

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



دانشگاه آزاد اسلامی

واحد تهران مرکزی

دانشکده ادبیات و علوم انسانی، گروه فلسفه

رساله برای دریافت درجه دکتری (PH.D)

گرایش: فلسفه غرب

عنوان:

واکاوی و نقد دیدگاه جان دیویی پیرامون پیامدهای فلسفی نظریه تحولی داروین

در زمینه معرفت‌شناسی و اخلاق

استاد راهنما:

دکتر محمد اکوان

استاد مشاور:

دکتر امیر محبیان

پژوهشگر:

سید صابر سیدی فضل الهی

زمستان ۱۴۰۲



به نام خدا

مشور اخلاق پژوهش

بیاماری از خداوند سبحان و اعتماد به این که عالم محضر خداست و همواره ناظر بر اعمال انسان و به منظور پاس داشت مقام بلند دانش و پژوهش و نظر به اهمیت جایگاه دانشگاه در اعتلای فرهنگ و تمدن بشری، ماد انجویان و اعضاء هیات علمی واحد های دانشگاه آزاد اسلامی متعهد می گردیم اصول زیر را در انجام فعالیت های پژوهشی مد نظر قرار داده و از آن تحفظ نکنیم:

- ۱- اصل برانت: التزام به برانت جویی از حرکت زرقار غیر حرفه ای و اعلام موضع نسبت به کسانی که حوزه علم و پژوهش را به مثابه های غیر علمی می آلائند.
- ۲- اصل رعایت انصاف و امانت: تعهد به اجتناب از حرکت جانب داری غیر علمی و حفاظت از اموال، تجهیزات و منابع در اختیار.
- ۳- اصل ترویج: تعهد به رواج دانش و ابداع نتایج تحقیقات و انتقال آن به بهکاران علمی و دانشجویان به غیر از مواردی که منع قانونی دارد.
- ۴- اصل احترام: تعهد به رعایت حریم ها و حرمت ها در انجام تحقیقات و رعایت جانب تقد و خودداری از حرکت حرمت شکنی.
- ۵- اصل رعایت حقوق: التزام به رعایت کامل حقوق پژوهشگران، پرسنل و پرسنل (انسان، حیوان و نبات) و سایر صاحبان حق.
- ۶- اصل رازداری: تعهد به صیانت از اسرار و اطلاعات محرمانه افراد، سازمان ها و کشور و کلیه افراد و نهاد های مرتبط با تحقیق.
- ۷- اصل حقیقت جویی: تلاش در راستای پی جویی حقیقت و وفاداری به آن و دوری از حرکت پنهان سازی حقیقت.
- ۸- اصل مالکیت مادی و معنوی: تعهد به رعایت کامل حقوق مادی و معنوی دانشگاه و کلیه بهکاران پژوهش.
- ۹- اصل منافع ملی: تعهد به رعایت مصالح ملی و در نظر داشتن همیشرد و توسعه کشور در کلیه مراحل پژوهش.

تقدیم به:

خانواده مهربانم و تمام دوست داران دانش و دبستان اخلاق

پاسکزاری:

از اساتید بزرگوارم که در طول این مدت با علم و صبوری مرا راهنمایی نمودند.

تعهد نامه اصالت رساله دکترا

اینجانب سیدصابر سیدی فضل الهی دانش آموخته مقطع دکترا به شماره دانشجویی ۱۰۱۹۵۰۳۱۲۹۷۵ در رشته فلسفه مقطع دکترا که در تاریخ ۱۴۰۲/۱۱/۳۰ از رساله خود تحت عنوان:

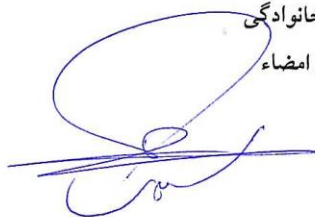
«واکاوی و نقد دیدگاه جان دیویی پیرامون پیامدهای فلسفی نظریه تحولی داروین در زمینه معرفت‌شناسی و اخلاق»

با کسب نمره ۱۷ و درجه خوب دفاع نموده ام بدینوسیله متعهد می شوم:

- ۱- این رساله حاصل تحقیق پژوهش انجام شده توسط اینجانب بوده و در مواردی که از دستاوردهای علمی و پژوهشی دیگران (اعم از پایان نامه، کتاب، مقاله و ...) استفاده نموده ام مطابق ضوابط رویه های موجود نام منبع مورد استفاده و سایر مشخصات آن را در فهرست ذکر و درج کرده ام.
- ۲- این رساله قبلا برای دریافت هیچ مدرک تحصیلی (هم سطح، پایین تر یا بالاتر) در سایر دانشگاه ها و موسسات آموزش عالی ارائه نشده است.
- ۳- چنانچه بعد از فراغت از تحصیل، قصد استفاده و هرگونه بهره بردای اعم از چاپ کتاب، ثبت اختراع و ... از این رساله داشته باشم از حوزه معاونت پژوهشی واحد مجوزهای مربوطه را اخذ نمایم.
- ۴- چنانچه در هر مقطع زمانی خلاف موارد فوق ثابت شود عواقب ناشی از آن را می پذیرم و واحد دانشگاهی مجاز است با اینجانب مطابق ضوابط و مقررات رفتار نموده و در صورت ابطال مدرک تحصیلی ام هیچگونه ادعایی نخواهم داشت.

نام و نام خانوادگی

تاریخ و امضاء



سیدصابر سیدی فضل الهی

دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی

(فرم ب)

فرم اطلاعات پایان نامه دکتری تخصصی

نام واحد دانشگاهی: تهران مرکزی	کد شناسایی پایان نامه:
نام و نام خانوادگی: سیدصابر سیدی فضل اللهی	1014826696382281399162277554
شماره دانشجویی: 950312975	سال و نیمسال اخذ پایان نامه: نیمسال اول 402-403
تعداد واحد پایان نامه: 20	نام و نام خانوادگی استاد راهنما: دکتر محمد اکوان
تاریخ دفاع از پایان نامه: 1402/11/30	نام و نام خانوادگی استاد مشاور: دکتر امیر محبیان
رشته تحصیلی: فلسفه	نمره پایان نامه به عدد: ۱۷ نمره پایان نامه به حروف: هفده
عنوان پایان نامه دکتری تخصصی:	
واکاوی و نقد دیدگاه جان دیویی پیرامون پیامدهای فلسفی نظریه تحولی داروین در زمینه معرفت شناسی و اخلاق	
چکیده پایان نامه: (شامل خلاصه، اهداف، روش های اجرا و نتایج بدست آمده):	
<p>جان دیویی که فیلسوفی عمل گرا و تکامل گرا لقب گرفته است سعی دارد تا به وسیله فلسفه ابزارگرایی خود به کاربردی نمودن و همچنین به روز رسانی فلسفه بر اساس یافته های جدید علوم تجربی همت گمارد. او معتقد بود با مطرح شدن منشا انواع داروین، اتفاق بزرگی در جهان علوم طبیعی رخ داده است و انقلابی در تفکر و روال فکری زمانه پدید آمده است. طبق قرائت طبیعت گرایانه جان دیویی، نظریه داروین الگویی به ما می دهد که به جای حقیقت، بایستی در جستجوی حقیقت ها باشیم. در حوزه اخلاق، به جای درست و غلط، از بهتر و بدتر سخن بگوییم و «شرایط» را در جاری شدن ارزش ها لحاظ نماییم. به جای این که در جستجوی کشف امور ثابت، واحد و مشخص باشیم بایستی روند تدریجی تغییر را در ساختارهای شناختی فلسفی در نظر بگیریم. دیویی پرهیز از جزم اندیشی و مطلق گرایی را از مولفه های ارائه شده توسط داروین و علوم تجربی معاصر خود نتیجه می گیرد. به طور کلی معرفت شناسی تکاملی، معرفت و شناخت را به عنوان محصول تکامل زیستی در نظر می گیرد. این معرفت شناسی در چارچوب برنامه های پژوهشی زیست شناسی تکاملی به مطالعه معرفت می پردازد. در این معرفت شناسی، معرفت محدود به انسان نیست؛ بلکه تمام موجودات زنده رفتارهایی بر پایه ی شناخت از خود بروز می دهند. یکی از فعالیت های معرفت شناسان تکاملی، پژوهش درباره چگونگی تکامل ظرفیت های شناختی و چگونگی حرکت ارگانیسم های تک سلولی به سمت ارگانیسم های پیچیده تر است. نظریه پراگماتیستی دیویی برخلاف همه نظریه های شناختی، بر آن است که بین شناسایی و فعالیت های عملی، همبستگی و استمرار وجود دارد که آن، مقدمه و مستلزم سازگاری انسان با محیط خویش است، اساسا دوام حیات انسانی در گرو همین همبستگی و یکی بودن است. نظریه انتخاب طبیعی داروین یک رویکرد طبیعت گرایانه در شناخت شناسی را پیش روی دیویی گذاشت که نقطه عطف آن، رابطه متقابل بین ارگانیسم و محیط بوده است. دیویی در فلسفه اخلاق تکاملی خود بیان می کند که فرضیه ها با ملاحظه این که چه نتایج واقعی را در بر خواهند گرفت، بایستی مجددا بررسی شوند. به این ترتیب اصول اخلاقی فلسفی سنتی که بر مبنای دگماتیسم شکل گرفته نابخردانه و جاهلانه است. اصول اخلاقی متعصبانه، 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 داوری ها بر می گردد. علاوه بر این، ما عواقب آزمون ها و بررسی های انجام شده 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. دیویی با به کار بردن مسئله تغییر انواع و مفاهیمی که از آن استنتاج می شود به فلسفه جدید خود ورود می کند. از نگاه ایشان، معرفت شناسی و اخلاق متداول به پایان راه خود رسیده است و لازم است تا تحول و بازنگری اساسی در آن به وجود آوریم. کلید واژه هایی مانند جوهر یا ذات اشیا، اصول بنیادین، اشیا نامرئی که نظم دهنده یا کنترل کننده زندگی و جهان ما هستند، با نظریه داروین به چالش کشیده می شوند. فلسفه تحقیق و بررسی نزد دیویی در پی اصول مطلق و نتایج قطعی شده نیست و با آن در تناقض است. فلسفه اخلاق و معرفت شناسی دیویی در طبیعت، همراه انتخاب طبیعی و با ساز و کار اصول سازگاری جانداران محقق می شود. انسان و جامعه، نظر و عمل، دنیا و آخرت، درست و غلط، دو پاره هایی هستند که دیویی سعی در اتحاد آن ها دارد، او انسان و جامعه را نیز یک امر واحد، پیوسته، اندام وار یا ارگانیک در نظر می گیرد. واکاوی و نقد دیدگاه دیویی در زمینه اخلاق و معرفت شناسی تکاملی مساله این پژوهش را تشکیل می دهند.</p>	
کلید واژه: جان دیویی، معرفت شناسی تکاملی، اخلاق تکاملی، داروین	

توجه: 1- این فرم باید نایب شده تحویل داده شود.

نام و نام خانوادگی استاد راهنما

تاریخ و امضاء: دکتر محمد اکوان

2- چکیده فوق همان چکیده پایان نامه است.

فهرست مطالب

مقدمه.....	د
چکیده.....	و
فصل اول : کلیات	
۱-۱. بیان مسأله.....	۲
۱-۲. پرسش اصلی تحقیق.....	۳
۳-۱. پرسش‌های فرعی تحقیق.....	۳
۴-۱. فرضیه‌های تحقیق.....	۳
۱-۵. اهداف تحقیق.....	۴
۱-۶. پیشینه تحقیق.....	۵
۱-۷. جنبه نوآوری تحقیق.....	۵
فصل دوم: پیامدهای فلسفی نظریه تحولی داروین در زمینه معرفت‌شناسی	
مقدمه.....	۷
۱-۲. طرح نظریه تکامل داروین و بررسی زوایای انقلاب داروینی.....	۸
۲-۲. روند تأثیرپذیری دیویی از داروین.....	۱۸
۳-۲. معرفت‌شناسی تکاملی.....	۲۵
۴-۲. پیش‌فرض‌ها و پیامدهای فلسفی معرفت‌شناسی تکاملی.....	۲۶
فصل سوم: پیامدهای فلسفی نظریه تحولی داروین در زمینه اخلاق	
مقدمه.....	۳۰
۱-۳. رویکرد تکاملی به فلسفه.....	۳۱
۲-۳. نفی دوالیسم.....	۳۲
۳-۳. نفی ایدئال‌های اخلاقی.....	۳۷

۴-۳. نفی خیر مطلق و غایت برین ۴۱

۳-۵. نفی مطلق گرایی ۴۳

فصل چهارم: واکاوی دیدگاه جان دیویی درباره پیامدهای نظریه تحولی داروین در زمینه

معرفت‌شناسی و نقد آن

مقدمه ۴۶

۴-۱. واکاوی دیدگاه جان دیویی ۴۷

۴-۲. بررسی واژگان تکامل‌گرایانه دیویی ۴۹

۴-۳. بیان دیویی در نفی تفکر دکارتی ۵۴

۴-۴. شرایط بنیادی حیات ۵۶

۴-۵. تجربه، عقل و نظریه معرفت‌شناسی دیویی ۶۰

۴-۶. طبیعت‌گرایی (ناتورالیسم) ۶۶

۴-۷. ابزار و نتیجه در فلسفه طبیعت‌گرا و انضمامی دیویی ۶۷

۴-۸. پراگماتیسم جان دیویی پیامد نگاه داروینی به جهان ۷۱

۴-۹. معرفت‌شناسی و پیامدهای جستجوی امر ثابت و تغییرناپذیر ۷۶

۴-۱۰. ریشه‌های تکاملی در ساختار فلسفی دیویی ۸۱

۴-۱۱. جمع‌بندی و نقد معرفت‌شناسی دیویی ۹۵

فصل پنجم: واکاوی دیدگاه جان دیویی پیرامون پیامدهای نظریه تحولی داروین در زمینه اخلاق و نقد

آن

مقدمه ۱۰۸

۵-۱. خوانش دیویی از «اخلاق» و «رفتار» ۱۰۹

۵-۲. تأثیر عادت بر رفتار ۱۱۱

۵-۳. عادت و روانشناسی اجتماعی ۱۱۴

۵-۴. نقش غریزه در رفتار ۱۱۶

- ۵-۵. نقش عقل در رفتار..... ۱۱۹
- ۵-۶. سیر تحول فلسفه اخلاق دیویی..... ۱۲۲
- ۵-۷. بیان تکامل در منطق و اخلاق..... ۱۳۶
- ۵-۸. اصالت علم یا سایتیسم، روشی برای پژوهش اخلاقی..... ۱۴۹
- ۵-۹. موضع دیویی در خصوص نسبی گرایی اخلاقی..... ۱۵۳
- ۵-۱۰. ارائه دلایلی مبنی بر نسبی گرا بودن اخلاق دیویی..... ۱۵۶
- ۵-۱۱. تأثیر داروین بر مکتب زیباگرایی اخلاقی دیویی..... ۱۵۹
- ۵-۱۲. فلسفه اخلاق دیویی در قامت پراگماتیسم تکاملی..... ۱۶۸
- ۵-۱۳. نقد دیدگاه جان دیویی..... ۱۷۵

فصل ششم: نتیجه گیری

- نتیجه گیری..... ۱۸۱
- فهرست منابع..... ۱۸۵
- منابع:..... ۱۸۶

مقدمه

نظریه تکامل یا فرگشت، تطور گونه‌های موجودات زنده از طریق انتخاب طبیعی است. داروین دریافت که پس از ایجاد تغییر در موجودات زنده، انواعی که با محیط طبیعی ناسازگار گشته‌اند حذف می‌شوند و انواع سازگارتر جای آن‌ها را می‌گیرند. داروین این پدیده را انتخاب طبیعی نامید. انتخابی که در طبیعت انجام می‌شود و سازوکار آن سازگاری است. شرایط محیط‌زیست تغییر می‌کند و این دگرگونی علتی می‌شود برای این‌که از بین تنوع و کثرت جانداران، عده‌ای که با شرایط و موقعیت جدید سازگار هستند باقی بمانند و عده دیگر نسلشان محدود یا قطع شود. به این فرآیند تنازع بقا می‌گویند. این تغییر شرایط که بستری را برای رقابت به وجود می‌آورد ممکن است پیرامون تأمین غذا، خانه، رقابت برای جفت‌یابی و رفع دیگر نیازها یا خواسته‌های بشری باشد. طبق قرائت طبیعت‌گرایانه جان‌دیویی، الگویی که نظریه داروین به ما می‌دهد، به جای حقیقت، بایستی در جستجوی حقیقت‌ها باشیم و در حوزه اخلاق به جای درست و غلط از بهتر و بدتر سخن بگوییم و «شرایط» را در جاری شدن ارزش‌ها لحاظ نماییم. به جای این‌که در جستجوی کشف امور ثابت، واحد و مشخص باشیم بایستی روند تدریجی تغییر را در ساختارهای شناختی فلسفی در نظر بگیریم. پرهیز از جزم‌اندیشی و مطلق‌گرایی در اندیشه دیویی از مؤلفه‌های ارائه‌شده توسط داروین و علوم تجربی نشأت می‌گیرد.

دیویی «نظریه تکامل طبیعی»، داروین را کاملاً پذیرفته و انسان‌شناسی و اخلاق خود را بر مبنای آن استوار ساخته است. این مسئله آنقدر موردنظر و احترام دیویی است که آن را عالی‌ترین امور می‌داند و تا آنجا پیش می‌رود که این مفهوم نسبی و خاص را به جای «خیر مطلق»، پایه و مقیاس نظریات اخلاقی خود قرار می‌دهد.

از آنجاکه اخلاق دیویی پسینی است و به گفته خود او از زیست‌شناسی نیز ملهم است، مانند هر علم پسینی دیگر در حال تکامل و تحول است و مانند هر علم تجربی، بشری و پسینی، ممکن است بسیاری از اصول آن به‌طور کامل نقد شود. اگر معلومات فعلی، این اصول را نقد نکنند، همیشه این احتمال وجود دارد که معلومات آینده، ناقد آن باشند.

اصل تکامل، تعبیر دیگری در آثار دیویی دارد و آن اصل تحول است. کلمه «تغییر و دگرگونی»، از کلیدواژه‌های فلسفه دیویی است. بنابه تعریف او فلسفه دانش عمل برای تطبیق خویش با جریان پیوسته تحول است. برای این مفهوم در آثار دیویی، واژه **Evolution** به کار رفته است. دیویی این اصل را بسیار مهم می‌داند و می‌گوید: تحول، عبارت از تغییر دائمی است و تغییر نیز، عبارت از اصلاحات کنونی است. هرچقدر ما در حل مشکلات امروزی توفیق حاصل کنیم باز در آینده مشکلات جدیدی به وجود می‌آید (Dewey, 1928, 284).

«برای اینکه اخلاق در حوزه علوم تحصیلی قرار گیرد، باید دائماً در حال تحول باشد، به این دلیل که زندگی پیوسته در حال تغییر و تبدیل است و حقایق اخلاقی کهن، همواره درباره آن صدق نمی‌کند. اما لزوم اثبات تجربی قضاوت‌های اخلاقی به این معنا نیست که این داورها قابل اعتماد نیستند و دائماً عوض می‌شوند، بلکه اصول مقرراتی هستند که باید در معرض تجربه گذاشته شوند» (Dewey, 1928, 239). به نظر می‌رسد دیویی از طرفی می‌خواهد به «اصل ثابت» تحول پایبند باشد و از طرف دیگر به «اصالت علوم تجربی» ایمان دارد. اما به نوعی، گویی نمی‌خواهد «اصل ثابت تحول» به «اصول علوم تجربی» سرایت پیدا کند. (قاسمی، ۱۳۹۵، ۱۷۰)

دیویی سعی دارد تا از ارزش‌ها و فضیلت‌هایی که بر پایه عمل علمی شکل گرفته‌اند راهی به سوی دموکراسی باز کند. درحالی‌که در نگاه بیشتر فلاسفه گذشته، شناخت یقینی به‌عنوان بالاترین دستاورد معرفی می‌شد، دیویی با نگاهی دوباره به امرمطلق، نامشروط و یقینی، آن را فقط به‌عنوان ابزار می‌پذیرد که اگر باعث نتایج موفقیت‌باری گردید آن را به کار می‌بریم و در غیر این صورت به کناری می‌نهمیم. دیویی، نهاد و ذات معرفت‌شناسی را کم‌ارزش تلقی کرد. از نظر او بحث معرفت‌شناسی از آن جهت برای فیلسوفان بالاخص فیلسوفان دین‌دار مهم بود که از بطن آن، علت حسن و قبح اعمال را استخراج کنند.

چکیده

جان‌دیویی فیلسوفی عمل‌گرا و تکامل‌گرا است که با فلسفه ابزارگرایی خود سعی در کاربردی نمودن فلسفه و همچنین به‌روزرسانی آن بر اساس یافته‌های جدید در علوم تجربی می‌باشد. او معتقد است با مطرح شدن طرح منشأ انواع داروین، اتفاق بزرگی در جهان علوم طبیعی رخ داده و انقلابی در ساحت اندیشه پدید آمده است. دیویی با به کار بردن مسئله تغییر انواع و مفاهیمی که از آن استنتاج می‌شود به فلسفه جدید خود ورود می‌کند. از نگاه دیویی، معرفت‌شناسی و اخلاق متداول به پایان راه خود رسیده است و لازم است تا تحول و بازنگری اساسی در آن به وجود آوریم. کلیدواژه‌هایی مانند جوهر یا ذات اشیا، اصول بنیادین، موجودات نامرئی که نظم‌دهنده یا کنترل‌کننده زندگی و جهان ما هستند، با نظریه داروین به چالش کشیده می‌شوند. فلسفه تحقیق و بررسی نزد دیویی اصول مطلق را نقد می‌کند. فلسفه اخلاق و معرفت‌شناسی دیویی در طبیعت، همراه انتخاب طبیعی و با سازوکار اصول سازگاری جانداران محقق می‌شود. انسان و جامعه، نظر و عمل، دنیا و آخرت، درست و غلط، دواپاره‌هایی هستند که دیویی سعی در اتحاد آن‌ها دارد، او انسان و جامعه را یک امر واحد، پیوسته، اندام‌وار یا ارگانیکی در نظر می‌گیرد. اخلاق و معرفت‌شناسی تکاملی دیویی می‌تواند به عنوان ابزاری تازه برای جامعه فلسفی ایران مفید باشد با این توجه که بایستی آثار عملی آن در جامعه ما بطور دائم مورد ارزیابی قرار بگیرد.

کلیدواژه‌ها: جان‌دیویی، چارلز داروین، تکامل، معرفت‌شناسی تکاملی، اخلاق تکاملی

فصل اول :

کلیات

۱-۱. بیان مسأله

جان‌دیویی فیلسوفی عمل‌گرا و تکامل‌گرا است و سعی دارد تا به وسیله ابزارگرایی به کاربردی نمودن و همچنین به روز رسانی فلسفه بر اساس یافته‌های جدید علوم تجربی همت گمارد. او معتقد است با طرح منشأ انواع داروین، رویداد بزرگی در جهان علوم طبیعی رخ داده است و انقلابی در تفکر و روال فکری زمانه بوجود آمده است.

در معرفت‌شناسی تکاملی، معرفت و شناخت به‌عنوان محصول تکامل زیستی در نظر گرفته می‌شود. این معرفت‌شناسی در چارچوب برنامه‌های پژوهشی زیست‌شناسی تکاملی به مطالعه معرفت می‌پردازد. نظریه پراگماتیستی دیویی برخلاف همه نظریه‌های شناختی، بر آن است که بین شناسایی و فعالیت‌های عملی، همبستگی و استمرار وجود دارد با این توضیح که این درهم تنیدگی و یکی بودن لازمه سازگاری انسان با محیط خویش بوده است. اساساً دوام حیات انسانی در گرو همین همبستگی و یکی بودن است. نظریه انتخاب طبیعی داروین یک رویکرد طبیعت‌گرایانه در شناخت‌شناسی را پیش روی دیویی قرار داده است که نقطه عطف آن، رابطه متقابل بین ارگانیسم و محیط بوده است.

دیویی با به کار بردن مسئله تغییر انواع و مفاهیمی که از آن استنتاج می‌شود به فلسفه جدید خود ورود می‌کند. از نگاه او اخلاق و معرفت‌شناسی متداول، به پایان راه خود رسیده است و لازم است تا تحول و بازنگری اساسی در آن بوجود آوریم. کلید واژه‌هایی مانند جوهر یا ذات اشیا، اصول بنیادین، اشیای نامرئی که نظم دهنده یا کنترل‌کننده زندگی و جهان ما هستند، با نظریه داروین به چالش کشیده می‌شوند. فلسفه تحقیق و بررسی نزد دیویی در پی اصول مطلق و نتایج قطعی شده نیست و با آن در تناقض است. فلسفه اخلاق و معرفت‌شناسی دیویی در طبیعت، همراه انتخاب طبیعی و با ساز و کار قواعد زیست‌شناختی محقق می‌شود. انسان و جامعه، نظر و عمل، دنیا و آخرت، درست و غلط، دوطرفه‌هایی هستند که دیویی سعی در اتحاد آنها دارد. او انسان و جامعه را یک امر واحد، پیوسته و اندام وار در نظر می‌گیرد. واکاوی و نقد دیدگاه دیویی در زمینه اخلاق و معرفت‌شناسی تکاملی مسأله این پژوهش را تشکیل می‌دهند.

۱-۲. پرسش اصلی تحقیق

واکاوی و نقد دیدگاه جان دیویی نسبت به پیامدهای فلسفی نظریه تحولی داروین در زمینه معرفت‌شناسی و اخلاق چگونه صورت بندی می‌شود؟

۱-۳. پرسش‌های فرعی تحقیق

الف) دیدگاه جان دیویی نسبت به پیامدهای فلسفی نظریه تحولی داروین در زمینه معرفت‌شناسی چیست؟

ب) دیدگاه جان دیویی نسبت به پیامدهای فلسفی نظریه تحولی داروین در زمینه اخلاق چیست؟

ج) چه نقدهایی بر دیدگاه جان دیویی در خصوص پیامدهای فلسفی نظریه تحولی داروین در زمینه معرفت‌شناسی وارد است؟

د) چه نقدهایی بر دیدگاه جان دیویی در خصوص پیامدهای فلسفی نظریه تحولی داروین در زمینه اخلاق وارد است؟

۱-۴. فرضیه‌های تحقیق

الف) پیامدهای فلسفی نظریه تحولی داروین از نظر جان دیویی را باید در معرفت‌شناسی تکاملی او جستجو نمود. طبیعت‌گرایی، عمل‌گرایی و ابزارگرایی از مولفه‌های شاخص این پیامدها هستند. مفاهیم تکاملی «رشد»، «توسعه» و «پیوستگی» در شکل‌گیری ساختار پراگماتیسم دیویی نقش اساسی ایفا نموده‌اند.

ب) پیامدهای فلسفی نظریه تحولی داروین از نظر جان دیویی را باید در اخلاق تکاملی او جستجو نمود. در اخلاق تکاملی او، انکار ایدئال‌های اخلاقی، تجربه اخلاقی، انکار دوالیسم و نسبی‌گرایی اخلاقی از مولفه‌های شاخص این پیامدها هستند. از نظر او پژوهش اخلاقی زیرمجموعه پژوهش تجربی است و روش آن نیز همان روش علمی می‌باشد. او در کتاب منطق تئوری تحقیق، سعی می‌کند اصول منطق پراگماتیسم خود را با دیدگاه داروینیستی ترکیب نماید.

ج) ساختار معرفت‌شناسی در گذشته، بر پایه نظم، پیوستگی و وحدت امور شکل گرفته بود اما شناخت‌شناسی عمل‌گرایانه دیویی، سردرگم، غیر مشخص و بی هدف به نظر می‌رسد. احتمال و شانس در فلسفه او جای نظم و هدف در عالم را گرفته است. «ضرورت و قطعیت» دیگر راهکار و تکیه‌گاه انسان نبوده بلکه موانعی بر سر راه تحقیق، کنجکاوی انسان سرکش قلمداد می‌شوند. اینکه ساختارهای معرفت‌شناسی پیشین را یکسره ناکارآمد و مانعی بر سر راه تجربه بشر قلمداد نماییم واقع بینانه و منصفانه به نظر نمی‌رسد.

د) دیویی در فلسفه خود تکامل را به‌عنوان عالی‌ترین امور، پیش فرضی یقینی قلمداد کرده است و تا آنجا پیش می‌رود که این مفهوم نسبی و خاص را به جای «خیر مطلق» پایه و مقیاس نظریات اخلاقی خود قرار می‌دهد.

۱-۵. اهداف تحقیق

هدف واکاوی و نقد پیامدهای فلسفی نظریه تحولی داروین از نگاه جان‌دیویی حول محور معرفت‌شناسی و اخلاق می‌باشد. نتایج و پیامدهای نظریه تحولی داروین در فلسفه جان‌دیویی بروز و ظهور داشته است. طبق بیان دیویی، با نگرشی تازه به احوال گوناگون ارزش‌ها، فضیلت‌ها و نتایج مختلفی که از نظریات فلسفی به‌دست می‌آید، خواهیم توانست درک بهتری از مسائل و مشکلات زندگی روزمره مردم که ریشه در معرفت‌شناسی و اخلاق دارد، داشته باشیم.

توجه به مسئله ژنتیک، تکامل داروین، انتخاب آگاهانه طبیعت، ما را بیش از پیش به زندگی در مدرسه اراده تشویق می‌کند و باعث می‌شود تا نقش خود را در هستی پررنگ‌تر ببینیم. البته آفت‌هایی نیز قابل‌تصور و قابل‌بحث است بدین معنا که انسان به ناگاه پشتوانه معنوی خود را از دست می‌دهد و خود را در جهان تنها و بی‌یاور می‌بیند. اخلاق پشتوانه‌های گذشته خود را ندارد به همین خاطر هست که دیویی روند تغییر فرهنگ را آهسته می‌داند تا به مرور پشتوانه‌های فلسفه اخلاق جدید جایگزین گردند. علت اصلی که داروین نیز در مقابل مخالفان خود نمی‌ایستاد همین مسئله بود. او کار علمی خود را به سرانجام رسانده بود و تنها گذر زمان کافی بود تا پرده از پیامدهای فلسفی آن برداشته شود و روش‌هایی جدید برای انسان‌شناسی و خداشناسی و فلسفه ورزی طراحی گردد. در

این رساله سعی خواهد شد تا با تحقیق و تعمق در آثار جان دیویی بتوانیم پاسخ‌هایی که این فیلسوف تأثیرگذار پیرامون مسائل فوق داشته است را نقد و واکاوی نماییم.

۱-۶. پیشینه تحقیق

موضوع این رساله بدیع بوده و تاکنون به آن پرداخته نشده است، البته تحقیق‌های مرتبط وجود دارند که در ذیل به آن‌ها اشاره می‌شود:

- بررسی مبانی معرفت‌شناسی فلسفه عمل‌گرایی جان دیویی و دلالت‌های آن در برنامه درسی
- تبیین رویکرد پیشرفت‌گرایی در برنامه درسی با تأکید بر معرفت‌شناسی جان دیویی
- نحوه تشکیل معرفت از دیدگاه جان لاک و جان دیویی
- بررسی انتقادی مبانی فلسفی دیدگاه‌های اخلاقی جان دیویی و هیلاری پاتنام
- امکان سنجی تطبیق نظریه تحول انواع داروین و حرکت جوهری در حکمت متعالیه
- پیامدهای کلامی نظریه تکامل داروین با تأکید بر آراء علامه طباطبایی و شهید مطهری

۱-۷. جنبه نوآوری تحقیق

تبیین نگاه تکاملی دیویی به مسئله معرفت‌شناسی و اخلاق نوآورانه می‌باشد. بررسی پیامدهای فلسفی نظریه داروین نیز در اندیشه جان دیویی خلاق و جدید می‌باشد.

فصل دوم:

پیامدهای فلسفی نظریه تحولی

داروین در زمینه معرفت‌شناسی

مقدمه

به دلیل نقش بسیار عمیق دستاوردهای داروین، در حوزه زیست‌شناسی و زمین‌شناسی و نیز تأثیری که یافته‌های او در علوم انسانی و به خصوص در فلسفه جان‌دیویی داشته است، لازم به نظر می‌رسد تا به‌طور کوتاه به اندیشه، روش و یافته‌های داروین بپردازیم.

واژه **Evolution** در ترجمه فارسی به تکامل، فرگشت، تطور یا تحول ترجمه شده است، واقعیت آن است که تمام این معناها در زمان‌های مختلف و حتی در دوره خود داروین برای مخاطبان نظریه او در نظر آمده است. به عبارتی دیگر، برداشتی که مردم و جامعه علمی از سخنان داروین کرده‌اند به یک‌شکل و صورت نبوده و تمام این چند لغت که در زبان فارسی بیان می‌شود رایج بوده و هست. اما این که کدام واژه مفهوم موردنظر خود داروین را بهتر انتقال می‌دهد، باید گفت کلمه تغییر و تحول تدریجی انواع، درست‌ترین بیان است. اما دیگر عبارات های مطرح‌شده نیز اشتباه نمی‌باشند. پرسش‌هایی که ذهن داروین را به خود مشغول کرده بودند، عبارت‌اند از:

- جانورانی که قسمت اعظم سطح زمین را اشغال کرده‌اند از کجا و چگونه به وجود آمده‌اند؟
- به چه دلیل و تحت کدام قاعده برخی منقرض و عده‌ای دیگر جانشین آن‌ها شده‌اند؟
- آیا انواع جانورانی که در جزایر مجاور قاره‌ها سکونت دارند از جانوران همان قاره‌ها نیستند که پس از مهاجرت از سرزمین اصلی با محیط جدید سازگار شده‌اند؟
- جانوران و گیاهان امروزی اعقاب و خویشاوندان جانوران و گیاهانی نیستند که فسیل آن‌ها 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؟
- آیا به‌راستی، هر یک از انواع موجودات زنده به‌طور مستقل و جداگانه خلق شده‌اند یا آن‌که همه از انواع محدودی اشتقاق یافته‌اند؟

- آیا شباهت نزدیک انواع جانوران و گیاهان، که گاه به دلیل کثرت همانندی باهمدیگر اشتباه می‌شوند بی‌علت است یا آن‌که نشان‌های از خویشاوندی و تغییر تدریجی آن‌هاست؟

- آیا برای کشف حلقه اول سلسله جانداران، از روی تغییر شکل تدریجی آنان، می‌توانیم از مراحل دوره‌های گذشته زمین و فسیل‌ها بهره ببریم؟ (طباطبائی، ۱۳۹۳، ۲۶۳)

داروین برای پاسخ به این سؤال‌های عمیق، که زمینه‌ساز سؤال‌های فلسفی نیز می‌باشند، بجای نظریه‌پردازی و ارائه سخنانی بر مبنای دانش عقلی خود و تجزیه و ترکیب نظریات گذشته‌گان، تلاش نمود تا سریع به جواب نرسد و نگذارد حدس‌های او، به‌عنوان نظریات مدلل عقلی، خود را بر وی تحمیل کنند و تمام حدس‌های خود را در حالت تعلیق قرارداد تا با آزمایش‌های 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. روشی که پرورش‌دهندگان 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. با اجرای این روش و در اثر وراثت، صفت انتخاب‌شده، 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 به وجود می‌آورد، «انتخاب مصنوعی» نامید. 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).

۲-۱. طرح نظریه تکامل داروین و بررسی زوایای انقلاب داروینی

داروین تحت تأثیر نظریه مالتوس و تحقیق‌های خود به این نتیجه رسید که سازوکار تغییرات در جانداران، تنازع بقا است. جانوران دارای صفات ممتاز و سازگار، در طبیعت بقا می‌یابند و صفات‌های برجسته آنان در نسل‌های بعدی به صورت غالب در می‌آیند. تغییر تدریجی جانداران که خلقت

گرایی تدریجی نامیده می‌شد در گذشته نیز چه در میان فیلسوفان و چه در نزد ادیان مختلف مطرح بوده است، اما معمولاً انسان را به‌طور اختیاری یا ناخواسته از این دایره جانداران مجزا قرار می‌دادند و داروین در پاسخ به این سؤال آیا این مسئله در مورد انسان نیز صدق می‌کند گفت: چراکه نه!؟ چرا انسان، ادامه همین روند نباشد. (رودز، ۱۳۳۵، ۳۳).

انتخاب طبیعی که همان سازگاری موجود زنده با محیط پیرامونی خودش است، جان‌مایه صحبت داروین است. تغییراتی که در جانداران رخ می‌دهد بعضی به نسل بعد منتقل می‌شوند و برخی نیز خیر. واژه انتخاب طبیعی، در ذهن، تداعی‌کننده 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 می‌آید که هر قدر هم جزئی باشد باز تجمیع می‌گردد و بر اثر وراثت به اعیان (جانشینان)، انتقال می‌یابد. با این توصیف، بر اثر وراثت، صفت مورد نظر از نسلی به نسل دیگر، بارزتر می‌شود و رفته‌رفته تمایزی با اصل نوع خود پیدا می‌کند. به عقیده داروین با گذر زمان، این‌گونه اصناف، تدریجاً انواع کاملاً مشخص و متمایزی را به وجود می‌آورند.

در سخنانی که پیرامون تنازع بقا یا جنگ برای ماندن مطرح شده است بحث افزایش نامحدود جانداران عنوان می‌شود. 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 علت‌های 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 می‌کند به چشم می‌آید (به نظر انتخاب می‌آید) نه اینکه انتخابی حقیقی و از سر اختیار و شعور باشد. در این انتخاب عوامل متعددی اثرگذار است. درست‌تر آن‌که 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 به‌طور نسبی در محدوده‌ای ثابت مانده است نتیجه همین جنگ‌ها و نزاع‌ها و یا به

اصطلاح انتخاب‌هایی است که در طبیعت اتفاق می‌افتد. این جنگ‌ها هم در داخل یک نوع جاندار، و هم یک نوع با انواع دیگر موجودات رخ داده است.

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

(الف) سیر تکاملی، توسط فسیل‌ها در لایه‌های جدیدتر زمین‌شناختی، اثبات می‌شوند.

