور جامعه ای سعادت مند می شود. به نظر نگارنده، ماهیت زندگی سعادت



آمیز یکی از زوایای اصلی هرم فلسفی جان دیویی است. به نظر دیویی «ایده آل» های اخلاقی، به جای این که کوششی باشد برای تغییرات و اصلاحات لازم، جهان جداگانه ای بوجود آورده است. به بیان دیگر، به صورت پناهگاهی برای رهایی یافتن از تلاش و کار در آمده است. به این ترتیب نیرویی که باید صرف درمان دردهای کنونی ذهنی، فردی و اجتماعی شود به طرف یک جهان بی نقص و دور دست هرز می رود (Dewey, 1928, 260).

علم اخلاق، نمی تواند برای اعمال انسان فهرست درست کند و قواعد و دستور العمل هایی نظیر نسخه پزشک و یا دستورهای آشپزی تهیه نماید. آن چه در علم اخلاق ضروری است، یافتن روش های تحقیق مشخص و روش های ابداع معین است. روش پژوهش از این نظر که بتوان ریشه مشکلات را بیابد و روش جعل و ابداع از این نظر که بتوان طرحی ریخت که به صورت فرضیه هایی بتواند مشکل را حل نماید (قاسمی، ۱۳۸۶، ۱۲۹).

نظریات هر فیلسوف پیرامون ماهیت جهان، ماهیت بشر، ماهیت، چیستی و اعتبار شناخت (دانش آدمی) در نهایت ناشی از نظریه ای است که او در خصوص ماهیت خیر و حق در زندگی شخصی و اجتماعی دارد. اگر اعمال ما به صورت خیر و شر متجسم بودند آنگاه جایی برای تامل و اندیشه و تردید و تحیر در خصوص انتخاب اخلاقی پیش نمی آمد. وقتی در موقعیتی قرار می گیریم و سوال اخلاقی شکل می گیرد و می پرسیم:



«من چه باید انجام دهم؟» این سوال مربوط به غایات اعمال ما است نه وسائل و ملزوماتی که با آن می خواهیم اعمالمان را انجام دهیم. وقتی خیری در مقابل خیری دیگر و حقی در برابر حقی دیگر قرار می گیرد، تعارض برای فرد بوجود می آید که کدام را انتخاب کند. فلسفه اخلاق دیویی ادعا نمی کند که می تواند برای تمام مسائل و چالش های اخلاقی راه حل ارائه دهد. اصولا وی با مطلق گرایی بیگانه است. قواعد اخلاقی ای که برای همهٔ زمان ها، مکان ها و تمام شرایط یا موقعیت ها معتبر باشند، وجود ندارند.

معیارها و ایده آل های بشر در جوامع گوناگون، متفاوت و متمایز از همدیگر، شکل گرفته است. پس از عمل خلاق اجتماعی، حاصل شده اند. مسائل اخلاقی در شرایط خاص جامعه توسط عقل جمعی حل و فصل شده اند. جامعه نیز لایه لایه و گروه گروه است، پس نتایج و همچنین اصول و قواعد ارزشی سطوح مختلفی خواهند داشت. کسانی که گمان دارند اصول اخلاقی نهایی و ثابت و قطعی در نزد آن هاست، خوب و بد را آن ها با اصول خود تعیین می کنند، جزم اندیش، متعصب و دارای ذهن بسته هستند. اخلاق، پویا و قابل تغییر است نه پیشینی و از قبل تعیین شده، یا به بیان دیگر، اخلاق پسینی و تجربی است نه مانند اخلاق افلاطونی، پیشینی و ماقبل تجربی. تعقل و آزمودن، ابزار و همراه این امر پویاست، حتی دیویی یک گام پیشتر رفته و شرط رفتار اخلاقی را رفتاری عقلانی می داند. در این عبارت باید توجه نمود به تاثیری که دیویی از



ویلیام کلیفورد در مبحث اخلاق باور گرفته است. (برای مطالعهٔ بیشتر به رسالهٔ مولف، در مقطع کارشناسی ارشد با عنوان اخلاق باور از منظر قرآن کریم و مقایسه آن با دیدگاه ویلیام کلیفورد مراجعه نمایید) طبق بیان دیویی، جزم اندیشان باور دارند که در انتخاب اخلاقی، نزاع بین حق و باطل است، در حالی که طبق اندیشهٔ پویا، انتخاب بین بهتر و بدتر می باشد (Gouinlock, 1994, 37).

تاکید دیویی بر آن است که اخلاق امری اجتماعی است و به این نتیجه می رسد که امر اخلاقی و اجتماعی یکی هستند. آن چه ذهن انسان را شکل می دهد که دیویی از آن به عوامل ذهنی انسان یاد می کند شامل: عادت های زبانی، آداب و رسوم، ذوق و فهم هنری و ارزش گذاری ها می باشند. درون انسان و محیط بیرونی او از هم جدا نیستند. محیط (عوامل اجتماعی و طبیعی) بر چهار عامل ذهنی آدمی که ذکر آن رفت، تاثیر می گذارند. دیویی در بحث فرا اخلاقی خود، عنوان می نماید که مرز دقیقی بین عمل غریزی و عمل متفکرانه وجود ندارد، نگارنده از این سخن اینگونه استفاده می کند که در نتیجه حیوانات نیز صرفا دارای عمل غریزی نیستند. آن ها نیز فکر کرده و انتخاب می کنند، شرم می کنند و فداکاری می نمایند. شعور و آگاهی دارند و عادت های اجتماعی را یاد گرفته و یاد می دهند (دیویی، ۱۳۴۳، ۴۱).

در مبانی معرفت شناسی، طبق نظر دیویی، معرفت حقیقی آن شناخت و شناسایی تجربی است (تجربه ها، دانش ها و مهارت های ما)



که باعث سازگاری نیازها و هدف‌ها با شرایط محیط و اجتماع می‌شود. البته دیویی ترجیح می‌داد به جای واژه اپیستمولوژی از عبارت نظریه تحقیق یا منطق تجربی استفاده کند تا رویکرد او را به نحو بهتری نشان دهد. از نگاه دیویی، طبق عادت فلسفی مرسوم اینطور به نظر رسیده که اندیشه، جدای از دنیای خارج، وجود دارد. به این ترتیب نظریه‌های شناسایی گرچه با یکدیگر تفاوت دارند ولی همه از این جهت که در مورد شناسایی انسان ثنوی هستند با هم مشترک می‌باشند. نظریه پراگماتیستی دیویی برخلاف همه نظریه‌های شناختی، بر آن است که بین شناسایی و فعالیت‌های عملی، همبستگی و استمرار وجود دارد که آن، مقدمه و مستلزم سازگاری انسان با محیط خویش است، اساساً دوام حیات انسانی در گرو همین همبستگی و یکی بودن است. نظریه انتخاب طبیعی داروین یک رویکرد طبیعت‌گرایانه در شناخت شناسی را پیش روی دیویی گذاشت که نقطه عطف آن، رابطه متقابل بین ارگانیسم و محیط بوده است (Dewey, 1928, 73).

تفکر پراگماتیکی ابزاری برای عمل است نه ملاکی برای صدق و درستی. حتی نتیجه گزاره‌ها و امور نیز که مورد تأکید فلسفه عمل‌نگر اوست، به عنوان ملاک صدق مطرح نیست. در این نقطه، دیویی از پیرس و جیمز متمایز می‌گردد (البته این اتفاق در آثار متأخر دیویی مشخص گردیده است و در طی روند تطور اندیشه او به دست آمده است). جمله فوق به این صورت نیز قابل تقریر است: دیویی در آثار متأخر خود (



منطق، تئوری تحقیق) نظریهٔ صدق پراگماتیست ها را که معتقد بود ایده ای مطابق با واقعیت بوده که به حل یک موقعیت مساله آمیز (چالش فکری) بیانجامد را کنار گذاشته و می گوید اصلاً پراگماتیسم، ابزاری برای عمل است نه ملاکی برای صدق و درستی امور، و نه این که نتیجه بخشی در عمل، ملاک صدق و درستی باشد. برتراند راسل خود را دوست دیویی می دانست و با اندیشه های او بسیار همگرایی داشت اما با این قسمت از سخن دیویی موافق نبود(راسل، ۱۳۵۳، ۶۱۲).

اگر تصورات و معانی و نظریه ها، وسیله و ابزاری برای از نو ساختن محیط فردی و اجتماعی، همچنین رفع معضلات و اشکالات موجود باشند، واجد قدر و ارزش خواهند بود. بیان و تعبیری که دیویی از حقیقت دارد همان سودمندی است. سودمندی، به معنی تسهیل و بهبود امر نوسازی تجربه های انسان تا حد امکان می باشد. علم یا عقل، چیزی نیست که بر تجربه تقدم و اشراف داشته باشد امری است که از تجربه برمی خیزد و با تجربه نیز سنجیده می شود. اهمیت تجربه، علوم تجربی، طبیعی و زیست شناسی از زوایای اصلی سازندهٔ فلسفه و به خصوص فلسفهٔ اخلاق جان دیویی است. آن چه از سخنان دیویی در کتاب اخلاق و شخصیت و بنیاد نو در فلسفه استنباط می گردد به این صورت است: علمای اخلاق هرگونه ارتباط بین علوم اخلاقی انسان و علوم طبیعی را انکار می کنند و فیلسوفان نیز ادعا می کنند برای کسب شناخت و آگاهی، ابزارشان کافی و برتر است و به ابزار علوم تجربی نیازی ندارند. در



حالی که عدم توجه به علوم طبیعی، اخلاق را به محیطی محدود و مصنوعی هدایت می کند.

اگر قواعد اخلاقی با لحاظ نمودن رفتار شناسی انسان آنطور که در علم روانشناسی روز، مورد مطالعه قرار می گیرد، سامان دهی شود، قطعاً اصولی اخلاقی که تغییر محسوس با گذشته دارند را ملاقات خواهیم کرد. زیرا حقایق سرشت آدمی با حقایق سایر جانداران و به طور عام طبیعت، مشابهت و ارتباط آشکاری دارد. دیویی با بیان این مطلب زمینه ساز شاخه ای جدید در فلسفه با نام فلسفه زیست شناسی شد. اخلاقی که مدنظر دیویی است دیگر اصول ثابت که رفتارها بر آن عرضه شوند را بر نمی تابد، دیگر کارایی سدی محکم جلوی پرسش های جدید را نخواهد داشت، بلکه چنین اخلاقی به ما اجازه می دهد تا به استقبال اطلاعات و چالش های فکری بیشتر رفته و با آن ها مواجه شویم. کار ما تلاش و فعالیت عملی برای پردازش و به کارگیری قواعد اخلاقی به عنوان وسیله و روش خواهد بود.

انسان جزئی از طبیعت بوده و در مسیر تغییر تدریجی جانداران به این ساختار جسمی و ذهنی-رفتاری رسیده است. ما در مسیری تاریخی-آگاهی که هگل ترسیم می کند قرار داریم. در برداشت دیویی از تجربه، تاریخ گرایی هگلی با طبیعت گرایی داروینی ادغام شده است. امری که در نگاه اول، غیر ممکن به نظر می رسد. دیویی با گنجاندن رویکرد زیست شناسی داروینی در بطن برخی ایده های هگل، سعی دارد



تفسیری طبیعی شده از هگل با تمرکز بر مفهوم تجربه را ارائه نماید. ریچارد برنشتاین در کتاب چرخش پراگماتیکی، جزئیات این امر را بسط و شرح داده است (Bernstein, 1961, 5-14).

از ویژگی های روش علمی دیویی، ماهیت خطاپذیری آن است. اصولاً علم تجربی این خاصیت را دارد، در علم هیچ چیز برای همیشه و همه کس به طور یکسان و بدون در نظر گرفتن مقدمات و شرایط خاص، اثبات نمی شود. همین طور که جامعه از تکامل و تطور زیستی انسان ناشی می شود، مسائل اجتماعی و علوم انسانی نیز نمی توانند از حوزه علوم طبیعی فارغ و خارج بمانند. با همین مقدمه، روش هایی که در علوم طبیعی به کار رفته است و ما را به درک و شناخت واضح تری از طبیعت و خود رسانده، با تغییراتی جزئی در بررسی های اجتماعی و فلسفه نیز قابل استفاده است (Dewey, 1966, 48).

گروهی از فیلسوفان انتقاد کرده اند که دیویی هیچ نظام اخلاقی ندارد، اگر تعریف ما از نظام اخلاقی، معنای سنتی آن باشد، این انتقاد وارد است. در تقریری که وی از نظریه اخلاقی اش ارائه می دهد، اعتقادات و چارچوب های از پیش تعیین شده با اصولی ثابت و آسمانی جایی ندارند. اگر واژه «نظام» اخلاقی را به معنای مجموعه ای از عقاید منسجم که فیلسوف با آن سیستم، اندیشه خود را پیش می برد بدانیم که همچون فردی عادی با آن گزاره های اخلاقی زندگی می کند، می توانیم بگوییم دیویی نیز نظام اخلاقی دارد.



دیویی اکثر نظریه های فلسفی را مانع حل مسائل و مشکلات پیش روی انسان می داند و اصرار دارد، فلسفه بایستی مسیر نوسازی را طی نماید، مسیری سخت که انتهای نمایان و مشخصی نیز ندارد اما برای حل مسائل کاربردی و ساختاری که مقابل انسان معاصر قد برافراشته است، غوطه ور شدن در مسائل دشوار نظری کار را سخت تر می کند. تجربه، صرفاً امری شناختی نیست، بلکه بیشتر عمل انجام شده است. موجود زنده در جریان فعالیت های خود با موقعیت هایی روبرو می شود، وقتی این شرایط مختلف را مورد ارزیاب قرار می دهد، تفکر می کند تا فرضیه هایی برای اعمال آینده به دست آورد. پس اندیشه به منزله ابزار و وسیله بوده که سعی می کند راه حل عملی برای مسائل موجود زنده ابداع نماید. او خود را فیلسوف دموکراسی می داند و تلاش خود را معطوف بیان کارآمدی دموکراسی در عرصه اجتماع می نماید (سیدی فضل الهی، ۱۳۹۵، ۲۰).

برای فهم بهتر اندیشه دیویی بایستی به فضای فکری آمریکا که وی در آن پرورش یافته نگاه کنیم. در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم در انگلستان و آمریکا، ایده آلیسم آلمانی رواج یافته بود. ما می توانیم رگه هایی از آن را در موسسان پراگماتیسم ملاحظه نماییم. آن جا که پیرس، از بی واسطگی محض انتقاد می کند، ملهم از اندیشه های هگل است، هر چند اندیشه های کانت است که تأثیری عمده بر اندیشه پیرس می گذارد. ویلیام جیمز نیز واکنشی انتقادی در برابر ایده آلیسم



مطلق هگل دارد. در این میان تنها دیویی است که جذب هگل می شود. در آثار اولیه جان دیویی باید او را هگلی به حساب آوریم. اما در ادامه مسیر پویای اندیشه دیویی وی اندیشه های هگلی را توسط دیدگاه علمی و عینی، بازسازی می نماید. کل گرایی، وحدت انگاری و تاریخ گرایی هگل، اندیشه دیویی اول را شدیداً می رباید. در نظر وی تفکر تاریخی داشتن، میلی شدید و عاطفی همراه خود دارد که هگل به آن رنگ و بوی عقلانی داده است (McDermott, 1981, 7).

دیویی امید داشت تا مشکلات دوگانه انگاری (ثنویت یا دوالیسم) که توسط نظام دکارتی گریبان گیر جامعه فلسفی شده بود را به وسیله آموزه های داروین و هگل عبور دهد. ریچارد رورتی می گوید: «او داروین و هگل را بسان دو جنبه از جنبش فکری ضد دوگانه انگارانه، می پنداشت. جنبشی که تمایز ذات و عرض، روح و ماده و ... را کنار گذارد و بازآفرینی و نوسازی را بر تفکر درباره جاودانه اولویت داد» (رورتی، ۱۳۸۶، ۷۶).

البته در بررسی مراحل تکاملی اندیشه دیویی، توجه ویژه به علم و شکوفایی آن به خصوص دیدگاه داروین باعث می شد تا تنها جنبه هایی از فلسفه هگل برای او باقی بمانند که با دیدگاه های داروین سازش پذیر باشند. سرشت ارگانیسم، پویا و متغیر در زندگی از اندیشه داروین جایگزین عوامل سوپژکتیوی هگل شده بود. نتیجه این تاثیرپذیری، هگلی «طبیعی شده» بود. دیویی سعی داشت تا با طبیعی کردن آموزه های هگل، آن را با علم آشتی دهد. هر چند رورتی بیان می کند که



دیویی در ارائه شرحی منسجم و یکپارچه از چگونگی ادغام تاریخ‌گرایی هگلی با طبیعت‌گرایی داروینی بر حول محور مفهوم تجربه، ناموفق بوده است. البته همه فلاسفه نظر مشابه رورتی در این زمینه ندارند، به عنوان مثال ریچارد برنشتاین بر این عقیده است که دیویی در این امر موفق بوده است (Bernstein, 2010, 149).

تاریخ‌گرایی دیویی متضمن آن است که تمامی تجارب انسان، درون سیر تاریخی خود شکل گرفته و از این رو وابسته به زمینه فرهنگی و اجتماعی شان هستند. به طور کلی در این رویکرد، هر معیار و مقیاسی را که فراتاریخی در نظر گرفته شده است انکار می‌نماید.

تجربه‌گرایی باید قرین و همراه نظام آموزشی باشد. نظامی که تازه و متناسب با برآورده نمودن نیازهای اکنون باشد. در زمان دیویی و حتی در زمان‌ها و جامعه‌های مشابه دیگر، ثبات اندیشه‌ها و تکرار یکسری عادات خاص که از اندیشه‌هایی مشخص حمایت نمایند، ترویج می‌شد. این کار عمدتاً توسط مراکز آموزشی مذهبی و سیاسی هدایت می‌شد. تجربه‌گرایی آمده است تا با این چنین اندیشه‌های سخت و سفت شده مقابله کند، آن‌ها را آب کرده و به انسان بگوید که آن سخنان را باید دوباره در قالب‌های معنایی جدید بریزند. به نظر نگارنده آن چه اندیشمندان همراستا (ویلیام کلیفورد، جان دیویی، داروین) را با یکدیگر پیوند می‌دهد، بازاندیشی و تردید در باورهای عرفی متداول است. از طرح اصول اخلاقی باورمندی (کلیفورد)، دموکراسی (دیویی) و تطور



تدریجی موجودات (داروین)، ضمن این که پیوستگی وجود در طبیعت قابل استنتاج می باشد، تاکید بر باور کردن اختیار، آزادی و توانمندی انسان در پیشرفت و ارتقای خود و جامعه خویش است.

دیویی به خصوص در آثار متأخر خود، هر معیار و مقیاس فراتاریخی را انکار می کند، تجربه، حاصل تعامل فعالانه موجود زنده با محیط و جامعه خود است. تجربه، فرآیندی از شدن است که این مطلب منطبق بر زیست شناسی داروین می باشد. پیش داوری ضد اندیشه دیویی بوده و تجربه ها وقتی تحت هدایت ایده ها و تفکر ها باشند، باید مواظب بود که دوباره به پارامترهایی تخیلی و غیر واقعی و غیر کاربردی تبدیل نشوند. مانند آن اتفاقی که در بسیاری از نظام های فلسفی پیشین رخ داده بودند. پس به عبارت دقیق تر کیفیات به صورت تجربی، حسی، معرفتی، پیشینی نیستند. آن ها ساختمان تجربه روزمره انسان را می سازند. کیفیات و شرایط محیطی، ابژه هایی هستند که ارزش معرفتی ندارند، آن ها آغاز علم و دانش یا آگاهی ما می باشند، اما به تنهایی موضوعیت ندارند، لازم اند، اما خودشان دانش و شناخت نیستند. واژه **Quality** در ادبیات فلسفه دیویی حائز اهمیت بوده و معانی شرایط، کیفیت و چگونگی ذیل آن قید شده است. شرایط، آن چیزی است که بی واسطه و به صورت غیر تاملی تجربه می شود. زمینه ای که تجربه در آن زیست می کند. این زمینه و شرایط، تجربه کردنی نیست، شناختنی نیست (غیر تاملی است) و پیشینی نیز نمی باشد (بی واسطه است). دیویی انسان را



یک موجود زنده در یک ارگانیسم زنده در نظر می‌گیرد. انسان مانند ارگانی از بدن یا قسمتی از سلول بدن «در تبادل» است. جزئی که با کل و اجتماع درهم تنیده شده است. همان رشته و زنجیرهٔ حیات که داروین در تحقیقات خود به آن دست یافت (Bernstein, 2010, 170).

دربارهٔ ادغام اندیشهٔ هگل و داروینیسم در بیان دیویی سخن گفتیم، تحلیل دیویی از این منظر تاریخ‌گرایانه است که حصول، اصلاح و پرورش تجربه را در بستر تاریخ، ارزیابی می‌نماید. تضادها و تعارضات هگل در اندیشهٔ دیویی، تبدیل به تنش‌ها و مقاومت‌ها می‌شود. همچنین «دیالکتیک» هگل تبدیل به «رشد» و «سوژهٔ عقلانی» هگل، تبدیل به «حیوان هوش مند» می‌گردد. دیویی نشان می‌دهد که چگونه نگرش هگل، درون ریتم‌هایی از تجربه، هنگامی که در زبان و بیان زیست‌شناسانه از داروین صورت بندی شود معنایی عینی، ملموس و تجربی‌تر به خود می‌گیرد (Bernstein, 2010, 145).

این اعتقاد دیویی که تجربه در سیر تاریخی خود از دنیای باستان تا به امروز در حال پربارتر شدن است و همچنین تاکید وی بر زمینه و بافت فرهنگی از یک طرف و ارائهٔ هگلی طبیعی شده از طرف دیگر، نشان می‌دهد که او با تمرکز بر مفهوم تجربه، دو جریان فکری هگلی و داروینیسم را که به ظاهر ارتباطی با هم ندارند، متحد کرده است. برنشتاین می‌گوید: دیویی خودآگاهانه خوانشی تاریخی از تغییر و تحولات برداشت



های فلسفی از تجربه را با درس هایی جمع می کند که وی از طبیعت گرای دیوینی فراگرفته بوده است (بنواری نژاد، ۱۳۹۶، ۳۵).

اگر دیویی اخلاق را نیازمند به مبانی مابعدالطبیعه نمی داند پس چگونه مقالات یا کتاب هایی را می بینیم که از مبانی مابعدالطبیعی اخلاق دیویی سخن می گویند، این سوالی است که ممکن است برای پژوهش گران یا علاقه مندان حوزهٔ مطالعاتی پراگماتیسم و جان دیویی پیش بیاید. سوال دقیقی است.

صراحت کلام دیویی نشان می دهد که او در فلسفه اش نیازی به مابعدالطبیعه نمی بیند، اما فیلسوفان بعدی وقتی آثار او را می خوانند قرائت خود را پیرامون آثارش می نویسند، و این طبیعی است. مثلاً کتابی داریم با عنوان قرائت دیویی از افلاطون. وقتی آن را مطالعه می کنیم، ممکن است اثری از صحبت های مستقیم دیویی دربارهٔ افلاطون نبینیم. دنیای تفکر و فلسفه به این شکل است که اندیشمندان آثار و متن را جدا از خود مولف به مطالعه می پردازند و خوانشی جدید از آن ارائه می نمایند. در هرمنوتیک (فلسفهٔ ذهن) که سویی تقریباً جدیدی در فلسفه است این سخن بیشتر قابل فهم خواهد بود.



بخش سوم:

مقایسهٔ اپیستمولوژی جان دیویی و دکارت

آگاهی و شناخت، یک عمل اجتماعی است و نیازی نیست
که دائماً شناخت را به حوزه ذهنی تقلیل دهیم. «جان
دیویی»

عنوان دیگری که می توان بر این فصل نهاد که معنی روشن تری به ما بدهد عبارت است از: «چگونگی آگاهی و شناخت در انسان از نگاه جان دیویی و دکارت». در مبحث شناخت و معرفت شناسی (اپیستمولوژی) پرسش اصلی به این شکل مطرح می شود: آیا اساساً شناخت امکان دارد؟ و در مرحله بعد این که، شناختن امور در انسان چگونه و با چه سازوکاری شکل می گیرد؟. برای ورود به بحث دربارهٔ امکان شناخت و معرفت، دست کم به ورود به یک سیستم معرفت شناختی نیاز خواهیم داشت. باید بگوییم از کدام الگوی شناختی پیروی می کنیم و فرآیند شناسایی در انسان را چگونه ترسیم کرده ایم. پیرامون این مسئله به مقایسهٔ دیدگاه های دیویی با نظرات دکارت می پردازیم. وقتی از دور به ساختمان فلسفهٔ دکارت می نگریم، متوجه می شویم که وی علاقه زیادی داشته تا روشی کارا و موثر از جنس یقین و استحکام ریاضیات، برای تحقیق و تفلسف ساماندهی کند. این جهان، بدنهٔ تمام حقیقت های ضروری و جامعی است که بین تصورات و اندیشه های



مختلف، نظم و ارتباط ایجاد می کند. این مطلب مثل یک نخ تسبیح تمام دانه های این فصل را به هم متصل می کند. البته نتایجی که دیویی به آن می رسد بسیار متفاوت از نتایج دکارت است. دیویی دیدگاه دکارت و فیلسوفانی که مبنایی مشابه دارند را نمی پذیرد. دیویی این ادعا را مطرح می کند که پرسش از امکان شناخت و معرفت آدمی پرسشی اشتباه است، و در نهایت، طرح این سوال را بی معنی و نادرست می داند. پیشنهاد دیویی این است که تحقیق و پرسش معرفت شناسانه صرفاً رها نموده و فلسفه را دگرگون کرده و آن را برای حضوری موثر در جامعه آماده سازیم که در آن فلسفه، تنظیم کننده رفتارها و تغییر دهنده آداب اجتماعی باشد. اگرچه تمرکز اصلی بحث بر روی اختلاف نظرات این دو فیلسوف در موضوع امکان تحقق شناخت بوده اما در طی این مسیر به اظهار نظرها و دیدگاه های دیگری که کمک می کند تا شرایط و جایگاه فلسفی آن ها را بهتر درک نماییم نیز نگاهی خواهیم انداخت. ابتدا به بازخوانی دقیق کتاب دکارت با نام «قواعدی برای هدایت ذهن» می پردازیم. دکارت در این کتاب، معرفت شناسی (شناسایی در انسان چطور صورت می گیرد) خود را به شکلی بدیع و غیر دکماتیک (غیر جزمی) ترسیم می نماید بر خلاف روشی که در «تاملات» پیش گرفته بود. در قسمت مربوط به دیویی، مرجع ما کتاب هایی است که به عنوان منتخب آثار دیویی در دوره معاصر به چاپ رسیده اند. در طی این تحقیق بر یافته



های محققان پیشین که تاکید بر مواضع ضد دکارتی دیویی داشته اند نیز توجه داشته ایم.

دکارت: در جستجوی جهان ریاضی وار

در این بخش به کتاب «قواعدی برای هدایت ذهن» از دکارت می پردازیم. این نوشته در زمان حیات وی منتشر نشد و البته دکارت فرصت کامل کردن این نوشته را نیز پیدا نکرد. این نوشته هیچ شباهتی به آثار دیگر او که تحت توافق و سازش با کلیسای کاتولیک نوشته شده بود ندارد. در واقع با نگاه کلی به قواعد دکارتی، توجه صریحی به مسائل اخلاقی یا وجود شناسانه را مشاهده نمی کنیم. هر چند او در جاهای مختلف بر ارزش عملی و اخلاقی ذاتی روش اصرار داشته است. روش، توسط دکارت به منظور جلوگیری از خرافات، توهمات و همچنین افزایش اعتبار قدرت عقل طراحی شده است و هدف از آن بالا بردن فهم مشترک انسان ها از طریق کند و کاو در جهان ریاضی وار می باشد. همانطور که در ادامه توضیح خواهیم داد، دکارت به ظهور بذری واحد از خرد (به عنوان خاستگاهی برای حقیقت فراگیر عالم) که باعث اتحاد و یگانگی کل بشریت شده است اشاره می کند. در پی آن هستیم که به طور موجز، به پروژه فلسفی دکارت پرداخت و سپس تطبیق و مقایسه ای منصفانه با تئوری های جان دیویی داشته باشیم. به همین منظور بحث خود را متمرکز به قواعد یک تا دوازده و همچنین قاعده ۱۶ دکارت خواهیم کرد (Descartes, 1993, 51).



چهار قاعده اول، مشخصه ظاهری روش را بیان می کند. در قاعده اول، دکارت هدف خود از بیان روش را «هدایت و راهبری ذهن به منظور شکل دادن قضاوت های دقیق و درست درباره آن چه که از گذشته به ما رسیده است» معرفی می کند (Descartes 1954, 153). انتقاد و شکایت او این است: چرا علم با نگاه سنتی در قاب هنر تعریف و تاویل گردیده است. آموختن یک مهارت به فرد دیگر کاری بسیار دشوار است در حالی که «علم، قدرت یادگیری به دیگران را افزایش می دهد» (Joachim 1957, 1). فیلسوفان در این مرحله می بایستی تعمق کنند که اگر تنها نور عقل، نمایان کننده دانش است و اگر این خرد، واحد است پس وحدت و یگانگی علوم نیز ممکن خواهد بود. اکنون در پی این امکان، حقیقت و انگیزه ای ایجاد می شود تا ماموریت تازه ای برای فیلسوف رقم بخورد. بنابراین، وحدت علم، بیش از پیش واقعی به نظر می رسد و بیش از قبل، خرد می تواند «نشان دهد که اراده و اختیار باید به چیز تعلق گیرد» (Descartes 1989, 62). از این رو نه تنها دقت و توجه به وحدت علم بسیار جذاب به نظر می رسد، بلکه الزام است؛ چنانچه به آن بی توجهی شود تک تک علوم رو به انحطاط خواهند رفت. بدین ترتیب، هدف از «روش» برای دکارت صرفا دانستن حقیقت نیست، بلکه بیشتر متصل کردن حقایق به کدیگر است. این حقیقت ها هستند که ما را قادر می سازند تا یک تصویر واحد، کامل و واقعی از جهان بسازیم.



در قاعدهٔ دوم، دکارت ما را بر این می‌دارد که فقط به موضوعاتی پردازیم که توسط قوای عاقله مان به طور واضح و متمایز و کاملاً یقینی قابل شناختن باشند تا این بار بتوانیم به معیار شناخت علمی و اصل سودمند عقلی برسیم. اما آن، چه حقیقتی است که شناخت آن بتواند برای فرد، به این حد، یقینی و واضح باشد؟

«... این که خودش وجود دارد، این که او می‌اندیشد، این که مثلث فقط با سه خط تعریف می‌شود، این که دایره از یک خط تشکیل می‌شود و موارد مشابه بسیاری از این دست وجود دارد»

(Descartes 1954, 155)

لازم به ذکر است که دکارت در اینجا به‌ک اندازه این سه مطلب را مسلم فرض می‌گیرد: این که «من وجود دارم»، «من می‌اندیشم» و «حقیقت از جنس حساب و هندسه» است. حقیقت مطلق به عنوان یک امر متکثر مطرح می‌شود، و نه به عنوان یک مجموعهٔ به هم پیوسته و خاص که دکارت در تاملاتش بین هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی و الهیات پایه ریزی نمود. لزوم چنین استنتاج نظام‌مندی در قوانین، برای رسیدن به‌یقین، موجه به نظر می‌رسد، اما این نتایج در گام‌های بعدی نتوانسته است جامعیت خود را بوجود آورد. به عبارت دیگر، دکارت دانشی که در مدارس اسکولاستیک دایر بود را بر نمی‌تابد و دانشی صرفاً احتمالی که از طریق قیاس ارسطویی به دست بیاید را رد می‌کند. پس منبع دانش مورد تأیید و قابل قبول برای ما دو مورد هستند: اول، شهود



حقایق اولیه که باید بسیط، واضح و متمایز باشند و دوم، نتایج وابسته به آن، که قابل محاسبه باشند. این تاکید و الزام به امر یقینی، ما را به سمت ریاضیات، هندسه و جبر به عنوان یک مدل اصلی برای شناخت وابسته به علم رهسپار می کند. اکنون ریاضیات موجود، این نقش را به عنوان بخش قابل ملاحظه ای از جهان ریاضی وار به عهده می گیرد. اما دکارت باید حالا بین این جهان ریاضی وار و خود ریاضیات فرق بگذارد و افتراق هر کدام را مشخص کند، همانطور که امر کلی و یقینی را از امر جزئی و احتمالی جدا ساخت. با توجه به این که این دسته از فیلسوفان در یگانه بودن علم متفق القول هستند، هدف اصلی شان این است که بتوانند بخش های ناشناخته جهان را کشف کنند. به هر حال ما از پرداختن به علوم غیر ریاضی برحذر داشته می شویم.

دکارت در قاعده سوم، توجه خودش را معطوف به درون می کند، در ادامهٔ این روند، صرفاً یک «فرد» می تواند از روش او پیروی کند. در این جا با تجدید نظر و تاکیدی که بر قدرت اختیار صورت گرفته است، تغییری اساسی را شاهد هستیم. دکارت با مطالعهٔ کتاب های قدما مخالف نیست، اما تاکید دارد که ضمن تامل در آن ها نباید پیروی از ایشان باعث قربانی شدن اصل اختیار و آزادی ارادهٔ انسان شود.

در اصل، معرفت تاریخی (یا به تعبیر کامل تر شناختی صرفاً مبتنی بر یافته هایی از گذشتگان) معتبر نیست. پس بهتر است آن ها را عقاید محض بنامیم. اما در عوض، علم، همیشه طبق یک روش مشخص توسط



انسان تولید می‌شود: فرد می‌بایست به حقایقی اعتماد کند که فقط بوسیله دلایل بدیهی به دست آمده باشند، و نتایج هر استنباط را مرحله به مرحله به همین روش دنبال کند، «در هر موضوع از طریق یک شهود (درک مستقیم) روشن در پی تفکر و تعقلی مستمر و پیگیر» (Descartes 1954, 153). اجرای این «روش فکری مستمر و بدون وقفه» توسط فرد، آرمان معرفتی دکارت را تشکیل می‌دهد. به عبارت دیگر، نشانه برتری مطلق «شهود» و «امر یقینی» که در استنتاج بالا آمد اینگونه است: هنگامی که استنتاج، صرفاً به «حقیقت» می‌انجامد، نمی‌تواند تصدیقی برای خودش باشد، در حالی که ما بنا بر داشته‌های ذهنی قبلی (خطاپذیر) خود، به چنین تصدیقی تکیه می‌کنیم، پس به نظر دکارت، شواهد اصیل و عینی، باید وجود داشته باشند.

در عبارت زیر خواهیم دید که دکارت چگونه برخی از قوانین و قواعد روش را بر می‌شمرد. مهمترین هدف او این است که اطمینان حاصل شود، ذهن می‌تواند شواهد کافی را به تنهایی با استدلال قیاسی به دست آورد. در قسمت اول قواعد، در قانون چهارم او تصریح می‌کند که «برای این که بتوانیم حقیقت را بیابیم، نیازمند روش هستیم» (Descartes 1954, 157). در این قسمت دکارت روش خود را در قواعد ۵ تا ۷ توضیح می‌دهد که برای فهم روش چه کار باید انجام دهیم.

«او موضوعات را به گونه‌ای مرتب می‌کند تا دید عقلی ما بر کشف برخی از حقایق متمرکز شود. ما باید به طور کامل و دقیق این



روش را پیاده کنیم، در گام اول باید گزاره های ترکیبی و مبهم را تا می توانید تقسیم به اجزا و ساده کنید، به گونه ای که واضح و متمایز باشد و امکان بیشتر ساده کردن آن نباشد. سپس بوسیله شهود عقلی به سراغ هر کدام از آن گزاره ها رفته و تلاش کنید این کار را تا مراحل بالاتر و دیگر موارد باقی مانده معرفتی نیز ادامه دهید» (Descartes 1954, 157).

بدین ترتیب، این روش دو بخش دارد: اول، تجزیه و تحلیل با هدف یافتن تمامی شواهد ممکن و تمام حقایق واضح قابل دسترس و دوم، تلاش برای ترکیب و سنتز نمودن این اجزای ساده در قالب یک وحدت و کل فراگیر است. قطار تفکری که بی وقفه در حال حرکت است. این روش با الهام گرفتن از ریاضیات مطرح می شود، اینجاست که ما می توانیم به افتن حقایق یقینی و مطلق امیدوار باشیم. با این همه لازم نیست که فرد از ابتدا تا انتهای علوم و حقایق را یاد بگیرد، زیرا فرض بر این است که فرد قبلاً یکسری از حقایق و علوم را آموخته و زمینه ای برای برداشتن گام های بعدی استدلال قیاسی را دارد. پس، این روش تنها برای ذهنی مفید است که از قبل کم و بیش با تفکر، به درستی آشنا بوده باشد. بگذارید دوباره به این نکته مهم اشاره کنیم که این روش برای تمام افراد، نتیجه ای مشخص و واحد خواهد داشت، زیرا فرض بر مبنای مشترک و امر پیشین و مطلق حقایق است. اصول عقلی بواسطه اشتراک توانایی ها و قابلیت های ذاتی ذهنی در انسان ها مشترک است، این



فرآیند، یعنی رسیدن به امر مطلق، حقایق عینی و مطلق جهان، توسط نفس های انسان ها محقق می شود. از سوی دیگر، وجود این هوش مشترک انسانی در درجه اول خود را در قامت قدرت فهمیدن حقایق ریاضیات و هندسه نشان می دهد. ایده دکارت به این ترتیب است که بستر مشترک حقایق و ظرفیت های عقلی که لازمه انجام روش اوست، خودش از مفاهیم ریاضیات و حساب تشکیل شده است، پس برای فیلسوفان واجب است که علم ریاضیات را مطالعه کنند. بنابراین، هدف اساسی روش دکارتی دانستن سرمنشاهای بسترهایی است که روش او در آن رشد می کند. مقصود، یک دسته از حقایق منظم و به هم پیوسته است که باعث روشن شدن و باز شدن مسئله می شود، نه تنها در یک علم خاص، بلکه در همه علوم یقینی و همچنین قصد او ایجاد نمودن فهم مشترک برای انسان ها است. هدف اصلی روش دکارتی، رفع ابهام و رسیدن انسان ها به فهم مشترک از مسائل یقینی و امر مطلق و جهان است. اینجاست که من می گویم دکارت با بیان این مطالب، در دنیای فلسفه و علم یک فضای جدیدی ایجاد کرد تا زمینه برای تحقیق ها و مطالعات بعدی در نوع خاصی از روانشناسی پیشرفته شکل بگیرد. در ادامه این مسیر، می توان به کانت اشاره نمود که تکمیل کننده پروژه دکارت بود. تحقیق تفصیلی روش مند در جهت قانون مند کردن تفکر انسان، مشابه آن چه در علم ریاضیات وجود دارد و جهانی که از نظر دکارت بر اساس همین قواعد بوجود آمده است. اگر چه منشا این دیدگاه



ایده فیثاغورثیان بوده است، اما دکارت با بررسی عمیق تر و ایجاد کردن نظم درونی در تمام ابعاد، آن را بسط داده است. در هر سیستم فکری ای که در نظر آورید مطالب و داده های مربوط به اندیشیدن و تعقل را می توان یافت نمود، اما مهم پردازش و منسجم نمودن آن ها برای هدفی است که آن را در نظر گرفته اید (Descartes, 1993, 33).

حال به قانون ششم دکارت می رسیم، آن جا که دکارت به ما توصیه می کند ایده هایی که پیشتر توسط تجزیه و تحلیل از هم باز کرده و ساده کرده بودیم را ترتیب ببخشیم. معیار ما برای این اصل، سریال سازی، سادگی (بسیط)، مطلق بودن و یقینی بودن است. سپس ما به ترتیب آن دسته از ایده هایی که مرکب هستند و ارتباط درونی بیشتری با هم دارند را قرار می دهیم. تا زمانی این کار را ادامه می دهیم که مطمئن هستیم می توانیم تمام مراحل که آمده ایم را دوباره به عقب برگردیم، یعنی بتوانیم این چند مرحله مرکب شده را از ایده های (تصورات) وابسته به سمت ایده واحد و مطلق (کلی) دوباره به راحتی به اشکال مجزا و ساده اولیه برگردانیم.

در قانون هفتم، دکارت تصریح می کند که طی به دست آوردن حقایق در زنجیره جامع استدلال های مطابق با واقع است که تمام اجزای دانش ما بوسیله فرآیند و تلاش فکری مداوم و همه جانبه ای مورد مذاقه و موشکافی قرار می گیرد (Descartes 1954, 158). برای این که بررسی مفاهیم و گزاره های ما به اندازه کافی روش مند شود لازم است تا



شماره گذاری گردد. این دستگاه محاسبه و شمارش برای نگهداری امر یقینی در فرآیند استدلال قیاسی می باشد، زیرا همانطور که مشاهده کردیم، استدلال قیاسی به تنهایی نمی تواند به امر یقینی منتج شود. پس بنابراین، ما باید دلایل خود را بوسیله ابزار خاصی مصون نگه داریم. دکارت می گوید، در محاسبه و شمارش باید بسیاری از مسائل از قبیل جنس، گونه و تمایزات را تا آن جا که ممکن است در نظر آورد. زمینه سازی و خدمت برای یک هدف مهم مستلزم این است که تمام جنبه ها دیده شده باشد و به حد «کفایت» و اقناع برسد.

اصول روش دکارتی در هفت قانون مورد بررسی قرار گرفته است. آن چه در ادامه آن مورد بیان دکارت قرار می گیرد برخی شرح ها و توضیحات بیشتر پیرامون جزئیات کاربرد این روش در عمل است. در اصل هشت، از ما خواسته شده تا وقتی به آن شهود بدیهی و بسیط رسیدیم دیگر تحلیل و تجزیه را متوقف کنیم، برای باقی ماندن این شهود باید از تجزیه و متلاشی کردن آن دوری کنیم. دکارت ادامه می دهد، این قانون باید ما را قبل از هر کار دیگر به مطالعه قوای ذهن خود وادارد، زیرا که تنها این معرفت، به این دلیل که ما را با محدودیت های فهم خود آگاه می کند قادر می سازد که بدانیم پرداختن به چه تحقیق هایی ذاتا بی ثمر و ناممکن خواهد بود. با پی بردن به محدوده توانمندی ها و ظرفیت های عقل، ما «از پرداختن به کارهای بیهوده دوری می کنیم» (

. Descartes 1954, 162)



قاعده های چهارم و پنجم دکارت از ما دعوت می کنند تا دو موضوع دیگر را که اهمیت مشابهی دارند در نظر آوریم. علاقه و توجه ما بیشتر باید معطوف به «گزارهٔ موضوع ساده تر و کوچک تر» باشد، به گونه ای که ما با استفاده از «وضوح و تمایز، حقیقت را مشاهده کنیم» (**Descartes 1954, 162**). در ادامه ما باید «آن دسته از تحقیقاتی را دنبال کنیم که قبلاً توسط دیگران به عنوان راه حل ارائه شده اند. و باید به طور سیستماتیک و اصولی به دستاوردهای انسانی، حتی کوچکترین و ناقص ترین آن ها نگاه کنیم، اگرچه باید برای نتایجی که توضیح ضمنی بهتری دارند اولویت قائل شویم» (**Descartes 1954, 162**).

بنابراین، دکارت توجه خاصی به ارزش ذاتی بازتولید آن حقایقی که از گذشتگان به ما رسیده است دارد. کشف حقایق، اختراعات و آن چه امروز دستاورد نوع بشر لقب گرفته است میراث مشترک انسان هاست و دارای اهمیت است، هر چند امروزه بسیار ابتدایی به نظر بیاید. البته آن گوهر بزرگتری که برای ما در این جا به دست آمده است، نظام و سبکی است که بیان شده است. ما در طی این قسمت به واکاوی بخشی از جهان ریاضی وار دکارت پرداخته و با آن آشنا شدیم.

در نهایت به بررسی سه قاعده دیگر دکارت می پردازیم، قانون ششم تاکید دارد که فرد باید بتواند زنجیره ای از حقیقت را با تلاش و فعالیت مستمر و پیگیرانهٔ عقلی، بازسازی و تولید کند. با این تعریف، دو حالت



متصور است: موقعیت اول، وقتی که ما مجموعه ای از گزاره های واقعی و درست را بدون پردازش ذهنی خاصی کنار هم قرار می دهیم و حالت دوم، وقتی که گزاره های فرضی و محتمل را که در همان زمان برای همان موضوع شهود شده اند را در نظر می آوریم. حالت دوم قطعاً ارزش بالاتری دارد البته اگر بتوانیم به آن حالت برسیم. زیرا این امر نه تنها باعث بالاتر رفتن و بهبود معرفت و دانش یقینی ما می شود، بلکه «قدرت ذهن ما را نیز افزایش می دهد». پس باید گفت از نظر دکارت، شخص باید به این درجه از توانایی برسد تا قادر شود اندیشه های مطابق با واقعی را بیافریند که به راحتی به شهودهای ساده و بدیهی قابل تجزیه باشند. قطعاً نایبستی از این تاکید دکارت بر تولید زنجیره ای از افکار مسلسل وار (مستدل) به راحتی عبور کرد. این سخنان دکارت علاوه بر این که مروری بر نظریه شناسایی (شناخت شناسی) اوست، همچنین دیدگاه او را در زمینه روانشناسی و جهان شناسی روشن می سازد. به عنوان نمونه: او در قاعده دوازده توصیه می کند که ما باید از تمام توانایی های ذهنی خود (از قبیل قوه ادراک، قوه تخیل، قوه حافظه و حواس) کمک بگیریم. او اعتقاد دارد، وقتی ذهن (نفس) ما در مسیر تولید قطعه های پیوسته از افکار درست است، حواس و حافظه معمولاً نقش منحرف کننده را بازی می کنند. در حال حاضر همانطور که مشاهده کردیم، ایجاد یک قطار بی وقفه از شهودها، نیازمند این است که شروع استدلال هایمان را بر پایه حقیقت های غیر قابل شک و ریشه ای پایه



گذاری کنیم و سپس رئوس مطالب را مرور کنیم، همانطور که در ریاضیات این کار را انجام می دهیم، از ساده ترین مجموعه ها گرفته تا پیچیده ترین آن ها، گرچه طولانی، اما غیر قابل شک و یقینی خواهد بود. در این جا باید از خود بپرسیم، آیا در فرآیند این اندیشه ها مانعی دیده می شود مانند خاطرات ما که بسیاری مواقع شکننده و گنگ می شوند؟ در واقع زنجیره های به هم پیوسته اندیشه ما توسط شکی که از خیال ما بر می خیزد آلوده می شود (Descartes, 1993, 53).

به این خطاپذیری غیر ارادی قوه ادراک در روش هفت اشاره شده بود، او برای رفع این مشکل، تعدادی استراتژی جایگزین و جالب را برای حفاظت از زنجیره استدلالی تفکر پیشنهاد می دهد. بنابراین نه تنها ما باید به طور دائم حقایقی که به دست آمده را به کمک روش تحلیلی - ترکیبی، مورد بازنگری قرار دهیم، بلکه دکارت در اصل شانزدهم استفاده از دستورالعمل نشانه ها و نمودارها را مطرح می کند. نمودارهایی که خلاصه ایده ها و اندیشه های ما را نشان می دهد. با این کار، ما از خطاهای حافظه و خیال دور شده و مدرکی قابل قبول داریم تا بدانیم در چه پله ای در کشف حقایق قرار داشتیم و موانع ما کجا بوده و کجا از امر بدیهی و یقینی فاصله گرفته ایم. ما برای نجات پیدا کردن از حواس پرتی باید به نمودارها، تحلیل ها و یادداشت کردن وقایع فکری خود روی آوریم. البته این کار احتمال خطاهای غیر ارادی تفکر را صفر نمی کند، اما در کاهش دادن آن بسیار موثر است. با دقت و پذیرش این خطاهای



حواس و حافظه، برخی از نقدهای کلیشه ای که به طور معمول در برابر دکارت مطرح می شده است، پاسخ داده می شوند. سعی داشتیم با بیان این مطالب تصویری منسجم از استراتژی شناخت شناسی (معرفت شناسی) دکارت را پیش روی شما خوانندگان فرهیخته قرار دهیم.

این توجه دکارت به درون و قابلیت تفکر، امروزه در فلسفه ذهن مورد بررسی قرار می گیرد. برخی با دوگانگی دکارتی مخالف هستند. آنان می گویند ما باید با دقت و توجه به محیط پیرامون خود، کاربردی هوشمندانه داشته باشیم و نشانه های جسمی و فیزیولوژی تفکر را برای حمایت و تقویت فعل تفکر به کار ببریم. اما آیا این تفکر غیر معمول در فلسفه ذهن معاصر صرفاً همان فرمول بندی تازه از قضایای تجسم شده قدیم نیست؟ درسی که باید بیاموزیم این است، دقت، احتیاط و احترام. به مباحث قدیم و کاربردهای جدید که می توانند داشته باشند دقت نماییم. در ارائه قضاوت و زیر سوال بردن تحقیق دیگران چه قدمها و چه معاصرین با احتیاط عمل کنیم و در انتها، حس احترام را در خود نسبت به نظرات و افکار دیگران که مخالف نگاه ماست، رشد دهیم (Descartes, 1993).

(36)

پراگماتیسم جان دیویی

عمل گرایی یک موضع فلسفی و یک رویکرد کلی در زمینه نظریه پردازی و اندیشه ورزی است که توسط چارلز پیرس در اواخر قرن نوزدهم مطرح و به شکل سیستماتیک توسعه یافت که منجر به ایجاد اولین مکتب



فلسفی برجسته آمریکا گردید. وی ابتدا تحت تاثیر کانت بود، اما بعدها برعلیه آن برخاست، او با توجه به پیشرفت های مهمی که در منطق، ریاضیات و علوم طبیعی بوجود آمده بود، تغییرات اساسی در سیستم مقولات خود نسبت به آن چه کانت در نظر داشت ارایه کرد. ویلیام جیمز و جان دیویی در ادامه، پراگماتیسم را به عنوان یک فلسفه سامان یافته ارائه کردند، فلسفه ای که نظریه تکامل داروین و دیگر رویکردهای جدید به فلسفه و علم و تاریخ در آن لحاظ شده بود. این صورت بندی ارائه شده جدید از پراگماتیسم در جامعه توانست جذابیت اجتماعی گسترده ای بوجود آورد و در اصل در این زمان بود که مردم پراگماتیسم را شناختند. در این بخش ما به بررسی پراگماتیسم دیویی می پردازیم. ابتدا به شرح نقطه نظرات پایه ای و برجسته وی اشاره خواهیم داشت و سپس خلاصه انتقاداتی که او به فلسفه و یا فیلسوفان وارد دانسته را بیان می کنیم (سیدی فضل اللهی، ۱۳۹۵، ۲۶).

پیامدهای نگاه داروینی به جهان

طبق گفته دیویی، گزارش بیولوژیکی انسان که توسط داروین ارائه شده است، بسیاری از دیدگاه های ما را نسبت به مسائل ریشه ای فلسفی تغییر داد. دیویی از دیدگاه منطقی و ذهنی پیرس فاصله می گیرد و به پراگماتیسم انسانی و کاربردی جیمز روی می آورد. تحقیقات روان شناختی ای که در آن روزگار رشد کرده بود، تاثیر بزرگی بر دیویی گذاشت. این تاثیر تا حدودی ناشی از این واقعیت است که روانشناسی



جیمز یک مفهوم زیست شناختی و داروینی از انسان را نشان می دهد. او این رویکرد را برای ایجاد تغییر در زندگی انسان ها و شکل گیری جامعه مدرن، مناسب و همراستا می دید. ترسیم پیامدهای فلسفی داروینیسم در بیان دیدگاه های کلیدی فلسفه دیویی بروز و ظهور پیدا کرد. کلمات کلیدی فلسفه دیویی، آزمون و به تجربه گزاردن نظریات و میزان کارایی آن هاست. او با نگاهی انتقادی و رویکردی اجتماعی به علوم مختلف از جمله زیبایی شناسی و اخلاق ورود می کند.

برای شروع نگاه کنید به اصلی اساسی در پراگماتیسم: «ارتباط درستی یک نظریه با عواقب و نتایج عملی آن است»، که بایستی در کنار خاستگاه و زمینه نظریه، سودمندی و کاربردی بودن آن علم یا معرفت نیز در نظر گرفته شود. در چنین افق فکری، اندیشه و در نهایت تمام دستاوردهای آن باید به عنوان ابزار و وسیله ای در جهت بقا و رفاه انسانی باشند. فلسفه ها باید با رفاه و خوشبختی و بقای انسان سازگار شوند (مولفه تنازع بقا و نقش آن در تطور انواع جانداران در بیان داروین). مانند سازگاری ای که موجودات، حیوانات و انسان ها با محیط و طبیعت خود پیدا می کنند. زبان و دانش که معرفت های ما را تشکیل می دهند، ابزار شخصی و فردی نیستند، بلکه آن ها توسط جامعه پدیدار شده اند. علم، یک بروز اجتماعی است و مانند هر سیستم دیگر، دارای فرمولی ترکیبی است. این محصول باید در نظم اجتماعی کارا باشد. ایده های معرفت شناختی نیز ممکن است غلط باشند و یا در زمان کنونی و جامعه



خاص مورد نظر، ناکارآمد باشند و به تغییراتی احتیاج داشته باشند. علاوه بر این مطالب، ممکن است آن ایده های معرفتی از نظر اخلاقی و یا سیاسی نامطلوب باشند. بررسی این موارد کار دانشمندان و فیلسوفان است. سیستم های تولید معرفت را انسان ها در شکل اجتماعی خود بوجود آورده اند، پس خود آن ها با آموزش می توانند آن را تغییر دهند، و با نوع زندگی خود و بر اساس عمل گرایی و سودمندی، آن را سازگار کنند. دیویی می دانست که در زمانه او داروینیسیم مخالفان زیادی دارد اما دیویی می گوید داروینیسیم نه تنها درست است، بلکه اگر تفسیر درستی نیز از آن داشته باشیم می تواند تبدیل به یک ستون فلسفی قوی و مناسب برای لیبرال دموکراسی شود که تنها نظام سیاسی است که قابلیت آن را دارد تا افراد و جوامع انسانی را شکوفا و بالنده سازد.