(ب) شباهت‌های چشمگیر ساختاری در گونه‌های زنده جانوری، نشان‌دهنده وجود نیاکان مشترکی هستند.

(ج) داروین با انجام برنامه‌های تولیدمثل انتخابی، عملاً تغییراتی قابل توجه در گیاهان و حیوانات را نشان داد (داروین، ۱۳۶۳، ۲۹).

از عواملی که تسریع‌کننده و مساعدکننده بروز انتخاب، در طبیعت هستند و احتمال آن را افزایش می‌دهند می‌توان به کثرت در افراد یک نوع اشاره کرد. هر چه دایره 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، نشان‌دهنده رو به انقراض بودن آن نوع خواهد بود. در نگاهی که داروین به جهان دارد، طبیعت و جانداران، همه باهم خویشاوند هستند (صمدی، ۱۳۸۷، ۵).

در بررسی پیشینه نظریه تحولی داروین می‌توان به لوکرتیوس (فیلسوف اپیکوری روم باستان) اشاره نمود که معتقد بود انسان‌های اولیه هنگامی که زمین، در نهایت حاصلخیزی بود، مستقیماً از بطن زمین به وجود آمده‌اند. بعد از او ارسطو مهم‌ترین دانشمندی است که به مباحث زیست‌شناسی و رده‌بندی موجودات پرداخت. او نخستین کسی بود که بدن انسان را به‌طور دقیق مورد مطالعه قرارداد و جایگاهی که انسان در قلمروی حیوانات دارد را تعیین نمود. تفاوت‌های 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 برجسته آن‌ها را نیز تشریح می‌کند. در روند کشف منشأ انسان آنچه در

تاریخ علم باید یادآوری گردد، افزایش روزافزون دانش، دربارهٔ شناسایی میمون‌ها، به ویژه میمون‌های آدم‌نما است. در قرن هجدهم، دانشمندی به نام *لینائوس*، انسان را نیز در رده‌بندی حیوانات قرارداد، درحالی‌که 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 لامارک در کتاب *فلسفه جانورشناسی خود پیرامون تکامل در جهان حیوانات و گیاهان* دلایلی را مطرح نمود. وی علاوه بر نظریهٔ تغییرپذیری و تکامل سازمان بدن موجود زنده، این اصل را نیز مطرح ساخت که سازمان بدن، تحت تأثیر شرایط محیط و تعلیم و تربیت قرارداد و صفات کسب‌شده از طریق توارث منتقل می‌شوند (نستورخ، ۱۳۴۳، ۴۱۹-۳۶۹).

کار مهم داروین در چنین وضعیتی از تاریخ علم شکل گرفت. او اندیشه‌ها و اطلاعات به‌دست‌آمده را با دستاوردهای جدید در حوزهٔ زمین‌شناسی و فسیل‌شناسی مطابقت داد و نظریه‌ای کل‌نگر و مهم را ارائه نمود که جهان علم را به چالش کشید. در روند بررسی دلایلی که داروین برای نظریه‌اش مطرح نمود به آتاویسم یا امکان بروز صفات از بین رفته، می‌رسیم. به‌طورکلی در درجهٔ اول دلیل‌هایی که معمولاً 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 این‌که انسان در ادامهٔ تغییرات دیگر حیوانات به وجود آمده است باید مدلل می‌ساخت که اولاً انسان از لحاظ ویژگی‌های جسمی، هیچ‌گونه صفت مخصوص به خود ندارد و ثانیاً نفسانیات انسان با وجود نمو و تکامل فوق‌العاده، از سنخ نفسانیات دیگر جانوران (پیشرفتهٔ 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 آن‌ها، در کمیت بوده نه در کیفیت قوای عقلانی. برای اثبات مدعا، داروین به آتاویسم یا امکان بروز صفات از بین رفته در نسل‌های بعد اشاره می‌نماید تا از آن، جهت کشف ریشهٔ (اصل) انسان استمداد بگیرد. به نظر داروین از آنجا که ویژگی‌های غیر مفید با کندی و به‌طور تدریجی از بین می‌روند جانوران در طی چند نسل اعضایی را حفظ می‌کنند که هیچ

فایده‌ای برایشان ندارد. این‌گونه اعضای تحلیل رفته، در انسان نیز وجود دارند و می‌توانند به‌عنوان 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 و آن را در شکل‌گیری نژادهای مختلف انسان مؤثر می‌داند. تمایلی که جانوران ماده یا نر برای انتخاب جنس مخالف از خود نشان می‌دهند، تا بهترین و کامل‌ترین را برای خود برگزینند. عضوی از انسان نیست که در مهره‌داران دیگر و به خصوص پستانداران نباشد. حتی مغز انسان به زحمت از مغز میمون تمییز داده می‌شود. داروین از این مثال‌ها نتیجه می‌گیرد که بین تمام دسته‌های مهره‌داران خویشاوندی حقیقی باید وجود داشته باشد و سلسله جانوران به‌طور تدریجی تطور یافته است. ذکر این نمونه‌ها برای بیان این است که از نظر صفات جسمانی، بین انسان و حیوان، صفتی خاص و منحصر به انسان نیست و به‌طور حد واسط در حیوان‌های دیگر دیده می‌شود. (نستورخ، ۱۳۴۳، ۴۷).

حال به مقایسه خصوصیات اخلاقی و هوش در انسان و میمون‌های عالی از نظرگاه داروین می‌پردازیم. بسیاری بر این باورند که آنچه آدمی را از دیگر جانداران متمایز می‌کند، نه ساختمان بدنی بلکه طبیعت روانی، هوش و حالت معنوی او است. انسان است که توانسته به وجود خویش آگاهی پیدا کند. 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 زیاده‌روی 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).

معمولاً دانشمندان حوزه‌های مختلف بر این باور بودند که کارکرد غریزه در جانوران جهت رفع نقصی است که آن‌ها در هوش خود دارند. به‌عبارتی هر جانوری هوش کمتری داشته باشد به همان نسبت غریزه‌اش بیشتر خواهد بود. داروین خلاف این نظر را ثابت نمود و مدلل ساخت که جانوران واجد غریزه نیرومند، هوش سرشار نیز دارند. وی مثال‌هایی از مورچگان، زنبوران عسل، ماهی‌ها و دوزیستان می‌آورد که هوش بالایی داشته اما از نظر غریزه بسیار ساده هستند. پس بین هوش و غریزه حد میان‌های نیست، بلکه «غریزه» حالت خاص و زیرمجموعه «هوش» است. غرایز خاطرات ارثی

هستند که ابتدا به صورت عادت در نسلی رایج می‌شوند و پس از انتقال ارثی، در نسل بعد به شکل غریزه بروز می‌کنند. از نگاه داروین، فطریات انسان نیز تغییر همین عادات ارثی جانوران است و تشابه این دو (غریزه و هوش) را نشان می‌دهد (باب الحوائجی، ۱۳۴۲، ۱۱۷).

سؤال مهم دیگر این که آیا حیوانات نیز مانند انسان می‌توانند استقراء کنند. یعنی می‌توانند از یکسری پدیده‌ها و اتفاقات، به‌عنوان مقدمه، استفاده کرده و آن‌ها را کنار هم گذاشته و نتیجه‌ای را به دست آورند و از آن نتیجه در دفعات بعد و تجربه‌های بعد استفاده کنند. بررسی اعمال هوشی جانوران نشان می‌دهد که در آن‌ها سه عنصر اصلی نفسانیات انسان یعنی ادراک، انفعال و افعال وجود دارد. یعنی می‌توانند آنچه در زمان حال به وقوع می‌پیوندد را درک کرده و آنچه در گذشته صورت پذیرفته را به‌خاطر آورند و سپس آینده را پیش‌بینی نمایند. تصور، تجرید و تصمیم به نظر داروین تنها منحصر در انسان نیست. حیوانات نیز مانند ما خواب می‌بینند، هوی و هوس در سردارند. تخیلات واهی به آنان دست می‌دهد، گاهی وحشت‌زده می‌شوند، رفتارهایی که دال بر وجود قوه تصور در آنان است. میمون‌ها با پرتاب سنگ از خود دفاع می‌کنند. میمون در آزمایش‌هایی تخصصی نشان داد که فرآیند تصمیم‌سازی را به خوبی انجام می‌دهد. سگ‌های شکاری نیز نمونه‌هایی دیگر را به انسان نشان دادند. (بومر، ۱۳۸۰، ۷۱۶).

به عقیده داروین، احساسات و عواطف در حیوانات همانند انسان است. محبت مادری در بسیاری از جانوران دیده می‌شود. محبت و دیگر دوستی در حیوانات وجود دارد. بچه میمون‌های یتیم غالباً مورد لطف میمون‌های دیگر هستند. علاقه سگ‌ها به صاحبشان تا حد فدا کردن خود پیش می‌رود. حس کنجکاو در گونه‌های نزدیک به انسان بسیار شبیه ماست. حس زیبایی‌شناسی در حیوانات وجود دارد زیرا آنان از آن ابزار برای جلب توجه جنس مقابل به‌طور ارادی استفاده می‌کنند. (بهزاد، ۱۳۵۲، ۱۸۱).

با این گفتمان متوجه می‌شویم 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 ویژگی‌ها

مخصوص انسان بوده و با او خَلق شده باشد، بلکه به صورتی ناقص‌تر و با تفاوت مختصر عیناً در حیوانات ملاحظه می‌شود.

در بحث «اخلاق» و شاخصه‌ای که مختص انسان مطرح گردیده است داروین ضمن تأیید این مطلب، اخلاق را نوعی حس وظیفه‌شناسی قلمداد می‌کند و به وظیفه‌های اخلاقی غیرمتداول که در جوامع خاص وجود دارد می‌پردازد. مثلاً اسکیموها برای خشنودی مهمان، وظیفه اخلاقی خود می‌دانند که دختر خود را در اختیارش قرار بدهند. (به این مباحث امروزه در رشته فلسفه اخلاق به‌طور اختصاصی و دقیق پرداخته می‌گردد) پس این بار نیز داروین می‌خواهد به آرامی و تدریجی مخاطب خود را به این سخن برساند که افکار اخلاقی_هنجاری در حیوانات نیز به صورت‌های مختلف وجود دارند. فقط باید بتوانیم به دنیای آن‌ها به‌طور خاص و دقیق ورود پیدا کنیم که البته این مسئله کار راحتی نخواهد بود. (لازم به یادآوری است که امروزه شاخه‌ای جدید در فلسفه به وجود آمده با عنوان فلسفه ذهن حیوانات) تفاوت اخلاق و ارزش‌ها در ملل و جوامع مختلف، روند تغییرپذیری و تکاملی را در آن‌ها نشان می‌دهد. نیازها، شرایط و محیط، علت شکل‌گیری هنجارها و باید‌ها-نبایدها و در کل اخلاق بوده‌اند. پس داروین نسبی بودن اخلاق را می‌پذیرد و قواعد اخلاقی را مشخص، همه‌جایی و ثابت نمی‌بیند (گیلورد، ۱۳۵۷، ۲۹۶-۲۹۳).

قدرت تکامل یا به عبارت دقیق‌تر تحول تدریجی انواع جانوران، به پیدایش حیات می‌رسد. اجداد ما آدمی به این‌سان نبوده‌اند، بلکه هر چه به گذشته دورتر برویم تفاوت آن‌ها از ما بیشتر و بیشتر می‌شود. همین امر درباره همه حیوانات صدق می‌کند. همه آن‌ها از اجدادی اشتقاق یافته‌اند که کمابیش با آن‌ها تفاوت داشته‌اند. از این گذشته، تکامل، نه بیشتر و نه در همه جهات، بلکه در مجموع، مترقی بوده است. در هر صورت بیان این مطلب که جانداران از صورت‌های ساده به صورت امروزی پیچیده و مرکب تغییر یافته‌اند امری صحیح است (دابژانسکی، ۱۳۵۲، ۱۵۸).

پس ما هم در حال حاضر در کوران تغییر و تحول هستیم و تکه‌ای از زنجیره تکاملی را تشکیل می‌دهیم، هرچند 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 آن‌ها به وجود آمده و به نسل بعد منتقل

می‌شوند. مثلاً استخوان‌هایی که متحمل وزن بیشتری هستند کلفت‌تر می‌شوند و آن‌هایی که مورد استعمالی ندارند ضعیف می‌گردند. این تغییرات در بدن و اعضای مختلف باهم هماهنگ هستند و بر یکدیگر اثر متقابل خواهند داشت. برای مثال وقتی یک استخوان کوچک می‌شود لازم می‌آید تا به تناسب آن عروق و استخوانی دیگر نیز تغییر جایگاه بدهند. پس جان‌مایه کلام این‌که نوع انسان می‌تواند بر اثر مرور زمان تغییر یا تبدیل یابد یا به عبارت دیگر انسان همیشه به حالت کنونی نبوده است. بسیاری حیوانات در نزاع با حیوانات دیگر به مرور نابود شده‌اند، احتمالاً بسیاری حیوانات و حتی گیاهان به واسطه اعمال و یا نزاع انسان از بین رفته و می‌روند. مثلاً انسان‌های وحشی نسلشان در تقابل با انسان متمدن از بین رفته است. نه این‌که همه آن‌ها یک‌دفعه نابود شده باشند بلکه کم‌کم در مجاورت انسان‌های متمدن تغییر یافته‌اند. به هر حال آن انسان با آن ویژگی‌ها منقرض شده‌اند (گیلورد، ۱۳۵۷، ۲۰۵-۲۰۹).

طبق نگاهی که داروین آن را رواج داد، اگر انسان از مزایایی که او را در تنازع یاری کرده‌اند سود نمی‌جست نمی‌توانست 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 به‌کارگیری دست‌های خود است. وقتی که توانسته دست‌ها را از روی زمین بردارد و روی دو پا راه رفتن باعث شود تا دست‌هایش آزاد شده و آماده برای فعالیت‌های دیگر شوند. ساخت سلاح، پرتاب سنگ و بسیاری اعمال دیگر جز از طریق آزاد شدن دست‌ها امکان‌پذیر نبود. خاصیت گیرایی پاها از بین رفت البته در بعضی انسان‌های بومی (وحشی) پاها هنوز خاصیت گیرایی طناب یا شاخه درخت را دارند. امروزه نیز انسان در حال تقابل باهم نوعان و دیگر جانداران است. نزاع و رقابت برای جفت‌یابی، کسب شغل، سامان‌دهی مسکن، ارضای نیازهای هنری، ادبی و جسمی دیگر از این نمونه است. روش‌ها و نوع مبارزه تغییر کرده است اما اصل بر همان تلاش و غلبه بر اموری برای رسیدن به اهدافی است (نستورخ، ۱۳۴۳، ۴۱۹-۳۶۹).

سخن را با ورود به بحث تکامل نفسانیات ادامه می‌دهیم. هوش یکی از عوامل تعیین‌کننده برای تنازع بقا است. انتخاب طبیعی می‌تواند نقش مهمی در تکامل هوش اجداد ما ایفا کرده باشد. از نظر

داروین، نمی‌توان به‌طور مشروح تاریخچه ظهور قوای عقلانی را بیان نمود اما آنچه قابل طرح است این‌که در جامعه، افراد به وسیله انجام وظایف گوناگون، با یکدیگر در ارتباط و تعامل می‌باشند و در این بده بستان است که یکدیگر را می‌شناسند. هر فردی رنج جدایی از دیگران را حس می‌کند، سپس انس و الفت ظاهر می‌گردد. بر اثر همین وابستگی معنوی یکدیگر را از خطر آگاه می‌سازند و از غنایمی که به چنگ می‌آورند به بقیه نیز سهمی می‌دهند. همین مسیر را اگر دنبال کنیم، خواهیم دید تمام درس‌های اخلاقی و برتری‌های بشری چگونه محقق گشته و به مرور تطور یافته‌اند. دقت کنیم که در روند بحث‌های داروین کمتر به مسائل از پیش تعیین شده و ثابت اشاره می‌شود. اجتماعاتی که دارای افراد فداکار و دلسوز بوده‌اند پیشرفت کرده‌اند و از جوامع دیگر پیش افتاده‌اند. این مسئله رقابتی را میان ملت‌ها در امر پیشرفت تمدن و فرهنگ به وجود آورده است و داروین این مسئله را ناشی از همان حس برتری‌جویی انسان می‌داند که در مصداق‌ها رشد و تکامل یافته است. صفات و مزایایی که انسان‌ها در هر دوره زندگی کسب کرده‌اند و به نسل بعد انتقال داده‌اند، این‌ها همان آداب و رسوم هستند که متناسب با شرایط اقلیمی و شرایط کلی محیطی سبب تغییر و تکامل نسل‌های انسان شده است. هر اجتماعی افرادی که متفاوت فکر می‌کردند یا از نگاه آنان ناصالح بودند را طرد می‌کردند، افراد طردشده در منطقه‌ای دیگر افکار و فرهنگ خود را رشد می‌دادند و به این طریق جوامع از هم باز می‌شدند و متکثر می‌گشتند. حس مهم دیگر در انسان عزت‌نفس است. این حس از اول در ما نبوده است و طی فرآیندی پیچیده و مبهم به وجود آمده است. بسیاری از قبایل وحشی و بومی امروزه این ویژگی را ندارند. با پیدایش این حس بسیاری از فضایل عالی‌انسانی چون مناعت، طبع، عفت و غیره ظاهر گردیدند. رشد و تکامل نسل‌های در انسان در تمام جوامع و تمدن‌ها متفاوت بوده است. گاهی تعالیم غلط مانند ایجاد خفقان‌های سیاسی و اجتماعی و تحمیل عقاید نادرست عده‌ای بر دیگران باعث از کار افتادن انسان‌های کاردان می‌شود. مغزها روند رشد و تکاملی اجتماعی خود را از دست می‌دهند. افرادی که تحجر، رکود فکری و قشری‌گری مشخصه آنان است در جامعه خود غالب می‌شوند و به مرور نسل‌های به سمت متفاوت و منفی خواهند رفت. در

جامعه‌های توتالیترا، خواست‌های درونی و اندیشه‌های پنهانی در افراد خاص و کاردان اجازه ظهور و افتادن در مسیر تطور و تکامل را پیدا نمی‌کنند.

داروین در انتخاب جنسی نیز مطالب عمیقی دارد. بر سر انتخاب جفت، جانوران تلاش می‌کنند که نوآوری کنند. در مسیر زیباتر و بهتر نشان دادن خود است که هنر زاده می‌شود. خروس و بلبل آوازه‌خوان از همین مسیر تکاملی ارتزاق کرده‌اند. حیوانات نیز مثل انسان از تجربه‌های هم نوع خود بهره می‌گیرند و آن‌ها را نه فقط تکرار، بلکه تحلیل کرده و بر آن می‌افزایند. در انسان نیز «به‌کارگیری هنر در انتخاب جنسی» را در پوشش، لباس و مد می‌توان مشاهده نمود. داروین در ظهور اختصاصات و ویژگی‌های جسمانی تأکید زیادی بر نقش انتخاب جنسی دارد (بهزاد، ۱۳۵۲، ۱۹۰-۲۰۰).

مراد از انتخاب طبیعی داروین، جبر توسط طبیعت بر انسان نیست. زیرا انسان نیز جزو همین طبیعتی است که فرآیند انتخاب در آن رخ می‌دهد. کلمه تصادف و احتمال که در بیان داروین مطرح است، در ژنتیک امروز، نیز در فلسفه زیست‌شناسی از اهمیت به‌سزایی برخوردار است. این مطلب به هیچ‌وجه نشان‌دهنده نادیده گرفته شدن اراده انسان نیست بلکه تمام اراده‌های اجزای طبیعت و عمل آن‌ها بر هم، تأثیر و بر هم کنش دارند و نتایجی که به‌دست می‌آید نتیجه اراده ما ضربدر اراده دیگر امور است. به همین خاطر گاهی این اراده‌ها و عوامل تأثیرگذار در ایجاد روندی در طبیعت، چنان زیاد می‌شود که از دایره محاسبه بیرون می‌افتد. شاید به همین خاطر از کلمه تصادف و احتمال استفاده می‌کنیم (سیدی فضل‌اللهی، ۱۳۹۹، ۷۰).

حال باید گفت پس چه چیز انسان را انسان می‌کند؟ نوع آدمی علاوه بر ماهیت زیستی خود دارای ابعادی انسانی نیز هست، یعنی ویژگی‌هایی که در هیچ‌یک از حیواناتی که می‌شناسیم وجود ندارد. روشی که مورد تأیید داروین و بسیاری از فیلسوفان زیست‌شناسی و تجربه‌گرایان بوده و در شناخت انسان به کار می‌رود، روش عملی^۱ است. اساس روش علمی، اصالت ادراکات حسی است. حواس انسان، ابزار ادراک جهان است. علم، فقط در جستجوی کشف واقعیت‌ها است. نوع «انسان» را در

¹ scientific method

زیست‌شناسی به عبارت «انسان فرزانه»^۱ می‌شناسند که یکی از دو میلیون نوع جاننداری است که در حال حاضر روی کره زمین زندگی می‌کنند. آدمی یک پرسلولی است که به روش جنسی تولیدمثل 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 احتمالاً 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 قابل راستی آزمایی باشد داریم؟ پس روزبه‌روز با یافته‌های علمی، انسان را بازآفرینی و تحلیل می‌کنیم و با به اشتراک گذاشتن آن‌ها دانشمندان به سمت رفع نقص‌ها حرکت می‌کنند (بهزاد، ۱۳۷۲، ۱۱-۹).

۲-۲. روند تأثیرپذیری دیویی از داروین

جین دیویی، در زندگی‌نامه پدرش می‌نویسد، مجلات کتابخانه دانشگاه ورمونت «محرک اصلی و ابتدایی» اندیشه دیویی در مقطع کارشناسی بودند که عمیقاً او را تحت تأثیر قرار دادند. مدتی بعد از آن بود که او در دوره‌های مختلف و علمی تخصصی فلسفه حضور پیدا کرد، بنا بر اظهارات جین دیویی طبق لیست نشریاتی که جان دیویی از کتابخانه دانشگاه امانت گرفته بود، مشاهده می‌شود وجه اشتراک تمام آن‌ها مباحثی پیرامون ایده‌های جدید با محوریت نظریه تکامل بوده است (Schilpp, 1939, 10-11).

مقالات تکاملی موجود در این مجلات را می‌توان در دو گروه تقسیم‌بندی کرد: دسته اول مقالات علمی و فنی درباره مباحث تکاملی گیاه‌شناسی، جانورشناسی، فیزیولوژی، آناتومی مقایسه‌ای، فسیل‌شناسی و زمین‌شناسی بوده است. دسته دیگر مقالاتی است که او در سال دوم حضورش در ورمونت

¹ Homo sapiens

مطالعه کرده است مانند مجله «مقالات مروری معاصر»، که سه مقاله تخصصی فنی در زمینه «خودکار بودن و تکامل»^۱، «تئوری موجود زنده و زایش خودبه‌خودی»^۲، «تکامل و رده گیاهان»^۳ در آن چاپ شده بودند. در مقاله تئوری موجود زنده و زایش خودبه‌خودی به این مسئله اشاره می‌شود که امکان این مسئله وجود دارد که موجودات زنده از موجودات غیرزنده به وجود آمده باشند. از طرف دیگر، مقالاتی فلسفی-علمی که به صورت میان‌رشته‌ای کار شده بود نیز پیش روی دیویی قرار گرفت که در آن‌ها به پیامدهای بحث‌های علمی روز (از جمله تکامل) بر الهیات، اخلاق، فلسفه و معرفت‌شناسی پرداخته می‌شد. در همان سال ۱۸۷۷ دو مقاله از «گرین» و «کالدروود» منتشر گردید با عنوان «هربرت اسپنسر و جی اچ لوئیس؛ کاربرد آموزه‌های تکاملی در تفکر و فلسفه» و «جنبه‌های اخلاقی نظریه پیشرفت‌گرایی» که تأثیر عمیقی بر اندیشه اجتماعی دیویی گذاشت (Green, 1885, 25-33).

آنچه مهم است اینکه این دو مقاله نمونه‌ای از عکس‌العمل فیلسوفان ایدئالیست به تکامل و نظریه داروین به‌طور خاص است. هنگامی که در سال ۱۸۶۰ هاکسلی به تبیین تکامل و تبعات آن می‌پرداخت هنوز جامعه علمی جهانی واکنش محتاطان‌های نسبت به این موضوع داشتند و به‌طور قطعی آن را تأیید نکرده بودند. تا این زمان مسئله تکامل هنوز به صورت عمومی مطرح نشده بود و جامعه را به چالش نکشیده بود. این ایده مهم، بسیار آهسته در طول نیم‌قرن گسترش یافت. رشته‌های مختلف علوم انسانی و دینی فرضیات خود را مبرا و مجزا از پایه‌های علم تجربی و زیست‌شناسی می‌دانستند و در ابتدا خیلی نیز احساس خطر نمی‌کردند (Himmelfarb, 1959, 369).

در اواخر دهه ۱۸۷۰ ایدئالیست‌ها نسبت به دیگر گروه‌های تفکری در علوم انسانی و علوم دینی برخورد دقیق‌تر و منعطف‌تری نسبت به نظریه تکامل داروین داشتند. آن‌ها با تعیین چارچوب و حدودی، خود را آماده پذیرش نظریه تکامل کرده بودند. اما باید دقت کرد که تسامح و مدارا داشتن با فرضیه داروینی لزوماً به معنای این نیست که آن‌ها درک درستی از آن نظریه داشته‌اند. با دقت در مجلاتی که مورد مطالعه دیویی قرار گرفته‌اند به این فضای کلی می‌رسیم که تز داروین ادامه طبیعی و

1 Automatism and Evolution

2 The Germ Theory and Spontaneous Generation

3 Evolution and The Vegetable Kingdom

بدیهی نظریه‌های تکاملی پیشین بوده است. در این مجلات نظریه داروین با نظریه‌های تکاملی پیشین از یک جنس ارزیابی می‌شود به‌عنوان مثال نظریه داروین را همان نظریات هربرت اسپنسر لحاظ می‌کنند. بسیاری از قرائت‌هایی که از نظریه تکامل داروین می‌شد تلاشی برای سازگاری ایده‌های تکاملی با مسائل دینی و متافیزیکی بود که قرن‌ها آموزش داده‌شده بودند. پس می‌توان پیش‌بینی نمود که بسیاری از تفسیرها از نظریه تکامل با خود دیدگاه داروینی فاصله زیادی داشته باشند.

در نتیجه، «تکامل» که چنین تفسیرهای گسترده و متنوعی داشت، موقتاً منجر به اتحاد و همسویی برخی نحله‌های فلسفی شد. این همگرایی معمولاً در تاریخ فلسفه کمتر اتفاق می‌افتد. به‌عنوان مثال، در حدود ۱۸۷۷ دو فیلسوف ایدئالیست برجسته که در نقطه مقابل هم قرار داشتند به توافقی اساسی دست یافتند. گرین، هگلی تمام‌عیار و کالدروود، فیلسوف اخلاق و ضد هگلی، هر دو تکامل را پذیرفتند و آن را با آرای خود متناقض ندانستند به شرط آنکه نظریه تکامل در حد تئوری زندگی حیوانات باقی بماند (Green, 1885, 25-33). هر دو در این نقطه اشتراک داشتند که تز داروینی نباید به حوزه‌های اجتماعی و اخلاقی تعمیم داده شود. و این دو فیلسوف می‌دیدند که این اتفاق در حال وقوع است.

دیویی در ورمونت طیف وسیعی از نشریات را در حوزه‌های علمی، اجتماعی و سیاسی مطالعه و پیگیری می‌نمود. از نشریات رادیکال قرن نوزدهم گرفته تا ژورنال‌های محافظه‌کار (Schilpp, 1939, 11). او بعد از مطالعه مقالات علمی و فنی پیرامون نظریه تکامل، در موضوعات اجتماعی و اخلاقی تفسیرهایی فلسفی با رویکردی تکاملی ارائه داد و بدین نحو، کم‌کم چهره فلسفه تکاملی و طبیعت‌گرایانه او نمایان شد. اکنون می‌توانیم مقالاتی که در مجلات محافظه‌کار دهه ۱۸۸۰ آن زمان چاپ گردیده را با مجلات فلسفی و اجتماعی که دیویی مقالاتش را به آن‌ها ارسال نموده تطبیق داده و مقایسه‌ای داشته باشیم. به‌عنوان نمونه، در مجله «مطالعه معاصر»، سه مقاله وجود دارد که همگی به مفاهیم دینی و اخلاقی تکامل مربوط می‌شوند و در طی شش ماه از سپتامبر ۱۸۷۵ تا فوریه ۱۸۷۶ چاپ شده‌اند، با عناوین «مبنای علمی برای اخلاق»، «جنبه‌های دینی و سنتی (محافظه‌کارانه) پوزیتیویسم» و مقاله «ماتریالیسم مدرن و گرایش آن به سوی الهیات». در اوایل دهه ۱۸۸۰ «تکامل»

را در آثار دیویی در موضوعات اخلاق، معرفت‌شناسی، روانشناسی، سیاست و دین مشاهده می‌کنیم. در همین راستا می‌توان به سه مقاله از دیویی اشاره کرد با عناوین؛ «فرضیات متافیزیکی ماتریالیسم»، «شناخت و نسبی بودن ادراک حسی» و «علم اخلاق و علوم بدنی» (Dewey, 1969, 20). هرچند «جین دیویی» تأکید دارد که این مقالات دیویی در راستای به وجود آمدن تحول تکامل‌گرایانه در آثار جان‌دیویی است اما نگارنده با این مسئله موافق نیست به‌عنوان نمونه، چپ‌اچ بریج در مجموعه مقالاتی که به جنبه‌های پوزیتیویستی تکامل اجتماعی می‌پردازد اظهار می‌کند مقالات دیویی که در حوزه مفاهیم اجتماعی نظریه تکامل نگاشته شده است را بیشتر در جهت احیا نمودن نحله‌های سنتی، محافظه‌کارانه و ایدئالیستی از تکامل اجتماعی دانسته نه اینکه دیویی رویکردی رادیکال و تحول‌گرا را مدنظر داشته باشد. با این تفسیر می‌توان اذعان نمایم مقالات دیویی تلاشی برای دفاع از باورهای مذهبی و اخلاقی در مقابل پنداشته‌ای تقلیل‌گرایانه فیلسوفان ماتریالیست بود، به ویژه در مقابل هربرت اسپنسر و پیروان او که دیویی آنان را «تکامل‌گرایان فیزیکی» می‌نامید. این دوره را می‌توان دوره گذار دیویی به سمت نگاه تکاملی نیز در نظر گرفت (Bridges, 1877, 112).

«بریجز» در یکی از مقالات «تکامل و پوزیتیویسم» به پرسش‌های زیر می‌پردازد: بین فلسفه پوزیتیویسم آگوست کنت و فیلسوفان تکاملی از جمله هاکل، داروین و هربرت اسپنسر، چه رابطه‌ای وجود دارد؟ آیا آن‌ها مبنای مشترکی دارند؟ یا از اساس باهم متضادند؟ هربرت اسپنسر ادعا می‌کرد فلسفه اجتماعی کنت قابلیت آن را دارد که در مفروضات عینی «تکامل بیولوژیک» پیاده‌سازی گردد. «بریجز» این ادعا را رد می‌کند. به نظر او «بت»‌های اندیشه تکاملی مدرن نمی‌تواند جایگزین فلسفه اجتماعی کنت گردد. با توجه به فلسفه کنت که بیشتر «ذهنی» بود تا اینکه «عینی» باشد می‌توان این‌طور نتیجه‌گیری کرد که فلسفه کنت، از شناخت انسان به‌عنوان هدف و موضوع اصلی و مرکزی آغاز شده است در حالی که فحوای نظریه تکامل این مسئله را زیر سؤال می‌برد (Bridges, 1877, 100). جدا از نتیجه‌ای که «بریجز» در مقاله‌های «تکامل و پوزیتیویسم» گرفته است این مسئله قابل ردیابی و توجه است که تصور او از تاریخ که متأثر از فضایی است که در جامعه‌شناسی وجود داشته سرانجام دیدگاه او را به سمت نگاهی تماماً تاریخ‌گرایانه از تکامل هدایت کرده است.

با توجه به سطرهای بالا، در مطالعات جامعه‌شناسی و علمی دوره بریجز که معاصر دیویی نیز است، پیشرفت و ترقی اجتماعی در حال وقوع، نمایان است، در همین زمان، قانون اساسی و رسوم و عقاید نیز در حال تحول و حرکتی به سمت تطابق بیشتر هستند. در این برهه، تاریخ اروپای غربی دوره‌ای منظم را نشان می‌دهد که به هم متصل است مانند مراحل زندگی یک جنین که تدریجی و به هم پیوسته رخ می‌دهد. دیویی با متوسل شدن به شواهد و قرائن جدید زیست‌شناختی می‌خواست ثابت کند که تاریخ، به‌تنهایی می‌تواند «قوانین» تکامل اجتماعی را به وجود آورد. این طرز تفکر تاریخ‌گرایانه در دیویی دقیقاً در ده سال بعد او نیز قابل رؤیت است تا اینکه در نهایت زمینه‌ای برای مطرح ساختن تئوری ابزارگرایی او گشت.

طبق بیان جین دیویی، نشریات موردتوجه پدر نه صرفاً بحث‌های زیست‌شناسانه بلکه مخصوصاً بحث در مورد تکامل بوده است. مطالبی که بیشتر به سمت رابطه بین علوم طبیعی جدید، باورها و رسوم کشیده می‌شد و همین مسئله جاذبه‌ای داشت که مردم و همین طور دیویی را جذب این نشریات می‌کرد. در همین سال‌ها نوع جدیدی از «الهیات تکاملی» در مجلات انگلیسی و آمریکایی در حال ظهور بود. به‌عنوان مثال بین سال‌های ۱۸۷۶ الی ۱۸۸۰ در مجله بیلیوتکاساکرا، دو مقاله از جی.اف.رایت توجه همگان را جلب کرد، «بررسی آثار معاصر پیرامون علم و دین» و «بررسی تطبیقی بین داروینیسیم و کالوینیسیم» (Wright, 1878, 48-76).

در اواخر دهه ۱۸۷۰ مقاله‌های ذکر شده نمایانگر نگرش‌های همسو شده متکلمان دانشگاهی پیشرفت‌گرا (متجدد) نسبت به تکامل به‌طورکلی و داروینیسیم به‌طور خاص بوده است. گروهی از اندیشمندانی که صبغه الهیاتی داشتند مانند رایت به جای جبهه گرفتن در مقابل «منشأ گونه»‌های داروین، زمینه‌های الهیاتی آن را رصد کردند و مقالاتی که نوشتند در راستای سازگار بودن عقاید مذهبی با داروینیسیم بود. رایت که به منصب تطبیق علوم و وحی در کالج رسیده بود اذعان داشت که در حقیقت داروینیسیم تفسیری کالوینیستی از طبیعت است. آنچه درباره تفسیر رایت حائز اهمیت است توجه ویژه او بر «انتخاب طبیعی اجتماعی» است درحالی‌که داروین بر انتخاب طبیعی فردی تأکید داشت. رایت می‌گوید در نتیجه انتخاب طبیعی، ارگانیسم‌های اجتماعی و سیاسی به احتمال زیاد با

تجمیع و برآمدن افراد شکل می‌گیرند. در این نگاه، فرد به‌عنوان یک نیروی اجتماعی در حال تبدیل شدن به یک مقدمه صرف است (Wright, 1878, 48-76).

نظرات «رایت» با استقبال گرمی از جانب دانشگاهیان، فیلسوفان و بسیاری از دین‌داران روبرو شد. کار او مقدمه «الهیات تکاملی جدید» ی شد که در نیمه قرن نوزدهم به‌عنوان ارتدوکس معتبر، پذیرفته شد. این نوع «الهیات تکاملی» در دهه ۱۸۸۰ توسط دیویی مورد حمایت قرار گرفت. تفکر سرشت اجتماعی انسان که در مسیر تکاملی قرار گرفته است باعث ظهور جنبش اجتماعی بود که در طی آن کلیساهای محلی تقویت می‌شدند. کلیساهایی که دیگر لازم نبود تا به‌طور کامل زیر نظر کلیسای مرکزی و حکومتی قدم بردارند. دیویی که در دوره دانشجویی کارشناسی، به‌طور منظم در مراسم‌های کلیسا حضور داشت بعد از اینکه به جان‌هاپکینز و میشیگان در سال ۱۸۸۴ آمد از طرفداران کلیساهای محلی شد و از آن موقع تا بعدها همین عقیده و رفتار را سرلوحه خود قرار داده بود (Dykhuizen, 1961, 20).

بر مبنای یک قرارداد اجتماعی در انجمن کلیساهای مرکزی و دولت آمریکا، کلیساهای محلی^۱ شکل گرفته بودند اما آن‌ها به مرور به خصوص در سواحل شرقی آمریکا تبدیل به نوعی دولت در سایه شده بودند که انگیزه‌ای قوی برای جنبش اصلاحات اجتماعی را در خود ذخیره می‌کردند. به گفته اشنايدر، کلیساهای محلی از حمایت رو به رشد طبقه متوسط حرفه‌ای و تجاری نیز برخوردار شده بودند و بخشی از جنبش عمومی حرکت به سمت رشد تجاری مستقل از دولت و قدرت تلقی می‌شود (Schneider, 1946, 6).

در برلینگتون، جایی که دیویی در مقطع کارشناسی مشغول به تحصیل بود، یک نوع انجیل‌شناسی لیبرال رواج یافته بود و دیویی با آن آشنا شد. در این روش تفسیری لازم نبود کتاب مقدس را به صورت لغوی مورد مطالعه قرار داد. در این تفسیر، رویکردی عقلانی به مسیحیت دیده می‌شود که بیشتر با ماهیت پیچیده انسان، همخوانی دارد. این رویکرد تکثرگرایانه در نگاه ضد مطلق‌گرایانه ای که دیویی بعدها پیدا کرد کاملاً مشهود است. دقت داشته باشیم تمام این روند از داروین و نظریات او

¹ Congregationalism

شروع شده بود. نظریاتی که آن قدر جهان‌بینی‌ها را متحول می‌ساخت که ساختارهای جدید اجتماعی، کلامی و سیاسی در حال شکل‌گیری بود (Dykhuizen, 1961, 7).

از «داروینیسیم کلامی» و «الهیات تکاملی» به‌عنوان زمینه‌های ظهور و بروز اوانگلیسم (انجیل‌شناسی لیبرالی) یاد کرده‌اند. از ویژگی‌های این روش تفسیر و تبلیغی مسیحیت، پذیرش نظریه‌های داروین بود. در این ساختار پراگماتیستی و تکثرگرایانه، دیدگاه‌های داروین، اسپنسر، هاکسلی می‌توانست در کنار مکاشفه‌های کتاب مقدس قرار گرفته و لااقل همدیگر را تکفیر نکنند.

دیویی باور داشت که علت الهیات و اخلاق یکی است و هر حکم یا قانونی که خدا را از قلب موجودات خارج کند، ایدئال، آرمان و اخلاق را نیز از زندگی بشر خارج خواهد کرد. این نمونه در حدود سال ۱۸۸۰ نشان می‌دهد که لااقل در آن زمان دیویی انواع مختلفی از دیدگاه‌های پیشاداروینی و داروینی را پذیرفته است (Dewey, 1887, 209).

پرکینز، در سخنرانی‌های خود در مورد تکامل، به واکاوی ایده‌های قدمای پدران کلیسا پرداخته بود و در نتیجه تحلیل کرد که آنان به هیچ‌وجه تصور نمی‌کردند که خلقت به‌طور دفعتاً و در هفت روز به وقوع پیوسته است (Schilpp, 1939, 10).

در دهه‌های ۱۸۷۰ و ۱۸۸۰ در دانشگاه‌ها و کالج‌های آمریکایی، نحوه پذیرش و نگرش نسبت به نظریه تکامل چطور بوده است؟ جی.دی.دانا که در آن سال‌ها جزو اساتید معتمد غالب جامعه علمی بوده است این‌طور نقل می‌کند: «دیدگاه تکاملی در ورمونت در مجموع مورد قبول اکثریت قرار گرفته است» او نوشت: «دیدگاه‌هایی که مرا ملزم می‌کرد تا تکامل را بپذیرم». «طبق مطالبی که در کتاب زمین‌شناسی خود آورده‌ام... درعین حال که اشتقاق انسان از گونه‌های پست‌تر را می‌پذیرم اما معتقدم در خاستگاه انسان یک عمل خلاق الهی وجود داشته است. در این رویداد از خاک یا مواد معدنی به انسان، قطعاً خلقت و آفرینشی در میان است. من در این باور، چیزی نمی‌یابم که بخواهد ایمان دینی مرا تضعیف یا تهدید نماید. ایمان من به مسیح، منشأ امید در همهٔ زمان‌ها و مکان‌هاست (Gilman 1889, 184).

۲-۳. معرفت‌شناسی تکاملی

«معرفت‌شناسی تکاملی» از جمله پیامدهای مهم نظریه تحولی داروین در فلسفه است که بیان این اصطلاح از ابداعات «کمبل» است. او می‌گوید کمترین حد معرفت‌شناسی تکاملی این است که شناخت را سازگار با وضعیت انسان به‌عنوان محصول تکامل زیستی و اجتماعی در نظر بگیریم. تکامل حتی در جنبه‌های زیستی، فرایندی شناختی است و الگوی انتخاب طبیعی برای رشد معرفت به دیگر فعالیت‌های معرفتی مثل یادگیری، تفکر و علم نیز قابل تعمیم است (Campbell, 1974, 413).

معرفت‌شناسی تکاملی، رویکردی طبیعت‌گرایانه به معرفت‌شناسی است که در چارچوب برنامه‌های پژوهشی زیست‌شناسی تکاملی به مطالعه معرفت، به‌عنوان محصول تکامل زیستی می‌پردازد. در این نوع معرفت‌شناسی، گستره معرفت، محدود به معرفت گزاره‌ای نیست. به علاوه، روش پژوهش نیز محدود به تحلیل‌های زبان‌شناسانه و فلسفی نیست و اطلاق معرفت نیز محدود به انسان نیست. از نگاه تکاملی، تمام موجودات زنده، رفتارهایی بر پایه شناخت، از خود بروز می‌دهند (Gontier, 2017, 20).

در معرفت‌شناسی تکاملی، ابتدا به تفاوت‌هایی که در قوای شناختی انسان و شامپانزه وجود دارد، پرداخته شده و سپس روایت‌هایی در تبیین اینکه چگونه این اختلاف‌ها به وجود آمده‌اند، ارائه می‌شود و در نهایت، تکامل در محصولات قوای شناختی، به‌عنوان نمونه، در عمل، مطالعه می‌شوند. به دیگر سخن، در معرفت‌شناسی تکاملی، از ظهور مرتبه ادراک نور و رنگ تا ظهور سطوح عالی‌تر شناخت، مانند زبان، فرهنگ و علم، همگی مورد مطالعه قرار می‌گیرند و این امر، گستردگی پژوهش‌هایی را نشان می‌دهد که زیر چتر معرفت‌شناسی تکاملی جمع می‌شوند (دانش پژوه، ۱۳۹۷، ۴۶).

دایره اپیستمولوژی تکاملی بسیار وسیع بوده و در رشته‌های دیگر نیز از الگوها و استعاره‌های تکاملی زیستی استفاده می‌شود تا مرتبه‌های مختلف معرفت را تبیین نمایند. از استعاره‌ها در توجیه نظریه‌ها در علوم انسانی استفاده می‌شود. این الگو گرفتن یا الهام گرفتن گاهی آگاهانه و مستقیم و

گاهی غیرآگاهانه و غیرمستقیم رخ می دهد. ساختار مفهومی موجود در نظریه داروین نقش مهمی را در روند شکل گیری مفاهیم معرفتی در علوم انسانی و فلسفه خواهد داشت. به عنوان مثال مفهوم جهش در زیست شناسی در علوم انسانی به «بروز ایده های تصادفی» انجامیده است. مفهوم تکاملی «انتخاب» در علوم انسانی به «حذف نظریه های ناکارآمد» تعبیر شده است. مفهوم بقا در نظریه داروین به علوم انسانی رسیده و منتج به بحث «متناسب ترین نظریه ها» شده است (Bradie, 2006, 260).

در معرفت شناسی تکاملی تقریباً تمام مفاهیم مطلق مورد انکار واقع شده اند. تمام آنچه در تکامل مطرح میشود یک «فرایند» است آن هم از نوع «فرایند امکانی» که در طبیعت رخ داده است. در سنت های پیشین فلسفی، «ذات انگاری» و «مطلق گرایی» رایج بوده و این میل انسانی در جهت کسب یقین درباره عالم پیرامونی خودش بوده است. در معرفت شناسی تکاملی این آموزه مطرح می شود که باید این میل انسانی را مهار نمود و اینکه رسیدن به یقین ناممکن است. بین انسان و دیگر حیوانات در کسب معرفت تفاوت ماهیتی وجود ندارد و کیفیت این امر در آنها متفاوت است. تعریف قدیمی معرفت به باور صادق موجه، در قرائت غالب فیلسوفان تکامل گرا جایی ندارد.

۲-۴. پیش فرض‌ها و پیامدهای فلسفی معرفت‌شناسی تکاملی

الف) واقع‌گرایی فرضیه‌ای^۱: جهان خارج، وجود دارد و در آن بین موجودات فرایندهایی رخ می‌دهند. بنابراین واقع‌گرایی، فرضیه‌ای متافیزیکی است. فرضیه‌ای است که وجود موجودات و نظم موجود بین آنها را لازمه‌کنش ارگانسیم‌ها و محیط می‌داند. در جهانی که در آن نظم نباشد قاعده بیرون نمی‌آید و پیش‌بینی آینده سخت می‌گردد و آموختن از تجربه‌های گذشته برای حل مسائل آینده میسر نمی‌شود.

ب) انکار فلسفه اولی: انکار فلسفه اولی بدین معنی که فلسفه دیگر خود را برتر از دیگر علوم نداند. در نتیجه می‌توان از دستاوردهای علمی تجربی نیز برای رسیدن به نتیجه بهره گرفت. هیچ مبنای

¹ Hypothetical Realism

علمی که معاف از بازبینی باشد وجود ندارد و شناخت مبنایی سیال و دینامیک دارد. لذا شناخت شناسی تکاملی در کنار تجربه گرایی و عقل گرایی فصل جدیدی را باز می کند. چه داده های حسی و چه معرفت پیشینی نباید غیرقابل نوسازی و بررسی باشند.

ج) عدم تمایز انسان و حیوان در فرایند کسب معرفت: با نگاه تکاملی دیگر تمایزی اساسی بین انسان و حیوان در فرایند کسب معرفت وجود ندارد. پس بوجود آمدن واقع گرایی فرضیه ای در ادامه فرایندی است که در جانداران دیگر نمایان گشته است. پوپر در این باره می گوید از آمیب تا انیشتین به یک شکل عمل می کنند. ه ردو در مواجهه با مسئله، راه حل هایی ارائه داده و آنها را می آزمایند. راه حلی که نتیجه داده بقا می یابد و مجدداً به کار گرفته می شود. هرچند مسئله های آنها متفاوت است و مسئله انیشتین خم شدن یا نشدن نور در میدان های گرانشی قوی بوده و برای آمیب رفع موانع زاد و ولد. اما الگوی کسب شناخت یکسان بوده است (دانش پژوه، ۱۳۹۷، ۵۶).

د) معرفت شناسی دیگری: انسان با آگاهی از چگونگی فرایند کسب شناخت در دیگر جانداران به فهم چگونگی فرایند کسب معرفت در خود رسیده است. برای دانشمندان علوم شناختی تکاملی فهم نحوه شناخت موجود زنده مهم است نه تحلیل شناخت.

ه) دوگانه انگاری معرفتی: بین اموری که در طبیعت وجود دارد و آنطور که ما آنها را می شناسیم قطعاً تفاوت هایی وجود دارد. شناخت همیشه خطاپذیر و غیر مستقیم است. اموری که به فهم در می آیند هیچ گاه عیناً با شی فی نفسه تطابق ندارند. این بدان معنا نخواهد بود که ارتباطی بین این دو نباشد بلکه تنها نشان می دهد که این رابطه تطابقی نیست. این موضوع ریشه آموزه خطاپذیری در شناخت است.

و) منظر گرایی: موجودات زنده در لانه های مختلف زندگی می کنند و مسیر تکاملی متفاوتی را طی کرده اند. پس از ظرفیت های معرفتی خاصی برخوردار بوده اند و منظرهای متفاوتی از واقعیت فرضیه ای را ادراک کرده اند. منظر گرایی در سطح نظریه های علمی به معنی بازنمایی مختلف واقعیت فرضیه ای از راه اندیشه های مختلف است. درک منظرگرایی در سطح مشاهده سهل تر از درک آن در سطح نظریه های علمی است. وقتی به یک ساختمان از زاویه های مختلف نگاه می کنیم

نتایج متمایزی بدست می آوریم. هیچ یک از منظرها جامع و کامل نیستند بلکه جزئی و نسبی اند. همه درست اند اما کامل نیستند. هر نقشه جغرافیایی ممکن است برای یک صنف خاص کارایی داشته باشد (Campbell, 1959, 157-159).

فصل سوم:

پیامدهای فلسفی نظریه تحولی

داروین در زمینه اخلاق

مقدمه

پیامدهای تکامل در اخلاق، با عبارت «اخلاق تکاملی» نیز قابل تحقیق و جستجو است. در اخلاق تکاملی، اخلاق، محصول انتخاب طبیعی است. رفتاری از نظر اخلاقی درست است که انسان را در تنازع بقا و سازگاری با محیط خود پایدار و یاری کند. از آنجا که انسان تکامل یافته ی حیوانات است اخلاق او نیز در واقع باید یک رفتار حیوانی تکامل یافته باشد. این رویکرد به اخلاق تکاملی یا داروینی شهرت یافته است. در دیدگاه اخلاقی مبتنی بر نظریه تکاملی داروین اصل مسلمی که تمام رفتارها بر اساس آن تفسیر می‌شوند «زنده ماندن» و در مرحله بعد «زندگی کردن» با سازوکار انتخاب طبیعی است. در این سیستم اهداف اخلاق و ارزش‌ها ساخته بشر و به تأکید دیویی «شرایط» هستند نه امری قدسی یا آسمانی. نظریه تکامل زیستی به نظریه تکامل اجتماعی بسط یافته و در ادامه نیز تکامل پدیده های فرهنگی بیان شده است. این رویه اندیشه تکاملی به اخلاق می‌رسد و تفسیر می‌شود که همان گونه که ظاهر و صورت انسان در طبیعت ثابت نبوده مفهوم عدالت نیز در اخلاق مفهومی ثابت نیست. طبق این تفکر، رفتار اخلاقی، سیر تکاملی را در انسان در دوره ای طولانی و تدریجی طی کرده است. بازه زمانی برای فرگشت از نسل میمون ها به انسان بین ده تا بیست میلیون سال قبل تخمین زده می‌شود. تطور از انسان راست قامت به انسان خرمند حدود دو میلیون سال پیش بیان شده است. اجداد انسان‌های امروزی به دویست هزار سال قبل بر می‌گردند. این تحول، تدریجی و بسیار به آرامی اتفاق افتاده است. در رفتار اخلاقی تکامل یافته فقط بحث ستیزه و جدال و تنازع مطرح نیست بلکه همیاری و تعاون و کار گروهی به‌عنوان امری مفید و کاربردی نتیجه مناسب بودن شرایط و لوازم بوده است. این رفتار اخلاقی نیز به مرور و به تجربه در انسان پدیدار گشته است. نظریه تکامل اینگونه خود را وارد عرصه علوم انسانی و اخلاق نموده و پیامدهای مهم فلسفی خود را نشان می‌دهد.

۳-۱. رویکرد تکاملی به فلسفه

هر جامعه‌ای فلسفه خاص خود را دارد. بنابراین مسائل اختصاصی فلسفه نیز تغییر ماهیت می‌دهند. یعنی موضوع فلسفه نیز قابل تغییر است. سالیان متمادی فلسفه از وجود و همچنین کلی‌ترین اصول سخن می‌گفت اما امروز می‌تواند به اتکای علوم جدید هدف‌های جدید جامعه را شناسایی و مسیر تحولات و تکامل آینده را مشخص سازد. در زندگی فردی و اجتماعی امروز، بین دین و علم، فعالیت‌های اقتصادی و هنری یا کهنه‌پرستی و تجددخواهی تضادها و کشمکش‌هایی بروز کرده است و فلسفه می‌تواند پاسخی برای این پرسش‌های جدید باشد و شاید بتواند بین این تضادها وحدتی به وجود آورد. فلسفه، به امور انسانی پیوسته است و باید با بحران‌هایی که در جریان امور انسانی رخ می‌دهد ارتباط داشته باشد. فلسفه نیز باید مثل علم، ماهیت خود را قابل تغییر بگذارد تا بتواند جنبه کارا و عملی داشته باشد. باید تجربی شده و قدرت عمل به دست آورد. فلسفه با این تغییر، تنزل درجه نمی‌یابد بلکه با کارآمدی، هنرمندی خود را به رخ خواهد کشید (دیویی، ۱۳۳۷، ۱۰۷-۱۰۸).

از پیامدهای نظریه تحولی داروین تحول در رویکرد به فلسفه است. در رویکرد تکاملی امور عقلی غیر انضمامی کنار گذاشته می‌شود. نباید فلسفه را در تفکر نظری محض خلاصه کنیم. فلسفه، کوششی برای فهم حقایق پراکنده موجود در طبیعت و جامعه در قالب یک یا چند اصل استوار است. فلسفه امری زنده، متغیر و کمال طلب بوده و به حقایق پیش رو نظر دارد. فلسفه، متضمن پاسخ‌هایی است که جامعه به مسائل خود می‌دهد. می‌توان فلسفه را برنامه تحول اجتماعی قلمداد نمود. فلسفه مانند روش است که در جوامع مختلف متفاوت ظهور می‌کند. دیویی نه مانند پوزیتویست‌ها قضایای مابعدالطبیعی را بی‌معنا و مهمل می‌داند و نه مانند هیوم به‌طور کلی تفکرات نظری را کنار می‌گذارد (دیویی، ۱۳۳۹، ۲۱۴-۲۱۸).

برخلاف نظر فیلسوفان پیشین، در اخلاق تکاملی فلسفه با موضوع واحد و ثابتی سروکار نداشته و برای همه انسان‌ها یک نسخه واحد و مشخص صادر نمی‌کند. فلسفه فرضیه سازی می‌کند و فرضیه‌های آن نیز وقتی ارزش دارند که فکر انسان را نسبت به محیط پیرامونش حساس و متوجه سازد. چنین گفته‌ای معادل انکار فلسفه به معنای سنتی خواهد بود. غالب فلاسفه، فلسفه خود را

جهانی و فراگیر می‌دانستند اما در فلسفه تکاملی با در نظر گرفتن «شرایط» فلسفه را امری منطقی‌ای و بومی در نظر می‌گیرند که با تغییر متغیرهایی قطعاً تغییر می‌کند. نکته دیگر اینکه فیلسوفان غالباً فلسفه را شریف‌تر و برتر از امور جاری روزمره قلمداد می‌کردند اما فلسفه باید به‌عنوان ابزاری برای برطرف نمودن مشکلات و چالش‌های فکری و عملی جامعه باشد. امور مادی و محسوس اصولاً در رویکرد تکاملی به فلسفه، مهم و قابل اتکا هستند (دیویی، ۱۳۳۷، ۱۷).

پیوستگی و استمرار درون طبیعت بسیار مهم و کلیدی است که این مسئله از پیامدهای فلسفی نظریه تحولی داروین است. در این راستا دیویی به مفهوم استمرار تجربه می‌رسد. تجربه، امری است که به صورت شبکه‌ای با تاروپود دیگر امور اجتماعی پیوستگی دارد. ارزش‌های اخلاقی مانند دیگر تجربه‌های بشری بوده پس آن‌ها نیز با دیگر اجزای طبیعت پیوستگی داشته و در مسیری مستمر و دنباله‌دار قرار دارند (Murphy, 1968, 49).

در اخلاق تکاملی به موارد زیر می‌پردازیم:

الف) نفی دوالیسم؛ ب) نفی ایدئال‌های اخلاقی؛ ج) رد خیر مطلق و غایت برین؛ د) نفی مطلق‌گرایی.

۲-۳. نفی دوالیسم

تمام فلسفه‌های کلاسیک بین قلمرو انسان و طبیعت تمایز و تفاوتی ذاتی قائل شدند. دیویی مبتکر و برجسته‌ترین فیلسوف تکاملی عصر خود، همه اقسام دوالیسم را رد می‌کند. او با تأثیری که از نگاه داروینی به موجودات پذیرفت اذعان داشت که آخرت، ریشه در عقاید گذشتگان دارد و به مرور صورت برترین واقعیت به خود گرفت. وجود برتر و مطلق که در اعتقادات دینی مورد تأکید قرار داشت منبع قطعی تمام حقایق و قواعد اخلاقی به حساب آمده است (دیویی، ۱۳۳۷، ۳۹). هر انسانی در دو جهان متفاوت زندگی می‌کند. از طرفی در دنیای طبیعی زندگی می‌کند و از طرفی در دنیای اندیشه خویش مستغرق است که در فلسفه به آن دنیای ایدئال می‌گویند. اگر انسان نتواند بین این دو جهان تطابق و سازگاری ایجاد کند رنج فراوان خواهد برد و این امر مانعی بر سر راه امیدهای اجتماعی انسان شده است (دیویی، ۱۳۳۴، ۲۰).

به بیان دیویی اکثر اخلاق دانان، فعالیت‌های انسانی را به دو بخش متضاد تقسیم می‌کنند: درونی و بیرونی، روحانی یا جسمانی. این دوگانگی، انعکاسی از تضادهای ذهن و جسم یا هدف و وسیله است. این تفکر باعث کشیدن خطی قاطع بین فعالیت‌ها و انگیزه‌های انسانی خواهد شد و به دوگانگی اخلاقی می‌انجامد. این گروه، شخصیت فرد را درگرو عاملی صرفاً درونی و ذاتی دانسته و فعالیت و سلوک را به عالم خارج منتسب می‌سازند. نحله‌های مختلف اخلاقی، این دو جنبه انسان را کاملاً از یکدیگر تفکیک کرده‌اند و موضوع اخلاق را به یکی از این دو جنبه انسانی مرتبط دانسته‌اند (دیویی، ۱۳۳۹، ۲۲۷-۲۲۸).

با رد دوالیسم، به مفهوم جدیدی از «جامعه» می‌رسیم. فردگرایی کنار گذاشته می‌شود. شخص، یک واحد انسانی مجزا نیست که بر طبق قوانین ذاتی خودش عمل و رفتار کند. لیبرالیسم کلاسیک، افراد را در ماهیت خودشان ثابت و خود بسنده می‌دانست، به گونه‌ای که به عنوان اعضای یک جامعه، صرفاً نیاز به مشاهده قوانینی دارند که به آن‌ها اطمینان دهد هیچ خشونت‌ی علیه یکدیگر به کار نگیرند. این فرضیات برعکس دیدگاه اخلاق تکاملی است که بر طبق آن، فردیت توسط محیط اجتماعی تشکیل شده و حمایت می‌شود. هماهنگی و سازگاری و کار گروهی، حاصل همکاری عمده و اختیاری است و همکاری و کار گروهی در بشر، از بزرگ‌ترین خیرهای بشری است (Gouinlock, 1994, 27).

از مهم‌ترین دوگانه‌ها که دیویی نیز آن را نقد و انکار می‌کند دوگانگی وسیله و غایت است. اینکه برخی کارها را در زندگی هدف و برخی را تنها وسیله در نظر آوریم خطاست. زیرا هدف‌ها و غایات انسانی ثابت و از پیش تعیین شده نیستند. مثلاً غایت درس خواندن مدرک گرفتن است اما خود مدرک وسیله‌ای برای غایت و هدف به دست آوردن شغل است. شغل نیز که غایت انسان بود، وسیله‌ای برای غایت کسب خانه یا همسر خواهد بود. این مسیر و چرخه ادامه دارد. هدف‌ها و غایات انسان دائم در حال تغییر هستند. غایات از نظر دیویی پایان‌ناپذیرند (Dewey, 1924, 166).

تفکیک هدف و غایت از وسیله امری بیهوده و اشتباه است. هدف و وسیله دو نام است برای یک حقیقت. هدف عبارت است از آخرین عملی که پیش‌بینی شده و وسیله عبارت است از اقدامی که از

لحاظ زمانی مقدم است و بایستی صورت بگیرد تا به نتیجه برسیم. مانند سفری که از لحظه آغاز مسیر شروع شده است و بایستی از تمام مسیر لذت برد و نه تنها از رسیدن به مقصد (دیویی، ۱۳۳۴، ۴۷-۴۵). باید غایت هر فعالیتی را در خود آن کار جستجو کرد. هدفی که در آغاز فعالیت در نظر گرفته می‌شود، غایتی احتمالی و آزمایشی است. لذا هیچ‌گاه نباید امری ثابت و تغییرناپذیر تلقی گردد (Dewey, 1966, 104-105). اکثر نظریه‌های علم اخلاق و نظام تعلیم و تربیت از این اصل غافل‌اند و هدف‌هایی را برای رفتارهای اخلاقی و تربیتی افراد تعیین می‌کنند. هدف، وسیله‌ای است که به فعالیت شخص جهت معینی می‌دهد. هدف‌هایی که از خارج بر شخص تحمیل می‌شود به صورت امر ثابتی جلوه می‌کند (دیویی، ۱۳۳۹، ۸۶). هدف، یک پایان‌نگری است؛ یعنی مستلزم پیش‌بینی درباره نتایجی است که عمل کردن از روی انگیزه، به بار می‌آورد (دیویی، ۱۳۶۹-۱، ۷۹-۸۰). تمایز بین غایات و اهداف ذاتی و اصیل با غایات و اهداف ابزاری در جمهوری افلاطون نیز آمده است. غایت‌های ابزاری به‌خاطر امر دیگری خواستنی هستند و نه به‌خاطر خودشان. مانند داروی تلخی که به‌خاطر کسب سلامتی خورده می‌شود. در مسائل اخلاقی، مثلاً عدالت، غایتی ذاتی معرفی می‌شود که به خودی خود مورد طلب است. دیویی این تمایز را نمی‌پذیرد و می‌گوید: غایات ذاتی، خواه ریشه ذوقی-درونی داشته باشند و یا ریشه دینی داشته باشند در هر صورت از علایق زندگی روزمره جدا هستند. ذهن اکثر مردم با علایق و نیازهای زندگی روزمره سروکار دارد. طبق بیان دیویی غرض ارسطو و افلاطون از این‌گونه دسته‌بندی غایات انسانی این بوده است که هدف‌های برتر و والا و اصیل را به طبقه برگزیده و خاص جامعه نسبت دهد و غایت‌های ابزاری را به طبقه‌های پایین جامعه مانند کارگران و بردگان منتسب سازد. دسته‌بندی غایات با نظام طبقاتی موجود در جامعه ارتباط مستقیم داشته است که آن نیز به این اعتقاد برمی‌گردد که اصل و ریشه انسان‌ها ثابت است و غالباً قابل‌تغییر نیست. اندیشه آفرینش‌دفعی با چنین رویکردی متناسب‌تر بوده و همدیگر را تأیید می‌کنند. درحالی‌که که در اندیشه تکاملی، انسان دائم در حال تغییر بوده و می‌تواند با آموزش مسیر متفاوتی از نسل‌های قبل را تجربه کند (دیویی، ۱۳۳۷، ۱۴۱-۱۴۲).

تمایز خیرهای اخلاقی و خیرهای طبیعی از دوگانه‌های دیگری است که دیویی آن را در اخلاق تکاملی خود رد می‌کند. این یک تمایز کهنه و قدیمی است که به زمان افلاطون و ارسطو بازمی‌گردد. فضایل اخلاقی مانند شجاعت، حکمت و عدالت را به روح مربوط می‌دانستند و سلامت جسم، ثروت و افتخار را جزو خیرهای طبیعی و زمینی به حساب می‌آوردند. تمایز بین غایات ابزاری و غایات ذاتی، منشأ تمایز بین خیر ایدئال و خیر مادی است. فرقی نمی‌کند خیر ایدئال عقلانی باشد یا وحیانی و یا حتی لذت باشد. دیویی روح، معنویت و فضایل اخلاقی را نفی نمی‌کند حتی آن‌ها را کارا و سودمند می‌داند اما به شرطی که جزو یکپارچه‌ای از طبیعت انسان به حساب آیند نه مربوط به عالمی دیگر. همه چیز در یک طبیعت و یک انسان خلاصه می‌شود، معنویت، اخلاق و اندیشه روحانی جزو همین انسان و همین طبیعت است و نباید عالم‌ها و ساحت‌های دیگری را در نظر گرفت (Garrett, 2001, 35).

در ادامه انکار دوگانه‌ها، دیویی به تفکیک نظر و عمل می‌رسد. او در تحلیلی تاریخی به نحوه تفکیک حکمت نظری از حکمت عملی می‌پردازد. در یونان تقسیم‌بندی بین علم نظری و شناخت تجربی وجود داشت و این تفکیک منشأ فرهنگی-اجتماعی داشته است. دیویی فضای فرهنگی متفکران یونان را از نظر آزادی اندیشه مناسب ارزیابی می‌کند و به همین دلیل نیز در آن دوره، نتایج خوبی به بار نشسته است اما به مرور فرهنگ یونان حیات خود را از دست داد و در دیگر فرهنگ‌ها ذوب شد، در شکل جدید، تقسیم‌بندی حکمت نظری و عملی به عنوان مانعی برای پیشرفت علم درآمد (دیویی، ۱۳۶۹-۲، ۹۴-۹۵).

سقراط و افلاطون معرفت و فضیلت را یکی می‌دانند و اخلاق را وابسته به دانش. اما ارسطو اخلاق را مانند فن طبابت، فنی دانست که وقتی فایده دارد که مورد استفاده عملی قرار گیرد. علم به نظریات اخلاقی با عمل و رفتار اخلاقی داشتن متفاوت است. اختلاف نظر ارسطو و افلاطون در این مورد ناشی از تفاوت نگرش آن‌ها نسبت به موضوع معرفت و شناخت است (دیویی، ۱۳۳۴، ۱۷۲-۱۷۳).

دیویی همانطور که طرفداران اصالت معنا را سرزنش می‌کند از طرفداران اصالت حس نیز بیزار است. جدایی بین نظر و عمل صحیح نیست چراکه باعث می‌شود زندگی واقعی بی‌ارزش و تهی و مبتلا به

جانب گیری‌های جاهلانه شود. او فیلسوفانی را که فقط نظریه‌پردازی می‌کنند و فلسفه آن‌ها هیچ ارتباطی با عمل ندارد را چنین سرزنش می‌کند که نظریاتشان و دنیای برینی که می‌سازند، پناهگاهی برای فرار از واقعیات است و این افراد را فاقد حساسیت اجتماعی و تخصص آن‌ها را بی‌حاصل برای جامعه قلمداد می‌کند. درعین حال خاطرنشان می‌سازد ابزارسازی فکری و معنوی بر ابزارسازی مادی مزیت دارد، آن‌ها پرکاربرد هستند و درعین حال قابلیت ارتقا و حذف و اضافه دارند این انعطاف می‌تواند در اموری که در آینده مطرح خواهند گردید و امروز قابل حدس زدن هم نیستند مهم تلقی شود. (دیویی، ۱۳۳۷، ۱۲۵-۱۲۶).

در اخلاق تکاملی دیویی، به تضاد کار و فراغت که در نظام‌های فلسفی یونانیان ذکر شده نیز اشاره می‌شود. به اعتقاد دیویی این مورد نیز باید در کانتکست و بستر زمان خود مورد بررسی قرار بگیرد. اوضاع اجتماعی آن روزگار و آن جامعه به‌گونه‌ای بود که کارهای عملی به طبقه پست جامعه اختصاص داشت و فقط اقلیتی که فیلسوف بودند می‌توانستند به حقایق عالم پی ببرند. نظریهٔ ارسطو، گرچه انعکاس صادق اوضاع اجتماعی یونان باستان است اما نکات مثبت و درست بسیاری را دربر دارد که در عصر حاضر نیز به کار می‌آید. مثلاً حق با ارسطو است که کار جدا از عقل را پست می‌شمارد. چنین کاری، ماشینی یا حیوانی است و در زندگی انسان نقش بزرگی ایفا نخواهد کرد. این درست است که وقوف و آگاهی انسان، شرط حصول آزادی است، اما اشکال این نظریه، این است که وابستگی و تأثیر متقابل عمل و نظر مورد غفلت قرار می‌گیرد و عقل، از زندگی واقعی و انضمامی تفکیک می‌گردد. از طرف دیگر مزیت عقلی اقلیت مرفه را بر اکثریت رنج‌دیده، مزیتی طبیعی می‌پندارد درحالی‌که این امتیاز، ذاتی نبوده و زادهٔ تغییرات تدریجی و اجتماعی است و از اختلافات طبقاتی جامعه سرچشمه گرفته است. نظریهٔ ارسطو با وجود نکات مثبت، برای مقاصد کنونی ما مفید نیست و حتی اصلاح آن مشکل را برطرف نمی‌کند. ما در عصری به سر می‌بریم که توده‌های مردم، کمابیش از قیود دیرین، آزاد شده‌اند و آزادی سیاسی آنان در دستگاه تعلیم و تربیت اثر گذاشته است. دیگر دانش، ملک پدری خواص نیست و کارهای روزمره، کورکورانه و تقلیدی محض انجام نمی‌شود. عوام به حریم خواص راه‌یافته‌اند و در حوزهٔ صنعت، علم و عمل دست به دست هم

داده‌اند. برای رهایی از فلسفه تربیتی ارسطو، کافی نیست که افکار و عواطف ما نسبت به انسان، جامعه، فرهنگ و آزادی تغییر کند. اگر می‌خواهیم که تضاد کار و فراغت یا تربیت عملی و نظری، از بین برود، باید مبانی اجتماعی این تضاد را مرتفع سازیم. در جامعه‌ای که طبقه زحمت‌کش، علی‌رغم آزادی سیاسی خود، آزادی اقتصادی ندارند و مجبورند برای خواست و تأمین منافع طبقات بالادست، کارکنند، کار، خشن و ملالت آور خواهد شد. در جامعه‌ای که کارگر، فقط بر ماشین و ابزار کار خود، مسلط است و بینش فرهنگی و اجتماعی ندارد، تفکر او هیچ‌گاه مترقی نخواهد بود و تحولی در طرز کار او رخ نخواهد داد. البته دیویی بعد از بیان این مطالب امیدوار است که با پیشرفت و بهبود دموکراسی و خرد جمعی و شایسته‌سالاری و علم‌گرایی تضادی بین کار و فراغت نباشد و خط‌کشی‌های مطلق و سفت بین طبقات اجتماعی برداشته شود (دیویی، ۱۳۳۹، ۱۷۷-۱۷۹).

در اخلاق دیویی، منشأ تصور جدایی بین بدن و روح، عمل و نظر، حقیقت و ایدئال، جدایی بین عادت و تدبیر قلمداد شده است. وقتی عادات و رفتارهای روزمره از تفکر و تدبیر خالی گردد دیگر به بوته نقد و بررسی و آزمون سپرده نخواهد شد. وقتی در گذشته، کارکرد اندیشه معطوف به امور معنوی و اخلاق غیر انضمامی شد مردم از تربیت و آموزش پیشرفت‌گرا دور افتادند و در شبکه‌ای از باورهای خرافی و عادت‌های روزمره غرق شدند که این مسئله خسارت شدیدی به پیشرفت‌گرایی و علم‌گرایی وارد آورد (دیویی، ۱۳۳۴، ۷۱-۷۲).

۳-۳. نفی ایدئال‌های اخلاقی

یکی از مهم‌ترین مبانی فلسفی دیویی، نفی ایدئال‌های اخلاقی است. افلاطون مبدع نظریه مثل و طراح ایدئال‌های اخلاقی بود اما بسیاری از فیلسوفان اخلاق همچنان به ایدئال‌های اخلاقی معتقدند. از نظر دیویی این اعتقاد، شاید مهم‌ترین اشتباه فلسفه باشد. این اشتباه بزرگ، مبنی بر آن است که هر چه تحت شرایطی درست بود بدون هیچ‌گونه قید و شرطی در همه‌جا و در کلیه شرایط دیگر درست خواهد بود (Dewey, 1928, 175).

دکتر قاسمی می‌نویسد، در نظر فلاسفه قرون وسطی ایدئال یک گوهر آسمانی بود که نصیب روح‌های لایزال می‌شد. این تلقی از ایدئال، یک تلقی دین‌دارانه بود. در نخستین سده‌های عصر

مسیحی، اوضاع جامعه بر وفق مراد رواقیان، مسیحیان و سایر فرقه‌های دینی نبود، بنابراین نظام‌های اخلاقی این فرقه‌ها با واقعیت فاصله گرفت. هرچه بر موانع عملی جامعه افزوده شد و تحقق کمال‌های مطلوب دشوارتر شد، اخلاق هم غیرواقعی‌تر شد تا جایی که کار اخلاق را منحصر به پروردن مطلوب‌های خیالی دانستند و دنیای خارجی را که عرصه فعالیت بشر است، درخور اعتنا ندانستند. انگیزه‌های درونی را مهم دانستند، حتی اگر منشأ اثری نبود. تقریباً همین وضع در اواخر قرن هجدهم به وجود آمد و باعث شد کانت خیر اخلاقی را همان نیت خوب بداند و نیت را جدا از نتایج و عواقب عملی آن در نظر بگیرد. به این ترتیب، حتی کانت که فلسفه خود را با انکار کامل سعادت آغاز کرده بود، سرانجام ایدئال را عبارت از یک آمیزه تزلزل‌ناپذیر فضیلت و خوشبختی به حساب آورد (قاسمی، ۱۳۸۶، ۱۲۵).

برخی روان‌شناسان، عقیده دارند وجود ایدئال برای ایجاد نارضایتی نسبت به اوضاع موجود و تحریک آدمی برای دگرگون کردن این اوضاع نهایت ضرورت را دارد حال‌آنکه در حقیقت، ایدئال، خود محصول نارضایتی آدمی از شرایط و اوضاع حاضر است، اما به جای آنکه صرف راهنمایی و تنظیم کوشش و فعالیت شود، به صورت رؤیایی برای جبران نارضایتی‌ها در می‌آید و جنبه یک جهان ساخته دیگر را پیدا می‌کند (دیویی، ۱۳۳۴، ص ۲۳۲). نگاه ایدئال دنیای جداگانه‌ای بوجود می‌آورد که انسان را از کوشش و تلاش برای ایجاد تغییرات در دنیا خود دور می‌کند. «ایدئال یعنی یک آرزوی عمیق و انجام‌یافته که از هر حیث باهدف حقیقی، فرق دارد و هرگاه امکان تحقق خارجی آن نباشد، باعث ایجاد مشکل و چالش خواهد شد» (Dewey, 1928, 260-261).

به اعتقاد دیویی اشکال هدف‌های اخلاقی و ایدئال در آن است که از حد یک تصور مطلوب خارج نمی‌شوند. در دنیای علوم تجربی، هر پیروزی امکان‌نیل به هدف‌های نوینی را میسر می‌کند. نتیجه جدا نمودن اهداف اخلاقی از تحقیقات علمی آن است که انسان بیش از پیش، دست‌خوش رؤیا و تخیل می‌گردد. «انسان با ترویج این فکر که بدون وجود یک ایدئال خوب، نمی‌توان از مشکلات کنونی رهایی یافت، دنیایی رؤیایی برای خود بوجود می‌آورد، اما این دنیا، شباهتی به جهان

واقعی ما نخواهد داشت»، توجه دیویی به امور انضمامی ناشی از رویکرد تکاملی اوست که در راستای مطالعه علم زیست‌شناسی بوجود آمد (دیویی، ۱۳۳۴، ۲۵۴).