برای این که تقسیم بندی های فلسفی اصلی را به تصویر بکشیم، باید ببینیم که دیویی به چه ترتیب نتایج و پیامدهای نظریه تکاملی را تفسیر می کند. اجازه دهید نقطه نظرانی که دیویی درباره مفهوم تجربه (آزمودن) دارد را بررسی کنیم:

دکارت و تجربه گرایان عمدتاً تجربه را به عنوان یک امر علمی می دانستند، اما دیویی آن را به مثابه «عمل تعاملی بین یک موجود زنده با محیط فیزیکی و اجتماعی خود به حساب می آورد»

(Hickman, 1998, 45)



تجربه نمی تواند صرفاً به عنوان دریافت و مواجهه غیرفعال (انفعالی) مطرح باشد و یا فقط یک سری اطلاعات به ما رسیده، تلقی گردد، یا بعد از آن که تجربه ها به فرد رسید دیگر فرد نتواند به پیش بینی و تحلیل مسائل جدید و ناشناخته بپردازد. شناخت ما، تشخیص و کشفی از یک واقعیت ثابت مربوط به همیشه و یا گذشته نیست، بلکه ک تعامل و فرآیند دو سویه و عملی بین ما و محیط زیست ما است. در واقع عمل، رویدادی است که بین ما و پیرامون ما ایجاد می شود. پس نتیجه این فرآیند شناخت، بستگی به نحوه عمل و رفتار شخص با محیط زیست خود، میزان و نحوه سازشی که بوجود آمده است، دارد. پس تجربه که همانا به بوته امتحان سپردن است مسئله و نمایشی ذهنی و درونی نیست، بلکه مسیری در حال شدن در محیط واقعی بیرونی است که با اعمال ما، تغییر می کند. این تجربه بشری بسیار هوشمندانه، پیچیده تر و درهم تنیده تر از ساختار یک ارگانیسم، اقدامات و انطباق های خود را صورت می دهد. در برخورد و همکاری فعالی که با محیط زیست دارد، نیازهای خود را تعیین و مشخص می کند. از سوی دیگر تجربه فقط مربوط به امور فردی و جزئی که توسط یک فکر خاص انتزاع شده باشد، نیست، بلکه غالباً در گرو ارتباطات و اتصالات در هم تنیده از افکار و استنتاج های افراد جامعه می باشد. پس می بینیم که نوع نگاه ما به نحوه فعالیت تفکر، نیاز به تحول اساسی دارد. نظریه، یک امر سراسر انتزاعی و مجرد نیست، بلکه می تواند و بایستی آن را به



منظور تقویت روابط عملی و کاربردی ما با جهان، در نظر آورد. اعمال و آداب انسانی، مدیون اندیشه‌ها نیستند، بلکه برعکس، این اندیشه‌ها و نظریات هستند که بوجود آمدنشان درگرو نتایج و پیامدهای عملی اعمال و آداب و سنت‌های انسانی بوده است. عیار و ارزشمندی نظریات درگرو نتایج و پیامدهایی بوده است که از آن‌ها در جامعه به وقوع پیوسته است. اعمال یا آداب و رسومی که نظریات و عقایدی پشت آن بوده است، نتایج عملی داشته‌اند و این نتایج با رفع نیازهایی که از انسان کرده است در تعامل تنگاتنگ بوده‌اند. ما اصلاً، دیگر نمی‌توانیم از یک عقل جداگانه و متشخص که فقط با انگیزه‌های حساس و ایده‌های خود مشغول مرآوده است سخن بگوییم. صحبت از عمل‌ها و رخدادهای عملی عقل و اندیشه‌هاست. تاملات («درونی») ذهنی درباره مفاهیم عقلی یقینی فقط بخشی از مبحث شناخت و معرفت را - و من به شما می‌گویم بخش کم‌اهمیت آن را - در بر می‌گیرد. بخش اصلی، نتایج بیرونی و واقعی آن‌هاست. پس بحث‌های بی‌نتیجه‌ای که درباره حقیقت در فلسفه مطرح می‌شده است باید تغییر کند. حقیقت چیست را باید به حقیقت به چه کار می‌آید تغییر دهیم. همانطور که دیویی می‌گوید:

«موفقیت‌ها و شکست‌ها مقولات اولیه و عمده زندگی هستند، به دست آوردن خیر و خوشی یا خود را از ابتلا به بیماری مصون کردن از برترین مصالح و منافع انسانی هستند. امید و اضطراب



داشتن دو ویژگی و جنبه اصلی تجربه هستند. این ها خصائص مهم تجربه است» (Hickman, 1998, 46).

امید داشتن، مثبت بودن، ترس و حس منفی داشتن حالت های خودبخودی و ذاتی فرد نیستند، بلکه نگرش ها و گرایش های فعال و قابل تغییری هستند که به روش ها و طرز برخوردهای شکل گرفته‌ا تغییر یافته بستگی دارند. پس برای دیویی وظیفه فلسفه، کشف و تولید و بهبود روش های جدیدی است که می توانند هوشمندی، عقل گرایی، موفقیت و پیشرفت را به طور مستمر برای آدمی به بار بیاورند. نکته مهم این که هدف نهایی اجتماع است. این که مردم به خواسته هایشان برسند و حقیقتا قادر باشند اهداف خود را با اولویت های اخلاقی و زیبایی شناختی بسط و برتری بخشند.

در حال حاضر، در این برش تاریخی که بشر قرار گرفته است، در موفقیت و نتیجه بخشی علم و تکنولوژی مدرن تردیدی راه ندارد. علم و تکنولوژی نشان داده اند که روش تجربی با یک قدرت بزرگ، رفتارها را تنظیم و بهبودی نتایج را تضمین می کند. بنابراین ما در زندگی روزمره خود در نقش یک فیلسوف باید از کار تکنولوژیک و علمی درس بگیریم و به همان شیوه، کنترل و مدیریت اشیا و البته خودمان را به دست بگیریم. این یک روش و راه فرموله و مشخص نیست. بلکه ک راه قابل بررسی و قابل راستی آزمایی است. فیلسوفان می توانند از روش تجربی به عنوان الگویی مناسب در فلسفه بهره برده و با به ارائه نمودن دستاوردهای بدیع



و کارسازش زندگی عقلی و عملی بشر را پیشرفت دهند. ما همچنان می توانیم از موارد خطا و ناسازگارانه ای که در اثر ایجاد فاصله بین سوژه و ایزه (فاصله ذهن از عین) در فلسفه جدید رخ داده نیز درس بگیریم. آگاهی و شناخت، یک عمل اجتماعی است و نیازی نیست که دائمی شناخت را به حوزه ذهنی تقلیل دهیم (Cassirer, 1923, 101).

برای این که قدرت شناخت را بدانیم باید به نحوه تفکر و نحوه زندگی انسان ها در برهه های مختلف تاریخی اشراف پیدا کنیم. این که بدون اطلاع از نحوه زندگی بشر، فقط در زمان حال زندگی کنیم احتمال این که دوباره خطاهای گذشتگان را تکرار کنیم وجود دارد. در واقع شاهد اصلی بر موفقیت آمیز بودن علم و تکنولوژی، توسعه استراتژی های اجتماعی است که خودشان نیز دارای هوش و تدبیر هستند. به این ترتیب امکان پیشرفت اخلاقی جامعه مبتنی است بر فهم این که خرد و آگاهی ضرورتاً از اعمال و کارهای جمعی مدبرانه و خلاقانه بوجود می آیند. در حوزه معرفت شناسی و علمی و اخلاقی، دیدگاه های فردی و خاص نمی توانند حائز اهمیت باشند زیرا آن ها این درس را نادیده گرفته اند. آن چه توسط عقل جمعی ایجاد می شود از قابلیت خاص هوشمندی و آزمون پذیری برخوردار است که نظریات فردی از این قابلیت بی بهره اند، زیرا به بوته آزمون عملی اجتماع نیامده اند.

در دیدگاه دکارت و بیکن نیز ایده کمک گرفتن از علوم، مانند علم مکانیک و انواع ماشین ها، در جهت تسلط بر طبیعت، دیده می شود.



البته طرح و پروژه ارائه شده توسط دیویی بیشتر به دیدگاه بیکن نزدیک است که در بخش بعدی این مطلب مشخص تر خواهد شد. ایده دیویی به نقشی که علوم و به ویژه فلسفه در تنظیم و هدایت رفتار انسان و جامعه دارد مربوط می شود مانند نحله های پوزیتویستی، که بر اساس آن توسعه و مسیر روانشناسی و جامعه شناسی علمی باید با هدف گذاری تولید تکنیک های کنترل رفتار انسان باشد، آن هم نه به شکلی که بخواهیم انسان را فرموله و هوشمند کنیم، بلکه بایستی دایره اختیارات و آزادی اراده او را ارج بنهیم تا بتواند راه های جدیدی را برای نوع بشر پایه گذاری کند. بنابراین، فناوری ها صرفاً مهارت های ذاتی و هنری نیستند، بلکه طی مباحثه و نقد و عمل های رشد دهنده خرد، بوجود آمده و سیر تکامل و تطور خود را طی می کنند. به این معنا، سیستم های آموزشی علوم یا فلسفه باید به عنوان فعالیت های تکنولوژیکی و فنی مهارتی شمرده شوند. با این مکانیسم که فیلسوفان باید روش ها و ابزارهای جامع تر، ایمن تر و درست تری ارائه دهند تا از طریق تمرین و اعمال خردورزانه، به کنترل و بازبینی فضیلت ها، ارزش ها و رفع نیازهای جامعه بیانجامد. با بسط اصول پراگماتیسم توسط فیلسوفان یک جامعه، انتظار می رود زمینه تغییر رفتار مجریان (و افراد تاثیر گذار اجتماع) در جهت قانونی ساختن و عملی نمودن ثمرات پیشرفت گرایی دیویی فراهم گردد. آن طور که مشاهده می کنیم دیدگاه فلسفی دیویی معرفت شناسانه صرف نیست، به عبارت دقیق تر دیدگاه او تفسیری فنی، تجربی و



کاربردی از شناخت، آگاهی و دانش انسانی است (Descartes, 1954, 25).

نقد دیویی بر جستجوگران امر مطلق و یقینی

دیویی می‌داند که مخالفت با فلسفه او توسط فیلسوفانی مطرح خواهد شد که عمری در جستجوی امر ثابت و یقینی و بدون تغییر گشته‌اند. مانند مقابله و جدالی که خلقت گرایان دفعی (غالبا پیروان ادیان) با پیروان نظریهٔ تکامل و تطور طبیعی داروین، داشتند. دستهٔ اول کسانی بودند که عالم طبیعت را به چند امر یقینی و در نهایت یک امر ثابت و واحد بر می‌گرداندند دستهٔ دوم، کسانی که تکثر و جریان تغییر را در تمام هستی و ذرات جهان مشاهده نمودند.

اکنون به بیان فلسفهٔ مطلق گرایان و انتقادهای دیویی به آنان می‌پردازیم:

به گمان دیویی، زمینه‌های عدم پذیرش «آگاهی و شناخت به صورت احتمالی و قابل تغییر» (که در بستر فلسفهٔ زیست‌شناسی شکل گرفته است) از طرف فیلسوفان سنتی، در پی خوار شمردن جسم، امور مادی، رفتار و اعمال طبیعی و زمینی، عرف و توجه افراطی به پندار صرفا نظری و سطحی آنان بوجود آمده است. وی ریشه‌های تاریخی روی آوردن به تئوری جهان ثابت و مطلق و حرکت در جهت از قبل تعیین شده (هدفداری و حکمت دنیا) را در اندیشه‌های جهان‌شناختی افلاطون و ارسطو جستجو می‌کند. دیدگاه ثابت‌گرا در بحث خلقت جهان به



شعارها و گرایش هایی مرتبط است که به طور خلاصه به آن ها اشاره می کنیم: رویکرد ظاهری و قالبی که ریاضیات را به عنوان برترین علم به حساب می آورد؛ قرار دادن امر یقینی به عنوان بالاترین آرمان معرفتی و نیاز به ک زیرساخت و مبنایی که بتواند رسیدن به آن امر یقینی را ضمانت کند، تقدم نظام های فلسفی و معرفتی بسته و مطلق که در آن امر ثابت، مطلق و یقینی از مراتب پایین حقیقت تا مراتب بالای آن جهان بینی را سراسر پر کرده است. در این جهان بینی ها اجسام تغییرپذیر، شکل پست و دون مرتبه از اشکال حقیقت و وجود را دارا هستند. اما این دیدگاه به جهان چگونه ایجاد شد؟ پاسخ دیویی اینجا شبیه به روانگرایی نیچه است. به قول گوته: ما می بایستی بگوییم که در آغاز اشتباه کرده بودیم (Hickman, 1998, 74).

دلایلی که می توان برای این نگاه که رفته رفته در کالبد ادیان خود را نمایان ساخت، ذکر نمود: مردم هنوز به سطح قابل قبولی از تسلط بر طبیعت و کنترل آن دست نیافته بودند. عدم توانمندی لازم در زمینه تکنولوژی، علم، قوانین و عادات اجتماعی بر اعمال آن ها مستولی بوده است. این عوامل، نقش بازدارنده برای رسیدن آن ها به موفقیت ها و اهدافشان ایفا می کرده است. این روند، باعث محدود شدن منظورها و هدف های آنان به قلمرو مطلق انگاری گردید، محدوده ای که در آن، همه افراد جامعه، از هر نوع خطا کردن، آزمودن، تجربه کردن و تغییر پذیری فرار می کنند. مانند فردی که در کنار استخر نشسته و از تن به



آب زدن در هراس است و فقط پای خود را در آب فرو برده و به آن بسنده می کند. این روش زندگی آن ها، نه تنها نیازهای روزمره زندگی شان را تامین نمی کرد، بلکه در حوزه فلسفه هم وضع به همین منوال بود و هدف اصلی رسیدن به موفقیت های عملی و کاربردی، در هجمه افکار مطلق گرایی و دنبال حقیقت مطلق گشتن و امور یقینی، قربانی می شد. گویی اصلا مباحث فلسفی به امور دنیوی و این انسان گوشت و پوست و استخوان دار مربوط نمی شد. آگاهی ما امری درونی، خصوصی و البته مربوط به دنیای دیگر می شد. این شاخ و برگ مطلق گرایی و دنبال امور ثابت گشتن قطعاً از ریشه درخت دنیای مفاهیم ریاضیات بیرون زده است، مانند آن وضوح و تمایزی که از طرف دکارت مطرح می شد. مهم تر از آن تزریق مفاهیم ابدی، جاویدان، ثابتات و یقینیات به قلمرو اندیشه و عمل آدمی بود. به همین دلیل بود که فیلسوفان غالباً در گرایشات و الهامات عقلانی خود، به ریاضیات به عنوان منبعی اصلی از حقیقت تکیه می کردند. این نگاه در ادامه به رویکردی مکانیکی و ماشینی از طبیعت منجر شد. این دیدگاه دکارتی به جهان هیچ چشم انداز پیشرفت و موفقیت روشنی به ما نمی داد. برخلاف آن چه دکارت می گفت نظریاتی مبنی بر تغییر منطق، سازگاری (فرد یا جاندار با محیط) و خطاپذیری ای که توسط انقلاب علمی تکاملی داروین شکل گرفته بود، روز به روز رونق می گرفت. داروین یکه تازی بدنه این فلسفه ثابت انگار را برهم ریخت. و تغییر دائم در تمام اجزای عالم و تبدیل آن ها به کدیگر را مبنای تفکر و



فلسفه جدید قرار داد. ایجاد آزمون و خطا، خود دلیلی بر ترک اندیشه هایی بود که هزاران سال بر بدنه عقل بشری حک شده بود و به هیچ عنوان جایی برای عرض اندام اندیشه ای خارج از قلمرو خود نمی گذاشت. امر یقینی دکارت تنها از ریاضیات ریشه نمی گرفت، بلکه ایده او، بر شهود نیز تکیه فراوان داشت. شهود و دیدن امر بدیهی، مانند «من هستم» دکارتی در تاملات او، آن چه پررنگ تر از همه چیز است، جستجو برای یافتن مبنایی ثابت، یقینی و غیرقابل شک برای پایه ریزی نظام معرفت شناسی و هستی شناسی اش بوده است. این آموزه که، فلسفه می بایستی و می تواند بر روی یک بستر مطلق و غیرقابل شک رشد کند؛ مجموعه ای از مفاهیم معرفتی ای بود که بشود بر آن، همه اصول اخلاقی را بار کرد (Friedman, 2002, 2, 12).

آن چه دکارت در واقع به انجام آن دل سپرد، بوجود آوردن یک ماشین برای تولید حقایق ضروری بود. حقایقی که برای مرتبط ساختن با امر یقینی درونی و کامل، لازم بودند. بعد از آن که فرد در درون خود به «من/اندیشنده» رسید می تواند بر همان اساس درباره دیگر حقایق عینی و بیرونی جهان نیز تفکر کند. هر چند که ما می دانیم سرنوشت این معرفت شناسی بزرگ دکارتی منجر به الگویی برای کسانی شد که نقطه عزیمت تحقیقشان شک سوژکتیوی کامل بود در حالی که آن چه تاکید و هدف دکارت بود شکی مصنوعی و تاملی بر پایه حقیقت نفس انسان و خداوند است. در تاملات دکارت، به دست آوردن یقین مطلق درباره نحوه



پیدایش جهان با شرایطی غیر یقینی گره خورده است. در حالی که در پایه های معرفت شناسی مدرن، نفس انسانی به بروز و ظهور غیر ارادی احساسات و تفکر ارادی (که درباره آن ها بوجود می آید) تاویل شده است. خداوند به ریاضیات تقلیل پیدا کرده است. آن چه به پاسخ های سوال های او اعتبار می بخشد همانا شهودهای عمیق دکارت هستند، یا تشکیلات قاعده مند شده ای که بر اساس روش های پخته طرح ریزی شده اند. از این جا به بعد دکارت خود را به میان فضایی پرت می کند که در آن شک به همه امور بدیهی و یقینی، امکان پذیر است. این مسیری بود که هیوم آن را تا مرزهای عمیق تری در مبحث نقدهای وی به امکان شناخت حقایق ادامه داد و کانت برای پاسخ به هیوم، فلسفه استعلایی خود را بنا نهاد که در آن اعتقاد به وجودی استعلایی و پیشینی متصور است. به عبارت دیگر، به طور کلی برای کانت، توجیه عقلانی امکان شناخت علمی در روانشناسی جزمی (که چگونگی استعداد و قوای ذهن را تعیین می کند و این که نتایج و ماحصل آن به چه صورت می توانند کثرت حواس مختلف را به قضاوت ها و داوری هایی درست، جهان شمول و همه فهم تبدیل سازند) صورت می گیرد. همانطور که قواعد پیشینی ریاضیات و فیزیک وجود دارند، حتما قواعد پیشینی در ساختار ذهن ما نیز وجود دارند که نتیجه آن، فهم مشترک انسان ها شده است. شهودهای بدیهی دکارت و قواعد پیشین تفکر کانت (و مقولات فاهمه او) برای ارتباط معنایی و خاستگاه مشترک آن ها قابل توجه است. به طور



کامل تر، این صورت های پیشین (فرم های ماتقدم و یا آزاد از تجربه) شناخت و معرفت را شکل می دهند به گونه ای که داده های دریافتی حواس مختلف بدن در چارچوب و قاعده های ذهنی، منطبق و ساماندهی می شوند. گویی هر داده ای و هر اطلاعات خامی در بستر خاص خود می نشیند و وقتی این ترکیب کامل می شود آن مفهوم خاص فهمیده می شود (Joachim, 1957, 55).

این روند معرفت شناسی مدرن (توضیح چگونه فهمیدن انسان) که با کانت آغاز می شود و در اصل با خود کانت نیز به اوج می رسد، از نظر دیوبی به کل اشتباه است. زیرا به طور کلی، پرسش از امکان شناخت خطاست. این که گمان می کنیم همه، فهمی مشترک دارند و آن هم از انطباق اعیان و اذهان بوجود می آید، ثابت و تغییرناپذیر است امری بی معنی است. واقعیت این است که آن ها برداشت درستی از تجربه نداشته اند. لاک، هیوم، کانت و دکارت تجربه را امری غیر ارادی و صرفاً بیرونی می دانسته اند که به طور کامل به جزئیات متکی است، به این اندیشمندان، نگاه دگماتیستی مسیحی را اضافه کنید که به ایجاد مکتبی روانشناختی منتهی شد تا تجربه را حالتی درونی که در تسلط فرد است، بیانگارد. افراد جامعه ای که بر اساس این تفکر دائم به دنبال دانشی یقینی، جهان شمول و امور ثابت باشند، چگونه باید اراده خود را به صحنه ظهور آورند و چطور می توانند پایه های تعلیم و تربیت را متناسب با نیازهای خود منعطف طرح ریزی کنند. همانطور که فاعل شناسا متکثر



است احساس های انتزاعی نیز متکثر هستند. به عبارت بهتر، معرفت و دانش هرگز مطلق و غیرمشروط نیست و همیشه تقریبی است و در شرایط گوناگون، متغیر بوده و ساختار پیچیده ای دارد. (مثل پیچیدگی ژنتیک و احتمالات ژنتیکی و مانند تخمین هایی که در فلسفه زیست شناسی مورد بحث قرار می گیرد) هر قدر دکارت به ریاضیات تکیه می کند، دیویی به زیست شناسی می پردازد. تفاوت این دو به فلسفه ای که از این دو علم بر می خیزد باز می گردد. به همین ترتیب، «شک مطلق» وجود ندارد، شک و تردید نیز در موردی خاص تعریف می شود و کاربرد دارد. «یقین» در امری خاص و برای فردی خاص وجود دارد. از نظر دیویی علت این که فیلسوفان خیلی به بحث امکان شناخت پرداخته اند این بوده که آرمان هایی غیر واقعی را برای خود هدف قرار دادند و سعی در اثبات آن ها داشتند، یعنی تلاش های زیاد برای مباحثی که از اصل تعریف مشخص و درستی نداشتند. شاخ و برگ که فلاسفه بعدی به آن درخت می افزودند در حالی که اصلاً درختی در کار نبوده است. ارتباط بین علم و عمل، حقله مفقوده دیگری بوده است که فیلسوفان از آن فاصله گرفته اند. وقتی فلسفه آرمان گرا و صرفاً نظری شد و تنها توانش در جستجوی امر ثابت مصروف شد، نتیجه آن ناهمانگی و ناسازگاری در عقلانیت و در نهایت دور ماندن از فواید عملی خواهد بود. در بحث خلقت نیز این بحث عیناً قابل طرح است. خلقت دفعی دنباله مفهیمی است که بدیهیات و یقینیات جزو مقدمه آن بوده اند و خلقت



تدریجی و نگاه تکاملی رویکردی است که تخمین و تقریب و احتمالات مقدمه آن است. در این ارتباط، به خاطر بسپاریم که از نظر دیویی مسائل شناخت و نظام اجتماعی از هم جدا نیستند (Friedman, 2002, 1).

.66)

خرد و تعقل در اندیشه ابزارگرایی دیویی به معنی عمل خرد است، نه این که کار خرد صرفاً تامل درباره اشیا و توسط اجزای ذهن بوده باشد. خرد، نقش ستاد ارتش در اعمال و رفتار را داشته و در حقیقت، فلسفه ای که فقط پیرامون امور ثابت و بدیهی و یقینی صحبت می کند، فلسفه ای است که به توجیه اعمال مردم می پردازد و دنبال ایجاد تغییر نیست. فلسفه ای که فقط مبتنی بر ارتباطات ثابت و لایتغیر و ماورایی و همچنین امور مطلق و آسمانی است. فلسفه ای که فرد در آن، تنها آزاد است که از قوانین موجود پیروی کند، فلسفه ای نخواهد بود که از دل آن، زایش ارزش های جدید، آزمودن ارزش های قبلی و یا دموکراسی بیرون بیاید. در حالی که در یک جامعه دموکراتیک، ارزش ها توسط انسان ساخته می شوند و مسائل به صورت اجتماعی توسط دانش و علم، حل و فصل می شوند. این تفاوت نوع تفکر است که ریشه های این دو جامعه را بوجود می آورد. نقش اندیشه ورزی اینجاست که خود را به زیبایی نمایان می سازد (Hickman, 1998, 46).



واکاوی استدلال دیویی در رد تفکر دکارتی

در عصر دیویی سخنان ضد دکارتی متداول شده بود و در نقد تفکر دکارتی، دیویی به هیچ عنوان تنها نبود. متفکران بسیاری مانند هایدگر، باخلار یا رایل نیز اصول و مبنای فلسفه دکارت را نپذیرفته بودند. اگرچه دیویی ضد دکارتی است اما باید ببینیم واقعا تا چه اندازه و به چه کیفیتی می توان دیویی را ضد دکارتی به حساب آورد؟

بسیار روشن است که انتقادات دیویی به دکارت بر مفهوم مدرن از تجربه متمرکز بوده است و به طور خاص در قاموس تفکر تجربه گرایان بایستی مورد مطالعه قرار بگیرد. اما دیگر اندیشمندان بیشتر از زاویه روانشناسی فردی و نمادی به دکارت انتقاد می کردند. این نگاه ها مانع این می شود که ما به فعالیت و روند دانستن و فهمیدن، به عنوان یک عمل مانند سایر پدیده ها و شیوه های جهان پردازیم. در حالی که استراتژی های توسعه و پیشرفت، امروزه به گونه ای شکل گرفته که پدیده و جریان اجتماعی تفکر و دانش، فردی دیده نمی شوند، بلکه آن را در اثر برخورد و تعامل انسان ها با هم و با محیط خود تعریف می کنند.

در مرحله بعد، تفکیک کردن نظر از عمل باعث شده تا انسان و تفکر او از جهان، انتزاعی شود و انسان و تفکر او تبدیل به ک تماشاگر منفعل و غیر تاثیر گذار در روند امور جهان گردد. (اشیا و امور جهان ثابت اند و از قبل طراحی شده اند و نقش انسان فهمیدن و انجام دادن صرف آن قالب



هاست. از دل چنین علم و معرفت شناسی ای تنها اخلاقی انتزاعی، ثابت و بدون تغییر و متناسب با همان به دست می آید)

به نظر می رسد این دست انتقادات به فلسفه دکارتی، به فلسفه کانتی و حتی دیگر فیلسوفان بزرگ قابل تعمیم باشد. به راستی که دکارت، فهم، خردمندی و شناخت را در چارچوب امر مطلق و حقیقت مطلق مورد بررسی قرار می دهد و علم ریاضی را به عنوان یک حقیقت قائم به ذات و ازلی- ابدی و حقیقتی ضروری به حساب می آورد. در حالی که طبق بیان دیوبی، معرفت ریاضی مستقل از ارزش عملی خود، برای شخص تحسین برانگیز نخواهد بود. طبق نظر دکارت، «علم و شناخت است که باعث انتخاب گری اراده آدمی می شود». عقل ریاضی، جهان ریاضی، درک ریاضی، فلسفه ریاضی، نشان می دهند که مجموعه ای از اصول فکری در بین انسان ها وجود دارد که به طور ذاتی در همه آن ها به شکل واحد کار می کند و درک مشترک را باعث می شود. این دیدگاه ریاضی وار دکارت، در واقع ارتباط و نظم بین مفاهیم و ایده ها و تصورات ذهنی را به شکل بهتری تبیین می کند. حال می خواهیم دیدگاه دکارت را بسط دهیم. شناخت ریاضی وار، همیشه اثبات کننده و قطعی کننده است و صرفا بیان و شرح بدون نتیجه گیری نیست، در حقیقت شناخت ریاضی وار، بیشتر درباره تصورات درون سازگار است. یعنی طبق قوانینی که ارائه می دهد امری را اثبات می کند یعنی نتایجی که با مقادیر و قوانین اولیه نباید متناقض و ناسازگار باشند. پس فرآیند



تفکر هم در نظر دکارت چنین روندی را دنبال می کند، یقین در ما، با گذر از مسیرها و فرمول های مشخص ایست که پیوسته و دنبال هم باید پیگیری شود. به همین خاطر بود که دکارت قصد داشت تا تفکرات ما را از حالت پیچیده به شهادهای ساده برگرداند (Bachelard, 1968,83)

این اصل، با پیش فرض امکان یکی کردن همه علوم، به ما می گوید که باید تمام علوم را دوباره بازسازی کرد، شخص باید به طور کامل و دقیق تمام علوم بشری را بر گستره علم ریاضی عرضه کند تا جهان، واقعیت خود را (که از جنس ریاضیات و علوم یقینی است) به ما نشان دهد. جهان ریاضی وار، نه تنها به عنوان یک هسته مشترک از استدلال های انسانی بوده، بلکه مقصدی مشترک پیرامون تفکر نمودن بشری است. این دیدگاه جهان ریاضی وار، تمام امکان های فهم مشترک را در نظر می گیرد: مثل تقویت کردن ذهن ما با استفاده از به کار بردن روش ها و فرمول ها، اسلوب و رسم ها و در آخر، انتقال این حقیقت ها از نسلی به نسلی دیگر با تکیه بر تقویت نقش فرد که در این فرآیند، طی شده است. تفکر دکارت ایجاد معرفت یقینی است. اما نه فقط متوقف شدن در یقین فرد، بلکه تا او قادر شود تمام شناخت های دیگر نوع بشر را در این فرمول پیاده سازی کند. این مفهومی ساختارگرا از معرفت است که در آن تاکید بر ساختار «وحدت و پیوستگی» وجود دارد. این نگاه، دنبال استحکام استقلال فردی و ایجاد انطباق و تعادل با سنت و نیازهای



اجتماعی است. خطوط اصلی اختلاف دکارت و دیویی اینجا مشخص می شود. اس جی گلد (S.J. Gould) در کتابش *ساختار تئوری تکاملی*، از سبک های ساختارگرایانه و عملکردی تفکر، به عنوان قرائت جایگزین و مکمل تئوری تکامل سخن به میان می آورد.

ساختارگرایی، اندیشه های رسمی و جاری را برجسته می سازد: چارچوب هایی که در برابر تغییرات مقاومت می کنند و عادت پیدا کردن با روش های قبلی در این رویکرد محتمل تر می باشد (عمل تابع قالب یا فرم است). در مقابل، تفکر عملکردی دیویی است که تلاش می کند تا هر ساختار و عادت روشی قبلی را قابل تغییر، معرفی کند (فرم تابع عمل و رفتار است). بر اساس نظریه گلد، این ها تفسیرهایی نظری هستند که تصویر سنتی مخالفت میان عقل گرایی و تجربه گرایی را نشان می دهند، دکارت می تواند نماینده افراطی طرف اول این داستان قرار بگیرد و دیویی غالباً به سمت دوم تمایل دارد و بعضی اوقات نیز رادیکالی می شود. چارلز پیرس را که به عنوان یک فیلسوف تجربی و متفکری با جهت گیری های فرمالیستی می شناسیم می توانیم بین دکارت و دیویی قرار دهیم (Gould, 2002, 48).

در مقابل ساختارگرایی که بر پایه نظم و پیوستگی و وحدت امور شکل گرفته بود، تجربه گرایی دیویی در حقیقت، می تواند به عنوان فلسفه سازگاری و خلاقیت شناخته شود. مثل باز بودن پایان یک فیلم سینمایی، یعنی از پیش معین نبودن امور زیستی و جهان. در این دیدگاه



امر احتمال و پیوستگی عملی بین موجودات برجسته می شود، در حالی که دکارت تمایل دارد نظریه ای سیستماتیک و منظم و هدفدار از جهان را نشان دهد. در این متن در وضعیتی که به آن می رسیم، به طور طبیعی دیویی با رد ایده‌ک نظام علمی، بنیادگرایی را رد می کند. در نتیجه، او به بوتۀ «آزمودن سپردن» امور را، جایگزین حفظ کردن امور ثابت و جاری می کند. همه اصول باید بررسی مجدد شوند همه آن اموری که خط قرمز بودند و از آن منع شده بودیم، و فقط در صورتی مورد قبول خواهند بود که از آزمون بررسی کارایی نتایج سر بلند بیرون بیایند. «ضرورت و قطعیت» دکارت در نگاه دیویی تبدیل شد به موانعی که نمی گذارند تحقیق و بررسی در انسان شکل بگیرد. این یک مانع بزرگ برای تجربه و عمل و به طور کلی برای ذهن خواهد بود. از آن طرف ساختارگرایان با تاکید بر یقین، که معرفت، تنها بوسیله آن به دست می آید، بر وحدت شناخت به عنوان یک مقصد و هدف نهایی و ضروری پافشاری می کنند. نتیجه عملی تفکر دکارتی به حفظ حقایقی که از گذشتگان به ما رسیده می انجامد آن هم با حداقل تغییر. می خواهیم بگوییم که اندیشه دکارت و قوانین دکارت در طول زمان به طور قابل ملاحظه ای تکامل یافته است. تکاملی که دیویی می گفت عملاً در بین فیلسوفان دکارتی نیز اتفاق افتاده است. به عنوان مثال، در قانون دکارت، فرضی وجود دارد که می اندیشم پس هستم، منی مستقل از هر



چیزی جز خدا. عقل به عنوان یک ماده جداگانه‌ا بخشی از روح که کارهایش کاملاً مستقل از بدن است، منظور شده است.

ما سعی کرده ایم طبق آن چه در تأملات آمده است نشان دهیم که قوانین دکارت تا چه اندازه در گذر زمان به طور قابل توجهی دستخوش تکامل و گشودگی شده اند. دلایل و ریشه های این تغییر و تکامل در روند تفکر دکارتی می تواند موضوع خوبی برای تحقیق های بعدی باشد.

به عنوان مثال در قواعد دکارتی در هیچ جا استقلال وجودی برای هیچ موجودی بجز خداوند در نظر گرفته نشده است. **Ego cogito** ضمیر فکر کننده‌ا من اندیشنده است، عقل نیز بخشی از روح (نفس) است که کارهایش را مستقل از بدن (جسم) انجام می دهد. اصولی که او درباره شناخت و ارتباطش با عمل ارائه می دهد و یا طرحی که از ارتباط ذهن و بدن می سازد با آموزه های بعدی او در تضاد نیست. در ضمن، این مساله به ما نشان می دهد که دیدگاه دکارت در حرکتی به سمت نرم تر شدن (منعطف شدن) و فاصله گرفتن از جزم اندیشی در موضوعات قید شده است. بنابراین رجوع و توجه به درون خود اکنون یک توجه و رجوع به «من اندیشنده» و حقایق ریاضی نیست. یعنی به‌قین رسیدن خود را مدیون هستی خویش هستند که آن هم در دایره جهان فرمول ها و محاسبات قرار گرفته است. رسیدن به‌قین، وابسته و بوسیله وجود خدا (یک ماشین کامل، یا یک خیر مطلق) نیست. با دقت به سیر تفکری دکارت، نقش پر رنگ تفکرات و اصول اولیه دکارت را در شکل گیری



مباحث ها و تاملات اصلی بعدی او مشاهده می کنیم. یک روند بلوغ و کامل شدن در روند اندیشه دکارت قابل رویت است. نگاه و توجهی به درون که بستری برای رشد علم روانشناسی در سال های بعد می شود. نگاه دقیق و الهام گرفته از ریاضیات دکارت، باعث شده او از نتایج قبلی خود در طرح و حل مسئله های بعدی اش بهره ببرد.

خلاصه الزاماتی که دکارت برای خود قرار داده است:

در اصول و قوانین دکارتی، دکارت فلسفه ای را بنا نهاده که در آن انسان تبدیل به یک محقق و کاشف می شود و چیزی که باید کشف کند خودش است. کسی که باید با استفاده از تمام دانش های موجود درباره انسان، از طریق غرق شدن در معرفتی که از جنس ریاضی است، دست به تولید شناختی واحد و یقینی بزند. اما در آن طرف تحقیق ما، دیویی سعی دارد تا از ارزش ها و فضیلت هایی که بر پایه عمل علمی شکل گرفته اند راهی به سوی دموکراسی باز کند. در حالی که دکارت معرفت یقینی اش را به عنوان بالاترین دستاوردش معرفی می کند، دیویی با نگاهی دوباره به امر مطلق و نامشروط و یقینی در فلسفه، آن را فقط به عنوان یک وسیله قلمداد می کند که اگر باعث نتایج موفقیت باری گردید آن را به کار می بریم و در غیر این صورت به کناری می نهیم. دیویی، نهاد و ذات معرفت شناسی را کم ارزش تلقی کرد. بحث معرفت شناسی از آن جهت برای فیلسوفان بالاخص فیلسوفان دین دار مهم بود که از دل آن، علت حسن و قبح اعمال را استخراج کنند. این مباحث در فلسفه



جدید در ذیل فلسفه اخلاق به بحث گزارده می شوند. این که فضیلت ها و ارزش های اعمال ما چیستند و چه خاستگاهی دارند، خوب و بد چگونه شکل می گیرند. نوع معرفت شناسی که اتخاذ می شود با نگاهی که به نیک و بد کردار آدمی می شود ارتباطی مستقیم دارد. دقت و توجه دیویی دقیقا به همین بخش است. و البته ارتباط تنگاتنگی که این مسئله (فلسفه اخلاق، معرفت شناسی) با رشد و تربیت اجتماعی دارد. این که چه اندیشه ای به چه می انجامد از بزرگترین دغدغه های دیویی بوده است. از اینجاست که بعضی از پایه های فلسفه را کم ارزش و تنها وسیله می انگارد و به عنوان هدفی اصلی قبول ندارد. از این رو وظیفه ماست که بجای این که به طور قطعی، یقینی و مطلق بر اهدافی که برای خود تعریف کرده ایم پافشاری کنیم، از دقیق بودن و امن بودن آن ها در مسیر به دست آوردن اهدافمان مطمئن شویم. اینجا تلاقی فصلی است که در همین کتاب به اخلاق باور کلیفورد پرداختیم و همینطور فصلی از کتاب که به فلسفه اخلاق دیویی اشاره کردیم. در این رویکرد دیویی، متوجه می شویم که واژه «کارایی» برای او، واژه ای کلیدی است. کارایی داشتن هر فکر و روش فکری و اصول عقلی و قواعد مطرح شده حائز اهمیت است. اینجا دیگر فلسفه، یک سازمان ذهنی و تفکری از حقیقتی ابدی و مطلق نیست، بلکه ک فناوری و روش و تکنیک است که وسیله ای باشد برای اصلاحات اجتماعی. چه در بعد فردی و چه در برد اجتماعی، ابزاری برای تنظیم و بهبود رفتار است. فلسفه باید با دقت به نتایجی که



به بار می آورد نقش خود را در ساخت و شکوفایی عقل و خردورزی ایفا کند. بر اساس نتایج اعمال است که وسیله ها توسط انسان، انتخاب و گزینش می شوند. در روش دیویی هر نوع تفکری می تواند درست باشد و در مرتبه اول رد نمی شود، بلکه به کارایی آن و نقشی که ایجاد می کند بستگی دارد. جلوی هر درست و غلطی یک «بستگی دارد» می گذارد.

فلسفه باید بتواند فکر و اندیشه ما را باروتر و گستره آن را بازتر کند، انتخاب های ما را آزادی ببخشد و تفکر ما را هوشمندتر و سرعت عمل آن را مضاعف سازد. از زاویه ای دیگر که در متن هم اشاره کردیم می توانیم دکارت را فیلسوفی بنامیم که به فرد اصالت می دهد و دیویی که، به جمع (جامعه) دقت ویژه دارد.

این اظهارات برای این که دیویی را ضد دکارتی بنامیم کافی است. اگرچه تمایز مکتب و فاصله زمانی بین این دو متفکر بسیار زیاد بوده است من رجوعی دوباره به نوشته ها و متن خود دکارت داشتم تا در این گذار، شباهت هایی به دست آورم. پرداختن به این دو فیلسوف جای کار بسیار دارد و من تنها بخش هایی از آن را برجسته نمودم.



بخش چهارم:

بررسی تطبیقی فلسفه دیویی و ویتگنشتاین، حول محور دانش شناسی (معرفت شناسی)

در زمانه ما که گرایش به تخصص و تقسیم بندی های جدید رشد یافته شاید تعجب آور باشد که ما بخواهیم ویتگنشتاین متاخر و دیویی را در دیدی کلی، با هم در خانواده پراگماتیست ها تقسیم بندی کنیم. رابرت برندوم فیلسوف معاصر پراگماتیست آمریکایی، کانت، پیرس، جیمز، دیویی، هایدگر، ویتگنشتاین، کوپین، سلارس، دیویدسون و رورتی را جزو خانواده پراگماتیست ها به حساب آورده (Brandom, 2003, 40). تقریباً می توانیم بگوییم که دیویی و ویتگنشتاین، در موضعی مشترک به برتری و مقدم بودن «عمل» اذعان داشته اند. آن ها بیان می کنند که در موضوعات گوناگون فلسفی مانند معنا، ضرورت منطقی، حیث التفاتی و ادراک، ابتدا باید به ریشه ها و جنبه های عملی سخنان و رفتارها توجه نمود. به عبارتی، رفتارهای ما در پی نتیجه و کارایی آن مفاهیم فلسفی شکل گرفته است. اگر می خواهیم درک عمیق تری از حقیقت اعمال و باورهای مان داشته باشیم باید توجه خود را به سمت کارکرد و عمل گرایی معطوف کنیم.

با ذکر این پیش گفتار، این سوال مطرح می شود که چطور در فلسفه این دو فیلسوف این قدر تفاوت و تغایر، چه از لحاظ فرم و ظاهر،



و چه از لحاظ نوع نگرش فلسفی وجود دارد. در همان نگاه اول، اختلاف در سبک و روش خودنمایی می‌کند. نوشته‌های ویتگنشتاین غالباً دارای نظم و شاعرانه بودن خاص بوده و از پاراگراف‌هایی کوتاه، سوالی، دوپهلوی، پیچیده، همراه دیالوگ و پر از تمثیل و تشبیه، بهره می‌برد. او درباره نظریه‌های مقابل خود به طور مستقیم و صریح نه بحث می‌کند و نه نقد می‌کند. از این نظر، دیویی بسیار حرفه‌ای‌تر و دقیق‌تر عمل می‌کند. وی کتاب‌ها، رساله‌ها و مقالات بسیار می‌نویسد و به طور مداوم هسته اصلی تفکر خود را به طور هدف‌مند و سیستماتیک بسط و پرداخت می‌کند. دیویی، به مسائل فلسفی قبل از خود می‌پردازد و به آن‌ها پاسخ داده و مخالفت خود را به طور صریح اعلام می‌کند. با سبک ادبی و عارفانه که در ویتگنشتاین می‌بینیم بیگانه است. راسل گودمن یک تصویر دقیق از تجربه‌ای که از خواندن آثار دیویی دارد به ما ارائه می‌دهد: «من همیشه در دیویی، «در گفتگو بودن» با خوانندگان را مشاهده می‌کنم» این جاست که تفاوت نوشتار ویتگنشتاین با دیویی مشخص می‌شود (Goodman, 2002, 165).

ویتگنشتاین خواننده خود را به هر طریقی به سمت اندیشه خود می‌کشد، حتی روش او می‌تواند بر پایه کنایه و بیانی رمز آلود استوار شود. این تفاوت‌ها که در سبک و روش این دو فیلسوف دیده می‌شود اساساً از اختلافی که در نوع نگاه و رویکرد فلسفی شان ناشی می‌شود. دیویی مانند روند کلی جنبش پراگماتیستی، به شدت نسبت به امکان



ساخت جهانی بهتر امیدوار بود. او طرفدار پیشرفت علم تجربی و توجه به قدرت تفکر بود و این روند را به مثابه نمونه ای از تحقیق و تفکر تاملی (بازنگری به اندیشه ها و آداب و رسوم پیشینیان) قلمداد می کرد. در مقابل، ویتگنشتاین تفکر فلسفی بدبینانه نسبت به فرهنگ جاری داشت. گرچه وی روند شکل گیری تمدن را به عنوان توصیفی از پیشرفت، در نظر داشت اما نسبت به آن عمیقاً ابراز نگرانی می کرد.

بازنگری های فلسفی را با اشاره ای به عبارتی از نستروی آغاز می کنیم: «پیشرفت همیشه بسیار بیش از آنچه چیزی که هست بزرگتر به نظر می رسد.» هرچند شاید بتوان گفت که تفکر ویتگنشتاین ذاتاً محافظه کارانه و سنتی است، همانطور که فون رایت می گوید، «هیچ چشم اندازی به آینده ندارد در حالی که دائم متاثر از نوستالژی گذشته است» (Von Wright, 1982, 115).

در روش و نگرش، ما چگونه بایستی این تفاوت ها را به بررسی بگذاریم. در ابتدا، این تضادها می تواند به ما بگوید که راهی برای برقراری ارتباط بین این دو فیلسوف نداریم. به خصوص اگر شخصی روشی عمل گرایانه را در تفکر خود به کار بسته باشد. اگر «تقدم عمل» دارای ارزش حداکثری باشد، آن وقت دیگر شیوه و روشی که با آن، کارها را انجام می دهیم مسئله ای ثانویه و فرعی نخواهد بود، و ما این تحقیق را بر این مبنا شکل داده ایم. یعنی «اصالت روش» که جان دیویی مطرح نمود. حال طبق صحبت های بیان شده، اگر فقط بر پایه این گفته ها، به نگاه هایی



سطحی و ظاهری بسنده نماییم، قطعاً به خطا رفته ایم. من در این فصل می‌خواهم به اختلاف ریشه دار تری بپردازم، چیزی فراتر از آن چه هسته اصلی فلسفه‌های دیویی و ویتگنشتاین را تشکیل داده است. هر دو فیلسوف در اولویت داشتن «عمل» هم نظر هستند، اما نسبت به این که عمل‌گرایی، کجا، با چه هدفی و به چه کیفیتی مد نظر است فهم متفاوتی دارند. بنابراین زمانی که به ایده اصلی فلسفه هر دو فیلسوف نگاه کنیم همان تمایز و اختلافی را که به طور معمول بیان می‌شود ملاحظه خواهیم کرد، اما در عین حال اگر معنای وسیع پراگماتیست را در نظر داشته باشیم می‌توانیم این مسئله و طرح اولیه را در ذهن بیاوریم که شاید بتوان از فلسفه آن‌ها، فهم و تفسیری جدید و پراگماتیستی ارائه کرد:

این که ویتگنشتاین، ما را به بازی زبانی توجه می‌دهد و دیویی ما را به تجربه و عمل دعوت می‌کند و از ما می‌خواهد تا به آن اعتماد کنیم، عمیقاً به چه معنی است؟

این پرسش‌های روش‌شناختی می‌تواند مجدداً تنظیم و فرموله گردد تا ما بتوانیم فراتر از معنای متعارف، به آن‌ها نزدیک شویم و از مسائلی یکسان، بازتعریفی مجدد داشته باشیم. مسئله اینجاست: انتظار ما از فلسفه چیست یا ما از فلسفه چه می‌خواهیم؟ در این قسمت از گفتگو به این نقطه حساس و مهم می‌رسیم که از فلسفه خواندن، چه می‌خواهیم بیاموزیم؟ این پرسشی کارکردگرایانه است که دیویی آن را پایه



گذاری و به طور گسترده، مفهوم آن را رشد داد. فلسفه اساسا چه دانش و شناختی را برای ما تامین می کند؟ مشخصا، عمل، چه نوع شناختی را می طلبد؟ بعد از بررسی عبارت «شناخت» در آثار هر دو فیلسوف متوجه می شویم این کلمه جزو کلمات پر بسامد و پر تکرار نزد ایشان می باشد و این مسئله، خود گویای این نکته است که میهمان خانواده پراگماتیستی شده ایم. نظریاتی که مقدمه و زمینه ساز بسط ها و شرح های آنان بوده شامل دیدگاه های مشابهی هستند. دیدگاه های پایه ای، مثل این که، شناخت و دانش چه هست و چه نمی تواند باشد. این جا باید توضیحی کوتاه بدهیم: جان دیویی و به همین شکل ویتگنشتاین، منتقدین دیدگاه های فیلسوفان پیشین خود در حوزه مباحث شناختی بودند. تفکراتی که شناخت و دانش را به طور کامل پدیدار ذهنی قلمداد می کردند یا این که شناخت امری است که در فاعل شناسا، وجود دارد. عالم «ذهن» بدون قید و شرط، از جهان خارج مجزا شده بود. این نگاه به پارگی و بی ربط بودن جهان خارج و درون ما می انجامید و طبق آن قرائت، به جهان پیرامونی آن طور که «واقعا هست» دسترسی نداریم. دیویی و ویتگنشتاین به جای این که غرق باطل در «تئوری ناظر در مسئله معرفت» شوند، نگاه و تاکید خود را معطوف ضرورت ارتباط بین اجزای آگاهی و معرفت انسان نمودند، تاکید بر مهارت، عادت و استعدادهایی که در انسان وجود دارد. این رویکرد با توجه به پیشرفتی که در علم روانشناسی بوجود آمده بود و تغییر رویکردی که انسان نسبت



به شناخت طبیعی خود مشاهده می نمود، تا حدودی قابل پیش بینی می باشد. ویتگنشتاین نوشت: «آگاهی و شناخت، توانایی است» (Wittgenstein, 2000, 164).

دیویی با پیروی از همان سنت پراگماتیستی خود می گوید، دانش و شناخت ما ناشی از عادت های ماست و این عادت ها ثابت نبوده و نیست. این «عمل» است که اول در قالب عادت های فردی و اجتماعی، مهارت ها و بازی های زبانی رخ می دهد، و البته که دیویی دوست دارد، بر اساس تاثیری که از داروین و زیست شناسی جدید زمانهٔ خود گرفته است آن را «تضارب رفتارها» بنامد. تجربه های ما از برخورد و تضارب عمل ها و رفتارهاست که بوجود می آید نه از طریق خاص دیگری. شاید در نگاه اول تعجب آور باشد که این پراگماتیسم (در معنای عام آن) که توسط دیویی و ویتگنشتاین مطرح شده است در همان مسیر فلسفی استعلایی کانتی قدم برداشته است، با این تفاوت که در پراگماتیسم دیویی، رویکردی واقع گرایانه وجود دارد (Pihlström, 2004, 3).

با توجه به این نوع نگرش، می توان بدبینی ویتگنشتاین و خوش بینی دیویی در مورد پیشرفت را بیان دو جهت گیری متفاوت نسبت به معرفت شناسی کارکردگرایانه قلمداد کرد. استنلی کاول، فیلسوف معاصر آمریکایی که در امر فلسفه زبان و ویتگنشتاین تخصص دارد، در این مورد می نویسد، چیزی که در پراگماتیسم مفعول مانده است، توجه به عمق نا آرامی های درونی انسان است. با تغییری که او به طور سیستماتیک در



بستر استدلال خود ایجاد می کند، شرح می دهد، مبحث شناخت و دانش، چگونه و برای چه هدف هایی به کار گرفته خواهد شد. کاول مطرح می کند آن چه باعث این شده که ویتگنشتاین به عنوان فردی ضد پراگماتیست شناخته شود، ناشی از نگرشی که در گذشته نسبت به شناخت و دانش وجود داشته، بوده است. کاول از این مسئله ناخرسند است، و این رویکرد به ویتگنشتاین را نادرست می داند. با این وجود تفاوت ریشه ای وجود دارد: «نا امیددی و نگرانی ویتگنشتاین نسبت به دانش به جهت شکست خوردن آن نیست، منظور وی این نیست که علم در روند پیشرفت خود و آگاهی در فرآیند رشد خود ناکام خواهد بود. بلکه نگرانی وی نسبت به ناکامی دانش در خوب تر کردن حال انسان ها و کسب آرامش و صلح پایدار آن هاست» (Cavell, 2004, 3).

دو نتیجه گیری می توانیم از این قسمت داشته باشیم. نخست آن که پراگماتیسم، این باور را نسبت به آگاهی و شناخت، تایید و تقویت می کند که دانش می تواند برای ما مفید باشد و ما را از آن چه هستیم به جایگاه بهتری سوق دهد. کاول معتقد است که ویتگنشتاین برعکس دیویی، ظرفیت دانش و آگاهی را محدود می داند. این محدود دانستن شناخت انسان بر روی فلسفه وی نیز تاثیر می گذارد. من با این سخن کاول موافق نیستم، در برداشت جدید من تفاوت ویتگنشتاین و دیویی در سبک نوشتار و حداکثر در روش آن هاست. مفهوم شناخت و دانش، که



توسط هر دو فیلسوف به نگارش درآمده عمل گرایانه است. دانش و شناخت از عمل بوجود می آید.

در ادامه، فهمی که دیویی از معرفت و عمل دارد را شرح خواهیم داد، سپس بحث خود را بر موضوعات مرتبط با دلالت های این مطلب، دنبال می کنیم. لازم به ذکر است تقریر کاول از فلسفه، تحت تاثیر دیویی، کامیابی در ساختن خود و جامعه خود، بهتر از آنچه تا حال بوده ایم، می باشد. در قسمتی از آثار ویتگنشتاین که پیرامون بحث یقین بوده است؛ اموری یقینی وجود دارند که امکان حصول برای انسان دارند هر چند با دانش و شناخت علمی سازگار و همراه نیستند. این بیان ویتگنشتاین اجتهادی است که دیویی با آن بیگانه است. امور یقینی که علم و عقل در آن سکوت می کنند و یا اموری که دانش آن ها را سودمند نمی داند. این امور یقینی به طرق دیگری که ما و دیگران را به جهان پیوند می دهد، اشاره دارد. شاید بتوانیم این کشف (یافته) ویتگنشتاین را «ابعاد اجتماعی و ضروری عمل» بنامیم. برای او در وهله اول، جایگاه عملی و کاربردی ما در جهان به وسیله امور یقینی بدست نمی آید. بلکه توسط شبکه دینامیک (متغیر و دائم در حال حرکت) پاسخ ها (واکنش ها)، انتظارات و ناامیدی ها که در آن وجود دارد، به دست می آید. طبق این دیدگاه، شناخت و تحقیق (بررسی و جستجوگری و پرسش گری)، موقعیت محکم خود را به عنوان جدی ترین بازی گر در صحنه راه کسب یقین از دست می دهند (Wittgenstein, 1969, 88).



آیا همان طور که در بیان کاول دیدیم می توانیم بگوییم «شناخت دیویی» ما را بهتر از قبل می کند؟ ویژگی ها و مشخصه های معرفت و شناسایی، از نگاه دیویی بعضا واضح نبوده و مبهم است. او صراحتا سنت فلسفی قبل از خود را طرد می کند اندیشه ای که «شناخت» را در جایگاهی بیش از حد تئوریکال در نظر می گیرد. این سنت فلسفی چه بوده است؟ در پاسخ باید عرض کنیم؛ دین، همان طور که در مسیر فعالیت های نظری خود گام بر می داشت، فلسفه را نیز با خود هم گام کرده بود تا در نتیجه این اقدام، مسائل نظری از رفتارهای انسانی فاصله زیادی بگیرند. دیویی «عمل» را هم تراز و در کنار «نظر» قرار داد. به نظر می رسد «نظریه» در معنای یونانی آن ریشه در غور و تاملی هنرمندانه داشته است. تعاملی که بایستی با عالمی بالاتر صورت پذیرد. تا زمان دیویی غالبا، دانش و آگاهی به عنوان امری تغییر ناپذیر در نظر گرفته می شده است. امری که کامل بوده و تغییر در آن راه ندارد. در نتیجه، تنها می بایستی با فراهم آوردن مقدماتی، به درک واقعیت آن طور که هست برسیم. بدین ترتیب، شناختن، در معنای سنتی آن همان طور که دیویی اشاره نمود و از آن انتقاد می کرده است، می تواند در خدمت یک «الزام» باشد: این نگاه باعث می شود که نگاه ها به سمت «مطلق» برود. طلب یقین و حقیقت این جا به وسیله یک راه بلد و انسان کامل به انسان داده می شود، کسی که خودش اموری یقینی را به وسیله روزه و پرهیز به دست آورده است. برقراری اطمینان و یقینی را شاهد هستیم که مرز همه



شک ها را در نور دیده است. بنابراین بخش اصلی از نقد های دیویی به سنت، مربوط به اصل « دانای کل و محض » می شود: « جستجو برای یقین کامل، تنها می تواند در حضور عالم محض برآورده شود. همین حکم غیر منقطع، سنت فلسفی ما را تشکیل می دهد (Dewey, 1988, 7-11).

نوع و روش انتقاد دیویی از عقیده و تصور سنتی ای که از معرفت و دانش در زمانه او وجود داشت، نمونه خوبی از استدلال دیالکتیکی (گام به گام و دوسویه) اوست. بحث او به طور مستقیم بر روی خود «پرسش از یقین» و تحقیق پیرامون آن نیست بلکه وی در عمل تلاش می کند تا نشان دهد که این پرسش و در جستجوی امر ثابت و یقینی بودن، در زمان و شرایط، خودش ناکارایی اش را نشان خواهد داد و خواهد گذشت. دیویی ادعا می کند معرفتی که در جستجوی آن هستیم نمی تواند وجود داشته باشد زیرا ما نمی توانیم خودمان را از شک و تردید رها سازیم. «شک و عدم قطعیت، ویژگی و وجه تمایز و لازمه فعالیت های عملی و روزانه ماست. «... به این ترتیب ما مجبوریم که بگوییم: انجام بده، گرچه احتمال خطای شخصی تو وجود دارد» (با اشراف به این که خطر اشتباه وجود دارد و شما در نهایت با همان شک هم مجبوری رفتار و عمل را اراده کنی و انجامش بدهی) داوری ها و باورهای ما در موارد مختلف زندگی که رخ داده اند همیشه در بستر احتمالات و نسبت ها هستند و نمی توانند از شک و احتمال فراتر روند» (Dewey, 1988, 5).



این بیان به طور مستقیم و در درجهٔ اول قصدش مقابله و رد کردن ادعاهای سنتی نیست، بلکه می‌گوید ما می‌توانیم برگه‌های جدیدی (امکان‌های جدیدی) را وارد بازی کنیم که تا حال نبوده است. برگه‌هایی که شاید باعث شود که ما بتوانیم در زمین‌های دیگری هم بازی کنیم. از آن سو مدافعان سنت ممکن است بگویند دقیقا به همین دلیل که ویژگی روش دیویی فعالیت عملی درست، و همچنین کارا بودن عمل درست است، این درستی، مستلزم آن است که ما بر روی «دانش نظری» متمرکز شویم. پاسخ دیویی این است که نتیجه‌گیری سنت گراها بر اساس جدا کردن و دوگانه دانستن دو حوزهٔ نظر و عمل به وجود آمده است. دیویی می‌گوید دلیل اصلی شکل‌گیری این دوگانه‌انگاری در گذشتگان، تعصبات و پیش‌داوری‌های فرهنگی بوده است. ارج و قرب نهادن زیاد به نظریه‌های پیروی شدهٔ موجود که غالبا این ارزش توسط طبقهٔ ایت جامعه دیکته می‌شده است. این موضوع، باعث کم‌بها و بی‌اثر ماندن فعالیت‌های طبقه‌های معمولی جامعه شده است. عموم مردم بر اساس آن چه بزرگان خود می‌گویند رفتار می‌کنند و تحقیق نمی‌کنند. البته امکان موثر دیگر بازدارنگی فضای جامعه است که جلوی پرسش‌ها را می‌گیرد و بسیاری از سوالات را «تابو» قلمداد می‌کند. تغییرها همیشه باعث به خطر افتادن عده‌ای می‌شود که از شرایط موجود بهترین استفاده را می‌کنند و منعفت می‌برند. دلیل دیگر کم‌رنگ بودن روحیه و عمل تحقیق در بین عامهٔ مردم، درگیری آنان به امور



روزمره زندگی و نداشتن فرصت می باشد.. اگر ما تعصبات و پیش فرض ها را کنار بگذاریم، متوجه می شویم که تفکیک بین تئوری و عمل، واقعی نیست، نظریه و اعتقاد، خودش فعالیت و عمل است (Dewey, 1988, 21-39).

حال که به این فراز از بیان دیویی رسیده ایم، ممکن است خوانندگان به این نتیجه برسند که دیویی به شناخت انسان و امکان آن، تردید و شک وارد نموده است. اما این طور نیست، زیرا «شناخت»، برای دیویی محترم است و جایگاه ویژه ای دارد. البته تعریفی که دیویی از شناخت ارائه می دهد متفاوت بوده و مبنایی که شناخت و آگاهی آدمی بر آن استوار می شود دگرگون گشته است. اگر بخواهیم منصفانه بگوییم، علوم نظری که در جامعه علمی و خواص در جریان است از یک سو، و عمل یا همان زندگی جاری مردم و رفتارهای آنان که شامل رفتارهای دینی و اخلاقی و غیره نیز می شود از سوی دیگر، هر دو ناگزیر، باید بر روی «فعالیت و کار عملی (کاربردی)» ای تکیه بزنند که متغیر و غیرمشخص است. آیا این گفتار به این معنا نخواهد بود که عدم قطعیت و یقین، ذاتی عمل و فعالیت های انسان است؟ آیا این بیان به حوزه نظر و عقاید نیز بسط خواهد یافت؟ قبلا مرسوم بود، می گفتند «فلان امور» ثابتات دین است و «آن ها» دستوران الهی است یا «این امور» قطعیات است، ... اما در حوزه عمل، مردم با تناقضاتی روبرو می شدند و به اندیشه ها و رفتارهایی متفاوت از تئوری های مطرح شده دست می زدند، در



نتیجه، آنان تبدیل به گناهکارانی می شدند که خود را سرزنش می نمودند و باید برای منطبق نبودن اعمال خود با قوانین ثابت و نظریات ثابت، به صاحبان دین یا قدرت غرامت مالی پرداخت می کردند. دیویی در عین حال که نگاه سنتی و مقدس به «شناخت کامل» (آگاهی خالص) را رد می کند اما کماکان «شناخت آدمی»، برایش ارجمند و با ارزش است. آن چه تغییر کرده، مبنایی است که ما ارزش های خود را بر آن استوار می کرده ایم. ما مبنا و ریشه ادعاها و شناخت های خود را به ارزش هایی ثابت و از غیب آمده منتسب می کردیم در حالی که در نظر دیویی و تحت تاثیر نگاه تنوع گرای داروینی، تغییر و گوناگونی، اصل طبیعت بوده و باورهای ما ریشه در تفکر و عادات اجتماعی گذشتگان ما و مسائل مربوط به وراثت و روند تبدیل شدن تدریجی موجودات به همدیگر دارد. به هر حال نظر دیویی و داروین، خواستاً ناخواسته، پایه های مقدسی که تا آن زمان موجود بود را سست می کرد. باید ها را دوباره به پرسش می گذاشت. این مطلب به ما کمک می کند تا قادر باشیم، متکثر بودن امور یقینی را به عنوان ماهیت و ذات حقیقت بپذیریم. شناخت و دانش وجود دارد، اما نه از آن سوئی که فلسفه دارد به آن نگاه می کند. راهی که فلسفه می رود به شناخت و دانش منتهی نمی شود. این سخنان دیویی خطاب به آثار و کارهای سطحی و نادرست سازندگان سنت می شود. به این عبارت از دیویی دقت کنیم:



«غالب فیلسوفان با تلاش برای ساختن یک نظریه کلی در باب حقیقت، وقت خود را هدر داده اند، این که بخواهید یک بنای شناختی و ارزشی را یکبار برای همیشه بنا کنید. به جای این روند، بیایید در عوض تلاش کنیم، باورهای معتبر و صحیح موجود درباره وجود، هستی و زندگی که می توانند کارآمد و موثر باشند را بیابیم» (Dewey, 1988, 36). مردان و زنان تنها رفتار و عملشان هستند، و در حین این کنش ها، ابزارها و وسیله هایی برای خودشان طراحی کرده اند که فهم، هنجارها و ارزش ها از جمله این ابزار و وسیله ها هستند. گروهی از فیلسوفان اعتقاد دارند این بخش از اندیشه دیویی و مفهومی که از کار و عمل انسانی در سر دارد متاثر از فلسفه هگل بوده است (GARRISON, 1995, 20).

گمان این که در فلسفه دیویی، علم پرستیده می شود یک سوء تفاهم است. علم برای دیویی از این جهت دارای اهمیت بوده که توانسته با فعالیت های عملی، کارکرد و کاربرد خود را نشان دهد و این بهترین نمونه از الگویی قابل تعمیم برای دیویی بوده است. موفقیت چشم نواز علم، مدیون روش ماورایی اندیشه تحول در مسیر فهم فلسفه سنتی نبوده بلکه بالعکس، بر پایه کنار گذاشتن روش ها و رسوم نادرست و تمایل به صنعت های کاربردی به وقوع پیوسته است. علم تجربی، روند و روش های واقعی شناخت را در بر دارد. به همین ترتیب طبق مدلی که دیویی در نظر می گیرد شناخت و دانش برای انسان فقط و فقط در



مواجهه با عمل و تجربه (که غیر یقینی است) به دست می آید. وی این الگو را تحقیق و بررسی (inquiry) مجدد می نامد که به همین نام هم شهرت پیدا کرده است (Dewey, 1988, 38).

بنای فلسفه دیویی آن طور که مشهور است را برای شما بازگو نمودم البته تا جایی که امکان داشت حلقه های آن را از هم باز کردم تا لا به لای آن به دقت و توجه عمیق تری دست یابیم. راهی که به وسیله آن درک واقع بینانه ای از شناخت در نزد جان دیویی را به تصویر بکشم. این بدان معنی نیست که او قطعا به حقیقت درست، دست پیدا کرده است، اما حتما او توانسته، اعتمادی که بر توان تحقیق و پرسش گری (روحیه پرسشگری منصفانه و به دور از پیش فرض ها و تعصبات موجود) دارد را نشان بدهد. ستون دیگری که فلسفه او بر آن استوار است و ما تا این جا قصد داشته ایم به تبیین آن همت گماریم، «جستجو حول واقعیت» است، واقعیت در نگاه دیویی واقعیت و رخدادهای تجربی و عملی و روزمره هستند. او اندیشه ها و اعتقادات را نیز در قالب همین مجموعه قلمداد می کند. هدف روش دیویی از مقابله کردن با پیش فرض های فلسفی، ارائه کردن تصویر واقع بینانه تری از آن چه ما انجام می دهیم بوده است. اگر مشخصا درباره دانش و شناخت تحقیق می کنیم، ما باید به سراغ روندها و فرایندهای واقعی ای که در آن ها دانش و شناخت حاصل شده است برویم. نه این که از تعریف کردن شناخت و دانش شروع کنیم و بعد در پی تظاهرات و مصداق های آن باشیم. باید در پی به



دست آوردن فهم بهتری نسبت به آن چه که حقیقتاً در پی آن هستیم، باشیم. برای این امر ابتدا باید به فعالیت ها و رفتارها و اعمالی که در آن، شناخت و دانشی موثر و قابل استفاده به دست آمده نظر بیندازیم. «تفاوت بنیادی در شکل گیری محاسبات ذهن ما در ارگان ها و فرآیندهای شناختی آن است و الگوها و قالب هایی که تجربه ها در آن قرار می گیرند. در تحقیقات تجربی به غیر از آن چه مشاهده می شود و آن چه در دسترس است چیز خاصی گزارش نشده است» (Dewey, 1988, 183).

شبهاتی که بین دیویی و ویتگنشتاین مد نظر ماست طرز عملکرد این دو فیلسوف است. دویی احتمالاً با عباراتی از این دست باید موافق باشد، عباراتی که در تحقیقات فلسفی ویتگنشتاین مطرح شده است: «برای انواع بیان و زبان، ما را از روش های گوناگون مشاهده عادی و متداول منع می کنند و به سمت خیال های واهی سوق می دهند» (Wittgenstein, 1969, sec. 94).

ما می توانیم بگوییم که دانش، چیزی خارج از امور معمولی و طبیعی نیست و در نزد ما حاضر است. خطای سنتی آن بود که فرض می شد دانش باید فرم و شکلی محض و ناب داشته باشد، که چون این ویژگی را در پدیده های طبیعی پیش روی خود نمی دیدند آن را در جایی غیر از آن جستجو می کردند. در عوض، یک کاربرد متداول، که در عمل ها و رفتارهای واقعی قرار دارد، به ما نشان می دهد که چگونه



پدیده ای را مورد بحث و پرسش قرار دهیم. این همان جان کلام دیویی است که روش تجربی یا روش متداول را مطرح می کند. با اتخاذ یک نگرش واقع گرایانه، ما نباید از نتایج تاملات (نظریات و تفکرات)، آغاز کنیم بلکه باید ببینیم تاملات به چه انجامیده است و از اعمال و کارکردها شروع نماییم (Dewey, 1981, 19).

اما همان طور که خواهیم دید، در سیر دیدگاه دیویی یک چرخش و تغییر مسیر خاص وجود دارد که او را از ویتگنشتاین متمایز می کند. معرفت و آگاهی برای دیویی تنها یک تصور و مفهوم در میان دیگر مفاهیم نیست که امکان جابجایی و تغییر آن با چیز دیگری برای ما فراهم باشد. به قول کاولز پراگماتیست، این ادعا که دانش «ما را بهتر از آنچه هستیم می کند» به ک فرض همانگویانه (تاتولوژی) می ماند. اما می توان حدس زد پاسخ، در نزد دیویی نزدیک به این تعریف است که «کدام دانش می تواند معقول تر باشد» است.

تحقیق، همیشه تلاش برای بهبود بخشیدن حال و اوضاع ما بوده است و در نهایت ارتقای جایگاه انسان در جهان است اگر بپرسیم کدام انسان مدنظر دیویی است. فرد انسان یا جمع انسان. باید بگوییم اصلا او این دو را نیز مانند بقیه مسائل از هم تفکیک نمی کند. او ارگانیسم وجود را به هم پیوسته دیده است و انسان در جامعه را مانند یک عضو از اعضای بدن تلقی می کند. پس انسان فرد نیست. اما در فلسفه دیویی اصالت با جمع و حزب و گروه و قبیله هم نیست. فرد و تربیت او و به



چالش کشیدن جمع از شاکله های اصلی فلسفه دیویی است. تفکیک نکردن فرد و جمع، کار آسانی نیست زیرا اصول اندیشه سنتی ما بر آن پلتفورم پایه ریزی شده است.

«هر امری که ممکن است تحت لوای دانش بنامیم، موضوعی است که مورد شناسایی واقع شده، یا سوالی پاسخ داده شده یا یک گره باز شده و سردرگمی حل و فصل شده است. امری متناقض که اکنون به دانش تبدیل شده و علت ها و ارتباط های آن مشخص گردیده. تردید و حیرتی که تبدیل به مهارت و تسلط شده است»
(Dewey, 1988, 181).

در این قسمت از دو منظر می توانیم به دیویی نگاه کنیم. اول این که، تصور دیویی از تحقیق در نتیجه حذف کردن قطعیت و یقینی بودن ذاتی از امور در اثر توجه به «عمل» ایجاد شده است. دوم این که، از نظر دیویی، شک، در برخورد با مشکلات و مسائلی به وجود می آید که فرد در جریان و شرایط عینی و واقعی درگیر آن شده است. تحقیق در نزد دیویی مانند پیرس، الگو و مدلی متداول است، معمولاً این گونه است که ما با یقین کامل اعمال و کارهایمان را انجام می دهیم، اما هدف از تحقیق، غلبه بر این استعداد است. تحقیق در نظر دیویی و پیرس به معنی این است که ما بر اموری که با یقین کامل انجامش می داده ایم شک کنیم و آن ها را دوباره مورد بررسی قرار دهیم، هم عقلانیت و هم علم در اینجا مطرح است. اما مطلب دیگر این که، تحقیق آن طور که



دیویی فهم می کند همواره عکس العملی است که در یک فضای واقعی عینی رخ می دهد و در ادامه یک شرایط دشوار و گیج کننده، به وجود می آید. تحقیق از سرتنبلی و بی کاری نیست و در فضایی ایزوله و خارج از جامعه رخ نمی دهد بلکه بر عکس یک عمل اکتیو است. در کشمکش که ما داریم برای غلبه بر تمام تردیدها و شکها، وارد شدن فعالیت های عملی ما یک امر ضروری به نظر می رسد. پس تحقیق کردن، وظیفه ماست. این بخش از سخنان دیویی، ما را به‌آد اسلوب سخنان ویلیام کلیفورد می اندازد و این که وظیفه تحقیق را در باورها مطرح می نمود. دیویی کاملاً با کلیفورد و اندیشه هایش آشنا بود.

حضور همه جایی تحقیق، واضح و آشکار است بخاطر اینکه قبل از اینکه به طور فعال به فرمان خطور کند، کم و زیاد به طور ناخودآگاه در شغل و فعالیت هایی که داریم در اثر متقابلی که بین بدن ما و محیط پیرامونمان وجود دارد، ما تحقیق تاملی را تجربه می کنیم. (منظور تجربه ذهنی است، یعنی فرآیند فکری تحقیق در ما در اثر تعامی که با محیط داریم ایجاد می شود)

اما دیویی این الگو را به فعالیت های پیشرفته و دقیق که ما بصورت آگاهانه در فرآیند مرتفع ساختن آن مشکلات داریم نیز تعمیم می دهد. مطمئناً بین این دو قطب از تحقیق تفاوت قطعی ای وجود دارد: تحقیق عقل مدارانه بر کاربرد زبان مبتنی است، عموماً به عنوان استعداد به کاربردن نشانه هایی که معنا و مفهوم هایی را در بر دارند. این به شخص



تحقیق کننده اجازه می دهد که بین ویژگی های تجربه شده زمان حال با شرایطی که فرد در گذشته و آینده تجربه خواهد کرد، ارتباط برقرار کرده و آن را بازگو کند، و آن را گفتمان عقلایی و منطقی و استعداد شکل دادن تصورات گوناگون و متمایز از هم در مورد آنچه که باید انجام دهیم و آنچه انتظار می رود که انجام دهیم، معرفی می کند. اما این تغییر، با وجود اینکه طرح وی، تغییر کیفی مهمی را بوجود می آورد، اما طبق نظریه دیویی، یک تعمیم بخشی صورت گرفته است از منبع ارگانیک (آلی) طبیعت نسبت به (به سوی) تعامل و فعل و انفعالی تاملی (مربوط به اندیشه) انسان با محیط زیست خودش.

این خلاصه کوتاه نشان می دهد که در نگاه دیویی، معرفت و علم، چیزی است که نمی توانیم از آن بهره مند نشویم. تحقیق در بستر زندگی بیولوژیکی ما و سرمشق و ملاک (الگو) فرهنگی ما، در هم تنیده شده است، علم و معرفت، ابزار اصلی بقا است و منشا همهٔ قین های است که ما در اختیار داریم. اگر هم ثبات و معرفتی در دنیای امروز وجود دارد که ما را در انجام فعالیت هایمان مصمم می کند و در بحران ها باعث تصمیم سازی های ما می شود، در اثر همان تحقیق است. تحقیق هایی که ریشه در حیات اجتماعی و ارگانیک ما دارند، تحقیق هایی که جایگاه کنونی ما را در تاریخ معین کرده اند.

همانطور که مشاهده کردیم، توجیه روش شناختی این دیدگاه، این ایده است: «تحقیق کردن در بستر (به سوی) تحقیق». ما عملاً فقط به



آنچه که در امور واقع انجام می دهیم ، توجه می کنیم. این مسئله همان جایی است که انگشت منتقدان به سوی آن نشانه رفته است. دیویی در کتاب « در جستجوی یقین» می نویسد: « در جستجوی یک همزیستی مطمئن است، یک امری که بی خطر و بدون سایه ترس و کارهای مطرود باشد. » (LW4: 7)

در چارچوب این عبارت، به وضوح مشخص می شود که دیویی این تحقیق و پرسش را نمی پذیرد (نمی پسندد). زیرا این متعلق به آموزه های شکست خورده « دانای کل » یا « شناخت محض» می باشد. فلسفه دیویی به ما نشان می دهد که : آیا ملاک و اندیشه تازه ای برای پیدا کردن دوباره همزیستی مسالمت آمیز وجود ندارد ؟ در سنت، جستجوی همزیستی و سازگاری (peace) معطوف می شد به موضوعات شناخت. اطمینان و یقین در نزد دیویی از طریق حقیقت تحقیق بدست می آید. ثابت می شود که شناخت کامل (محض) یک دگم شبه مذهبی است (اندیشه جزمی و متعصبانه است که از عقاید دینی نشات گرفته م)، اما شناخت در معنای پراگماتیستی آن، فراگیر است. دیویی با حواله دادن شناخت به شرایط و موقعیتی که تحقیق در آن رخ می دهد، یک قاب و چارچوب ثابت را می سازد که در آن محتوا قابل تغییر و شکل گیری است. اما باز هم فرم و قالب وی حقیقتا ثابت و پایدار باقی می ماند.

مشاهده کردیم که نگرش دیویی نسبت به مسئله معرفت و همزیستی (مسالمت آمیز) دارای دو جنبه است. دیدگاه فلسفی کلی او بر



اساس این ایده شکل گرفته است که هر فعالیت عملی از عدم قطعیت تهدید می شود (هیچ فعالیت عملی یقینی وجود ندارد، م). ما در دنیای بی ثبات زندگی می کنیم و آن معرفت و حقیقتی که سنت در جستجوی آن بود را ما نمی توانیم بدست آوریم (قابل دسترسی نیست، م) اما در عین حال، این بسیار محتمل است که استعداد و ظرفیت ما را به سمت تفکر و تأمل بیشتر سوق دهد. (هولدرلین می گفت: آنجا که خطر و ترس هست، سعادت و راحتی می روید). خود تحقیق، یک عمل مشروط و تصادفی نیست، اما یک الگوی (سرمشق و ملاک) واقعی است که زندگی (زیست ما یا حیات م) به آن تکیه می زند. (زندگی بوسیله آن خودش را نگه می دارد). (بستگی داشتن، مشروط بودن، شرایط، احتمالات زیستی، تکامل، عدم یقین، عدم حتمیت، این ها از کلید واژه های دیویی است که تحت تاثیر زیست شناسی داروینی و جهان بینی وابسته به آن مطرح شده است. م) تحقیق و تصادف (احتمال) دو روی یک سکه هستند. در نهایت، معرفت یقینی ما در این دنیای بی ثبات و پر شک، ابداً نمی تواند وجود داشته باشد. اگر ما وجود احتمال و تصادف را در جهان بپذیریم، (با پس زدن سنت نخبه گرای دروغینی که پیش از خود داشتیم) ما می توانیم از نو فلسفه مسالمت آمیزی که دائماً جستجوگر و پرسش گر است را بدست آوریم.

به نظر دیویی، معرفت (علم) برآستی ما را بهتر می سازد و همچنین به برخی اشکال غیر متداول همزیستی مجهز می کند. اکنون وقت آن



است تا به بررسی نگرش ویتگنشتاین نسبت به شناخت و یقین بپردازیم. ما با قرائت کاول از ویتگنشتاین آغاز نمودیم، که گفت ویتگنشتاین مخالف پراگماتیست و دیویی بوده و همچنین نسبت به قدرت دانش و شناخت علمی نا امید است. کاول به این موضوع که در قسمت شک کرایبی آورده است به طور مفصل می پردازد. از نظر کاول، ویتگنشتاین یک شک گرای در معنای معرفت شناسی سنتی آن، نیست.

البته این نوع از تحقیق استعلایی تا حد زیادی از رویکرد کانتی کلاسیک فاصله دارد. ویتگنشتاین درباره عقل (خرد) تحقیق نمی کند، بلکه نگاه او به مشغله های عملی ما است، عبارت او زمین استعلایی (زمینه استعلایی = گرواند ترانسندنتال) و کالبدی (فریم ورک) است که اندیشه های ما در آن شکل گرفته اند (آن چیزی که اندیشه ما را در خود جا می دهد). پیلستروم بیان زیبایی ذیل عبارت ویتگنشتاین «یقین در عمل» دارد: و آن را برای نشان دادن «بعد عملی واقعی» معرفی می کند. ویتگنشتاین ادامه می دهد که بازی های زبانی ریشه در اقدامات عملی ما دارند. در یقینیات که ما انجامشان می دهیم، شک راه ندارد. (ویتگنشتاین ۱۹۶۹ قسمت ۳۴۲)

او این عکس العمل های اصلی (واکنش های مقدماتی) پریمیٹیو ری اکشنز) را به در دست داشتن یک حوله (نگه داشتن یک حوله) تشبیه می کند. (ویتگنشتاین ۱۹۶۹ قسمت ۵۱۰) در ابتدا، ما تنها به روش مشخصی عمل می کنیم، این همان حالتی



است که در هر گونه اصلاح زبان شناختی و ارزیابی هنجاری نیز اتفاق می افتد.

نکته مهم دیگر اینکه این استدلال استعلایی در ادامه مسیر خود به عمل (روش = پراکتیس) یادگیری می رسد، که آن در اندیشه های ویتگنشتاین نقش اساسی ایفا می کند. به منظور یادگیری در مورد چگونگی ارزیابی های هنجاری یک سخن، که به آن معنا می بخشد، ما ابتدا بایستی مشارکت کردن در تمرین های مربوط به آن را بیاموزیم. هر چند این ورود به بازی زبان خودش ساختار منطقی (عقلانی = رشنالی) ندارد. با تقلید و تبعیت شروع می شود. دانش آموز (نواموز، شاگرد) ابتدا باید آنچه معلمش می گوید یا فرض مسلم بگیرد. « دانش آموز به معلم و کتابهایش ایمان دارد (باور می کند). » (ویتگنشتاین ۱۹۶۹ قسمت ۲۶۳).

این یک شرط منطقی است. بدون چنین ایمان ذاتی (پریمیٹیو) همانطور که موسی می گفت) رسیدن به آنچه ویتگنشتاین آن را بازی زبانی می نامد امکان پذیر نیست، (پس این نوع ایمان اولیه، لازمه منطقی ورود به معرفت و بازی زبانی است).

این زمینه های پایه ای فراتر از شایستگی ها و دیگر الزامات ساده است. آن ها بوجود آورنده درکی هستند که از جهت (موضوع) بازی داریم، آن ها علاقه های ما را شکل می دهند، و به صورت حداقلی،



تصوری که ما از ویژگی های برجسته عمل ها ، جریانات و موارد بازی
زبانی داریم را مشخص می کنند.



منابع:

۱. بنواری نژاد، مجتبی، ۱۳۹۶، ادغام تاریخ‌گرایی هگلی با طبیعت‌گرایی داروینی در برداشت جان دیویی از تجربه، مجله علمی پژوهشی شناخت شماره ۷۶.
۲. دیویی، جان، ۱۳۴۳، مدرسه و اجتماع، ترجمه مشفق همدانی، تهران، صفی‌علیشاه.
۳. جیمز، ویلیام، ۱۳۷۰، پراگماتیسم، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران، علمی و فرهنگی.
۴. راسل، برتراند، ۱۳۵۳، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دریابندری، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی با همکاری موسسه انتشارات فرانکلین.
۵. رورتی، ریچارد، ۱۳۸۶، فلسفه و امید اجتماعی، ترجمه عبدالحسین آذرنگ و نگار نادری، تهران، نی.
۶. سیدی فضل‌اللهی، سید صابر، ۱۳۹۵، فلسفه در تغییر، جان دیویی و ویلیام کلیفورد. تهران، آموزش برتر.
۷. قاسمی، اعظم، ۱۳۸۶، بررسی انتقادی مبانی فلسفی دیدگاه‌های اخلاقی جان دیویی، فصلنامه اخلاق در علوم و فناوری، سال دوم، شماره‌های ۱ و ۲.



۸. قاسمی، اعظم، ۱۳۸۶، بررسی انتقادی دیدگاه های سلبی
جان دیویی از ایده آل های اخلاقی، پژوهش های فلسفی
کلامی، شماره ۳۳.

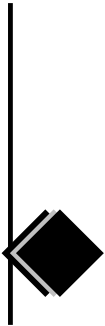
1. Dewey, John, 1928, "*Human Nature and Conduct*", New York, Henry Holt and Company Publishers.
2. Bernstein, Richard, 2010, "*The Pragmatic Turn*", USA, Polity Press.
3. McDermott, John, 1981, "*The philosophy of John Dewey*", University of Chicago Press.
4. Dewey, John, 1966, "*Democracy and Education*", New York, Macmillan Company.
5. Bernstein, Richard, 1961, "*John Dewey's Metaphysics Of Experience*", The Journal of Philisophy, Vol. 58, No. 1.
6. Gouinlock J, 1994, "*The Moral Writings of John Dewey*" New York, Prometheus Books.
- 7.
8. Bachelard, G. (1968). *The Philosophy of the New Scientific Mind*. Orion Press.



9. Cassirer, E. (1923). *Substance and Function, and Einstein's Theory of Relativity*. Translated by W.C. Swabey and M.C. Swabey. Chicago: Open Court.
10. Descartes, R., (1993). *Metaphysical meditations with objections and responses*, Vidal. Madrid: Alfaguara.
11. Descartes [1954]. "Rules for the Direction of the Mind", in *Philosophical Writings (A Selection)*. Translated by M.E. Anscombe and P.Geach. London: Nelson.
12. Hickman, L. A., & Alexander, T. M. (1998). *The Essential Dewey*. Bloomington: Indiana University Press.
13. Friedman, M. (2002)1, "Scientific Philosophy and the Dynamics of Reason," University of California Los Angeles.
14. Friedman, M. [2002]2, "Einstein, Kant, and the Relativized A Priori", in Bitbol M., Kerszberg.
15. Gould, S.J. (2002). *The Structure of Evolutionary Theory*. Cambridge, Massachussets: Belknap Press of Harvard University Press.



16. Joachim, H.H. (1957). *Descartes's Rules for the Direction of the Mind*. Greenwood Press.



فصل سوم

واکوی رویکرد فرا افلاقی جان دیویی با تاکید بر مؤلفه های تمول گرایانه داروین

« انسان در دنیای حدس ها، معماها و احتمالات زندگی می کند ».

جان دیویی

جان دیویی پژوهش اخلاقی را بخشی از پژوهش تجربی می داند. رویکرد او ابزار گرایانه است. احکام ارزشی (داوری های ارزشی) ابزاری هستند برای این که در شرایطی که عادات، برای هدایت رفتار کفایت نمی کند، رفتار را به نحو رضایت بخشی جهت دهی کنند. در این رویکرد عمل گرایانه، تضمین داوری های ارزشی بستگی به شرایط و رفتار خود انسان دارد نه در گرو یک مرجع پیشینی مثل عقل محض یا مثل افلاطونی.



آن چه مد نظر ما در این فصل بوده است واکاوی رویکرد فرا اخلاقی جان دیویی با تاکید و محوریت ارتباط و تاثیر پذیری وی از نظریه تکامل داروین می باشد. قصد داریم خوانشی جدید از نظریات این فیلسوف برجسته و تاثیرگذار قرن نوزدهم آمریکا و جهان داشته باشیم. هدف گذاری اصلی ما واضح شدن نقاطی کلیدی است که بین روش ها و نتایج فلسفی جان دیویی پیوند برقرار می کنند، تا به طور تحقیقی به نقاط مهم در نظریات فلسفه اخلاق وی که از نظریه تکامل داروین تاثیر پذیرفته اند، دست پیدا کنیم. محل های اتصال و پیوند مسیر ها و روش ها، با نتایج فلسفی ایشان همان ریشه هایی هستند که بستر اندیشه جان دیویی بوده اند و باعث زمینه گرایی و توجه به اجتماع و نظریه پردازی در حوزه دموکراسی و سیاست شده اند.

هدف اصلی از بیان گزاره های ارزشی (درست و غلط، خوب تر و بدتر) این است که برای حل مسائل آینده بر طبق یک اصول، تصمیم بگیریم. تاکید اصلی دیویی این است که این گزاره ها خود بخشی از وسیله ها و مقدماتی هستند که آن عمل را بوجود آورده اند (Dewey, 1915, 16-17). برای تعیین داوری های ارزشی در فلسفه اخلاق دیویی، ما ابتدا باید متوجه تفاوت بین ارزش گذاری و ارزیابی باشیم. و تصویری که دیویی از واژه های میل (تمایلات)، پسند(ذوق) و نفع (مصلحت) ارائه می دهد. سپس کارکرد ابزارگرایی داوری های ارزشی را



نشان خواهیم داد و این که اعتبار آن ها قابل بررسی مجدد بوده و باید به بوته آزمایش و تجربه سپرده شود.

« امور جاری در جامعه، همان اند که هستند، تنها چیری که درباره شان می توان گفت مربوط به شرایط زاینده آن ها و پیامدهایی است که بر می انگیزند، این تصور که امور به صورت ارزش های مستقیم خود را به اندیشه و گفتمان تحمیل می کنند ناشی از اشتباه گرفتن مقولات علی به جای ویژگی های بی واسطه است. مثلا اشیا را می توان به جهت یاری دهنده بودن از هم متمایز نمود اما این کار مشخص نمودن جایگاه آن هاست به لحاظ ارتباط علی و مشخص کردن ارزش ها نیست.... باید بین وسیله بودن و نتیجه شدن امور تفاوت قایل شویم.... چیزهای خوب تغییر می کنند و از بین می روند، نه فقط به خاطر تغییراتی در محیط اطراف بلکه به سبب تغییراتی که در خود ما رخ می دهد.» (استراترن، ۱۳۸۹،

(۵۶)

مولفه های تحول گرایانه چارلز داروین

در این قسمت به تعداد محدودی از مولفه های نظریه تحولی داروین که در این فصل با سخنان جان دیویی تطبیق داده شده است، اشاره می کنیم:

ارگانسیم و موجود زنده (داروین، ۱۳۸۰، ۱۱۲)



عادت، سازگاری و انتخاب طبیعی (داروین، ۱۳۸۰، ۱۱۵)

شرایط زیستی یا محیطی (داروین، ۱۳۸۰، ۱۸۰)

لازم به ذکر است که اصل علیت، اصل حرکت و اصل تبدیل تغییرات کمیتی به تغییرات کیفیتی از اصولی است که نظریه تکاملی داروین بر آن استوار گشته است. (داروین، ۱۳۸۰، ۱)

ارزش گذاری و ارزیابی

تمایز قائل شدن بین ارزش گذاری و ارزیابی، آن تفاوت ساختاری و حائز اهمیتی است که زمینه فرا اخلاق دیویی را صورت بندی می نماید. او این تمایز را با توجه دادن به کاربردهای واژگان مشخص می نماید. وی تمایز ارزش قائل شدن یا احترام گذاشتن به چیزی در مقابل ارزیابی کردن (سنجش رفتار یا گفتاری) را مدنظر دارد. در نگاه اول واژه (اعتبارسنجی) "valuation" ممکن است دوپهلوی به نظر بیاید که نتوان مرز مشخصی برایش ترسیم نمود. همینطور کلمات Valuing, prizing, and esteeming ، به معنی طرز تلقی هایی هستند که انگیزه حرکت و فعالیت را ایجاد می کنند. توجه دیویی در روند عمل تصمیم گیری انسان به تاثیر برجسته ارزش گذاری در رفتار فرد می باشد. آن جایی که فرد حکم به خوب بودن یک امر می دهد و باعث می شود انسان فکر یا رفتار خاص را خیلی مهم یا یک امر هنجاری تلقی کند.



این عمل تجربی (ارزیابی و بار ارزشی به گزاره ها دادن)، بیان کننده هیچ محتوا و ما به ازای نیست. اگرچه آن یک ارزش مثبت یا منفی قلمداد شده و در ایجاد حرکت و انتخاب آن کار توسط فرد نقش اساسی داشته است. اما اعتقاد دیویی این بود که این ارزش گذاری ها بیشتر یک گرایش و نگرش قابل استفاده، کارا و تاثیر گذار هستند و نه یک تجربه و عامل منفعل و بدون تاثیر. از نظر دیویی فضیلت های اخلاقی و ارزش داوری ها و باید نبایدها بیشتر محرک و موتور عاطفی برای به حرکت در آوردن امور اجتماعی هستند. در پس این اعتقادات دلیل و واقعیتی وجود ندارد. به خصوص واقعیتی غیر قابل تغییر و جهان شمول که احیانا دستور آن هم از آسمان و ماروا آمده باشد. نگرش هایی مانند عشق ورزیدن، احترام گذاشتن، یا برعکس آن تنفر داشتن و خوار شمردن چیز یا کسی، ذاتا گرایش به عمل دارند (Dewey, 1915, 23-27). دیویی در اثر دیگر خود غیر قابل انعطاف بودن رفتارگرایی صرف را پذیرفت و به بررسی ویژگی های عناصر درونی و عاطفی که در شکل گیری ارزشگذاری های آدمی موثرند پرداخت (Dewey, 1939, 199, 202-3).

در نگاه اولیه، ارزش گذاری ها تمایل و انگیزه هایی برای اقدام و حرکت هستند: به دست آوردن، تغذیه کردن از مواد بخصوص و یا در جهت دیگر، برای دوری کردن، رد کردن و فراری دادن بعضی جانوران و انسان ها. آدمی برای انجام این کارها هیچ احتیاجی به ایده ارزشی ندارد.



این دسته از ارزش گذاری ها نشان دهنده غرایزی می باشند که اشیا را دفع یا جذب می کنند. به عبارتی جان دیویی می خواهد بیان کند که ارزش این رفتار ها مشخص است. چرا باید دنبال غذا رفت چرا باید از حیوان درنده فرار کرد. چرا باید کار کرد. دلایل ارزشمند شدن این کارها و این رفتار های انسان، مشخص است. مثل زمانی که نوزاد سر خود را به سمت صدای یک انسان می چرخاند. یا هنگامی که سر خود را از برخورد یک مگس به صورتش حفظ می کند. این خوب بودن و بد بودن ها و این ارزش گذاری ها ساده است. شخص به سادگی از انگشتانش برای برداشتن غذا استفاده می کند، بدون این که لازم باشد قبل از این عمل فکر کند. مثلا فکر کند من می خواهم غذا را بردارم چطور باید این کار را انجام بدهم. عادت های ما نیز از همین نوع انتخاب ها و اولویت بندی ها تشکیل می شوند. در این قسمت تاثیر پذیری جان دیویی از مبحث عادت و سازگاری چارلز داروین در کتاب منشا انواع ملاحظه می گردد (داروین، ۱۳۸۰، ۱۴۰-۱۲۰).

باید بین ارزش گذاری های اولیه با امیال و نیز خوشی ها(لذت ها) تفاوت قائل شویم، امیال و تمایلات دارای محتوای شناختی(گزاره های شناختی) هستند، زیرا طبق تعریف، امیال و تمایلات متضمن یک چشم انداز پایانی(دیدگاه غایی) می باشند. دیویی استدلال می کند که امیال صرف، در پی واکنش به آن چه انجام می شود اتفاق می افتند (Dewey, 1939 207). لذت و حسی خوش داشتن، به صورت مجزا



درک می شود. تجربه ای که از بیرون به ما وارد می شود و فاقد یک جنبه رفتاری درونی است.

دیویی باور دارد این دیدگاه که لذت ها را مطلق و مجزا در نظر می گیریم ریشه در جهت گیری های فلسفی خاصی در ما دارد (Dewey, 1915,40-1). در حالی که از آن فعالیت ها لذت ایجاد نمی شود. در حقیقت وقتی ما از چیزی لذت می بریم، ما فعالانه با آن درگیر هستیم و عمیقا به آن مشغول شده ایم به طور مثال وقتی یک بستنی قیفی را می چشیم: بستنی را به اطراف زبانمان می زنیم، آن را می خوریم، به طعم و بافت آن توجه می کنیم، به همه زوایای آن نگاه می کنیم که مبدا قطره ای از اطراف آن بچکد. این اعمال، تجربه ای منفعل و غیر فعال نیستند بلکه بخشی از لذت خوردن یک بستنی قیفی است. (نقیب زاده، ۱۳۹۵، ۵۶)

ارزش گذاری ها ممکن است در آغاز به طور ناگهانی و سریع بیان شوند. یک کودک ممکن است (یکدفعه از فرط شادی) بالا و پایین بپرد، در لحظه مزه کردن بستنی بگوید « بی نظیره ». یک عکس العمل خود به خود که اصلا درباره گفتن آن بررسی و تفکری صورت نگرفته است. « بی نظیره » بیان کننده ک داوری ارزشی نیست. حالتی را در نظر بگیرید که کودک کمی فکر می کند و از سر آگاهی می گوید من این بستنی را دوست دارم. باز هم اینجا قضاوتی ارزشی صورت نگرفته



است. (هر چند او قضاوتی صورت داده اما به این رویداد داوری ارزشی نمی‌گوییم.) تنها وقتی این ارزیابی را قضاوتی بر اساس درست و غلط (ارزشی) می‌دانیم که کودک یک نتیجه‌گیری کلی انجام دهد و یک سوال و جواب شکل بگیرد. مثلاً بستنی خوردن کار خوبی است و شخص باید آن را در فلان شرایط انجام دهد (; Dewey, 1939, 208-9 ; Dewey, 1925, 84-6).

بنابراین، داوری‌های ارزشی قضاوت‌هایی عملی و کاربردی هستند. اگرچه ممکن است صورتی توصیفی داشته باشند (الف خوب است، الف درست است) در نهایت همان‌ها هستند که ارزش‌ها را در ما می‌سازند و یا ما را به سمت آن هدایت می‌کنند. آن‌چه فلسفه دیویی را کاربردی و عمل‌گرایانه و زمینی کرده و با پیوستگی عمیق به علوم و زندگی روزمره مردم پیوند زده، توجه وی به علم زیست‌شناسی و بخصوص اندیشه داروین است که در زمان جان دیویی به داروینیسم شهرت یافته بود، واژه‌ای که در مقالات و سخنرانی‌ها و آثار دیویی از بسامدی معنی‌دار برخوردار است. در علم زیست‌شناسی و مطالعه طبیعت، اختیار و اراده انسان جهت‌شناخت و استفاده کردن و نتیجه گرفتن از گیاهان و جانوران معتبر دانسته شده و عامل تغییر مواد و بسیاری از رویدادهای طبیعی در خود طبیعت و اجزای آن جستجو می‌شود. در حالی که در بسیاری از نحله‌های فکری که در گذشته وجود داشته است تقریباً بیشتر امور تاثیرگذار در زندگی انسان به علت‌هایی



خارج از اختیار انسان و خارج طبیعت ارجاع داده می شود. (زمانی، ۱۳۸۶، ۱۵۰)

حال به ادامه گفتمان دیویی در تقریر روانشناسانه- فیلسوفانه وی می پردازیم: وقتی انجام یک اقدام فوری لازم می آید و آنگاه در اثر داوری و تصمیم گیری اتخاذ شده (که در پی یک ارزش گذاری پیشین شکل گرفته است) نتایج مهم و احیانا ناخوشایندی به بار می آید، لزوم بررسی «ارزش هایی که برای ما وجود دارند» بیشتر به چشم می آید. با یک مثال دیویی بحث را دنبال می کند: آیا فردی که به لاکتوز شیر حساسیت دارد ممکن است بداند که بعد از خوردن بستنی معده اش درد خواهد گرفت، و آیا بعد از دل درد شدن، می تواند بفهمد که علت آن، بستنی بوده است. آیا او حتما باید بستنی خوردن را رها کند. آیا راهی هست که بتواند از علائم ایجاد کننده دل درد جلوگیری کند. آیا بدون لاکتوز آن، وجود دارد؟ حال که برخی راه حل ها را برای رفع مشکل او ترسیم کردیم، او نیز ذهنی پر از راه حل های مختلف دارد، از قبیل این که آیا قرص، عوارض جانبی دارد؟ آیا بستنی بدون لاکتوز مزه خوبی دارد؟ دیویی نتیجه می گیرد: نتایج و عواقب، خودشان مقصود ارزش گذاری ها هستند، که شکل گیری یک چشم انداز جدید را پایه گذاری می کنند. در مثال مذکور، در مصرف بستنی بدون لاکتوز، از آن جا که مصرف قرص ها ناخوشایند است پس مزه بستنی بدون لاکتوز خوب به حساب می آید. داوری ارزشی مقایسه ای، راه گشا و کاربردی است، زیرا



به کار بستن آن رفتار، ما را به سمت بهترین راه حل برای مشکل شخص رهنمون می‌سازد. بنابراین داوری‌های ارزشی یا ارزیابی‌های کلی منجر به بوجود آمدن ارزش‌های جدید و ارزش‌گذاری‌های جدید می‌شود. این رخداد دارای دو معنا است: یکی برای ماهیت ارزش‌گذاری، و دیگری برای تشخیص داوری‌های ارزشی. هنگامی که ارزش‌ها در پاسخ و در پی داوری‌های ارزشی تغییر کنند، آنوقت آن‌ها تبدیل به میل، سلیقه و منفعت خواهند شد. در گام بعد، به این دلیل که کارکرد داوری‌های ارزشی، ارزشگذاری‌های جدیدی را شکل می‌دهند تا بتوانند مشکلات و مسائل فرد انسانی را حل و فصل کنند، می‌توان آن‌ها را ابزارهایی قلمداد کرده که کیفیت و میزان خوبی آن‌ها منوط به میزان عملکرد و کارایی‌شان می‌باشد.

تمایلات، دلبستگی‌ها (مصالح فرد)، ذوق‌ها (پسندها)

دیویی بر این مطلب تاکید دارد که بسیاری از ارزیابی‌ها و ارزش‌گذاری‌های بزرگسالان، آنطور که در نوزادان می‌بینیم به طور کامل ذاتی نیستند. در این فرآیند ذهنی، نقش «فهمیدن» در ارزش‌گذاری فرد اندک است. ترکیبی هست از یک فهم حداقلی، وابسته به نتایجی که در پی خوردن بستنی رخ می‌دهد. در مثال بستنی که چند سطر قبل شرح دادیم، فرد حساس به لاکتوز در آغاز، بستنی را به صورت غریزی می‌خورد، یا شاید از سر عادت، بدون این که بخواهد به آن فکر



کند. رفتار او یک ارزش گذاری ذاتی و غیرتاملی بود. پس این مثال، یک ارزش گذاری غیر تاملی و وابسته به غریزه است (Dewey, 1927, 40-55)

وقتی متوجه شد که عمل خوردن بستنی او را دچار مشکل می کند، او این مشکل را مورد بررسی و تحقیق قرار داد، بند بند اجزای آن موضوع را، با هدف حل آن مساله، تا یافتن یک راه جایگزین که کار کند، عملی و راهگشا باشد و بوسیله آن بتواند آن مانع را از سر راه بردارد و بستنی را با لذت میل کند. «کارا بودن» لزوماً به معنی یافتن یک راه جایگزین برای ادامه همان فعالیت با همان ارزش گذاری های قبلی نیست. عمل او تغییر کرده است: حالا دیگر او از بستنی بدون لاکتوز استفاده می کند. از دیدگاه روانشناسانه، فعالیت ارزشیابی او دچار تغییر شده است، نه تنها در مورد شی ای که با آن در تعامل بود، بلکه نهاد شناختی خود او نیز تغییر کرده است:

این تغییر متضمن یک فهم عمیق و ماهرانه از آن چه که در پی عمل اتفاق خواهد افتاد، بوده است، که منعکس کننده نگاه محققانه شایسته اوست (Welchman, 1995, 37-46).

آن چه در پاراگراف بالا در روند استدلال دیویی می بینیم، پیگیری معلول ها و علت ها در پی یکدیگر است این روش علوم تجربی است. لازمه بکار بردن این روش نداشتن پیش فرض های تثبیت شده



قطعی است. در حین تحقیق و برای این که جستجوگرانه و پرسش گرانه به علت های مختلف شک کنید و در نتایج خود تردید حاصل کنید این کار برای رسیدن به هدفی بهتر اما نسبی است. هدفی که شرایط در آن تأثیرگذار است. شرایط هم دائم در حال تغییر هستند، هر چند این روند ممکن است ذهن انسان را مشوش کرده و او را در تصمیم گیری ها و تعیین معیارهای آشکار و پنهان که در ذهنش وجود دارد، دچار مشکل می کند (که همان ارزش ها و ملاک های قبلی در تصمیم گیری های بعدی تعیین کننده هستند). اما این مشکل هم در نظر دیویی باید با راهکاری علمی مرتفع گردد (روزنبرگ، ۱۳۹۲، ۳۲۶-۳۲۳)

رهاورد این قبیل ارزیابی ها، اتخاذ نظری به انتهای کار داشتن (در آغاز کار) است، نهادی که از میل نشات می گیرد. اصطلاح «تمایلات» در نزد دیویی به زبان امروز ما بیشتر به «تصمیم و نیت» یا «هدفی در نظر داشتن» یا حتی « طرح و برنامه» نزدیک است (Dewey, 1939, 238). به طور دقیق تمایلات گرایش به عملی است که فاعل (فرد انجام دهنده)، آن را نزد خود پذیرفته، نه مثل یک عکس العمل ساده که توسط یک محرک بیرونی بر ما وارد شده است. مثلا وقتی که کسی به پشت ما می زند و ما ناخودآگاه بر می گردیم. آن «میل» اینطور نیست. پشت «میل» های ما تفکری خوابیده است، یک ارزش گذاری آگاهانه و نه فقط صرفا یک حالتی که توسط محرک تأثیر گذار بوجود آمده باشد. بلکه فعالیت «ذهنی-عاطفی-محرکی»، یک « اتحاد و



اشتراکی بین عزیز شمردن و ارزیابی کردن ایجاد نمودن» (Dewey, 1939, 218). این یک حالت شناختی (ادراکی) است. همانطور که فرد در این فرآیند ارزیابی جدید شرکت می کند، در عین حال عواقب و نتایج عمل و رفتار را در آن تجربه می کند. تفکر بر این نتایج و عواقب پس از گره خوردن با ارزیابی های بیشتر، به ارزیابی های هوشمندانه تر تبدیل می شود، و این خود مقدمه ای برای ارزیابی نمودن های بعدی می شود. نتیجه این رویکرد منتقدانه و پالایش گر، تفکیک قائل شدن بین میل و سلیقه از یک طرف با «تمایل و خواسته عقلانی» (Dewey, 1922,15) و «میل یا تمایل بر پایه دلیل» (Dewey, 1925, 95). فرد تازه کار و فرد خیره، قاعدتا هر دو تمایل به انجام یک کار را دارند. با این تفاوت که فرد دوم، فهم عمیق و اندیشه تراش خورده تری از ویژگی ها و شرایط موضوع دارد، و این که در تجربه های مختلف ارزیابی ها و تحلیل های بیشتری به دست آورده و امثال همین ویژگی های شایسته است که ضمانت و اطمینان حسن انجام کار را بالا می برد. تمایلات (تصمیم های هدفمند) ما به طور منفک و مجزا از هم نیستند. ما بر روی نتیجه ها و عواقب تلاش هایمان و آن چه رخ داده است تامل می کنیم تا تمایلات و خواسته هایمان را به طور بهتری ارضا و برآورده کنیم. ارزیابی چنین پی آمدهایی مقدمه ای می شوند برای اصلاح میل های ما، پس آن ها در هم تاثیر و تاثر دارند و با یکدیگر هم آهنگ می شوند. دیویی چنین میل هایی را که به طور سیستماتیک با هم هماهنگ شده اند را



منافع یا مصالح فرد می نامد (Dewey, 1939, 207). مباحث این قسمت نمایش و ظهور کتاب اصل انسان داروین می باشد که در فصل چهارم کتاب داروینیسم و تکامل در توضیح و بسط عبارت های غریزه، استقرا و عواطف آدمی در آن قسمت بیان شده است. (بهزاد، ۱۳۸۰، ۱۸۹-۱۷۵)

داوری های ارزشی به عنوان ابزار و وسیله

دیویی داوری های ارزشی را به عنوان ابزار در سه معنا و مفهوم که البته به صراحت حدود آن متمایز نیست، مطرح می کند. ابتدا ما می توانیم از عملکرد پایه ای داوری های ارزشی صحبت کنیم. مرحله ارزیابی، ساخت یک داوری ارزشی، بازگرداندن و از سرگیری فعالیت یکپارچه، زمانی که مسیر طبیعی فعالیت با یک شرایط مشکل ساز منقطع و متوقف شده است (Dewey, 1939, 221-2). این شرایط، باعث ایجاد دودلی و شک در عملی که می خواهد انجام شود، می گردد. دیدگاه مهم دیویی این است که داوری های ارزشی اساسا و ضرورتا قضاوت های عملی خواهند بود.

هدف این داوری ها و ارزش گذاری ها «پیشبرنده و راهنمای عمل بودن» می باشند، نقش آن ها یک توصیف غیر موثر درباره اشیا و اتفاقات نیست. ساختن این قضاوت ها یک ابزار لازم است برای تصمیم گیری در اعمال جدید پیش رو که فرد بتواند بوسیله آن توانمندی



درونی، با مسئله ها و چالش های جدید روبرو شود (Dewey,1915, 14-16).

دوم، محتوای داوری های ارزشی راجع به ارزش اعمال و موضوعات (به عنوان وسایل آن) است. ارزش آن ها با نتایج آن ها گره خورده است، و یا این که نتایج و پیامدهای ارزش گذاری آن ها در شرایط موجود (مربوطه) است. داوری های ارزشی به شکل زیر هستند:

اگر شخصی به شیوه ای خاص عمل کند (یا آن موضوع را ارزش گذاری کند)، آنگاه نتایج و اتفاقات معینی به دنبال آن خواهد آمد، که ارزش گذاری (اموری را دارای ارزش قلمداد کردن) می شود (Dewey,1922,11).

تفاوت بین این که امر خیر، واقعا خیر است یا ظاهرا، بین این که یک امر خیر، برخاسته از تامل و اندیشه است یا عکس آن، از تجربه های مفرد و تنها و بلافاصله به دست نمی آید، بلکه در پی نگاه به نتایج گسترده تر آن اعمال و چگونگی ارزشمند شدن آن ها به دست می آید. بستنی برای یک فرد حساس به لاکتوز در نگاه اول خوب و خوش بنظر رسید، اما او سریعاً ارزیابی را در دستور کار قرار داد. او با توجه و دقت به نتایج غیر قابل تحمل مصرف آن فهمید که واقعا خوردن بستنی برای او کار خوبی نیست. داوری های ارزشی امور را در زمینه گسترده ای که در



آن قرار گرفته اند و با توجه به نتایجی که در پی دارند به قضاوت می نشینند (Dewey, 1939, 209-213).

سوم، در حالی که فرآیند داوری ارزشی در یک وضعیت و مسئله وارد کارزار شده تا قضاوتی بکند و فعالیتی راهش را پیدا کند، غالباً قبل از این که به جوابی برسد، عمل از دست رفته است. این تجربه های ما در تصمیم گیری ها و قضاوت هاست که راه را در کشف شواهد جدید در موارد مشابه هموار می کند. بوسیله هوش انسانی، ارزش ها به طور موقت و نه قطعی و همیشگی نزد ما موجودند، تا در حوادث و اتفاقات پیش رو چه نتایجی را از خود به بار بیاورند. اگر شرایطی پیش آید که آن ارزش ها دیگر کارایی نداشته باشند و ضد ارزش به بار بیاورند، نگاه آن ها دیگر ابزار مناسبی برای حل مشکلات و مسائل پیش روی ما نیستند و زندگی را سخت تر نیز خواهند نمود. همانطور که فرضیه های علمی ابزاری برای کشف اطلاعات جدید در مورد جهان است پس داوری های ارزشی و اصولاً ارزش های شکل گرفته در جامعه ناشی از نتایج عمل های خود افراد آن جامعه هستند و به سبب راهگشایی در امور و برای ایجاد زندگی بهتر، پدید آمده اند پس هر گاه کارایی خود را از دست بدهند باید جای خود را به ارزش های جدید بدهند (Dewey, 1922, 19-26; Dewey, 1925, 88-9).



تاکید بر تجربی بودن داوری های ارزشی

معرفت شناسی اخلاقی پراگماتیستی دیویی از رویکرد ابزار گرایانه او در بحث داوری های ارزشی تبعیت می کند. این مطلب که داوری های ابزار گرایانه در معرض تایید و آزمایش تجربی قرار دارند امری غیر قابل انکار است، زیرا داوری های ابزاری، با ادعاهای تجربی درباره علیت سر و کار دارند. ما فرضیه های علمی را با در نظر گرفتن سابقه آن ها و پیش بینی نتایج شان محک می زنیم. به همین ترتیب ما داوری های ارزشی را بوسیله نقش و کارکرد آن ها محک زده و سنجش نتایجی که در مسیر داوری هایی که قبلا پیش بینی کرده ایم را در نظر می گیریم. کار و فعالیت بر روی قضاوت های ارزشی (خود) - این که آن ها را به بوته عمل آورده ایم - اطلاعات و سوابقی را برای ما فراهم می کند که با آن تایید یا عدم تایید داوری های ارزشی موجود را متوجه می شویم. به طور خلاصه، یک داوری ارزشی این مطلب را به ما القا می کند که « امتحانش کن، مورد پسند شما خواهد بود » - بیان ساده ای است که به تایید و رد تجربی مربوط می شود. داوری های ارزشی آگاهانه، با آزمون و خطاهای تصادفی به دست نمی آیند، بلکه از طرح ماهرانه تایید شده قبلی « امتحان کن - بیسند » به دست می آیند که نظم و قاعده ای به ما می دهد که در شرایط های جدید اما مشابه به همان الگو داوری کنیم، به مرور در پرتو تجربیاتی که ما در اثر نتایج گسترده عمل و تلاش



در شرایط و موقعیت های مختلف به دست آورده ایم داوری های ارزشی ما مدام تغییر کرده و اصلاح می شوند. (Fesmire,2003,66)

دیویی با شناخت شناسی اخلاقی خود، دلالت ها و معانی ساختار شکنانه مختلفی را در حوزه اخلاق معمول و اصول اخلاقی فلسفی مرسوم بوجود آورد. اخلاقیات سنتی و متعارف تلاش می کردند تا مردم را به پیروی بدون هیچ پرسشی از خود وادار کنند. دیویی بیان می کند که این روش یک فرمول بی سرانجام و ناپخته بود، زیرا امکان یادگیری روش های بهتر زندگی کردن را (که در اثر ارزیابی آن ارزش ها و اصول ثابت اخلاقی رخ می داد) منقطع می کرد. همچنین، معرفت شناسی اخلاقی پراگماتیستی فلسفه هایی که در آن به امور ماتقدم و پیشینی و آزاد از تجربه باور داشتند را رد می کند. روش های منطقی برای تعیین کردن خیر و حق نیز مورد تایید دیویی نیست. انسان هیچ چیزی را با استدلال محض نمی تواند اثبات کند. استدلال ها، داوری های ارزشی بخصوصی را ایجاد می کنند که حداکثر می توانند به عنوان فرضیه قابل قبول باشند و تنها در صورتی برای اقدام به کار می روند که در تجربه و بازتاب عواقب عمیق تر آن، نقش پذیر باشند (Pappas,2009,40-52)

(

در نهایت باید فرضیه ها را بررسی کرد، با ملاحظه این که چگونه یک نتیجه واقعی را در بر خواهند گرفت. به این ترتیب اصول



اخلاقی فلسفی سنتی که بر مبنای دگماتیسم شکل گرفته نابخردانه و جاهلانه است. این اصول اخلاقی متعصبانه که در چارچوب عقاید مذهبی بیان می شود مانع حرکت و پیشرفت در زندگی و حیات انسانی خواهد بود. حتی بهترین اصول و ارزش های ما که از درجه تایید بالایی برخوردار هستند فقط در زمان ما و شرایط ما این ویژگی را دارند. با تغییر شرایط، آن ها نیز به ناچار دست خوش تغییر و اصلاح و تکامل خواهند بود. تغییر و تحول، به ارزیابی های مجدد ما که بر طبق تغییراتی که در نتایج و عواقب جدید رخ داده، نیاز دارد. این دقت به ریشه ها و فلسفه های شکل گیری اصول و ارزش دآوری ها بر می گردد. علاوه بر این، ما عواقب آزمون ها و بررسی های انجام نشده را نمی دانیم. بنابراین همیشه امکان از دست دادن اعمال و الگوهای رفتاری بهتری که ما آن ها را نیازموده ایم و حتی تصور هم نکرده ایم وجود دارد (Dewey, 1922, 6-25).