دیویی علوم تجربی را با قاعده های اخلاقی مقایسه می کند و بیان می کند کسانی که به ایدئال های اخلاقی باور دارند به دنبال معیار و میزان مشخص و ثابتی می گشتند تا بتوانند در انتخاب ارزش های گوناگون یکی را برگزینند. نتیجه این روش به تنبلی فکری انسان و تابعیت محض او از اصول و تقلید کورکورانه منجر گردید. پیشرفت علوم و رشد در جامعه زمانی محقق شد که انسان این روش اندیشه را کنار گذاشت، یعنی به جای اینکه قضاوت ها با حقایق مسلم و معینی تطبیق پیدا کند، هر دانشمندی تغییرات عوامل را تحقیق و آزمایش نماید. ریشه های این نگرش دیویی برخاسته از تغییر تدریجی تمام موجودات در عالم طبیعت است (دیویی، ۱۳۳۴، ۲۱۳، ۲۲۱-۲۲۳).

از نظر دیویی این اظهارنظر اخلاق دانان ایدئال‌گرا مایه تأسف است که آدمی هر قدر در راه مقصود بکوشد و هر قدر هم نتیجه بگیرد باز هم غایت حقیقی والا و برتر است و نتیجه ای که در اثر تلاش او به وجود آمده در مقابل این هدف والا و حقیقی ناچیز است. دیویی با این طرز تفکر مخالف است اما آسیب شناسی می کند که؛ نباید از اینکه راه حل نهایی و همه جایی وجود ندارد دلسرد شویم. هر چه بیشتر برای هدف های مقطعی و کاربردی تلاش کنیم بیشتر به نتیجه می رسیم. البته هر چه پیش می رویم نیازمندی های جدیدی نیز به وجود می آید و در همین راستا نومیدی های بیشتری نیز برای انسان ممکن است که به وجود بیاید. اما نباید پنداشت که اصل پیشرفت محکوم به شکست است، بلکه این نکته را متوجه می شویم که باید به مسائل و امکانات حاضر توجه داشت.

این مطلب که انسان حق و باطل را در وجدان خود به طور کامل مجسم می کند ولی در عمل نادیده می گیرد اشتباه است. باور به امر ایدئال برتر ناشی از نقص ساختارهای تعلیم و تربیت بوده است. دیویی در کتاب «منطق: تئوری تحقیق» و نیز در کتاب «اخلاق و شخصیت»، برای نفی ایدئال ها مثالی می زند: متر استاندارد، میله ای از پلاتینیوم است که تا حد امکان در شرایط ثابت گرما و فشار در پاریس نگهداری می شود. هیچ کس تصور نمی کند که این شیء از جهت این که خصوصیتی ذاتی در زمینه طول به طور مطلق دارد به عنوان مقیاس تلقی می شود؛ ولی در بحث درباره هنر، اخلاق و اقتصاد

و قانون، این فرض عادی به نظر می‌رسد که بدون وجود معیارهای ارزشی که دارای خصوصیات و صفات ذاتی باشند، قضاوت‌های ارزشی غیر ممکن است. اینکه طلا به سبب ارزش ذاتی خود مقیاس ارزشگذاری دیگر اشیا باشد مورد پذیرش غالب مردم می‌باشد. اما در اخلاق ما معیارهای عدالت، حقیقت، کیفیت، زیبایی و مانند این‌ها را برای اینکه بتوانیم اشیا و وقایع گوناگون را به‌طور عقلانی باهم مقایسه کنیم و در عین حال با فعالیت‌های حسی روزمره‌مان پیوند دهیم، به وجود می‌آوریم. درست به همان صورت که میله پلاتینیومی را برای تعیین اندازه طول، ایجاد می‌کنیم، معیار نیز بر اساس نتایج کاربرد عملی آن مورد، تغییر می‌کند. برتری یک مفهوم از عدالت نسبت به مفهوم دیگر آن، مانند برتری یک سیستم اعشاری است که در فعالیت علمی انتخاب شده است. (دیویی، ۱۳۶۹-۲، ۲۷۷-۲۷۸)

گرچه دیویی ایدئال را نقد می‌کند اما در فلسفه پراگماتیستی خود به‌طور کامل آن را نفی نمی‌کند. از نظر او ایدئال، منشأ الهام است. او بحثی تحت عنوان «اصول اخلاق» دارد که در آن نظر خود را در خصوص ایدئال‌های اخلاقی تبیین می‌کند: اخلاق همواره با حقایق زندگی ارتباط دارد نه با ایدئال‌ها، هدف‌ها و تعهداتی که مستقل و جدا از حقایق انضمامی هستند. اخلاق از روابط افراد نسبت به یکدیگر و عواقب فعالیت‌های متقابل و مشترک آن‌ها و تأثیر متقابل امیال، افکار و داوری‌ها و رضایت و نارضایتی آنان سرچشمه می‌گیرد و بنابراین، جنبه اجتماعی دارد. اما خوبی و بدی هر صفت اجتماعی، فوق‌العاده متفاوت است و ایدئال اخلاقی با درک این تفاوت‌ها آغاز می‌شود. روابط متقابل اجتماعی همواره در اخلاق آدمی اثر مسلمی دارد لکن باید مراقب بود که این روابط به طرز عاقلانه تنظیم شوند و این هدایت عاقلانه تنها در صورتی امکان پذیر خواهد بود که بتوانیم این روابط را درست درک کنیم و درک آن‌ها هم بدون کمک علم میسر نخواهد بود. انسان خواهی نخواهی ناگزیر است دائماً باهمنوعان خویش و طبیعت در ارتباط باشد. ایدئال حقیقی، عبارت از احساس چگونگی این روابط و معنی آن‌هاست. برای درک این روابط نیز ما باید دارای سرمشق‌ها و نمونه‌هایی باشیم (Dewey, 1928, 259, 329).

۳-۴. نفی خیر مطلق و غایت برین

فیلسوفان کلاسیک و در رأس آنها افلاطون و ارسطو به خیر اعلی اعتقاد داشته‌اند. دیویی اظهار می‌کند که همه افکار بشر درباره «ایدئال» آمیخته به این عقیده است که در خارج از فعالیت و عمل، هدف ثابتی وجود دارد که بر طبق این نظر، هدف به خودی خود در خارج از تمایلات ما وجود دارد و تنها هنگامی ما دارای یک هدف اخلاقی می‌شویم که تمایلات ما با هدفی تطبیق کند (Dewey, 1928, 223-224).

انسان برای تحولات طبیعی علت‌های ثابت و قوانین خاصی را مشخص می‌کرده است و برای مسائل مربوط به خود نیز از همین روش استفاده می‌نموده. ارسطو در تمدن غرب این اندیشه را بسط داده که نزدیک به دو هزار سال دوام یافت. این دیدگاه از قرن هفدهم از جهان علوم تجربی حذف شد اما همچنان در اخلاق باقی ماند. که همین مسئله ریشه مکاتب اخلاقی مرسوم نیز بوده است. دیویی هدف‌ها و غایات ثابت را اینگونه نقد می‌کند:

«به چه دلیل آدمی به غایت‌های ثابت خارجی پایبند شده است. چرا به این امر مهم توجه نکرده که هدف عبارت است از ابزاری در دستان هوش، برای راهنمایی عمل. هدف‌ها پایان‌ناپذیرند و هر بار که فعالیت تازه نتیجه‌ای جدید را تولید می‌کند به ظهور می‌رسند. حضور اهداف پایان‌ناپذیر نشان می‌دهد که غایت مستقل و ثابتی وجود ندارد» (Dewey, 1928, 231).

او معتقد است در پس باور ثابت، چه در علم و چه در اخلاق، اعتقاد به حتمیت حقیقت و وجود امری یقینی نهفته است که آنهم ناشی از ترس از امور تازه و دلبستگی به عادات موجود می‌باشد. علاقه به قطعیت و حقیقت، ناشی از میل به دست‌آوردن تضمینی قبل از عمل است و حال‌آنکه حقیقت تنها با تجربه به دست می‌آید. ریشه این رویکرد دیویی بایستی در موفقیت‌های علوم تجربی که به دستاوردهای علمی منتج شده است نهفته باشد که بارزترین آن نظریه تحولی داروین بوده است (دیویی، ۱۳۳۴، ۲۱۳-۲۱۴).

به نظر دیویی آن زمانی که کسی در جستجوی سلامت یا عدالت است منظور این است که می‌خواهد به سلامت یا با عدالت زندگی کند. پاسخ این سوال که چگونه می‌توان به سلامت و با عدالت

زندگی کرد در مورد هر شخصی متفاوت است و بسته به شرایط و فرصت ها صورت خاصی به خود می گیرد. سلامتی بدون در نظر گرفتن وجوه دیگر زندگی حاصل نمی شود. هدفی که سایر رفتارهای انسان را متعادل نکند زندگی فرد را به مرور نابود خواهد ساخت. حصول یک مقصود به گونه ای سایر اعمال زندگی را تحت تاثیر قرار می دهد که نمی توان آن را به عنوان غایتی مستقل در نظر گرفت. (Dewey, 1924, 167-168).

از نظر جان دیویی غایت برتر یا اصول اخلاقی زرین وجود ندارند و ما تنها با به کارگیری تجربیات می توانیم برای آینده خود الگوهای رفتاری را تدوین کنیم و اگر مصر باشیم که در قالب جمله ای اصلی اخلاقی را بیان نماییم شاید بتوانیم بنویسیم: «به گونه ای رفتار کن که پیوسته بر معنی و ارزش تجربه کنونی خود اندوخته نمایی» البته این عبارت هم نباید مانع این شود که ما در موقعیت های مختلف از سنجش مجدد امکانات و نیازمندی ها سرباز بزنیم. هر اوامر و اصول اخلاقی مطلق، خشک و محکم، بی فایده است. تاوقتی انسان از به دست آوردن قانونی طلایی برای امور اخلاقی چشم نپوشد قادر به کشف رموز پیشرفت نخواهد شد. اینکه اصلی کلی برای همه جا به کار برود، مثل این می ماند که یک پزشک با یک نسخه واحد همه بیماران را درمان کند (Dewey, 1928, 238).

دیویی بعد از نقد نظریه سنتی غایت برین نظریه خود را در باب کثرت غایت ها بیان می کند. هدف با عمل پدید آمده است و امری مستقل از آن نیست. هدف و غایت داشتن یکی از ویژگی های عمل است. هدف ابزاری است که در پی آن فعالیت با شرایط و مقتضیات بیرونی تطابق می یابد. در این حالت هدف ها همه مهم هستند و برتری بر یکدیگر ندارند. دیویی هدف خوب «طبیعی» را در کنار هدف خوب «اخلاقی» قرار می دهد.

هر غایتی که بر طبق بررسی شرایط زمان حال نباشد انسان را به دامن عادت های گذشته می برد و از ابداع و خلاقیت به دور خواهیم شد. با چنین پیش فرضی وقتی ابزار قدیم به درد شرایط جدید نمیخورد سرخورده می شویم و گمان می کنیم که در تمام موارد، هدف آنقدر ایدئال است که از ما دور است و در جهان دیگری باید به آن رسید. در نتیجه زندگی کنونی در مقابل زندگی ایدئال، امری

درجه چندم به حساب خواهد آمد. دیوبی ایدئال گرایی را در راستای مطلق گرایی و کمال طلبی قرار می‌دهد و همه اینها را در تضاد و تقابل با تجربه زیستی و داروینیسیم می‌بیند. تقریباً جریان تشکیل هدف، این‌طور است: نخست آدمی یک میل یعنی یک واکنش عاطفی در مقابل اوضاع و شرایط موجود و یک امیدواری برای به‌دست‌آوردن وضع دیگری احساس می‌کند. چون آدمی قادر نیست با مقتضیات محیط میل خود را ارضا کند، در خیال، صحنه‌ای را تصویر می‌کند که هرگاه وجود خارجی می‌یافت ایجاد رضایت می‌کرد. این تصویر، غالباً هدف و یا بیشتر ایدئال، خوانده می‌شود. منبع هر ایدئالی، یک چیز تجربه شده است. این ایدئال، تنها هنگامی تبدیل به هدف می‌شود که با توجه به شرایط مساعد برای انجامش تحت مطالعه قرار گیرد؛ یعنی در حقیقت، وسایل نیل به آن در نظر گرفته شود (قاسمی، ۱۳۸۶، ۱۳۵).

۳-۵. نفی مطلق گرایی

دیوبی به لحاظ شناخت‌شناسی رسیدن به معرفت یقینی، مطلق و خطاناپذیر را نفی می‌کند. یعنی وقتی او دیدگاه ابزارانگاری را در شناخت‌شناسی برمی‌گزیند و ایده‌ها را به‌عنوان ابزاری می‌داند که نقش آن‌ها نتیجه بخشی در عمل است و نه اینکه مطابقت با واقع داشته باشند، به این ترتیب، با برداشت سنتی از حقیقت، مخالفت می‌کند و نیز رسیدن به مطلق‌ها را امری ناممکن می‌داند. او در معرفت‌شناسی، خطاپذیر است و هر نظریه‌ای را قابل نقد و تجدیدنظر می‌داند. اما به لحاظ وجود شناختی نیز منکر وجود ایدئال‌های مطلق است؛ یعنی معتقد است که در عالم واقع نیز هیچ امر مطلق و وجود ندارد. با این پیش تمام نظام‌های اخلاقی که بر مبنای مطلق‌ها شکل گرفته اند کنار گذاشته می‌شوند. کانت نیز اشاره نمود که انسان از نظر قوای شناختی به مطلق‌ها دسترسی ندارد اما کانت وجود چنین اموری را انکار نکرده بود. به‌طور نمونه خداوند به‌عنوان امر مطلق در دیدگاه کانت و در عقل عملی به‌عنوان اصل موضوعی لحاظ می‌شود. به این رویکرد نفی ایدئال‌ها و خیر برین در اندیشه دیوبی به نفی امور مطلق می‌رسد. یا اینکه انتقاد از نظام‌سازی در مابعدالطبیعه و اخلاق و انتقاد از اصول جاودان اخلاقی تماماً از این موضوع ناشی می‌شود (قاسمی، ۱۳۹۵، ۱۵۸).

طبق بیان گوین لاک اندیشه مطلق گرایی تفکری است که نزد فیلسوفان عقل گرا رواج داشته است. در نحله های فلسفه غربی بسیاری ملاک های اخلاقی ثابت را در نظر می گرفتند که از نظر اخلاقی وابسته به شرایط اجتماعی و فرهنگ بومی خاصی نبوده است. این ملاک ها محصول وحی، شهود و یا عقل محض هستند. اما دیویی هیچ نظام اخلاقی ثابت ندارد. او به روش و ویژگی دموکراتیک به عنوان محصول فلسفه تکاملی خود ورود می کند. فردی که دموکراتیک است عادت های عقلانی و اخلاقی مخصوص به خود دارد. اخلاق دانان سنتی عموماً با این نگرش مخالف هستند اما در نظر دیویی یکی از بدیهی ترین درس های تاریخ بشر این است که حتی وظیفه شناس ترین انسان ها نیز نمی توانند به یک توافق اخلاقی مشخص برسند. این عدم تفاهم هم در بین فیلسوفان است و هم در بین توده مردم. این یک ویژگی کثرت گرایانه هستی، طبیعت و انسان است که گریزی از آن نیست. این آغاز حکمت است که به این موضوع واقف شویم. افراد مطلق اندیش و جزم اندیش ادعا می کنند که تنها اخلاق آنهاست که قانونی است و نوع بشر را سریعاً به فرزندان نور و فرزندان تاریکی تقسیم می کنند (Gouinlock, 1994, 22).

فصل چهارم:

واکاوی دیدگاه جان دیویی درباره

پیامدهای نظریه تحولی داروین در

زمینه معرفت‌شناسی و نقد آن

مقدمه

ساختار معرفت‌شناسی تکاملی جان‌دیویی در کتاب *خاستگاه گونه‌ها و تبار‌انسان* از چارلز داروین و کتاب *نظریه تکامل همه چیز* از هربرت اسپنسر قابل ردیابی است. داروین درباره ذهن اشاره می‌کند که توانایی‌های ذهنی انسان‌ها نتیجه تکامل زیستی‌اند. داروین در دو کتاب خود با عنوان *تبار‌انسان* و *بیان عواطف در انسان و جانوران*، اصول اساسی حاکم بر ظهور پدیده‌هایی مثل آگاهی، تفکر، زبان و اخلاق را تشریح می‌کند.

پس از چاپ اثر داروین، دیگران نیز بینش داروینی به مسئله معرفت را توسعه دادند. مهم‌ترین این افراد، چارلز پی‌یرس، ویلیام جیمز، چانسی رایت، جان‌دیویی، جیمز مارک، فریدریش نیچه و ساموئل باتلر بودند. در قرن بیستم، کنراد لورنس، دونالد کمبل، کارل پوپر و ژان پیائزه بیش‌ترین فعالیت را در زمینه‌ی معرفت‌شناسی تکاملی انجام دادند.

زمانی که نظریه تحولی داروین هنوز مقبولیتی عام نیافته بود، جان‌دیویی به همراه ویلیام جیمز و پی‌یرس اولین فیلسوفانی بودند که به آن پرداختند. البته باید اذعان نمود آن‌ها لزوماً از داروینیسم، آن درکی که ما امروز داریم را نداشته‌اند. با طرح نظریه منشأ انواع توسط داروین و موفق بیرون آمدنش از بوته آزمایش و تحقیق طولانی حول موضوع‌های فسیل‌شناسی، زمین‌شناسی و زیست‌شناسی، پارادایم و تناقضی جدید برای تفکرات رایجی که کاملاً ثابت و لایتغیر به نظر می‌رسیدند بروز کرد. معرفت‌شناسی تکاملی، رویکردی طبیعت‌گرایانه به معرفت‌شناسی بوده و به‌عنوان بخشی از زیست‌شناسی و فلسفه علم طبیعی در نظر گرفته می‌شود. معرفت‌شناسی تکاملی، معرفت و شناخت را به‌عنوان محصول تکامل زیستی در نظر می‌گیرد. این معرفت‌شناسی در چارچوب برنامه‌های پژوهشی زیست‌شناسی تکاملی به مطالعه معرفت می‌پردازد. در این معرفت‌شناسی، شناخت محدود به انسان نیست؛ بلکه تمام موجودات زنده رفتارهایی بر پایه‌ی شناخت از خود بروز می‌دهند. یکی از فعالیت‌های معرفت‌شناسان تکاملی، پژوهش درباره چگونگی تکامل ظرفیت‌های شناختی و چگونگی حرکت ارگانیسم‌های تک‌سلولی به سمت ارگانیسم‌های پیچیده‌تر است. دیگر فعالیت معرفت‌شناسان

تکاملی، تلاش برای فهم چگونگی وجود آمدن محصولات شناختی از ساده‌ترین تا پیچیده‌ترین آن‌ها، مثلاً از یک سو درک نور و رنگ و از سوی دیگر علوم، فرهنگ و زبان با رویکردی تکاملی است.

۴-۱. واکاوی دیدگاه جان دیویی

دیویی اولین فیلسوف بزرگ تکامل‌گرا لقب گرفته است. کسی که کتاب منشأ گونه‌های داروین را خواند و سپس مفاهیم و تأثیرات آن را در علوم انسانی و به‌طور خاص در فلسفه تقریر نمود. دیویی قصد داشت کاری که داروین برای زیست‌شناسی انجام داده است را در فلسفه به کار بندد. طبق تحلیل غالبی که از نظریه داروین به‌دست آمده، نقد اصلی داروین بر رأی ثبات گونه‌ها است. داروین گونه‌ها را به‌عنوان امری سیال، فاقد جوهر (ذات) و غایت (هدفی غایی) در نظر می‌گیرد. باهمین روش، دیویی «حقیقت» در فلسفه را جایگزین «گونه‌ها» در زیست‌شناسی داروین کرد. به بیان دیویی، «حقیقت» در شاخه‌های مختلف فلسفی از جمله، معرفت‌شناسی، فلسفه علم یا فلسفه اخلاق، امری ثابت نیست. در فرآیند تنازع بقاست که ظرفیت تجربه ما رشد می‌یابد، ما پیشرفت می‌کنیم و درکمان نیز توسعه می‌یابد. پس تنازع برای بقا و حفظ و توسعه زندگی و کار، دارای ارزش ذاتی است. این تلاشی است که در امتداد آن، ذهن و فکر نیز مجبور به فعالیت می‌شوند و آن‌ها نیز تکامل می‌یابند. در نگاه دیویی، تجربه و رشد، به معنای شادمانی و خوشبختی است. یا به عبارت دقیق‌تر، تجربه و پیشرفت، خود سعادت و خوشبختی است. در نتیجه درمی‌یابیم، عمل‌گرایی دیویی هسته و مغزی دارد که آن، نگاه داروینی است.

سخن از میزان مقبولیت یا تأیید نظریه تکامل داروین در بین دانشمندان علوم طبیعی یک موضوع و صحبت از بسط و تعمیم نتایج نظریه داروین در علوم انسانی و فلسفه بحثی دیگر است، بحث دوم را با واژه داروینیسیم می‌شناسیم. جان دیویی دقیقاً به واژه دوم نظر دارد. او از نظریات زیست‌شناسانه داروین، نتایج مهم فلسفی اخذ می‌کند. دیویی در آثار میانی و متأخر خود در بستر همین اندیشه، گام بر می‌دارد. به‌عنوان نمونه درباره هنر زیباشناختی در دیویی، کریستوفر پریکونه^۱ فیلسوف معاصر،

¹ Christopher perricone

مقاله‌ای با عنوان «تأثیر داروینیسیم بر فلسفه هنر جان دیویی» دارد و در آن بیان می‌کند که در خط به خط زیبایی‌شناسی دیویی، قرائت و نگرش داروینی حضور دارد. شاید علت عدم تمایل دیویی پژوهان بر مطرح ساختن نقش نگرش داروینی در فلسفه دیویی بیشتر به خاطر تلقی ارتباطی است که داروینیسیم با ظهور نژادپرستی و سرمایه‌داری داشته است. همانطور که ویلیام سامر در نقد دیویی به این مسئله پرداخته است (Perricone, 2006, 23). دیویی در کتاب *تأثیر داروینیسیم بر فلسفه* می‌نویسد: « فرمول یونانی که از گذشته‌ای دور ادامه داشته است، بر اساس پیش‌فرض جدا بودن انواع، هدف و معیار معرفت و دانش را ترسیم کرده است. فلسفه هزاران سال با این فرمول کنترل و هدایت می‌شد» (Dewey, 1910, 40).

در چند پاراگراف بعد دیویی منظور خود را مشخص می‌نماید. وقتی ارسطو به کلمه *ایدوس* اشاره کرده در جستجوی ملاک‌هایی برای تقسیم‌بندی و تمایز جانداران از یکدیگر بوده است. تفاوت‌های ریختی و زیست‌شناختی‌ای که منشأ بروز رفتارها و عملکردهای متمایز جانداران از همدیگر شده است. این لغت توسط فیلسوفان اسکولاستیک معادل لغت گونه قرار گرفت. به نظر نویسندگان، یونانیان نتوانستند معنای مورد نظر ارسطو را به وسیله لغت گونه‌ها، انتقال دهند، در حالی که به درستی در واژه لاتین، *ایدوس*، الگو و معیار معرفت، لحاظ شده است. ارسطو در تفکیک جانوران، به عملکرد و ساختار آن‌ها عنایتی ویژه دارد. با توجه به فضای کلی موجود در فرهنگ یونان باستان و وضعیتی که فلسفه و علم داشتند منطقی به نظر نمی‌رسد که مفهوم کلمه *eidos* را با *species* یکی بگیریم، همانطور که دیویی قید می‌کند: «برداشتی که از کلمه *ایدوس* با آوردن «گونه‌ها» وجود داشت، طبیعت و همچنین دانشی را آموزش می‌داد که هسته مرکزی آن، اندیشه ثبات گونه‌ها از آغاز و نیز وجود علت (خالقی) قطعی برای جانداران بود» (Dewey, 1972, 40).

دیویی نسبت به اندیشه داروینی چه پروژه و طرحی را مدنظر خویش قرار داده است؟ او در سیر مطالعات و پژوهش خود به مسئله تحوّل در منطق شناخت‌شناسی رسیده بود که در همین ایام، نظریه داروین مطرح گردید. اگر سیر پژوهشی دیویی را به اسلحه‌ای تشبیه کنیم، داروین اسلحه او را پُر کرد تا بتواند شلیک نهایی را انجام دهد. قبل از این اتفاق، او هگلی تمام عیاری بود. برق نگاه داروین،

عمیقاً ساختار پراگماتیسم دیویی را تغییر داد، حتی ادبیات و دایره لغات او دچار تطوّر شد. به هر حال آن وجه از فلسفه دیویی که بعد از مواجهه با داروین به وجود می‌آید بر روی بنایی متافیزیکی هگلی پایه‌ریزی شده که همچنان در او حضور داشته است (قاسمی، ۱۳۹۵، ۱۰). تاثیر در بررسی تاریخچه پراگماتیسم پیرامون معنا و عمل می‌نویسد:

«هگل گرای دیویی در گذر از تحوّل گرای داروینی پوست‌اندازی کرد... ایدئالیسم با شاخه‌هایی از قبیل کلی‌نگری ذاتی و توسعه به‌عنوان گذر از تضاد به سنتز، جای خود را به مفاهیم فرگشتی و نگاه بیولوژیکی رشد داد. جزئی‌نگری و دقت به فرآیند پیچیدگی‌های رقابت و تنازع بقا در جهان توجه دیویی را به خود جلب کرد. واژه پروسس یا فرآیند، به تغییر تدریجی و مدام جانداران و همه چیز در عالم اشاره دارد» (Thayer, 1968, 12).

۲-۴. بررسی واژگان تکامل‌گرایانه دیویی

قبل از آنکه به ساختار زیست‌شناسانه دایره لغات جان‌دیویی نگاهی بیندازیم، بازنگرش داروین نسبت به مفهوم گونه را بررسی می‌کنیم. در دوره یونان باستان، علوم هنوز از زیر سلطه فلسفه، رها نشده بودند و کسب دانش، همراه نظام و دیسپلینی جامع و کل‌نگر در نظر گرفته می‌شد. فلسفه و علم یکی بودند، فلسفه همانطور که در ریشه کلمه نیز، به معنی دوست دار دانش است، اولین و عالی‌ترین فرم شناخت محسوب می‌شد. ارسطو که در بین دیگر امور، علاقه زیادی به زیست‌شناسی داشت، نظریه زیست‌شناسانه خود را با متافیزیک، فیزیک، اخلاق و شناخت‌شناسی در آمیخت تا تصویری یکپارچه از فلسفه خود در تمام این حوزه‌ها ارائه نماید. گرچه داروین به امکان تعمیم یافتن نظریه‌اش به حوزه اخلاقیات (علوم انسانی) در نوع انسان اشاره‌ای دارد اما ارائه چشم‌اندازی فلسفی را در ذهن نمی‌پروراند. داروین مانند ارسطو یا دیویی فیلسوف نبود. داروین دانشمندی متخصص در علوم زیست‌شناسی بود. او با بررسی مشاهدات تجربی و ارتباطی که بین اطلاعات مختلف زمین‌شناسی و جانورشناسی به دست آورده بود نظریه خود را، دال بر اینکه گونه‌های جانداران می‌توانند به وسیله انتخاب طبیعی و دگرگونی، از گونه‌های دیگر به وجود بیایند، شکل داد. به تعدادی از مؤلفه‌های نظریه تکامل داروین که در فلسفه دیویی نیز تأثیرگذار بوده‌اند اشاره می‌کنیم: ارگانیسم و موجود زنده،

عادت، سازگاری، انتخاب طبیعی، شرایط زیستی، اصل علیت، اصل حرکت، اصل تبدیل تغییرات کمی به تغییرات کیفی. (داروین، ۱۳۸۰، ۱۱۵)

برای یافتن اصطلاحات تکاملی در فلسفه دیویی به مقاله‌ای از او با عنوان *تکامل و اخلاق* که در سال ۱۸۹۸ نوشته شده رجوع می‌کنیم. او لغات رشد^۱، عادت^۲، فرآیند^۳، گزینه^۴ و ایده^۵ را توضیح می‌دهد. در مقاله مذکور، دیویی عمل‌گرایی خود را با برداشتی از داروین‌یسم ارائه می‌کند و خود را از هاکسلی و هربرت اسپنسر متمایز می‌گرداند. دیویی در تفسیرش از داروین‌یسم، نگاه غایت‌گرایانه و کمال‌گرایانه نسبت به طبیعت (سرشت) انسان را کنار گذاشت. از طرف دیگر دیویی نیروهای ژنتیکی را پیش رویش می‌دید، قوایی که در عین برتری و مهم بودن، خارج از عرف و سنت، کار نخواهند کرد. به عبارتی ژنتیک را اگر ایزوله کنیم و تأثیر اعمال و رفتار بر آن را کنار بگذاریم، آن‌ها نمی‌توانند به ظهور و بروز خود برسند. پس ژنتیک آن‌قدر ثابت و سفت نیست که مانعی برای بشر شود تا نتواند سرنوشت خود را از طریق به وجود آوردن عادت‌های جدید سامان دهد. خلاق بودن انسان برای دیویی بسیار مهم است. و البته اینکه انسان ذاتاً اجتماعی است. روح و طبیعت نوع انسان، از رفتار و عادت‌ها در گستره زمان شکل گرفته است که بی‌ارتباط با فلسفه هگلی او نیز نیست. ویژگی‌هایی که می‌تواند و باید به انسان اجازه دهد تا به عنوان ارگانیسمی اجتماعی و فعال شکوفا گردد. دیویی در کتاب «طبیعت و رفتار انسان» بیان می‌کند: «اما انسان باز هم به وسیله قدرت زبان و تصمیم‌سازی‌اش خود را از حیوانات متمایز می‌کند. صبر، امیدواری، کنجکاوی، تلاش و عشق به کاری داشتن از توانمندی‌های اوست. این صفات و ویژگی‌هایی است که به صورت ساختاری در او وجود دارد که برای رسیدن به آن‌ها احتیاج به تفکر ندارد» (Dewey, 1922, 200).

رشد انسانی، آن زمانی است که فرد در شرایط گوناگون با تطابق خلاقانه به نتیجه می‌رسد. نتیجه‌ای که زایا و قابل بارور شدن است. شخص، باورها و عادت‌هایش را در تقابل و مواجهه

1 growth
2 habit
3 progress
4 impulse
5 ideal

هدف‌ها و آرزوهایی که در شرایط جدید به وجود آمده‌اند قرار می‌دهد. پیروزی و رشد واقعی در این فرآیند به وجود می‌آید. غلبه بر این تنش و تضاد کار کوچکی نیست. بزرگ‌ترین و برترین سنت‌ها و رسوم یا حتی آرمان‌هایی که امروزه در جامعه وجود دارند را در نظر بگیرید، اگر آرمان‌ها و سنت‌ها ثابت باشند خودشان مانعی برای رفتار اخلاقی انسان، لقب خواهند گرفت. وقتی آن‌ها نمایانگر بقای شرایط فرسوده هستند، لازم است تا بازتعریف شوند و با شرایط جدید مطابقت داده شوند. البته که این اصلاح و تبدیل، مانند جراحی پزشکی با درد همراه خواهد بود. پیشرفت و رشد، همیشه هزینه دارد و بایستی بهایش را پرداخت. هزینه‌ای که برای ساختن بنایی جدید بر روی بنایی قدیمی، لازم است. زیرا ما می‌خواهیم نیازها و مطالبات تازه‌ای را برآورده سازیم (Dewey, 1972, 47).

برای درک بهتر این مطلب که دیویی در بیان مفاهیم رشد و پیشرفت از چه اندیشه‌ای بهره برده است به عبارت زیر دقت کنیم: «انتخابی که نشانه پیشرفت است در پی گسترش دگرگونی و تنوع به وجود می‌آید، این تغییر و دگرگونی است که منبعی از توشه‌های جدید را برای فرآیند انتخاب آماده می‌سازد. گاهی نیز تنوع¹ منابع غذایی قدیمی را بسط و گسترش می‌دهد (Dewey, 1972, 51).

به عبارت دقیق‌تر، دیویی برداشتی منعطف و درعین‌حال مشخص از ماهیت و طبیعت انسان دارد. واژه پیشرفت و رشد، اساس مولفه هنجاری فلسفه او را تشکیل می‌دهد. واژگان «توسعه و ترقی» در فلسفه دیویی، تکامل یافتند تا در نهایت به‌عنوان عنصری اجتماعی عرض‌اندام کنند. پس «پیشرفت و رشد» در نگاه دیویی به منزله موجودی اجتماعی به حساب می‌آیند.

یکی از واژگان زیست‌شناسانه مهم در فلسفه دیویی، تنازع بقا² بوده است. موفقیت و برتری تولیدمثلی و صفات مختلف که مرتبط با ژنتیک و رفتار فرد است. اما نکته اینجاست که چه چیزی این بقا را ارزشمند یا مطلوب می‌کند؟ از یک سو دیویی نمی‌خواهد دوباره به چاله الهیاتی و حکمت غایی گرفتار شود و از طرفی، اینکه پیشرفت فقط در قاب تنازع بقای صرف دیده شود او را راضی نمی‌کند. اما به هر حال او دقیقاً در مسیری گام برمی‌دارد که همه چیز خواه نا خواه در فرمول تنازع

¹ Variation

² Struggle for survival

بقا ریخته می‌شود. داروین فرگشت^۱ و تحوّل را لزوماً مساوی با پیشرفت و تکامل نمی‌دانست و به این مسئله توجه داشت. برای دیویی تردیها و پرسش‌هایی نیز وجود داشت. در تغییراتی که در روند فرگشت اتفاق می‌افتد مؤلفه و عامل ارزش‌گذاری (هنجاری) چیست؟ چطور یکسری روابط، خنثی هستند و یکسری در مقایسه با عمل یا رفتاری دیگر، مثبت ارزیابی می‌شوند؟ چرا برخی از فعل‌وانفعالات به پیشرفت و تکامل می‌انجامد و بهتر شدن را رقم می‌زنند، و برخی دیگر نه؟ دیویی با استفاده از ادبیات هنجاری، استدلال‌هایش را علیه مبانی متافیزیکی، علمی، معرفت‌شناختی و اخلاقی مبنایان، مطرح می‌کند.

در اندیشه دیویی، برای مرتفع شدن مشکلات و بهبود دردهای انسانی، به تغییر و ایجاد شیوه‌های جدید متناسب با شرایط روز جامعه نیاز خواهیم داشت. اگر لازمه اختراع و ابداع روش‌های جدید و خلّاقانه، از بین رفتن تعدادی از انسان‌ها باشد، آیا می‌توانیم آن اختراع‌ها، را نشانه تکامل و رشد یافتن بدانیم؟ در طرح این‌گونه پرسش‌ها ممکن است دیویی نیز مانند بعضی از فلاسفه دیگر دچار مغالطه طبیعت‌گرایانه^۲ شده باشد. جی‌ای مور، با الهامی که از مباحث هیوم پیرامون «است» و «باید» می‌گیرد، با نوع داروینیسیم اجتماعی و اخلاق تکاملی مخالفت می‌کند. هربرت اسپنسر و ویلیام سامنر به سؤال بالا جواب آری می‌دهند و در استدلال برای علت آن به تکامل طبیعی اشاره می‌کنند. این مسئله در طبیعت وجود دارد. تکامل درست است و کار می‌کند، هم در حال وقوع است هم واقعیت رخ داده است و البته که برای ما کارایی نیز دارد. پس طبق نظریه این دو دانشمند، ما در هر صورت نباید از فرگشت و تکامل فاصله بگیریم. حتی اگر مستلزم موارد خشن نیز باشد. جراحی‌ها و اقدامات به‌ظاهر خشن که بایستی در بعضی شرایط توسط ما اتخاذ گردند ناگزیر، لازم و درست‌اند. تکامل، این راه را برگزیده است و قطعاً باید از آن تبعیت کنیم. در نقد دیویی گفته‌اند، چنین استدلالی به مغالطه طبیعت‌گرایانه می‌انجامد زیرا: اولاً، هیچ دلیلی وجود ندارد که فرض کنیم تکامل، خوب و هنجار است. دوماً، اگر تکامل، فراگیر است، حالا این سؤال مطرح می‌شود که ما چگونه بایستی در مقابل آن

¹ Evolution

² Naturalistic Fallacy

قد علم کنیم؟ (Schwartz, 2009, 68-70) *الیون شوارتز* اگرچه مستقیماً به خطای طبیعت گرایانه دیویی اشاره‌ای نمی‌کند اما درباره دیویی می‌نویسد: « در نگاه فیلسوفی طبیعت‌گرا، خیر، امری نیست که خارج از تجربه یافت شود. ما به جامعه‌پذیری احترام می‌گذاریم، زیرا ویژگی‌های همدردی و نگرانی نسبت به دیگری، که زیرمجموعه کیفیت اجتماعی بودن است، برای زندگی انسانی نقش محوری را ایفا می‌کنند، پس جامعه‌پذیری باید باشد» (Schwartz, 2009, 71).