معرفت شناسی اخلاقی جان دیویی، زمینه گرایانه است. گونه ای از یک معیار و الگوی زمینه مند که در آن ارزش ها و دآوری های ارزشی ما بر اساس بافت و شرایط خود ایجاد و یا تغییر می یابند: این ارزش ها کارا و راه گشا در همان مشکل و مساله ای می باشند که در آن شرایط خاص با آن مواجه بوده ایم. (از دیگر راهکارهای متصور و یا تست شده بهتر بوده است) ممکن است فردی تلقی های دیگری نیز از سیمای سوال برانگیز و مسئله سازی که در آن قرار گرفته ، داشته باشد: مانند،



موانع، ابهامات، تضاد، نیازهای برآورده نشده، خطرهای و مواردی از این دست. معیار و محک یک «داوری ارزشی» این است که کار کند(کارا باشد) و موفقیت را در یک عمل به بار بیاورد. یعنی باعث غلبه بر موانع شود، ابهامات را از بین ببرد، تضادها و ناسازگاری ها را مرتفع سازد، نیازها را اضا کند و جلوی خطرها را گرفته و یا دست کم آن ها را محدود کند. با توجه به توصیف و نوع نگاهی که مردم به مشکلاتشان دارند، معیار برتری و موفقیت یک داوری ارزشی در گرو گذر و فرا رفتن از پیشرفت و توسعه مندی درونی خود به کارایی و پیشرفت به صورت عملی است. (Dewey,1922, 199,208, Dewey,1920, 173-4)

. البته راهکارهای پیشنهادی ممکن است در عمل با شکست مواجه شوند. این شکست می تواند به این بیانجامد که دست اندر کاران آن امر در فهم خود از مسائل و شرایط تجدید نظر کنند و در مرحله بعد به تلاش برای به دست آوردن راهکارهای جایگزین بپردازند. برای مثال، وقتی یک پزشک در یک دوره درمان بیمار خود به نتیجه نمی رسد، مجبور خواهد شد تا راه های جدید تشخیصی را بررسی کند.تشریح موضوع ها باعث باز شدن درب های جدیدی به روی آزمایش های تجربی و راه حل های پیشنهادی خواهد گردید. (Dewey,1930,22-37)

دیویی این تفکر که معیارهای درستی ارزش گذاری ها می توانند جدا از عمل نیز در نظر گرفته شوند را مردود دانست. او هر گونه تصویری از ارزش ذاتی چه به عنوان قسمی از وجود و یا جزئی از خود



ارزش - صرفنظر از زمینه انجام عمل - مردود دانست. این که هدف از عمل، تحقق (رسیدن) یا مطابقت با آن ارزش ذاتی است را قبول ندارد. تاکید بر وجود چنین ارزش هایی، عمل ساخت داوری های ارزشی را از شرایط و زمینه ای که هدف و معنای آن ها بوده است خارج می کند. این بدین معنی نیست که کسی نمی تواند داوری های ارزشی فراگیر (کلی) و معناداری بسازد. برخی از موضوع ها و مسائل و همچنین راهکارهایشان، عمومی و همگانی هستند، اما در بسیاری موارد همان ها نیز در شرایط و موقعیت های گوناگون، طیف ها و شاخه های گسترده ای پیدا خواهند کرد. به طور خلاصه، ممکن است که داوری های ارزشی کلی و عمومی در طیف گسترده ای از مفاهیم مفید باشند. اما این به این معنی نیست که آن ها به ارزش هایی که خارج و مجزا از عمل هستند اشاره می کنند (Dewey, 1939, 230).



نتیجه گیری

قضاوت و داوری در رویکرد عملگرایانه دیویی، تحولی است و این مسئله ارتباط معناداری با نظریه تحولی و طبیعت گرایانه داروین دارد. استدلال در قاموس عمل گرایی صرفا ایجاد کننده ارزیابی های جدید نیست بلکه دگرگون کننده ارزش گذاری های ماست. اینجا همان نقطه از نظریه دیویی است که از آن به «نقد(سنجش) و ذوق(پسند)» یاد می شود. (criticism and taste)

داوری های مربوط به ارزش گذاری های شایسته، به ارزش گذاری های ابتدایی مان و دگرگونی هایی که در آن رخ داده باز می گردد. بیان هایی جدیدی که بر ارزش گذاری های قبلی سوار می شوند. (اتصال و پیوند ارزش گذاری و ارزیابی کردن) که باعث می شود آگاهی ما نسبت به ویژگی های اشیا و اموری که آن ها را ارزش گذاری می کنیم، واضح تر شود. پس استدلال به روش عمل گرایانه و پیوند ارزش گذاری و ارزیابی نمودن، باعث جایگزین نمودن و اصلاح مسیرهای (روندهای) ارزش گذاری های مان می شود (Dewey,1922,4-9).

سنجیدن و ارزیابی نمودن، (داوری ارزشی) حتی وقتی که آن منظوری که به دست آمده، متضمن ارزشی مسلم باشد، خلاقانه (فعال و پویا) باقی می ماند زیرا همچنان به ما وابسته است تا این که عیار(وزن) «موقعیت های ارزش گذاری» را با توجه به ویژگی های جدید متن،



معین کنیم. ارزیابی ها و عیارسنجی های قبلی نمی توانند موارد جاری را تعیین تکلیف کنند، زیرا احتمالا حالات اولیه با وضعیت جدید سازگار نخواهند بود. در اینجا نیز تاثیر پذیری جان دیویی از بحث سازگاری و آدابیتش داروین و فلسفه زیست شناسی را به وضوح حس خواهید کرد. شرایط و موقعیت یک سوی قضیه است، ارزش ها یک سوی قضیه و انتخاب گری انسان سوی مرکزی و محوری قضیه. این انسان است که انطباق و سازگاری شرایط بر ارزش ها را می سنجد و داوری می کند. البته داوری کردن یک بخش روانشناسی انسان است و سوی دیگر انتخاب اوست. انسان ممکن است قضیه و احکامی را داوری کند اما در تصمیم گیری بر خلاف داوری و ارزش گذاری خود عمل کند (Dewey,1915, 30-5; Dewey,1922,10-20).

نگاه اندام وار به جامعه، در بیان دیویی به وضوح قابل مشاهده است. آن چه او را به سیستماتیک دیدن فرد در جامعه هدایت می کند اندیشه تکاملی و تحول گرایانه داروین است. داروین انسان را در تاریخ طبیعی او رصد می کند. فرد را به تنهایی نمی بیند. در این نگرش او طبیعت را یکپارچه بررسی می کند و اجزای آن را از یکدیگر جدا نمی کند. در پی این روند که در اندیشه داروین رخ داده است او در پی اتصال این جانداران به ظاهر مجزا و بی بطنه‌گدیگر است. او روند تغییر تدریجی را در تاریخ شکل گیری و تحول (فرگشت انسان) انسان از طریق فسیل شناسی و زمین شناسی پیدا کرده است (Dewey,1909,4-9).



روند استدلال علمی و تدریجی داروین دقیقاً مشابه نوع و روشی است که دیویی در پیش گرفته است. اموری در پی هم در طبیعت رخ می دهد، ما نتایجی از آن می گیریم ، آن را با بررسی و تحقیق و آزمایش بوسیله علوم دیگر بازنگری می کنیم. بسیاری از ارزش گذاری های ما و داوری های ارزشی ما در نتایجی است که در مواجهه با طبیعت و محیط مان گرفته ایم. پیوند بین علوم طبیعی و علوم انسانی همین نقطه است. دیویی به نگاه تاریخی به اندیشه انسان و تغییر آن در گذر زمان توجه عمده دارد، که البته در این نگاه تاریخی علاوه بر سیر پیوسته تغییر موجودات و بوجود آمدن از یکدیگر در طول زمان بسیار ، تاثیر هگل نیز بر اندیشه او بسیار پر رنگ است. (سیدی فضل اللهی، ۱۳۹۵، ۱۴-۲۶)

« تمامی تاریخ علم، هنر و اخلاق نشان می دهد ذهنی که در افراد می بینیم، دقیقاً ذهن فردی نیست، خود آن ذهن، دستگاهی از باور ها، بازشناسی ها، نادانی ها، پذیرش ها و رد نمودن ها، انتظارات و تقدیرها و تحسین های معناهایی است که تحت تاثیر آداب و رسوم و سنت شکل گرفته است.» (Rogres,2008,38)

آن چه جان دیویی نتیجه می گیرد، پیوستگی فرد و جامعه است. نه کل نگری محض و نه جزئی نگری محض. جامعه دارای طیف های مختلف و لایه های گوناگون است.



« این که گمان کنیم چیزی را جدا از پیوندهایش با امور دیگر می توان شناخت، گم کردن سر نخ است. هر چه بیشتر از پیوندها و هم کنشی ها مطمئن شویم، امر مورد نظر را بیشتر می شناسیم.» (Gouinlock,1972,45)

این اعتقاد که تجربه در سیر تاریخی خود از دنیای باستان تا به امروز در حال پربارتر شدن است و همچنین تاکید وی بر زمینه و بافت فرهنگی از یک طرف و ارائه هگلی طبیعی شده از طرف دیگر نشان می دهد که دیویی با تمرکز بر مفهوم تجربه، این دو جریان فکری را متحد کرده است. دیویی خودآگاهانه خوانشی تاریخی از تغییر و تحولات برداشت های فلسفی از تجربه را با درس هایی که وی از طبیعت گرایی داروینی فراگرفته است، جمع می کند (قاسمی، ۱۳۹۵، ۱۰-۱۵).



منابع:

۱. استراترن، پل، (۱۳۸۹)، آشنایی با دیویی، ترجمه کاظم فیروز مند، تهران، نشر مرکز.
۲. بهزاد، محمود، (۱۳۸۰)، داروینیسم و تکامل، تهران، دادار.
۳. داروین، چارلز، (۱۳۸۰)، منشا انواع، ترجمه نورالدین فرهیخته، اهل قلم.
۴. روزنبرگ، الگزاندر، (۱۳۹۲)، درآمدی معاصر بر فلسفه زیست شناسی، ترجمه پریسا صادقیه، پیام امروز.
۵. سیدی فضل اللهی، سید صابر (۱۳۹۵)، فلسفه در تغییر، جان دیویی و ویلیام کلیفورد، تهران، آموزش برتر.
۶. زمانی، مهدی، (۱۳۸۶)، تاریخ فلسفه غرب ۲، تهران، دانشگاه پیام نور.
۷. قاسمی، اعظم (۱۳۹۵)، فلسفه اخلاق جان دیویی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۸. نقیب زاده جلالی، میرعبدالحسین، (۱۳۹۵)، درآمدی به فلسفه، تهران، طهوری.

1. Dewey, John, (1932), Ethics, rev. ed. (John Dewey and James Tufts), in Later Works, vol. 7 .



2. Dewey, John, (1909), The Influence of Darwin on Philosophy, in Middle Works, vol. 4 .
3. Dewey, John, (1915), The Logic of Judgments of Practice, in Middle Works, vol. 8 .
4. Dewey, John, (1927), The Public and Its Problems, in Later Works, vol. 2 .
5. Dewey, John, (1920), Reconstruction in Philosophy, in Middle Works, vol. 12 .
6. Dewey, John, (1930), Three Independent Factors in Morals, in Later Works, vol. 5 .
7. Dewey, John, (1939), Theory of Valuation, in Later Works, vol. 13 .
8. Dewey, John, (1922), Valuation and Experimental Knowledge, in Middle Works, vol. 13 .
9. Dewey, John, (1925), Value, Objective Reference, and Criticism, in Later Works, vol. 2 .
10. Fesmire, S., (2003), John Dewey and Moral Imagination: Pragmatism in Ethics, Bloomington: Indiana University Press.



11. Gouinlock, J., (1972), John Dewey's Philosophy of Value, Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press.
12. Pappas, G., (2009), John Dewey's Ethics: Democracy as Experience, Bloomington: Indiana University Press.
13. Rogers, M., (2008), The Undiscovered Dewey: Religion, Morality, and the Ethos of Democracy, New York: Columbia University Press.
14. Welchman, J., (1995), Dewey's Ethical Thought, Ithaca: Cornell University Pres.

فصل چهارم

دروازه های ورود به قرائتی جدید

از جمهور افلاطون به روش ابزارگرایی دیویی



« کلید رسیدن به جامعه ای سعادت‌مند در گرو فهم این مسئله است که کدام فرد برای چه کاری مناسب است و چقدر ضمانت دارد که بتواند آن کار را به نتیجه برساند.»

جان دیویی

« به وسیله یاد گرفتن و یاد دادن مدام، توجه بر علم را مقدم دار.»

افلاطون

سعی می کنیم تا با رویکردی جدید به سراغ روش افلاطونی برویم تا همان طور که او می خواست تا موانع را از سر تفلسف و دیگر مشکلات جامعه خود بردارد ما نیز از او ایده بگیریم و مسائل زمان خود را سامان ببخشیم. از نگاه جان دیویی لازم است تا فلسفه را دوباره بازسازی کنیم و در این راه از افلاطون نیز می توان استفاده نمود، هر چند افلاطون ضد دموکراسی است و در بسیاری از جهات، فلسفه او مورد



انتقاد دیویی بوده است. که این انتقادها در فصل دوم همین کتاب مورد بررسی و تاکید قرار گرفت. اما ابزارگرایی برای دیویی همیشه در اولویت بود پس ما نیز خواستیم در این فصل با روش ابزارگرایی او به بخش هایی از متن جمهور افلاطون نظر اندازیم و بخواهیم تفسیرهایی را به صحنه آوریم. مانند هنرمندی که از بیان معمول داستانی که همیشه تعریف می شده است، روایتی متفاوت ارائه می دهد.

دروازه های ورود به قرائتی جدید از جمهور افلاطون به روش ابزارگرایی دیویی

آثار مکتوب و اقدامات عملی جان دیویی در طول زندگی اش، ساختمان فلسفی-اجتماعی شگفت و با ابهتی در جامعه آمریکا و کل دنیا مهیا ساخته است. زندگی فلسفی جان دیویی را می توانیم در این عبارت خلاصه کنیم: از مطلق گرایی به سمت تجربه گرایی و به طور خاص در فلسفه سیاسی، از دیکتاتوری و فردگرایی به سمت دموکراسی و تفکیک قوای حکومت. بعد از این که دیویی مدت زیادی به تدریس و معلمی پرداخت، از دو قهرمان فلسفی نام می برد که تاثیر مستقیم بر شکل گیری دیدگاه فلسفی او داشتند. ابتدا او به هگل و نظریه هایش اشاره می کند و این که چطور داوری های دقیق این فیلسوف آلمانی تاثیر ماندنی بر فلسفه او گذاشت (LW.5.154). فقط افلاطون است که دیویی او را از نظر گستردگی بینش و عمق فهم از هگل برتر می داند. دیویی گفته



اش را با این جمله ادامه می دهد که هیچ چیز به اندازه بازگشت به گفتمان افلاطونی نمی تواند برای فلسفه حال حاضر سودمند باشد. این سخن بسیار چالش برانگیز است. برداشتی که دیویی از افلاطون می کند با خوانش معمول زمانش متفاوت بود. آن چه دیویی به عنوان فلسفه مراد می کرد بر خلاف روند طبیعی فیلسوفان عصر خویش بود، به همین دلیل مخالفان زیادی در عصر خود داشت. لازم به آآوری است که تاثیر پر رنگ داروین و اندیشه او بر فلسفه جان دیویی را هرگز نباید از خاطر برد (LW.5.155).

در حوزه متافیزیک، دیویی درباره نوع ارتباط موجودات زنده با محیط زیست خودشان تحقیق کرد. در حالی که افلاطون در جستجوی یافتن مثل و پیکرهایی بود که بین ادراک و عقیده (واقعیات بیرونی و ادراکات و تصورات ما) قرار دارند. از نظر معرفت شناسی (دانش شناسی)، دیویی حقیقت را با «به چه کار آمدن»، معادل می گرفت، در حالی که افلاطون آن را به عنوان صورت ها و مثال هایی می داند که به بشر امکان تشخیص و تمیز قائل شدن بین معرفت از گمان و پندار را می دهد. در نهایت و شاید مهم تر آن جاست که این دو نظریه خود را در عرصه سیاست آشکار می کنند و دیویی به الزام بی قید و شرط دموکراسی می رسد، در حالی که افلاطون دموکراسی را به عنوان یک وجه و بخش از دولت تعریف می کند که همچنان باید در زیر چتر یک دیکتاتوری باشد (Plato, VIII, 562c).



با وجود همهٔ این اختلاف‌ها، دیویی، افلاطون را برای پیشنهاد و ارائهٔ سنت پراگماتیسم دارای عنصری با ارزش و حیاتی می‌داند. در این فصل به بررسی تفسیر و خوانش دیویی از جمهور افلاطون می‌پردازیم تا تفسیری عمل‌گرایانه از دیالوگ‌های او به دست بدهیم. آلبرت اسپنسر فیلسوف معاصر دانشگاه بایلور آمریکا تاکید می‌کند که ما بایستی به وجه نمایشی، پرتکاپو بودن، محقق بودن خود افلاطون در دیالوگ‌های نقل شده از سقراط، دقت نماییم. با چنین رویکردی نگاهی دوباره به متن دیالوگ‌ها خواهیم داشت و بر این باوریم با توجه به مسائل روز جامعه مان می‌توانیم به نتایجی کاربردی و جدید برسیم. بازگشت به افلاطونی‌نماییم که خود، بیشترین‌گریز(عزیمت) متافیزیکی‌اش همیشه با رویکردی اجتماعی و عمل‌گرایانه توأم بوده است. همان امر است که دیویی به آن توجه و تاکید دارد. از یک طرف بین شخصیت سقراط آن‌طور که افلاطون بسط می‌دهد(که در یک فرایند آموزشی بین او و شاگردانش برقرار می‌شد) و از طرفی پروژهٔ بازسازی اجتماعی که دیویی طرح ریزی کرد، تشابه و مقاربتی قابل بررسی است (Spencer, 2007, 10).

شواهد زیادی در جمهوری افلاطون برای این روند بازسازی، وجود دارد. جایی که افلاطون تلاش سقراط را برای بازگرداندن اقتدار به آتن به نمایش می‌گذارد: اقتدار به آتن در پرتو فضیلت‌های فلسفی و



ارزش اندیشه در مقابل دوری گزیدن از ارزش گذاری های رزمی و نظامی هومر (Randal, 1973, 270) .

دیویی ابتدا به طور مبسوط به اصول اخلاقی دموکراسی که از دیالوگ های افلاطون به دست آمده می پردازد. (امروزه) در ادامه آن چه دیویی مطرح کرده بود، عده ای ابتدا این مسئله را بیان می کنند که فرم دموکراسی یک ترکیب مشکل دار و گیج کننده است، زیرا اغلب دموکراسی ها برخاسته از یک حادثه و پیش آمد تاریخی بوده اند و از مبنا و پایه درستی برخوردار نبوده اند و به طور معمول غول های وحشتناکی از قدرت و ثروت (سلطنت و اشرافیت) پدیدار گشته است. (EW.1.227-228)

پاسخ دیویی به این دسته از منتقدان جالب است زیرا نقد این افراد از دموکراسی دقیقا شبیه نقد افلاطون به دموکراسی است که گفت، تقسیم قدرت سیاسی در میان توده های مردم باعث ایجاد هرج و مرج خواهد شد و ما به ک حکومت دیکتاتوری نیاز داریم. (Plato, VIII, 562c) در نتیجه تضادی ما بین قرائت دیویی از افلاطون و آن چه ما از افلاطون می دانستیم مشاهده می کنیم.

از نقاط برجسته دستاوردهای دیویی این واقعیت است که او به طور مستقیم به ایده های ارائه شده در جمهوری افلاطون می پردازد و نشان می دهد که چگونه تفکر افلاطونی ایده خودش از دموکراسی را



بازگو می کند. دیویی ادعا می کند در انتقادهای مطرح شده به دموکراسی، سه پیش فرض و مبنای نادرست وجود داشته است: اول، دموکراسی تنها صورت و ظاهر حکومت است دوم، دولت ها صرفا رابط بین فرد و پادشاه! فرمانروا هستند و سوم، دموکراسی نوعی از حکومت است که در آن حاکمیت در بین تعداد بیشتری از گروه ها تقسیم شده است (تفکیک قوا صورت گرفته). دیویی اشاره دارد که این برداشت از دموکراسی تنها به عنوان تجمع توده ها (کثرت نفرات) است و طبق این دیدگاه، دموکراسی فقط می تواند به هرج و مرج منجر شود. (EW.1.231)

بنابراین، او تلاش کرد تا تعریف دوباره ای از دموکراسی ارائه دهد و در ابتدا به پاسخ فرض سوم مطرح شده پرداخت: که دموکراسی نوعی از حکومت است که در آن حاکمیت در میان تعداد زیادی (بسیاری) تقسیم شده است. آن چه دیویی از پرداخت مطالب زیر به آن می رسد را مرور می کنیم.

۱. برداشتی که در آن، جامعه موجودی زنده فرض شده و دولت تجلی ماهیت زنده (ذاتی) آن است.

۲. این گونه تعریف کردن صرفا به ما برداشت کم و سطحی خواهد داد، مثل این که بخواهیم درختی را تعریف کنیم و بگوییم درخت تعدادی سلول است که آن را تشکیل داده اند. (EW.1.230)



هر شهروند به عنوان نمونه کوچکی از جامعه (عالم صغیر) و بخشی از کل ارگانیک (بدن) اجتماعی است. حق رای همگانی، آشفته و از هم گسیخته کننده حاکمیت نیست، زیرا رای هر شخص به عنوان یک نماینده از (پیکره) موجود زنده اجتماع خواهد بود، نه این که فرد یک واحد سیاسی مجزا و جدا باشد. دموکراسی بسیار موثرتر از انواع دیگر حکومت، این قابلیت را دارد که از روند و فرآیند زنده بودن اجتماع نمایندگی کند، حتی بهتر از یک حکومت اشرافی و روشنفکر خیرخواه است که در آن طبقه ای برتر به طرفداری و نمایندگی از خیر، بر طبقه پایین تر حکمرانی می کند. ایده آل ترین ساختار اجتماعی آن است که هر فرد با جامعه ارتباط و تعاملی زنده و پویا داشته باشند. به همین دلیل دموکراسی، عجالتا چنان که واقعا دموکراسی باشد، بیشترین ثبات را در انواع دیگر حکومت دارد نه این که ناامن ترین باشد. البته باید در نظر داشت همانطور که فلسفه دیویی را مرور نمودیم، هر نظریه و قالب، ابزاری است برای استفاده انسان، و مهم چگونه به کار بردن آن در عرصه عمل است. اما از نظر دیویی، حکومت های دیکتاتوری، پادشاهی و غیره قطعا از این قابلیت برخوردار نیستند. (EW.1.231-237)

این مفهوم ارگانیک و موجودی زنده بودن که دیویی به جامعه نسبت می دهد به او امکان می دهد تا حق حاکمیت را برخاسته از میان مردم بداند، در مقابل، آن گفتار که حاکمیت را در میان توده مردم پخش شده بداند (از طرف کسانی که در راس قدرت اند) (یعنی حق حاکمیت را



اهالی قدرت به مردم هدیه نکردند بلکه حق خود مردم بوده است که حاکم خودشان باشند). از آن جایی که فرد در اصل، همان تجلی مشخص و موردی از جان اجتماع است. (حیات و زنده بودن جامعه در فرد که سلول آن می باشد نمایان است)، دوگانگی بین شخص و فرمان روا از بین می رود زیرا در دموکراسی دولت، عضوی از جامعه بوده و زیرمجموعه جامعه است. اصلاتی که دیویی برای جمع قائل است در این قسمت به وضوح نشان داده شده است (EW.1.240).

دیویی تاکید دارد، «دموکراسی» است که این اجازه را به جامعه می دهد تا به عنوان یک موجود زنده نگاهش کنیم. اجتماعی که موجودی زنده است خود را از طریق حق رای که هر فرد دارد، ابراز می کند. این بازنمایی و تمثال زنده از یک کل با آن چه در نگاه داروین و پیوستگی وجود جانداران مطرح شده قرابت دارد. جز با نگاهی کل نگر به پیکره طبیعت و موجودات نمی توان تصویری که داروین از تغییر تدریجی انواع نمایان ساخت را درک نمود. دیویی در ادامه پاسخ به منتقدین دموکراسی می گوید دموکراسی فقط مدلی خاص از حکومت نیست. این درست است که دولت ها ساز و کارهایی رسمی هستند برای اداره یک کشور، اما آن ها ابرازهایی (آینه ای از) از گرایشات تعداد زیادی از مردم نیز می باشند که خیلی یکدست و واضح نیست، معجونی از گزینه ها، آرمان ها، ایده ها، امیدها، ترس ها و اهداف انسان ها است (EW.1.243).



طبق نظر دیویی، دموکراسی یک مفهوم اخلاقی است: به معنی آن که روش حکومت داری به روش و طرز باور اخلاقی و معنوی وابسته است (EW.1.239). در این مسیر باید قدم به قدم به ریشه ها و پیشینه فلسفه مرسوم بپردازیم. به این معنا که، ریشه ها و خاستگاه های مسائل متداول شده در جامعه فقط در صورتی باید پذیرفته شوند که بر پایه یک سری پیش فرض ها و واژگان مشخص و قابل بررسی و راستی آزمایی استوار شده باشند و ما برای پذیرفتن آن ها دلایل شایسته ای داشته باشیم. آن طور که دیویی بیان می کند، ما فلسفه و حکمت های عادات و رسوم جاری جامعه را «تحلیل نکرده ایم» و فقط آن ها را دریافت کردیم. جان مایه این سخن دیویی همراهستا و تحت تاثیر ویلیام کلیفورد است که در فصل هفتم به طور مفصل به نظریه او پرداخته ایم.

این فلسفه نوساخته، دیگر نمی خواهد خود را تافته جدا بافته از علوم طبیعی بداند، بلکه در این نوع بیان، فلسفه باید با علم آغاز شود. همچنان وظیفه فلسفه بازتعریف شده، به کار بردن روش های تحقیقات علمی در مسائل اجتماعی می باشد. «هدف این است که تا آن جایی که امکان دارد به وسیله یک ابزار و یک راهکار بتوانیم به مقابله با این تضادهای فکری و اجتماعی برویم.» فلسفه نوظهور دیویی پیوند محکمی با علم، آن هم از نوع تجربی دارد. (Talissee, 2000, 5)



احیا نمودن فلسفه، در چند مرحله رخ می دهد. وقتی با یک تعارض و تناقض بدیهی مواجه می شویم فرد باید به خاستگاه مفاهیم فلسفی غالب و متداول که اختلافات کنونی را شکل داده اند، رجوع کند. با فهم کردن این مفاهیم در بستر تاریخی خودشان، فرد خواهد دانست که به چه صورت آن ها زمانی، ابزار و راهکار برون رفت از مسائل مختلف اجتماعی و فلسفی بوده اند. از آن جا که این مفاهیم و تفکرات برای رسیدگی به آن مسائل طراحی شده بودند، احتمال این که در زمان کنونی برای ما مفید و مبتلا به، نباشند وجود دارد (EW.1.244-245).

این ریشه‌ابی خاستگاه مفاهیم و اندیشه ها در قالب و بسترهای اجتماعی به ما کمک می کند تا نوع روند تغییر و نوآوری ایجاد شده را در زمان خودش به خوبی درک کنیم تا بلکه بتوانیم با همانندسازی و منطبق ساختن آن چه از گذشته آموخته ایم به رویارویی مشکلات حال حاضرمان برویم. دیویی در طی نوشته های خود از فراخوانی مفهوم نوآوری و بازسازی استفاده کرد تا بوسیله تلاش و دقت در حوزه های مختلف دستاوردهای انسانی ابزاری برای حل مشکلات و معضلات پیش رو ارائه دهد. ما با تمرکز بیشتری باید در جستجوی یک روند تطبیقی از منابع سنتی فلسفی برای رفع مشکلات به روز، چه در عرصه تجارب شخصی و چه برگرفته از چالش های عمومی جامعه داشته باشیم (EW.1.249).



قرائت دیویی از افلاطون را باید طوری صورت بندی نمود تا به منزله پایه و مقدمه ای برای ساختن و ارائه نظریه مشاهده گر (ناظر) باشد. در نگاه اول این طور به نظر می رسد که دیویی و افلاطون در مورد اکثر مسائل اصلی فلسفی از جمله در معرفت شناسی، متافیزیک و سیاست دچار اختلاف نظر باشند. با این حال، پلی که دیویی از مطلق گرایی و حکومت استبدادی به تجربه گرایی و آزمایش باوری می زند موید این مطلب است که علی رغم تفاوت های موجود، این دو فلسفه (فلسفه دیویی و فلسفه افلاطون) در فلسفه معاصر قابل استفاده بوده و کارایی بالایی دارد. اگر چه دیویی قلمی انتقادی در مورد افلاطون دارد اما در پس آن یک پیوستگی و پیوند غیر قابل انکاری بین این دو مشاهده می شود. لابه لای چندین اثر از دیویی که در آن ها در پی نقد کردن افلاطون بوده است، باید در جستجوی یافتن نقاط مشترک و قرابت های معنایی بین ایشان بود. به طور مثال، دیویی با گفتار افلاطون که حکومت را فراتر از یک نهاد صرفا سیاسی می داند، و این که حکومت، گویای جلوه ای از فهم حوزه اخلاق و معنویت مردم آن سرزمین می باشد هم رای است. دیویی ستودن اشراف توسط افلاطون را نکوهش نمی کند، چراکه آن را بیان افلاطون از آرمان اخلاقی عصر یونانی می داند اما در عوض، از طرفداری معاصران خودش از حکومت اشراف زادگان انتقاد می کند که چطور آن ها خواسته اند با سوء بهره برداری از نفوذ و اعتبار افلاطون، دموکراسی مدرن را ناکارآمد نشان دهند. این معاصران، به این



مسئله توجه ندارند که در طول قرن هایی که از عصر افلاطون می گذرد، چطور دموکراسی به یک نهاد اخلاقی پر توان تطور و تکامل پیدا کرده است. نباید با پراختن به نقد افلاطون نسبت به دموکراسی دوره باستان، نظریات بدیع و مهم تر او را مانند توجه به این مطلب که حکومت ها ظهور و بروز ارزش های شهروندان آن دیار هستند، از نظر انداخت. دیویی به این رویکرد و نظر افلاطون می پردازد و آن را برجسته می کند تا اثبات کند که چگونه اصول اخلاقی حکومت دموکراسی، کمال مطلوب تری را نسبت به اصول اخلاقی حکومت اشراف زادگان برای آحاد مردم و کشور به ارمغان می آورد. حکومت دموکراسی توانمندی بهتری دارد تا بستری برای رشد اخلاقی جامعه باشد. دیویی دیدگاه سیاسی افلاطون را در زمان معاصر خود یعنی قرن بیستم فراخوانی و اجتهادی تازه می کند.

(Anderson, 1967, 86)

اگرچه محتمل است که دیویی با برخی از نتایج نظرات افلاطون موافق نباشد، اما نقد دیویی به تفسیرهای نابجایی بر می گردد که توسط بعضی فیلسوفان معاصر دیویی، از دیالوگ افلاطون داده شده بود. اگر منتقدان همچنان بر لزوم این تفسیرهای حال حاضری که به آن ها رسیده است اصرار داشته باشند، دیالوگ های افلاطون تنها بر مشکلاتی که در عصر حاضر ما را فرا گرفته است، خواهد افزود. با این وجود اگر دانشمندان و محققان حال حاضر دقت و توجه خود را به روش و تلاش نوآورانه و مبتکرانه افلاطون در دیالوگ هایش معطوف کنند آن گاه



خواهند توانست به تجربیات فردی و اجتماعی شان که در بستر تاریخی منحصر به فردشان شکل گرفته است تمرکز نمایند. در این حالت، دیالوگ، می تواند در مسائل و چالش های کنونی، الهام بخش ایجاد تغییرات تازه ای باشد. ما نباید به نتایجی که افلاطون در زمان خودش بر اساس مقتضیات زمان خودش به آن رسیده دلخوش کنیم. بلکه باید همان روش را از نو انجام دهیم و قطعاً به دستاوردهای جدیدی در حوزه علوم انسانی خواهیم رسید. همانگونه که از بیان دیویی بر می آید، دیالوگ ها محصول میل افلاطون به اصلاح جامعه آتنی می باشد. دیالوگ برای هدفی عملی و خاص نوشته شده بود: وادار کردن خوانندگان به تفکر انتقادی و بازنگری کلی مفاهیم فلسفی موجود و دقت به اثرات عملی ای که این تفکرات در جامعه دارند. (Talisse, 2000, 40)

برای رسیدن به چنین مقصود لازم است که مخاطبان بجای خواندن های زیاد، به خواندن با توجه بیشتر روی بیاورند. به این آثار فلسفی صرفاً نباید به عنوان مجموعه ای از استدلال ها، نظریه ها و عقاید نگاه کرد بلکه باید در هر لحظه به تامل در مسائل اجتماعی و فلسفی زمان و مرز و بوم خود پرداخته و دنبال چاره جویی برای آن ها و ارائه نظریاتی عملی متناسب با حل آن ها باشیم. ما با نگاهی دقیق به نظریات دیویی نسبت به درام، تجربه و عمل می توانیم درک کنیم که نگاه دیویی به دیالوگ افلاطون یک رویکرد هرمنوتیکی عمل گرایانه است. او به طور عملی و با روش خود به تفسیر جدیدی از دیالوگ های افلاطون رسیده



است. ادعای من این بود، نگاهی هرمنوتیکی وجود دارد که تلاش می کند به شواهد تاریخی وفادار بماند، اما در آن طرف اشتیاقی نیز به پذیرش تفسیرهای ادبی وجود دارد تا تعمق به درون متن را بیشتر کند. این مسئله همراه با یک زمینه تکوینی و پیدایشی در متن است. تا مقدمه و زیربنای تفسیرهای جدیدی شود که باعث برانگیختن گفتگوی ادبی معاصر در مورد دیالوگ خواهد گشت، پراگماتیسم تحقیق مدار یک چنین بازسازی و احیانامودن هرمنوتیکی خواهد بود. (Randal, 1973,)

(270

اکنون به نگاه دیویی از درام، تجربه و آزمودن و عمل اشاره می نمایم، البته با در نظر داشتن فیلسوفان افلاطونی معاصر که به طریق خودشان به عمل گرایی تحقیقی پایبند می باشند. جان هرمان رندال و شاگرد وی هنری ولز، یک رویکرد ادبی به دیالوگ را در چارچوب پارادیم توسعه با تمرکز بر رابطه و کمک به درام یونانی افلاطون بنا نهاده اند. دیوید روچنیک و توماس اسمیت با تعمق بر روی ماهیت تجربی، قرائتی دیالکتیکی ارائه کردند. در نهایت جان والاش، دیالوگ را خلاصه بیوگرافی افلاطون می داند. افلاطون بوسیله دیالوگ ها می خواهد بین میل و توجه به زندگی سیاسی و اجتماعی و تأملات فلسفی شخصی پیوند و آشتی برقرار نماید. از نظر والاش نیز دیالوگ های افلاطونی برگرفته از تحولات سیاسی و اجتماعی بوده اند که بوسیله همین گفتگوها می توان گامی در جهت بهبود و اصلاح سیاست و جامعه موجود برداشت. درام(نمایش)،



تجربه (آزمودن) و عمل، پازلی از یک تصویر منسجم بوجود می آورد که افلاطون به وسیله آن (دیالوگ های نمایش) در یک زندگی فیلسوفانه هدف اصلی تغییر و اصلاح اجتماعی را در نظر دارد (Smith, 2001) (85). اینجاست که می توانیم بگوییم بجای افلاطون، با «افلاطون» ها مواجه شده ایم. برداشت ها و تفاسیر مختلف از افلاطون مدنظر ما در این فصل است. قصد نداریم تا به جزئیات آن ها ورود نماییم، بلکه تصویر کلی از نمایشی را به دیدگان شما آورده ایم که در آن هر فیلسوفی از زاویه و عینک خود به آن می نگرد. ما از این صحنه چه چیز دستگیرمان می شود. این که در برخوردهای مشابه ک انسان به ک متن یا یک رویداد در زمان گذشته چه احتمالاتی ممکن است اتفاق بیفتد و رویکرد پراگماتیستی ضمن تایید و توجه به این کثرت نگاه ها هست که می خواهد روشی طراحی کند بجای این که به ارزش گذاری و غایت ها بپردازد.

به بحث برمی گردیم، در این بستر نمایشی، افلاطون به روش استاد خود سقراط، یک ساختار تجربی و قابل امتحان کردن برای مخاطبان را بوجود می آورد، حالتی که در مخاطب انگیزه، هیجان پیگیری و آزادی انتخاب آزاد را ایجاد نموده تا خود فرد، کاربرد تفکر و جستجوگری فیلسوفانه را بچشد. صحنه آغازین نمایش، حول موضوع دوستی و دشمنی است که طرف گفتگوی سقراط، سفالوس و پولمارکوس هستند. این نشان دهنده درگیری ها و منازعاتی است که غالباً به مسائل



درون فرهنگی یونانی برمی گردد. سقراط با پیش کشیدن موضوع دوستی و دشمنی عملاً به شاگردانش می آموزد که باید تاملات فلسفی را با زندگی خود در آمیزند. او برای انتقال مطلب به مخاطبان خود از استعاره و تمثیل های بسیار در جمهوری استفاده کرده است و بیان این که حکومت ها نشانی از مناسبات اخلاقی هستند که در شهر و باطن شهر وجود دارد. این که برقراری عدالت در شهر حاصل تاملات فلسفی و بهره بردن مسئولانه از قدرت است و در پی ریزی یک رژیم خاص نیست. علاوه بر این، سقراط با هر کدام از مخاطبین خود بر اساس خوی و علاقه مندی هایشان، استراتژی آموزشی متفاوتی را پیش می گیرد. پیوستگی بین فرد و جامعه و مطلب اخیر بود که دیویی را به سمت تاکید بر روش آموزش و تدریس بر اساس استعداد و علاقه مندی های دانش آموز هدایت کرد. همین درک و نگرش بود که دیویی را نسبت به رابطه بین آموزش و پرورش و سیاست متمایل کرده بود. نظر دیویی درباره فرم ایده آل رابطه بین فرد و جامعه (آموزش و سیاست)، دموکراسی است و نظر افلاطون، حکومت فیلسوفان از طبقه اشراف است. البته باید در نظر گرفت که هر کدام از این دو فیلسوف در زمان های خودشان و در جامعه خودشان چنین نظری داده اند و شاید هر کدام در جایگاهی دیگر نظر دیگری ارائه می کردند. به عبارت بهتر هر نسخه ای برای هر بیماری جواب نمی دهد. دانشمندانی چون روچنیک نیز هستند که برداشتی خاص ارائه نمودند به این ترتیب که، افلاطون و سقراط هر دو حامی



دموکراسی اند و این که حکمت و فلسفه، در جامعه ای دموکراتیک، به بهترین شکل خود شکوفا خواهد شد. اگر تفسیر دموکراتیکی که روچنیک از افلاطون و کتاب جمهوری ارائه می دهد را بپذیریم، آن وقت دیویی و افلاطون در مفاهیم سازگار و همسو که بین تعلیم و تربیت و سیاست وجود دارد اشتراک نظر خواهند داشت. وقتی یکی از مهم ترین چالش های موجود برطرف شد، بارقه های قرابت و همسویی بین دیویی و افلاطون خود را نمایان می سازد. افلاطون به طور قابل توجهی سقراط و سفالوس را به عنوان طرح(چهره) والد (بوجود آورنده) به تصویر کشیده است و آن ها در اصل نقش محرک و مهیجی برای خوانندگان و مخاطبانش بازی می کنند تا نسبت به مزایا و معایبی که در سبک زندگی شان وجود دارد حساس باشند. به طور مشخص بین زندگی از سر بی مسئولیتی و روزمره و زندگی فیلسوفانه که همراه با عقلانیت مسئولانه است تفاوت بگذارند (Roochnik, 2003, 144).

آیا ما کشته شدن در راه حقیقت و نوشیدن جام شوکران را به طی کردن زندگی در مسیر کسب خوشی های زود گذر ترجیح می دهیم؟ ما در طول زندگی مسئولانه خود باید تلاش کنیم تا نقص ها و کژی ها را بهبود ببخشیم و اصلاح ساختار کنیم نه این که فقط بدی ها را دیده و به گذران روزمره زندگی دلخوش کنیم. گاهی لازم است تا برای رسیدن به حقیقت و سعادت خود و جامعه خود انتخاب هایی سخت گرفت. افلاطون آشکارا از سقراط دفاع می کند او با به کارگیری نمایش و



یک چهره و نقش بی اثر و پر ابهام که از سفالوس ارائه می کند، خوانندگان خود را وا می دارد تا تامل بیشتری در برقرار کردن تعادل بین زندگی فیلسوفانه و زندگی عادی خود داشته باشند (Smith, 2001,77).

وقتی به زندگی افلاطون نظر کنیم می بینیم که او به طور یک جانبه به زندگی نگاه نمی کرد. افلاطون، هم گامی و تعادلی بین کارهای زمینی و تفکر عقلانی الهی (زندگی فیلسوفانه در مفهوم افلاطونی آن) ایجاد کرده است. وقتی کتاب جمهوری را در چارچوب تاریخچه زندگی افلاطون قرار می دهیم و نظاره اش می کنیم، در می یابیم که هدف افلاطون از نویسندگی استفاده از تجربیات خود در حوزه فلسفه و سیاست جهت رفرم و اصلاح در جامعه آتنی است. این درآمد‌های تاریخی را وقتی با برداشتی که از نمایش های جمهوری داشته ایم جمع می کنیم، این احتمال پیش روی ما قرار می گیرد که نقطه اوج عزیمت متافیزیک، رویکردی عمل گرایانه و اجتماعی است. اگر این سرنخی که کنون به آن رسیده ایم را دنبال کنیم شاید بتوانیم بگوییم تئوری مثل هم با هدف پراگماتیستی اصلاح جامعه‌ا اصلاح تفکرات فلسفی متفکران بیان شده است تا این که نظریه مثل حقیقتی فلسفی است که در قالبی دگماتیستی (متعصبانه و جزم اندیشانه) بیان شده است (Talisse, 2003).



وقتی در موضوعاتی مثل تعلیم و تربیت، سیاست و شاید حتی متافیزیک، بین دیویی و افلاطون یک اشتراک و پیوستگی برقرار می کنیم، فواید و مزایای زیادی بوجود خواهد آمد. این که بین افلاطون و پراگماتیسم فرایند الحاق و اتحاد بوجود می آید با این توضیح که هر دو فلسفه در تلاش هستند تا مشکلات و مسائل زمان خود را ترمیم کرده و به راه هایی برای اصلاح جامعه خود بیرازند. این دو فلسفه قطعا یکسان نخواهند بود چرا که هر کدام محصول بافت زمانی و عصر تاریخی خاص خودشان هستند. از مقدمات و روش ها می توان بهره گرفت اما نتایج هر زمانی مختص خود است. با استفاده از روش ها باید مسائل اجتماعی جامعه خود را رصد نموده و برای آن راه حل و نتایجی دست و پا کرد. پس دیویی با نگاه به افکار افلاطون و روش های او دموکراسی را استخراج می نماید و سیستم تعلیم و تربیتی متفاوت از افلاطون را به قرن اخیر عرضه می دارد (Alexander, 1994, 243-259).

به یاد داشته باشیم با تمام اختلاف هایی که بین فرهنگ ها و ملل وجود دارد می توان با روش تفسیرگرایی، شباهت هایی را ارائه نمود تا بتواند پیوند دهنده جوامع مختلف باشد. در بحث خودمان، با تمرکز بر این پهنه پیوستگی و اشتراک، و به خصوص در سیاست و تعلیم و تربیت، شخص، ارتباط بافت و بستر تاریخی افلاطون را نظاره می کند و می تواند به عنوان نمونه هایی از استراتژی های حل مسئله موفق، از آن بهره ببرد، و حتی ممکن است از دل آن استراتژی های جدید نیز الهام بگیرد و بر



شرایط و وضعیت کنونی زمانه خود سازگار و منطبق سازد. با تصدیق عناصر عمل گرا در فلسفه افلاطون که خاستگاه سنت فلسفی غرب هست، نتیجه ای دیگر می توان گرفت و آن این که فلسفه افلاطون، متضاد پراگماتیسم نیست و پراگماتیسم به طور نسبی منبعی غنی از تجربه گران بها و الهام بخش فلسفی می باشد.

این فصل بیان کننده تلاش در بازسازی تجربه گرایی در حوزه فردی و اجتماعی است. یکی از منابع این فصل، مقاله دیویی «از مطلق گرایی به تجربه گرایی» بود که فیلسوف معاصر آمریکایی، آلبرت اسپنسر به آن پرداخته است. این مقاله که در اواخر کار حرفه ای دیویی نوشته شده است می تواند خلاصه افکار فلسفی او قلمداد شود. در این مقاله او تمام رویدادهای فکری و فلسفی و اجتماعی ای که در زندگی اش رخ داده جمع بندی و بیان می کند و در تلاش است تا نقش مهمی که فلسفه او می تواند ایفا کند را روشن سازد. برداشت ما بر اساس مقاله دیویی و برداشت آلبرت اسپنسر به این صورت می توان خلاصه نمود که می توان جمهوری را به عنوان نمایش افلاطون از تحقیق فلسفی برای نوع بشر (بشریت) به حساب آورد (Spencer, 2007, 142).

دیویی، دانشجویان خود را به «بازگشت به جنبش و فلسفه افلاطونی» دعوت می کند تا فرمی از فلسفه که در زمانه آن ها وجود دارد را دوباره به امتحان و ارزیابی بگذارند و در این مسیر برای ایجاد



بنایی فلسفی و اصلاح شده از دیالوگ های افلاطونی بهره ببرند. نکاتی هست که در هر بار توجه به متن کتاب های فلسفی بخصوص جمهور افلاطون، می توان از دل آن بیرون کشید و همیشه برای رسیدن به نتایج فلسفی اجتماعی جدید به تجارب فردی و اجتماعی معاصر و زمانه خود تکیه داشت.

ترک غار یک تجربه دردناک است. غاری که سالیان سال با باورهای خاص خودش محل زیست تو بوده است. سایه هایی که رنگ می بازند اما این روح فلسفی و اندیشنده هر زمانه ای است که می تواند با زایندهای خود و معنویتی که می توان با رویکردی پراگماتیستی بوجود آورد، تکیه گاه جدیدی برای انسان باشد. انسانی خودساخته، که زندگی را معنادار و با معنویت و اخلاق می خواهد زیرا این ها را جزو دستاوردهای خاص و ناب بشر قلمداد می کند. در موضوعات مختلف می شود با رویکرد پراگماتیستی مطلب نوشت و مقاله ارائه کرد. کارهایی که در دنیا نمونه دارد و یا حتی آن جا هم نمونه ندارد. می تواند بسترهایی برای زایش تحقیقات جدید باشد. به عنوان نمونه، اخلاق پراگماتیستی، انسان شناسی پراگماتیستی، زندگی پراگماتیستی، مولفه های پراگماتیستی زندگی زناشویی و موضوعاتی از این دست. (Spencer, 2007, 147)

از افلاطون تا کانت، غالب فلاسفه معتقد بودند که حقیقتی مطلق و واقعی وجود دارد و این حقیقت برای ما قابل شناسایی و کشف



است. فقط لازم است تا به اندازه کافی تفکر نماییم. تفکر دگماتیک و خشک، مدل و الگوی رفتاری خاص خود را در پی دارد. پیامدهایی که هزینه های سنگینی بر فرد و جامعه بار خواهد نمود. مطلق گرایی که دیویی از آن بیزار بود در همین راستا می باشد. افرادی که در این سیستم وارد می شوند و اندیشه خود را یگانه اندیشه درست در عالم می پندارند، گویی خود را خدا و مرکز کره زمین به حساب آورده اند. اندیشه ای که دیگران را طرد و در نهایت تکفیر می کند. از آن سو نیز علاقه مندان به سنت و رسوم قدیمی و یا بعضا در کشور خودمان ایران دل باخته فرهنگ شرق آسیا هستند. آن چه قبیح و از نگاه پراگماتیستی ناکارآمد است، دگم بودن، یک جانبه نگریستن و عینک خود را، چشم به حساب آوردن است. وقتی با عینک پراگماتیست به طبیعت، انسان ها و اندیشه ها نگاه کنید، می توانید یا به شرق دل ببندید یا به غرب و یا هر دوی این ها! می توانید از هر فرهنگی مولفه هایی را مناسب خود و جامعه خود بدانید. اما شما قبل از این فرآیند آزاد اندیشی، از تعصب و نگاه دگماتیک خارج شده اید که توانسته اید به این مرحله وارد شوید. عینک پراگماتیسم در مقابل عینک مطلق گرایی و جزم اندیشی قرار دارد. اصرار ورزیدن بر مجموعه ای از اصول جزم اندیشانه و تلاش مستمر برای موجه نگه داشتن آن ها در بهترین حالت آن هم یک توهم آرام بخش خواهد بود. طبق بیان ریچارد رورتی، پراگماتیسم، تنها موضع فلسفی مناسب رشد و پیشرفت است. نه این که هیچ کس در هیچ مکتبی و



فلسفه ای رشد نداشته‌ا باعث رشد پیروانش نشده است، بلکه مسئله نسبت و میزان اثرگذاری در کل جامعه و زمان است. به طور نسبی باید بتوانیم از فرهنگ‌ها، فلسفه‌ها، تاریخ‌ها و اثرات و نتایج آن‌ها، برآوردی داشته باشیم، وگرنه دچار سردرگمی و پوچ‌گرایی خواهیم شد. همانطور که نظر دیویی و پراگماتیسم او از تندگرایان و خشک‌دین‌داران، بیزار است از لابلالی‌گران، بی‌اخلاقان و پوچ‌گرایان نیز بیزار است. راهی میانه و متعالی، اخلاقی‌پویا و علم‌گرا، اندیشه‌ای که بتوان با آن (و معیاری که می‌دهد)، انسان‌های مختلفی (که از سرتاسر جهان دور هم جمع شده‌اند) را با هم پیوند دهد و یا لاقلاً به جان هم نیندازد! فلسفه دیویی دقیقاً در جنگ‌های داخلی آمریکا و جنگ‌های جهانی شکل می‌گیرد. و فلسفه و عمل او رفتاری اخلاقی و آرامش‌زا و تعاملی را پیش روی بشر می‌گذارد. وقتی انسان‌ها بر سر درست و غلط به توافق نسبی نیز نمی‌رسند، پس باید راهکاری ارائه کرد تا بشود در کنار یکدیگر به طور نسبی با آرامش زیست. اندیشه‌هایی که این سخن را تأمین نمی‌کنند از نظرگاه دیویی و رفتار پراگماتیستی، قطعاً بیرون خواهد بود. مسیری که فلسفه غرب می‌رود یکطرفه به سمت جاده نهیلیسم و پوچ‌گرایی نیست. آنطور که بسیاری از اندیشمندان شرق آسیا و یا ایران خودمان در نظر دارند. کافی است به صفحات ابتدایی کتاب «آسیا در برابر غرب» از داریوش شایگان که در سال ۱۳۵۶ منتشر شده، نگاهی بیاندازید. (هر چند داریوش شایگان نیز در مراحل بعدی زندگی با تغییر در جامعه و مراحل علمی



خود نگاهش متفاوت از آن کتاب شده است) هر چند ممکن است لغزیدن به سمت نهیلیسم با خواندن فلسفه غرب در افراد دین دار (چه مسیحی، چه هودی و چه مسلمان) بیشتر از سایرین رخ بدهد اما آن حالت، پایان کار نیست. بسیاری اوقات به قول استاد دکتر محمد مجتهد شبستری، ایمان پوست انداخته و عمق می یابد. دیگر این که به راحتی نمی شود جلوی تغییر در انسان را گرفت (چه خود انسان جلوی خودش را چه تصمیم سازان اجتماع جلوی عامه مردم) با امکان های ارتباطی امروز که حتی ۵۰ سال پیش نیز وجود نداشت و اطلاعات اینقدر سهل در اختیار نبود و به راحتی نمی شد در لحظه برای مطالب دیگران در اقصی نقاط دنیا، کامنت یا اظهار نظر ارسال کرد. پس پراگماتیسم می تواند ابزاری برای رسیدن به ایمان، یا باز رسیدن به ایمان باشد. بوسیله عمل گرایی، می شود اخلاق را سبک سنگین نموده و بارورتر و منعطفتر کرد. فردی که عینک پراگماتیسم بر چشم دارد لزوماً فردی نیست که از همه چیز و همه کس انتقاد می کند. شاید مردی آرام کنار سبزه های یک روستا و در حالت چراندن دام هایش باشد. شاید دختری شاعر در کافه ای مشغول خواندن شعر خود برای دوست هم جنس یا غیر هم جنسش باشد. هر فرد با هر نگرش یا دین و مسلکی می تواند از ابزار و عینک پراگماتیستی بهره ببرد و همه لزوماً قرار نیست به یک نتیجه خاص یا یک هدف مشخص رهنمون شوند. اصلاً انسان با نگرش تکثر گرایانه و زیست شناسانه داروین، امکان چنین یکسان سازی در نظر و عمل ندارد و گواه این ادعا



کل تاریخ بشر است، هر چند تنها تکه هایی از آن مقابل چشمان ما قابل مشاهده باشند. پراگماتیسم حتی نمی خواهد به شما هدف بدهد و البته بی هدف هم نیست. او هدف شما را ارزیابی نموده تا مبادا آسیب زنده به خودتان یا در ابعاد بزرگتر جامعه تان باشد. کارایی رفتار شما را می سنجد تا ببیند چقدر در مسیر پیشرفت خود و جامعه خویش گام بر می دارید. عینک واقع بینانه ای که غبار خرافات را از پیش چشمانتان بر می دارد. در نهایت این شما هستید که انتخاب می کنید. این شما هستید که عینک را بر می دارید یا آن را برای همیشه در قاب خود جا می گذارید!

گاهی لازم است که ساعت ها با خودمان خلوت کنیم، اندیشه ها و مغز ما شاید لازم باشد برای مدتی در حالت استندبای و نیمه تعلیق باقی بمانند. بالاخره در روزی شما راه خود را پیدا خواهید کرد. آشوب درون شما و سرگردانی آن به تجربه ای اصیل خواهد رسید. باورهای شما بعضی طرد و بعضی اصلاح و بعضی عمیق و تایید می شوند. این فقط بخشی از هدیه ای است که وجود شما به صداقت شما داده است. تجربه ای شناختی و معرفتی در سطح اندیشه های انسان ها همیشه در جریان بوده است و در حال تطور. تطور یعنی هم صعود هم سقوط. این مسیر پر از فراز و نشیب است. هر سقوطی بد نیست. گاهی باید پایین رفت تا بالا آمد. گاهی باید زیر سایه درختی بود و چند لحظه بعد با سرعت در زیر آفتاب ادامه مسیر داد. چالش ها به بینش ها خواهد انجامید. نه برای همه و همیشه. این رسم زندگی و ویژگی آدمی است. رشد ما به سمت



استقلال فکری خود بسیار حائز اهمیت است. ما تازه فرصت یافتیم تا نقص هایی که در دوران کودکی (خانواده ای که بسیاری استعدادهای ما را بارور نموده است) داشته ایم را ترمیم نماییم. برای یافتن زاویه دید فلسفی خود نیز باید تلاش کنیم و به خودمان فرصت دهیم. چهار روش و اسلوب در مباحثات فلسفی وجود دارد: روایی، تحلیلی، ساختار قاعده نگر و اندیشه های واقع گرا، که هر کدام در جای خویش نیکو و مهم است.