طبق نظر دیویی، درباره واژه «گونه»^۱ باید بگوییم که در بستر روابط با دیگران و از طریق عمل^۲ شکل می‌گیرد (عملی که از باوری تثبیت شده سر می‌زند). در تقابل و مبارزه‌ای که بین هدف‌ها و نیازهای فرد و دیگران رخ می‌دهد. این «شخص» کامل‌تر و عمیق‌تر از «شخصی» خواهد بود که در انزوا پرورش می‌یابد. «گونه» حاصل بسط مکرر «میل» است. ممکن است گفته شود که پیشرفت و تحقق نفس، به‌تنهایی تشکیل‌دهنده گونه بوده است، درحالی‌که، «ارتباطات» نقش حیاتی را برای رشد «نفس» و «خود»^۳ بازی می‌کنند. دیویی قبل از دیگران، به ماهیت «همان‌گویانه»^۴ بقای اصلح پی برد. اصطلاحی که /سپنسر آن را با هدف متمایز کردن افراد شایسته از افراد کم ارزش به کار برد. وقتی سیر مباحثی که با پیدایش و گسترده شدن تکامل داروین به وجود آمدند را نگاه می‌کنیم، یکی از چالش‌های مهم پاسخ به این مسئله است که اگر جامعه را از افراد ضعیف و ناتوان و بی‌مهارت و منفی پاک کنیم و به این صورت به اصلاح نژاد نسل بشر بپردازیم چه خواهد شد و چه عواقبی در پی خواهد داشت؟ آیا با این کار می‌توان مثل یک جراحی عمل کرد و درد و خونریزی آن را پذیرفت؟ در نهایت این مسئله به نفع بشر خواهد بود؟ امروزه ما می‌دانیم که تفکرات نژادپرستانه که همیشه وجود داشتند با به‌کارگیری این تفکر، خود را رونق دادند. یا به‌نوعی برای خود مأوی و پناهگاهی یافتند. پیروان نازیسم و هیتلر جزو همین دسته از اندیشه‌ها بودند. آن‌ها می‌خواستند مظاهر بدی و شر را که به زعم آن‌ها در نژاد یهود بود نابود کنند. آنچه مشخص است اینکه از نظر دیویی و دیگر

1 Species

2 Act

3 Self

4 Tautology

فیلسوفان معاصر تکاملی در حوزه اخلاق، موجودات بهتر یا مناسب‌تر^۱ همان کسانی هستند که باقی می‌مانند. این افراد ممکن است ضعیف، قوی، اخلاقی یا انسان‌هایی بی‌اخلاق باشند (James, 1909, 350).

جان دیویی در کتاب تکامل و اخلاق می‌گوید:

«اکنون محیط‌زیست و پیرامونی ما، هویتی اجتماعی پیدا کرده است و محتوای عبارت fit (مناسب و شایسته) با عطف به سازگاری^۲ اجتماعی معنا یافته است. شرایطی که اکنون عبارت fit بایستی متناسب با آن به‌کاربرده شود، شامل ساختار اجتماعی موجود است با تمام عادت‌ها، نیازها و آرمان‌هایی که دارد. با ذکر این توضیحات می‌توانیم نتیجه بگیریم بهترین با توجه به طیفی از شرایط همان اصلح خواهد بود. در واقع، تنها استاندارد و معیاری که ما می‌توانیم برای بهتر و برتر ارائه کنیم، جستجوگری و یافتن امری است که درستی و راستی را در این روزگار حفظ می‌کند» (Dewey, 1972, 39).

۳-۴. بیان دیویی در نفی تفکر دکارتی

در عصر دیویی سخنان ضد دکارتی^۳ 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 (Dewey, 1998 a: 56). به نظر می‌رسد پراگماتیسم آمریکایی دیویی واکنشی فلسفی، انقلابی و تحول‌گرایانه در مقابل تفکر دکارتی بوده است. تفکری که ذهن را از طبیعت جدا می‌کند و جهان را به کیفیات اولیه و فرعی تقسیم می‌نماید.

جنس انتقادات دیویی به دکارت بر مفهوم شناخت تجربی مدرن متمرکز بوده است و به طور خاص بایستی در قاموس تفکر تجربه‌گرایان مورد مطالعه قرار بگیرد، اما دیگر اندیشمندان بیشتر از زاویه روانشناسی فردی به دکارت انتقاد می‌کردند. طبق گفته دیویی منطق و معرفت‌شناسی سنتی مانع

¹ Fit

² Adaptation

³ anti-Cartesianism

این می‌شود که به فعالیت «دانستن و فهمیدن»، به‌عنوان یک عمل پردازیم. استراتژی‌های توسعه و پیشرفت، امروزه به گونه‌ای شکل گرفته که پدیده و جریان اجتماعی تفکر و دانش، فردی دیده نمی‌شوند، بلکه آن را در اثر برخورد و تعامل انسان‌ها باهم و با محیط خود تعریف می‌کنند (Dewey, 1998 b: 214).

تفکیک کردن نظر از عمل باعث شده تا انسان و تفکر او از جهان، انتزاعی شود. انسان و تفکر او تبدیل به تماشاگری منفعل¹ و غیر مؤثر در روند امور جهان شده است. در تفکر دوالیستی، اشیا و امور جهان ثابت‌اند و از قبل طراحی شده‌اند و نقش انسان فهمیدن و انجام دادن صرف آن قالب هاست (شایگان فر، ۱۳۹۶، ۳۲). از درون این علم و چنین معرفت‌شناسی، تنها اخلاقی انتزاعی و غیر خلاق متناسب با آن بدست می‌آید. اخلاقی که ثابت، بدون تغییر و غیر عملی است (Dewey, 1998 b: 314).

دیویی به شناخت بر مبنای علوم ریاضی اعتقاد ندارد و ریاضیات را آن‌طور که دکارت ادعا می‌کند مطلق و بدون اشتباه نمی‌داند زیرا در حقیقت شناخت ریاضی‌وار، بیشتر دربارهٔ تصورات «درون‌سازگار» است (استراترن، ۱۳۸۹، ۳۷-۳۸). ریاضیات، طبق قوانینی که ارائه می‌دهد امری را اثبات می‌کند. یعنی نتایجی که با مقادیر و قوانین اولیه نباید متناقض و ناسازگار باشند. در ریاضی یکسری تعاریف ارائه می‌شوند و سپس فرمول‌هایی ابداع می‌گردند که قاعدتاً نمی‌توانند از تعاریف اولیه خود سرپیچی کنند. در نتیجه از نظر دیویی علم ریاضیات برتری خاصی نسبت به سایر علوم ندارد (سیدی فضل‌اللهی، ۱۳۹۹، ۸۳).

با توجه به کلیت روش دکارت و انتقاداتی که دیویی به دکارت مطرح نمود باید گفت؛ قواعد دکارت، با پیش فرض امکان یکی کردن همهٔ علوم، به ما می‌گوید که باید تمام علوم را دوباره بازسازی کرد، شخص باید بطور کامل و دقیق تمام علوم بشری را بر گسترهٔ علم ریاضی عرضه کند تا جهان، واقعیت خود را (که از جنس ریاضیات و علوم یقینی است) به ما نشان دهد. جهان ریاضی‌وار، نه تنها هسته‌ای مشترک از استدلال‌های انسانی بوده، بلکه مقصدی مشترک پیرامون اندیشه ورزی

¹ a passive spectator

بشری نیز می‌باشد. تفکر دکارت ایجاد معرفت یقینی است. اما نه فقط متوقف شدن در یقین فرد، بلکه تا فرد قادر شود تمام شناخت‌های دیگر را در این فرمول پیاده‌سازی کند. این مفهومی ساختارگرا از معرفت است که در آن تأکید 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 می‌شود. اس جی گلد¹ در کتاب *ساختار تئوری تکاملی*، از سبک‌های ساختارگرایانه و عملکردی تفکر، به‌عنوان قرائت جایگزین و مکمل تئوری تکامل سخن به میان می‌آورد؛ ساختارگرایی، اندیشه‌های رسمی و جاری را برجسته می‌سازد: چارچوب‌هایی که در برابر تغییرات مقاومت می‌کنند و عادت پیدا کردن با روش‌های قبلی در این رویکرد محتمل‌تر می‌باشد. در مقابل، تفکر عملکردی دیویی است که تلاش می‌کند تا هر ساختار و عادت روشی قبلی را قابل تغییر، معرفی کند. بر اساس نظریه گلد، اینها تفسیرهایی نظری هستند که تصویر سنتی مخالفت میان عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی را نشان می‌دهند، دکارت می‌تواند نماینده افراطی طرف اول این داستان قرار بگیرد و دیویی غالباً به سمت دوم تمایل دارد و بعضی اوقات نیز رادیکالی می‌شود. چارلز پی‌یرس را که به‌عنوان فیلسوفی تجربی و متفکری با جهت‌گیری‌های فرمالیستی می‌شناسیم می‌توانیم بین دکارت و دیویی قرار دهیم (Gould, 2002: 13,32).

۴-۴. شرایط بنیادی حیات

پایه و اساس زندگی بر چه چیز استوار است؟ دیویی از تجربه بی‌واسطه آدمی در طبیعت و محیط شروع می‌کند و مبانی فلسفه طبیعت‌گرایانه خویش را در نسبتی نزدیک با زیبایی‌شناسی طرح‌ریزی می‌کند. طبق روش او نوعی چرخش در مبانی انسان‌شناسی فلسفی ضروری به نظر می‌رسد. طبیعت مادر آدمی است، اگرچه گاهی بسان نامادری و خان‌های نامهربان ظاهر می‌شود. تمدن و فرهنگ واقعیت‌های موجود در طبیعت هستند که گاهی در مسیر رشد قرار می‌گیرند. فرهنگ همان جنینی است که در شکم مادرش یعنی طبیعت در حال بزرگ شدن و تطور یافتن است. فرآیند رشد فرهنگ

¹ S.J. Gould

و تمدن در تعاملی پیوسته و دائمی با محیط قرارداد. اهداف انسان و آرزوهای او ریشه در طبیعت و محیط‌زیست او دارد (Dewey, 1958, 28).

شرایط بنیادی حیات یا همان اساس زندگی چیست و بر چه استوار است؟ دیویی برای پاسخ به این پرسش، بر نظریه زیستی داروین تکیه می‌کند و می‌نویسد: «با اینکه انسان با پرندگان و چهارپایان تفاوت دارد، در امور اساسی و حیاتی زندگی با آنها مشترک است... و آن، داشتن نیازهای ضروری است. آدمی به اعضایی مجهز است که با آنها نفس می‌کشد، حرکت می‌کند، نگاه می‌کند و گوش می‌سپارد. هوش و ذهنی دارد که احساساتش را با محیط پیرامونش هماهنگ می‌کند... این دسته از اندام‌ها که او بوسیله آنها خودش را زنده نگه می‌دارد تنها متعلق به او نیست، بلکه حاصل لطف، کوشش‌ها و دستاوردهای طولانی دودمان حیوانی اوست که اینک به دستش رسیده است» (Dewey, 1958, 13).

دیویی، صورت ابتدایی تجربه‌های متداول کنونی ما را با زندگی سایر جانداران در یک ردیف قرار می‌دهد. اولین نکته قابل توجه و مهم این است که زندگی در محیط‌زیست، در جریان است. زندگی نه تنها در محیط در جریان است بلکه به واسطه همین محیط است که جریان یافته است. از طریق تعامل و درهم‌کنشی با آن است که ادامه دارد. ارگانیسم (جاندار) تنها و خودمختار و خودفروخته نیست. انسان از آن جهت که ارگانیسم است، برای زنده ماندن باید خودش را سازگار کند، گاهی سازش کند و گاهی نیز غلبه کند. ریشه‌های شکل‌گیری سیاست‌ورزی در روند تکاملی انسان، در همین تعاملات نهفته است. انسان با نقص و نیاز قرین است و برای به‌دست‌آوردن سازگاری مجدد، نیاز دارد به محیط یا اجتماع بیاید تا کمبود و احتیاجش را برطرف نماید. این کار از طریق تعادلی هر چند موقت، مهیا می‌شود. سازگاری و در نتیجه، تعادل، باید حاصل شود، خواه با کوشش و خواه از طریق بخت و خوش‌شانسی. در غیر اینصورت ارگانیسم در معرض نابودی و مرگ خواهد بود. دیویی به «شانس» نیز مانند «تلاش» به‌عنوان عاملی تأثیرگذار در روند ایجاد تعادل و سازگاری انسان با محیط اشاره می‌نماید. شانس، شامل احتمالات و اما و اگرهایی است که وجود دارد. اتفاقاتی که

ناگاه خود را نشان می‌دهند و تأثیر بزرگی در نتیجه رفتارهای و فعالیت‌های ما دارند (Dewey, 1958, 13,14).

اگر نیازها و انرژی‌هایی که برای رسیدن به این نیازها لازم است برابر باشند، موجود فقط می‌تواند زنده بماند اما یک زندگی سرسری و سخت را خواهد داشت زندگی حداقلی که در آن رشد و پیشرفت امکان پذیر نیست. برای دیویی رشد و حرکت اساساً امری زیبا به حساب می‌آید، چرا که در فرآیند رشد، زندگی در بهترین حالت خود، متحقق و برقرار است و پیشرفت اتفاق می‌افتد. دیویی خود رشد و پیشرفت را به‌عنوان هدف اخلاقی معرفی می‌کند و این مسأله نقطه اتکای اصلی برای فلسفه دیویی است. سؤالی که طبعاً پیش می‌آید اینکه رشد و بازسازی موجودات هدفی را دنبال می‌کند؟ پیشرفت و رشد در کدام جهت و کدام مسیر درست است؟ بازسازی امور زندگی با چه رویکردی باشد تا آن را خیر یا اخلاقی بدانیم؟ از نظر دیویی هدف زندگی در خود زندگی است. سعادت یا خوشبختی همان رضایت درونی آدمی است و همان غایت اخلاقی است. سعادت، زیستنی است و زیستن یعنی رشد. دوباره به همان نقطه پیشین برمی‌گردیم. رشدی که غایت اخلاقی است. رشد و پیشرفت و احساس رضایت درونی فرد، فی‌نفسه هدف و غایت است. دیویی بجای صحبت از هدف و غایت از «هدف‌ها» و «غایات» سخن می‌گوید. هدف‌هایی که در جوامع مختلف شکل می‌گیرند و یا فرو می‌ریزند. ثابت نیستند و در شرایطی متغیر، اخلاقی متغیر را شاهد هستیم. پس جهت پیشرفت‌ها، رویکرد بازسازی امور و هدف از فرآیند رشد، امری ثابت و مشخص نیست و در مسیر زندگی و توسط خود انسان‌ها تعریف می‌شود. هدف غایی وجود ندارد. دیویی از سؤالی که با لحنی کلی پرسیده می‌شود: «سعادت چیست و کجاست؟» به سوال جزئی و عملی « خوشبختی‌ها و سعادت‌ها در زندگی روزمره کدام است» می‌رسد. تشخیص‌ها و ارزیابی‌ها در عین حال که فردی است اما باید در نظر آورد که اراده‌ها در هم ضرب می‌شوند. جمعی می‌شوند و ظهور و بروز اجتماعی به خود می‌گیرند. دیویی از زندگی جز خود زندگی چیز دیگری نمی‌خواهد. نفس شادمانه زندگی کردن و امیدوارانه زیستن برای دیویی حائز اهمیت بوده و این تفسیری است که دیویی از رشد دارد. هر چند او کاملاً واقف است که جهان مملو از چیزهایی است که نسبت به زندگی بی

تفاوت اند و حتی با آن سر عناد دارند. امور بسیاری است که می خواهند زندگی را متوقف کنند. با این همه اگر زندگی زایا باشد و اگر در جریان تداومش گسترش یابد و گشوده شود، قادر است بر عوامل مخالف و متخاصم فائق آید. آنگاه «بهبود» در زندگی رخ می‌دهد. دیویی این را «هنر» می‌نامد. خود مجاهدت و پیروزی در برابر خطرهای زندگی هنر است. هنر صورت انضمامی و واقعی آن چیزهایی است که ما بطور انتزاعی و تصویری می‌اندیشیدیم (کاپلستون، ۱۳۷۶، ۴۰۳) (Dewey, 1958, 14,25).

دیویی انسان و دیگر جانداران را با یکدیگر شریک و همسفر می‌داند. ما، حیوانات و طبیعت در یک کشتی در حال حرکت هستیم. در یک تیم بازی می‌کنیم. گاهی اوقات تکروری می‌کنیم و گاهی با یکدیگر همکاری خوبی داریم و نتیجه بهتری را برای مجموعه خود رقم می‌زنیم، البته گاهی نیز باید تمام کننده و گل زن بود تا تلاش های دیگران و گذشتگان را به ثمر نشاند. بدیهی است که دایره محیط پیرامونی ما هر چقدر از ما دورتر می‌شود تأثیرگذاری ما بر آنها و بالعکس کمتر خواهد شد. این همراهی انسان با حیوانات در نگاه دیویی بسیار جالب توجه است. «صدای سگ ها وقتی که بر روی غذایشان متمرکز می‌شوند، زوزه آنها وقتی که در تنهایی و غربت هستند، تکان دادن دم در پاسخ به صاحب یا دوست انسانش، همه و همه بیانی از حضور و جریان توأمان جانداران در طبیعت می‌باشد. امروزه پدیده حیوانات خانگی در پی این نگرش پررنگ تر شده است» (Dewey, 1958, 13).

دیویی به پشتوانه تفکر داروینی‌اش تأکید دارد که انسان در بسیاری از فعالیت‌هایش به میمون شبیه است. اخلاق و هنر سازوکاری برای زنده ماندن و رشد یافتن است. او این دو را باهم برابر و همراستا می‌داند. هنر در متن جریان زندگی جاگرفته است. دیویی عمل آشیان‌ساختن پرنده ای یا سدسازی یک سگ آبی را فعالیتی هنری تلقی نموده و بیان می‌کند انسان می‌تواند بوسیله ذائقه هنری و زیباشناختی خود چنین لذتی را لمس نماید. شاید در مقابل اندیشه دیویی، عده ای بگویند هنر بایستی اعمال آگاهانه باشد نه غریزی. درحالی‌که دیویی اولاً خط مرز غریزه و عمل آگاهانه را طبق تعالیم داروین اینگونه واضح و مشخص نمی‌بیند و دوماً بیان می‌کند اعمال غریزی هنرمندانه تر هستند!

زیرا از قدرت جاذبه و شوق زندگی^۱ (شهوت زندگی) سرشارند. تنها مکانیسم تحقق تصورات و اهداف آدمی، اندام‌ها و اعضای بدن هستند که از نیاکان حیوانی انسان، به ارث رسیده است.

« جدای از رابطه علی و معلولی^۲ در طبیعت، مفهوم و ابداعی وجود ندارد، جدای از آهنگ موزون جنگیدن و حس رضایتمندی در زندگی حیوانی طرح و الگویی برای تجربه کردن وجود ندارد. و جدای از اندام‌هایی که از نسل‌های دیگر جانداران به ما رسیده است، سازوکاری برای تحقق ایده‌ها و مقاصد انسان وجود ندارد» (Dewey, 1958, 24-25).

همانطور که دیویی به پیوستگی حیات جانداران و طبیعت نگاه ویژه دارد و بیان شد که همه موجودات و ارگانیسم‌ها در حضور داشتن در محیط و نیازمندی به محیط برای بقا و رفع احتیاجات مشترک هستند، اما از طرف دیگر آدمی از حیوان پیچیده تر است و جزئیات بسیاری دارد. این پیشرفت و تکامل نسبت به سایر جانداران، در ابداع، خلاقیت و دامنه عمق بینش مشاهده می‌شود. پس تفاوت ما با جانداران دیگر در استعداد کسب معرفت نبوده و فقط در پیچیدگی و گستردگی رفتار ما نهفته است. دیویی ذهن و خرد انسان را ویژه و متفاوت از دیگر جانداران نمی‌داند، بلکه نحوه عمل و نوع رفتارهایی که در ارتباط با دیگر انسان‌ها و طبیعت رخ داده است را باعث رشد و پیشرفت ذهن آدمی معرفی می‌کند (Dewey, 1958, 23).

۴-۵. تجربه، عقل و نظریه معرفت‌شناسی دیویی

دیویی عنوان فصل چهارم کتاب بنیاد نو برای فلسفه را «تطور در مفهوم تجربه و عقل»^۳ قرار می‌دهد. تجربه مساوی است با میزان علم و زندگی اخلاقی. ماهیت تجربه متحول شده است. افلاطون و ارسطو تجربه را مانند روانشناسان به معنای «یادگیری از راه آزمون و خطا» می‌دانند و این با یادگیری از طریق تفکر^۴ متفاوت است. درحالی‌که در نگاه افلاطون، تجربه همان عادت جاری است که عقل و تفکر در آن راه ندارد. دیویی به اندیشه بیکن و جان‌شینان او درباره تجربه اشاره می‌کند: تجربه، حقایق

1 Lust of life

2 Cause and effect

3 Reason

4 Ideas

تازه را به انسان نشان می‌دهد. تکیه به تجربه باعث می‌شود که بنده «عادت»ها نشویم و برای پیشرفت تلاش کنیم. در گذشته انسان عادت‌ها و تجربه‌ها را یاد می‌گرفت تا بتواند برای همیشه آن‌ها را به کار ببندد. تبعیتی کورکورانه وجود داشت. انگیزه و تفکر و فضایی برای اینکه عادت‌ها را تغییر یا بهتر کنیم وجود نداشت.

دیویی پیشرفت روانشناسی جدید را که تحت‌تأثیر رویکرد جدید علم زیست‌شناسی به وقوع پیوسته بود در بوجود آمدن مفهوم جدید تجربه موثر می‌داند. در این حالت، تجربه در درجه اول با عمل و نتیجه عمل پیوند دارد و به آن مربوط است. از نظر دیویی ذهن و تجربه ما فعال و تأثیرگذار هستند (دیویی، ۱۳۳۷، ۸۶-۸۷ و ۷۹-۸۲).

دیویی تجربه را به ماشینی و فکری (درونی) تقسیم می‌کند. تجارب ماشینی مثل آزمون و خطاهایی که در زندگی روزمره با آن برخورد می‌کنیم و تجربه‌هایی بدست می‌آوریم، در این نوع تجربه، عنصر فکر، تجزیه‌تحلیل و پیش‌بینی خیلی مشهود نبوده است. تجربه مد نظر دیویی که خود آن را تجربه تأملی می‌نامد، تجربه‌ای است که عنصر ذهنی بر عنصر بیرونی چیره می‌شود و منجر به کشف روابط و چگونگی امور می‌شود. این همان تجربه تفکر است (دیویی، ۱۳۳۹، ۱۰۸-۱۰۹). علاوه بر محرک‌های بیرونی، ذهن نیز در تجربه انسانی دخیل است (دیویی، ۱۳۳۹، ۱۸۶).

از نظر دیویی اگر زندگی اجتماعی نباشد، فعالیت ذهن به تنهایی بسیار ناچیز و ابتدایی خواهد بود. شناسایی، زاده تجارب انسانی است. تجارب انسانی تنها از یک سلسله محرک خارجی و تأثیر حسی پراکنده ناشی نمی‌شود بلکه عکس‌العمل‌هایی که فرد در برابر محرک‌های خارجی دارد، عنصر سازنده تجربه است. یعنی هرچند منشا شناسایی، زندگی اجتماعی و تحریکات خارجی هستند، اما تجربه امری پویا و فعال است.

ویژگی تجربه انسانی این است که با فعالیت و اراده قرین است. علوم جدید که از قرن هفدهم آغاز شد بر چنین تجربه‌ای که معمولاً آزمایش علمی خوانده می‌شود، استوار است. تجربه علمی، تجربه‌ای است که با کنترل، همراه باشد یعنی با عمد و بصیرت کافی منجر به دانش شود. به زعم یونانیان از طریق تجربه‌ها و عادت‌های روزانه، دانش و معرفت جدید حاصل نمی‌شود اما دیویی

می‌گوید می‌تواند حاصل شود. اگر مثلاً یک درودگر در تجربه و کارهای روزانه خود به کشف جدیدی نمی‌رسد به‌خاطر این است که به اندازه کافی دقت و بصیرت ندارد و اینکه اراده‌ای در جهت کشف ندارد. اگر این زمینه برای ذهن او طرح شود که او نیز می‌تواند با تفکر در کار خود تغییر و بهبود ایجاد کند حتماً در روزی این اتفاق خواهد افتاد و یا اینکه اگر او کار خود را با امور عقلی و تفکری و دیگر مسائل علمی پیوند زند آن وقت معرفت و دانش جدید بوجود خواهد آمد. خواستن و آگاهی از اینکه این روند، امکان دارد، تعلیم دادنی است (دیویی، ۱۳۳۹، ۱۸۸). رفتاری اختیاری، هدفمند، که برخاسته از علم (ساینس) و مهارت باشد می‌تواند «شرایط» را برای بوجود آمدن معرفت و دانش جدید مهیا کند.

دیویی می‌گوید؛ فیلسوفان کلاسیک عقل را در معنای قوه‌ای بی‌همتا که انسان را به دنیایی فراتر از تجربه می‌برد به‌کار می‌بردند، ولی بایستی فکر یا هوش^۱ را جایگزین عقل نماییم (Dewey, 1924, 78). دیویی هوش را مترادف عقل می‌داند و آن را این گونه معرفی می‌کند: «تظاهرات انضمامی که از تجارب گذشته ناشی می‌شود، در پرتو احتیاجات و مقتضیات زمان، پخته و پرورده شده و به‌عنوان هدف و روش در نوسازی‌های آتی به کار برده شده، هوش یا عقل نامیده می‌شود. هوش کار خطیر تطبیق دادن با وضع جدید را پایش و آزمایش می‌کند» (Dewey, 1924, 95-96). هیچ کس نمی‌تواند ادعا کند که ما ذاتاً عاقل هستیم و یا اینکه عقل را به وجود می‌آوریم. جمله «من فکر می‌کنم» دقیق نیست، در اصل افکار جوانه می‌زنند، می‌رویند و می‌زاینند. پس تفکر، عملی است که کاملاً ارادی و اختیاری نیست. خمیر مایه (ماده اولیه) فکر و اندیشه از دیگران، علم، سنت یا تلقین محیط به ذهن ما خطور می‌کند. آنگاه بی‌درنگ عادات و تجربه‌های مؤیدش به آن اضافه می‌شوند. پس این فرآیند، مایه تفکر، مورد قبول ما قرار می‌گیرد و البته تکمیل می‌شود یا به عبارت کانتی بر آنان افزوده می‌شود. سپس ما عواقب آن اندیشه را در نظر می‌آوریم. با ملاحظات قید شده، انسان، علم خود را تنها در ارتباط با خارج و عاداتی که این ارتباط به وجود می‌آورد کسب می‌کند و مسلم است که علم، نه عقل و هوش فردی بلکه زاینده تمدن است (Dewey, 1928, 314).

¹ intelligence

دیویی در بخش نخست کتاب چگونه می اندیشیم به روش و چگونگی مکانیسم تفکر در انسان می‌پردازد. او واژه (Thought) را به کار می‌برد. چهار معنی برای «تفکر» متصور است. معنای اول، هر چیزی که به ذهن می‌آید. در این تعریف «فکر کردن به چیزی» همان آگاه بودن نسبت به آن تعبیر می‌شود. معنای دوم، اموری که از دایره حواس ظاهری ما خارج است و به اصطلاح قابل لمس و دیدنی نیست. معنای سوم تفکر، همان عقایدی که مبتنی بر مدارک و شواهدی در انسان شکل گرفته‌اند. در معنای چهارم که کامل تر بوده و مراد دیویی نیز همین معناست، تفکر، عقیده و باوری است که طی مراحل تحقیق و جستجوگری به دست آمده است (Dewey, 1910, 2).

به این ترتیب منظور دیویی از «تفکر»، عقل و اندیشه صرف نیست، بلکه روش مشاهده، تجربه و استدلالی است که توأم با سنجش باشد (دیویی، ۱۳۳۷، ۳). بدین معنی، علم یا عقل امری نیست که از بالا بر روی تجربه قرار گیرد بلکه چیزی است که از تجربه برمی‌خیزد و با تجربه نیز ارزیابی می‌شود. او عقل به آن معنی که منظور کانت بوده که می‌تواند در تجربه نظم و قاعده ایجاد کند را زائد می‌داند و بیان می‌کند: عقل، حکم هوش تجربی^۱ را دارد (Dewey, 1924, 95-96).

دیویی در منطق، تئوری تحقیق می‌نویسد: «از آنجا که هر معرفت خاص، نتیجه تحقیق موردی می‌باشد، بنابراین مفهوم معرفت به طور کلی، تعمیمی است از خصوصیات کشف شده و متعلق به استنتاجاتی است که نتیجه مستقیم تحقیق باشد. معرفت در ساختار تحقیقی خود به منزله جریانی دائمی است. حل یک مسئله یا یک موقعیت به وسیله تحقیق، دلیل بر این نیست که راه‌حل، پیوسته مستقر و بدون تغییر باقی بماند» (دیویی، ۱۳۶۹-۲، ۱۲). به همین دلیل، فیلد می‌گوید: «دیویی ترجیح می‌داد به جای شناخت‌شناسی از عبارت نظریه تحقیق یا منطق تجربی استفاده نماید تا به طور دقیقتر رویکرد مورد نظر او را نشان دهد» (Field, 2006, 10).

دیویی در کتاب دموکراسی و آموزش و پرورش تاریخچه مختصری از معرفت‌شناسی را ارائه می‌کند و به نقد و بررسی نظریه شناخت نزد فیلسوفان یونان می‌پردازد. سپس به نقد نظریه شناخت‌شناسی کانت می‌پردازد. او در معرفت‌شناسی هم از تجربه‌گرایی و هم عقل‌گرایی انتقاد می‌کند

¹ Experimental intelligence

و به گفته پاتنام بخش قابل ملاحظه ای از آثارش (مانند کتاب در جستجوی یقین) به پرده برداری از تجربه‌گرایی اختصاص دارد. در دیدگاه سنتی، تجربه‌گرایی و عقل‌گرایی به طریقی آینه یکدیگر هستند، عقل‌گراها ادعا می‌کنند که می‌توانند به طور پیشین بعضی از اساسی‌ترین قوانین طبیعی را تعیین کنند (قوانین هندسه و مکانیک)؛ در حالی که تجربه‌گراها ادعا می‌کنند یکبار و برای همیشه داده‌های هر نظریه علمی را تعیین می‌کنند (Putnam, 2005, 6-7).

دیویی در آثار ابتدایی خود با رویکرد ایدئالیسم هگلی، عقل‌گرایان و تجربه‌گرایان را به این دلیل که بین حوزه فکر و دنیای واقعیت فاصله انداخته‌اند مورد نقد قرار داد. تفکر، جدای از دنیای طبیعت یا عالم خارج، وجود ندارد. بایستی الگوی جدیدی را در شناخت‌شناسی تعیبه کرد تا از اشکالاتی که عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی به بار آورده‌اند در امان بود. البته بعدها که دیویی از تفکر هگلی جدا شد و به دیدگاه طبیعت‌گرایی برگرفته از نظریه تکامل داروین روی آورد نظر معرفت‌شناختی اش نیز تغییر کرد (Field, 2006, 11-12).

طبق نظر دیویی، نظریه‌های شناسایی گرچه با یکدیگر فرق دارند، اما همه از این جهت که در مورد شناسایی انسان، ثنوی هستند باهم اشتراک دارند. تضادها و ثنویت‌های فکری از تضادهای جامعه نشأت می‌گیرد مانند تضاد شناسایی تجربی و شناسایی عقلی. با توجه به آنچه در تعریف تجربه و عقل از دیدگاه دیویی ذکر شد، هیچ تضادی بین شناخت تجربی و شناخت عقلی وجود ندارد. درحالی‌که شناسایی تجربی را منفعل و شناسایی عقلی را فعال می‌دانسته‌اند. تضاد دیگر تضاد یادگیری ایستا و یادگیری پویا می‌باشد. یادگیری ایستا، فراگرفتن حقایق مسلم و ثابت خارجی به وسیله عقل است و یادگیری پویا، فراگرفتن جریانات گوناگون و متغیر هستی در حین فعالیت‌های عملی است. این تفکر در شعار «فکر نکن انجامش بده» که سال‌ها در داستان‌ها، فیلم‌ها و کتاب‌های آمریکا نیز رواج دارد قابل مشاهده است. از مفهوم یادگیری ایستا چنین برمی‌آید که حقایق ثابتی در عالم وجود دارد که به وسیله عقل می‌توان آن را یافت. اما مفهوم یادگیری پویا می‌رساند که یادگیری جریانی فعال و دائمی است که هر فردی می‌تواند در طی فعالیت‌های خود به فراگرفتن نکات بسیار

متنوع و متکثری نائل گردد(قاسمی، ۱۳۹۵، ۶۲). حال می‌توانیم به تضاد جنبه ادراکی و جنبه عاطفی

شناسایی نیز اشاره نماییم. از نظر دیویی در معرفت‌شناسی چند ویژگی قابل ذکر است:

الف) بنا بر علم زیست‌شناسی و روان‌شناسی، تضاد عمل و نظر یا بدن و ذهن، نادرست است. ذهن، وابسته به بدن و اندیشه است پس در طی عمل و رفتار است که ساخته می‌شود. شناسایی را نباید امری انتزاعی و مستقل از بدن به حساب آورد.

ب) مطابق با نظریه تکامل داروین که به اعتقاد دیویی یکی از مبانی معتبر علم زیست‌شناسی و یکی از مبناهای معرفت‌شناسی طبیعت‌گرایانه دیویی است، موجود زنده با محیط زندگی خود در حال تطابق یابی و هماهنگ‌سازی است.

ج) از آنجا که روش‌هایی که در علوم گوناگون به کار می‌روند تجربی هستند، شناسایی، از عمل جدا نیست. معرفت حقیقی از تجربه برمی‌خیزد و در تجربه تأیید و تکمیل می‌شود. شناخت انسان، برکنار از تجربه و دانش نیست(دیویی، ۱۳۳۹، ۲۱۹-۲۲۲).

دیویی اظهار می‌کند در معرفت‌شناسی پرسش این است که چگونه عین و ذهن که از هم مستقل هستند باهم همکاری می‌کنند و شناخت در آدمی حاصل می‌شود. یعنی فرض بر این است که معرفت، مواجهه با چیزی است که قبلاً وجود داشته است؛ اما اگر معرفت به‌عنوان امری که متضمن حرکت و فعالیت است تلقی شود و روش معمول در تجربه مورد استفاده قرار گیرد، پرسش‌ها در معرفت‌شناسی متحول خواهد شد(دیویی، ۱۳۳۷، ۱۰۸).

نظریه پراگماتیستی دیویی، برخلاف همه نظریه‌های شناسایی، بر آن است که بین شناسایی و فعالیت‌های عملی، همبستگی و استمرار وجود دارد و این پیوستگی و درهم‌تنیدگی برای سازگاری انسان با محیط و دوام حیات انسانی ضروری است. به بیان دیگر، معرفت حقیقی آن است که جزء تجارب ما باشد و باعث شود که محیط را با حواشی خود سازگار سازیم و غایات و خواست‌های خود را با محیط زندگی خویش آشتی دهیم(Hook, 1950, 400).

۴-۶. طبیعت‌گرایی (ناتورالیسم)

دیویی، از فیلسوفان سنتی که واقعیت را به دو حوزه تغییرپذیر و تغییرناپذیر تقسیم کرده‌اند انتقاد می‌کند، به این دلیل که برای پیشرفت علم و جامعه‌ایجاد مانع کرده‌اند. برای دیویی، طبیعت، تنها واقعیت موجود است و تنها معرفت صادق نیز معرفت علمی بوده که از طریق تجربه به دست می‌آید. هدف از تحقیق علمی نزد دیویی تعیین ساختار واقعیت است (قاسمی، ۱۳۹۵، ۶۲).

بر اساس طبیعت‌گرایی دیویی، هرگونه امور فراطبیعی یا دخالت نیروهای فوق طبیعی انکار می‌شود و طبیعت، برابر و معادل وجود قلمداد می‌شود. از سوی دیگر، طبیعت‌گرایی ملازم با تجربه‌گرایی است. زیرا طبیعت، قلمرو تجربه است. تأکید بر علم‌گرایی که در قلمرو طبیعت و تجربه لحاظ می‌شود، کاشف از آن است که انسان از طریق روش علمی جدید، می‌تواند این تجربه را به رشد و کمال برساند. با این قرائت که انسان با رشد عقل خود و با کمک روش تجربی و علمی، می‌تواند جنبه‌های عالم درون تجربه خود را بسط دهد. عالم عینی، مجزای از انسان، معنی ندارد و عالم همان است که انسان تجربه می‌کند (خاتمی، ۱۳۸۱، ۱۰۲). به عبارتی طبیعت، عالم عین و جهان هستی برای انسان همان است که به ذهن می‌آید و تجربه می‌شود و انسان به طبیعتی فراتر از آن حتی اگر وجود داشته باشد دسترسی ندارد. دیویی معنویت، و دیگر ایده‌های غیر مادی را نیز طبیعی می‌داند از آن جهت که ذهن انسان جزو طبیعت است. علم و معرفت نزد دیویی بسیار عام و فراگیر است و دیگر امور مانند دین، معنویت و علوم اجتماعی را نیز در بر می‌گیرد.

وقتی طبیعت‌گرایی و اصل همراه آن یعنی علم‌گرایی به عنوان مبنای معرفت‌شناختی اخلاق پذیرفته می‌شود، روش تجربی برای پژوهش در اخلاق به کار گرفته می‌شود. همچنین هر منبع فوق طبیعی برای قوانین اخلاقی انکار می‌شود. به این جهت است که نظریه اخلاقی دیویی را نظریه‌ای طبیعت‌گرایانه قلمداد کرده‌اند (قاسمی، ۱۳۹۵، ۶۴).

۴-۷. ابزار و نتیجه در فلسفه طبیعت‌گرا و انضمامی دیویی

با ظهور فلسفه دکارت و اصل «وضوح و تمایز» و قاعده «تجزیه و ترکیب»، مسئله تعریف یکی از مهم‌ترین دغدغه‌های فلسفه شد. به همین ترتیب اندیشیدن درباره هنر و هنرمندی نیز تغییر کرد. در پی تعریفی جامع و کامل بودن و از طرفی تقسیم‌بندی‌های زیاد برای رسیدن به وضوح و تمایز در آثار فیلسوفان و هنرمندان به وضوح دیده می‌شود که به عنوان نمونه می‌توان به کتاب هنرهای زیبا تحویل شده به اصلی واحد نوشته شارل باتو در سال ۱۷۴۶ اشاره نمود. در فلسفه طبیعت‌گرای دیویی ملاک‌های فلسفی دکارتی از میان برداشته شده و هنر به وحدتی دوباره می‌رسد. دیویی در کتاب تجربه و طبیعت به نقد هرگونه تقسیم‌بندی و به‌طور خاص نقد تقسیم هنر به زیبا و کاربردی می‌پردازد. در نظام کل‌گرای دیویی هر چیزی به چیز دیگر مرتبط است. پس هر امری در عین حال که ابزار است نتیجه هم می‌باشد. ابزار صرف و نتیجه صرف نداریم. رابطه اجزای جهان باهم تبادل، هماهنگی و سازگاری و در نهایت یافتن وحدتی ارگانیک است. مقدمات، اجزای خود نتایج هستند و در دل آن جای دارند. دیویی تحت تأثیر فلسفه هگل توضیح می‌دهد که رابطه نتیجه و مقدمات اساساً بر مبنای قبل و بعد نیست بلکه رابطه درهم آمیزی و بقای دوباره است. تا زمانی که نتایج وجود نداشته باشند مقدماتی نیز وجود ندارد. نتایج حضور دارند که ما می‌توانیم به مقدماتش پردازیم.