این فصل و شاید هر کدام از فصل های این کتاب، قابلیت این را دارند که خود، والد کتابی مجزا باشند. بن مایه تناقض ها و کشمکش های جامعه که معمولاً در تقابل بین نسل ها و در عبارت چالش بین سنت نگری و تجدد خواهی بیان می شود، زمینه کاری من است و من در مسیر رشد فکری خود در پی ایجاد راه حلی برای مسائل و مشکلات روز جامعه که با آن برخورد می کنم هستم. زندگی عرصه یکتای هنرمندی ماست، هر کسی نغمه خود خواند و از صحنه رود. این جمله شاعرانه و جمله «زندگی جنگ و تنازع بقاست» به ظاهر با یکدیگر سر صحبت و گفتگو ندارند. اما هر دو با دو نگاه متفاوت به یک مسئله اشاره دارند، باید تلاش کرد، زندگی گذراست. تلاش و جنگ انسان باید از مبارزه فیزیکی با دیگران به جنگ و تلاش در وجود خود مبدل شود. تلاشی برای تغییر، رشد و بهبود خود. جنگ و مبارزه با بی اخلاقی ها و بی عدالتی ها و بی نظمی های موجود در جامعه از طریق رشد آگاهی و آموزش و پرورش که جان کلام و عمل جان دیویی می باشد.



نتیجه:

با توجه به رویکرد پراگماتیسی و تفسیرگرایانه ای که ما در مواجهه خود با جمهوری افلاطون رقم زده ایم، می توان به طور خلاصه سه نکته و دستاورد مهم را در طی این فصل ملاحظه نمود:

۱. می توانیم از نمایش و هنر به عنوان ابزار و وسیله ای در راستای بیان هدف - که تغییرات اجتماعی بوده است - استفاده نماییم.
۲. بین نگاه آسمانی و مثل وار به افلاطون داشتن و یا نگاه زمینی و الحادگرایانه به او، راهی میانه و کاربردی طراحی کنیم تا بتوان جدا از این که حقیقت چه بوده، به تفسیری کارا رسیده تا خود را با مفاهیم آن پیوند بزنیم. نه آن طور متعصبانه و جزم اندیشانه به نظرات افلاطون بنگریم و نه آن را خیال پردازی و خالی از حقیقت در نظر آوریم.
۳. در روند تحقیق و بررسی خود همیشه به‌اد داشته باشیم، نتیجه همه تفکرات فلسفی وقتی در عمل، کارها و امور اجتماعی ظاهر گشت، بایستی مورد مذاقه و واکاوی قرار بگیرد. هیچ فرآیند نظری را فارق از نتایج عملی اش مورد بررسی قرار ندهیم. مطالعات کتابخانه ای نیز باید شامل کتاب هایی باشد که در فلسفه های مضاف و معاصر، بازآفرینی شده باشد، و همچنان



مباحث علوم میان رشته ای که حول موضوع تحقیق می باشد
مورد توجه قرار بگیرد.

۴. می توان جمهوری را به عنوان نمایش افلاطون از تحقیق فلسفی
برای نوع بشر (بشریت) به حساب آورد.



منابع:

1. Dewey, John. *The Complete Works of John Dewey*. Ed. Jo Ann Boydston, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1990.
2. Plato, *Complete Works*. Ed. John M. Cooper. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997.
3. Plato, *Dramatist of the Life of Reason*, John Herman Randall University Presses of California, Columbia and Princeton (April 1, 1973).
4. Talisse, Robert B, *On Dewey*, Belmont, CA: Wadsworth, Thomas Learning, 2000.
5. Talisse, Robert B, *“Plato, Pragmatism, and Democracy: A Response to the Guardianship Argument”*, *Hypnos Journal of Greco-Roman Philosophy*, 2003.
6. Spencer, Albert R, *Reconstructing the Republic: Dewey’s Back to Plato Movement*, Baylor University 2007.
7. Anderson, Frederick M, *Dewey’s Experiment with Greek Philosophy*, *International Philosophical Quarterly*. Vol. 7, No. 1 (March 1967).



8. Roochnik, David, Beautiful City, *The Dialectical Character of Plato's Republic*, London, Cornell University Press, 2003.
9. Smith, W. Thomas, *Revaluating Ethics: Aristotle's Dialectical Pedagogy*, Albany, State University of New York Press, 2001.
10. Alexander, Thomas, "Educating the Democratic Heart: Pluralism, Traditions, and the Humanities." *Studies in Philosophy and Education*. (1994-95) 13 (3-4).

فصل پنجم

اصول اخلاقی باورمندی از دیدگاه ویلیام کلیفورد



«کمی تأمل به ما نشان می‌دهد که هر باوری را اگر به عنوان یک کتاب راهنمای کامل جهت اعمال خودمان در نظر بگیریم، دیگر از تجربه و بازبینی بیرون قرارش داده ایم».

ویلیام کلیفورد

واژه «اخلاق باور» در نگاه اولیه کمی بغرنج و چند وجهی به ذهن می‌آید، برای فهم درست تر اگر بخواهیم کمی آن را بسط دهیم باید بگوییم، اصول اخلاقی باورمندی. اصول و قواعد اخلاقی که در فرآیند کسب باور و داشتن باور باید مورد لحاظ قرار بگیرند.

به سال ۱۸۷۶ اصطلاح «اخلاق باور» برای اولین بار در مقاله معروف کلیفورد، با همین عنوان، به کار رفت. طبق بیان کلیفورد^۱، که بعدها به قاعده‌ا اصل کلیفورد مشهور شد: «باور کردن هر چیزی که بر

^۱ Clifford



پایه شواهد و قرائن ناکافی ایجاد شده باشد، همیشه، در هر جا و برای هر کسی خطاست». (چیگنل، ۱۳۹۵، ۱۵) از آن زمان تا امروز این بحث بارها مورد قبول یا رد عده زیادی از متفکران غربی و کسانی که در حوزه فلسفه دین تحقیق می کنند قرار گرفته است؛ مسئله اصلی که در پس همه این مناقشات مطرح بوده این است که آیا اصولاً باورهای آدمی در اختیار انسان هستند، تا مشمول ارزش گذاری های اخلاقی شوند یا این که باید آن ها را، همچون بسیاری از حالات روانی، غیر ارادی و انفعالی و در نتیجه، معاف از ارزش گذاری های اخلاقی دانست. عده ای بنا را بر غیر ارادی بودن باورهای ما گذاشته اند و اذعان دارند که آن ها تحت اختیار ما نیستند درمقابل، عده ای به اثر اراده بر باور یا اراده گروهی باوری تاکید دارند. این مدل از اراده گروهی، به دو قسم کلی قابل تقسیم است: اراده گروهی مستقیم و اراده گروهی غیر مستقیم، که متغیر این دو بستگی به میزان اثر اراده بر باور انسان دارد. اراده گروهی باوری (هر دو نوع مستقیم و غیر مستقیم آن) از حیث دیگری، به اراده گروهی توصیفی و اراده گروهی هنجاری تقسیم میشود. در اراده گروهی هنجاری سخن از نوعی وظیفه گرایی معرفتی در باب باورهاست که مستلزم اخلاق باور است. درواقع، زمانی میتوان از اخلاق باور سخن گفت که به چیزی به نام وظیفه گرایی معرفتی قائل باشیم.

یکی از زمینه های بحث هایی که در این حوزه ما بین فلاسفه و معرفت شناسان مطرح شده نوع ارتباط و نسبت میان داده های وحیانی و



یافته های انسانی است. نوع نگرش و پاسخ به این مسئله آنقدر مهم و متنوع بوده است که عده ای به انکار و تضاد باورهای دینی و وحیانی و عده ای به تایید و هم راستا بودن باورهای دینی با اخلاق باور رسیده اند. این ایده در قرن نوزدهم مطرح شد که به قرن الحاد^۲ و لادری گری^۳ مشهور است.

ویلیام کلیفورد ایده « اخلاق باور » را بیان کرد که بر اساس آن باور به چیزی بدون فراهم آوردن قرائن و شواهد کافی، امری خطا و اخلاقا نادرست شمرده می شود و او این مساله را طی مقاله ای منتشر و تحولی در معرفت شناسی معاصر ایجاد نمود.

مفاهیم وظیفه گرایی، قرینه گرایی، درون گرایی و اضداد آن ها، هم گرایی دارند و طیف پیوسته ای از مفاهیم هستند که از مبادی اخلاق باور هم محسوب می شوند. کلیفورد یک قرینه گرای حداکثری و وظیفه گرایی اخلاقی است و فراهم آوردن قرائن و شواهد کافی را لازم و ضروری و تخلف از آن را ظلم در حق خود و بشریت می داند. از آن جا که افعال ما دارای اثرهای اجتماعی هستند هر باوری علاوه بر این که به فعلی می انجامد، نتایج جمعی به بار می آورد. باورهای بی پایه که از روشی علمی برنیامده باشند به ضرر خود فرد و بشریت خواهند بود. پس باید از آن ها پرهیز کرد و به دلیل و برهان تمسک یافت.

^۲ atheism

^۳ agnosticism



اگر شخصی به این وظیفه تن در ندهد، خطایی اخلاقی مرتکب شده، کلیفورد به این نتیجه می‌رسد که دین داران از مصادیق بارز این تخلف اخلاقی هستند و نمی‌توان هیچ پشتوانه‌ای برای باورهای با موضوعات غیب و نبوت، وحی و... یافت.

بررسی پیشینه اخلاق باور

تاریخ اروپا را معمولاً به چند دسته تقسیم می‌کنند: دوران باستان، قرون وسطا و عصر جدید و این دوره آخر به دوره‌های رنسانس (نوزایی)، اصلاح طلبی و عصر روشنگری تقسیم می‌شود. قرون شانزدهم و هفدهم را قرون اصلاحات و قرن هجدهم را عصر روشنگری می‌نامند. بین رنسانس تا قرن نوزدهم حدود سیصد سال است که متفکران غربی در این دوران در اثر بدبینی به کشیش‌های مسیحی، با کل دین و دینداری درافتادند و آن را بزرگ‌ترین خرافه بشری پنداشتند. ظهور دو جریان بزرگ عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی در این قرون، دین را زیر ذره بین دستاوردهای بشری قرار داده بود. هر کس از دانش توشه‌ای برده بود، ایمان دینی را با آن می‌سنجید و اگر آن را مطابق نمی‌یافت، قبول نمی‌کرد. این سیصد سال که هرچه از اول به آخر می‌رویم، جنبه الحاد آن قوی‌تر می‌شود، طیف وسیعی از متفکران را در خود جای داده بود، از فیلسوف خداباور تا فیلسوف ملحد.



طرح نام اخلاق باور و تاکید بر اخلاق در فرآیند باورمندی از سوی کلیفورد بود، اما در این قرون می توان دکارت (۱۵۹۶-۱۶۵۰)، جان لاک (۱۶۳۲-۱۷۰۴) و لایپ نیتس (۱۶۴۶-۱۷۱۶) را یافت که از این مقوله دم زده اند، البته آن ها قرینه گرایانی بودند که دین را دارای شواهد و قرائن کافی می دانستند. (پترسون، ۱۳۸۷: ۲۲۵) بعد او فلاسفه دیگر بسیار دنباله بحث او را گرفته اند. امروزه شاخه ای در علم فلسفه به فیلسوف اخلاق باور تعلق گرفته است. که زیرمجموعه فلسفه اخلاق می باشد.

دکارت عقل و ارکان عقلی را مقدم بر دین و ارکان دینی می دانست. او معتقد بود دریافت عقلی انسان، مقدم بر اراده و تصمیم های اوست. بنابراین برای اکتساب دانش های یقینی، وظایفی وجود دارد که انجام آن ها مانع از حضور گزاره های عقلا اثبات نشده در ذهن خواهد شد. (دال اندرو و اندرو چینگل،^۴ ۲۰۰۵: ۱۰)

جان لاک یکی از عقل گراهای افراطی است که معیارهایش درباره «باور معتبر» همان هایی بود که بعدها کلیفورد ارائه کرد، با این حال او معتقد بود مسیحیت می تواند این معیارها را برآورده کند، مشروط به آن که به درستی فهمیده شود و بعد، از آن دفاع گردد. (دال اندرو و اندرو چینگل، ۲۰۰۵: ۷۴)

^۴ Dole, Andrew & Andrew Chignell



ابتدا مروری بر آرای جان لاک خواهد شد و سپس به قرن نوزدهم و فضای حاکم بر آن پرداخته می شود. لاک را معمولاً یک تجربه گرا می دانند. وی در دانشگاه آکسفورد تحت تاثیر افکار دکارت قرار گرفت، اما روش تفکر او کاملاً متفاوت بود او بیشتر بر فاهمه بشر متمرکز شد و مقالات فراوانی در این زمینه نگاشت که در مجموعه ای به نام « جستاری در باب فهم بشر»^۵ فراهم آمد. او این مجموعه را در چهار کتاب سامان داد و از ساختار مکانیکی و دینامیکی فهم بشر سخن گفت. وی در کتاب چهارم، درباره ایمان، عقل و شوق (عشق) سخن می گوید. او قضایا را مافوق، مخالف یا مطابق عقل می شمارد.

قضایایی که بتوان صحت آن ها را با آزمایش و از راه قیاس طبیعی قطعی با احتمالی دریافت، مطابق عقل هستند. قضایایی که نتوان صحت با احتمالی بودن آن ها را به واسطه عقل از اصول استخراج کرد، مافوق عقل هستند. و بالاخره قضایایی که با صورت یا اصل معین و مشخصی ناسازگار یا مباین باشند، مخالف عقل هستند. مثلاً وجود خدای متعال، مطابق با عقل، وجود خدایان متعدد، مخالف با عقل و رستاخیز، مافوق عقل است. (جان لاک، ۱۳۸۱: ۴۴۰)

لاک، عقل و ایمان را در مقابل هم نمی داند، بلکه اگر این دو درست فهمیده شوند، مکمل همدیگر هستند و کسی که ایمان دارد و

^۵ An essay Concerning human understanding



ایمانش مقرون به هیچ گونه دلیل عقلی نیست، عاشق تخیلات خود شده است. (همان: ۴۴۱)

لاک معتقد بود انسان موجودی عاقل است و می تواند چیزی را باور با نقادی کند. موجودات عاقل، تکلیف عقلی دارند که فقط قضایایی را باور کنند که می توانند از احتمال درستی آن ها در پرتو سایر باورهای یقینی خود مطمئن شوند. شرط توجیه این است که حقوق خود را پاس بداریم و برخلاف تکلیف عمل نکنیم که در غیر این صورت مستحق سرزنش^۶ و انکار^۷ هستیم. او وحی را اگر برخلاف دلیل عقل باشد، برنمی تابد، این که مافوق عقل باشد که در این صورت، چون خود عقل حکم می کند که نمی تواند به آن ها دست یازد، غیب و وحی موضوع ایمان خواهند بود، نه ساحت عقل. (همان: ۴۴۵)

او سپس می گوید: این که گفته اند « چون محال است، پس ایمان دارم » اگر از طرف آدم خوبی گفته شود، ممکن است اثر هیجان و شوق دینی محسوب شود، ولی اگر بنا باشد مردم، دین و عقاید خود را روی چنان مبنایی انتخاب کنند، قاعده بسیار بدی خواهد بود. لاک اعلام کرد ما تنها در صورتی در باور به خدا موجهیم که آن را بر مبنای خوبی باور کرده باشیم و باید استدلالی در دستمان باشد که مقدمات آن یقینی باشد.

^۶blame

^۷ disapprobation



البته او دو دسته از باورها را یقینی می داند : قضایای مربوط به تجربه بی واسطه و قضایای بدیهی.

این ایده لاک، سنگ بنای قرینه گرایی در قرون بعدی شد. او با سخن گفتن از تکلیف^۸، الزام^۹ و شرایط^{۱۰} معرفتی یا عقلی، ملاک های سخت گیرانه ای پیش روی انسان ها گذاشت که بعدها کلیفورد با نظم و نسج آن، تخلف از این وظیفه را گناهی اخلاقی در حق کل بشریت خواند. براند بلانشارد^{۱۱}، راسل^{۱۲} و مایکل اسکریون^{۱۳} نیز کسانی بودند که این سیر را پیش گرفتند و پذیرش باور بدون استدلال کافی را گناه معرفتی نامیدند. (استامپ، ۱۳۸۰ : ۵۴)

پس از آن به قرن نوزدهم می رسیم، دوره ملکه ویکتوریا و بحران های فراوانی که ایمان دینی را با چالش های جدی روبرو ساخت. می توان این قرن را قرن ایمان و بی ایمانی دانست. از طرفی فعالیت های تبلیغاتی چشم گیری درباره مسیحیت صورت می گرفت، اما از خارج کلیسا این ندا شنیده می شد که مومنین خود را فریب می دهند و حتی در داخل خود کلیسا نیز زمزمه هایی وجود داشت که دیگر نمی توان

^۸ duty

^۹ obligation

^{۱۰} requirement

^{۱۱} Brand Blanshard

^{۱۲} Russel

^{۱۳} Michael Scriven



مسیحیت را به شکل فعلی آن قبول کرد. در ابتدای این قرن، جان استوارت میل (۱۸۰۶-۱۸۷۳) ظهور می کند که بعضی او را طراح اخلاق باور و ادغام کننده منطق و اخلاق می دانند.

از ابتدای قرن بیستم تا کنون، واکنش های متفاوتی به اخلاق باور شده است. تا ابتدای دهه هفتاد این قرن، هنوز مناظره کلیفورد-جیمز^{۱۴} روی خط مباحث معرفت شناسی و فلسفه بود. لوئیس^{۱۵} یکی از متکلمان مسیحی بود که در این زمینه قلم زد و جانب جیمز را ترجیح داد، نفر بعدی کافمن^{۱۶} است که برخلاف لوئیس، علاقه وافری به کلیفورد دارد و از زبان او، پاسخ اشکالات جیمز را می داد. جی ال مکی^{۱۷} که در قرن بیستم در نوشته های الحادآمیز خود، سخنان و گفتمان کلیفورد را به کار بست و ضمن برشمردن نقاط ضعف مقاله جیمز، استدلال های وی را برنمی تابد. و بالاخره ریچارد دابل^{۱۸} است که به این مساله می پردازد و استدلال های کلیفورد را مبالغه آمیز و ضعیف می پندارد. از دهه هفتاد به بعد عرضه ظهور ایده ای به نام « شناخت شناسی اصلاح شده »^{۱۹} است که تحولی بنیادین در مبانی شناخت شناسی دینی محسوب می شود. در این دوران موقعیت معرفتی کلیفورد پررنگ تر ظهور می کند و

^{۱۴} Clifford/James Debate

^{۱۵} Lewis

^{۱۶} Kaufmann

^{۱۷} Mackie

^{۱۸} Richard Double

^{۱۹} Reformed Epistemology



حتی عده ای بر استفاده او از کلمه اخلاق^{۲۰} خرده گرفتند. مایکل مارتین^{۲۱} هر چند وظایف معرفتی را فی الجمله از او قبول کرد، هرگونه ربطی بین این وظایف و اخلاق را رد کرد. (لازم به توضیح است در طول متن به عمد واژه «معرفت شناسی» و «شناخت شناسی» توأمان در معنای کلمه انگلیسی «Epistemology» آورده شده است تا خوانندگان به ترجمه جدید این لغت آشنا شوند، قبلاً معرفت شناسی بیشتر جا افتاده بود اما شناخت شناسی ترجمه ای دقیق تر است.)

پیتر این واگن^{۲۲} تاکید کرد که هدف اصلی کلیفورد از طرح این ادعا، باورهای دینی است، نه باورهای فلسفی یا سیاسی. او هم از وظایف معرفتی به نحو عمومی استقبال می کرد تا این که فیلسوف معاصر، آلون پلانتینگا^{۲۳} در درس گفتارها و نوشته های خود، جملات فراوانی علیه کلیفورد و ادعای او روا داشت، برای مطالعه دقیق آن ها به پایان نامه کارشناسی ارشد از سید صابر سیدی فض اللہی به استاد راهنمایی دکتر ناصر محمدی در دانشگاه پیام نور تهران جنوب با عنوان، «اخلاق باور از منظر قرآن کریم و مقایسه آن با دیدگاه ویلیام کلیفورد» رجوع شود.

^{۲۰} Ethics

^{۲۱} Michael Martin

^{۲۲} Peter Van Inwagen

^{۲۳} Alvin Plantinga



شاید بیشترین خدمت را ریچارد گل^{۲۴} و ریچارد رورتی^{۲۵} به کلیفورد کردند که بر اخلاقی بودن وظایف متمرکز شدند و قلم زدند. در نهایت، سه استاد فلسفه دیگر، دوباره وظایف اخلاقی و معرفتی را به هم آویختند و از این منظر نگاهی دوباره به اخلاق باور انداختند. آن ها دوباره به صاحب کشتی در مقاله کلیفورد نگاه کردند و درباره او قضاوت کردند. این افراد عبارتند از: هاک^{۲۶}، کوانتون^{۲۷} و کود^{۲۸}.

معرفی کلیفورد

ویلیام کینگدن کلیفورد در ماه می سال ۱۸۴۵ در شهر اکستر انگلستان متولد شد. از سال های ابتدایی زندگی او اطلاع زیادی در دست نیست و خود او هم با توجه به عمر کوتاه خود در این خصوص مطلبی بیان نکرده است. پدرش کتابفروش بوده و مادرش را نیز در سن نه سالگی از دست داد. پانزده ساله بود که وارد دانشگاه کینگ شد^{۲۹} و سه سال بعد برای ادامه تحصیل وارد کمبریج شد. او علاقه زیادی به فراگیری دانش داشت و پیش از همه به ریاضیات علاقه مند بود. وی زبان های

^{۲۴} Richard Gale

^{۲۵} Richard Rorty

^{۲۶} Susan Haack

^{۲۷} Quinton

^{۲۸} Lorraine Code

^{۲۹} king



فرانسوی، آلمانی و اسپانیایی را یاد گرفت و با زبان های عربی، یونانی و سانسکریت نیز به سبب فراگیری متون ریاضی و فلسفی آشنا شد.

نکته جالب این که کلیفورد، در سال های نوجوانی که مردم با بحران های ویکتوریایی درباره ایمان مواجه بودند، یک مسیحی پرشور بود، اما در سال ۱۸۵۹ و همزمان با انتشار « منشا انواع »^{۳۰} داروین، چرخشی در آرا و عقایدش صورت گرفت. در همین دوران و با اوج گرفتن رشد علمی، استاد کمبریج شد و ابهام و تردیدهای دینی او به یک جزمیت در مقابل دین مبدل گشت. او در این دوران مسیحیت را مانعی بزرگ بر سر راه رشد عقلی بشر می دانست.

کلیفورد کنفرانس ها و سخنرانی های فراوانی بر پا می کرد و این به دلیل فهم علمی و بیان قانع کننده و بلاغی در او بود. در ریاضیات، فلسفه، هندسه، روان شناسی و... صاحب نظر بود و با فلاسفه آن شهر، همچون هاکسلی و نیچه، مراودات علمی داشت.

وی در سال ۱۸۷۸ به انگلیس بازگشت، اما بسیار خسته و ناتوان از کار علمی بود. چراکه به بیماری مهلک سل مبتلا شده بود. بعضی از روزنامه ها در روزهای پایان عمر او نوشته بودند او از افکار پیشین خود در زمینه الحاد توبه کرده و به مسیحیت بازگشته است. اما او با تندی و

^{۳۰} On the Origin of species



پرخاش، این ادعاها را رد می کرد. سرانجام در سوم مارس ۱۸۷۹ در حالی که فقط ۳۳ سال داشت وفات کرد. (تیموتی^{۳۱}: ۲۰۱۰: ۲۷-۷۲)

البته کلیفورد را در اخلاق و فلسفه اخلاق متأثر از کانت می دانند او با زبان آلمانی آشنا بود و با چنین مزیتی از معاصران خود پیشی گرفته و فلسفه انتقادی کانت به او تاثیر فراوانی گذاشته بود و البته استثنا ناپذیری که در قوانین کانت پر رنگ است. (تیموتی^{۳۲}: ۲۰۱۰: ۷۴)

دو تن از افراد سرشناس که منتقد وی بودند و بخاطر شباهت محتوایی در مقالاتشان آن ها را در کنار نام کلیفورد قید می کنند، عبارتند از ویلیام جیمز^{۳۳} (۱۸۴۲-۱۹۱۰) و چارلز پیرس (۱۸۳۹-۱۹۱۴). جیمز روانشناس و فیلسوفی آمریکایی است که پس از انتشار مقاله کلیفورد، افراط او در ستیز و سرکوب ایمانی را برنتافت و پاسخ وی را در مقاله ای با نام «اراده معطوف به باور» (اراده باور داشتن^{۳۴}) داد. پیرس هم یک ریاضی دان و منطق دان بود که با مقاله خود با نام «تثبیت باور»^{۳۵} معیار اخلاقی برای وظیفه معرفتی را ناپسند شمرد. در بررسی نگرش فضای جامعه در زمانه کلیفورد که زمینه شکل گیری اندیشه فلسفی او بوده است به چند نکته می توان اشاره نمود:

^{۳۱} Timothy

^{۳۲} Timothy

^{۳۳} William James

^{۳۴} The Will to believe

^{۳۵} The Fixation of belief



اول: فضای الحاد و لادری گری که در قرن نوزدهم مردم و بالاخص اندیشمندان جامعه را تحت تاثیر خود قرار داده بود. البته جیمز و کرکگور که در پاراگراف های بالا سخنانشان یادآوری شد، دین دار بوده اند. نکته مهم دیگر نزدیکی تفکر کلیفورد با نیچه در برخی موارد است. (کاپلستون، ۱۳۷۵ : ج ۷، ۳۹۳)

دوم: نظریه فرگشت (تکامل) داروین (زمینه تلاقی یا پیوند الهیات با زیست شناسی فراهم آمد که جان دیویی ادامه این مسیر را بسیار گسترده و علمی طی نمود. مولف)

نظریه تکامل سوال های زیادی را رو به متفکرین و حتی مردم عادی باز کرد و مردم بسیاری از اعتقادات خود را خرافات یافتند و آن صفات و نگاهی که به خداوند داشتند تا حدودی متزلزل گردید.

سوم : تعمق در ریاضی و فلسفه عامل دیگری بود که وی را به نظریه تکامل مایل کرد. ذهن عقل گرای شدید او در تکثیر و پردازش حول نظریه های الحادی آن زمان تاثیر به سزایی در شکل گیری اخلاق باور او داشته است. (باریور، ۱۳۸۵ : ۹۹)

چهارم: دین غالب در غرب در همه قرون، مسیحیت بوده که به طور واضحی عقل گریز و عقل ستیز است. از آموزه های اصلی و پایه ای مثل تثلیث تا اعمال کلیسا. این آیین ترغیبی به فکر و تعقل ندارد و به طور



صرف طرفداران خود رابه تعبد و عشق فرا می خواند. (تیموتی، ۲۰۱۰: ۳۰۳)

اخلاق باور از دیدگاه ویلیام کلیفورد

کلیفورد نخستین کسی بود که اخلاق را به حریم «فرآیند عقیده‌افتن» وارد نمود. او با طرح ایده اخلاق باور، پذیرش باوری را که همراه با قرائن و شواهد کافی نباشد، غیر اخلاقی می داند. او ملاک سخت گیرانه ای برای پذیرش باورها طرح می کند و وظیفه همه انسان ها می داند که آن را رعایت کنند در غیر این صورت گناه اخلاقی مرتکب شده اند و در قبال همه بشریت مسئول هستند. کلیفورد بر اساس استدلالی - که شرح و تفصیل آن خواهد آمد - این تخلف معرفتی را غیر اخلاقی هم دانست، چرا که ضرر حاصل از آن، دامنگیر افراد یک جامعه و بلکه کل بشریت خواهد شد و هر گاه چنین عملی چنان تاثیری داشته باشد، ارتکاب آن غیر اخلاقی خواهد بود.

باور به یک گزاره در صورتی اخلاقی و مقتضای اخلاق باور است که مؤید به ادله کافی باشد. کلیفورد مینویسد: "همیشه و همه جا و برای همه کس، باور به هر چیزی بر مبنای قرائن ناکافی، کاری خطا و نادرست است. فرض کنید شخص در دوران کودکی یا پس از آن عقیده های را



پذیرفته است، و آن عقیده را از خار هر گونه اشکالی که در ذهنش می خلد، به دور و ایمن نگه میدارد... و طرح پرسش‌هایی را که موجب تشویش آن عقیده می شوند، کافرکیشانه تلقی میکند. زندگی چنین شخصی گناهی عظیم در قبال نوع بشر است... تحقیق درباره قرائن یک عقیده کاری نیست که یک بار و برای همیشه انجام پذیرد و واجد اعتباری قطعی باشد. هرگز نباید مانع شک شد؛ زیرا یا می‌توان آن شک را بر مبنای پژوهش‌های پیشین، واقعا مرتفع کرد، یا این شک ثابت میکند که آن پژوهش‌ها کامل نبوده‌اند. " (پترسون، ۱۳۸۷: ۷۳)

کلیفورد همچنين ميگويد تمامی باورهای ما و شیوه کسب آن‌ها بر دیگران تأثیر می‌گذارد و به همین دلیل موظفیم عقلانیت را در همهٔ امور تکمیل کنیم. وی می‌نویسد: باور هیچ انسانی... موضوعی شخصی نیست که صرفا به او مربوط شود و افرادی که گفته‌های اثبات نشده و مورد چون و چرا قرار نگرفته را به خاطر "لذت و تسلی شخصی خود" می‌پذیرند، تأثیری گمراه‌کننده دارد. (سوین برن، ۱۳۸۰: ش ۲۷-۲۸، ۵۲)

از نظر کلیفورد تفاوتی بین باور دینی و سایر اعتقادات نیست. از دید وی هر باور (از هر قسم که باشد) فقط در صورتی عقلا مقبول است که قرائن کافی برای آن وجود داشته باشد. او تأکید می‌ورزد که پذیرش باوری که فاقد قرائن کافی است، کاری غیر اخلاقی، خلاف ادب حتی



شاید شرورانه و خباثت آمیز! است: "کسانی در خور رفتار نیکویند که از خلوص اعتقاداتشان غیورانه محافظت کنند، مبدا آن اعتقادات بر بنیانی نادرست قرار گیرند و رنگی به خود پذیرند که آن را هرگز نتوان زدود." "باور به هر چیز بر مبنای قرائن ناکافی، همیشه، همه جا و برای همه کس کاری خطا و نادرست است" (پلانتینگا، ۱۳۸۲ : ۱۶). و از آنجایی که باور خداپاوران مبتنی بر قرائن ناکافی است، لذا ایشان در خور طعن و تعری های مذکورند. از نظر او، خداپاور در بهترین حالت آفتی بی زیان و در بدترین حالت خطری تهدیدکننده برای جامعه است و در هر حال باید او را طرد کرد. (پلانتینگا، ۱۳۸۱ : ۴۰)

سخن گفتن از اخلاق باور، اخلاق تفکر و اخلاق پژوهش بر این پیش فرض مبتنی است که هنجارهای مطرح در منطق، معرفت‌شناسی و تفکر نقدی همگی هنجارهای اخلاقی هستند که مراعات آن ها لازم و ضروری است و نقض عالمانه و عامدانه آن ها، گناهی اخلاقی و مستوجب سرزنش است. به دیگر سخن، گزاره‌های این علوم در آن واحد، هم موضوع آن علوم هستند و هم موضوعی برای محمولات اخلاقی. (فنائی، ۱۳۸۴ : ۵۹ و ۶۰) البته این یک ادعاست که وظیفه اثبات آن برعهده کسی است که سخن از اخلاق باور می‌گوید؛ اما گذشته از این، مروری بر ماهیت گزاره‌های اخلاقی موقعیت بهتری برای فهم این ادعا و تحلیل آن فراهم می‌کند. یکی از مهم‌ترین خصیصه‌های گزاره‌های اخلاقی آن است



که به عمل اختیاری و ارادی تعلق می‌گیرند و اموری که در حیطه اختیار فرد نیستند، هرگز مشمول باید و نباید اخلاقی نمی‌شوند.

بنابراین با توجه به بحث اراده‌گرایی، کسانی که قائل به غیرارادی بودنِ باور هستند، بحث اخلاق باور را هم نابجا قلمداد کرده‌اند. این ویژگی مربوط به موضوع اخلاقی بود؛ اما گزاره اخلاقی باید در ناحیه محمول خود، شامل یکی از مفاهیم اخلاقی مانند خوب، بد، درست، نادرست، باید، نباید، وظیفه، مسؤولیت، فضیلت یا رذیلت باشد. (فتحعلی‌خانی، ۱۳۷۷: ۱۷)

نکتهٔ دیگر آن که می‌توان اخلاق باور را زیرمجموعه‌ای از اخلاق کاربردی دانست. البته اخلاق کاربردی، تعریف ثابت و مشخصی ندارد؛ اما در یک گسترهٔ باز می‌توان آن را این‌چنین تعریف کرد:

«هرگونه کاربست انتقادی روش‌های فلسفی برای سنجش تصمیم‌های اخلاقی و مواجهه با مسائل، رفتارها و سیاست‌های اخلاقی در حرفه‌ها، تکنولوژی، حکومت و غیره را اخلاق کاربردی گویند». (اسلامی و دیگران، ۱۳۸۶: ۲۴)

در این شاخه از دانش، ساحت‌های گوناگونی در زیر چتر آموزه‌های اخلاقی قرار می‌گیرند؛ از جمله تفکر، باور، پژوهش و... که مجموعه این‌ها را با عنوان اخلاق علمی می‌شناسند. بسیاری از مباحث



مقاله وی شامل تمثیل‌ها و تشبیه‌ها شده بود و او سعی داشت با استفاده از یک زبان دینی و مثال‌های مذهبی، مانند گناه، گناه نخستین، محمد (ص)، اسرائیل (یعقوب)، جهنم و... با مخاطب خویش بهتر ارتباط برقرار کند و شاید خواسته اطلاعات مذهبی خود را بیان کند و یا این که در آن فضای مسیحی، برای خود دردسر کمتری درست کند.

مقاله کلیفورد را می‌توان از نظر مفهومی اینچنین شرح داد: **در قسم اول**، کلیات و مقدمات استدلال بر اخلاق باور را مطرح می‌کند و سخن از ارزش و لزوم تحقیق درباره باورها می‌گوید. **قسم دوم**، سخن بر آن است که آیا گفته دیگران، با هر شخصیت و مرتبه علمی، می‌تواند حجت بر باور ما باشد و ما می‌توانیم به منزله صغرای اخلاق باور، سخنان یک چنین شخصی - مثلاً - پیامبر را قرینه‌ای بر صحت کلام او و در نتیجه باور خود به شمار آوریم؟ **در قسم سوم**، با تبیین یکپارچگی قوانین طبیعت، ماورایی که جدا از طبیعت باشد را غیر واقعی و خرافات قلمداد می‌کند.

ادعای وی (اخلاق باور) یک محتوا و یک استدلال و پشتوانه دارد که به شکل زیر صورت بندی می‌نماییم:

۱ - شواهد کافی به سود آن ادعا وجود دارد.

۲ - شواهد کافی به ضرر آن ادعا در دست است.



۳ - شواهد و ادله نفی و اثبات آن ادعا برابری می کنند یا این که اصلا به نفع هیچ کدام شواهدی در دست نیست.

و وظیفه ما در قبال حالت اول، پذیرش آن ، در قبال حالت دوم، واژنش آن و رد آن و در قبال حالت سوم، تعلیق حکم و نپذیرفتن هیچ کدام از طرفین است.

حال نکته مهم این است که ما بتوانیم صورت بندی منطقی استدلال وی بر اخلاق باور را ارائه کنیم که در چهار گام این کار را انجام خواهیم داد.

گام اول: هر باوری منجر به عمل می شود و اگر هم باوری چنین نبود اصلا باور نیست.

آن عمل را اصطلاحاً « فعل متعاقب » آن باور می نامند و این دو معمولاً تلازم دارند. در مواردی که مثال آورده است (صاحب کشتی، افراطی های روستای دور افتاده و..) آن فعل متعاقب باور بود که مذمت می شد. مثلاً صاحب کشتی به دلیل فرستادن آن مذمت شد، نه اصل باور به سلامت کشتی. پس اگر باوری در نهان خانه دل فرد بماند و به عمل نینجامد مذمتی ندارد. اما کلیفورد معتقد است حتی باورهای جزئی و ساده و پیش و پا افتاده ما نهایتاً منجر به ک عمل خواهد شد حال یا مستقیم یا غیر مستقیم. با این همه از نظر او این تفکیف هم درست است و هم ضروری و برای تحلیل موضوع به آن نیاز است.



در این قسمت لازم است تا خلاصه ای از داستانی که کلیفورد تعریف نموده است بیان نماییم:

« داستان مربوط می شود به آن صاحب کشتی که روزی می خواست برای سفری به آن سوی اقیانوس اطلس بلیت بفروشد. به ذهن صاحب کشتی خطور کرد که کشتی اش قراضه شده و ممکن است استحکام آن محل تردید باشد. ولی او با علم به این که تعمیرات هزینه زیادی دارد و موجب تاخیر بسیاری هم می شود، این نگرانی ها را کنار گذاشت و این باور خالصانه و تسلی بخش را در سر پروراند که کشتی اش کاملاً ایمن است و مناسب سفر دریایی است. او بلیت ها را فروخت، مسافران را بدرود گفت و سپس، «وقتی کشتی به قعر اقیانوس رفت و خبری بازنیامد، بی سر و صدا پول بیمه اش را گرفت. به گفته کلیفورد) که خود زمانی از کشتی شکستگی جان سالم به در برده بود و بنابراین رفتار این صاحب کشتی لابد به نظرش بسیار نفرت انگیز می آمد) در این داستان صاحب کشتی به راستی در مرگ آن مسافران مقصر است، زیرا هر چند خالصانه باور داشت که کشتی سالم است، بر مبنای قرینه و دیگر شواهد پیش رو، حق نداشت به آن باور تکیه نماید. چرا او چنین حقی نداشت؟ کلیفورد می گوید به این دلیل که او باور خود را صادقانه، پس از تحقیق صبورانه به دست نیاورده بود، بلکه از طریق سرکوب تردیدهایش کسب کرده بود.» (کلیفورد، ۱۹۰۱، ۷۰)



گام دوم: حال که رابطه فعل با «باور پشتوانه آن» معلوم شد، ادعای دیگر آن است که تمام باورهای فرد به هم پیچیده و مرتبط است و نیز باورهای افراد یک جامعه ارتباط تنگاتنگی با هم دارند. هر جای این شبکه، دچار لغزش و آسیب شود، بر دیگر اجزای این شبکه که باورهای سایر افراد است تاثیر می گذارد. به بیان خود دیویی، «پس ما مسئول تک تک باورها و حتی جزئی ترین و ساده ترین آن ها هستیم، حتی باور غلط یک کودک روستایی ممکن است سبب از هم گسیختگی جامعه ای در آینده گردد.» (سیدی فضل اللهی، ۱۳۹۵، ۵۴) نمونه های بارز این آسیب ها را می توان در چند مورد بیان کرد. یکی تقویت خوی زود باوری که فرد بدون دلیل هر باوری را سریع بپذیرد و سراغی از دلایل و پشتوانه های آن نگیرد. دیگری عادت نمودن به باور کردن امور بدون تقاضای دلیل و صرفا متأثر از خوی پذیرش عادی باورها است. دیگری مطرح نمودن خرافه ها می باشد که مردم به اموری ماورائی و مافوق مادی معتقد شوند و به خود القا کنند که در شرایط خاصی، باور به چیزی یا عمل به دستوری موجب نتیجه ای مطلوب می شود. علت امور را در جایی غیر از دنیا و علوم جستجو کنند و این روش اجرا شده در قرن های گذشته، باعث جهل انسان و عدم دستیابی اش به علوم بوده است. بنابراین سیستم شبکه دار باورهای فرد و اجتماع نسبت به آن مورد خطا بسیار حساس است و حتی یک باور خطا ممکن است سرمنشا مشکلات فراوان برای افراد یک جامعه و بلکه کل بشریت باشد.



گام سوم: پس مشخص شد باورهای ما بسیار مهم و تاثیر گذارند. حال آیا می توانیم نسبت به این امر مهم کم توجه باشیم و حریم باورهای خود را به هر گزاره ساده و بی پشتوانه ای بگشاییم؟ کلیفورد در این قسمت قرینه گرا و وظیفه گرا است و سخن از قرائن کافی به میان می آورد. هیچ کس نمی تواند به صرف این که دلم خواست، مایل بودم، علاقه داشتم یا فلانی گفت و... به انتخاب باور دست بزنند. در اینجا یک الزامی وجود دارد که باید هر فردی در هر مکان و زمانی برای هر باوری پشتوانه لازم و قرائن کافی در دست داشته باشد. او با مثال های خود مواردی را اشاره می کند که پشتوانه ندارند. اعتماد به کسی فقط به دلیل دلسوزی و خوش خلقی وی نمونه ای از این دست است.

در مباحث فلسفه دین، غالباً کلیفورد را به عقل گرای حداکثری می شناسند و آن قرائن و شواهدی که او از آن ها سخن می گوید قواعد عقلی است و چون خود او یک فیلسوف و ریاضی دان است فقط از استدلال دفاع می کند و معتقد است برای هر باوری باید تحقیق و بررسی نموده، منابع آن را واکاوی کرده و سند آن را بسنجیم و ادله آن را تحلیل نماییم. این وظیفه حتی بر عهده مردم عادی و ساده هم هست و اگر آن ها عذر بیاورند که وقت و توان آن را نداریم، مقبول نیست و آن ها هیچ گاه فرصت تجربه نمودن باور اخلاقی را نمی یابند.



گام چهارم: تخلف از این وظیفه (جمع آوری قرائن کافی) خطای اخلاقی است. در این جا لازم است که اضافه کنیم برخی کلیفورد و جیمز را متهم به خلط میان حوزه خطای اخلاقی و خطای معرفتی کرده اند. در حقیقت این نخستین بار است که کسی خطای معرفتی که در اثر تخلف از وظایف معرفت شناختی و منطقی فرد حاصل می شود را به لغزشی اخلاقی توصیف می کند و ارجاع می دهد. (هاک^{۳۶}، ۲۰۰۱: ۲۶)

کلیفورد این نکته را با کلمات و عبارات گوناگونی بیان کرده: استفاده از اصطلاحاتی مثل: "ethic" در عنوان مقاله "sinful" به معنای خطای اخلاقی "bounden duty" به معنی وظیفه اخلاقی و "moral world" جامعه اخلاقی، جایی برای این تردید باقی نمی گذارد که تخلف از این باید، در نظر وی فقط یک خطای معرفتی صرف نیست و خطای اخلاقی نیز می باشد. (کلیفورد، ۱۹۰۱: ۱۶۸ و ۱۶۹)

قوانین اخلاق حرفه ای، اخلاق باور، باید ها و نبایدهای اخلاقی بر حوزه تفکر و پژوهش هم حاکم هستند و فرد ملزم به رعایت آن هاست. استدلال کلیفورد بر این مطلب صریحا ذکر نشده است، منظور او از غیر اخلاقی بودن همان تجاوز به حریم دیگران و پاس نداشتن

^{۳۶} Haack



اعتقادات آنان است. چراکه گفتیم او باورها را به صورت شبکه ای مرتبط می داند و کوتاهی هر فرد را مرتبط با تاثیر منفی برای دیگران می شمرد.

همان گونه که ما موظفیم به دیگران و حریم آن ها احترام بگذاریم و قواعد اجتماعی را برای رعایت حقوق دیگران پاس بداریم و غفلت از آن را اخلاقاً نادرست می دانیم، دامن زدن به تولید باورهای غلط و زودباوری نیز از این موارد شمرده خواهد شد. اگر خطا را فقط معرفتی بدانیم باید زیان تخلف از این وظیفه تنها گریبان گیر خود فرد شود. اگر شخصی به این وظیفه تن در ندهد، خطایی اخلاقی مرتکب شده، از دید وی دین داران از مصادیق بارز این تخلف اخلاقی هستند و نمی توان هیچ پشتوانه ای برای باورهایی با موضوعات غیب و نبوت، وحی و... یافت. کلیفورد می گوید: ما هیچ گاه خود را نیازموده ایم و هیجان ها و ایده ها و... از دریچه آزمون نگذشته اند. یک قرینه گرایی افراطی فقط به قرائن می اندیشد، بدون این که نگاهی به اعتمادگرایی افراد نسبت به همدیگر داشته باشد، چراکه اعتماد افراد یک سلسلهٔ جامعه در هم تنیده شده است و آن ها بدون اعتماد بهٔ کدیگر چیزی از همدیگر قبول نمی کنند.

اگر من از آن ها قبول نکنم آن ها هم می توانند از من قبول نکنند. بنابراین اصل قرینه گرایی صرفاً، معقولیت اکثر باورهای ما را زیر سوال می برد و اعتمادی را که لازمهٔ هر زندگی غیرشکاکانه ای است از ما می



گیرد. (زابزبسکی^{۳۷}، ۲۰۰۷: ۱۷۶) کلیفورد این را می پذیرد و اصلا برای نابودی همین اعتماد بی رویه به دیگران و زودباوری افراد چنین نظری می دهد. ملاک برای او حجت و دلیل است.

چند مثال و قیاس از کلیفورد

کلیفورد سعی دارد از انواع و اقسام راه های اثبات بهره گیرد و در اینجا به سه مثال متوسل می شود: شیمی دان، جهان گرد قطبی و دارو شناس او از پس این تمثیل ها بر آن است که مرجعیت علمی را به صورت موجهه جزئیة بپذیرد و شرط و شروطی برای آن مطرح کند که نتوان از مرجعیت پیامبران دفاع کرد.

یکم، اگر یک شیمی دان به من بگوید از ترکیب دو ماده خاص در شرایطی و موقعیت خاص، ماده جدیدی حاصل می شود (واکنش شیمیایی ترکیبی) ما می توانیم و مجاز هستیم این ادعای او را بپذیریم، مگر این که بتوانیم با تخصص لازم درباره آن ترکیب نظر داده و به آن خدشه وارد کنیم. لذا در غیر این صورت حرف او ، هم برای او هم برای ما و هم برای دیگران حجت است.

علت این امر آن است که امکان آزمایش و بررسی این فرآیند و ادعا وجود دارد، یعنی در توان نوع بشر است و هر فردی می تواند با

^{۳۷} Zabzebski



فراهم آوردن مقداری اطلاعات و مهارت ، این گفته را محک بزند و از چند و چون آن آگاه شود. البته ممکن است هیچ گاه کسی غیر از شیمی دان چنین آزمونی را انجام ندهد، اما همین قابلیت که ما با حفظ انسان بودن و شرایط طبیعی اجتماعی می توانیم ادعاهای او را به محک تجربه بیاوریم، کافی است که در باور به ادعای او موجه باشیم. در این قسمت شباهت زیادی بین بیان کلیفورد و سیر فکری جان دیویی مشاهده می شود، تجربه گرایی و آزمون و تطبیقی که بین علوم انسانی و علوم تجربی برقرار می گیرد.

حرف او حجت است، چون هستند کسانی که آن را بیازمایند و بر آن صحه بنهند، اما اگر او ادعایی کرد که خارج از توان علمی و تخصص اوست، چه باید کرد؟ مثلا اگر مدعی شود، اتم اکسیژن همیشه در وزن و سرعت نوسان یکسان است و تغییر در آن حاصل نمی شود ما هر گز نمی توانیم از او قبول کنیم و یک بررسی ساده نشان می دهد چنین پژوهشگرانی نمی توانند چنان ادعاهایی بکنند، چرا که از توان آن ها خارج است! حتی اگر خود او هم صادقانه به آن مطمئن باشد، ما نمی توانیم از او بپذیریم. چرا که این یک ادعای بزرگ و دقیق است: « هیچ شخصی با هر درجه علمی و نبوغ وقتی ادعای کشف های دقیق و دانش جامع داشته باشد، نمی تواند مرجع کاملی برای باورهای ما و موجه بودن ما در تقلید از او باشد. » (تیموتی، ۲۰۱۰: ۱۸۹)



دوم، ممکن است یک جهان گرد قطبی مدعی شود در فلان طول و عرض جغرافیایی که او تجربه کرده است، دمای هوا به چند درجه زیر صفر رسیده است یا چقدر یخ وجود داشته است یا....

حال اگر ما این باور را از او بپذیریم، کار خطایی نکرده ایم، چرا که ما هم قادر هستیم آنجا برویم و از نزدیک همه چیز را مشاهده کنیم. قرائن هم حاکی از آن است که او حقیقت را همان طور که می گوید، می داند و می فهمد. حال اگر یک صیاد به ما بگوید ضخامت یخ دریا ۳۰۰ فوت است، ما هرگز از او نمی پذیریم، چرا که او اصلاً چنین تخصصی ندارد و در فضایی ادعا کرده که اصلاً نمی تواند آن را آزمایش و اثبات کند. نکته این است که چنین ادعایی خارج از توان اوست.

پس در مثال قبلی قبول کردیم، چون ادعای او در محدوده قدرت بشری بود، اما در این مثال صیاد با این که ادعایی در محدوده همان توان بشری دارد، از او نمی پذیریم، چون او حق اظهار عقیده در این زمینه را ندارد و خارج از توان و تخصص اوست. پس علاوه بر لزوم جایگیری ادعا در محدود فهم و فعل بشری، باید خود مدعی، اهل چنین ادعا و آشنای به آن فضا باشد.

کلیفورد در اینجا از مثال، استفاده دیگری می کند. ما که در چنان مثال کوچکی این چنین ریزبینی می کنیم، درباره مرجعیت بسیار عظیم تر و محترم تر چه خواهیم گفت؟ او معتقد است فضای فکری ما و



چارچوب باورها و باورهای افراد جامعه، محصول تلاش آبا و اجداد ماست که با زحمت خود، ما را در میان این همه شرایط پیچیده و گوناگون قادر به زیستن کرده اند و حال آیا ما می توانیم این حصار را بشکنیم و در ساختارهایی حاکم بر ذهن خود تردید کنیم؟ آیا این کار ممکن است؟ آیا درست است؟ آیا می توان از سنتی که خود ما برآیند و فرآورده آن هستیم، دست کشید؟ او پاسخ می دهد: نه تنها ممکن و درست است که ضروری است. اصلا هدف آن سنت این بوده که وسایلی برای ما فراهم کند که بتوانیم درباره هر چیز بپرسیم و آزمایش کنیم. حال اگر ما چنین نکنیم، نه تنها خود را آزار داده ایم و در غل و زنجیر جاهلی محصور کرده ایم، با محروم کردن فرزندان خود از جامعه ای بهتر و آبادتر، خود را از مسیر انسانیت خارج ساخته ایم.

سوم، فرض کنید سال ها قبل، داروشناسی در آفریقا به مردم می گفت اگر حیوانات اهلی خود را بکشند، دارویی تسکین بخش برای دردهای آنان خواهد بود و مردم همین سخن را پذیرفته بودند. گذشته از این که حرف داروشناس چقدر معتبر بوده، مردم توان آزمایش آن ادعا و کشف را نداشتند. خوب حرجی بر آنان نیست، اما این که آن باور تا نسل ها بعد حفظ شود و دلیل هر نسلی آن باشد که نسل های قبلی بدان معتقد بوده اند امری اشتباه است و باعث می شود باورهایی به همان سستی دوباره بر آن ها تحمیل شود: « آن که در این باورها شک و طلب



دلیل کند، بدون شک کار درستی کرده و دوستدار مردم و پشتیبان همسایه ها و همنوعان خود خواهد بود» (تیموتی، ۲۰۱۰: ۱۹۲)

شک و تردید از دیدگاه کلیفورد

ویلیام کینگ کلیفورد مدعی شد که هر شخصی، باوری را بدون قرینۀ شاهد بپذیرد، مرتکب خطای اخلاقی شده است؛ بدین ترتیب شک و تردید در نظر او بسیار پررنگ است و کسی که مثال های او را در مقاله اش مطالعه کند به ک شک عمیق می رسد که ممکن است به ک جهل عمیق پی ببرد و مواردی که به نظرش بدیهی بوده حالا به بوته آزمایش و تحقیق سپرده شده اند. از نظر کلیفورد، باورمندی در صورت عدم وجود ادله کافی، اشتباهی بیش نیست و نمی توان باور و عمل را از یکدیگر تفکیک نمود زیرا نخست این که، باورهای قوی، عمل در پی دارند؛ دوم آن که، هر باوری واجد اهمیت است؛ و سوم آن که؛ هیچ باوری، شخصی نیست. طبق این گفتار، باور به یک گزاره، در صورتی اخلاقی و مقتضای اخلاق باور است که دارای ادله کافی باشد.

جیمز در پاسخ به کلیفورد، «حق بر باور»^{۳۸} حتی در صورت وجود ادله ناکافی را مطرح می سازد. البته در برخی موارد، جیمز از این نیز فراتر رفته و بیان می دارد که در موارد خاص، نه تنها مجاز است بلکه حتی

^{۳۸} Right to Believe



منطق ایجاب می کند که بر اساس دلایل ناکافی، به چیزی باور داشته باشیم. (جیمز^{۳۹}، ۱۹۵۶: ۱۱)

کلیفورد می نویسد: "همیشه و همه جا و برای همه کس، باور به هر چیزی بر مبنای قرائن ناکافی، کاری خطا و نادرست است. فرض کنید شخص در دوران کودکی یا پس از آن عقیده ای را پذیرفته است، و آن عقیده را از خار هر گونه اشکالی که در ذهنش می خلد، به دور و ایمن نگه میدارد... و طرح پرسش‌هایی را که موجب تشویش آن عقیده می شوند، کافرکیشانه تلقی می کند. زندگی چنین شخصی گناهی عظیم در قبال نوع بشر است... تحقیق درباره قرائن یک عقیده کاری نیست که یک بار و برای همیشه انجام پذیرد و واجد اعتباری قطعی باشد. هرگز نباید مانع شک شد؛ زیرا یا می‌توان آن شک را بر مبنای پژوهش‌های پیشین، واقعا مرتفع کرد، یا این شک ثابت میکند که آن پژوهش‌ها کامل نبوده‌اند" (کلیفورد، ۱۹۰۱: ۳۲۴)

ارتباط باور فرد و باور اجتماع

نکته بعدی که در بیان کلیفورد پررنگ و البته بسیار با دقت نظر بالایی دیده شده بحث داد و ستدی است که بین افکار و اعتقادات افراد جامعه وجود دارد. از ارتباط بین افکار و اندیشه های خانواده، قوم، شهر، کشور گرفته تا کل دنیا. تاثیری که آن رسم و رسوم و عمل های ناشی از

^{۳۹} James



باور در کشوری به کل دنیا می گذارد و درصد و فراوانی آن باور در حوزه جامعه ای که مورد بررسی قرار می گیرد.

در ترسیم شبکه باورها در یک فرد باید گفت در ذهن هر فردی انبوهی از باورها هستند که رابط میان احساس و فعل می باشند. این باورها چنان به هم تنیده شده اند که نمی توان هیچ جز آن را از دیگر اجزا جدا کرد. در عین حال، وقتی باور جدیدی به ذهن وارد می شود، ساختار کلی باورها به هم می ریزد و به ناچار مهندسی جدیدی بر ساختار آن ها حاکم می شود: « هر باور واقعی - هر چند جزئی و نامربوط - حقیقتا هیچ گاه بی اهمیت نیست. چنین باوری آمادگی ما برای پذیرش باورهای همگون خود را بیشتر می کند و با تقویت باورهای مشابه خود، باورهای دیگر را تضعیف می کند. » (تیموتی، ۲۰۱۰: ۱۶۹)

حال اگر این باور - حتی کوچک - نادرست و بی پایه باشد، تاثیر خود را خواهد گذاشت و ممکن است روزی باوری نادرست از نهان خانه ذهن ما بر دیگر باورها تاثیر بگذارد و پس از تقویت آن ها، بر افعال شخصیت ما موثر افتد. در جایی که کسی رابطه متقابل باورها را می پذیرد حتما تصدیق می کند که آن ها از نیک و بد یکدیگر بهره ای برده اند.