دیویی انسان‌ها را مانند دیگر جانداران، پاره‌هایی از طبیعت فیزیکی و حیوانی می‌داند. انسان در وضعیتی طبیعی^۱ زندگی می‌کند. انسان به مانند حیوان طوری برنامه‌ریزی می‌کند که پاره‌ای از اشیای فیزیکی را با نیازهایش هماهنگ کند و آن اشیاء را به گونه‌ای تغییر می‌دهد که به عنوان مصالحی مایه رشد و استمرار زندگی او باشند (Dewey, 2000, 306-307).

رویکرد فلسفه دیویی در عین حال که داروینی است لایه‌هایی هگلی نیز در بطن آن وجود دارد. وقتی دیویی توضیح می‌دهد که اساس همه چیز خواه مقدمه و خواه نتیجه، خواه وسیله و خواه هدف و غایت در طبیعت است، اشاره می‌کند که طبیعت است که فرا می‌آورد و به پیش می‌برد. دیویی واژه

¹ State of nature

«ذهن/روح»^۱ هگل را برمی‌دارد و به جای آن «هوش»^۲ را جایگزین می‌کند. در ادامه به جای واژه «دیالکتیک» هگلی، به واژه «رشد»^۳ می‌رسد. اما مفهوم سخن او آمیزه‌ای از فلسفه کل باور و دیالکتیکی هگل را به همراه دارد. دیویی در دو کتاب خود «هنر به منزله تجربه» و «تجربه و طبیعت» این مسیر را به زیبایی روشن می‌سازد. پیوندی که بین تفکر زیست‌شناسی و داروینی با تفکر هگلی سامان می‌یابد. داروین بر آن است که سیر تکامل بشر را از نخستین صورت‌های حیاتی تا زمانی که به ترکیب کنونی درآمده است پیگیری نماید. هگل نیز جریانات فکری، تاریخی و فرهنگی را از مراحل آغازین تمدن تا عصر حاضر مورد بازبینی و تأمل قرار می‌دهد. دیویی نیز سعی دارد این دو جریان را بر مبنای اصل طبیعت و زندگی تبیین کند. برای طبیعت، قبل و بعد وجود ندارد. طبیعت، همه چیز را با مصالح قدیم به ترکیبی جدید می‌رساند و دوباره با دیگر امور سازگار می‌کند تا حیات جریان داشته باشد. پس در هر محصول و فرآورده طبیعی، نتایج و مقدمه، در هم آمیخته‌اند و پیوستگی و درهم تنیدگی دارند. دیویی نتیجه عملی تقسیم‌بندی‌ها و اندیشه دوالیستی را در بی‌اهمیت شمردن امور روزمره و یکسری علوم جاری و متداول می‌داند. با تقسیم‌بندی، در حقیقت به بی‌ارزش کردن و بی‌اهمیت کردن یکسری امور دامن می‌زنیم. دیویی «وحدت» را از هایدگر و «کل‌گرایی» را از هگل اخذ می‌کند و در فلسفه پراگماتیستی خود به کار می‌گیرد. برای گواراتر نمودن زندگی و تحمل پذیر کردن مشکلات انسان در جامعه امروز، بایستی برای هر چیزی در زندگی کیفیتی قائل شویم. هر چیزی را باید در نسبتش با زندگی سنجید. وسیله‌ها و ابزار روزمره زندگی هستند که به جهان ما قوام می‌بخشند. ما از طریق همین امور جزئی در جهان حضور داشته و شرکت می‌جویم. به‌عنوان مثال دیویی در فلسفه هنر خود بیان می‌کند؛ وظیفه هر هنری و از جمله هنر پاپ این است تا شور زندگی را ایجاد نماید (Dewey, 2000, 293). در این جا مشاهده می‌کنیم که هنر نه صرفاً ابزاری برای اثرگذاری اخلاقی و نه ابزاری صرف برای بیان احساسات است (Dewey, 2000, 286).

¹ Mind/geist

² Intelligence

³ Growth

طبق نظر دیویی، گرایش مردم به هدف‌های ثابت و مشخص خارج از عالم طبیعی، زمینه‌ساز فلسفه‌های اخلاق نادرست شده است. حتی این روش باعث سوءتعبیر در نظریه‌های علمی مانند نظریه تکامل داروین شده است. نظریه فراگشت داروین، اعلام می‌دارد که جانداران، در جریان زندگی عملی خود، بر اثر مبارزه با مشکلات موجود، دگرگونی و تطوّر می‌پذیرند و در مجموع، بهتر از پیشینیان خود بر مشکلات زندگی غلبه می‌کنند. نظریه تکامل داروین معنایی جز این ندارد. اما کسانی که اسیر مفاهیم و پیش‌فرض‌های استاتیک و قالب‌بندی شده قدیمی و غالباً دینی شده‌اند دوست دارند تا تکامل و تغییر موجودات زنده را دارای برنامه و طراحی از پیش تعیین شده و حرکتی به سمت هدف یا هدف‌هایی ثابت و معین تفسیر کنند. طبق این نگرش همیشه مسائل جاری ما ابزار و وسیله‌ای برای هدف‌های والای آینده و دور و بعضاً ماورایی هستند. دیویی برای این هدف‌ها اصطلاح «هدفی خارج از زمان حاضر» را به کار می‌برد. فلسفه غایت‌گرا برای دیویی مردود است، زیرا زمان حال را قربانی و کم‌اهمیت می‌سازد و تلاش برای رفع مشکلات توسط علم را ناکارآمد جلوه می‌دهد (دیویی، ۱۳۶۲، ۴۰۵).

« مردمی که در پی کمال مطلوب‌های ثابت می‌گردند، طبایع ثابت پرستی هستند که می‌خواهند با تخیلات خود از گیرودار و هیجان زندگی فرار کنند و به هدفی ثابت و ابدی و آرامشی لایزال پناه ببرند. این‌گونه اشخاص باید به جای تحریف نظریه تکامل، علناً به نظریه اجتماعی و اخلاقی روسو یا تولستوی یا رواقیان یا بوداییان بگروند زیرا این نظریه‌ها با ثبات جویی آن‌ها سازگارتر است» (دیویی، ۱۳۶۲، ۴۰۶).

دو رویکرد به جامعه در نزد فیلسوفان وجود دارد، فلسفه‌هایی که توجه به نخبگان و خواص و اقلیت ویژه جامعه دارند و فلسفه‌هایی که به عموم مردم متوسط الحال نگاه می‌کنند و به اصطلاح توده‌ای نامیده می‌شوند. از طرفی توجه دیویی به هنر پاپ و فرهنگ عامه‌پسند است و از طرفی نیز به علم و دانش و رشد عموم مردم توجه خاص دارد. دیویی دموکراسی را مابعدالطبیعه‌ای از رابطه میان آدمی و تجربه او در طبیعت می‌داند. این بدین معناست که او انسان را در عادی‌ترین و معمولی‌ترین شرایطش در نظر می‌گیرد. در خلال تمام مطالبی که درباره فلسفه دیویی به نگارش درآوردیم، می‌توان آموزه‌ها

و فلسفه دیویی را در یک کلام خلاصه نمود: «زندگی روزمره». زندگی از نظر دیویی آشکارا بر مفهومی جمعی و حیات طبیعی دلالت دارد که «منافع مشترک» و «احساسات ملی و همگانی» بیشترین تکرار و بسامد معنایی را در بیان او داشته‌اند. مراد دیویی از این عبارات امکان رفاه و بهزیستی (خوشبختی) برای اکثریت مردم است. او از دموکراسی به مثابه نوعی مابعدالطبیعه، نوعی فهم هستی‌شناسانه، سخن می‌گوید و بر آن است که همه لوازم و امکانات را در جهت همین مابعدالطبیعه تفسیر و ارزیابی کند (رورتی، ۱۳۸۴، ۷۱).

دیویی برخلاف بسیاری اعتقاد دارد جدیدترین نوع هنر می‌تواند در پیش‌پافتاده‌ترین فعالیت‌های سیاسی و سرگرمی‌های مبتذل باشد. شخصی که از دیوار راست و بلند می‌پرد و می‌نشیند، شخصی که اخگرهای گرگرفته آتش را بالا و پایین می‌اندازد و شعبده‌بازی می‌کند. اگر در کار خود غرق شده باشد و صرفاً فاعلی سرد و بی‌احساس نباشد قطعاً هنرمند است. انسان عادی با فلسفه روزمره و عمل‌گرایانه دیویی می‌تواند عاشق و شیفته اتومبیلش باشد. از نظر دیویی هنر پاپ نمی‌خواهد هنر رایج و قالب‌بندی شده مرسوم باشد. هنر پاپ حتی تلاش هم نمی‌کند که هنر شود بلکه آن خود زندگی است. زندگی که در صورت‌های مختلف متجلی می‌شود. هنر پاپ، خود ادامه زندگی است. چیزی که خانه‌های امروزی را بسیار متفاوت‌تر و جذاب‌تر از خانه‌های دیروز می‌کند. (Dewey, 1958, 5-6)

توجه انسان به خود و محیط‌زیستش و توجه به سایر جانداران از زمینه‌های فلسفه جان‌دیویی می‌باشد که در اثر نفوذ داروین‌یسم به علوم انسانی و فلسفه نمایان گشته است. در اثر روش علمی داروین او توانست راه پیشروی انسان را نشان دهد و در اثر اثبات این تغییرات و تحولات بزرگ در جانداران و طبیعت، این سؤال را پیش پای او بگذارد که چرا انسان نتواند با سلاح علم به سمت ایجاد تغییرات زیستی و گونه‌ای برود. چرا انسان بجای روش تجربی در طبیعت به سراغ آسمان و امور غیبی رفته است. چرا پاسخ بسیاری از سؤالات را از عالم الهیات گرفته است. شاید علم الهیات ابزار مناسبی برای رفع مسائل طبیعی، زیستی و تجربی انسان نبوده باشد. دقت دیویی به مسائل روزمره و هنر پاپ در همین بستر فکری و تحولات زمینه‌ای به وجود آمده است. توجه او به رفتار و حرکت انسان

در محیط پیرامونش در رفتارشناسی و روان‌شناسی دیویی بسیار پررنگ است، آن‌هم انسانی که به‌عنوان ارگانیزم و جاندار، پیوند ناگسستنی با طبیعت زیستی خویش دارد. هنگامی که جمعیتی از تماشاگران از دیدن تکنیک فوتبالیست‌ها متأثر می‌شوند و یا از نمایش عضلات کشتی‌گیران یا ورزشکاران زیبایی اندام لذت برده و هیجان‌زده می‌شوند، می‌توان به ریشه و منشأ هنر در تجربهٔ آدمی پی برد (Dewey, 1958, 4-6).

توجه دیویی به هنر پاپ و زندگی روزمره در راستای همین رویکرد انضمامی به فلسفه است. او در ادامهٔ همین مسیر، با یکسان‌سازی بین‌المللی در عرصهٔ فرهنگ مخالف می‌کند و بر ضرورت توجه بر حال و هوای منطقه‌ای آثار تأکید دارد و بر آن است تا ارزش‌های منطقه‌ای آثار فلسفی و هنری حفظ شود (Dewey, 1958, 9).

۴-۸. پراگماتیسم جان دیویی پیامد نگاه داروینی به جهان

دیویی به فلسفهٔ دکارت بسیار توجه کرده و در عین حال نقدهای جدی به او وارد می‌کند. دکارت در ساختار شناختی خود قصد داشت تا بر مبنای ریاضیات، روشی مؤثر از جنس یقین را برای تحقیق و پژوهش ساماندهی کند. از نظر او ریاضیات، مجموعه‌ای از حقایق ضروری و فراگیر است که مابین حالات مختلف ذهن، نظم و ارتباط ایجاد می‌کند. طبق معرفت‌شناسی دکارت، انسان تبدیل به محقق و کاشفی شده که باید به کشف خودش بپردازد. دیویی با بررسی پیامدهای نگاه داروینی به جهان دیدگاه دکارت را رد نموده و بیان می‌کند؛ شناخت در گرو تجربهٔ انسان است. پرسشی که از امکان شناخت و معرفت آدمی می‌شود اساساً نادرست بوده است. دیویی با نگاهی دوباره به امر مطلق، نامشروط و یقینی در پراگماتیسم خویش، آن را تنها به‌عنوان ابزار می‌پذیرد که در صورت داشتن نتایج موفقیت‌بار به کار بسته می‌شود. شناخت، صرفاً سازمان‌دهی ذهنی از حقیقتی ابدی و مطلق نیست، بلکه فناوری، روش و تکنیک است تا ابزاری برای اصلاحات اجتماعی، تنظیم و بهبود رفتار انسان و جامعه باشد. در سبک شناختی ساختارگرایانهٔ دکارت، عمل تابع فرم (قالب‌های ذهنی) است درحالی که سبک شناخت دیویی عمل‌کردگرایی است که در آن، فرم (کتگوری یا قالب‌های ذهنی) تابع عمل و رفتار می‌باشد.

در مبحث شناخت و معرفت‌شناسی اساس کار پرسش از امکان شناخت^۱ است. طبق بیان دیویی، تلقی بیولوژیکی از هستی انسان که توسط داروین ارائه شد، بسیاری از دیدگاه‌های ما را نسبت به مسائل ریشه‌ای فلسفی تغییر داده است. دیویی از منطق پی‌یرس فاصله گرفته و تحت‌تأثیر ویلیام جیمز به پراگماتیسمی انسانی و کاربردی روی می‌آورد (Dewey, 1938: 35). جیمز در روانشناسی خود مفهومی زیست‌شناختی و داروینی از انسان را مدنظر قرار داده بود. به طور کلی تحقیقات روان‌شناختی که در آن روزگار رشد کرده بود، تأثیر بزرگی بر دیویی گذاشت. دیویی چنین رویکردی را برای ایجاد تغییر در زندگی انسان‌ها و شکل‌گیری جامعه مدرن، مناسب و هم‌راستا دید. ترسیم پیامدهای فلسفی نظریه تکاملی داروین در بیان دیدگاه‌های کلیدی فلسفه دیویی بروز و ظهور پیدا کرد (مایر، ۱۳۷۴، ۴۸۶). کلمات کلیدی فلسفه دیویی، آزمودن، تجربه و کارایی است (Dewey, 1960, 274). او با نگاهی انتقادی و رویکردی اجتماعی به علوم مختلف از جمله زیبایی‌شناسی، اخلاق و علوم شناختی ورود می‌کند.

شاید اصل اساسی جان‌دیویی در پراگماتیسم همین عبارت باشد: قفل درستی یک نظریه با کلید عواقب و نتایج عملی آن باز می‌شود. تلقی ما از شناخت همواره بایستی با توجه به زمینه‌های ابزارگرایانه^۲ و کارکردگرایانه^۳ آن لحاظ شود (Dewey, 1998 a: 106). با چنین رویکردی، تفکر و در نهایت تمام دستاوردهای آن باید به‌عنوان ابزار و وسیله‌ای در جهت بقا و رفاه انسانی باشند. فلسفه‌ها باید با رفاه و خوشبختی و بقای انسان سازگار^۴ شوند. مانند تطابقی که حیوانات و انسان‌ها با محیط و طبیعت خود پیدا می‌کنند (Dewey, 1998 a: 128). طبق دیدگاه تکاملی دیویی، زبان^۵ و دانش، معرفت و شناخت ما را در مسیری پیشرفت‌گرایانه و تکاملی تشکیل داده‌اند. آن‌ها ابزار شخصی و فردی نبوده، بلکه توسط جامعه پدیدار شده‌اند (Dewey, 1998 a: 297). علم، بروز و

1 the possibility of knowledge

2 instrumental

3 functionalist

4 Adaptation

5 language

ظهوری اجتماعی دارد و مانند هر سیستم دیگر، دارای فرمولی ترکیبی و پیچیده است. این محصول باید در نظم اجتماعی کارا باشد (استراترن، ۱۳۸۹، ۵۷).

ایده‌های معرفت‌شناختی نیز ممکن است غلط بوده و یا در زمان کنونی و جامعه‌ای خاص ناکارآمد باشند که در این صورت لزوماً به تغییراتی احتیاج دارند. علاوه بر این مطالب، ممکن است آن ایده‌های معرفتی، از نظر اخلاقی و یا سیاسی نیز نامطلوب باشند. از نگاه دیویی سیستم‌های تولید شناخت را انسان‌ها در شکل زندگی اجتماعی خود بوجود آورده اند، پس خود آن‌ها با آموزش می‌توانند آن را تغییر دهند، و با نوع زندگی خود و بر اساس عمل‌گرایی و سودمندی، آن را سازگار کنند (Dewey, 1998 a:332). با عنایت به اینکه در دوره دیویی داروینیسیم مخالفان زیادی دارد اما او می‌گوید داروینیسیم نه تنها درست است، بلکه اگر تفسیر درستی از آن ارائه نمایم می‌تواند ستون فلسفی محکمی برای لیبرال دموکراسی باشد که طبق دیدگاه دیویی تنها نظام سیاسی است که قابلیت آن را دارد تا افراد و جوامع انسانی را شکوفا و بالنده سازد (Dewey, 1998 a: 211).

دیویی قصد داشت با توجه به پیامدهای نظریه تکامل در مقوله‌های بنیادی فلسفه تجدید نظرکرده و در نهایت اقدام به نوسازی آن نماید. به‌عنوان نمونه نقد و بررسی دیویی نسبت به مفهوم تجربه را شرح می‌دهیم؛ دکارت و تجربه‌گرایان عمدتاً تجربه را به‌عنوان امری علمی می‌دانستند، اما دیویی آن را به مثابه «عمل تعاملی بین موجود زنده با محیط فیزیکی و اجتماعی خود به حساب آورد» (Dewey, 1998 a: 47). تجربه نمی‌تواند صرفاً به‌عنوان دریافت^۱ و مواجهه ای غیرفعال و انفعالی^۲ باشد و یا فقط تأیید یکسری از اطلاعات مفروض و از پیش تعیین شده^۳، تلقی گردد. شناخت ما، تشخیص و کشفی از حقیقتی ثابت، مربوط به همیشه و یا گذشته نیست. دیویی شناخت ما را در گرو تجربه ما می‌داند (رشیدیان، ۱۳۹۴، ۳۱۵-۳۱۶) و بیان می‌کند تجربه مانند اتفاق یا رویداد فیزیکی صرف نیست تا در تماشاخانه ذهن مانند نمایش یا سخنرانی پخش گردد، بلکه تعامل و فرایندی دو سویه و عملی بین نوع انسان، دیگر جانداران و محیط‌زیست است (Dewey, 1998 b: 37).

¹ reception

² passive

³ Given

واقع عمل^۱ رویدادی است که بین ما و محیط پیرامونمان ایجاد می‌شود. پس چنین فرآیند شناختی، بستگی به نحوه عمل و رفتاری که شخص با محیط خود برقرار کرده و میزان و نحوه سازگاری که بوجود آمده است، دارد. لذا تجربه که همانا به بوتۀ امتحان سپردن است مسئله و نمایشی ذهنی و درونی نیست، بلکه مسیری «در حال شدن» در محیط واقعی بیرونی است که با اعمال انسان، تغییر می‌کند (استراترن، ۱۳۸۹، ۲۲). این تجربه، بشری، پیچیده و درهم تنیده است و ساختاری ارگانیک و پویا داشته، لذا اقدامات و سازگاری‌های خود را بسیار هوشمندانه صورت می‌دهد. تجربه زائیده ارتباطات و پیوندهایی درهم‌تنیده از افکار و استنتاج‌های افراد جامعه می‌باشد (Dewey 1998 b: 68).

با این تقریر دیویی متوجه می‌شویم که نوع نگاه ما به نحوه فعالیت تفکر، نیازمند تغییری اساسی است. اعمال، آداب و رسوم که نظریات و عقایدی پشتوانه آن‌ها بوده است، نتایج عملی داشته‌اند. این نتایج با میزان رفع نیازهایی که از انسان کرده است در روندی تکاملی و تعاملی در جریان بوده‌اند. در اینجا تأثیرپذیری نظریه تکامل داروین بر اندیشه جان‌دیویی قابل توجه است. ما دیگر نمی‌توانیم درباره عقلی جداگانه و مشخص^۲ که فقط مشغول تصورات و زایش‌های شورانگیز^۳ خود است صحبت نمائیم. دیویی تأکید می‌کند که صحبت از عمل‌ها و رخداد‌های عملی عقل و اندیشه‌هاست (دیویی، ۱۳۳۷، ۸۶-۸۷).

دیویی عنوان می‌کند؛ تأملات «درونی» ذهنی^۴ درباره مفاهیم عقلی یقینی فقط بخشی از مبحث شناخت و معرفت، آن هم بخش کم اهمیت آن را در بر می‌گیرد. بخش اصلی، نتایج بیرونی و واقعی آن‌هاست. پس بحث‌های بی نتیجه‌ای که درباره حقیقت در فلسفه مطرح می‌شده است باید تغییر کند. «حقیقت چیست» را باید به «حقیقت به چه کار می‌آید» تغییر دهیم (استراترن، ۱۳۸۹، ۲۶). همانطور که دیویی خصائص تجربه را اینطور معرفی می‌کند:

1 Action

2 a separate intellect

3 sensational bearings

4 mental internal reflection

«موفقیت‌ها و شکست‌ها مقولات اولیه و عمده زندگی هستند، بدست آوردن خیر و خوشی و خود را از ابتلا به بیماری مصون کردن از برترین مصالح و منافع انسانی هستند. امیدداشتن و اضطراب دو ویژگی و جنبه اصلی تجربه هستند. این‌ها خصائص مهم تجربه است» (Dewey 1998 a: 50).

امیدداشتن، مثبت‌بودن یا ترس و حس منفی داشتن، حالت‌های خودبخودی و ذاتی فرد نیستند، بلکه نگرش‌ها و گرایش‌های فعال و قابل‌تغییری هستند که بسته به روش‌ها و طرز برخورد شکل گرفته و یا تحول یافته است. دیویی در موفقیت و نتیجه بخشی علم و تکنولوژی مدرن در زمان خود تردیدی ندارد. علم و تکنولوژی نشان داده‌اند که روش تجربی با قدرتی بزرگ، رفتارها را تنظیم^۱ و بهبودی نتایج را تضمین می‌کند. بنابراین ما در زندگی روزمره خود در نقش یک فیلسوف باید از کار تکنولوژیک و علمی^۲ درس بگیریم و به همان شیوه، کنترل و مدیریت امور و البته خودمان را به دست بگیریم (استراترن، ۱۳۸۹، ۲۲). این روش و راهی فرموله، مشخص و از پیش تعیین شده^۳ نخواهد بود، بلکه راهی قابل بررسی و قابل راستی‌آزمایی است. ما همچنین بایستی از موارد خطا و ناسازگاری‌هایی که در اثر ایجاد فاصله بین سوژه و ابژه یا همان دوالیسم در فلسفه مدرن رخ داده نیز عبرت بگیریم (Dewey, 1958: 31). شناخت، یک عمل اجتماعی^۴ است و نیازی نیست که دائما شناخت را به حوزه ذهنی^۵ تقلیل دهیم (قاسمی، ۱۳۹۵، ۶۱). رویکرد عمل‌گرایانه و پراگماتیستی دیویی در این قسمت قابل مشاهده است (Dewey 1998 a:47).

از نظر دیویی، استراتژی‌های اجتماعی، هوشمند هستند، علم هم به همین دلیل موفق است که استراتژی‌های اجتماعی را پیشرفت داده است. طبق همین روال، تکامل و پیشرفت اخلاقی جامعه نیز از اعمال و «کارهای جمعی خلاقانه» بوجود می‌آیند. آنچه توسط عقل جمعی ایجاد می‌شود از قابلیت هوشمندی و آزمون‌پذیری برخوردار است که نظریات فردی از این قابلیت بی‌بهره‌اند، زیرا به بوتۀ آزمون عملی اجتماع نیامده‌اند. هوش انسان در تمرین و مشارکت جمعی بوجود می‌آید و باعث رفتار

1 regulate

2 scientific

3 a priori method

4 social practice

5 subjective domain

خلأقانه در فرد به عنوان موجودی زنده و پویا می‌گردد. دیدگاه‌های فردگرایانه در حوزه معرفت‌شناسی و اخلاق نمی‌توانند ارزشمند باشند زیرا از این مسئله مهم غفلت نموده‌اند (دیویی، ۱۳۳۴، ۲۹-۳۱). در این جا تأثیرپذیری نظریه تکامل داروین بر اندیشه جان‌دیویی قابل توجه است. اصل سازگاری با محیط پیرامونی که توسط داروین مطرح گشت سر لوحه تفسیری است که دیویی از رشد هوش انسان در اجتماع یا همان هوش اجتماعی بیان می‌کند. به این ترتیب فیلسوفان می‌بایست روش‌ها و ابزارهای جامع‌تر، ایمن‌تر، درست‌تر را ارائه دهند تا از طریق تمرین و اعمال خردورزانه، به کنترل و بازبینی فضیلت‌ها، ارزش‌ها و رفع نیازهای جامعه بیانجامد (Dewey, 1973, 44). آن‌طور که مشاهده می‌کنیم دیدگاه فلسفی دیویی معرفت‌شناسانه صرف نیست، بلکه تفسیری فنی، تجربی و کاربردی از شناخت و دانش انسانی است (دیویی، ۱۳۳۷، ۱۰۷-۱۰۸).

۴-۹. معرفت‌شناسی و پیامدهای جستجوی امر ثابت و تغییرناپذیر

دیویی می‌داند که مخالفت با فلسفه او توسط فیلسوفانی که یک عمر دنبال امر ثابت و یقینی گشته‌اند مانند مقابله و جدال پیروان نظریه تکامل انواع با پیروان ثبوت خلقت انواع می‌باشد. کسانی که تغییر را در تمام هستی و ذرات جهان می‌بینند و کسانی که تکثر را به چند امر واحد و در نهایت یک امر ثابت و واحد برمی‌گردانند (Dewey, 1998 a: 104). اکنون به بیان فلسفه مطلق‌گرایان و انتقادهای دیویی به آنان می‌پردازیم:

به گمان دیویی، عدم پذیرش معرفت غیریقینی یا احتمالی از طرف فیلسوفان سنتی در پی خوار شمردن جسم، مادیت و عمل، و در اثر توجه بیش از حد به عُرف، پندار صرفاً نظری و سطحی به وجود آمده است. وی ریشه‌های تاریخی روی آوردن به نظریه جهان ثابت و مطلق، و حرکت در جهتی از قبل تعیین‌شده (هدف‌داری و حکمت دنیا) را در اندیشه‌های جهان‌شناختی افلاطون و ارسطو جستجو می‌کند (Dewey, 1910: 40). در بحث خلقت جهان، دیدگاه ثابت‌گرا، به شعارها و گرایش‌هایی مرتبط است که به‌طور خلاصه به آن‌ها اشاره می‌کنیم:

الف) رویکرد ظاهری و قالبی، که ریاضیات را به‌عنوان برترین علم به حساب می‌آورد.

ب) قراردادن امر یقینی به عنوان بالاترین آرمان معرفتی و نیاز به یک زیرساخت و مبنایی که بتواند رسیدن به آن امر یقینی را ضمانت کند.

ج) تقدم نظام‌های فلسفی و معرفتی بسته و مطلق که در آن امر ثابت و یقینی سراسر آن جهان‌بینی را فراگرفته است.

در این جهان‌بینی‌ها اجسام تغییرپذیر، شکل پست و دون مرتبه از اشکال حقیقت و وجود را دارا هستند (Dewey, 1998 a: 387). اما این دیدگاه به جهان، چگونه ایجاد شد؟ پاسخ دیویی اینجا شبیه به روانگرایی نیچه^۱ است. به قول گوته^۲ شاعر و فیلسوف طبیعی، ما می‌بایستی بگوییم که از اول اشتباه کرده بودیم! انسان‌ها به سطح قابل قبولی از تسلط بر طبیعت و شناخت آن دست نیافته بودند. عدم توانمندی لازم در زمینه تکنولوژی، علم، و تأثیر عادات اجتماعی که بر اعمال آن‌ها مستولی بوده است را می‌توان به عنوان عواملی یادکرد که نقش بازدارنده برای رسیدن آن‌ها به جهان‌بینی واقع‌گرا و طبیعت‌گرا داشته‌اند. این روند، باعث محدود شدن هدف‌های آنان در قلمرو مطلق‌انگاری گردید، محدوده‌ای که در آن، همه از هر نوع خطا کردن، آزمون کردن، تجربه کردن و تغییرپذیری فرار می‌کنند (Dewey, 1998 b: 370). 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 می‌کند. این روش زندگی آن‌ها، نه تنها نیازهای روزمره زندگی‌شان را تأمین نمی‌کرد، بلکه در حوزه فلسفه نیز وضع به همین منوال بود و هدف اصلی «رسیدن به موفقیت‌های عملی و کاربردی»، در هجمه افکار مطلق‌گرایی و دنبال حقیقت مطلق گشتن و امور یقینی، قربانی می‌شد. گویی اصلاً مباحث فلسفی به امور دنیوی و این انسان گوشت، پوست و استخوان‌دار مربوط نمی‌شد (Dewey 1972: 47). آگاهی و شناخت ما امری درونی، خصوصی و البته مربوط به دنیای دیگر می‌شد. این شاخ و برگ مطلق‌گرایی و دنبال امور ثابت گشتن قطعاً از ریشه درخت «دنیای مفاهیم ریاضیات» بیرون زده است، مانند آن وضوح و تمایزی که توسط دکارت مطرح می‌شد. مهم‌تر از آن تزریق مفاهیم ابدی، جاویدان،

¹ Nietzsche's psychologism

² Goethe

ثابتات و یقینیات به قلمرو اندیشه و عمل آدمی بود. به همین دلیل بود که فیلسوفان غالباً در گرایش‌ها و الهامات عقلانی خود، به ریاضیات به‌عنوان منبعی اصلی از حقیقت تکیه می‌کردند.

طبق نظر دیویی، این نگاه ریاضی‌وار دکارت به جهان در ادامه به رویکردی مکانیکی و ماشینی از طبیعت منجر شد که هیچ چشم‌انداز پیشرفت و موفقیت روشنی به ما نمی‌داد. برخلاف آنچه دکارت می‌گفت نظریاتی مبنی بر تغییر منطق، سازگاری (فرد یا جاندار با محیط) و خطاپذیری، که توسط انقلاب علمی تکاملی داروین شکل‌گرفته بود، روزبه‌روز رونق می‌گرفت. داروین یکه‌تازی بدنه این فلسفه ثابت‌انگار را برهم ریخت و تغییر دائم در تمام اجزای عالم و تبدیل آن‌ها به یکدیگر را مبنای تفکر و فلسفه جدید قرار داد. ایجاد آزمون و خطا، خود دلیلی بر ترک اندیشه‌هایی بود که هزاران سال بر بدنه عقل بشری حک شده بود و به‌هیچ‌عنوان جایی برای عرض‌اندام اندیشه‌ای خارج از قلمرو خود نمی‌گذاشت (دیویی، ۱۳۳۴، ۵۷-۵۸).

امر یقینی دکارت تنها از ریاضیات ریشه نمی‌گرفت، بلکه ایده او بر شهود نیز تکیه فراوان داشت. شهود و دیدن امر بدیهی، مانند «من هستم» دکارتی، جستجو برای یافتن مبنایی ثابت، یقینی و غیرقابل‌شک برای پایه‌ریزی نظام معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی اش بوده است. و در ادامه، هدف از این آموزه که فلسفه می‌بایستی و می‌تواند بر روی بستری مطلق و غیرقابل‌شک رشد کند؛ مجموعه‌ای از مفاهیم معرفتی‌ای بود که بشود بر آن، همه اصول اخلاقی را بار کرد. آنچه دکارت در واقع به انجام آن دل سپرد، به وجود آوردن ماشینی برای تولید حقایق ضروری^۱ بود. حقایقی که برای مرتبط ساختن با امر یقینی درونی و کامل^۲، لازم بودند. بعد از آنکه فرد در درون خود به «من اندیشنده» رسید می‌تواند بر همان اساس درباره دیگر حقایق عینی و بیرونی جهان نیز تفکر کند (Dewey, 1998 a: 56).

هرچند که ما می‌دانیم سرنوشت این معرفت‌شناسی بزرگ دکارتی منجر به الگویی برای کسانی شد که نقطه عزیمت تحقیقشان شک سوپژکتیوی کامل بود درحالی‌که آنچه تأکید و هدف دکارت بود

¹ necessary truths

² the ideal state of complete subjective certainty

شکی مصنوعی و تأملی بر پایه حقیقت نفس انسان و خداوند است (دکارت، ۱۳۶۹، ۱۳). قرائتی متفاوت که می‌توان ارائه نمود اینکه در تأملات دکارت، به دست آوردن یقین مطلق درباره نحوه پیدایش جهان در واقع با شرایطی غیر یقینی گره خورده است. آنچه به پاسخ‌های سؤالات او اعتبار می‌بخشد همانا شهود عمیق دکارت هستند، یا تشکیلات قاعده‌مند شده‌ای که بر اساس روش‌های پخته طرح‌ریزی شده‌اند. از اینجا به بعد دکارت خود را به میان فضایی پرت می‌کند که در آن شک به همه امور بدیهی و یقینی، امکان‌پذیر است. این مسیری بود که هیوم^۱ آن را تا مرزهای عمیق‌تری در مبحث نقدهای وی به امکان شناخت حقایق ادامه داد و کانت برای پاسخ به هیوم، فلسفه استعلایی^۲ خود را بنا نهاد که در آن اعتقاد به وجودی استعلایی و پیشینی متصور است. این روش دکارتی، تحقیقی درباره شروط لازم در تجربه فکری شخص درباره یک مفهوم بیرونی یا یک شی است، مانند امکان‌های متداول و جامعی که از مفهومی بیرونی، مورد مذاقه قرار می‌گیرد. به عبارت دیگر، برای کانت، توجیه عقلانی امکان شناخت علمی در روانشناسی جزمی صورت می‌گیرد، روانشناسی‌ای که در آن چگونگی استعداد و قوای ذهن را تعیین می‌کنند و این‌که نتایج و ماحصل آن به چه صورت می‌تواند کثرت حواس مختلف را به قضاوت‌ها و داوری‌هایی درست و جهان‌شمول و همه فهم تبدیل سازند. همانطور که قواعد پیشینی ریاضیات و فیزیک وجود دارند، حتماً قواعد پیشینی در ساختار ذهن ما نیز وجود دارند که نتیجه آن، فهم مشترک انسان‌ها شده است. شهود بدیهی دکارت و قواعد پیشین تفکر کانت (و مقولات فاهمه او) برای ارتباط معنایی و خاستگاه مشترک آن‌ها قابل توجه است.

به‌طور کامل‌تر، این صورت‌های پیشین (فرم‌های ماتقدم و یا آزاد از تجربه) از مفاهیم که نتیجه نهایی شناخت و معرفت را شکل می‌دهند به‌گونه‌ای که آن داده‌های دریافتی حواس مختلف بدن و حس‌های متکثر، در چارچوب‌ها و قاعده‌های ذهنی، منطبق و ساماندهی می‌شوند (Dewey, 1998, 311b). گویی هر داده‌ای و هر اطلاعات خامی در بستر خاص خود می‌نشیند و وقتی این ترکیب

¹ Hume

² transcendental philosophy

کامل می‌شود آن مفهوم خاص فهمیده می‌شود. این روند معرفت‌شناسی مدرن که با کانت آغاز شد و در اصل با کانت نیز به اوج خود رسید، از نظر دیویی به کل اشتباه است. زیرا به‌طور کلی، پرسش از امکان شناخت خطاست. این که گمان می‌کنیم همه، فهمی مشترک دارند و آن هم از انطباق اعیان و اذهان به وجود می‌آید خطاست. ثابت و تغییرناپذیر بودن ساختارهای ذهنی ما امری بی‌معنی است و با تحول‌گرایی داروینی در تضاد است. این نگاه او از این واقعیت نشأت می‌گیرد که آن‌ها برداشت درستی از تجربه نداشته‌اند (Dewey, 1998 a: 123).

از نگاه ابزارگرایانه دیویی، معرفت هرگز مطلق و غیرمشروط نیست و همیشه تقریبی است و در شرایط خاص، متغیر بوده و ساختار پیچیده‌ای دارد (Dewey, 1938: 167). مثل پیچیدگی ژنتیک و احتمالات ژنتیکی و مانند تخمین‌هایی که امروزه در فلسفه زیست‌شناسی مورد بحث قرار می‌گیرد. در کل، هر قدر دکارت به ریاضیات تکیه می‌کند، دیویی به زیست‌شناسی می‌پردازد. تفاوت این دو به فلسفه‌ای که از این دو علم بر می‌خیزد، برمی‌گردد. به همین ترتیب، شک مطلق وجود ندارد و البته که شک و تردید در موردی خاص وجود دارد. یقین در امری خاص و برای فردی خاص وجود دارد. از نظر دیویی علت این که فیلسوفان خیلی به بحث امکان شناخت پرداخته‌اند این بوده که آرمان‌هایی غیرواقعی را برای خود هدف قرار داده بودند و سعی در اثبات آن‌ها داشتند، یعنی تلاش‌های زیاد برای مباحثی که در کل تعریف درستی نداشتند (Dewey, 1998 a: 109). شاخ و برگ‌های فلسفه بعدی به آن درخت می‌افزودند درحالی که اصلاً درختی در کار نبوده است. از نظر دیویی فیلسوفان یادشده نتوانستند علم، دانش و حقیقت‌جویی را جایگزین باور و اعتقادات گذشته کنند. ارتباط بین علم و عمل، حقله مفقوده دیگری بوده است که فیلسوفان از آن فاصله گرفته‌اند. از نظر دیویی، وقتی فلسفه، ایدئالیستی و صرفاً نظری شد و تنها در جستجوی امر ثابت مصروف شد، نتیجه آن ناهماهنگی و ناسازگاری در عقلانیت و در نهایت دورماندن از فواید عملی خواهد بود (Dewey, 1998 a: 262).

در بحث خلقت نیز این بحث عیناً قابل طرح است. خلقتِ دفعی دنباله مفاهیمی است که بدیهیات و یقینات، مقدمه آن بوده‌اند و خلقتِ تدریجی و نگاه تکاملی رویکردی است که تخمین و تقریب و

احتمالات مقدمه آن است. در این ارتباط، به خاطر بیاوریم که از نظر دیویی مسائل شناخت و نظام اجتماعی از هم جدا نیستند. خرد نقش ستاد ارتش در اعمال و رفتار را داشته و در حقیقت، فلسفه‌ای فقط پیرامون امور ثابت، بدیهی و یقینی صحبت می‌کند، فلسفه‌ای است که به توجیه اعمال مردم می‌پردازد و دنبال ایجاد تغییر نیست (Dewey, 1998 a: 24). فلسفه‌ای که فرد در آن، تنها می‌تواند از قوانین طبیعی مورد تأیید رسمی پیروی کند یا فلسفه‌ای که فقط مبتنی بر ارتباطات ثابت، لایتغیر و ماورایی و همچنین امور مطلق و آسمانی است، فلسفه‌ای نخواهد بود که از دل آن، ارزش‌های جدید، آزمودن ارزش‌های قبلی و دموکراسی بیرون بیاید. دیویی معتقد بود در جامعه‌ای دموکراتیک ارزش‌ها توسط انسان ساخته می‌شوند و مسائل به صورت اجتماعی توسط دانش و علم، حل و فصل می‌شوند. این تفاوت نوع تفکر است که ریشه‌های این دو جامعه را به وجود می‌آورد (Dewey, 1938: 167).

۴-۱۰. ریشه‌های تکاملی در ساختار فلسفی دیویی

ایده‌های تکاملی دیویی چالش‌های فلسفی زیادی را به وجود می‌آورد که بایستی ابتدا به آن‌ها توجه نمود. برای بررسی اجمالی برخی از این چالش‌ها به بخشی از سخنان «کوهن» اشاره می‌کنیم او در کتاب ساختار انقلاب‌های علمی می‌گوید که ما در حال تجربه «انقلاب تاریخنگاری»^۱ در تاریخ علم هستیم:

مورخان علم معمولاً ابتدا در پی پرسش‌های جدیدی که در علوم مطرح می‌شوند هستند، و در مرتبه بعد و کمتر به ردیابی خط سیر رشد تجمعی علوم پرداخته‌اند. باید به مرزهای متمایزی که در روند پیشرفت و رشد علم اتفاق می‌افتد نیز توجه داشت. آن‌ها به جای اینکه سهم و نقش دانشی قدیمی را در دوره کنونی مشخص نمایند بیشتر کلیت و درستی تاریخی آن علم در زمان خودش را به نمایش می‌گذارند. به عنوان مثال آن‌ها به ارتباط نظرات گالیله با دیدگاه‌های علم روز نمی‌پردازند و فقط به تحقیق پیرامون دیدگاه‌های او و همکارانش یا معلمان او بسنده می‌کنند و یا حداکثر در

¹ historiographic revolution

معاصران به نمایندگان تفکرش اشاره‌ای می‌کنند. گروهی نیز اصرار دارند که وقتی به بررسی یک دیدگاه می‌پردازیم نباید به علم روز توجه کرد تا بتوانیم به انسجام درونی حداکثری دیدگاه همان دوره بهتر نزدیک شویم و به روزگار همان فیلسوف و گذشته او نظر داشته باشیم (Kuhn, 1962, 3).

درست است که «کوهن» درباره تاریخ علم سخن می‌گوید اما در اصل او به آنچه «پیشرفت علمی به‌عنوان فرآیندی روبه‌جلو» می‌نامد حمله کرده است. اینکه علم را مسیری روبه‌پیشرفت و یکپارچه تلقی نماییم یا خیر در بحث ما از روش قطعاً تأثیرگذار خواهد بود. وقتی او در بحث خود به «یکپارچگی تاریخی»¹ درباره علم اشاره می‌کند به بحث ما مربوط می‌شود. زیرا یکپارچگی، پیوستگی علم و دانش روندی فراگشتی را پیش روی تفکر ما خواهد گذاشت. با توجه و ایده گرفتن از دیدگاه «کوهن» که بایستی خط سیر تاریخی را در نوشتن تاریخ فلسفه یا فلسفه علم لحاظ نمود، می‌توان ادعا کرد که برخی جنبه‌های مهم و کلیدی فلسفه دیویی که همان مفاهیم تکاملی «رشد»، «توسعه» و «پیوستگی» بوده است جز با استفاده از روش انقلاب تاریخنگاری «کوهن» به درستی قابل‌درک نخواهد بود. به جای تمایل پرداختن به این مسئله که دیویی چه زمانی گذشته هگلی و ایدئالیستی خود را کنار گذاشته است، می‌توانیم پرسش‌های عمیق‌تر و دگرگونی را طرح سازیم که بیشتر متوجه شرایط و موقعیت‌هایی باشد که نظریات دیویی در آن به وجود آمده‌اند. این طرز نگاه و روش تحقیق می‌تواند تصویر بسیار سودمندتری را به دست بدهد. دیویی در پی پاسخ به سؤالاتی مشخص و بخصوص بود و همین روش تحقیق ریشه‌ای و فراگیر را مدنظر داشت. در این قسمت با استفاده از روش مطالعه کوهن به این نتیجه می‌رسیم که اندیشه اولیه دیویی از الگو و ریشه منطقی ثابت و مشخصی تبعیت نمی‌کند. زمینه‌های اندیشه دیویی متنوع و متکثر بوده‌اند که بعضاً حتی در خود بحث تکامل نیز با یکدیگر سازگار و واحد نبوده‌اند. اخلاق و معرفت‌شناسی تکاملی دیویی نتیجه تلاش‌های مستمر او با تدبیر در موضوعات گوناگونی مثل روانشناسی، اخلاق، منطق، فلسفه و علوم اجتماعی پدیدآمد. سعی و خواسته او نیز حل مسائل و چالش‌های فلسفی، روانشناسی، اخلاقی و

¹ historical integrity

اجتماعی بوده است و او هیچ‌گاه بین علوم خط و مرز کاملی قرار نمی‌داد. اندیشهٔ تکاملی و فراگشتی در او باعث شده بود تا همانطور که به طبیعت می‌نگرد همهٔ علوم را نیز به‌طور جامع و مرتبط در نظر آورد. به قول مورتون وایت در روند زندگی فلسفی دیویی همیشه زمان‌هایی بیش از دیگر زمان‌ها برای محققان قابل‌توجه بوده است. یکی از آن‌ها، بحث بر سر تاریخ دقیق زمانی است که دیویی از مورس، گرین و کایرد فاصله گرفت و در اخلاق، روانشناسی و منطق به یک غیر ایدئالیست تبدیل شد (White, 1943, 148).

به‌طور معمول سال ۱۹۰۳ را سال گسست نهایی و کامل دیویی از گذشتهٔ هگلی خود قلمداد می‌کنند، سالی که مقاله‌هایی در موضوع منطق در مجلهٔ «مطالعات در نظریهٔ منطق» چاپ گردید. شکی نیست که این مطالعات نشان‌دهندهٔ مرحلهٔ مشخصی از ابزارگرایی او هستند اما ما برای دست یافتن به ریشه‌های تکاملی در اندیشهٔ دیویی به تحولات فلسفی او قبل از سال ۱۹۰۳ میلادی نیاز داریم. به‌عنوان مثال، آلپورت، سال ۱۸۹۴ را سرنوشت‌ساز قلمداد می‌کند زیرا در آن سال شاهد آغاز رویکردی کارکردگرایانه به روانشناسی توسط دیویی هستیم (Allport, 1939, 267-270). درحالی‌که رانتر دورهٔ ۱۸۹۷-۱۸۹۸ را کلیدی دانسته که پایان دورهٔ هگلی دیویی در این مقطع به وقوع پیوسته است (Ranter, 1939, Introduction).

در سویی دیگر «اشنایدر» و «هان» مقالهٔ دیویی با عنوان «معنا و تأثیر نقطهٔ عکس العمل در روانشناسی»^۱ را در سال ۱۸۹۶ گام قاطع در مسیر ابزارگرایی تکاملی دیویی می‌دانند (Schneider, 1946, 6).

وقتی این تنوع آرا در کنار یکدیگر دیده می‌شود، متوجه می‌شویم که نمی‌توان زمانی را قاطعانه به‌عنوان «نقطهٔ تحول اندیشهٔ دیویی» مشخص نمود. همانطور که او از تغییر تدریجی در نظریهٔ تکاملی داروین درس گرفته است در فلسفهٔ او نیز تحولات، تدریجی و نامحسوس رخ داده‌اند. در همین رابطه سخنان «کوهن» به ویژه در توصیف ویژگی‌های روش‌شناختی بسیار مفید است. این نارسایی و عدم کفایت بخشنامه‌ها و دستورالعمل‌های روش‌شناسی است که بایستی به وسیلهٔ دستورالعملی واحد

¹ The Reflex Arc Concept in Psychology

به سراغ سؤالات بی‌شمار علمی رفت (Kuhn, 1962, 3). با توجه به این مطلب، به نظر می‌رسد برای ارائه تصویر و شرحی درست از نظریه‌های تکاملی دیویی نمی‌توانیم به مجموعه‌ای از دستورات عمل‌های معمول روش‌شناختی بسنده کنیم. در بررسی نوشته‌های دیویی بین سال‌های ۱۸۸۲-۱۹۱۰ با انواع گوناگونی از فرضیه‌های تکاملی روبرو هستیم که دیویی در مواجهه با چالش‌ها و مسائل فلسفی-اجتماعی مشخصی (موردی) به مدل‌ها و تفسیرهایی رسیده است. به عبارتی در مسیر بسط ابزارگرایی او این «الگوها و توجیه‌ها» به مرور پدید آمده‌اند. حتی در بسیاری از مجلات زمان دیویی گفته می‌شد که او نه تنها به حقیقتی مشخص و قائم‌به‌ذات نرسیده بلکه به راه‌حل قطعی برای مسائل و پرسش‌هایی که توسط خود او طرح شده‌اند نیز نرسیده است.

طبق استدلالی که «کوهن» درباره وجود انسجام درونی، یکپارچگی و وحدت رویه بین دیدگاه‌های یک دانشمند باهمکاران و پیروان او داشت و تلاش او برای نوسازی مناسبات و پارامترهای روشی بر این اساس، سؤالات مهمی به وجود خواهند آمد. به‌عنوان مثال، منظور از مناسبات و پارامترهای روشی به‌طور مشخص در مورد رساله ما چیست و معیارهای لازم برای برقرار ساختن «حداکثر همخوانی» در یک چارچوب تاریخی خاص، چه خواهد بود؟

جایگاهی که «کوهن» برای «نمونه‌ها» یا پارادایم‌ها قائل است سرنخی برای پاسخ‌های احتمالی خواهد بود: «نمونه‌های پذیرفته‌شده و مقبول از «عمل علمی موجود»... مدل‌ها و الگوهای فراهم می‌سازند که از آن‌ها در پی تحقیقات علمی، سنت‌های علمی پیوسته، منسجم و سازگار پدید می‌آیند. این سنت‌ها و باورهای علمی موروثی را مورخان تحت عناوینی مانند «نجوم بطلمیوسی (کوپرنیکی)، دینامیک ارسطویی (نیوتنی)، فیزیک ذره نور (اپتیک موج) تعریف می‌کنند. مطالعه الگوها یا پارادایم‌ها همان دلیل و مقدمه‌ای است که محقق را برای انتخاب انجمن و گروه علمی خاصی که در آینده فعالیت خواهد کرد ترغیب می‌کند. این مدل‌ها و الگوهای علمی طبیعتاً برای پیروان فیلسوف خود الزام‌ها و تعهداتی را در پی خواهند داشت. علم تجربی مقبول در هر دوره‌ای الزاماتی را برای فیلسوف به همراه خواهد آورد تا او سنت تحقیقی مشخصی را دنبال نماید» (Kuhn, 1962, 10).

(11).

به یک معنا می‌توان ادعا کرد که یکپارچگی و درستی بازسازی و به‌روزرسانی مناسباتی که در یک گروه فلسفی یا یک جمعیت فرهنگی در گذشته وجود داشته است ارتباط مستقیمی با میزان اشتراک و تشابه در الگوهای شناختی، برداشت‌ها، قواعد و معیارهایی است که از علوم تجربی بر می‌خیزند. بدیهی است که در هر دوره‌ای بخش‌هایی از علوم تجربی می‌توانستند به‌عنوان ریشه‌های معرفتی نقش ایفا کنند که سودمند بوده باشند و در «نتیجه» باعث خیر گردند. با ذکر تفسیرهایی که از بیان «کوهن» آورده‌ایم حال می‌توانیم ادعا کنیم که نظریهٔ تکامل داروین یکی از مبناهایی بود که دیویی را برای عضویت در جامعهٔ «علمی» خود یعنی مکتب «رفتارگرایی اجتماعی ژنتیکی» که در اواخر قرن در شیکاگو شکل گرفته بود آماده سازد به جز دیویی از اعضای معروف گروه می‌توان افراد زیر را نام برد: (G. H. Mead, Albion Small, J. H. Tufts, W. I. Thomas and Thorstein Veblen).

شاید در وهلهٔ اول این موضوع «قوانین مشترک» که «کوهن» مطرح نمود خیلی به چشم نیاید. ایده‌های تکاملی دیویی در ابتدا به صورت غیر تجربی و محدود به راه‌حلهایی برای رفع برخی مسائل به‌ظاهر کم‌اهمیت، ظهور و بروز یافت. که بعدها به مرور در فلسفهٔ شناختی دیویی پررنگ و حائز اهمیت گردید. «قاعده‌های مشترک بر مبنای مکتب علمی» جرقه‌ای مهم در ابتدای کار دیویی در پیدایش ایده‌های تکاملی بوده است اما این‌طور نبوده که دیویی با نگاه به الگو مسیر خود را پیش‌گرفته باشد بلکه در مواجهه با برخی مسائل و چالش‌ها سعی کرده تا شکاف‌ها و تناقض‌ها را برطرف سازد و در طی این فرآیند مبناهای تکاملی و داروینی را به‌عنوان ابزاری برای کار خود مناسب یافته است. به قول کولینگ وود¹ مهم این است که بفهمیم سؤال اصلی که ذهن نویسنده را به خود مشغول کرده چه بوده است در غیر این صورت، فحوای کلام او بر ما پنهان خواهد ماند؛ تمرکز اصلی در مطالعهٔ سخنان یک فیلسوف، چه نوشتاری و چه گفتاری بایستی تسلط یافتن بر کلام و «غرض و قصد» او باشد. وقتی به آثار هر فیلسوف به‌طور عام و جان‌دیویی به‌طور خاص نظر می‌اندازیم باید آن نوشته‌ها یا سخنرانی‌ها را به‌عنوان پاسخی در نظر بگیریم که فیلسوف به سؤالات و چالش‌های ذهنی خود داده است. برای اینکه درک درستی از معنا و فحوای کلام او داشته باشیم باید

¹ R. G. Collingwood

بدانیم که «مسئله» یا پرسش درونی او برای خودش چه بوده است. محرک او چه بوده که او را واداشته است به تلاش و حرکت در جهت مسیر علمی و عملی‌اش به‌عنوان پاسخ و واکنشی برای محرک اقدام نماید. ما به‌عنوان پژوهشگر باید میزان لازم و ملزوم بودن چالش ذهنی و آثار فیلسوف (به‌عنوان پاسخ و واکنش به محرک) را فهمیده و مشخص نماییم. هر گزاره‌ای را نمی‌توانیم به‌عنوان پاسخ و واکنشی واقعی و بجا در نظر بگیریم. مثلاً وقتی مردم از یک انسان وحشی سخن می‌گویند، مسئله و چالش اصلی و همیشگی او را مشکل تأمین غذا می‌دانند و این‌گونه تصور می‌کنند که انسان وحشی برای غلبه بر این مشکل دائم دغدغه ذهنی دارد و در طول روزها از این کار لذت نبرده یا رفتارهای دیگری نداشته است. درحالی‌که مسئله و مشکل انسان وحشی مانند همه امور انسانی چه در گذشته و چه امروز کاملاً گذرا و مقطعی بوده است. شاید بتوان به انسان وحشی این‌گونه نگاه کرد، فردی که خیلی عادی در حال ماهیگیری با نیزه است یا ریشه گیاهی را یافته و بو می‌کند و با لذتی وصف نشدنی می‌خورد و یا در زیر سایه درختی شاه‌توت میل می‌کند. ما باید بتوانیم درک درستی از ذهنیات و مسائل واقعی آن انسان وحشی داشته باشیم و باید تناسب و همبستگی بین مسئله و حالات و آثار او بیابیم و‌گرنه به خطا رفته‌ایم (Collingwood, 1939, 31-33).

این نکته ظریف و مهم که کالینگوود مطرح نمود در مطالعه حاضر اهمیت ویژه پیدا می‌کند. بایستی نظریات تکاملی دیویی را در موضوعات زیر بسنجیم تا بتوانیم در زمینه بحث‌های معاصر که پیرامون پیامدهای فلسفی نظریه تکامل در اندیشه دیویی طرح می‌گردد، سخنی بجا و حقیقی ارائه نماییم. موضوعاتی مثل، عملکرد شور و احساس در آدمی (ادراک حسی)، ماهیت و چیستی واکنش و عکس‌العمل در انسان، مسئله عملکرد مغز و اینکه چگونه بر موضوعی متمرکز می‌شود.

به‌عنوان مثال، با توجه به کتاب «اصول منطق تجربی یا استقرایی» اثر «ونز» می‌توان نشان داد، پرسش‌هایی که دیویی را وارد چالش نمود همان نتایج ناقص و معیوبی است که او با آن‌ها آغاز کرده بود. این مسئله قدم‌های او را مردد کرد تا در آینده گام‌های تازه‌ای در مسیر روانشناسی تکاملی بردارد. در آن سال دیویی دو مقاله در مجله «اپن کورت» می‌نویسد یکی مقاله مروری در ماه ژانویه به

نام «آیا منطق یک علم دوالیستی است؟»^۱ و مقاله دیگر در ماه آوریل به نام «منطق تصدیق و اعتبارسنجی»^۲. در مقاله اول او جنبشی را توصیف کرد که «منطق نوین» نامیده می‌شد. در این جنبش افرادی مانند لوتزه، سیگوارت، جونز، بردلی و بوسانکته نیز حضور داشتند. به تعبیر دیویی این گروه در تلاش بودند تا روشی را برای تفکر به کار ببندند که بر مبنای علم پایه‌ریزی شده باشد. روش‌هایی که هدفشان «حقیقتی» باشد که متکی بر واقعیت مادی باشد. «ون» درباره این پرسش که آیا منطق علم دوالیستی است می‌گوید:

این مطلب بدیهی است که ثنویت و دوگانه‌انگاری در وجودشناسی بوده و هست؛ حواس و اندیشه انسان از یکسو و مواد پدیده‌های جهان از سوی دیگر در مقابل هم قرار دارند... پس باید یک دوگانگی خارجی و درونی را در منطق بدیهی و مفروض بگیریم. از یکسو، در خارج از ما، دنیایی از پدیده‌هایی وجود دارد که روند خود را دنبال می‌کنند و از طرف دیگر، در درون ما، ذهن «تفکر کننده» و «ناظر» وجود دارد. منطق همان قضاوت‌های دنیای درون نسبت به دنیای بیرون است. احکام و داوریهایی که ذهن از عالم پدیده‌ها و طبیعت انجام می‌دهد (Venn, 1889, 21). در آوریل ۱۸۹۰ دیویی موضع «ون» را زیر سؤال برده است:

ممکن است با این آموزه به‌عنوان روش مخالفت شود زیرا چنین تصویری روند «تصدیق» (صدق و کذب) را غیرممکن می‌کند. آیا جز یک قلمرو دانش وجود دارد؟ معیار حقیقت چیست؟ با چه چیزی باید ایده‌های خود را بسنجیم تا آن‌ها را تأیید کنیم؟ اگر منطق مبنای دوگانه‌ای داشته باشد به راحتی به این سؤال پاسخ می‌دهیم: از یکسو جهان تصورات و ایده‌ها و از سوی دیگر جهان ادراکات و واقعیت‌ها وجود دارند. ما ایده‌ها و تصورات خود را با مقایسه و تطبیق با واقعیت‌ها می‌آزماییم. اما با توجه به نظریه قلمرو بسیط و واحد شناخت، قیاس‌ها و آزمودن‌های بسیار زیادی امکان‌پذیر می‌گردد. بر اساس این نظریه به نظر می‌رسد که تنها ملاک حقیقت، سازگاری ایده‌ها با خودشان است، و همه

¹ Is Logic a Dualistic Science

² The Logic of Verification

می‌دانند که ایده‌ها ممکن است از نظر خود سازگار و درعین حال غیرواقعی یا حتی بسیار بی‌معنی باشند (Harris, 1974, 18).

روشی که دیویی برای حل این مسئله در نظر می‌آورد وی را به سیر در روانشناسی تکاملی سوق می‌دهد، «ون» استدلال می‌کند اگر دیویی قصد داشت که چنین کاری بکند بایستی منطق خود را به‌عنوان یک فصل ذیل روانشناسی تکاملی قرار می‌داد. اگر این‌طور بود دیویی باید رویکرد تکاملی نسبت به رشد منطق در طول تاریخ تمدن را در آثار خود لحاظ می‌کرد (Venn, 1889, 5-6).

این چالش دقیقاً همان چالشی بود که دیویی در مجله «اپن کورت» چاپ ماه آوریل مطرح ساخت، در آن مقاله دیویی به روشی پرداخته است که ایده‌ها توسط کودک به واقعیت^۱ تبدیل می‌شود. این اثر دیویی الهام گرفته از ساختار تکاملی غیرثابت و احتمالی در انسان می‌باشد. تبدیل کردن در اینجا ترجمه عبارت **transform** است در اینجا دیویی به دگرذیسی و تغییر شکل یافتن نظر دارد که می‌توان این رویکرد را هم‌ردیف با فراگشت (تکامل) دانست. روش تبدیل ایده‌ها به واقعیت خود روندی فراگشتی و تکامل گونه است. دیویی می‌پرسد چه اتفاقی می‌افتد تا سادگی و بی‌خبری ذهنی کودک را از بین ببرد. آیا این تبدیل و تحول بی‌واسطه و فوری ایده به امر واقع، علت این اتفاق در کودک است؟ (Harris, 1974, 53). قبل از اینکه در این مرحله تحقیق کنیم که دیویی به وسیله «سادگی عقلی بدوی» چه چیزهایی را می‌توانسته فرض یا استنتاج کند، متوجه می‌شویم که وی جالب‌ترین فرضیه را از طریق «پاسخ» (واکنش) ارائه می‌دهد: «هر چه قدرت ذهن برای ثابت نگه‌داشتن (تثبیت) ایده‌ها بیشتر شود، ایده جدید به سادگی ایده دیگر را بیرون نخواهد راند و نمی‌تواند خود را جایگزین آن کند، بلکه برای اینکه ذهن را به تصرف خود درآورد بایستی به مبارزه و تنازع پردازد (Harris, 1974, 54).

بعدها دیویی تئوری «اعتبارسنجی»^۲ خود را بر اساس همین ایده ابتدایی «تنازع»^۳ پایه‌ریزی می‌کند. طبق ادعای دیویی؛ «ذهن» یک فرضیه یا نظریه تنظیم می‌کند زیرا از احکام و داوری‌های موجود

¹ Fact

² verification

³ struggle

ناراضی است... فرایند دگرذیسی و تبدیل فرضیه به یک امر واقع توسط ایده تازه‌واردی که هنوز جایای خود را محکم نکرده است رخ می‌دهد. وقتی ایده‌ای به‌طور قطع مورد تأیید ذهن قرار می‌گیرد که به‌طور آزمایشی به یک واقعیت تبدیل شده باشد. دیویی اصل منطقی «اعتبارسنجی» اش را با فرایند روان‌شناختی که در کلام تکاملی مطرح شده است برابر دانسته و یک همانندسازی بین این دو لحاظ کرده است. اگر بخواهیم این معادله را حل کنیم باید همانطور که کالینگوود پیشنهاد داد به «سؤال و مسئله‌ای که او گفته یا نوشته» پی ببریم. پس برای درک هر یک از مفاهیم تکاملی دیویی، ابتدا باید از پرسش‌های خاصی که باعث برانگیخته شدن آن مفاهیم در دیویی شده است سر درآوریم. در آثار دیویی ما با صورت‌های گوناگون توضیحات و توصیفات روبرو هستیم که از فرضیه‌های تکاملی مختلفی نشأت گرفته‌اند، این موارد هر کدام راه‌حلی خاص و تدریجی برای مسائل و پرسش‌های مختلفی است که دیویی با آن‌ها مواجه شده است. به این معنا که «کوهن» به‌طور قانع‌کننده‌ای درباره لزوم تجدیدنظر در روش‌های فزاینده و پیش‌رونده سنتی تاریخ تفکر استناد کرده است و کالینگوود، به لزوم استخراج پرسش‌های پیشین توجه می‌دهد مسئله‌هایی که زمینه‌ساز راه‌حل‌های خاص شده‌اند (Harris, 1974, 19).

با توجه به اینکه پراگماتیسم آمریکایی جنبش فلسفی خاص و متمایزی بود که اعضایش پیش‌فرض‌های منطقی معینی از معنا و عمل داشتند، خود عضویت دیویی در آن به‌نوعی با تناقض و ابهام توأم خواهد بود. واژه‌های «معنی و عمل» توصیفی از جنبه‌های اساسی فلسفه پراگماتیسم هستند که توسعه پراگماتیسم در ادامه این دو مفهوم مهم شکل گرفت. بنابراین یک دغدغه غالبی در پراگماتیسم پی‌یرس، جیمز، دیویی، مید و لوئیس مشاهده می‌شود (Thayer, 1968, 10).

از طرفی به نظر می‌رسد که ابزارگرایی دیویی بر «منطق» و ریشه‌های روشی وابسته به طرز عمل، منطبق است که در این مورد پی‌یرس و ویلیام جیمز (که از برجسته‌ترین اعضای جنبش پراگماتیسم بودند) اتفاق نظر داشتند. از سوی دیگر، تکامل‌گرایی اجتماعی دیویی که از منابع ایده‌یست اخذ شده، نوعی تاریخی‌گرایی پیشینی را نشان می‌داد که بنیان‌گذاران پراگماتیسم در ابتدا قصد داشتند آن را رد کنند (Fisch, 1964, 460).

از نظر تاریخی پراگماتیسم آمریکایی در جلسات غیررسمی و مباحثات ویژه‌ای که در انجمن متافیزیکی در هاروارد حدود دهه ۱۸۷۰ انجام می‌شد شکل گرفت. اعضای انجمن به‌طور کامل مشخص نیست اما کسانی که بیش‌ترین ارتباط را با آن داشتند شامل، پی‌یرس، جیمز، شاونتی رایت، نیکولاس گرین، اولیور وندل هلمز، جان فیسکه و فرانک ابوت بودند. به دلیل ماهیت مباحث در این فصل، عمدتاً از روایت پی‌یرس که تقریباً چهل سال بعد نوشته شده است استفاده می‌کنیم. هم از روایت پی‌یرس نیز از خاطرات تکمیلی ویلیام جیمز مشخص می‌گردد که بحث‌ها در آن انجمن، مربوط به مفاهیم داروینیسیم برای طیف وسیعی از موضوعات، از جمله منطق، ریاضیات، فیزیک، روانشناسی و فقه بوده است. شاید مهم‌ترین ویژگی واحد و شباهتی که می‌توان بین این سخنان یافت «جستجوی ریشه و مبدأ منطق» بود. عبارتی که پی‌یرس برای نشان دادن تکنیکی برای روشن سازی معانی برخی از مفاهیم به کاربرد. به گفته پی‌یرس، نقطه شروع این بحث‌ها دلالت منطقی در تعریف الکساندر از «باور» بود که او باور را به معنای آنچه انسان را برای عمل آماده می‌کند، تعریف می‌نماید (Hartshorne, 1935, 12-13).

اصولاً از بطن همین دل‌مشغولی‌های منطقی بود که عمل‌گرایی به‌عنوان دیدگاه خاص و متمایز فلسفی رخ نمایان کرد. تجربه‌گرایی کثرت‌گرایانه جیمز، ابزارگرایی تکاملی دیویی، رفتارگرایی زیست‌اجتماعی مید، اگرچه حاوی اصطلاحات مختلف پراگماتیستی هستند اما در اصول (و نه از همه جهات)، بر اصل اصیل پی‌یرس وفادار مانده‌اند. با این وجود، پراگماتیست‌ها پیرامون مجموعه مشترکی از مسائل معرفتی و هستی‌شناختی که عمدتاً از قرن هفدهم و هجدهم به ارث رسیده بود، اتفاق نظر بیشتری داشتند. متفکرانی از جمله کانت، لاک، برکلی و هیوم که با مسئله هستی‌شناختی «نحوه تعامل ذهن و بدن» (در صورت وجود) و مسئله معرفتی اینکه چگونه تجربه حسی می‌تواند شناخت یقینی (در صورت وجود) به ما بدهد، مواجه شده بودند. این‌ها مسائلی بود که با شدت بیشتری توسط رنه دکارت بیان شد و بیشتر از نیاز به توجیه و تصدیق جایگاه دانش علمی در فهم و ادراک انسان ناشی می‌شد (Toulmin, 1972, 1-29).

این دغدغه نسبت به «معنا، منطق و جایگاه معرفت‌شناسانه علم» می‌تواند به‌عنوان حلقه‌ای عمل‌گرایان آمریکایی را به پیشینیان اروپایی آن‌ها پیوند دهد. بدین وسیله پیوستگی فلسفی بین این دو گروه برقرار شده است. به‌عنوان مثال، پراگماتیست‌های قرن نوزدهم آمریکایی با هیوم هم‌نظر بودند که قوانین عقل به‌تنهایی نمی‌توانند مبنای منطقی (عقلانی) برای درک حقایق علوم طبیعی باشند. پی‌یرس قاعده‌ای روش‌مند را بنا ساخت که به وسیله آن مرجع خاص و قابل پیش‌بینی برای تجربه حسی مشخص گردد، او در این کار مدیون برکلی بود. جیمز نیز آشکارا تحت‌تأثیر تجربه‌گرایی نامینالیستی برکلی قرار گرفت که طبق آن اصطلاحات و روابط نظری علم (ساینس) بایستی به‌عنوان قرارداد در نظر گرفته شوند قراردادهایی مفید که در مواقع خاص می‌توان از آن‌ها صرف‌نظر نمود (Thayer, 1968, 505).

اما آنچه عمل‌گرایان قرن نوزدهم را از پیشینیان خود ممتاز کرد، موفقیت تجربی داروین در بررسی همه‌جانبه پدیده‌های رشد، تحول و پیوستگی طبیعت و جانداران بود. مفاهیم تکامل، پیشرفت، پیوستگی، رشد و بقا، نظریات رایجی در بین اندیشمندان قرون هفده و هجده بوده است، اما این داروین بود که نشان داد فرض‌هایی که در گذشته وجود داشته‌اند نمی‌توانند به‌تنهایی این تحول و تغییرات در جانداران را توضیح دهند. این مفاهیم، قبل از داروین نیز وجود داشت اما با مبنایی دیگر. داروین نشان داد که مینا و مفروضات گذشتگان برای مفاهیم تکامل، رشد و بقا محل تردید است. اعتبارسنجی و راستی‌آزمایی حلقه مفقوده در قواعد گسترده تاریخ‌گرایانه است. آن‌ها روند تکامل تدریجی را مشروط به مشیت الهی یا تاریخی¹ می‌دانستند. مطالعه و تحقیق پیرامون پیشرفت و تحول جانداران با آن رویکرد، مطالعه‌ای محدود، بسته و از سر اجبار بود که فقط به شرایط و زمینه‌ای خاص مربوط و منحصر می‌شد. به عبارت دیگر تحول را در بخش کوچکی از محیط بررسی می‌کردند و نمی‌توانستند از نگاهی جامع به مسئله تکامل و تغییرات طبیعت پردازند زیرا پیش‌فرض‌های آنان این اجازه را به آن‌ها نمی‌داد.

¹ providential

نظریه داروین در مورد گونه‌زایی^۱ نظریه‌ای است که با علم جمعیت‌شناسی و جامعه‌شناسی ارتباط پیدا می‌کند. اینکه شکل‌گیری گونه‌های جدید و متمایز در روند تکامل چگونه است. او در بیان نظریه جمعیتی خود بر سه عامل مؤثر در تغییرات و تحولات بیولوژیکی تأکید داشت: احتمال^۲، خطاپذیری^۳ و موقتی بودن (زمانمند بودن)^۴ رخدادها و تغییرات. هر کدام از این سه عامل، فاکتورهای فلسفی و ریشه‌ای در شکل‌گیری اندیشه و جهان‌بینی هستند. در «زمان‌گرایی»، زمان به‌عنوان یک فکت و واقعیت تلقی می‌شود در مقابل آموزه‌هایی که زمان را به جلوه‌ای از جاودانگی تعبیر می‌کردند. تقریر داروین در مقابل آموزه‌های ارسطویی قرار می‌گرفت، آموزه‌هایی که در آن درباره «ذات گونه‌ها» سخن به میان آمده بود و این تفکر زیستی مبنای الهیاتی داشت و در عین حال مقوم نظریات جهان‌بینی و متافیزیکی نیز می‌گشت. تز داروین این قطعیت را که گونه‌ها ذاتی ثابت و بدون تغییر دارند را هدف قرار می‌داد. پی‌یرس نظریه داروین در زیست‌شناسی را معادل و نتیجه نظریه احتمال در ریاضیات تشخیص داد (Hartshorne, 1935, 364). ویلیام جیمز نیز در توصیف غرایز که توسط داروین مطرح شد، آن‌ها را معادل گرایش‌های متوسط^۵ در روانشناسی دانست که موجود زنده به وسیله آن گرایش‌ها، بین چند مسیر احتمالی یکی را برای عمل و اقدام انتخاب می‌کند. این چند سطر خلاصه‌ای از موضع داروینی دو فیلسوف پراگماتیست است که بیش‌ترین تأثیر را بر دیویی داشته‌اند (James, 1890, 391).

تجربه نمی‌تواند مصون از خطا باشد. اطلاعات و مفروضات یکنواخت و نامتغیر بیش از ارتباط ارگانیسم (فرد) با محیط خاص پیرامونش قابل تکیه کردن بوده و در انسان یقین و اعتماد ایجاد می‌کند. اینکه همه چیز مطلقاً در حال تغییر و یا به عبارت دیگر انواع، مطلقاً بی‌ثبات باشند شاید پیام ترس و ناامیدی را برای «عمل» مخابره نمایند. بنابراین تجربه، مانند داده‌ها و مفروضات گذشته، سخت و نامنعطف نیست، به قول جان لاک، همه آگاهی و دانش ما ناشی از تأسیس و کشف ما بوده

1 speciation

2 contingency

3 fallibility

4 temporalism

5 average tendencies

است و در نهایت تجربه و دانش است که تجربه و دانش را به وجود می‌آورد. پراگماتیست‌ها از این نظریه نیز بهره بردند و دانش و آگاهی را فرآیندی معرفی کردند که ما به وسیله آن می‌دانیم (Locke, 1690, 19).

به عبارت دیگر، تأکید بر تعویض نگرشی است که تجربه‌گرایان نسبت به داده‌های حسی داشته‌اند. از نگاه پراگماتیست‌ها داده‌های حسی به‌عنوان ماده اولیه دانش و آگاهی به‌حساب می‌آیند که در ادامه قرار است با کنترل و هدایت‌گری انسان، شناخت و تجربه‌های آتی را سامان بدهند. ما تجربه را روی تجربه بنا می‌کنیم. طبیعت و سیرت اجتماعی پراگماتیسم دیویی به‌طور قابل‌توجهی مورد بحث و ارزیابی قرار گرفته است. به‌عنوان نمونه، «وایت» در فصل چهارم کتاب پراگماتیسم و اندیشه آمریکایی با عنوان "انقلاب علیه فرمالیسم در اندیشه اجتماعی آمریکایی قرن بیستم" به این مطلب پرداخته است. پراگماتیسم آمریکایی، پاسخ و واکنشی فلسفی و آگاهانه به مشکلات و مسائل خاص اجتماعی آمریکای آن روز بود. این تحولات در اثر یک گسست اجتماعی رخ داد، گسستی که ناشی از صنعتی شدن و شهرنشینی بسیار سریع به وجود آمد. برای این واکنش‌های فلسفی که پاسخی به نیاز جامعه بودند دو نمونه مهم می‌توان نام برد، یکی تجربه‌گرایی تکاملی دیویی و دیگری رفتارگرایی زیست اجتماعی مید. بیزاری همیشگی دیویی از دوالیسم، خلاها، و تناقضات، محدود به مسائل فنی فلسفی نمی‌شد، بلکه او از مرزبندی‌های اجتماعی که در اثر صنعتی شدن باعث شکاف بین اقشار مختلف مردم منجر می‌شد نیز بیزار بود. نظام طبقاتی دیویی را آزار می‌داد (white, 1973, 41-67) اثربخشی مثبت ساختار و هویت پراگماتیسم به‌عنوان فلسفه‌ای اجتماعی و فنی، در بسیاری از کشورهای غربی مورد تردید نیست، اما نادیده گرفتن منابع و ریشه‌های این دیدگاه جامع‌الاطراف، می‌تواند باعث نتیجه‌گیری‌ها و تفسیرهای نادرست شود و نمایشی غیرواقعی از پراگماتیسم و تفکر تکاملی دیویی را ارائه نماید.