کلیفورد، دغدغه دیگر خود را ارتباط باورهای افراد مختلف و تعامل آن ها با یکدیگر می داند. او نه تنها افکار و عقاید مردم یک عصر را



مرتبط با یکدیگر و موثر بر هم می داند. باورهای مردم عصرهای مختلف را نیز چنین می پندارند و مجموعه عقاید مردم هر زمانی را میراثی برای نسل بعد می شمرد:

« کلمات و عبارات ما، قالب های ما و فرآیندها و شیوه های تفکر ما، دارایی مشترکی است که از عصری به عصر دیگر شکل می یابد و تکمیل می شود، میراثی است که هر نسلی به صورت امانت گران بها آن را در اختیار می گیرد و بدون تغییر و البته بسط یافته و پیرایش شده، به نسل های بعدی هدیه می دهد. » (تیموتی، ۲۰۱۰ : ۱۶۹)

کلیفورد این تعامل قهری عقاید را هم یک نشان بزرگ می داند و هم یک مسئولیت خطیر یک شمشیر دو لبه که می توان با باورهای مفید و موجه در سعادت دیگران سهیم و با باورهای سست در شقاوت دیگران شریک بود. از دید او باور نیروی بسیار مهمی است که اراده ما به تصمیم گیری را بر می انگیزد و چنین فرآیندی با چنان تاثیری (اجتماعی) متعلق به خود فرد نیست، بلکه از آن اجتماع اوست. می توان نتیجه گرفت که باورها، فصل مشترک انسان ها هستند. باورها، کمک می کنند که انسان ها به هم بیوندند و فعالیت های مشترک خود را تقویت و جهت دهی کنند. در این نگاه کل نگر و یکپارچه نیز تاثیر نظریه تکامل داروین بر کلیفورد به وضوح مشاهده می شود. البته این نگاهی معنوی به اجتماع نیست بلکه نگاهی طبیعت گرایانه است. حال اگر این امر مهم و



مقدس، محترم شمرده نشود و قربانی خودخواهی های افراد قرار گیرد تا زرق و برق زندگی خود را دو چندان کنند و سودی شخصی برند، ضرری اجتماعی و بس بزرگ به دنبال خواهد داشت. خود فریبی افراد در اکتساب باورهای روزمره، ممکن است برای وی سودی زودگذر داشته باشد، اما او با سرکوبی شک درونی خود، بر باوری اصرار می ورزد که ممنوع او را دچار خسارت می کند. (تیموتی، ۲۰۱۰: ۱۷۰-۱۷۱)

با این حال و باور به این اشتراک، وظیفه واری باور و منشا آن، امری عمومی است، نه مختص افرادی خاص! فقط رهبران، دولتمردان، فیلسوفان و شاعران نیستند که چنین وظیفه خطیری دارند. حتی یک فرد عامی روستایی که در قهوه خانه، جملات سخیف و کم اهمیتی را بر زبان می آورد، امکان دارد موجب تولید خرافات شومی شود که طایفه او را به فنا بکشد. همسر سخت کوش یک صنعت گر امکان دارد با تربیت فرزندان و تعلیم باورهای پسندیده، زمینه های پیوستگی و همدلی جامعه را به ارمغان آورد یا در غیر این صورت، ناظر گسستگی آن باشد: « این وظیفه ای همگانی است و نه ساده لوحی فرد و نه گمنامی او هیچ کدام نمی تواند وظیفه عمومی واری همه باورها را از دوش او بردارد. » (تیموتی، ۲۰۱۰: ۱۷۱)

بیان زوایای مختلف مقاله کلیفورد



مقاله مشهور کلیفورد با عنوان "The Ethics of belief" در ژوئن ۱۸۷۷ منتشر شد.

یکی از زوایای اصیل مقاله کلیفورد تحقیقی بودن باورهایی است که به صورت پیش فرض و پیشینی در ما قرار دارد. ما در هر جامعه ای که رشد یافته باشیم و در هر کیش و آیینی که تربیت شده باشیم در هر مقطع سنی که هستیم چه در مسایل دینی و چه در مسایل جزئی مانند طریقه نگاه کردن، خوردن، راه رفتن و یا نحوه برخورد در حالات مختلف که در روزمره برایمان اتفاق می افتد دارای پیش فرض های ذهنی هستیم. یکسری داده ها و ورودی هایی که به ذهن ما داخل می شود، آنگاه پالایشی کم یا زیاد روی آن ها انجام داده، به طور کامل می پذیریم یا رد می کنیم، بر آن فعل یا فکر، چیزی کم یا اضافه می نماییم. گاهی این کار را با دقت و اراده خاص انجام می دهیم و روی آن تمرکز می کنیم و مدت ها ذهنمان با آن درگیر است و گاهی نیز در ضمیر ناخودآگاهمان با آن دست و پنجه نرم می کنیم.

این که ما هر باوری را قبل از آن که به عملی بینجامد، تفتیش کنیم و از چند و چون آن مطلع شویم، وظیفه ای سنگین است، چرا که در بسیاری موارد، یقین ما را بر باد می دهد و امری را که فکر می کرده ایم درست است و به آن مطمئن بوده ایم، به صورت مشکوک جلوه می کند. این که شک خود را سرکوب نکنیم و آن را پی بگیریم، هر چه با



باد، در برخی موارد دست ما را خالی می کند و به همان خانه اول بر می گرداند، مانند این که هیچ نمی دانستیم و آن چه ادعا کرده ایم، سرابی بیش نبوده است، حقیقتا چیزی نمی دانسته ایم، هر چند اظهار فضل می کرده ایم این که بفهمیم باور ما پنداری بیش نبوده است، امر تلخی است که فقط احساس وظیفه در برابر بشریت می تواند آن را شیرین کند، فرد باید خود را مسئول باورهای هممنوع خود در عصر خود و نسل بعد بداند تا بتواند در فرآیند باور ورزیدن درنگ کند و سره را از ناسره بازشناسد و شهامت آن را بیابد که باور ناسره را از خود دور کند و هیچ فعلی را بر آن مترتب نگرداند. انسان ها از شک هراسان هستند، زیرا در خود، قدرت باور کردن را می بینند و خود را طوری می یابند که می توانند درباره هر چیزی، همه چیز را بدانند و از این رهگذر احساس غرور می کنند، لذا به باور کردن علاقه مندند و از شک و تردید، هراسان. (سیدی فضل الهی، ۱۳۹۳، ۹۶)

کلیفورد سعی می کند این وظیفه محوری و قرینه گرایی را بر انسان ها تحمیل کند و وقتی با این امر مواجه می شود که انسان ها به سختی زیر بار چنین امر مهمی می روند، سعی در برشمردن خواص آن می کند و از لذت آن می گوید: « این احساس قدرت، والاترین و برترین لذت خواهد بود. اگر بر باور صادقی متکی باشد که با تحقیق منصفانه فراهم آمده است، زیرا در این صورت است که ما می توانیم احساس کنیم باورها، دارای مشترکی هستند که برای دیگران، همچون خود ما



ارزشمند می باشند و من می توانم شادمان باشم، نه از آن جهت که رازهایی را آموخته ایم که ایمن تر و قوی تر شده ام، بلکه از آن جهت که ما انسان ها به کرانه های این جهان دست یافته ایم قوی شده ایم نه برای خودمان بلکه به نام بشریت و توانایی او. « (تیموتی، ۲۰۱۰ : ۱۷۲)

در مقابل این لذت حقیقی، لذت کاذبی وجود دارد که کلیفورد آن را نصیب افراد پیش گفته می داند، همان ها که در اثر شواهد ناکافی باور ورزیده اند. این افراد احساس قدرت کاذبی دارند و فکر می کنند چیزی می دانند اما در حقیقت دلخوش سراب هستند. همان طور که ما باید خود و دیگران را از خطر طاعون حفظ کنیم و بسیار وسواس به خرج دهیم تا مبادا سهل انگاری کنیم یا نادانسته به واگیری این بیماری کمک نماییم، باید درباره باورهای خودنیز حساس باشیم تا ضرر ناشی از عدم شواهد کافی، دامن گیر افراد هممنوع نشود. ما در قبال پیشگیری از طاعون معرفی هم مسئولیم.

ما باید به طور مداوم تردید هایمان را واکاوی کنیم. کلیفورد به این هم قانع نیست و بررسی اولیه باور و رفع تردید های ابتدایی را کافی نمی داند. هرگاه تردید جدیدی رخ نمود، آن را دوباره بررسی کرد، چه بسا باوری که آزمون قبلی را با موفقیت سپری کرده، این بار مردود شود و صاحب آن باید آن را کان لم یکن تلقی کند. در نتیجه هیچ باوری قطعی و مسلم نیست. هر تردیدی رخ نمود، باید آن را بررسی کرد. زیرا یا



می توان صادقانه، آن را با بررسی ها فرونشاند و روحی تازه به جان باور میدید یا این که بررسی های جدید، کاشف از کم قوتی و نقص تحقیق های قبلی است که به حکم اخلاق باور باید دست از آن بشوییم.

آخرین جمله کلیفورد، ریختن آب پاکی بر دست کسانی است که خود را اهل تحلیل همیشگی نمی دانند، چراکه اصلا فرصتی بر این کار ندارند. « ممکن است فردی بگوید من پر مشغله هستم و فرصتی برای فرآیند طولانی تحقیق که لازمه داوری شایسته برای سوال های مسلم است، ندارم یا فهم ماهیت و کنه استدلال از توان من خارج است. این شخص هیچ گاه فرصتی برای باور پیدا کردن نخواهد یافت.» (تیموتی، ۲۰۱۰: ۱۷۶)

کلیفورد، تحقیق را راه علمی پیش روی بشر می داند تا نسخه ای برای برون رفت از خرافات محکم شده در جامعه باشد. نکته دیگری که از مقاله کلیفورد و روند استدلال های او به دست می آید این که سوال از درستی و نادرستی مربوط به منشا باور^{۴۰} است، نه محتوای آن^{۴۱}. سخن در آن نیست که باور او صادق است یا کاذب بلکه سخن بر آن است که صاحب عقیده، آن را چگونه به دست آورده و از چه طریقی به آن معتقد شده است. این سوال درباره هر باوری مطرح می شود، چه باور شخصی و درونی فرد باشد و به امور اختصاصی او مرتبط باشد و چه

^{۴۰} The origin Of belief

^{۴۱} The matter of belief



باوری که در روابط و پدیده های اجتماعی موثر افتد و با امور دیگران در هم تنیده باشد.

مثال دومی که کلیفورد برای تبیین ایده خود طرح می کند، درباره اهالی یک جزیره است. روزگاری افرادی در جزیره ای زندگی می کردند و دارای آیینی بودند که نه آموزه گناه نخستین^{۴۲} را آموزش می دادند و نه کیفر ابدی^{۴۳} را. چنین رایج شده بود که پیروان این دین برای آموزش به کودکان، روش های ظالمانه ای به کار می گیرند. اتهام آن ها این بود که قوانین سرزمین خود را طوری تفسیر می کردند که کودکان را از سرپرست واقعی و قانونی آن ها دور می ساختند و حتی متهم بودند که کودکان را می دزدند و از چشم دوستان و خویشان دور نگه می دارند. عده ای از افراد دغدغه دار بر آن شدند تا با تشکیل انجمنی، مردم را تحریک کنند و کودکان را از اعمال ننگین آنان نجات بخشند. از این رو اتهامات سنگینی علیه بعضی از عالی ترین مقامات و شخصیت های جزیره منتشر کردند و غایت تلاش خود را به کار گرفتند تا مانع از چنین کارهای ناپسندی شوند. تقابل و نزاع بالا گرفت تا این که کمیته ای برای تحقیق و تفحص از اعمال سردمداران آن آیین تشکیل شد، اما نتیجه کار آن ها این شد که آن افراد بی گناه هستند! آری آن ها بر اساس شواهد ناکافی متهم شده بودند و حتی بررسی منصفانه خود اعضای انجمن

^{۴۲} Original sin

^{۴۳} Critical punishment



تحریک کننده نیز آن ها را به این نتیجه می رساند. هر چند اتهام آن ها درست و قصد آن ها خیر بود، شیوه آن ها در اتهام زدن به دیگران نادرست بود و برای کار خود شواهد کافی فراهم نکرده بودند. از آن پس بود که مردم، هم اعتماد را ا و هم احترام را از آنان سلب کردند.

« باور خالصانه آن ها به جای آن که صادقانه و جستجو گرانه باشد، از سر پاسخ به ندای پیش داوری و هیجان بود » (تیموتی، ۲۰۱۰: ۱۶۶)

کلیفورد سپس این مثال را هم مانند مثال قبلی، کمی تغییر می دهد تا فرق عنصر صدق و کذب را با مولفه توجیه، روشن تر سازد. فرض می کنیم با حفظ شرایط پیشین، نتیجه کار کمیته تحقیق این می شد که آن گروه گناه کارند. حال این تاثیری در اتهام آن انجمن خواهد داشت یا خیر؟ کلیفورد معتقد است خیر! زیرا در هر دو فرض، کار آن ها یکی است: اتهام بر اساس شواهد و معیارهای ناکافی! او باز هم خاطر نشان می کند صدق و کذب، ساحتی جداست و ملاک داوری در این باب، میزان شواهد است.

البته ممکن است آن ها از این رهگذر، اعتماد مردم را به دست آورند، اما هرگز انسان های محترم و شریفی نخواهند بود و همیشه باورهای آن ها صادق از آب در نخواهد آمد.



« اگر هر یک از آن ها بخواهد در محکمه وجدان خویش، خود را بیازماید، خواهد دانست که هنگامه فقدان شواهد کافی و ناموجه بودن در باور، باوری را اکتساب و تقویت کرده و البته کاری بس خطا انجام داده است. » (تیموتی، ۲۰۱۰: ۱۶۷)

کلیفورد پس از جمع بندی مطالبی که طی چند بند گذشت، دوباره سخن از ارزش سنجی باور سر می دهد: « هر کس ادعایی را از دیگری بپذیرد، بدون آن که خودش آن را محک بزند و بررسی کند، از محدوده عاقلان خارج است و این باور او هیچ گاه ارزش نخواهد داشت. » (تیموتی، ۲۰۱۰: ۱۹۲)

حداقل کاری که هر یک از ما در مواجهه هر ادعا باید انجام دهیم، طرح دو پرسش و تلاش برای یافتن جواب آن هاست:

۱. آیا او در این که فکر می کند این مطلب را می داند، بر خطا نیست؟

۲. آیا او دروغ نمی گوید؟

او سپس از رواج دروغ گویی در سرزمین خود شکوه می کند و راهی برای خروج از خرافه های^{۴۴} بحث برانگیز و غیر اخلاقی می طلبد. او

^{۴۴} superstition



برای کودکانی تاسف می خورد که در این فضای سهمگین و سم گون، دچار زودباوری و باورهای کذب می شوند.

جامعه اخلاقی و آرمانی که کلیفورد در سر می پروراند، بستری برای رواج منفعت بخشی^{۴۵}، درستی^{۴۶}، عدالت^{۴۷}، حقیقت^{۴۸}، و... است. چنین جامعه ای، پاسخگوی ندای فطرت و غریزه است. این ها قاعده هایی هستند که حس اخلاقی ما به صدق و ضرورت آن ها حکم می کند.

حال ممکن است در طی گذشت سنت ها و آداب و رسوم، مراجعی این قانون ها را به گونه ای دیگر تغییر دهند و وضع کنند، لذا بسیار ضروری است هرگاه چنین قواعدی در جامعه رسوخ یافت، با همان حس اخلاقی غریزی و یا ابزارهای اجتماعی، به سراغ آزمودن آن قوانین برویم و از صحت و سقم آن ها آگاه شویم. کلیفورد مثالی را از جامعه خود - بلکه همه اروپا - چنین نقل می کند که بر طبق قانون اجتماعی، نفع در این دیده شد که به گدایان، مبلغ نامشخصی پول داده شود و این افراد را در جامعه این چنین کمک کرد، اما تحقیق و تفحص درباره آن نشان داد نفع فردی و اجتماعی در این است که به افراد کار مناسب داد،

^{۴۵} superstition

^{۴۶} right

^{۴۷} justice

^{۴۸} truth



نه اسباب بیکاری! چنین قانونی، گدایی را برای آن ها یک عادت می کند و بدبختی را در آینده به انتظارشان می نشاند.

همین عنصر منفعت بخش دو قسمت دارد: یکی غریزه سودجویی که بخشی از سرشت هر انسانی را تشکیل می دهد که ناخودآگاه در پی کسب آن است. دیگری مفهوم عقلانی آن، که امری اکتسابی است و می توان با تحلیل آن مطلب به سود و زیان های آن پی برد و با پرسش و تحقیق درباره آن، وضوح و دامنه آن را دوچندان ساخت که ثمره آن سوهان خوردن مفهوم غریزی از منفعت خواهد بود. حاصل سخن آن که سنت مقدس انسانی، مبتنی بر گزاره ها و ادعایی که دیگران باید به عنوان مرجع و ملجا بدان متوسل و معتقد شوند، نیست، بلکه عبارت است از سوال های صادقانه، مفاهیمی که ما را قادر می سازد سوال های بیشتری بپرسیم و نیز روش های پاسخ به این پرسش ها را مشخص کنیم.

کلیفورد سپس می گوید: « کسی که از نتیجه تحقیق های خود برای فرونشاندن شک خود استفاده می کند یا مانع از تحقیق و تفحص دیگران می گردد، گناهکارانه حرمت شکنی کرده است که هیچ گاه نمی توانند (لکه ننگ) او را محو کنند » (تیموتی، ۲۰۱۰: ۱۹۸)



ضررهای خود زود باوری^{۴۹}

کلیفورد در این قسم از سخن با طرح واژه زودباوری، با همه بار منفی این لفظ، سعی مضاعفی در اثبات ایده خود می کند. اگر همه زودباوری را تقبیح می کنند - که می کنند - باید نقطه مقابل آن - اخلاق باور - را تحسین کنند. وی می گوید همه ما باید حفاظ مستحکمی اطراف ذهن خود بکشیم تا مبدا باورهای نادرست و کم شاهد و سست قرینه وارد آن شود، اما اگر چنین شد، مبدا بر آن باور ترتیب اثر دهیم و از ذهن به عین و از علم به عمل سرایت دهیم که زبانی بس عظیم به بار می آورد که ذکر آن گذشت. حال سخن بر این است که از آن فاجعه بارتر هم وجود دارد و آن این که بر اثر عادت به باور بی دلیل و کم دلیل، خوی زودباوری در افراد تقویت شود که دیگر باید از افراد چنین جامعه ای ناامید شد، چه این که هر آن چه برای شقاوت آن ها لازم باشد مهیاست.

کلیفورد در اینجا برای تبیین بحث از مثالی بهره می گیرد. اگر شخصی از دیگری مقداری پول بدزدد، ممکن است این کمبود، ضرری به آن فرد نزند. و او به قدری ثروتمند باشد که فقدان این پول را احساس نکند یا حتی اگر این پول از او دزدیده نمی شد، چه بسا در راه خلاقی استفاده می کرد، با این حال که این سرقت ممکن است کسی را فلج

^{۴۹} Credulous character



اقتصادی نکند یا حتی از امر خلافی جلوگیری کند، باز امری ناپسند است، زیرا چیزی جز ترویج فریبکاری در جامعه نخواهد بود. آن چه به جامعه ضرر می‌رساند، جایجا شدن ثروت افراد نخواهد بود، بلکه مشکل چنین جامعه‌ای، تبدیل کردن آن به کانونی برای دزدان است که هر لحظه آبتن ظلم و فریبی جدید خواهد بود.

این مثال، کار بدی را نشان داد که ممکن است حتی اثر خوبی داشته باشد ولی به هر حال کار بدی است و جامعه‌ی مشتمل بر آن، محوری برای شرارت خواهد بود. در بحث اصلی هم چنین است. چه بسا صرف باور یک شخص بر اساس شواهد ناکافی هیچ ضرر و زیانی نداشته باشد یا هرگز مجال بروز در عرصه‌ی عمل را نیابد، اما نفس این کار غلط است و به خوی زودباوری می‌انجامد، حتی اگر بعضی از باورهای چنین افرادی صحیح باشد و از حسن اتفاق باورهای صادقی را اختیار کرده باشند، باز هم به لحاظ متدولوژی باور، مرتکب خطا شده‌اند، در حالی که فی الواقع بسیاری از این باورها غلط و نادرست می‌باشند.

« خطر پیش روی جامعه فقط این نیست که افراد جامعه به امور غلطی معتقد می‌شوند - که همین برای شقاوت آن‌ها کافی است - بلکه این است که افراد آن جامعه زودباور می‌شوند و عادت آزمودن امور را از دست می‌دهند، زیرا در این صورت به قهقرای توحش فرو خواهند رفت » (تیموتی، ۲۰۱۰: ۱۷۴)



اگر کسی به سبب دلخوشی خود به باورهایی متمایل می شود، نباید انتظار داشته باشد دیگران، باورهایی از سر صدق و تحقیق به او ارائه دهند. کسی که خودش حقیقت را محترم نمی شمارد، نباید منتظر ارائه حقیقت باشد. جامعه مجموعه ای از افراد است که اگر آن ها نخواهند حقیقت و حق دیگران را محترم بشمارند، در این روابط درهم تنیده شده، بسیاری دروغ و فریب ها چهره می نمایانند. آری ضرر زودباوری، کاهش اعتماد به همدیگر، هتک حرمت حقیقت و صدق و نیز تن دادن به جامعه ای پر از فریب است.

شاید بعضی افراد چنین بیسندند که در قلعه ای برساخته از اوهام خود زندگی کنند و اساسا به باور بی دلیل متمایل باشند، اما هیچ گاه فراموش نکنیم تک تک باورهای افراد در شبکه اجتماعی تاثیر گذار است و نوعی فریب هموطن و هم‌نوع محسوب می شود این نکته ای است که غیر اخلاقی بودن تخلف از بررسی باور را به خوبی نشان می دهد و در تبیین استدلال کلیفورد، آن را برجسته تر خواهیم کرد. در اینجا جمله معروف کلیفورد که عصاره ایده اوست، طرح می شود که می گوید: «همیشه، همه جا و برای هر کس اخلاقا خطاست که بر اساس شواهد و قرائن ناکافی به چیزی معتقد شود.» (تیموتی، ۲۰۱۰: ۱۷۵)

شواهد و دلایل محکم پایه باورهای اخلاقی



کلیفورد این قسمت از سخن خود را با چند سوال آغاز می کند که ممکن است به ذهن خواننده قسم اول سخنان او خطور کند: آیا برآیند آن سخنان، یک شکاکیت فراگیر نیست؟ آیا با این معیار سخت گیرانه، خود را از حجم انبوهی از دانش ها محروم نساخته ایم، فقط به این دلیل که هیچ کس نمی تواند حتی یک صدم آن باورها را با آزمایش یا مشاهده محک بزند؟ آیا ما می توانیم دزدی کنیم یا دروغ بگوییم فقط به این سبب که شخصا نتوانسته ایم محکومیت این کارها را اثبات کنیم؟

....

از دید وی، باوری که قرینه های لازم را داشته باشد و از امتحان تحقیق درباره آن سربلند بیرون آید، می تواند پایه خوبی برای زندگی سالم و آرمانی باشد. هیچ باوری در هیچ یک از عرصه های زندگی بشر، از تحقیق و بررسی ضرر نمی کند. او پایه اعتماد به اخلاق باور را حفاظت از دانسته های فراوان ما در مقابل تباهی می داند. نمی توان باوری را به صرف این که کسی گفته‌ا در کتابی آمده تصدیق کرد اینجاست که نقش قرینه رخ می نماید و باید دید این گفتن یا دیدن در یک کتاب، به قدر یک قرینه می ارزد یا نه؟ البته ممکن است حتی باوری را که ما با قرائن کسب می کنیم، لزوما صحیح و صادق نباشد، بلکه مهم این است که آن ها آزمون ارزش سنجی خود را گذرانده اند.



پس از این همه تلاش برای قرینه گرایی و برشمردن آثار و ثمرات آن، وی سه عامل را برمی شمرد که تحقیق و تفحص درباره باور و محک زدن آن با قرینه سنجی را تضعیف می کند و انسان را نسبت به چنین امر مهمی سست و بی انگیزه می کند.

این سه عامل عبارتند از :

۱- فعالیتی به نام ایمان^{۵۰}

۲- غوغای طرفداران یک باور^{۵۱}

۳- سرکوبی قرینه های مخالف^{۵۲}

البته او توضیح دیگری نمی دهد و به ذکر این سه اکتفا می کند. که ظاهراً نیاز چندانی هم به تبیین ندارند. کلیفورد در اینجا مدعی نیست که تمام افعال تمام افراد مبتنی بر قرینه است و از آن تخلف نمی شود و اگر جایی قرینه نبوده، فعالیت روزمره انسان ها فلج شود. «موارد فراوانی وجود دارد که وظیفه ما در آن ها فعالیت بر اساس احتمالات است، هر چند دلیل و شواهد آن گونه نباشد که باور کنونی ما را قانع سازد، زیرا با چنین فعالیت ها و آثار آن هاست که شاید آن قرینه، باوری

^{۵۰} Act of faith

^{۵۱} the clamour of paid advocates

^{۵۲} the suppression of contrary evidence



در آینده را موجه سازد.» (تیموتی، ۲۰۱۰: ۱۷۷-۱۷۸) اما او ملاکی می دهد که اگر باوری طبق آن شود، موجه است.

تعیین عیار صحیح بودن باورهای دیگران

برای آن که حرف ها مبهم نباشد و قرینه شایسته را از ناشایست آن بازشناسیم. ارزش سخنان دیگران را که معمولا قرینه و دلیلی برای باورهای روزمره مردم است، بررسی می کنیم. شخصیت علمی و اخلاق دیگران تا چه میزان می تواند گفته های آنانرا قوام بخشد و آیا ما می توانیم و مجاز هستیم این ادعاها را بدون تحقیق بپذیریم. حتی اگر ورای تجربه و آزمایش ما و دیگر افراد بشر باشد؟ آیا افراد موجه و اخلاقی، هر چه بگویند، درست است و پذیرش آن بی عیب؟ شاید او عمدا یا سهوا عالما یا جاهلا حقیقت را نگوید! چه ملاکی برای محک زدن او و ادعای او وجود دارد؟

کلیفورد راه را به کلی مسدود نمی کند و ویژگی هایی را مطرح می کند که اگر در آن فرد (مرجع علمی) بود، ما مجاز هستیم حرف او را بپذیریم، البته به شرطی که آزمودن آن باور به خودی خود، ورای توان آزمایش نوع بشر نباشد. آن سه ویژگی عبارتند از: صداقت^{۵۳}، دانش^{۵۴} و

^{۵۳} veracity

^{۵۴} knowledge



داوری^{۵۵}. صداقت یعنی این که او حقیقتا سعی می کند حقیقت را همان طور که می داند، بیان کند. بنابراین در اینجا سخن از صدق حقیقی به معنای مطابقت با واقع صدق خبری، نیست، بلکه مهم آن است که او چیزی مخالف با باور حقیقی خود نگوید (صدق مخبری).

منظور از دانش آن است که او درباره آن حادثه با موضوع چیزهایی را فراگرفته باشد و اساسا فرصت فراگرفتن آن را داشته باشد، بنابراین اگر کسی بگوید به همه چیز آگاه است. دروغ می گوید منظور از داوری درست هم آن است که در استنتاج ادعای خود از مقدمات آن، خطا نکرده و راه صحیحی را برای این فرآیند پیش گرفته باشد تا از هر نوع مغالطه و خطا مصون بماند. وی مدعی است با این که این سه ملاک روشن و معلوم هستند، فراهم آمدن آن ها در انسان هایی با هوش معمولی بسیار مشکلی می نماید. با این حال، عموم مردم معمولا در ارزش سنجی ادعاهای دیگران به این معیارها بی توجه اند. این مقوله را از دریچه دیگری می نگریم او می گوید در مواجهه با هر ادعای بشر، می توان دو سوال مطرح کرد: یک آیا آن فرد بی صداقت و متقلب است؟ دو ممکن است او در این ادعای خود دچار خطا شده باشد؟ (سیدی فضل اللهی، ۱۳۹۳، ۵۹)

حیطه استدلال علمی

°° Judgment



کلیفورد در واپسین بخش مقاله مشهور خود، از کرانه های استنتاج سخن می گوید. وجه جامع این بند با دو بند قبلی و رابطه آن با اخلاق باور، همانا شواهد و قرائن است و او همیشه این سخن را بررسی می کند که چه میزان شواهد برای التزام به یک باور نیاز است او در این قسمت بر آن است تا استنتاج را بررسی کند و این که آیا استنتاج (استدلال علمی) ارزش علمی دارد یا نه؟ چگونه می توان یک حکم کلی (موجباً سالبه کلیه) را صادر کرد، در حالی که سنجش موارد یک گزاره کلی از توان تجربه ما خارج است؟ این که مثلاً از برخورد دو جسم، گرما حاصل می شود یا آب در صد درجه می جوشد یا... همه و همه، قضایای کلی هستند که ما فقط چند مورد آن را بررسی کرده ایم. حال چنین استنتاجی می تواند موجه باشد و آیا اخلاق باور بر ارزش علمی آن صحنه می نهد؟ این سوال ها بسیار فراگیر هستند، به طوری که هر روش علمی را دربر می گیرند. یک بررسی ساده نشان می دهد، هر باور حتی ساده ترین و بنیادی ترین آن ها، وقتی راهنمای عمل انسان قرار گیرند، ماورای تجربه ما خواهند بود.

او بحث را با طرح یک مثال آغاز می کند. بچه ای را فرض کنید که دیروز در اثر آتش سوخته است. اگر امروز هم آتش را ببیند، باز هم می ترسد، چراکه آتش امروز، مثل آتش دیروز سوزاننده است، هر چند کودک آن را تجربه نکرده باشد. بسیاری از باورهای ما چنین هستند و هر چند حافظه ما در برخی موارد خطا کند، در چنین مواردی آن را قابل



اعتماد می‌دانیم. باورهایی که راهنمای عمل ما قرار می‌گیرند، همه و همه ورای تجربه‌اند و ما باید پایگاه حجیتی برای این باور ماورایی دست و پا کنیم. حتی گزاره «من هستم» که غیر قابل شک است، راهنمای عملی قرار نمی‌گیرد، مگر این که تبدیل شود به: «من شاید باشم» که باوری ماورای تجربه است. پس با این عمومیت سوال اصلی این نیست که :

«آیا می‌توانیم به آن چه ماورای تجربه ماست، معتقد شویم؟» بلکه سوال این است که: «با چه سازوکار و روشی می‌توانیم تجربه‌های خود را در تولید باورها سهیم کنیم؟» (تیموتی، ۲۰۱۰: ۱۹۹)

یک جواب ساده و عمومی از رهگذر مثال پیش گفته به دست می‌آید که ما بپذیریم آن چه نمی‌دانیم، مشابه آن چیزی است که می‌دانیم. به عبارت دیگر، یک عمومیت در ماهیت اشیا و قضایا و حوادث بر تجربه‌های ما حاکم است. اکنون با دو مثال این قضیه را بسط می‌دهیم.

یک مثال، راه کشف هیدروژن در خورشید است. ما شعاع‌های مشخص و روشنی از خورشید از طریق طیف‌نما^{۵۶} دریافت می‌کنیم که در آزمایشگاه، مشابه همان اشعه را از منبعی به نام هیدروژن در می‌یابیم. لذا معلوم می‌شود سرچشمه این شعاع‌های نورانی خورشید، عنصری است به نام هیدروژن که در خورشید موجود است و از طریق

^{۵۶} Spectroscope



همسانی زمین و خورشید، به کسانی عنصر خاص (هیدروژن) در آن پی می بریم و از یک مورد که می توانیم بررسی کنیم (هیدروژن در آزمایشگاه زمینی) موردی را که نمی توانیم آزمایش کنیم (هیدروژن در خورشید) استنتاج می کنیم و البته در این فرآیند و باور خود موجه هستیم. حاصل آن که ما از آزمایش ساده و مفروض گرفتن قاعده ای به نام اشتراک ماهیت، از تجربه شخصی و موردی خود به نتیجه ای رسیدیم که بررسی آن از حد توان بشر خارج است:

ابتدا: بررسی یک مورد قابل آزمایش با توان بشری

در ادامه: اشتراک و عمومیت ماهیت در اشیا

و در نهایت: نتیجه ای خارج از توان آزمایش بشری

پس ما با پذیرش این قاعده، به وجود هیدروژن در خورشید پی می بریم و اگر این را یک روش قابل اعتماد بدانیم، بسیاری از نکات و کشف های بزرگتر و مهم تر را به دست خواهیم آورد.

مثال دوم: طریق استنتاج حوادث تاریخی است. در این حوادث با فرض این که آینده و گذشته و انسان های آن مثل هم هستند، صحت یک حادثه تاریخی اثبات می شود. فرض کنید دست نوشته هایی وجود دارد که منسوب به فرد خاصی است که ما او را به یک تاریخ پژوهی شناسیم. حال فرضیه این است که در زمان ما، دیگران به نام بقیه، کتاب



جعل نمی کنند، مگر به انگیزه خیلی خاصی و خود نویسندگان هم در نقل صداقت دارند. از اشتراک ماهیت انسان های حال و گذشته پی به صحت صداقت متون تاریخی قبلی می بریم، اما اگر قرائنی در خود متون وجود داشت که آن نویسندگان به نام دیگران متون جعل می کردند و آن چه را برازنده خود نبوده، نقل نمی کردند. اعتماد ما به آن ها سلب خواهد شد. البته حوادث تاریخی در مقایسه با حوادث دیگر مثل فیزیکی و... اهمیت و دقت کمتری دارند و آن ماهیت مشترک که سخن از آن رفت، خیلی ضعیف تر دیده می شود. بنابراین نتایج آن ها هم دقت کمتری دارد.

پس تا این جا سخن از ماهیت مشترک اشیا در زمان ها و مکان ها ی مختلف بود. حال اگر چیزی برخلاف آن ماهیت یا فراتر از حوزه آن بود، هیچ گاه پذیرفتنی نیست و چنین استنتاجی غیرموجه است. در اینجا یک الزامی وجود دارد که باید هر فردی در هر مکان و زمانی برای هر باوری، پشتوانه لازم و قرائن کافی در دست داشته باشد. او با مثال ها و توضیحات فراوان در هر سه قسم مقاله خود، مواردی را بر می شمرد که چنین پشتوانه ای ندارند. اعتماد به کسی فقط به دلیل دلسوزی و خوش خلقی وی، غیرت دینی، تقلید از آبا و اجداد، خرافه، باور به دین و پیامبر، اعتماد بر صداقت نفس و وجدان خود و....



در مباحث فلسفه دین معمولا کلیفورد را به عقل گرای حداکثری می شناسند و آن قرائن و شواهدی که او از آن ها سخن می گوید، قواعد عقلی است و چون خود او یک فیلسوف و ریاضی دان است، فقط از استدلال دفاع می کند و معتقد است برای هر باوری باید تحقیق و بررسی کنیم، منابع آن را واکاوی نماییم، سند آن را بسنجیم، ادله آن را تحلیل کنیم و... این وظیفه حتی بر عهده مردم عادی و ساده هم هست و اگر آن ها عذر بیاورند که وقت و توان آن را نداریم، مقبول نیست و آن ها هیچ گاه فرصت باور کردن را نمی یابند! درمقابل کلیفورد، عده دیگری عقل گرای معتدل یا حداقلی (انتقادی) و نیز عده ای هم غیر عقل گرا یا ایمان گرا هستند که باورهای دینی را خردگریز یا حتی خرد ستیز می پندارند.

نکته ای دیگر این که تخلف از این وظیفه (جمع آوری قرائن کافی) خطایی اخلاقی است (بعضی کلیفورد و حتی جیمز را متهم به خلط بین خطای اخلاقی و خطای معرفتی دانسته اند). (هاک، ۲۰۰۱: ۲۶) در حقیقت این نخستین بار است که کسی خطای معرفتی را که در اثر تخلف از وظایف معرفت شناختی و منطقی فرد حاصل می شود، به لغزشی اخلاقی متصف می کند. کلیفورد این نکته را با کلمات و عبارات مختلفی منعکس می کند.



استفاده از اصطلاحاتی چون "ethics" (کلیفورد، ۱۹۰۱: ۱۶۸) در عنوان مقاله، "sinful" (تیموتی، ۲۰۱۰: ۱۷۲) به معنای خطای اخلاقی^{۵۷} (تیموتی، ۲۰۱۰: ۱۷۱)، به معنای وظیفه اخلاقی و "Moral Word" (تیموتی، ۲۰۱۰: ۱۹۳) به معنای جامعه اخلاقی و... جایی برای این تردید باقی نمی‌گذارد که تخلف از این باید، در نظر کلیفورد فقط یک خطای معرفتی صرف نیست و خطای اخلاقی هم هست. قوانین اخلاق حرفه‌ای، اخلاق باور، باید‌ها و نبایدهای اخلاقی بر حوزه تفکر و پژوهش هم حاکم هستند و فرد ملزم به رعایت آن‌هاست.

استدلال کلیفورد بر این مطالب صریحا ذکر نشده است، ولی منظور او از غیر اخلاقی بودن همان تجاوز به حریم دیگران و پاس نداشتن اعتقادات آنان است، چراکه گفتیم او باورها را به صورت شبکه‌ای مرتبط می‌داند و کوتاهی هر فرد را موثری منفی برای دیگران می‌شمرد. همان‌گونه که ما موظفیم به دیگران و حریم آن‌ها احترام بگذاریم و قواعد اجتماعی را برای رعایت حقوق دیگران پاس بداریم و تخلف از آن را اخلاقا نادرست می‌دانیم، دامن زدن به تولید باورهای غلط و زودباوری نیز از این موارد شمرده می‌شود اگر خطا را فقط معرفتی بدانیم، باید زیان تخلف از این وظیفه تنها گریبان‌گیر خود فرد شود، حال آن‌که طبق استدلال کلیفورد، این زبانی عمومی و موثر بر همه بشریت است و فرد از اجتماع جدا نیست.

^{۵۷} bounden duty



مشکل دیگر این خطا آن است که ما عادت را در خود پرورش می دهیم و این یعنی پذیرفتن حرفی برخلاف منطق و عقل که آن هم ضربه های مخربی بر خود فرد دارد و هم به وجدانمان، به تفکرمان و شخصیت ما لطمه زده ایم و آن را پاس نداشته ایم و هم حقوق دیگران را و هر دوی این ها از لحاظ اخلاقی نادرست است. البته کلیفورد را در اخلاق و فلسفه اخلاق، متأثر از کانت می دانند. او با زبان آلمانی آشنا بود و با چنین مزیتی از معاصران خود پیشی گرفته و فلسفه انتقادی کانت بر او تاثیر فراوانی گذاشته بود.

(تیموتی، ۲۰۱۰: ۷۴)

نظرات کلیفورد پیرامون اسلام

کلیفورد در اینجا با طرح یک مثال مذهبی، سعی در واریسی میزان شخصیت اخلاقی افراد - هر چند عامی باشند - میزان قوت ادعاهای او و در نتیجه موجه بودن پذیرش آن ها دارد. او محمد (ص) پیامبر خاتم و منادی اسلام را انتخاب می کند و این خود زیرکی او را نشان می دهد که در فضای سنگین مسیحیت در عصر خود، تشنج به بار نیاورد!

او با این جمله شروع می کند که: «پیرو محمد به ما می گوید شخصیت پیامبر او آنقدر شریف و شکوهمند است که او دستور می دهد همه انسان



ها را تکریم کنیم، حتی آن‌هایی که به او و رسالت الهی او معتقد نیستند.» (تیموتی، ۲۰۱۰: ۱۷۹)

مسلمانان معتقدند نبوت محمد (ص) از سویی سیاه پوستان را از توحش و بی رحمی موالی آن‌ها نجات بخشید و از سوی دیگر، تمدن را به غرب و کشورهای غربی آموخت! هر چند قبائل بی تمدن در طی قرون گذشته بر مسلمانان که عالی‌ترین شکل ایمان را در خود پروراندند و ذهن و فکر محمد را تجسم عینی بخشیده بودند، تاختند، با این همه موفقیت‌های حیرت‌آور آنان مانند نگینی بر چهره تاریخ نشست است. با این وصف، آیا می‌توانیم درباره چنین انسان شریفی، شک به خود راه دهیم؟ آیا می‌توانیم فرض کنیم او درباره حوادث مقدس و مهم به ما دروغ گفته باشد؟ هرگز! او با تکیه بر وحی که بنیادی مستحکم به شمار می‌رود، آموزه‌های نابی را برای ما آورده است. تنها یک خدا وجود دارد و محمد(ص) پیامبر اوست، اگر به او ایمان بیاوریم، سعادت جاودانه در انتظار ماست و اگر چنین نکنیم، جهنمی خواهیم بود. او روزه می‌گرفت و به غار می‌رفت و جبرئیل بدون اذن وارد حریم او نمی‌شد!

کلیفورد پس از نقل این سخنان و به بیانی، برداشت خود از اعتقادات مسلمانان، شروع به نقادی می‌کند. فراموش نکنیم که او یک ملحد است و حتی مسیحیت را آیینی مخرب و غیر منطقی می‌داند و هر مومنی را مذمت می‌نماید. به باور او اگر کسی مجذوب شخصیت



محمد(ص) و تاثیرات سودمند اسلام شود، فریب خورده است! مفهوم بیان کلیفورد بدین معنی است که چنین شخصیت و ویژگی هایی از محمد(ص) - اگر آن ها را بپذیریم - قرینه صداقت اوست، یعنی او نهایتاً حقیقت را آن گونه بازگو می کند که می پندارد، نه آنگونه که هست. از کجا معلوم آن چه جبرئیل به او می گوید، صرف تخیلات ذهنی یا حتی خواب پریشان نباشد؟ سوال دیگر این که گیریم او مجبور است معتقد باشد که راهنمای بهشت و ابزاری برای ابلاغ وحی الهی است، خود او چطور می تواند بفهمد این عقیده او اشتباه نیست؟ به تعبیر ما، شاید دچار جهل مرکب شده باشد! شاید نمی داند که نمی داند! (سیدی فضل اللهی، ۱۳۹۳، ۱۱۴)

او پا را فراتر می نهد و سخن از بیماری ذهنی می گوید! «متخصصان می گویند انزوا و گرسنگی، ابزار قدرتمندی برای تولید توهم و ایجاد زمینه بیماری های ذهنی هستند.» (تیموتی، ۲۰۱۰: ۱۸۱) فرض کنید شخصی مانند من (کلیفورد) برای نماز و روزه، کنج یک غار خلوت می گزیند. حال چه اتفاقی می افتد که مهبط وحی الاهی می شوم؟

کلیفورد احتمال دیگری را نیز مطرح می کند. فرض کنیم شخص (یا فرشته ای) واقعی برای مدتی طولانی به فرد عزلت گزیده ای سر می زند و اطلاعاتی به او می دهد. اگر این اطلاعات آزمایش خود را پس دادند و مورد اعتماد و صداقت قرار گرفتند، چنین واقعه ای دلیل



خوبی برای این است که او در آینده هم خواهد آمد و چنین گفته‌هایی را دوباره خواهد داشت! اما نکته این است که او فقط درباره چیزهایی می‌تواند سخن بگوید که در محدوده قدرت و دانش بشری هستند، نه فراتر و نه هر گونه باوری! چه دلیلی وجود دارد که او از پدیده‌هایی ماورایی آگاه است و حوادثی را بازگو می‌کند که دست قدرت بشری بدان نمی‌رسد؟ عقل سلیم حکم می‌کند او را محکوم کنیم! اگر فرشته‌ای - مثلاً - برای من از حوادثی سخن گفت که بتوانیم آن‌ها را بیازماییم و با توان خود بسنجیم، دیگر دلیلی وجود ندارد که گفته‌های او درباره حوادثی مافوق علم و قدرت خود را بپذیریم! «هیچ باوری واقعی نیست مگر این که راهنمای افعال و رفتار ما باشد و این افعال، فراهم کننده آزمونی برای سنجش اعتماد به آن باورها هستند.» (تیموتی، ۲۰۱۰: ۱۸۳)

کلیفورد سپس از زبان یک مسلمان، جواب خود را چنین می‌دهد که اسلام یک سیستم اجتماعی است که معتقدان به آن در صلح و شادی هستند و تجربه‌های روحانی را که به آن‌ها وعده داده شده، محک می‌زنند و واری می‌کنند. گذشته از این که فوائد آن شامل همه ملل می‌شود، چراکه آن‌ها را از وحشی‌گری و بی‌تمدنی به موقعیت اجتماعی بالاتری تعالی می‌دهد. حال می‌توان چنین آثار عظیم فردی و اجتماعی را بر پایه‌هایی از خیال تصور کرد؟ همین می‌تواند آزمونی برای سنجش اعتماد و صدق در آموزه‌های اسلام باشد.



نهایت چیزی که می توان از حرف چنین مسلمانان برداشت کرد آن است که شاید آن پیامبر عقل معاش خوبی دارد که اشیای دنیایی را چنین سامان می دهد و ختم به خیر می کند. رتق و فتق امور دنیوی، ارتقای منزلت علمی و عملی نوع بشر، راحتی و صلح جویی و... همه و همه این نوید را به ما می دهد که آموزه های محمدی (ص) آموزه های آسوده بخش و خوشایند انسان است، نه بیشتر!

شاید او یک نابغه بشری باشد که چنین ره آوردهایی، ثمره هوش بالای اوست، نه این که متصل به غیب باشد. پس هر آن چه مسلمان ادعا کند - به فرض این که تحقق یافته باشد- از طوق قدرت یک بشر - ولو این که نابغه باشد- خارج نیست، مضافا به این که هیچ داللتی بر صدق و حقانیت آن باورها ندارد و ممکن است طرح عقیده ها و سلیقه ها در قالب یک دکترین، فراهم کننده آرامش در زندگی باشد، ولی لزوما حقانیت ندارد و تنها یک اثر خاصی در زندگی افرادی به جا گذاشته است، مانند این که شما با داستان های تخیلی کودکی را بخوابانید یا با فکر کردن به آرزوها و تخیل تحقق آن ها درد ناشی از جراحت را به فراموشی بسپرید! (سیدی فضل اللهی، ۱۳۹۳، ۱۲۵)

همیشه وجدان ما این سوال را در محکمه داوری خویش مطرح می کند که آیا آن چه ما وسوسه می شویم بدان معتقد شویم، درست است یا نه؟ نه آن که آیا راحت است، خوشایند است و...؟ پس چنین



پیامبری با چنین شخصیتی و با چنان وعده ها و تحریریهایی - هر چند همه وجود داشته باشند - هیچ دلیلی بر الاهی بودن، دانش ماورائی داشتن و نیز صدق و حقانیت این ادعاها نخواهد بود. هر کارکرد و ره آوردی، شما برای محمد (ص) و آموزه های او برشمردید برآیند یکی از این چند امر است، یا قاعده اخلاقی او عالی است و بر دیگر قواعد برتری دارد، یا وسیله هایی ابداع کرده است تا مردم را چنان تربیت کند که او را اطاعت کنند، با این که دستگاهی اجتماعی و سیاسی نصب کرده که چنین کارکردی دارد! البته باید تحقیق کرد کدامیک از این ها نقش بیشتری در موفقیت او داشته است؟ آری این دانش پیامبر درباره سرشت انسانی و نیز دلسوزی او نسبت به بشر است که مسلمانان پیشرفت کرده اند، نه ره آورد غیب گویی او!

مشکل دیگری که کلیفورد طرح می کند، این است که آیا یک پیامبر هست یا تعدادی زیاد. اگر فقط یک پیامبر باشد، از آن جا که ادعاهای فراوانی دارد، مشکل این است که کدام باور را انتخاب کنیم تا او را محک بزنیم و صداقت و حقانیت او را بسنجیم و در کدام نکته به مرجعیت او شک کنیم. بالاخره باید یک جایی را انتخاب کرد تا بتوان حول آن تحقیق نمود. اگر هم چند پیامبر باشد، مشکل این است که اولاً باید از کدام یک پیروی کنیم؟ دوم این که وقتی تعالیم پیامبر را می آزماییم، چگونه باورهای ناصحیح را از صحیح بازشناسیم؟



واپسین جمله او در نقد اسلام و آموزه هایش آن است که: «اگر ما باید محتاج باشیم که خطاهای احتمالی او را در پیشرفت او به خاطر بسپاریم و مرجعیت او را بهانه ای برای باور چیزهایی بدانیم که او نمی تواند بداند، ما خوبی این فرد را فرصتی ساخته ایم برای گناه» (کلیفورد، ۱۹۰۱، ۲۳)

کلیفورد در قسمتی از گفتار خود از بودا و پیروان او صحبت می کند تا به مقایسه آن با پیامبر اسلام بپردازد. از نظر او، پیروان بودا که خواهان حمایت از مرجعیت منجی شرقی هستند، به مقدار مسلمانان که مدعی مرجعیت الهی محمد(ص) هستند، کار درستی می کنند و هر دو راست می گویند. بارزترین نشانه آیین بودا، آن است که به بیماران و ستم پیشگان، آسایش و تسلی می دهد و با احساس همدردی با آن ها، سایه سنگین غم را از آن ها می زداید. مطمئنا هیچ پیروزی و موفقیتی بزرگتر از آن نیست که دینی، حدود نیمی از بشریت را از اذیت و آزار مصون دارد. بودا هیچ ادعایی نداشت و خود را آماده هر نابسامانی روزگار کرده بود و با این که قدرت فراوانی داشت، خود را از پادشاهی محروم ساخت. وی از مادری متولد شد که همسری نداشت و با این اوصاف اصلا معتقد به خدا نبود! محمد(ص) می گوید تنها یک خدا وجود دارد و معتقدان به او همیشه رستگارانند و منکران او همیشه در عذاب، حال کدام یک درست می گویند؟ اجتماع نقیضین که محال است، پس یکی از آن ها دچار اشتباه شده است! چه کسی شهادت دارد بگوید کدام یک را تخیل



برداشته است؟ پس از آن، ما چگونه خود را قانع کنیم که دیگری نیز همانند آن فریب نخورده است؟ (سیدی فضل اللهی، ۱۳۹۳، ۶۸)

برآیند این سخنان چنین است که «خوبی یک انسان، دلیلی بر پذیرش باورهای او یا تضمین مرجعیت او نیست، مگر این که دلیل معتبری داشته باشیم که او حقیقت را همان گونه که می گوید، می داند. هیچ پشتوانه ای بر این سخن نیست که شخص چیزهایی را بداند که هیچ راهی برای اثبات آن نداشته باشیم.» (تیموتی، ۲۰۱۰: ۱۸۷) پاسخ به کلیفورد در مبحث انتقادات او به باورهای دینی مسلمانان در این کتاب نمی گنجد و خود نیاز به واکاوی و نگارش کتابی مجزا خواهد داشت.

نتیجه گیری:

در بحث زود باوری باید گفت پذیرش بی رویه باور، خوی زودباوری را تقویت می کند و در اثر آن، خرافه و دروغ بر حقایق غلبه می کند و فرد از صدق و حق دور می شود. علی رغم اشکالات فراوان به قرینه گرایی افراطی و مقبول نبودن سخن کلیفورد که باورهای دینی را غیراخلاقی می دانست، به نظر می رسد رویکرد او در غیراخلاقی بودن تخلفهای معرفتی و پذیرش بی رویه باورها، امری مقبول و قابل تعمیق باشد.



استخراج چهار اصل از مقاله کلیفورد

۱. کلیفورد یک قرینه گرا است.

آیا ملاک آن، نوعی است یا شخصی؟. از طرفی کلیفورد از دسته فلاسفه ای است که اثبات باورها را در حوزه آگاهی شخصی به شمار می آورند و برای حجیت آن باورها به وظایف اخلاقی و معرفتی معتقد هستند. در حالی که اگر ملاک ما هم از نوع شخصی باشد دیگر نمی توان به کسی خرده گرفت که چرا پیرو فلان دین هستی.

اگر در نظر بگیریم که کلیفورد که عقل گرای حداکثری است بر شواهد عقل پسند اصرار دارد و استدلال عقلی را از ملزومات رسیدن به باور می داند می توانیم به کافی نبودن این ملاک تاکید دوباره کنیم. سطح علمی و فهم و درک افراد مختلف جامعه، متنوع و متفاوت است. از آن جا که کلیفورد می گوید باور باید برای همه در هر مکان و زمان اثبات شده باشد تقریبا محال است بتوان حتی یک عقیده استدلالی را در این سطح پذیرفت. البته باید این جا اشاره کنیم که ما با تعدیل نظریه کلیفورد در بحث مفهوم قرینه و البته اشاره به زوایای دیگر وجودی انسان می توانیم به عنوان امری مقبول از تاکید بر بحث ملاک و عقل گرایی او استفاده نماییم.



متفکران بزرگ اسلام هم چنین بوده اند، با بیان این که استدلال، فرآیندی است که خردورزی با هر زبان و آیینی آن را می فهمد و سپس انسان تصدیق یا رد می کند. اما لازمه اش آن است که توان فهم آن را داشته باشد. این حرف کلیفورد و هر قرینه گرای دیگری پذیرفته است اما سخن اینجاست که چرا چنین ایده ای فراگیر شود و همگان ملزم به ارزیابی عقلانی باورها شوند در حالی که چنین امری در چنین سطحی محال است. (سیدی فضل اللهی، ۱۳۹۳، ۱۳۸)

بنابراین ایده قرینه گرایان در مقابل کسانی که به تقدم ایمان فتوا می دهند یا اصلا دین را قابل ارزیابی عقلانی نمی دانند، برتری دارد.

۲. او در این قرینه گرایی حداکثری و عقل گرایی مطلق است.

قرینه گرایان در طیفی، از نظر میزان مطلوب کمیت قرینه و دلیل قرار دارند. معمولا کلیفورد را جزء قرینه گرایان حداکثری می شمرند و بعضا از واژه افراطی استفاده می کنند. قضاوت درباره این گام از تفکر کلیفورد منوط به معنای قرینه و معنای حداکثری است. اگر منظور از قرینه را دلیل و حجت بدانیم و دلیل و حجت را اعم از استدلال عقلی صرف بگیریم و این که اثبات غیر مستقیم را در قوت اثبات مستقیم بدانیم، می توان از این ایده دفاع کرد.



پس ملاک پذیرش یک باور، دلیلی است که دلالت آن مقبول باشد حال اگر این دلیل باید بتواند یک امری را برای همه افراد بشر اثبات کند باز امری غیر ممکن است. چون حتی اگر در شکل استدلالی بیاید که ماده و صورت آن صحیح باشند، باز عده ای منکر هر نوع شناخت (سوفسطایی) یا هر نوع استدلال یا... هستند.

بنابراین اگر می خواهیم سخن از وظیفه معرفتی یا اخلاقی بگوییم باید ملاک را امری ممکن بدانیم و آن را در شرایط فرد باورکننده تعریف کنیم مثلا امری که ضد عقل باشد و هیچ دلیلی بر آن ارائه نشود - مانند خرافه - از منظر عاقلان در نقاط و شرایط مختلف مذموم و نادرست است از سوی دیگر میزان اعتماد به اشخاص در جوامع مختلف فرق می کند در جامعه ای که بی اعتمادی حاکم است و احتمال دروغ و اخبار غیر واقعی وجود دارد. پذیرفتن حرف افراد بدون دلیل و جستجوی جداگانه امری مذموم است و دیگران آن را خطای معرفتی می شمارند و کلیفورد هم خطای اخلاقی، اما اگر در جامعه ای مردم به کدیگر اعتماد داشته باشند و نه از روی ساده لوحی، که به دلیل سلیم النفس بودن مردم آن سامان، آثار نیکوی ای سلامت ثبوتی و اعتماد اثباتی در آن جامعه عیان باشد، نباید پذیرفتن حرف دیگران، خطای معرفتی یا اخلاقی باشد. (ملکیان، ۱۳۷۹: ۸۹)



نکته دیگر این که اگر منظور کلیفورد از قرینه، استدلال عقلی صحیح باشد و حداکثری را به معنای اثبات برای همه، در همه باورها و نیز همه مکان ها و زمان ها بدانیم، تعدادی از اشکال های پیش گفته حقیقتا وارد است و عمل به این تفسیر از حداکثری - که شاید طرح آن بی سابقه باشد - امری تقریبا محال است.

با توجه به استدلال هایی که کلیفورد کرده و خصلت زودباوری را نکوهیده است و از خرافه و لذت بردن از باورهای سست شکایت کرده می توان صورت بندی جدیدی از ایده او به دست داد که ما لزوم مدلل بودن امری را در هر امری و هر مکان و زمانی ضروری دانسته، ولی قرینه و دلیل را منحصر در عقل صرف و استدلال خشک ندانیم. این گفته کلیفورد که انسان پر مشغله هیچ فرصتی برای باورکردن نخواهد داشت بسیار غیر منطقی و غیر واقع بینانه است. چنین فردی می تواند با اعتماد به دانشمند یا متفکری ضریب احتمال صدق و نیز قوت توجیه باورهای روزمره خود را بیشتر کند. (سیدی فضل اللهی، ۱۳۹۳، ۸۸)

ممکن است اشکال شود که اعتماد به متفکران و تعریف دلیل و قرینه، به امری درون اجتماعی و فرهنگی، آن ها را در جهل مرکب خواهد برد و شاید دلایل و قواعد دیگران برتر باشد و در نتیجه، آن افراد هم از رسیدن به صدق و حقیقت و هم از ادله معتبرتر و توجیه استوارتر محروم باشند. این اشکال را می توان چنین توضیح داد که برای توجیه



باورها، ملاک های یک فرهنگ یا خرده فرهنگ در نظر گرفته شود و مثلاً افراد یک شهر یا کشور، باورهای خود و دیگران را با ملاک هایی که اغلب آن ها پذیرفته اند، محک بزنند، مثلاً در یک فرهنگی، سخنان مسیح (ع) حجت است یا عده ای از مردمان شهری، همه گفته های ویتگنشتاین یا هایدگر را تصدیق می کنند یا قوانین در بین مردمانی حجت تلقی می شود و... (کونگ، ۱۳۸۶: ۶۹)

با در نظر گرفتن این امر و اثبات حجیت ملاک ها و محک های داوری باورها، تخلف از آن ها امری غیر اخلاقی شمرده شود. در مرحله بعد اندیشمندان هر فرهنگ با هم گفتگو و تبادل بحث کنند یا این که عده ای از خارج، ادله و ملاک های طرفین را بسنجند و داوری کنند و ملاک های معتبر را از غیر معتبر بازشناسند و همین طور تا برسد به داوری نهایی که در این صورت، زمینه گفتگوی ملل و ادیان مختلف و داوری آن ها درباره کدیگر فراهم می شود، مثلاً نتیجه این خواهد بود که همه ملل، خرافه و اعتماد به حوادث سماوی را مذمت کنند. در نتیجه خطای اخلاقی بودن این فعل بسیار روشن است و همه آن را مذمت می کنند و....

اما تا زمانی که برای خطا و قبیح بودن معیاری اثبات نشد و ملل و فرهنگ های مختلفی به نتایج مختلفی رسیدند، ملاک برای داوری درباره آن ها، باور خود آن هاست و اگر از آن چه حجت می دانند، تخلف



کنند، خطای اخلاقی مرتکب شده اند، نه آن چه رقیب آن ها حجت می داند. همین قدر برای معرفت شناسان که توجیه باور را دارد، کافی است، اما صدق باورها منوط به کاوشی عمیق و فلسفی در اجتماع است. از دو ادعای ملحد و مومن، یکی مطابق واقع است - اگر نقیض باشند- و یک معرفت شناس بی طرف فقط می تواند خطاهای معرفتی را گوشزد کند. (ملکیان، ۱۳۸۱: ۵۷)

کلیفورد باید جواب چند سوال را ابتدا معین می کرد و سپس ایده خود را بر جواب آن ها قرار می داد: آیا کسی می تواند همه معلومات خویش را از راه براهین کسب کند؟ آیا گزاره ای وجود دارد که برای همه اثبات پذیر باشد؟ آیا استدلالی وجود دارد که p را برای همه اثبات کند؟ آیا مطلبی هست که بتوان آن را به کمک استدلال های گوناگون برای همه اثبات کرد؟ آیا برهان منطقی قطعی و قاطع فراگیر وجود دارد؟

نکته دیگر این که به باور ما مسلمانان، عقل مستقل نیست و عقل و نقل هر دو حجت الاهی برای هدایت بشر در هر دو سرا هستند. اگر عقل، فرد نبی و ولی و نیز حجیت کلام و عصمت عمل او را اثبات کرد، آنگاه نقل ایشان نیز پس از اثبات این که واقعا نقل ایشان است، حجت و دلیل خواهد بود.

۳. پذیرش هر باوری بدون شواهد و قراین کافی امری غیر اخلاقی است.



برهان کلیفورد بر غیراخلاقی بودن تخلف از وظیفه معرفتی بیان شد، البته در فلسفه اخلاق، مبانی و گرایش های بسیار متنوعی درباره ماهیت گزاره های اخلاقی و حجیت بایدهای اخلاقی وجود دارد، اما چون او سخن از ضرر باورهای بدون پشتوانه بر دیگران و سعادت عملی و سلامت فکری آن ها می گوید، غیر اخلاقی بودن تخلف از وظیفه بررسی، موجه می نماید. این مطلب ابداع وی است و از زمان قبل او در این باره چیزی یافت نمی شود.

یکی از پایه های اصلی ایده کلیفورد، تکیه بر اخلاقی بودن وظیفه تحقیق است. همان طور که گفته شد، عده ای او را مرتکب خلط وظیفه معرفتی با وظیفه اخلاقی دانسته اند، یا لاقول او را متهم به عدم تبیین مقصود خود از وظیفه اخلاقی کرده اند. به نظر می رسد او در این ابداع خویش مصیب است. چراکه اگر این تخلف فقط یک خطای شناختی بود، نباید مستحق مذمت می شد و نباید بر سرنوشت دیگران تاثیر می گذاشت. البته آن میزان که او به همه بشریت بسط می دهد قابل پذیرش نیست. تاثیر باور غیر موجه محدود است و بنابر مبنایگرایی - که خود وی طرفدار آن است- هر کسی می تواند سیر منطقی این استدلال را بسنجد و از صحت یا سقم آن باخبر شود. گناه معرفتی دیگران نمی تواند عذری برای افراد شود که چون این حرف مثلا رایج است و حتما اولین معتقد به آن از روی استدلال به آن تکیه کرده است. پس نیازی به بررسی ما ندارد. اشکال دیگر این ادعا این است که اگر ایده



کلیفورد، یک دستور و توصیه اخلاقی باشد، آنگاه از لحاظ گستره، تابع قوانین اخلاقی است. آیا توصیه های اخلاقی فراگیر هستند یا تابع آداب و رسوم خرده فرهنگ ها می باشند؟ آیا می توان حکم اخلاقی جهان شمول صادر کرد؟ آیا قوانین اخلاقی دارای پشتوانه عینی و نفس الامری هستند یا ساخته ذهن و عقل افراد جامعه می باشند؟ آیا مکاتب مختلف اخلاقی از شهود گرایی و عینی گرایی گرفته تا غایت گرایی و... می توانند بر سر یک حکم مشترک همداستان شوند؟ (مبینی، ۱۳۸۷)

۴. باورهای دینی از مصادیق بارز این تخلف اخلاقی هستند.

مهم ترین نقد به نگاه کلیفورد نتیجه ای است که از مقدماتش می گیرد یا به عبارت بهتر وقتی به مصداق می رسد. البته شاید اگر دقیق شویم وی مصداق ها را دیده است و با موارد و مشکلات اخلاقی در سطح جامعه برخورد داشته و ریشه و علت آن را در اعتقادات مذهبی و باورهای دینی یافته است و برای حل این مشکل طرح و ایده اخلاق باور را مطرح کرده است. او با نقض قاعده خویش و به ظاهر بطلان آیین مسیحیت، حکم به بطلان هر دین و آیین الهی می دهد و با خروج از دایره ادب اخلاقی و علمی، در بخش دوم مقاله خویش، به پیامبر اسلام (ص) اهانت روا می دارد و وحی الهی را با تخیل مقایسه می کند. به نظر می رسد مسیحیت کنونی و حتی در دوران او از نظر عقلانی دچار مسایل جدی بوده است ولی اصل نبوت قابل اثبات است. به ویژه دین اسلام که عقل را



گوهر قدسی و رسول باطنی قلمداد می کند و حجیت آن را تایید می کند. حتی اگر نخواهیم به شیوه دکارت، کانت، آلستون، کرکگور و دیگران خدا را اثبات کنیم، براهین عقلی کافی بر اثبات خداوند وجود دارد. بنابراین با همه خدشه ها در نتیجه ای که کلیفورد گرفته، اگر آن را بپذیریم، باز هم باورهای دینی جزو صغرا و مصداق ایده او نخواهند شد. (یزدانی، ۱۳۸۷)

این نکته قابل ذکر است که دین با دین داران فرق دارد، ممکن است گروهی از پیروان یک دینی یا شاخه ای از آن دین برای خود پیش فرض ها و اعتقاداتی را قرار داده باشند که گمانه زنی خود و برداشت خود از آن دین است و یا آن چه ذکر می کنند در عمل شان حضور نداشته باشد. اما این دلیل بر بطلان اصل آن دین نخواهد بود. مانند این که شما تظاهرات و تجلی نظرات فیلسوفانی را در برهه ای از تاریخ بسیار بد ارزیابی می کنید و شاید به حق هم همین باشد، اما آیا این دلیل خواهد بود که شما اصل فلسفه وی را باطل بدانید؟!

البته پیرامون این مطلب نیز می توان مقاله ای دیگر را بسط و شرح داد.

نقدهایی به عقل گرایی حداکثری



۱. انطباق این معیار که «تنها می‌توان قضیه‌ای را به طور عقلی پذیرفت که صدق آن برای همه عاقلان در جمیع زمان‌ها و مکان‌ها به اثبات برسد»، در مورد هیچ گزاره‌ای ممکن نیست، زیرا امکان پرسش و جستجو از جمیع عقلا در جمیع زمان‌ها و مکان‌ها وجود ندارد (ساجدی، ۱۳۸۸: ۹۷) چون در این صورت آن‌ها باید تا پایان تاریخ در انتظار بمانند تا همه انسان‌ها بیایند و درباره مسأله‌ای اظهار نظر کنند، آنگاه معلوم شود که آیا این مسأله برای همه انسان‌ها در همه زمان‌ها و مکان‌ها قانع کننده بوده است یا خیر! زیرا این شرط تأمین نمی‌شود مگر آن که انسان‌هایی که در آینده به دنیا می‌آیند، نسبت به ادله‌ی آن مسأله قانع شده باشند. (صادقی، ۱۳۸۳: ۴۲)

علاوه بر این، این نظریه مستلزم آن است که همه گزاره‌های عقلانی در رشته‌های مختلف دانش بشری باید برای همه عقلای عالم به اثبات رسیده باشد تا بتوان آن را پذیرفت، در حالی که همه انسان‌های عاقل دانش یکسانی ندارند، برخی در یک زمینه دانش بیشتری و در زمینه‌های دیگر دانش کمتری دارند و بلکه چه بسا جاهل‌اند. بسیاری از انسان‌ها عقل خود را برای همه‌ی مسائل به کار نمی‌گیرند. آیا به کار نگرفتن عقل توسط عده‌ای برای کشف و اثبات برخی گزاره‌ها، دلیل عدم اعتبار نظر کسانی است که عقل خود را در مورد همان گزاره‌ها به کار گرفته‌اند؟ (ساجدی، ۱۳۸۸: ۹۷)



۲. عقل‌گرایی حداکثری با مشکل دیگری هم روبروست. عقل‌گرایی حداکثری «عقل» انسان را قوه‌ای می‌انگارد که در قبال جهان بینی‌های متعارض، بی‌طرف است و بنابراین به مدد آن، می‌توان بدون پیش‌داوری و فارغ از جهان بینی‌های مطلوب اشخاص، امری را برای همگان اثبات نمود.

اما آیا عقل، واقعا خنثی و بی‌طرف است؟ ما در زندگی روزمره به وضوح می‌بینیم که مردم عمدتاً تحت تأثیر نظام‌های باوری، یعنی جهان بینی‌هایشان، دسته‌ای از براهین را در خور اعتماد می‌یابند. فیلسوفانی که به این نکته دقت نظر دارند، می‌کوشند تا رویکردی کاملاً «خالص» و «بدون پیش‌فرض» را نسبت به فلسفه تأسیس کنند. تلاش داکارت برای آن که فلسفه اش را از موضع «شک کلی» آغاز کند، مصداق بارز این قبیل کوشش‌ها است.

اگر نگوئیم همه، دست کم بسیاری از فیلسوفان معاصر ظاهراً چنین کاری را نشدنی یافته‌اند. یعنی به این نتیجه رسیده‌اند که هیچ موضع خالص و فارغ از پیش‌فرضی وجود ندارد که بتواند مبنای معرفت واقع شود، به نحوی که شناخت ما «از مبدئی که آغاز کرده‌ایم» مستقل گردد. بنابراین اگر این رأی صحیح باشد، یعنی اگر نتوانیم نظام‌های باوریمان را از عقاید پیشین و «پیش‌داوری‌ها» کاملاً بپیراییم، رویکرد



مبتنی بر عقلانیت حداکثری فاقد کارایی خواهد بود. (پترسون، ۱۳۷۴: ۷۷ و ۷۸)

۳. سوالی در این دیدگاه به نظر می‌رسد و آن این است که آیا این دیدگاه، دیدگاهی علمی و کارآمد است؟ به عبارت دیگر، آیا جامه‌ی عمل پوشاندن به آن چه عقل‌گرایی حداکثری بدان توصیه می‌کند، امری ممکن و شدنی است؟ آیا می‌توان صدق یک مجموعه باور دینی را آن چنان نشان داد و به لحاظ عقلانی اثبات کرد که اگر آن را به هر شخص معقولی - که به ضوابط عقلانی پایبند است - ارائه دهیم، بپذیرد و برای او متقاعد کننده باشد؟

عقل‌گرایان افراطی در برابر این سؤال می‌توانند چنین بگویند که صرف این که همه‌ی افراد عاقل از طریق براهین ارائه شده به وسیله مؤمنان متقاعد نشوند، نمی‌توانند به طور آشکارا و بی‌واسطه‌ای مدعی عقل‌گرایی افراطی را تهدید نمایند و یا آن را تخریب کنند؛ زیرا درستی یک برهان به لحاظ ماده و صورت یک طرف قضیه است، و پذیرش و استعداد و نبودن مانع از سوی مخاطب جانب دیگر آن. بنابراین از عدم پذیرش یک برهان از سوی مخاطبان نمی‌توان نقص در ماده‌ا صورت آن را استنتاج نمود. چه بسا عدم پذیرش استدلالی از سوی مخاطب، معلول یکی از علل و عوامل ذیل باشد:



الف. ممکن است مخاطب برهان را به طور کامل و دقیق مطالعه نکرده باشد.

ب. ممکن است که به دلیل نداشتن تحصیلات کافی و کسب مبادی لازم، قادر به فهم آن برهان نباشد.

ج. از ظرفیت کافی و استعداد عقلانی لازم برای فهم پاره ای از براهین فی حد نفسه معتبر برخوردار نباشد.

د. چه بسا پیش داوری‌ها و حب و بغض‌ها و عوامل محیطی و بیرونی مانع معرفت او شده باشند.

به هر حال ده‌ها امکان و احتمال دیگر ممکن است در بین باشد و مانع از پذیرش براهین مؤمنین از سوی مخاطبان‌شان شوند، لذا از عدم پذیرش مخاطبین نمی‌توان نادرستی براهین مؤمنین را استنباط کرد. (پترسون، ۱۳۷۴: ۲۳۹ و ۲۴۰)



منابع :

۱. استامپ و دیگران (۱۳۸۰)، *جستارهایی در فلسفه دین* (ترجمه مرتضی فتحی زاده)، قم : دانشگاه قم
۲. اسلامی، محمد تقی و دیگران (۱۳۸۶)، *اخلاق کاربردی: چالش ها و کاوش های نوین در اخلاق عملی*، قم : پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
۳. باریور، ایان (۱۳۸۵)، *علم و دین*، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران : مرکز نشر دانشگاهی
۴. بیات و دیگران، عبدالرسول (۱۳۸۱)، *فرهنگ واژه ها*، قم :
- موسسه اندیشه و فرهنگ دینی
۵. پترسون و دیگران. مایکل (۱۳۸۷)، *عقل و باور دینی*، درآمدی بر فلسفه دین (ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی)، تهران : طرح نو
۶. پلانتینگا، آلوین (۱۳۸۱)، *عقل و ایمان*، ترجمه بهناز صفری، قم : اشراق
۷. پلانتینگا و دیگران، آلوین (۱۳۸۲)، *مفاهیم بنیادین در معرفت شناسی*، ترجمه محمد حسین زاده، قم : زلال کوثر



۸. چیگنل، اندرو، (۱۳۹۵)، اخلاق باور، ترجمه امیر حسین خداپرست، تهران، ققنوس.
۹. ساجدی، ابوالفضل، (۱۳۸۸)، دین در نگاهی نوین، قم : موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی(ره)
۱۰. سلطانی، غلام رضا، (۱۳۷۲)، تکامل در پرتو اخلاق، ج ۲ : دفتر انتشارات اسلامی قم.
۱۱. سیدی فضل الهی، سید صابر، (۱۳۹۵)، فلسفه در تغییر جان دیویی و ویلیام کلیفورد، تهران، آموزش برتر
۱۲. شمس، منصور، (۱۳۸۴)، آشنایی با معرفت شناسی، تهران : طرح نو
۱۳. صادقی، هادی (۱۳۸۶)، عقلانیت/ایمان، قم : طه
۱۴. صادقی، هادی (۱۳۸۳)، درآمدی بر کلام جدید، قم : سپهر
۱۵. فتحعلی خانی، محمد (۱۳۷۷)، فلسفه اخلاق، قم : اسماعیلیان
۱۶. فعالی، محمد تقی (۱۳۸۱)، ایمان و چالش های معاصر، قم : مرکز مطالعات و پژوهش حوزه علمیه قم



۱۷. فعالی، محمد تقی (۱۳۷۹)، *درآمدی بر معرفت شناسی دینی و معاصر*، قم: انتشارات معارف
۱۸. فنایی، ابوالقاسم (۱۳۸۴)، *دین در ترازوی اخلاق*، تهران: صراط
۱۹. فنایی اشکوری، محمد (۱۳۷۴)، *معرفت شناسی دینی*، تهران: برگ
۲۰. کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۷۵)، *تاریخ فلسفه*، ج ۸، (جمعی از مترجمان)، تهران: شرکت انتشارات علمی فرهنگی
۲۱. کونگ، هانس (۱۳۸۶)، *متفکران بزرگ مسیحی* (ترجمه گروه مترجمان)، قم: مرکز مطالعات تحقیقات ادیان و مذاهب
۲۲. لاک، جان (۱۳۸۱)، *جستاری در فهم بشر* (ترجمه رضا زاده شفق)، تهران: شفیعی
۲۳. ملکیان، مصطفی (۱۳۷۹)، *تاریخ فلسفه غرب* (۴ جلد)، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه
۲۴. ملکیان، مصطفی (۱۳۸۱)، *راهی به رهایی، جستارهایی در باب عقلانیت و معنویت*: نگاه معاصر نحاس



25. Cf. James, (1956), *The Will to Believe*, New York: DoverDeivis The Early Church, From: The Consise Encyclopedia of Living Faiths, R.C. Zadhner.
26. Dole, Andrew & Andrew Chignell, (2005), *God and the ethics of belief*, Cambridge university Press.
27. Linda T. Zabzebski, (2007), *Philosophy of Religion, An Historical Introduction*, NewYork, Blackwell Publishing.
28. Louis P. Pojman, (1993), *The Theory of Knowledge*, NewYork, Wadsworth Publishing Company.
29. Susan Haack,(2001), *The ethics of belief Reconsidered* , in knowledge, Trust, And duty ed, By Matthias steup,Oxford University Press.
30. Timothy. J. Madigan, (2010), *W K Clifford and The Ethics of Belief*, Cambridge. Scholars Publishing.
31. William Kingdon Clifford(1901) , “ *The ethics of belief in Lecture and Essays* , NewYork, The Macmillan Company .





مقاله ها

۳۲. آذربایجان، مسعود (۱۳۸۷)، «بازخوانی نظریه ایمان به مثابه اراده معطوف به باور از ویلیام جیمز» ، پژوهش های فلسفی- کلامی، سال نهم، شماره ۳۶

۳۳. پترسون، مایکل (۱۳۷۴)، عقل گرایی و ایمان دینی، ترجمه امیر عباس علی زمانی، نقد و نظر، سال اول، شماره ۳ و ۴

۳۴. پلانترینگا، آلوین (۱۳۸۲)، « دین و معرفت شناسی »، ترجمه علی حقی، اندیشه حوزه، سال نهم، شماره ۴ک و دو مرداد - آبان

۳۵. سویین برن، ریچارد (۱۳۸۰)، « ارزش باور دینی عقلانی »، ترجمه مهرداد و حداقی دانشمند، نقد و نظر، سال هفتم، شماره ۲۷-۲۸

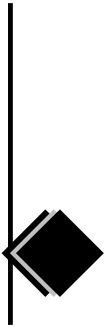
۳۶. لاک، جان (۱۳۸۰)، « در باب عقل و ایمان و ساحت های متمایز آن ها »، ترجمه مصطفی ملکیان، نقد و نظر، سال هفتم، شماره ۲۷-۲۸

۳۷. مبینی، محمد علی (۱۳۸۷)، « اعتدال گرایی در معرفت شناسی معاصر و پیامدهای آن در معرفت شناسی دینی »، نقد و نظر، سال سیزدهم، شماره ۴۹-۵۰



۳۸. یزدانی، عباس(۱۳۸۷)، « بررسی و نقد دیدگاه کلیفورد و جیمز درباره عقلانیت باورهای دینی»، قبسات، سال سیزدهم، شماره ۴۹

۳۹. سیدی فضل اللهی، سید صابر، ۱۳۹۳، اخلاق باور از منظر قرآن کریم و مقایسه آن با دیدگاه ویلیام کلیفورد، پایان نامه کارشناسی ارشد دانشگاه پیام نور به راهنمایی دکتر ناصر محمدی.



فصل ششم

بررسی تطبیقی مسئله وجود از نظرگاه

ابن عربی، ملاصدرا و داروین

« این قوی ترین یا باهوش ترین گونه‌ها نیستند که بقا می‌یابند، بلکه موجودی باقی می‌ماند که بیشتر از همه با تغییر سازگار است». چارلز داروین

در این فصل بر آن هستیم تا به بررسی تطبیقی مسئله «وجود» با توجه به نگاه وحدت وجودی ابن عربی، وجود تشکیکی ملاصدرا و وجود تکاملی طبیعی داروین بپردازیم. شاید بتوان نقطه اشتراک فلسفه اسلامی، عرفان و فلسفه زیست‌شناسی را در بحث وجود و هستی در انسان و کل موجودات جستجو نمود. در این پژوهش، در حوزه عرفان به



بررسی و کنکاش در نگاه ابن عربی، در حوزه فلسفه اسلامی به حرکت جوهری و وجود تشکیکی در اندیشه ملاصدرا و در حوزه فلسفه زیست‌شناسی به مسئله وجود با رویکرد تکاملی یا به عبارت دقیق‌تر تطور موجودات و طبیعت می‌پردازیم. در این بین در جستجوی نقطه اشتراک و سازگاری‌هایی بین این سه نوع تفکر تاثیرگذار بوده ایم.

آن چه در سیر تحولی جانداران و تبدیل گونه‌ها به‌کدیگر مشاهده می‌شود، حرکتی به سمت ایجاد موجود قدرت‌مندتر، فکورتر، باهوش‌تر و اجتماعی‌تر است. در گذر زمان، تلاش موجودات برای رفع نیازها، رسیدن به کمال و رفع نقص‌ها بوده است.

به نظر نگارنده، جسم و روح دو واژه برای یک مفهوم انسانی هستند و تفکیک آن‌ها امر درستی نیست و نتایج ناکارآمد و ناسازگاری داشته و آسیب‌بزرگی به فکر و عمل بشر وارد کرده است. ما در این فصل با توجه به بررسی تطبیقی سه نگرش به مسئله «وجود»، به این مطلب می‌رسیم که انسان، یک چیز بیشتر نیست و تلقی حالات روحی و قدسی جدا از جسم و بدن آدمی کاری خلاف واقع و گمراه‌کننده است. ابعاد انسانی در اتحاد با هم هستند.

بعد از نگاه تطبیقی و عمل‌گرایانه به سه نظریه مرتبط با مسئله وجود به این تبیین که ژن‌ها در تمام موجودات به عنوان ساختاری مشترک بوده می‌رسیم. ژن‌ها همان رمزهای وجود می‌باشند. بسترهای



معنایی یکسان با قالب هایی مشترک که سازگاری هایی روش مند یافته اند. ژن ها تجلی می یابند و مهم، آن دستوری است که از این رمز های هستی (ژن ها) خوانش و اجرا می شود. در مسیر تکامل یا تحولی طبیعت، وجودی یکپارچه در دایره مخلوقات جریان دارد. طبق تفسیری که از بیان ابن عربی ارائه می دهیم، انسان کل رمز هستی را در خود به طور خلاصه همراه دارد. البته آن چه در او قابلیت بروز و ظهور دارد تنها بخشی از آن کل، و نقشه طراحی شده است. در نتیجه، معجزه پروردگار طبیعت، مغز تکامل یافته ای است که قابلیت عقلانیت و تفکر را در حد انسانی، داراست. مخزن ژنتیکی انسان مانند تابلویی می باشد که طراح عالم دستورات و راز وجود و تکامل را در آن پنهان کرده است.

نتایجی که در طی روند این پژوهش با همراه کردن سه نظریه مذکور به دست می آیند عبارت است از: ۱. پیوند حرکت و جریان تکاملی وجود و کثرت موجودات با وجود واحد حق تعالی (جامع ترین) ۲. پیشرفت و بهبود زمینه های همراهی انسان با سایر موجودات و فراهم آمدن بسترهای رعایت بهتر اخلاق زیست محیطی ۳. پیوستگی وجود در کل عالم، طبیعت و موجودات با به رسمیت شناختن شخصیت فردی و کثرت موجودات ۴. معرفی ژن ها به عنوان های عامل پیوستگی وجود به صورت رمزهایی پویا، هوشمند و در عین حال تاثیر پذیر توسط اراده موجودات از جمله انسان.



اگر به جای خط کشیدن در علوم مختلف، بین آن‌ها پل بزنییم شاید به شناخت رمز آلود وجود موجودات و هستی، نزدیک‌تر شویم. امروزه بررسی‌های میان‌رشته‌ای علمی جدید دایره‌ای وسیع از معلومات ایجاد کرده‌اند تا در آن نتایجی همه‌جانبه‌تر به دست آید، همان‌طور که نتایج فلسفی جدیدی در یکصد سال اخیر به دست آمده است تا از علوم ریاضی، فیزیک، زیست‌شناسی، الکترونیک و کامپیوتر بهره‌گرفته شده باشد. در فلسفه بیشتر به پیدایش وجود و نحوه آن، در عرفان به رابطه بین واجب‌الوجود و موجودات و در زیست‌شناسی به بررسی وجود و حیات در موجودات یا کل طبیعت پرداخته می‌شود. در فلسفه زیست‌شناسی و البته فلسفه‌های جدید مانند فلسفه‌های کاربردی مضاف، تمرکز بر روی شناخت انسان و وجود خود او است، در حالی که در گذشته، فلسفه، بیشتر به وجود خداوند و مباحث پیرامون آن دقت می‌کرد. در شاخه زیست‌شناسی، حیات در موجودات، نحوه شکل‌گیری و تکامل جانوران، گیاهان و انسان به نگرش درآمده است. در فلسفه زیست‌شناسی به این مطلب توجه می‌شود که روند وجود و هستی جانداران، طراحی دارد یا خیر، اگر دارد این طراح چگونه می‌تواند باشد و رابطه این ناظم، طراح و سیستم ساز، با موجودات چگونه رابطه‌ای است. به عبارت دیگر فلسفه هستی، انسان و دیگر جانداران با دقت در یافته‌های علمی و زیست‌شناسی بشر بررسی می‌گردد. نگاه به طبیعت، جانداران، نظریه تکامل انواع، گونه‌های آن و علم ژنتیک، به عنوان



رمزهای این پیدایش و تغییر مورد تحلیل فلسفی قرار می‌گیرد و از دل آن نتایج فلسفی زاده می‌شوند.

روش مطالعه و تفقد در علوم فلسفی متفاوت است. زاویه نگاه و طرز برخورد با مسئله وجود، هستی و وجود انسان، شعاع‌های مختلفی از علوم پدید آورده که می‌توان طیف‌های تجزیه آن را در انسان‌شناسی، خداشناسی، زیست‌شناسی، روانشناسی و هنر مشاهده نمود. هر کدام از این علوم در پرتو نگرش و بینشی که به مسئله وجود و هستی‌شناسی داشته‌اند، شکل گرفته‌اند. این نظریه‌ها و رویکردهای فلسفی، دینی و اجتماعی در پی تجربه‌های مادی و معنوی انسان در میلیون‌ها سال قبل از خود بروز کرده است که در ادامه نیز پایه‌گذار فهم اخلاق و رفتارهای اخلاقی بوده‌اند. حتی می‌توان آن‌ها را زمینه‌ساز برداشتی که از طرح کلی جهان (در نگاه سنتی تر) و به عبارت امروزی «زیست جهان آدمی» داریم به حساب آورد.

تفلسف تطبیقی ما در این فصل با دقت و توجه به مقاله‌ها، پایان‌نامه‌ها و کتاب‌های مرتبط با موضوع این تحقیق صورت پذیرفته است. این فصل با توجه به تطبیقی بودن، کاری ابداعی و جدید می‌باشد. روش و نگاهی که نگارنده سعی دارد تا بوسیله آن اندیشه این سه دانشمند بزرگ را واکاوی نماید، روش پراگماتیست یا عمل‌گرایی و کاربرد‌نگری است. جهان‌بینی ابن عربی حول دو محور «حق مطلق» و «انسان کامل» به صورت صعود و نزول وجودی تبیین می‌شود. او در هر



مرحله مجموعه ای از مفاهیمی را که از اهمیت بسیار برخوردار است و با هستی شناسی و وجود شناسی او در ارتباط است بررسی و تحلیل می کند. دیدگاه ابن عربی علاوه بر هستی شناسی، دارای روانشناسی و معرفت شناسی و نمادگرایی نیز می باشد. (شرح نقش الفصوص، دکتر عبدالرضا مظاهری، ص ۱۵)

ملاصدرا یکی از مهم ترین فیلسوفان اسلامی و پایه گذران حکمت متعالیه است، فلسفه اسلامی توسط ملاصدرا تحولی عظیم یافت که می توان آن را جهشی در فلسفه اسلامی یافت. با عینک عمل گرایانه طرحی که ملاصدرا ارائه کرد تلفیق مکاتب فلسفی با یکدیگر بود. اما یکی از مهمترین مسائلی که در فلسفه اسلامی مطرح می شود وجود است و این که وجود در برابر ماهیت اصالت دارد. هرچند این جهش و تحول، مسبوق به آن سلسله دگرگونی های تدریجی بود که قبلا توسط کسانی مانند شیخ شهاب الدین سهروردی زمینه سازی شده بود.

منظور از تکامل داروینی، تبیین علمی زیستی از منشا انواع یا همان تنوع موجودات در کره زمین است که چارلز داروین در کتاب خودش، خاستگاه گونه ها ارائه کرد و سپس آن را بسط و تفصیل دادند. تفاسیری که از نظریه داروین بیان شد بسیار متنوع و گوناگون بوده و همچنان ادامه دارد. دستاوردهای داروینیسم در فیلسوفان بعدی پایه گذار فلسفه زیست شناسی گردید که توسط مورتون بکنر تدوین گردید. درخت حیات (تغییرات تدریجی و تکامل زیستی) و انتخاب طبیعی)



انتخاب و گزینش کردن افراد و گونه های برتر و سازگارتر توسط طبیعت) دو محور اصلی این کتاب و نظریه منتج آن بودند. در ادامه جهش انواع مطرح شد به این معنی که نوع می تواند به تدریج و در عرض صدها هزار و بعضا میلیون ها سال به نوع یا گونه دیگر تبدیل شده و یا از دل خود گونه جدیدی را ایجاد نماید یا به نوعی جوهر و هویت و ثباتات خود را عوض نماید که در این صورت نام دیگری بر او می نهیم. نکته دیگر، ریشه و نیای مشترک بین تمامی گونه ها و موجودات (به ویژه حیوانات و نباتات) است بدین معنی که همه موجوداتی که امروز می بینیم در ابتدا از تعداد معدودی موجود مشتق شده اند (Darwin, 1964, p.484).



وجود از نگاه وحدت وجودی ابن عربی:

ابن عربی در تحقیق خود را محدود به مسائل اسلامی و دایره معارف آن نمی کرد بلکه در اخذ آرای دیگر تمدن‌ها همت داشت. همانطور که از مسئله تثلیث مسیحی ایده می گیرد و آن را توجیه توحیدی می کند. او می تواند تمام مسائل را اقتباس کند و در کوره نظریه وحدت وجودی اش ریخته و به شکل آن در آورد (شرحی بر فصوص الحکم، ابوالعلا عفیفی، ترجمه حکمت، ص ۱۸۷).

ابن عربی طرفدار مذهب عشق است و عشق ورزی در مذهب او دارای اهمیت ویژه ای است که دیگر امهات مسائل او را می توانیم فروعی بر این ویژگی بدانیم. او از راه عشق و محبت، هستی را تفسیر می کند (صوفیسم و تائوئیسم، ایزوتسو، ص ۱۴).

مفهوم وحدت وجود در فلسفه ابن عربی، نگاهی فراگیر است و مانند نخ تسبیحی است که دیگر دانه های آن بوسیله آن به هم تنیده می شوند. در بحث وحدت وجود، حداقل در مقام کشف، نباید ابن عربی را صرفاً یک فیلسوف و جهان بینی اش را فلسفی محض به حساب آوریم زیرا جهان بینی او جهان بینی انسان کامل است. فلسفه وی به طور خلاصه، توصیف نظری کل عالم وجود است آن چنان که در نگاه انسان کامل منعکس شده است. پس این فلسفه ک جهان بینی غیرمتعارف است، زیرا محصول تجربه ای غیرمتعارف از انسانی غیرمتعارف به حساب



می آید. این جهان بینی فلسفی نیست چون درباره همه انسان ها نیست (وحدت وجود به روایت ابن عربی و اکهارت، قاسم کاکایی، ص ۱۹۹).

تکیه او این است که به زبان باطن - که زبان آئین صوفی گرانه اوست- سخن بگوید و از زبان ظاهر که عقیده عوام است فاصله بگیرد. او همواره این دو زبان را روبه روی هم قرار می دهد، همان گونه که عقل و ذوق را در مقابل هم می نهد، عقلی که زبان ظاهر است و ذوقی که زبان باطن.

حکمت در نظر او خصوصا در کتاب «فصوص» عبارت از انتظام هستی و تناسبات وجودی است و لفظ «کلمه» نیز برای او، پس از تعمق در معنای دقیق قرآنی آن، عبارت است از سنت جاودان و قانون ازلی الهی که ساری و جاری در تمام موجودات است. از نظر وی، حکمت وجودی و سنت ازلی الهی که بر سراسر هستی سیطره دارد، در مرتبه خلقت انسان به طور عام و در مرتبه خلقت «انسان کامل» به طور خاص ظهور و بروز می کند، زیرا تنها انسان است که مظهر کاملی از وجود و جلوه گاه اراده عالی خداوند در حیات است و این انسان کامل حقیقت نگین حکمت و کلمه خاص است. بر این اساس بدون مبالغه می توان گفت که ابن عربی طلایه دار آن دسته از متفکران اسلامی است که آدمی را به مبدا هستی یعنی به کمال وجود و زیبایی حیات دعوت کرده اند و ستون های این بنا را بر پایه های مستحکم حکمت نظری و حکمت غیبی



بنا کرده اند (نص النصوص، سید حیدر آملی، ترجمه محمدرضا جوزی، ص ۱۵).

بنا به رای ابن عربی، حق در هر صورتی به حسب استعداد آن صورت، تجلی می کند. روح هر فص در کتاب او، الهام بخش حکمتی است الهی که بر حسب استعداد او از حضرت حق بر او افاضه گردیده است (هدایه الامم یا شرح کبیر فصوص، نوشین، ص ۳۱).

ابن عربی، پیامبران را به عنوان شخصیت های تاریخی و حقیقی نمی نگرد. تصویری که از آن ها به دست می دهد دقیقا مطابق با تصویری نیست که خطوط آن در قرآن یا دیگر کتاب های مقدس ترسیم شده است. بلکه به زعم ابوالعلا عفیفی اینان نمونه ها و ابزارهایی هستند که ابن عربی در توصیف اجزای اندیشه خویش به کار می گیرد (شرحی بر فصوص الحکم، عفیفی، ترجمه حکمت، ص ۱۲).

مهم ترین مطلب کتاب نقش الفصوص و فصوص الحکم بحث در حقیقت الهی است که در کامل ترین مظاهر و مصداق خود در پیامبران و اولیای خدا تجلی کرده است. کلمه، صفتی از صفت حق است که حقیقت آن در شکل اعلای خود در پیامبری تجلی کرده است. وی یک طرح و نقشه فراگیر را بیان می کند که در کل طبیعت وجود جریان دارد، سپس تمام مسائل مربوط به خدا، موجودات و انسان را در این قالب تبیین می کند (شرح نقش الفصوص، دکتر عبدالرضا مظاهری، ص ۳۶).



اگر واسطه ای بین فاعل بودن خداوند و موجودی که پدید می آید قرار داشته باشد، «قول» یا تاثیر ایجادی گویند. اما اگر فعل خداوند به ذات خود تعلق گیرد هیچ واسطه ای بین ذات او و بین مفعول وجود نداشته است که نام این فعل «کلام» است و ظاهر شونده به آن «کلمه» خواهد بود. در نتیجه کلمه، به معنای اراده خدا و ظاهر شدن وجود و شیء در عالم خارج است. که آن ممکن است تدریجی و یا دفعی باشد. هر موجودی یک کلمه است از کلمات بی پایان خداوند. کلمه «کن» رمزی است برای عقل الهی که در آفرینش، میان واحد حق و کثرت وجودی که همان اعیان هستند واسطه است. پس این رمز، برزخی است که موجودات برای گذشتن از وجود بالقوه - یعنی وجود معقول - به وجود بالفعل از آن رمز، عبور می کنند. به عبارت دیگر می توانیم بگوییم که کلمات وجودی، صورت های خارجی بر نفس رحمانی یا همان ذات الهی هستند (شرح نقش الفصوص، دکتر عبدالرضا مظاهری، ص ۳۹).

خداوند، روح الهی است که در صورت های موجودات روان شده است. پس در نسبت دادن آفرینش به مخلوقات، نوعی مجاز گویی در کار است و چون صفت کلام، صورتی از صورت های علم و نسبتی از نسبت های آن و بخشی از آن است که بوسیله آن در تاثیر حق تعالی بر خلائق انجام شده است. لذا موجودات از مرتبه علم به عین و خارج، با اختلاف



اجناس و انواع و ادامه آثارشان ظاهر گردیده اند (شرحی بر فصوص الحکم، ابوالعلا عفیفی، ترجمه نصرالله حکمت، ص ۲۴۳).

به نظر نگارنده، در این قسمت باید به نکته ای از دیدگاه ابن عربی اشاره ای کنیم که به وجهی می تواند ارتباط پیدا کند با ربطی که نوع بشر از اولین انسان تا به امروز (و به نتیجه عقلی تا آخرین آن) با یکدیگر دارند. یک رشته ای هست که آن انسان اول را تا آخرین انسان پیوند می دهد. گویی یک حافظه تاریخی و یا یک لوح نانوشته در خود انسان ها وجود دارد که از نسلی به نسل بعد در حرکت است. این جوهر و ذات در عین داشتن یک شاکله اصلی و ثبوت، در حال تغییر تدریجی و کامل شدن است (در این عبارت می توان نیم نگاهی هم به حرکت جوهری ملاصدرا داشت). یک سیر صعود در نوع انسان جریان دارد. نوع انسان صورت تفصیلی یک اجمال است. بسط و شرح یک خلاصه است. این مهر سر بسته را می توان در ژنتیک معادل گرفت. به نظر نگارنده حالات و ابعاد انسانی ای در انسان وجود ندارد که به نوعی به ژنتیک او مرتبط نباشد. ژنتیک، طرح و نقشه اجمالی کلی خداوند است برای نوع انسان. این نقشه و طرح، یک اجمال و کلی است، یک استعداد و توانایی است. اما یک سرمنشا و سرآغاز هم هست. اراده و اختیار انسان نیز در آن طراحی شده است.

پاراگراف بالا اهم مطالب و برداشتی است که نگارنده از ارتباط و اشتراک پنهان این سه نظریه (وجود در نگاه ابن عربی، ملاصدرا و تکامل



انواع داروین یا فلسفه زیست شناسی) قصد بیان آن را دارد. برای فهم بهتر آن به متن زیر که چکیده دیدگاه ابن عربی است ارجاع می دهیم:

منظور از کلمه آدمیه، یک روح کلی است که مبدا نوع انسانی است. و چون آدم ابوالبشر اولین فردی است که در عالم شهادت، ظهور می یابد و مظهر جامع اسم الله واقع می شود و قابلیت خلیفه الهی را می یابد و دارای جامع جمیع مراتب عالم می گردد و آئینه ای برای ظهور مراتب الهی می گردد و قابلیت ظهور جمیع اسماء الهی را در خود دارا می باشد(شرح خوارزمی بر فصوص الحکم، تحقیق حسن زاده آملی، ص ۹۰) بدین لحاظ فص حکمت الهیه به کلمه آدمیه اختصاص می یابد. و چون مظهر اسم اعظم و خلیفه کامل حضرت حق تعالی و نایب او در عالم ناسوت می باشد و چون همه اشخاص بشری از روح و هیكل گوشت و استخوان آدم ابوالبشر گرفته تا آخرین افراد آن، صور تفصیلی روح کلی مزبورند و این روح عین احدیت جمع آنان پیش از تفصیل است و در نتیجه کثرت افراد آن روح کلی، به نحو اجمال و بالقوه، موصوف به وحدت حقیقی بوده و این معنی همان شهود مفصل است در مجمل، اما به نحو تفصیل و نه به طور اجمال، مانند شهود همه درختان نوعی واحد در هسته آن، که عبارت از شهود مفصل در مجمل است اما به نحو اجمال و شهود. شهود به معنی نخستین ویژه حضرت حق و کاملان و انبیا و اولیا و بالاخص ختم آنان حضرت نبی اکرم ص است. و چون آدم ابوالبشر اولین فرد در عالم شهادت و مظهر اسم الله وضعی است، بدین لحاظ فص



حکمه الهیه به کلمه آدمیه اختصاص می یابد» (هدایه الامم، رضا نژاد، ص ۳۱).

با تعمق در این پاراگراف، و مرور مطالبی که در پاراگراف قبل آن قید شد، یک بارقه هایی از یک نگاه جدید ایجاد می شود که برگرفته از ایده هایی مشترک است. درست است که متدلوزوی و هدف نویسندگان مطالب با هم متفاوت است. اما این را در نظر داشته باشیم که در سده های مختلف، به دلیل بسترها و زمینه های متفاوت علمی، فهم های مختلفی شکل گرفته است و بدیهی است که خروجی های فکری جامعه نیز متفاوت باشد. امروز هم ما با آن پیشینه اندیشه ای و تاریخی که داریم و این بسترهای علمی که در عصر حاضر خود زندگی می کنیم، یک فهمی جدید بر بشر می افزاییم، کاری که گذشتگان ما که همیشه و همه وقت در زمان «حال خود» می زیسته اند انجام داده اند. هیچ متفکر و انسانی نبوده است الا این که در زمان حال، زندگی کرده است.

گذشته، خاطرات زمان حال است، حال حقیقت اکنون است و آینده برنامه ریزی برای زمان حال است. هیچ دوره ای از بستر فکری، فرهنگی، تاریخی «گذشته» خالی نبوده است. همانطور که از بستر استعدادها و قوه های ژنتیکی گذشتگان استفاده کرده است. قدم های ما همواره در ادامه قدم های قدامایمان بوده است. همواره در فکر و نگرش بشر برخورد دگرذیسی وار سنت و تجدد، زمینه ساز مسائل چالش برانگیز بوده است و این مسئله مربوط به قرن حاضر نیست بلکه از ابتدای



پیدایش آدمی این تطورات وجود داشته است. همین حرکت دائم و تغییر دائم که گویی در ذات انسان و ذات عالم طراحی شده است در پی خواندن حرکت جوهری ملاصدرا فهم و درک نویی ایجاد کرده و آغاز انگیزه تقریر این فصل و این وصال بوده است.

وجود از نگاه ملاصدرا:

مسلم آن است که قبل از ملاصدرا، حکمت مشاء و حکمت اشراق دو روش مختلف فلسفی تلقی می شدند. عرفان نیز کاملاً مستقل از آن ها بود. علاوه بر این، علم کلام هم که ناظر بر حقایق اسلامی است، راهی غیر از مسیر این مکاتب داشت. اقدام ملاصدرا از میان بردن اختلاف مکاتب مشاء و اشراق بود، مکتبی به وجود آورد که نه مشائی بود و نه اشراقی؛ نه عرفانی بود و نه کلامی، اما در عین حال، همگی این مکاتب را در خود داشت. مکتب وی در برخی از مسائل فلسفی با مکتب مشاء موافقت داشت و در بعضی مسائل با مکتب اشراق. همچنین بسیاری از موارد اختلاف نظر فلسفه و عرفان حل شد و بسیاری از حقایق اسلامی روشن گردید؛ بدون آن که از راه های کلامی متعارف آن روزگار بهره گرفته شود. به این ترتیب بود که فلسفه صدرالمتالهین به منزله ک چهارراه تلقی شد که در آن، مسیر های های چهارگانه مشاء، اشراق، عرفان و کلام با یکدیگر تلاقی می کردند و با هم سازگار می شدند. اما سوالی که درباره فلسفه ملاصدرا مطرح است این است که آیا این فلسفه



صرفاً یک تلفیق مکاتب مذکور است یا یک سیستم ابتکاری و مستقل؟ تصور بعضی کسان از جمله پیروان ابن سینا این است که فلسفه صدر المتالهین صرفاً یک تلفیق از مکاتب چهارگانه است و ملاصدرا صرفاً یک فرد سازگارکننده این مکاتب بوده است؛ نه این که یک فیلسوف حقیقی باشد (ملاصدرا، ۱۳۷۸، ص ۱۵).

در صورت مطالعه دقیق و منصفانه تاریخ فلسفه اسلامی و نیز آثار و تالیفات ملاصدرا، کاملاً روشن می شود که فلسفه صدرالمتالهین یک سیستم فلسفی خاص، مستقل و منظم است که قبلاً در هیچ نوع فلسفه ای؛ چه غربی و چه شرقی وجود نداشته است و امکان ندارد که از جمع و تلفیق سیستمهای مختلف به وجود آمده باشد؛ چرا که بیشتر راه حل های وی برای مسائل مشکل فلسفی هیچ سابقه ای نداشته است. همچنین ارکان اصلی فلسفه صدرالمتالهین نتیجه ابتکار خود اوست که قبلاً یا در کتب پیشینیان، اعم از فلاسفه و عرفا مطرح نشده بود؛ و یا طرح شده بود، اما مردود شناخته می شد و ملاصدرا در صدد اثبات آن ها بود و یا این که در کتب عرفانی مطرح بود و به عنوان مساله غیر استدلالی تلقی می شد؛ اما او برای آن ها، مبنای فلسفی استوار و برهان عقلی بیان نمود. (م.م شریف، ۱۳۶۲ ص ۳۵۸) برخی از مسائلی که ارکان حکمت متعالیه ملاصدرا شمرده می شود، به صورت فهرست وار عبارتند از: اصالت وجود، وحدت وجود، حل مساله وجود ذهنی، تحقیق در ملاک احتیاج به علت، اثبات حرکت جوهری و... احکام وجود محور اساسی مابعدالطبیعه



ملاصدرا است. از نظر ایشان، وجود واقعی عینی و منشأ هر قدرت و فعلی است و از اینرو اصیل است، اما ماهیت، حد وجود است، یعنی انتزاع ذهن است. مفهوم وجود آشکارترین چیزهاست و ماهیتش در اختفاء و پنهانی است. وجود امکان تعریف ندارد چون جنس و فصل ندارد و تعریف به اسم هم درباره وجود نادرست است زیرا ادارک وجود به چیزی هویداتر از خود یا برابر با خود، تصورناپذیر است. (ملاصدرا، ۱۳۷۸، ص ۲۳)

همچنان که پیشتر اشاره شد، اولین بار ملاصدرا بود که مسئله اصالت وجود یا ماهیت را بصورت یک مسئله مستقل مطرح کرد و با بررسیهای دقیق فلسفی اصالت وجود را اثبات کرد. اصالت وجود به عقیده ملاصدرا به این معناست که واقعیت عینی، مصداق بالذات مفهوم وجود است و مفهوم ماهیت تنها از حدود واقعیت حکایت می‌کند و بالعرض بر آن حمل می‌شود. ملاصدرا ضمن ردّ نظریه اصالت ماهیت و ادله آن‌ها برای اثبات اصالت وجود در کتاب مشاعر، هشت دلیل و در اسفار حداقل سه برهان اقامه می‌کند، از جمله این براهین: (۱) ماهیت ذاتاً اقتضایی نسبت به وجود و عدم ندارد و چنین چیزی نمی‌تواند نمایگر واقعیت عینی باشد و نیز تا مفهوم وجود را بر ماهیت حمل نکنیم از واقعیت عینی آن سخنی نگفته‌ایم. (۲) در علم حضوری که واقعیت عینی بیواسطه مورد شهود قرار می‌گیرد، اثری از ماهیت یافت نمی‌شود.



یکی دیگر از آرای محوری ملاصدرا، تشکیک در وجود و بتبع آن نظریه «وحدت در کثرت و کثرت در وحدت» است. ملاصدرا با این دو نظریه، سلسله کامل موجودات را تبیین می‌کند. مفهوم وجود برخلاف مفاهیم متواطی (مانند مفهوم جسم) تشکیکی است، یعنی اتصاف اشیاء به موجودیت، یکسان نیست، بلکه میان آن‌ها تقدم و تأخر و اولویت‌هایی وجود دارد. چنان که صدق وجود بر خدای متعال که هیچ‌گونه محدودیتی ندارد، با صدق آن بر وجودهای دیگر، قابل مقایسه نیست. ملاصدرا و پیروان حکمت متعالیه، این نوع تشکیکات را «تشکیک عامی» می‌نامند و برای حقیقت عینی وجود، تشکیک دیگری قائل هستند که آن را «تشکیک خاصی» می‌خوانند و ویژگی آن اینست که دو مصداق وجود، مستقل از یکدیگر نباشند بلکه کی از مراتب دیگری بشمار آید. (ملاصدرا، ۱۳۶۲، ص ۳۵) ملاصدرا براساس تشکیکی بودن «حقیقت وجود» وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت را هم به عنوان بارزترین صفت وجود مطرح می‌کند. مطابق این نظریه، وجود که تنها امر عینی و اصیل است، حقیقت واحد ولی دارای درجات و مراتب گوناگون می‌باشد.

بنابراین نظر، ماهیات متکثر و مختلفی که بر عقل و حس نمودار می‌شود گزارف نیست، بلکه از مراتب و درجات وجود انتزاع می‌شود. وجود، واحد محض نیست و بنابراین نظریه وحدت وجود عرفا، قابل قبول نیست؛ در عین حال این وجودات کثیر، متباین هم نیستند (فلسفه مشاء اعتقاد به تباین وجود دارد)، بلکه مراتب حقیقت واحدند و با هم وجه مشترک و



ملاک وحدت دارند. اما امتیاز و وحدت مغایر وجه اشتراک نیست تا با بساطت وجود که امری مسلم و قطعی است منافات داشته باشد بلکه در حقایق وجودی «ما به الاشتراک» از سنخ «ما به الامتیاز» است و اختلافها به شدت و ضعف و کمال و نقص است و اساساً شدت و ضعف تنها درباره مراتب حقیقت واحد ممکن است و در غیر آن صادق نیست. از بحث و بررسی اصالت، بساطت و تشکیک در وجود که اساسی ترین مسائل وجود به عقیده ملاصدرا است، از اصول زیر استنتاج می‌گردد و خود صدرا در موارد متعدد در کتابهای اسفار، الشواهد الربوبیه و مشاعر به این اصول تصریح کرده است:

الف. حقیقت وجود امری واقعی است و با ذهن قابل درک نیست؛ زیرا ذهن فقط استعداد شناخت مفاهیم کلی را دارد. بنابراین ذهن مفهومی قادر به شناخت حقیقت وجود که جزئی منحصر به فرد است نیست. (ملاصدرا، ۱۳۶۲، ص ۳۷)

ب. وجود پویاست و همواره به صورت جدیدتر و عالیتر در می‌آید و این پویایی، مراتب را ایجاد می‌کند و از حدود مراتب، ماهیات حاصل می‌شود. وجود واقعی هیچ نامی (خصوصیت، سبب و صفتی) ندارد، در حالی که ماهیات دارای نام (خصوصیات وصفی و سببی) دارند. بنابراین نه در واقعیت خارجی، بلکه در ذهن است که ماهیات بعنوان طبیعت ثانوی واقعیت نخستین که همان وجود است پدید می‌آید. هرچه وجود کاملتر باشد، ماهیت آن کمتر است؛ بنابراین خدا اصلاً ماهیت ندارد... . ماهیات تا



وقتیکه به نور وجود روشن نشده باشند، چیزی نیستند که ذهن بتواند به آن‌ها اشاره کند و در مورد آن‌ها بگوید که آیا وجود دارند یا نه... وقتی می‌گوییم ماهیت و وجود به‌کدیگر ملحق می‌شوند یا با یکدیگر وحدت می‌یابند، همه این تعبیرات، اعتبار ذهنی است و آن چه واقعی است و اصلاً به ذهن نمی‌آید، حقیقت وجود است. (ملاصدرا، ۱۳۶۲، ص ۵۳)

ج. وجود، یک مفهوم کلی از مقوله کلیات خمس نیست و مثلاً، نوع یا جنس نیست که نسبت آن به وجودات ممکن، نسبت کلی به جزئی باشد، بلکه آن همان واقعیت عینی است و وجود ممکنات، جنبه ظلی و تعلق‌ی اویند.

د. از نظر ملاصدرا تنها وجود غنی و مستقل، خداوند متعال است و همه ممکنات وجود فقیر و شئون خدایند. (ملاصدرا، ۱۳۶۲، ص ۴۷)

ه. یکی از اندیشه‌های اساسی ملاصدرا، نظر او در باب حرکت جوهری است، وی حرکت را نحوه وجود می‌داند و معتقد است که روح خلاق الهی از طریق حرکت جوهری عمل می‌کند و از طریق فرایند زمانی، جریان خلقت را تداوم می‌بخشد. فرض اصالت ماهیت و همچنین فرض تباین وجودات، با حرکات اشتدادی و استکمالی منافی است و چون وقوع حرکت و وقوع استکمال و اشتداد در حرکت، امری قطعی و غیرقابل تردید است، پس، از فرض اصالت ماهیت و همچنین از فرض تباین وجودات برای همیشه باید دست کشید. (ملاصدرا، ۱۳۶۲، ص ۵۳)



و. وجود، حقیقت واحدی است دارای مراتب مختلف و این مراتب هر اندازه بسوی پایین تنزل یابد، حدود آن بیشتر و عرصه آن تنگتر می‌شود و هر قدر بسوی بالا ارتقاء یابد و بر مرتبه‌ای عالی نزدیکتر شود حدود آن کمتر و وجود آن وسیعتر می‌گردد تا به مرتبه‌ای برسد که از آن بالاتر نباشد و آن مرتبه‌ای، مشتمل بر همه کمالات وجودی و بیحد و مطلق و نامتناهی است. بنابراین همه مراتب وجود دارای حدود و قیودی است، مگر مرتبه‌ای عالی آن که حدّش بیحدی است.

ز. بحث از مسائل وجود ناگزیر پای عدم را نیز به میدان می‌کشد، زیرا عدم، نقیض وجود است و هر جا وجود نباشد، عدم خواهد بود. البته، عدم اعتباری و ذهنی، و گرنه عدم، هیچگونه ذات و تحقق و ثبوت ندارد. ملاصدرا در توضیح عدم می‌گوید: عدم، مفهومی بسیط و عام است و در معنای آن هیچگونه اختلافی وجود ندارد. اختلاف و تنوع، وقتی بوجود می‌آید که «عدم» به موضوعات مختلف نسبت داده شود. آن اختلاف و تنوع، معلول این موضوعات است. مثلاً عدم چشم با عدم سفیدی اختلاف دارد و این اختلاف امری نسبی است. عدم، فقط یکی است و ممکن نیست به انواع مختلف تقسیم شود. در واقعیت چیزی وجود ندارد که بتوان آن را عدم نامید، پس اگر کسی بپرسد: «عدم چیست؟» نمی‌توان به چیزی اشاره کرد و گفت این عدم است. پس عدم، از آن حیث که عدم است، وجود ندارد. ملاصدرا در پاسخ این پرسش که چگونه عقل بشری می‌تواند از چیزی که وجود ندارد، مفهومی بسازد و سپس آنرا همچون



موضوعی بکار ببرد، می‌گوید: عقل، قدرت تصور و ساخت همه انواع معقول و تصورات را دارد؛ مثلاً عقل می‌تواند مفهوم عدم خود و حتی مفهوم عدم مطلق را بسازد و آن‌ها را موضوع بعضی احکام قرار دهد مانند این که معدوم مطلق، محال است یا ارتفاع نقیضین، جایز نیست و... بنابراین عدم، ساخت ذهن است و واقعیت ندارد. (ملاصدرا، ۱۳۶۲، ص ۳۴۵ - ۳۵۰)

«ماهیت»، پاسخی است که در برابر سؤال از حقیقت هر «چیز» داده بشود. تعریف درخت، بیان ماهیت آن است؛ بنابراین، هر شیء خارجی را می‌توان دارای دو بخش دانست: یکی «هستی» آن، چون می‌بینم که حضور دارد و هست، دیگر ذات و خصوصیات آن (که آنرا از دیگر اشیاء متمایز می‌سازد) و آنرا در تعریف آن و در پاسخ به سؤال «آن چیست؟» می‌گویند و نام آن ماهیت است. با وجود آن که هر چیز دارای یک ماهیت و یک وجود است، اما می‌دانیم که هر چیز از لحاظ تحقق خارجی فقط یک چیز است و نمی‌تواند بیش از یک چیز باشد. مثلاً ما در برابر خود فقط درخت یا انسان یا قلم را می‌بینیم نه وجود درخت و خود درخت یا وجود انسان و خود انسان...؛ چون هر شیء خارجی - یعنی شیء متحقق و موجود - فقط یک چیز است نه دو چیز، پس یا تحقق اشیاء با ماهیات آن هاست، یا با وجود آن‌ها. و یکی از آندو «اصلت» دارد و دیگری سایه آنست و ذهن فعال انسان آنرا از آن دیگری



انتزاع می کند. این طرح بظاهر ساده همان مسئله پیچیده ای است که قرن‌ها به آن پاسخ داده نشده بود و ملاصدرا به آن پاسخ داد .

می توان گفت: روح حاکم بر فلسفه اسلامی نیز همچون فلسفه غربی تا عصر ملاصدرا بر مبنا و اساس «اصالت ماهیت» بوده است. هر چند ملاصدرا نیز در کتاب «اسفار» موضوع فلسفه را «موجود» می داند، لیکن در کتاب «شواهد الربوبیه» موضوع فلسفه را «وجود» دانسته است (ملاصدرا، ۱۳۶۲، ص ۲۷) . ابتکار ملاصدرا هم به لحاظ تاریخ تفکر و هم به لحاظ تاریخ فلسفه حائز اهمیت فروانی است. اهمیت آن بیشتر از این جهت است که او توانست «ما بعدالطبیعه» ای مستقل از فلسفه یونانی و نوافلاطونی و بر اساس تفکر اندیشه شرقی - اسلامی تاسیس نماید. او نام فلسفه ابداعی خود را «حکمت متعالیه» نامیده است؛ همان نامی که ابن سینا آرزوی تحقق آن را داشت و شاید هم آن را در اثر نفیس از بین رفته خود «حکمت المشرقین» محقق ساخته بود که حوادث روزگار آن را به نسل های پس از وی نرسانده است. ممکن است برخی تصور کنند که موضوع و مسئله «اصالت وجود» را پیش از ملاصدرا، «عرفا» مطرح ساخته بودند، بنابراین ملاصدرا هم وامدار آنان است و نه یک فیلسوف موسس .

در برابر چنین نقدی باید گفت: میان «اصالت وجود» صدرایی و «اصالت وجود» عرفانی تفاوتی بسیار است - البته اشتراک نیز فراوان - تفاوت عمده و مهم میان این دو شیوه تفکر این است که اصالت وجود،



نزد ملاصدرا بر مبنای نظریه «تشکیک» استوار است. یعنی: حقیقت وجود، در عین این که واحد است، دارای مراتب - شدت و ضعف، تقدم و تاخر، علت و معلول و... است و خدا به عنوان عالی ترین مرتبه وجود در رأس سلسله وجود قرار دارد.

تشکیک وجود ماهیات در کثرت هستند ولی مفهوم وجود همواره در یک معنی به کار می رود. مفهوم وجود مشترک معنوی است؛ اشتراک معنوی وجود و اثبات این امر که آن چه در خارج اصالت دارد وجود است نه ماهیت؛ این نتیجه را در بر دارد که اشیا با آن که از حیث خواص و آثار مختلف اند و همه از آن جهت که موجودند یک حقیقت اند. این حقیقت همان اصل هستی اشیاست و اشیا و موجودات مختلف در حقیقت هستی با هم وحدت دارند. با اعتقاد به اصالت ماهیت تفاوت و کثرت اشیا به روشنی قابل تبیین عقلانی است؛ زیرا ماهیات ذاتا مختلف و متنوع اند. اما در صورت اعتقاد به اصالت وجود این مسئله مطرح است که این موجودات که از منظر وجود حقیقتی واحد هستند، اختلاف خواص و آثار آنها در چه چیز است؟ حکمت متعالیه این سوال را اینگونه تفسیر می کند: هرچند وجود، حقیقتی واحد است اما این حقیقت واحد شدت و ضعف دارد و حقیقتی مشکک است یعنی وجود مراتب و درجات مختلف دارد. اختلاف موجودات در شدت و ضعف مرتبه وجودی آنهاست ولی همه موجودات در اصل وجود با هم وحدت دارند. تشکیک وجود و اختلاف در مراتب آن نظیر اختلاف نور قوی و



ضعیف است. نور حقیقتی یگانه است ولی شدت و ضعف دارد و همین اختلاف در شدت و ضعف، موجب تمایز نورهای گوناگون از یک دیگر می شود. در عین حال، شدت و ضعف نور از حقیقت نور خارج نیست؛ یعنی چنین نیست که نور در اثر ترکیب نور قوی با غیر خودش به وجود آمده باشد؛ زیرا تاریکی چیزی جز نبود نور نیست و نبود نور چیزی نیست که بتواند با نور قوی ترکیب شود. بنابراین در موجودات ریشه کثرت به شدت و ضعف در مراتب وجود باز می گردد. (طباطبایی، ج ۱، ۱۳۸۷، ص ۴۸)

اصل دیگری که پایه و اساس «اصالت وجود» است، اشتراک معنوی وجود است. این اصل وحدت بخش موضوعات مختلفی است که «وجود» به عنوان «محمول» بر آن ها حمل می شود. مثال: «انسان هست»، «کوه هست» و «درخت هست» در این قضایا یک محمول مشترک وجود دارد که وحدت بخش آن هاست. معنای اشتراک معنوی وجود این است که وجود دارای معنای واحد و قدر مشترکی است که بر موضوعات خود حمل می گردد. (طباطبایی، ج ۱، ۱۳۸۷، ص ۵۲)

در تقریر اصالت وجود به اصل واقع می پردازیم: فلسفه صدرائی اصلی با نام اصل واقعیت دارد. اصل واقع بیان می کند که جهان خارجی واقعیت دارد. نمی توان در وجود جهان خارج شک کرد. می توان نتیجه ای فرعی نیز از این اصل گرفت و آن وجود خطاست. وجود خطا هم بدیهی است. اصل واقع در نظر فلاسفه صدرائی علم عینی مورد نظر فلاسفه غرب



را تضمین شده می‌داند. وجود جهان خارج بدیهی است و نیازی به بحث در این مورد نیست .

مفهوم و حقیقت وجود به این شرح است: صدرا ابتدا میان مفهوم و حقیقت وجود تفاوت می‌نهد. عالم موجودات عالم تکثر است و این تکثر حاصل حدود و عوارض و لواحق خاص مکانی و زمانی هر یک از ایشان می‌باشد. به عبارتی هر موجود خاص خصوصیتی دارد که آن را از دیگر موجودات جدا می‌سازد. در عین این کثرت همه این موجودات را «هست» و واجد «وجود» می‌دانیم. « وجود بر همه آن ها یکسان اطلاق می‌شود و همه آن ها در وجود یعنی «هستی» مشترک‌اند و آن هستی که مابۀ‌الاشترک موجودات است. از نظر صدرا «وجود» مفهوم عام اعتباری انتزاعی است که از موجودات خارج از ذهن انتزاع می‌گردد. این وجود از نظر صدرا مفهوم عام اعتباری انتزاعی و بدیهی می‌باشد» ملاصدرا وجود را مفهوم عامی اعتباری، انتزاعی در نظر آورده است. مفهوم وجود از خود آن تفکیک گشته است .

اصالت وجودیان می‌گویند آن چه در خارج تحقق دارد وجود است و ماهیت عبارت است از لواحق و عوارض و حدود وجود. وجود حقیقی خود یا خاصه است و یا مطلق و عام. «هر یک از این مراتب وجود که وجودات خاصه‌اند به لحاظ انضیاف مفهوم وجود حصص وجوداند. بنابراین وجود گاه اطلاق می‌شود به مفهوم کون فی‌العیان و شکی نیست که وجود به این معنی امری اعتباری انتزاعی مصدری است و گاه اطلاق می‌شود و اراده



می‌شود آن چه منشاء انتزاع آن مفهوم است و آن وجود عین خارجی است و واحد است و متقرر در عین است و ساری در تمام موجودات است و از این جهت گفته‌اند العالم کله وجود و الوجود کله. می‌بینیم که در اصالت وجود، این «وجود» است که همه عام را پوشانده است. وجود یا در موجودی خاص قرار دارد که در این صورت دارای حد گشته است. در اصالت وجود «وجود» در مقابل «ماهیت» منشاء هستی می‌باشد. موجود اولاً مصداق وجود است و نه ماهیت و ماهیت در موجود اعتباری و توهم می‌باشد. گفته شد که وجود ذی مراتب است، این تنها مرتبه کامل وجود است که واجب است و دیگر مراتب وجود ممکن هستند.

پیرامون ماهیت باید گفت، طبق تعریف مشهور فلسفی، ماهیت به عنوان چیستی در جواب «ما حقیقه» مطرح می‌شود. در فلسفه ملاصدرا ماهیت امری اعتباری است. این یعنی یک ویژگی یا چیستی خاص در خارج، تنها اعتبار ذهن از وجود است و توهمی بیش نیست. برای نمونه می‌توان این نمونه‌ها را خواند:

از طرفی ملاحظه می‌شود که در دار تقرر و خارج اشیاء مختلف‌اند و متعدد و متکثرند از این جهت گفته‌اند که این تکثرات و اختلافات عبارت از حدود و عوارض و لواحق آنند پس وجود علاوه بر مفهوم عام اعتباری که ک‌ک امر است و ذهنی است و اعتباری است مصداقی دارد در خارج که آنهم یک امر است که بواسطه حدود و لواحق و عوارض



مختلف متعدد و متکثر می‌نماید پس نموده‌ها متعدددند و خود وجود واحد است و در کمال خویش ساری است (سجادی، ۱۳۷۹، صفحه ۲۳۸)

ماهیات عبارتند از همان اعتبارات حدودی و مرتبه‌ئی و منتزع از مراتب وجودند و امور عدمی می‌باشند ماهیات تنها جلوه و نمودهای هستند که واقعیت‌های خارجی آن‌ها را در ذهن ادراک ما بوجود می‌آورد و گرنه در خارج از ادراک نمی‌توانند از وجود جدا شده و بوجهی مستقل شوند.» (طباطبایی، ۱۳۶۸، ص ۱۴۶)

ماهیات و اعیان ممکنات، وجود حقیقی نداشته، موجودیت آنان تنها به این معنا است که رنگ و پرتو هستی را می‌پذیرند ... و آن چه در نموده‌ها و ماهیات جلوه گر می‌شود، چیزی جز حقیقت وجود نیست ... پس حقایق ممکنات همیشه، در حال نیستی بوده و هستند (ملاصدرا، ۱۳۷۸ ج ۲، ص ۲۸۶-۳۴۷) . تمام تلاش صدرالمتالهین برای آن است که اثبات کند، وجود علاوه بر مفهوم ذهنی مصدری (= بودن) و اسم مصدری (= هستی) دارای یک واقعیت عینی، خارجی، بلکه عین خارج و واقعیت عینی است. او می‌گوید: حقیقت هر شیء عبارت است از آن چیزی که آثار بر آن مترتب شود و حقیقت هر چیزی همان وجود آن چیز است که منشا اثر و تحقق بخشی است. همهٔ اشیاء به واسطهٔ وجود تحقق و وجود پیدا می‌کنند؛ اگر چنین است پس وجود صلاحیت بیشتری دارد تا حقیقت باشد. (ملاصدرا، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۴۹)



وجود از نگاه تکاملی طبیعی داروین

منظور از تکامل داروینی، تبیین علمی زیستی از منشا انواع یا همان تنوع موجودات در کره زمین است که چارلز داروین در کتاب خودش، خاستگاه گونه‌ها ارائه کرد و سپس آن را بسط و تفصیل دادند. تفاسیری که از نظریه داروین بیان شد بسیار متنوع و گوناگون بوده و همچنان ادامه دارد. دستاوردهای داروینیسم در فیلسوفان بعدی پایه گذار فلسفه زیست‌شناسی گردید که توسط مورتون بکنر تدوین گردید. درخت حیات (تغییرات تدریجی و تکامل زیستی) و انتخاب طبیعی) انتخاب و گزینش کردن افراد و گونه‌های برتر و سازگارتر توسط طبیعت) دو محور اصلی این کتاب و نظریه منتج آن بودند. در ادامه جهش انواع مطرح شد به این معنی که نوع می‌تواند به تدریج و در عرض صدها هزار و بعضا میلیون‌ها سال به نوع یا گونه دیگر تبدیل شده و یا از دل خود گونه جدیدی را ایجاد نماید یا به نوعی جوهر و هویت و ثبات خود را عوض نماید که در این صورت نام دیگری بر او می‌نهمیم. نکته دیگر، ریشه و نیای مشترک بین تمامی گونه‌ها و موجودات (به ویژه حیوانات و نباتات) است بدین معنی که همه موجوداتی که امروز می‌بینیم در ابتدا از تعداد معدودی موجود مشتق شده‌اند.

(Darwin, 1964, p.484)

پنج نظریه که در ذیل خواهد آمد، مجموعاً «نظریه فرگشت و تحول داروین» را تشکیل می‌دهد.



فرگشت:

۱. صنف های (واریته) جانوران و گیاهان اهلی تغییر می کنند.

۲. مرز میان صنف ها و گونه ها دقیق نیست.

۳. بنابراین گونه های زیستی تغییر می کنند.

تدریجی گرایی:

۱. صنف های جانوران و گیاهان اهلی به نحوی تدریجی تغییر می کنند.

۲. مرز میان صنف ها و گونه ها دقیق نیست.

۳. بنابراین گونه های زیستی به نحوی تدریجی تغییر می کنند.

تکثر گونه ها:

۱. صنف های جانوران و گیاهان اهلی در حال افزایش هستند.

۲. مرز میان صنف ها و گونه ها دقیق نیست.

۳. بنابراین، تعداد گونه ها در حال افزایش است.

نیای مشترک:

۱. صنف های جانوران و گیاهان اهلی موجود در یک گونهٔ ک یا چند نیای مشترک دارند.



۲. مرز میان صنف ها و گونه ها دقیق نیست.
۳. بنابراین گونه های زیستی یک یا چند نیای مشترک دارند.

انتخاب طبیعی:

۱. صنف های جانوران و گیاهان اهلی از طریق انتخاب مصنوعی تغییر می کنند. (چگونه؟ به واسطه تفاوت های فردی و تنازع بقا)
۲. مرز میان انتخاب های طبیعی و مصنوعی دقیق نیست.
۳. مرز میان صنف ها و گونه ها دقیق نیست.
۴. بنابراین گونه ها از طریق انتخاب طبیعی تغییر می کنند (از طریق تفاوت های فردی و تنازع بقا).

چنان که دیده می شود استدلال های وی ساختاری قیاسی دارند. مقدمات که به شکل معمولی نگاشته شده اند از سنخ گزاره های پایه هستند و مقدماتی ذکر شده بعدی فرضیه هایی هستند که داروین با ارائه موارد میانی نقیض آن ها به نقادی پرداخته است. بنابراین همه مقدمات قابل «پذیرش اند» و لذا نتایج نیز چنین خواهند بود. معنای این سخن این نیست که درستی مقدمات و نتایج او به اثبات رسیده اند، چرا که در علوم تجربی هیچ چیزی به اثبات نمی رسد، هر چند تا اینجا روش داروین را هم نوا با آموزه های خردگرایی یافته ایم. عنوان فصل ششم



کتاب داروین «مشکلات نظریه» است. وی خود در مقام ناقد نظریه اش ظاهر می شود و چهار ایراد عمده را که ممکن است بر نظریه اش وارد شود را طرح می کند.

۱. اگر گونه ها به تدریج از دیگر گونه ها اشتقاق پیدا کرده اند

چرا در طبیعت بی شمار شکل های حد واسط دیده نمی شود؟ چرا گونه ها تقریباً با مرزهای مشخص در طبیعت وجود دارند و نه به صورت طیفی از اشکال میانی؟

۲. چگونه ممکن است انتخاب طبیعی عضو یا عادت از یک

حیوان یا گیاه را به عضو و عادت کاملاً متفاوت در حیوان یا گیاه دیگری تبدیل کند؟

۳. آیا گزینه ها نیز از طریق انتخاب طبیعی به وجود آمده اند؟

۴. اگر تفاوتی میان صنف و گونه وجود ندارد پس چرا صنف

ها می توانند با هم میان زادگیری کنند و بچه هایی زایا بوجود آورند اما گونه های زیستی یا میان زادگیری نمی

کنند و یا اگر چنین بچه هایی زایا به وجود نمی آورند؟ (هادی صمدی، پژوهش های فلسفی، شماره چهاردهم، ص

۸۵-۱۰۵ مقاله روش علمی داروین در عمل، ص ۱۰۲-

(۱۰۴)

استدلال های داروین در کتاب خاستگاه گونه ها



فیلسوفان زیست‌شناسی به صورت گسترده‌ای به این پرسش پرداخته‌اند که نقش انتخاب مصنوعی در کتاب خاستگاه گونه‌ها چه بوده است و چرا داروین نه تنها فصل اول کتاب خود را به این موضوع اختصاص داده است بلکه در سایر فصل‌ها به شکلی مستمر از موارد انتخاب مصنوعی یاد می‌کند. عمده‌مقاله‌های نگاشته شده در این زمینه از منظر تجربه‌گرایی درصدی پاسخ به این پرسش‌ها برآمده‌اند. نحوه نگارش بیشتر فیلسوفان زیست‌شناسی که در راس آن‌ها مایکل روس می‌باشد به این صورت است که کارهای پرورش‌دهندگان حیوانات اهلی، داروین را به سوی نظریه انتخاب طبیعی سوق داده است. داروین در خود زندگی‌نامه‌اش می‌گوید که پس از مطالعات طولانی بر روی کارهای پرورش‌دهندگان حیوانات و گیاهان اهلی دریافته است که انتخاب، عامل اصلی موفقیت انسان در تولید نژادهای حیوانی و گیاهی مفید بوده است و پس از خواندن رساله مالتوس به ناگاه دریافته است که چگونه این اصل را در طبیعت نیز می‌توان به کار گرفت (Darwin, Autobiography, p.119)

منظور از داروینیسم، نظریه‌ای دیدگاهی فراعلمی علم به معنای (science) است که تبیین همه پدیده‌ها از جمله تبیین پدیده‌های غیرزیستی (از نظر تقسیم بندی علوم در ظاهر) از قبیل امور دینی،



اجتماعی و فرهنگی را از طریق تکامل داروینی امکان پذیر می داند. در بین فلاسفه اسلامی صدراپی معاصر، علامه طباطبائی تحول تدریجی طبیعت را مورد تاکید آیات قرآنی دانسته و این مسیر را استدلال طبیعی و در حقیقت هدایت عامه موجودات به سوی غایت تکوینی دانسته است. اما ایشان در خصوص خلقت انسان نظریه تطور انواع را رد می کند. این که انسان از موجود دیگری حاصل شده باشد را مغایر با آموزه های دینی می داند. (اکثر بنیادگرایان و نص گرایان دینی در ادیان یهود، مسیحیت و اسلام دیدگاه مشابهی دارند) از نگاه ایشان آن چه در قرآن نفس واحده حضرت آدم است و زوجها حضرت حوا و این که همه افراد نوع انسان به این دو فرد منتهی می شوند (طباطبائی، ۱۳۸۲، ج ۴، ص ۲۱۴-۲۱۷).

گروهی از فلاسفه که داوکینز و دنت، نماینده آنان هستند، ضد سازگارگرایان اثئیستی هستند که از تکامل داروین نتایجی خداناباورانه گرفته اند و لزوم قبول کردن تکامل انواع و انتخاب طبیعی را مساوی با وجود نداشتن یک طراح و خالق برای جهان و عدم هدفمندی آن گرفته اند (Dawkins, 1986, p. 28).

عده ای نیز که سازگارگرایان تفکیکی لقب گرفته اند، حوزه علم و دین را از هم مجزا می دانند تا به تعارضی بر نخورند. جان.اف.هات نماینده این گروه از فیلسوفان است. وی می گوید هیچ دلیلی برای این که نشان دهیم تکامل ضرورتاً به ماده گرایی می انجامد نداریم و این ادعا اشتباهی است روش شناسانه. از نگاه وی آن چه به عنوان تهدید نظریه



طراحی هوشمند توسط داروینیسیم گفته می شود داده های علمی نظریه داروین نیست، بلکه جهان بینی ماده گرایانه ای است که بدان پیوست شده است. از آن طرف الهیات و خداباوری نیز با چالش و مسئله جدیدی به نام تکامل داروینی روبرو نشده است زیرا همواره مسئله شریکی از مهم ترین چالش ها برای آنان مطرح بوده است. روش دومی که هات، برای مواجهه الهیون و طرفداران داروینسم ارائه می دهد امکان انسجام و همراهی علم و دین بر اساس نظریه عنایت و لطف الهی است. بنابراین متالهان باید به دنبال درک جدیدی از عنایت و طراحی هوشمند از طریق و مسیر تکامل داروینی باشند. لذا نه تنها هیچ تعارضی میان آن دو وجود ندارد، حتی آن ها (الهیات و تکامل داروین) مستقل از یکدیگر نیز نیستند، و می توانند مکمل یکدیگر هم باشند (Haight, 2009, p.628-631).

در گروه سازگارگرایان خداباور می توانیم به استاد مرتضی مطهری و پلانتینگا، ویلیام دمبسک، مایکل روس، روبین کولینز، پیتروان اینواگن، مایکل بیپی اشاره کنیم. این فلاسفه نماینده طیفی هستند که نظریه تکامل داروین را می پذیرند و آن را همراستا با توحید و خداباوری می دانند. وی می گوید، به فرض قطعیت این فرضیه، هم آیات قرآن در نحوه پیدایش انسان را می توان به صورت تدریجی تفسیر کرد، که با آن نظریه همخوانی داشته باشد، و هم این که آیات قرآنی درباره داستان آدم را می توان نمادین دانست، و هم این که تکامل تدریجی زیستی انسان،



گرچه ممکن است با متون دینی ناسازگاری داشته باشد، اما هیچ گونه تضاد و تعارضی با خداباوری ندارد (مطهری، ۱۳۹۲، ج ۴ و ۱، ص ۵۱۳ و ۲۱۵).

در بحث روشی که در علم با تعریف نحله خاص فلسفی بیان شده است باید اشاره کنیم، که علم ارسطویی بیشتر از آن که استقرایی باشد قیاسی و علم جدید پس از قرن هفدهم برعکس و استقرایی است. سخنان خود ارسطو در آنالوطیقای ثانی (تحلیل دوم) این تفسیر را به دست می دهد که علم به طور آرمانی مجموعه ای سیستماتیک و به هم مرتبط از قضایایی کلی، ضروری و یقینی تشکیل شده که دو دسته اند: اصول موضوعه و قضایایی که با قیاس های برهانی از اصول موضوعه به دست می آیند. (شبه هندسه اقلیدسی) اصول موضوعه باید بدیهی باشند و به نحو علی، قضایای دیگر را تبیین کنند. اما نکته اینجاست که ارسطو در زیست شناسی خود که بیش از یک پنجم آثار موجودش را تشکیل می دهد در عمل علمی خود اینگونه رفتار نکرد. روش اصلی او مشاهده دقیق و گسترده در موجودات و طبیعت و انسان بود. بویژه در بین سال های ۳۴۸ قبل از میلاد (سال مرگ افلاطون) و ۳۴۲ زمانی که بنا بر قول مشهور به دعوت فیلیپ مقدونی برای آموزش پسرش، اسکندر کبیر به پلا رفت. (مجله پژوهش های فلسفی کلامی، مقاله اهمیت فلسفه زیست شناسی، شماره اول، ص ۱۰۰، دکتر حسن میاندراری).



داروین درباره ارسطو چنین می گوید: «لینه و کوویه خدایان من بودند، ولو از جهات گوناگون، اما آن ها نسبت به ارسطو، بچه مدرسه هایی بیش نبودند (Ross, 1995. P.117)». این تاثیر ارسطو بر داروین باعث شد تا ما لازم بدانیم در این قسمت به ارسطو البته از آن وجهی که مرتبط با فلسفه زیست شناسی می شود بپردازیم.

ارسطو ۵۰۰ جانور را نام می برد که نسبت به علم زمانه اش، عدد زیادی است. حدود ۵۰ جانور را خودش تشریح کرد. (تشریح در خانواده پدری ارسطو به پسران آموخته می شد) او پستاندار بودن نهنگ را تشخیص داد، اما این کشف تا قرن شانزدهم مغفول ماند. بین ماهی های غضروفی و استخوانی تفکیک قائل شد. دقت او در مشاهده و توصیف بی نظیر است. ابن سینا هم پیرو ارسطو این روش را ادامه می داد. ارسطو معده چهار حفره ای نشخوار کنندگان را عالی توضیح داد. زندگی جمعی زنبوران را به دقت شرح داد (Ross, 1995. P.118).

به قول کاپلستون: «این روح تحقیق در پدیده های طبیعت و تاریخ، واقعا چیز نویی در عالم یونانی بود.» (کاپلستون، ۱۳۶۸، ص ۳۱۴) و همین طور: «صرف فهرست آثار ارسطو روحیه متفاوتی نسبت به روحیه افلاطون نشان می دهد، زیرا آشکار است که ارسطو به سوی روحیه تجربی و علمی کشانده شده بود و متمایل نبود که اشیاء این عالم را نیمه واقعی قلمداد کند یا آن ها را لایق این نداند که متعلق معرفت و آگاهی بخشی باشند.» (کاپلستون، ۱۳۶۸، ص ۳۱۷)



ارسطو احساس می کرد که باید برای پرداختن به زیست‌شناسی، دلیل بیاورد و البته این کار را کرد: چون ما در میان همین امور (دربرابر امور آسمانی و الهی) زندگی می‌کنیم، اطلاعات بیشتر و بهتری می‌توانیم کسب کنیم، خود ما هم از جنس همان‌ها هستیم، لذت عقلانی فوق‌العاده‌ای در بررسی و کشف حقیقت عالم زیست‌شناسی وجود دارد. همه امور طبیعی، عالی و زیبا هستند، اتفاق در امور طبیعی راه ندارد. بلکه همه چیز هدفمند و با برنامه طراحی شده است. (پژوهش‌های فلسفی کلامی، اهمیت فلسفه زیست‌شناسی، شماره اول، ص ۱۰۰، دکتر حسن میان‌داری)

اندیشه داروین در نحله‌های مختلف فلسفی قابل بررسی است اما یک نمونه از موارد را که به این فصل نیز بی‌ارتباط نخواهد بود، تاثیر وی بر جان دیویی است. دیویی فیلسوفی است که حلقه اتصال زیست‌شناسی به فلسفه می‌باشد، ساختار فلسفه وی که تحت تاثیر هگل بود بعد از تغییری عجیب به سمت علوم تجربی طبیعی با سویه داروینی مایل شد، او بسیار گسترده در آثار خود به بسط نظریه تحولی داروین و تاثیرات آن در حوزه علوم انسانی و فلسفه پرداخت. طبق نظر جان دیویی به بخشی از تاثیری که داروینیسم بر سیر اندیشه بشر گذاشت، اشاره می‌کنیم که بسیار چشمگیر بود:

۱. پرهیز از جزم‌اندیشی و مطلق‌گرایی و حرکت به سمت

بازبینی و تحلیل مجدد اصول جاری جامعه



۲. پرهیز از کلی گویی در فلسفه
۳. ایجاد نگرش کاربردی و بررسی های میان رشته ای برای ارائه نمودن طرح های جدید با نگاه به حل کردن مشکلات و مسائل اجتماعی.
۴. ایجاد مسئولیت پذیری اخلاقی ای که در قبال نوع بشر و جامعه پیرامونی خودمان از جانب عقل پیش پای ما نهاده می شود.

(Matthew J. Brown, 2009)

همانطور که دیویی توانست نظرهای به ظاهر متناقض هگل و داروین را با هم پیوند دهد و از هدفمندی به روش مندی گذر کند، در این فصل قصد داریم با روش تحقیقی دیویی به مسئله وجود نگاه کنیم و نظریه های به ظاهر متناقض عرفانی، فلسفی، طبیعی را به هم پیوند دهد. قطعاً این دریچه ای از گفتگو و اندیشه خواهد بود تا اساتید و دانشجویان بزرگوار بر آن تحقیقی دوباره داشته باشند و پویایی اندیشه ها را در مسیر تکامل خود به پیش ببرند.

بحث و نتیجه گیری



همانطور که در نظریه تکامل به رشد، تغییر یا حرکت در جانداران و انسان پرداخته می‌شود، روندی تکاملی نیز در ذهن و فکر بشر قابل مشاهده است. این «حرکت مدام»، در نگاه ملاصدرا در بحث حرکت جوهری اشیا (در افق دید کلی هستی) مطرح شده است، این دیدگاه با تغییرات ژنتیکی موجودات، تکامل موجودات و تطورات نسل‌ها، قابل فهم و سازگار است. ژن‌ها گرچه هنوز رمزهای ناگشودنی به نظر می‌رسند اما اصلاً بعید نیست که با گذر زمان، انتخاب طبیعی و تکامل فهم بشر، مسائل پیرامون نحوه وجود را مشخص کنند.

به نظر نگارنده، ژن‌ها را می‌توان با لوح‌های محفوظ یا ذات یا ثابتات که در قدیم اشاره می‌شد منطبق دانست. خصلت‌ها و ویژگی‌هایی که در فرد تبدیل به شخصیت شدند، چه از نظر جسمی و فیزیک و چه رفتاری و خلق و خو، محکم و تا حد زیادی تغییر ناپذیر شدند. همان که در بحث‌های فلسفی قدما به جبرهای فردی یاد می‌شد و به تبع آن جبرهای محیطی و اجتماعی که بر فرد انسان عارض می‌شود و انتخاب‌های او را محدود می‌سازد: این بخش، آن تفاوتی است که در نظام طبقاتی مورد تاکید قرار داشت.

در عرفان ابن عربی افرادی معرفی می‌شوند که نه بخاطر سیر و سلویشان بلکه بخاطر ویژگی‌ای که داشتند مورد توجه خاص خدا قرار گرفته‌اند. این افراد را با نام مجذوبین یاد می‌کند. شاید آن چه باعث می‌شود که خداوند به فرد نگاه خاص کند همین شخصیت محکم شده‌ای



باشد که مرتبط با ژنتیک و تکامل جسمی و رفتاری فرد بوده است. از آن سو یکسری از «ژن‌ها»، قابلیت و استعداد قابل تغییر اند، این بخش از وجود ما همان است که اختیارات و انتخاب‌های ما بر مدار این بخش سامان داده می‌شود و همان بخشی که تعلیم و تربیت بر آن مترتب می‌گردد. موجودات و ذات هستی را می‌توانیم به یک نامه نوشته شده تشبیه کنیم یا یک لوح محفوظی که می‌خواهیم آن را با نقشه زمینی آن یعنی ژنتیک و رمزهای ژنتیکی در تمام جانوران معادل بگیریم. اما این نقشه ژنتیکی آنقدرها هم ثابت و دست نخورده نیست. قدما فکر می‌کردند که جوهر و جواهر و ذاتیات شی، ثابت اند و حرکت و تغییر در آن‌ها راه ندارد، اما حرکت جوهری ملاصدرا نشان داد تغییر در جواهر و ثابتات هم راه دارد و این جواهر تغییر می‌کنند و شدیدتر و ضعیف‌تر می‌شوند و به مرکز وجود (خداوند) نزدیک‌تر و دورتر می‌گردند.

این بستر ژنتیکی طبق نظریه تکامل به طور تدریجی و در یک بازه زمانی بلند قابل تغییر خواهد بود. اما احتمال ایجاد تغییر به طور دفعی نیز به طور کامل از بین نمی‌رود بلکه امکان این مسئله در اثر جهش‌های ژنتیکی، می‌تواند در زمانی کوتاه رخ بدهد نقشه ژنتیکی ما قابل تغییر است. صفات اکتسابی فرد در نقشه ژنتیکی او پیاده می‌شود البته وقتی که به صورت یک صفت و شخصیت در خود فرد در بیاید. این صفات اکتسابی در ژنتیک وارد شده و به نسل بعد هم احتمال و قابلیت انتقال خواهد داشت. این به معنی همه صفات و ویژگی‌های عقلی و



جسمی انسانی به طور تمام و کمال نیست. (فرهود، داریوش، توارث صفات اکتسابی، ۱۳۹۴)

در سیر تکاملی جانداران و تبدیل گونه ها به کدیگر آن چه مشاهده می شود، حرکت به سمت ایجاد موجودی قدرت مندتر فکورتر، باهوش تر و اجتماعی تر است. هر چه گذشته تلاش این موجودات برای رفع نیازها و رسیدن به رفع نواقص و نیازها بوده است. در اندیشه ابن عربی نیز، سالک با نگاهی شهودی به درون خود برای رسیدن به کمال و همراستا با اوصاف الهی شدن تلاش می کند. پیوستگی و وحدت وجود (عرفان ابن عربی) و سیر تکاملی (داروین) آن و درجه مندی (فلسفه ملاصدرا) آن از این سه منظر با هم در پیوند و قابل تامل است.

به نظر نگارنده از بحث های بالا یک نکته به دست می آید و آن این که جسم و روح دو واژه برای یک مفهوم انسانی هستند و به اشتباه تفکیک شده اند. تفکیک معنای روح و مفهوم جسم از هم آسیب بزرگی به فکر و عمل بشر وارد کرده است. این که حرکت جوهر اشیا ملاصدرا در جسم و مواد قلمداد کنیم و مراتب وجود ایشان را مربوط به حوزه روح متعالی انسانی بدانیم خود به نتایج متناقض و مبهمی می انجامد. ما در این قسمت قصد داریم تا نشان دهیم انسان، یک چیز بیشتر نیست و تلقی حالات روحی، قدسی جدا از جسم و بدن آدمی کاری خلاف واقع و گمراه کننده است. ابعاد انسانی در اتحاد با هم هستند.



توالی و ترتیب ژن ها یا همان رمزهای وجود موجودات، در همه هستی مشترک اند. قالب هایی مشترک هستند. ساختارهایی یکسان. اما مهم رمزی است و مفهومی است که از آن ظاهر می گردد. دستوری است که از آن نوشته خوانده و اجرا می شود. برای تقریب به ذهن، می توان رمزهای ژنتیکی را به حروف الفبا تشبیه کرد و اندام ها و سلول ها را صفحه کاغذ. وقتی مفاهیم صفحات کاغذ در عالم خارج به عمل و اجرا در می آیند همانی است که دستورات ژنی متجلی یافته و کار خود را به انجام می رسانند. ما از حروف برای انتقال مفاهیم استفاده می کنیم، هستی هم اینگونه مشق شده است. مثلاً ما ۳۲ حرف داریم اما میلیون ها کتاب از این حروف نوشته شدند و تعداد بی شماری مفهوم و تفکر در قالب این الفاظ و کلمات بیان شده اند. ژن ها نیز همین گونه اند. از جابه جایی و نحوه قرارگیری این حروف یا رموز ژنتیکی، دستورات عملی و اجرایی در هستی رخ می دهد. وقتی می گوئیم ژنتیک فقط مراد جسم نیست، ذهن نباید به سمت تصادف و شانس برود. (مقدمه کتاب ساعت ساز نابینا داوکینز) همانطور که که حروف را ما خلق کرده ایم خداوند نیز ژن ها را به عنوان ساختار و پیش زمینه مفاهیم و دستورات خود قرار داده است. (فرهود، داریوش، توارث صفات اکتسابی، ۱۳۹۴)

غایت مندی خلقت یا طبیعت دیدگاه غالب ادیان توحیدی است. هر چند بسیاری از زیست شناسان خداپاور نبوده اند و به این هدفمندی اشاره ای نکرده اند اما در ایران استاد مطهری تاکید داشتند با نظریه



تکامل داروین خیلی بهتر می توان نگاه توحیدی و الهی را تبیین نمود. دکتر محمود بهزاد پدر زیست شناسی نوین ایران دیدگاهی خداپاوارانه و هدفمند از نظریه تکامل مراد می کرد. در فلاسفه غربی هم می توان از پلانتینگا نام برد. باید یاد کنیم از ابن مسکویه که در میان فیلسوفان مسلمان به تکامل انواع اذعان کرد. (دکتر نصر اصفهانی، ابن مسکویه و تکامل انواع)

از نظر کیث وارد، فیلسوف معاصر فرض وجود خداوند، بهترین تبیینی است که می تواند وقوع تکامل را در فرایند آفرینش توضیح دهد. در حقیقت، بدون فرض خدا، احتمال وقوع تکامل در جریان خلقت به شدت کاهش می یابد. در این دیدگاه، تکامل فرایندی است که توسط خداوند به سمت ارزش های ذاتی هدایت شده است. در این صورت، تعارض حقیقی میان نظریه تکامل و خداپاوری وجود ندارد. براساس فرض وجود خداوند، جهان تجلی ممکناتی است که در وجود کامل خداوند مندرج هستند و این فرایند تکامل است که با حرکت تدریجی خود، به سمت تجلی ارزش های ذاتی حرکت کرده است. در همین باره استاد شهید مطهری گفته اند از طریق نظریه علمی تکامل، بهتر می توان دخالت قوه ای مدبر و هادی و راهنما را در وجود موجودات زنده و هدفداری جهان اثبات کرد. در سوره فصلت و مومنون مسئله خلقت امری تدریجی قلمداد شده و تکامل انسان نیز اشاره گردیده است. جدا از آن چه دیگران بیان کرده اند، آن چه ما تقریر کردیم با نگاه بر حرکت جوهری و دیگر اندیشه



های صدرالمতالیهین ، نگرش وحدت وجودی ابن عربی بوده است. هستی در حرکت به سوی یک وحدت است. دنیا تجلی کثیری است از یک واحد. غیریتی وجود ندارد. ما گمان کردیم که می شود بین این دو نظریه و نظریه تکامل در بحث یکپارچگی وجود موجودات طرحی ارائه کرد که با هم همگن و سازگار بوده و یکدیگر را تایید و تقویت نمایند. (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۱)

در این مرحله نیکوست که نگاهی عمل گرایانه به نتایجی که به بحث مان مربوط می شود نیز داشته باشیم. اهمیت این مباحث طرح شده چه بوده و به چه کار جامعه و مردم می آید:

ژن ها قابلیت احیا دارند. مخزنی وجود دارد که همه چیز در آن ثبت می شود این حقیقت با آیاتی از قرآن هم منطبق است که اعضا و جوارح انسان خودشان می گویند که چه کرده اند و گواه دهنده، خود آنان هستند. در نگاه علامه طباطبائی آخرت، همان ظهور و تجلی اعمال ما در بعد دیگری از وجود است. همانطور که در حدیثی از پیامبر اسلام (ص) آمده است که وقتی شما عمل نیکی انجام می دهید در لحظه، برای شما در بهشت ثمره ای به بار می نشیند و در نتیجه فعل و فکر بد شما، زشتی و سختی در گستره وجود شما نهادینه می شود که مردم از آن به جهنم یاد می کنند. مسئولیت پذیری نسبت به هم نوع و نسبت به سایر موجودات و نسبت به محیط زیست از نیازهای مهمی است که هر ایده و تفکری باید در ترازوی این ارزش اخلاقی قرار داده شود و نسبت آن تفکر



و لوازمش باید با مسئولیت پذیری اخلاقی نسبت به محیط زیست و دیگر موجودات مشخص و سنجیده شود. وقتی انسان هستی را و وجود در آن را در یک مسیر و از یک جنس بداند و سیر تکاملی انسان ها یکی از حلقه های میانی باشد، مقدمه ک نگاه لطیف تر و مسئولانه تر خواهیم داشت. در این طرح، انسان هم منتقل کننده وجود است و هم ایجاد کننده تغییرات در جواهر، نقش خود را پر رنگ تر می بیند و یک نوع حالت مسئولیت پذیری برایش به ارمغان می آید.

بدیهی است برای رسیدن به جامعه ای صلح گرا و اخلاق مدار که بر پایه عقلانیت به دین ورزی بپردازد، این حس مسئولیت از پایه ای ترین و ضروری ترین چیزهاست. برای تدوین کردن و اصلاح کردن جامعه ای علم گرا، پیشرفت طلب و خیر خواه باید اندیشه های عرفانی، اخلاقی و تکاملی را با هم ترکیب کرد .

تاثیر و تاثر ژنها در هم بسیار پیچیده است. یک ژن خاص مسئول یک حس خاص مثل حس اخلاقی نیست، بلکه ده ها بلکه صدها ژن که به درستی بر آن پیشوند رمز اضافه نموده اند، وظیفه شکل گیری زمینه های رفتارهای اخلاقی و عقلانی و صلح جویانه انسان را به عهده دارند .

به نظر نگارنده، گروهی ماده را یک امر گذرا و بی ارزش در بحث وجود انسان قلمداد کرده اند و گروهی روح مجرد از ماده را خیالی و



توهم دانسته اند. غالباً با تقسیم انسان به دو جزء زمینی و آسمانی، صدها پله بعدی را در گزاره های فلسفی در انداخته اند. سوال ها و شک های بسیاری ایجاد کرده اند که فلاسفه بعدی در تلاش بوده اند تا به آن ها پاسخی منطقی و قابل تامل بدهند. اما اگر ذات انسان را یک چیز و یک وجود بدانیم دیگر تفکیکی نخواهد بود. روح و جسمی تعریف نخواهند شد. دو جزء یا حتی دو بعد دیگر نیست که بخواهیم تلاش کنیم تا آن ها را متحد نشان بدهیم. وقتی وجود و حرکت را در مدار هستی خواهیم دید (همانطور که ملاصدرا در حرکت جوهری انجام داد. ایشان مثل گذشتگان در بحث حرکت عمل نکرد. و فقط به یک جسم و حرکت او و تغییرات اواز نقطه آ به نقطه ب نپرداخت. ایشان فقط به یک صحنه نمایش نگاه نکرد. بلکه توجه ما را به کل فیلمی جلب کرد که در حال نمایش و حرکت و تطور است. این که زمینه بررسی شما فرد باشد یا جمع بسیار متفاوت است و اینکه کون و فساد را در مجموعه حرکت دائم و تدریجی وجود بنگریم بسیاری از مسائل به گونه دیگری مطرح خواهند شد و قطعاً نحوه پاسخ به آن اشکالات هم طور دیگری خواهد بود.

وقتی روح و جسم ، ماده و مجرد ، دو چیز شد (که با هم متضاد هم هستند و یکدیگر را نفی هم می کنند). یکی باید اصل و اصیل باشد و دیگری اعتباری و وابسته. عده ای نیز در پی آن، عامل شناخت و ادراک انسان را روح دانسته اند و برای طریقه عملکرد آن به نظریه هایی مانند مثل افلاطونی و اتحاد عاقل و معقول رسیده اند. عده ای هم ماده بی



جان را اصل گرفته اند و جهان را بی جان و بی هدف دانسته اند و ماورا و اخلاق و معنویت را قربانی کرده اند. ریشه همه این مطالب به نظر نگارنده ارائه نکردن فهم و درک درست از شناخت ساختار و قابلیت های انسان است. این وجود یکپارچه در دایره هستی که همه هستی را در خود به طور خلاصه و تفصیل همراه دارد. معجزه پروردگار طبیعت، مغز تکامل یافته ای است که قابلیت عقلانیت و تفکر را در حد انسانی، داراست، مخزن ژنتیکی انسان است که راز وجود و تکامل را در خود پنهان کرده است. اگر بجای خط کشیدن بین علوم، بین آن ها پل بزینیم به شناخت رمز آلود وجود موجودات و شاید هستی نزدیک تر می شویم. امروزه بررسی های میان رشته ای علمی جدید با دایره ای وسیع ایجاد کرده اند تا در آن نتایجی همه جانبه تر به دست بیاورند نتایجی که در آن از علوم جدید ریاضی، فیزیک، زیست شناسی، الکترونیک و کامپیوتر بهره گرفته شده است. (صمدی، ضرورت گفتگوی علم و الهیات)

کار داروین در زیست شناسی توجه وی به شباهت ها در میان موجودات زنده در عین دقت در تفاوت های آن ها بود. ساز و کاری که او برای تکامل موجودات زنده ارائه کرد وحدت و کثرت در جهان زیستی را توضیح می داد. نظریه «نیای مشترک»، عامل وحدت را در نظریه او بود و نظریه انتخاب طبیعی، عامل کثرت را. انسان ها نیز در عین شباهت های بنیادین شناختی، تفاوت های عمیقی با هم دارند. نظریه ای درباره ماهیت و سرشت آدمی واجد قدرت بالایی است که بتواند هر دو



دست‌آفته‌های وحدت‌گرا و کثرت‌گرا را پوشش دهد. همچنین نظریه‌ای در باب ماهیت، منابع، و حدود معرفت‌آدمی از قدرت تبیینی مناسبی برخوردار است که به وحدت و کثرت در عالم شناخت انسان توجه داشته باشد.

نتیجه‌دیگر این تحقیق این مطلب است: انسان (در نگاه عامه جسم انسان و فیزیک او، بخش دیدنی او) در نگاه توحیدی توسط خداوند آفریده شده و تجلی اوست و ساختاری به نام مغز و سیستم ادراکی دارد. این سیستم به طرز معجزه‌آسایی تکامل یافته و طراحی شده است که می‌تواند اعمال مختلف روانی، روحی، اخلاقی و معنوی را از خود به نمایش بگذارد. بسیاری از افراد می‌گویند این همه توانایی‌های معنوی انسان چطور می‌تواند ناشی از مغز و جسم کوچک و محدود او باشد در حالی که در علوم تشریح آن را تکه تکه کردند و چیزی که از آن این مطالب برآید نیافتند، پاسخ این که حالات روانی، فهم، معنویات و غیره همه عمل جسم هستند نه خود جسم. عمل و نتیجه کاری که از این بدن بیرون می‌آید تمام هنرمندی نقاش بی‌همتاست و این خود معجزه خالق است که چیزی پدید آورده که این قابلیت و توانایی‌ها را از خود بروز می‌دهد. نکته اصلی اینجاست که این تکامل هنوز ادامه دارد، طراح تکامل که تمام طبیعت و موجودات را فراگرفته است، در اوج تکامل خود قرار دارد. لازم به ذکر است که در این فصل تاکید شد مراد از انسان، یک وجود است که تمام حالات روحی، روانی و معنوی در آن گنجانده شده



است. این وجود نامیرا نیست. فساد در آن راه دارد. اما طبق آموزه های دینی، در این وجود میرا، امکان بازیابی و تولدی دوباره گنجانده شده است که باز از دریچه علم ژنتیک می توان به آن نگاه کرد. دقیق و جزئی شدن در این مسئله خود زمینه‌ک تحقیق و مقاله در آینده خواهد بود.

آن چه نگارنده از نظریه تکامل و وجود تشکیکی ملاصدرا و وحدت وجود ابن عربی نتیجه می گیرد:

الف. پیوستگی وجود است، نه فقط بین یک نوع، بلکه بین انواع و گونه های مختلف جانداران، که هم بر نظریه وحدت وجود ابن عربی و هم بر نظریه تشکیک وجود ملاصدرا می توان تطبیق داد، البته نه به این منظور که این بزرگان به این مطلب واقف بودند و یا چنین نتیجه ای را از فلسفه شان گرفته اند، بلکه به این منظور که ما این تقریر و برداشت را از گفتمان آن ها و فلسفه زیست شناسی ارائه کرده ایم .

ب. اگر حرکت مسیر تکاملی را به سمت کامل ترین بدانیم و از طرفی طبق نگاه ابن عربی حیات از کثرت به وحدت در حرکت می باشد، می توان مسیر تکاملی کثرت مند طبیعی را در حال شدن، به حالت وحدت و کامل ترین منطبق دانست که خداوند مصداق آن است:

وقتی فعل خداوند ازلی است و او منشا هستی است پس پیدایش هستی هم یک فرآیند ازلی خواهد بود(خلق از عدم مفهومی ندارد) این ازلی و ابدی بودن را همراه با شدت و ضعف داشتن



وجود(مراتب وجود) که در نظر بگیریم، حرکت موجودات به سمت یک وحدت و حرکت موجودات به درجات عالی و متکامل تر بهتر نمود پیدا می کند.

ج. همراه بودن انسان با سایر موجودات و طبیعت:

نتیجه دیگر این که وجود و پیوستگی آن وقتی بین نسل ها و همه جانداران برقرار گشت آنگاه همه اشیا در یک مسیر تکاملی قرار دارند و این خط سیر، از یک جنس خواهد بود. این دیدگاه زمینه های یک همراهی را بین انسان و سایر موجودات برقرار می کند و این نگرش کارایی های زیادی دارد به عنوان مثال به اخلاق زیست محیطی کمک شایانی خواهد نمود. یعنی دیگر اینطور نیست که انسان خود را در بین سایر موجودات تافته جدا بافته بداند و همه خلقت را تنها برای خود قلمداد کند و وظیفه ای در برابر آن احساس نکند. لازم به توضیح است این یکپارچه بودن وجود، باعث نخواهد شد که تفاوت و تمایز افراد از همدیگر را از دیده پنهان داریم.



۱. آملی، سید حیدر، (۱۳۷۵)، نص النصوص در شرح فصوص الحکم، ترجمه محمدرضا جوزی، انتشارات روزنه .
۲. ایزوتسو، توشیهیکو، (۱۳۷۹)، صوفیسم و تائوئیسم، ترجمه دکتر محمد جواد گوهری، نشر روزنه.
۳. پورجوادی، نصرالله، (۱۳۶۲)، تاریخ فلسفه اسلام، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ دوم.
۴. حسینی، سید حسن، (۱۳۹۴)، از سازگارگرایی تا ضدسازگارگرایی خداباوری و تکامل داروینی، پژوهشنامه فلسفه دین شماره ۲۵.
۵. حسینی، سید حسن، (۱۳۹۰)، تکامل داروینی و اثئیسم، مجله قبسات شماره ۵۹.
۶. رضا نژاد(نوشین)، غلامحسین، (۱۳۸۰)، هدایه الامم یا شرح کبیر فصوص الحکم، انتشارات الزهراء.
۷. رضایی اصفهانی، محمد علی، (۱۳۸۱)، مقاله فرضیه تکامل و قرآن در کتاب پژوهشی در اعجاز علمی قرآن جلد دوم.
۸. سجادی، سید جعفر، (۱۳۷۹)، فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا، وزارت فرهنگ و ارشاداسلامی، چاپ دوم.



۹. سیدی فضل اللهی، سید صابر، (۱۳۹۵)، فلسفه در تغییر، جان دیویی و ویلیام کلیفورد، آموزش برتر.
۱۰. صمدی، هادی، (۱۳۸۵)، مجاری شناخت و ضرورت گفتگوی علم و الهیات، مجله ذهن شماره ۲۵.
۱۱. صمدی، هادی، (۱۳۸۳)، مروری بر فلسفه زیست شناسی، مجله ذهن شماره ۱۹.
۱۲. صمدی، هادی، (۱۳۸۷)، مقاله روش علمی داروین در عمل، پژوهش های فلسفی شماره ۱۴.
۱۳. طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۳۶۸)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ اول.
۱۴. طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۳۸۷)، نهایی الحکمه ج ۱، انتشارات دارالفکر، چاپ دوم.
۱۵. طباطبائی، محمد حسین، (۱۳۸۲)، تفسیر المیزان جلد ۴، نشر تبلیغات اسلامی.
۱۶. عیفی، ابوالعلا، (۱۳۸۰)، شرحی بر فصوص الحکم، محی الدین بن عربی، ترجمه نصراله حکمت، نشر الهام.
۱۷. فرهود، داریوش، (۱۳۹۴)، توارث صفات اکتسابی: بیان ژن های شادکامی و خشونت، مقاله فصلنامه آزمایشگاه و تشخیص شماره ۳۰.



۱۸. کاپلستون، فردریک، (۱۳۶۸)، تاریخ فلسفه، جلد یکم، ترجمه سید جلال الدین مجتبوی، تهران، شرکت انتشارات علمی فرهنگی و انتشارات سروش.
۱۹. کاکایی، قاسم، (۱۳۸۱)، وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر الکهارت، انتشارات هرمس.
۲۰. متولی زاده اردکانی، علی، (۱۳۸۸)، ژنتیک رفتار و فرهنگ، فصلنامه اخلاق پزشکی شماره ۷.
۲۱. مطهری، مرتضی، (۱۳۹۲)، مجموعه آثار جلد ۱، نشر صدرا.
۲۲. مظاهری، عبدالرضا، (۱۳۹۴)، شرح نقش الفصوص، نشر خورشید باران.
۲۳. ملاصدرا، اسفار ج ۱، (۱۳۷۸)، مترجم، محمد خواجوی، انتشارات مولی.
۲۴. میانداری، حسن، (۱۳۸۶)، اهمیت فلسفه زیست شناسی، فصلنامه پژوهش های فلسفی کلامی شماره ۱.
۲۵. نصر اصفهانی، محمد، (۱۳۹۲)، ابن مسکویه و تکامل انواع، مجله تاریخ فلسفه شماره ۱۳.



26. Dawkins, Richard (1986), The Blind Watchmaker. Harmondsworth: Penguin.
27. Darwin, Chares (1964), On the Origin of Species, Cambridge: Mass. Harvard university press.
28. Haight, John F. (2009), "Darwin, Design, and Divine Providence," in Linda
29. Matthew J. Brown, 'A Centennial Retrospective of John Dewey's\The Inuence of Darwinism on Philosophy' November 22, 2009
30. Ross, D, Aristotle, Routledge,1995
31. Zagzebski, Timothy D. Miller (eds), Reading in Philosophy of Religion: Ancient to Conterporary. Blackwell.