قابل توجه آنکه هگلیسم اجتماعی با تأکید بر «دیالکتیک تکاملی» سیر و مراحل تاریخ، نقشی ماندگار بر اندیشه دیویی داشت. تفسیری که دیویی از «اجتماع» و امر اجتماعی به‌عنوان «ایده فلسفی

¹ Gaps

فراگیر» (عنوان مقاله دیویی در کتاب فلسفه و تمدن ۱۹۳۱) ارائه داد را می‌توان در امتداد تفسیر «گرین»^۱ فیلسوف دانشگاه آکسفورد به حساب آورد، «گرین» در هگل شناسی خود تفسیری رادیکالی از اجتماع ارائه می‌دهد. علاوه بر این، می‌توان این مسئله را به‌عنوان بسط فرمول‌های عمل‌گرایانه ابتدایی پیرامون کاراکتر اجتماعی «علم» در نظر گرفت. به نظر پی‌یرس، تصویری که از نظریه علمی^۲، تبیین فرضیه‌ها، روش استنتاجی و استقرایی اعتبارسنجی (تصدیق)، وجود دارد از طریق نظام و سیستم باوری است که در جامعه علمی نهادینه شده و مدیریت می‌شود.

دیویی برداشت خود را تعمیم می‌دهد و استدلال می‌کند روش‌های فرآیند تحقیق که او در بطن ابزارگرایی خویش مطرح ساخت در مورد همه اشکال رفتار هوشمندانه انسان نیز صادق است. «تحقیق» به واسطه موقعیت‌های بیولوژیکی پیشین، برانگیخته شده است، اما نوع عملکردش از طریق زبان و عادات (رسوم)، آن را به‌طور جدایی‌ناپذیری به تصور پیشینی از «امر اجتماعی» پیوند داده است. امر اجتماعی در نظر مردم و فلاسفه، پیشینی و از قبل مشخص شده، به نظر می‌آمده و این به‌خاطر ویژگی عملکردی خود «تحقیق» بوده و اینکه «تحقیق» در ظرف زبان و آداب و رسوم قرار می‌گیرد. سخن گفتن از این مطلب صرفاً تحلیل و مرور یک روند تاریخی فلسفی نیست زیرا این سخن در بحث‌های بعدی دیویی تأثیرگذار بوده و به‌طور مشخص بازسازی اجتماعی و تعلیم و تربیت او را بارور می‌سازد. دیویی دو فرض مهم دارد، یکی اینکه داروین‌یسم، بسط طبیعی و قابل انتظار از هگلیسم است و دیگر اینکه، دیویی نظریه زیست‌شناسانه داروین را با تفسیری تاریخ‌گرایانه از تکامل تلفیق و ترکیب کرده که این کار منجر به مشکلات و ایرادهایی در «بازسازی اجتماعی و تعلیم و تربیت» او شده است (White, 1973, 65).

¹ T.H.Green

² scientific theory

۴-۱۱. جمع‌بندی و نقد معرفت‌شناسی دیویی

تأثیر تئوری تکامل بیولوژیکی داروین در بسط و توسعه پراگماتیسم آمریکایی کاملاً شناخته شده است. اما به این مسئله که ایده‌های تکاملی دقیقاً چگونه و به چه صورت نقش اصلی را در توسعه ابزارگرایی دیویی ایفا کرده‌اند کمتر پرداخته شده است. دیویی قبل از ظهور ابزارگرایی در اواسط دهه ۱۸۹۰ و بسط آن در حدود پانزده سال بعدش نیز از دیدگاه‌های تکاملی مختلف داروینی و حتی پیشاداروینی آگاه بود و به آن باور داشت. شواهد نشان می‌دهد که دیویی در طول دهه ۱۸۸۰ و اوایل دهه ۱۸۹۰ در بسیاری از کارهای اولیه خود: از جمله روانشناسی، اخلاق و معرفت‌شناسی در تلاش بود تا بین سنت تکاملی پیشین (که عمدتاً از مفاهیم تاریخ گرایانه قرن هفدهم و هجدهم مانند پیوستگی، رشد و تحول استفاده می‌شد) با تحولات علوم تجربی و طبیعی در قرن نوزدهم به ویژه فیزیولوژی، تطابق و آشتی برقرار نماید. ابزارگرایی دیویی تنها واکنشی در مقابل نظریه‌های تکاملی پیش از داروین نبوده است بلکه تلاشی برای آشتی دادن «دیدگاه‌های تکاملی غایت‌شناختی و تاریخ‌گرایانه» با «دیدگاه روان‌شناسان فیزیولوژیست قرن نوزدهم» بوده است. باید توجه داشت که این روانشناسان پیش‌فرضشان در بحث تکامل، رویکرد ماشینی به انسان و طبیعت بوده است. علاوه بر این، شواهد نشان می‌دهد فرضیات تاریخ‌گرایی پیش از داروین به‌طور مستمر بر بارورشدن نظریه‌های ابزارگرایی دیویی تأثیر داشته است. دیویی نتوانسته است گره‌ای که بین مفروضات غایت‌شناختی تاریخ‌گرایانه و نظریه گونه‌زایی داروین (که بر خط‌پذیری ذاتی، تصادف، موقتی بودن تغییرات بیولوژیکی) وجود دارد را باز نماید. همین مسئله باعث شد تا بعدها نظریه آموزشی دیویی نیز به چالش کشیده شود.

در سال ۱۹۱۰ دو کتاب مهم از دیویی به نام‌های «ما چگونه می‌اندیشیم» و کتاب مجموعه مقالات «تأثیر داروین بر فلسفه و سایر مقالات در اندیشه معاصر» منتشر گردید. با نگاهی کلی به این دو کتاب به راحتی می‌توانیم دو دیدگاه تکاملی کاملاً متمایز را در اندیشه دیویی رصد نماییم. می‌توان این دو اثر را مربوط به تطورات فکری دو دهه قبلی دیویی به حساب آورد.

پراگماتیسم دیویی را در عبارات گوناگونی معرفی کرده‌اند که از مشهورترین آن‌ها، «ابزارگرایی تکاملی»، «طبیعت‌گرایی فلسفی» و «تجربه‌گرایی تکاملی» است. دیویی ابزارگرایی‌اش را این‌گونه توصیف می‌کند: «تلاشی برای شکل‌گیری نظریه منطقی دقیق مفاهیم، قضاوت‌ها و استنباط‌ها در صورت‌های مختلفش، با در نظر گرفتن چگونگی عملکرد تفکر در محدوده تجربی عواقبی که در آینده به بار خواهند آورد. در این روش سعی می‌شود تا تعاریف و قواعد منطقی شناخته‌شده جهانی را از عملکرد منسوب به عقل، استخراج نماییم. هدف این است که نظریه‌ای از اشکال کلی ادراک و استدلال را تشکیل دهیم نه اینکه در مورد مفهوم خاص یا پیامدی خاص سخن بگوییم» (Dewey, 1925b, 353-377).

برای اینکه درک بهتری از ابزارگرایی دیویی داشته باشیم بایستی به آثار ابتدایی او توجه کنیم، در سال ۱۸۸۲ مقاله‌ای با عنوان پیش‌فرض‌های متافیزیکی ماده‌گرایی^۱ به رشته تحریر در می‌آید (Dewey, 1969, 3-8).

در اکثر مطالعات انتقادی و تحلیلی که در حوزه فلسفه جان‌دیویی صورت پذیرفته، محققان وقتی به آثار ایدئالیستی و شهودگرایانه ابتدایی دیویی رسیده‌اند از آن چشم‌پوشی کرده‌اند و یا احیاناً پرداختن به آن را غیرضروری دانسته‌اند و گروهی نیز در بهترین شرایط آن آثار را تنها از نظر تاریخی حائز اهمیت می‌دانستند اما همه آن‌ها چنین می‌انگاشتند که در درک فلسفه دیویی آن نوشته‌ها و اندیشه‌ها جایی نداشته و مهم نیستند. درحالی‌که این فرضیات اشتباه و گمراه‌کننده است. برای مثال با دقت بر نظریات تکاملی دیویی قبل و حین خلق ابزارگرایی او می‌توان نشانه‌های قطعی و آشکاری وجود دارد که نشان می‌دهد بین طبیعت‌گرایی و ایدئالیسم دیویی ارتباط و پیوستگی فلسفی وجود داشته است. اشاره شد که دیویی چطور به‌طور ناخواسته در نظریات ابزارگرایانه خود به طرز متناقضی از نظریات ایدئال‌گرایانه پیشادروینی تکامل استفاده کرده است.

یکی از مفروضات رایج در بررسی زندگی‌نامه فلسفی دیویی این دیدگاه است که ابزارگرایی او مسیری تحولی را از شهود‌گرایی کانتی شروع می‌کند و از طریق فلسفه هگل به‌نوعی تجربه‌گرایی

¹ The Metaphysical Assumptions of Materialism

داروینی یا طبیعت‌گرایی داروینی می‌رسد (White, 1943, Introduction). البته دیدگاه‌های متضادی نیز در تحلیل فلسفه دیویی وجود دارد، هریس بیان می‌کند او در خلق ابزارگرایی خود، دیدگاه داروینی منسجم، واحد و مشخصی نداشته است. دیدگاه‌های تکاملی در داروینیسم خلاصه نمی‌شده و دیویی از دیگر نظریات تکاملی نیز الگو گرفته است (Harris, 1974, 66). وقتی با رویکردی نقادانه به جستجوی تناقض‌ها و ناسازگاری‌ها در نظریه پراگماتیستی دیویی می‌پردازیم برداشتی متفاوت را تجربه خواهیم کرد. طبق نظریه تکاملی زیستی وقتی ارگانیسم در اثر رخدادی بیولوژیکی در موقعیت «بی‌ثباتی و ناآرامی» قرار می‌گیرد تلاش می‌کند از طریق یک سری اقدامات عملی خود را به حالت تعادل، ثبات و آرامش^۱ برگرداند. دیویی این مسئله را به‌عنوان مدل و الگوی خویش قرار داده و ابزارگرایی خود را به‌عنوان یک روش تحقیق مطرح می‌سازد.

دیویی به تفکر و تحقیق با الگوی تکاملی و زیست‌شناختی «فرایند» نگاه می‌کند. با این نگاه، فعالیت تحقیق (تفکر) در انسان روندی است که از حالت ذهنی سردرگم، آشفته و سراسیمه آغاز می‌شود و درنهایت به وضعیت واضح، پازلی یکپارچه و مسئله‌ای حل‌شده می‌انجامد. از این نظر دیویی حقیقت را تابعی از نسبت و مراوده بین مرحله «مواجهه با مسئله یا چالش» و مرحله «پایان» تحقیق (که با حکم پایانی همراه است و نشان‌دهنده حل شدن مسئله است) می‌داند (Dewey, 1910, 106).

دیویی به توصیفی تجربی از «عمل» تفکر می‌پردازد. به قول او این همان «تاریخچه طبیعی تفکر» است. فرایند تحقیق و تفکر امری است که در گذشته خود در هم تنیدگی دارد. ادراک مفاهیم در انسان تفکیک‌ناپذیر است و از طریق معاشرت^۲ معین شده و تنظیم^۳ می‌شود. دیویی نمی‌تواند انسان را جدا از جامعه و محیط پیرامونی او در نظر گیرد. «اجتماع» از نظر دیویی «مقوله فلسفی فراگیر»^۴ است (Dewey, 1931, 77).

1 equilibrium

2 Socially

3 control

4 the inclusive philosophic category

در ساختار معرفت‌شناختی که دیویی مطرح می‌سازد، «عملکرد» و «نتایج» تحقیق بایستی کاملاً اجتماعی درک شود. دیویی برای توجیه و مدلل سازی معرفت‌شناسی ابزارگرایانه خود چه از جنبه زیست‌شناختی و چه از جنبه اجتماعی به داروین‌سیسم روی می‌آورد. اما همه پازل‌های تصویر فلسفه دیویی از قطعه‌های داروین‌سیسم تشکیل نشده است بلکه مقدمات و بنیاد اجتماعی ابزارگرایی او مدیون برداشت‌های ایدئالیست‌ها و تاریخ‌گراها از تکامل زیستی جانداران بود. به نظر می‌رسد زیست‌شناسی تکاملی‌ای که دیویی فلسفه خود را بر آن استوار ساخته است از منابع مختلف تکاملی نشأت گرفته که این منابع با یکدیگر یکدست و بی تناقض نیستند

ادعای بزرگ دیویی مبنی بر اینکه فلسفه، «نظریه آموزش همگانی» است برای همه فیلسوفان خوشایند نبود. منظور او، تحصیلات مدون مدرسه و دانشگاهی برای عموم مردم بود. آن هم‌درس‌هایی که محدود به تعالیم دینی و الهیات نباشد. تلاش اصلی و متمایز دیویی این بود که فرایند و جریان تحقیق فلسفی‌اش را با کارها و فعالیت‌های عملی، انضمامی و اجتماعی، تطبیق داده و همراه سازد. دیویی با بحث‌هایی مانند «تألیف»، «خالق»، «منشأ علل» روبرو بود. او در مسیر حل چنین چالش‌هایی، به دغدغه بزرگ‌تری رسید و آن رد هرگونه تمایز بین نظر و عمل بود.

بنابراین شرایط و بافت تاریخی نشان می‌دهد که سخن ویلیام جیمز مبنی بر اینکه پراگماتیسم نام جدیدی برای برخی از شیوه‌های تفکری قدیمی است، به خصوص درباره اظهارات اخیر ما مصداق پیدا می‌کند. برای درک عمل‌گرایی مدرن نباید از مطالعه پیشینه فلسفی آن غافل شد. به نظر می‌رسد پراگماتیسم آمریکایی دیویی واکنشی فلسفی، انقلابی و تحول‌گرایانه در مقابل تفکر دکارتی بوده است. تفکری که ذهن را از طبیعت جدا می‌کند و جهان را به کیفیات اولیه و فرعی تقسیم می‌نماید. این «انقلاب»، جایگزین روشنی برای بن‌بست هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی ناشی از انزوای ذهن از ماده است. به‌طورکلی، این دوالیسم، یا منجر به تلاش‌هایی تجربی برای تبیین ذهن با مفاهیم مکانیکی فیزیک نیوتنی و یا باعث به وجود آمدن باورهای ایدئالیستی شده بود که تنها ذهن را واقعی می‌دانست.

به‌طور خلاصه، پراگماتیسم مدرن نیمهٔ دوم قرن نوزدهم تلاشی سیستماتیک برای کنار گذاشتن محدودیت‌های هستی‌شناسی سنتی و در ادامهٔ آن محدودیت‌های معرفت‌شناختی سنتی بود تا بتواند درک تازه و سازگارتری از واقعیت هستی و شناخت داشته باشند. واقعیتی که از طریق طرح مجموعه‌ای جدید از پرسش‌های مربوط به ماهیت خود تجربه، فهم می‌شد. پرسش‌های جدید با نادیده گرفتن تمایلات سنتی روان‌شناختی پا به عرصهٔ وجود گذاشتند، این پرسش‌ها به جای اینکه توجه خود را به استنباط و تبیین مضامین «ذهن» یا «تجربه» متوقف سازند به این مسئله دقت می‌کنند که چگونه می‌شود از طریق دستاوردهای تازهٔ زیست‌شناسی، فیزیولوژی و علوم اجتماعی، «واقعیت» را تجربه نمود. دیویی به جای ماندن در بحث‌های ارتباط ذهن و بدن یا خارج و درون، به تجزیه و تحلیل رفتار و عمل خود انسان به‌عنوان ماتریکسی از ادراک بشر می‌پردازد. دست‌کم می‌توانیم بگوییم دیویی چنین قصدی داشت حال به این مطلب چقدر دست‌یافته بحث دیگری است. پراگماتیسم در عمل نتوانسته به‌طور کامل از حدود هستی‌شناختی و معرفت‌شناسی دکارتی جدا شود. از نتایج اصلی تحقیق اینکه ابزارگرایی دیویی پاسخی در مقابل دیدگاه‌های ایدئالیستی و تجربی محض بود و درعین حال ترکیبی از آن دو بود. به عبارت دیگر ابزارگرایی دیویی از مواد خامی به وجود آمده که همانا رویکرد تکاملی زیست‌شناسی و تفکر ایدئالیستی هگلی است. اصطلاح «واقع‌گرایی ایدئالیستی» یا «ایدئالیسم تجربی» که موریس در اوایل دوران کاری خود در دانشگاه هاپکینز به دیویی آموخت، نمونه‌ای از ایدئال‌گرایی آلمانی قرن نوزدهم بود که علیرغم ادعایی که داشت نتوانست جداسازی ذهن از طبیعت (عین) را از بین ببرد. نکتهٔ مهم اینکه، این آموزه، تلاشی برای آشتی دادن عناصر «ایدئالیست» و «واقع‌گرایانه» در فلسفهٔ کانت بود. اما وجود این عناصر زیر سؤال نرفت و به معنایی همان حدود تعیین شده توسط هستی‌شناسی دکارتی را ابقا و تعدیل کرد. برخلاف تجربه‌گرایان بریتانیایی به ویژه اسپنسر، که یک نگرش یک‌جانبه به حقیقت داشت، فلسفهٔ «واقع‌گرایی ایدئالیستی» جهان معقول (فهمیدنی) را با جهان محسوس به وسیلهٔ کلیتی به نام «تجربه» مرتبط و همبسته می‌کند. چنین دیدگاهی که به‌وضوح تأثیری عمیق بر دیویی گذاشته است نمونه‌ای از تلاش محققان و

پژوهشگران قرن هفدهم به بعد بود تا وسیله‌ای برای تلفیق پیشرفت‌های علوم طبیعی با باورهای اخلاقی و اجتماعی سنتی پیدا کند (Harris, 1974, 38).

اعتقاد دیویی مبنی بر اینکه فلسفه او حقیقتاً «علمی» و «تجربی» بود، نشان‌دهنده توجه و دل‌بستگی عمیق به موفقیت آشکار روش‌های تجربی در علوم طبیعی است. هدف دیویی در آن روزگار ایجاد روشی علمی بود تا بتواند تمام مدعای دانش را تأیید نماید. دیویی فلسفه هگلی را «عظمت روح علمی» توصیف می‌کرد. دیویی با روش قابل‌اثبات و علمی، علوم طبیعی و عقل‌گرایی سنتی را در هم آمیخت. روش دیویی چارچوبی ادراکی و الزام‌آور برای آثار اولیه و میانی او تعیین کرد که در اخلاق، روانشناسی، الهیات و فلسفه اجتماعی بروز و ظهور یافت.

توجه دیویی به مفاهیم ایدئالیستی و تاریخ‌گرایانه از تکامل، رقابت برای بقا، پیوستگی جانداران و رشد، از علاقه‌مندی او به نظریه تکامل و علوم طبیعی نشأت گرفته است. ضمناً دیویی دیدگاهی تکاملی را نشان می‌دهد که مدت‌ها قبل از داروین‌یسم نیز قدمت داشته است و شواهدی از انطباق ضمنی فلسفه دیویی با آموزه‌های دکارتی وجود دارد هر چند این مسئله بیشتر در آثار ابتدایی دیویی مشاهده می‌شود.

دیویی اشاره کرده بود که لایب‌نیس در کتاب *Nouveaux Essais* گفته بود؛ هستی (حقیقت) دوپاره است که بین آن‌ها شکاف (اختلاف بسیار) وجود دارد و این مطلب را در پاسخ به ادعای جان لاک بیان نمود. با این حال آنچه باید مورد تأکید قرار گیرد اینکه آنچه لایب‌نیس مورد بحث قرارداد وجود ذهن شناسا یا جهان خارج نبود بلکه تفکیک و جدا بودن این دو مدنظر او قرار داشت. لایب‌نیتز تکامل بیولوژیکی مرسوم زمان معاصرش را در جهت تأیید غایت مندی و امور پیشینی تفسیر کرد. دیویی در تاریخ فلسفه مدرن، لایب‌نیس را به‌عنوان شخصیتی کلیدی در نظر گرفت: «بزرگ‌ترین نابغه عالم اندیشه از زمان ارسطو تاکنون». علت توجه دیویی به لایب‌نیس از این جهت بود که او علم مدرن به ویژه زیست‌شناسی را با «حقیقت» یا «جهان ایده‌ها» ادغام و یکپارچه کرد (Harris, 1974, 86-88).

دیویی معتقد بود که کانت نقطه تحول فلسفه مدرن است. کانت توصیفی دارد با این مضمون که نظام‌های (سازوکارهای) گونه‌زایی و تولیدمثل چطور می‌توانند در الگوی زمانمند علت و معلول محدود و منحصر شوند، برای تبیین آن‌ها احتیاج به اصول و ساختار غایت‌گرا داریم که وسیع‌تر و فراتر از علت و معلول دنیوی و جسمانی عمل کنند. دیویی به روشنی تحت‌تأثیر این تفسیر و بیان کانت قرار گرفته است. همانطور که کانت تأیید می‌کند که بین حفظ قوانین تجربی و علل طبیعی از طرفی و غایت‌شناسی فرارونده از سوی دیگر ناسازگاری منطقی وجود ندارد، دیویی نیز از این مطلب الگو گرفته و برای تأیید نظرات خود به مجموعه‌ای از شواهد بیولوژیکی، علمی، دینی و اخلاقی چنگ می‌زند. دیدگاه و رویکردی که در آن وابستگی‌ها و روابط مذهبی جاری مردم لحاظ شده باشد. تا آن‌ها بتوانند در کنار یکدیگر و بدون درگیری و تخاصم به آن نظریات توجه کرده و مورد اقتناع عمومی‌باشد. با رویکرد گذشته نگر صرف، شاید نتوان درک درستی از چگونگی داروینیسیم و مسیر طبیعی آن به دست داد. رویکرد و تحلیل ایدئالیستی و تاریخ‌گرایانه نسبت به داروینیسیم نیز وجود داشته است (Harris, 1974, 112).

دیویی عملاً از انواع رایج «زیست‌شناسی نظری» و «الهیات تکاملی» که به بسیاری از دانشگاه‌ها و کلیساهای آن زمان آمریکا هجوم آورده بود، بهره برد تا پراگماتیسم منعطف و راهگشایی بنا کند. به عبارتی داروینیسیم، مانند پراگماتیسم، مدیون تصورات و اندیشه‌های تکاملی و ایدئالیستی بودند که از قبل وجود داشتند.

کاری که داروین انجام داد، ارائه فرمول‌بندی مجدد تجربی از نظریه جمعیت مالتوس بود البته با تمرکز بر چگونگی سازگاری، مبارزه یا رقابت و تنازع بقا. داروین این کار را با مراجعه به زیست‌بوم‌های خاص و منحصر به فرد انجام داد که کمتر مورد توجه قرار گرفته بودند. با این توضیح، به نظر نمی‌رسد نظریه داروین دیدگاه‌های غایت‌گرا را به چالش بکشد البته اگر همانند کانت، سازوکاری برای تبیین محدود گونه‌زایی لحاظ کند. یعنی گونه‌زایی را به زمان و مکان معین محدود گرداند. همانطور که بیان شد تأثیر کانت بر دیویی به خصوص در اوایل دوران حرفه‌ای خود قابل توجه بود. دیویی باور داشت مکانیسم‌های بقا و تحول‌پذیری گونه‌ها که توسط داروین بیان شد

از الگویی کانتی پیروی می‌کند. رویکرد داروینی هنوز باورهای غایت‌گرای دیویی را از بین نبرده بودند، چه ریشه‌های این باورهای غایت‌مند را در اعتقادات مسیحی او جستجو کنیم و چه در اندیشه هگلی. آثار دیویی به ویژه در زمینه روانشناسی در طول دهه ۱۸۸۰ تلاش‌هایی متناقض و ناهمگون برای محدود کردن مفروضات تکاملی بود. مفروضاتی که به شدت شناخت انسان را نسبت به فیزیولوژی خودش متحول ساخته بود. اما در دیویی متقدم، هنوز چارچوب‌های مشخص غایت‌شناختی، تفکر و اندیشه او را فراگرفته‌اند.

در آثار متأخر با دیویی روبرو هستیم که از تمایز دکارتی عین و ذهن، جدایی ذهن از واقعیت‌های تجربی نوروفیزیولوژی (مطالعه اعمال حیاتی سیستم عصبی موجود زنده) را نتیجه می‌گیرد. یعنی پیامد عملی تمایز دکارتی، دور شدن از واقعیت‌های سیستم بدن خود است. دیویی در ادامه با ارائه ابزارگرایی تلاش کرد تا نشان دهد باور دو جهانی افسانه و اسطوره است و پیامدهای علمی، اجتماعی و اخلاقی آن را تشریح نمود. او در همین راستا هستی‌شناسی دوالیستی را که بر باور دو جهانی استوار بود مورد نقد و انکار قرار داد.

پیرامون موضوع مدل جمعیتی دگردیسی جانوران در تر داروینی، دیویی نتوانست بین دیدگاه‌های تکاملی ایدئالیستی و تکاملی تاریخ‌گرایانه تفکیک قائل شود. با اینکه دیویی بر عمل‌گرایی تأکید دارد اگر باهمین روش به سراغ فلسفه او برویم تردیدهایی درباره میزان مفید بودن و کاربردی بودن فلسفه طبیعت‌گرای او وجود دارد. همانطور که ذکر شد، نقش نظریه تکامل بیولوژیکی داروین برای دیویی نقش مشروعیت دادن به پیش‌فرض‌های ایدئالیستی پیشین در مورد تکامل عقلانیت و عدالت در جامعه بود.

فعالیت عملی تحقیق (یادگیری) دیویی، از شروط پیشینی بیولوژیکی نشأت گرفت. تحولات داروینی و تغییر نگاهی که در هستی‌شناسی و جهان‌بینی دیویی به وجود آمد، به‌عنوان مقدمات فلسفه تحقیق و پراگماتیسم او عمل کردند. بنابراین با توجه به ماهیت خاص این پیش‌شرط‌های بیولوژیکی، به ویژه فرایند فیزیولوژیکی «عمل-واکنش» در بدن انسان، می‌توان دید که دیویی از تفاسیر پراگماتیستی ماقبل خود که نسبت به شواهد داروینی وجود داشته بهره برده است. پی‌یرس «گزاره‌های احتمالاتی»

را از انبوه شواهد جانورشناسی داروین استنباط کرد و در همان چارچوب تفسیری، جیمز روانشناسی کارکردگرای خود را بر اساس فهم نوین فیزیولوژی تجربی و پیامدهای آن پایه‌ریزی نمود. دیویی نیز عمل و عکس‌العمل را به‌عنوان نکته‌ای علمی و مربوط به ساختار فیزیولوژی بدن انسان مبنا قرار داد تا تمایل ارگانیک‌های منفرد در اجتماع و رفتارهای قابل پیش‌بینی افراد را مستدل سازد. تأثیر این خاستگاه‌ها باعث شد که دیویی مدل «محرک-پاسخ» را در فلسفه اخلاق خود وارد نماید. دیویی بر همین مبنا، ساختار ابزارگرایی و همچنین ایده‌های تعلیم و تربیت را پایه‌ریزی نمود. دیویی توانست بین محرک و پاسخ، رابطه کارکردی و مستمر بیابد که این نسبت در یک کنش (عمل) رفتاری به صورت هماهنگ و سازگار عمل می‌کند. توجه به رفتارهای انسان نشان داد رفتاری که از انسان در مواجهه با عامل محرک بیرونی محیطی سرمی‌زند به صورت یک کل به‌هم‌پیوسته و متشخص عمل می‌کند، یعنی فرد وظیفه‌ای برای خود تعریف کرده و در جهت انجام منافع گروه یا اجتماع خود که هویتش بر آن اساس شکل گرفته، اقدام می‌کند. این رفتارها و عکس‌العمل‌های فردی به محیط، به صورت شبکه‌ای و پیوسته درهم تنیده است. از نگاه دیویی اجتماع به‌عنوان یک کل هوشمند عمل می‌کند. یک جامعه مانند بدن انسان است و افراد و گروه‌های کوچک‌تر در جامعه مانند اعضا و اندام‌های بدن هستند که همه در راستای زنده ماندن کل بدن تلاش می‌کنند.

مسئله مهم از نظر نظام فرهنگی تعلیم و تربیت شواهدی است که نشان می‌دهد «شرایط» در فلسفه دیویی شرایط محتمل است نه شرایط ضروری. به عامل یادگیرنده باید آزادی داده شود و آموزنده بتواند تجربه‌ها را بدون محدودیت‌ها نوسازی نماید. اجبار و فشارهای بیرونی باعث نشود که خلاقیت و سازندگی در نطفه خفه گردد. این فلسفه تجربی تعلیم و تربیت «پیشرفت‌گرا» و «کودک محور» دیویی بود که اغلب به اشتباه طرح می‌شد. آموزش فراتر از آنچه به نظر ساده می‌آید برای دیویی الگویی تمام‌عیار برای انسان‌سازی بود. تعلیم و تربیت تکاملی برای دیویی روشی اساسی و زیرساختی اجتماعی برای تحول و اصلاح جامعه به حساب می‌آمد. به قول او «سوسیالیستی» بود. زیرا به‌عنوان روشی برای بازسازی اجتماعی، فرد را آگاهانه و ارادی در زندگی اجتماعی درگیر می‌کرد. در پاسخ به اینکه چرا «تحول آموزشی» به‌عنوان عامل اولیه مهندسی اجتماعی در اندیشه دیویی نقش

بست، می‌توان گفت خود این رویداد پیامدی اجتماعی و تاریخی مربوط به دوره و زمان او بود. مجموعه‌ای از علت‌ها گرد هم آمده بودند و اندیشه دیویی پازل آخر این تصویر بزرگ بود. اندیشه‌ای که بر بستر تحول داروینی خود را نمایان ساخت. تحولات چشمگیر در علوم طبیعی، پیشرفت در تکنیک‌های آماری، ظهور علوم اجتماعی، با یکدیگر در آمیختن تا فضای فکری تازه‌ای به وجود آید که در آن مسائل اجتماعی به‌عنوان مشکلات و چالش‌هایی «فنی» در نظر گرفته شوند و در نتیجه پذیرای راه‌حل‌های «فنی»¹ باشند.

در علوم اجتماعی، به ویژه داروینیزم، بسیاری از باورهای متافیزیکی بی‌اعتبار شدند. رخدادهای طبیعی و اجتماعی دلایلی زمینی، علمی و قابل پیگیری یافتند. دلایلی که عواملی متغیر بودند نه قوانینی همه‌جایی. علوم اجتماعی جایگزین روش‌های متافیزیکی سنتی شد تا بتواند «علم» را به‌عنوان امری قابل احترام و با ارزش قلمداد کند. علمی که ادعا داشت می‌تواند مناسبات فرهنگی، سیاسی، اقتصادی و اجتماعی آینده را پیش‌بینی و کنترل نماید. در بین این تحولات بزرگ، دیویی سیستم آموزش همگانی و آکادمیک مدرن را به‌عنوان مدالی بر گردن جامعه انداخت. با این رویکرد تکاملی، معرفت و اخلاق انسانی می‌تواند از طریق نظام آموزشی تحول مدار، با نیازهای جامعه سازگار شده و ساماندهی گردد. جامعه از طریق این سیستم آموزشی، فعالیت جوانان که موتور محرک اجتماع هستند را هدایت و در نتیجه کنترل آینده را به ثمر می‌رساند.

در مورد بارزترین نظریه دیویی، یعنی قرار دادن «پژوهش» به جای «حقیقت» باید گفت دیویی در پی احکامی نیست که مطلقاً «صادق» و یا مطلقاً «کاذب» باشند. وقتی نظریه حقیقت دیویی به کار گرفته شود، از فهم عادی انحراف پیدا می‌کنیم و این معلول طرد «امور واقع» از مابعدالطبیعه اوست. دیویی معتقد است عقیده ای دارای «جواز قابلیت اظهار» است (و دیویی این را به جای صدق قرار می‌دهد) که نوع خاصی از اثر بر آن مترتب باشد. گذشته نمی‌تواند از اعمال ما متأثر شود، بنابراین، اگر حقیقت به استناد آنچه تا به حال واقع شده معین شود، از تمایلات فعلی یا آتی ما، مستقل و جدا خواهد بود. به صورت منطقی چنین نگرشی باعث محدودیت بشر خواهد بود اما اگر حقیقت یا به عبارت دیویی

¹ technical

«جواز قابلیت اظهار» باشد، به آینده وابسته خواهد بود، در این صورت، تا اندازه‌ای که تغییر آینده در ید قدرت ماست می‌توانیم آنچه را باید اظهار شود (که قبلاً حقیقت نامیده می‌شد) را اصلاح نماییم. این تغییر نگرش به معنی توجه به اختیار انسان، خرد جمعی و بسط قدرت بشر می‌باشد (راسل، ۱۳۵۳، ۵۷۳ و ۵۷۴ و ۵۸۵ و ۵۷۹).

طبق نظر دیویی مسئله این نیست که باورها حقیقت دارند واقعی هستند یا ذاتاً درست‌اند بلکه مسئله این است که باورها و اراده‌ها و تفکرات، هدایت‌گر مسیر ما در عمل هستند یا خیر، یا اینکه آن‌ها برای برآورده نمودن تمایلات و نیازهای ما بهترین شیوه و روش را پیش روی ما قرار می‌دهند یا خیر. می‌توان گفت جسم فرد، شبیه سخت افزار رایانه است و باورها و خواسته‌های او نظیر نرم افزار می‌باشند. هیچ کس نمی‌گوید آیا فلان نرم افزار واقعی هست یا نه یا اینکه درست است یا خیر، بلکه می‌پرسد آیا آن نرم افزار می‌تواند وظیفه مشخصی که برای آن ساخته شده را با حداکثر کارآمدی انجام دهد یا خیر. اخلاق، خوبی و بدی و هنجارها برای دیویی مانند تمام چیزهای دیگر ابزاری هستند که بایستی در جهت منافع و اهداف انسانی گام بردارند. اما این اهداف از کجا مشخص می‌شوند. این اهداف را خود انسان‌ها در مواجهه با انتخاب‌های طبیعی و اجتماعی خود تعیین می‌کنند که وابسته به شرایط و فرهنگ آن منطقه جغرافیایی است. این «شرایط» قطعاً در گذر زمان تغییر خواهند کرد. پراگماتیست‌ها معتقد نیستند که حقیقت/صدق را باید به‌خاطر خود آن، دنبال کرد. نمی‌توانیم این هدف را پژوهش بدانیم. هدف پژوهش، رسیدن به توافق در میان آدمیان است همان‌که دیویی سازگاری و تطابق با محیط‌زیست بیان می‌کرد. هدف به توافق رسیدن بر سر هدف‌هایی است که انسان‌ها در سر دارند. توافق بر سر هدف و بر سر ابزارهایی که باید برای رسیدن به آن هدف‌ها به کار گرفته شوند. تصویری از کثرت آرا و چند صدایی مشاهده می‌شود. این تصویر نشان‌دهنده پرهیز از مطلق‌گرایی و جزم‌اندیشی می‌باشد. دیویی نیز بر این کثرت‌گرایی تأکید دارد. در چنین فضایی، دموکراسی به‌عنوان یک نیاز و یک ضرورت خود را نشان می‌دهد. برای رسیدن به توافق بین آدمیان در تعیین هدف‌ها و ابزارها و چگونگی پیاده‌سازی آن‌ها در عمل، نیازمند تحقیق و پژوهش هستیم. پژوهشی که به هماهنگی در رفتار نرسد، پژوهش نیست. لازمه این نگرش این است که مرز قاطعی

میان علوم طبیعی و اجتماعی نباشد و همه حوزه های فرهنگ، اجزایی یگانه برای بهتر ساختن زندگی در نظر گرفته شود که این کار در عمل کار ساده ای نیست.

دیویی به اصالت نتیجه می پردازد که با نظریه سودگرایی متفاوت است. دیویی نظریه اصالت سود بنام را نقد کرده است. در اصالت نتیجه دیویی، باید نتیجه را لحاظ نمود، به این معنی که حقیقت ثابتی وجود ندارد. در عمل چنین نیست که انسان، نخست، مقدماتی را بر اساس مبانی حقیقت تصور کند و آنگاه به ضرورت منطقی، از آن به این نتیجه برسد که در صورت احراز صحت مقدمات، نتیجه نیز صادق و حقیقی باشد؛ بلکه آدمی ابتدا نتیجه را در نظر دارد و بعد برای آن مقدماتی را فراهم می کند تا به نتیجه ای که دلخواه اوست برسد. پس اگر حقیقتی وجود داشته باشد در غایت و منفعت نهفته است. حقیقت بعد از عمل است نه قبل از عمل. حسن و قبح، ذاتی افعال و رفتار نیست و این عمل و نتیجه را انسان می سازد.

اصل نتیجه گرایی از جهتی با نظریه صدق پراگماتیستی و همچنین نظریه ابزارگرایی در ارتباط است. این اصل از این جهت در مبانی معرفت شناسی مطرح می شود که از نظر دیویی، حقیقت، امری مستقل و انتزاعی نیست بلکه در نتیجه نهفته است. مطابق نگرش عمل گرایانه دیویی، به لحاظ شناختی، نتایج مهم هستند نه حقایق صرف. ارتباط اصل نتیجه گرایی با دیدگاه های اخلاقی دیویی در این است که او برای حل مسائل اخلاقی نیز تنها به نتیجه نظر دارد و حقیقت به طور مستقل برای او مطرح نمی شود. در نگاه دیویی رابطه ای بین هست و باید وجود ندارد. در نقد دیویی باید گفت ادعای اینکه گزاره های اخلاقی، همان گزاره های تجربی یا فرضیه ها هستند صحیح نیست. ضعف بزرگ نظریه او این است که نتوانست چگونگی تمایز و تفاوت بین «ارزش»ها و «واقعیت»ها را بیان کند. حتی با استفاده از عمل گرایی خود دیویی نیز متوجه می شویم که با تفکیک گزاره های اخلاقی و تجربی کارکرد بهتری در زندگی روزمره خواهیم داشت و اساسا بخاطر همین روان شدن زندگی، این تفکیک ها در مسیری تکاملی پدیدار گشته اند.

فصل پنجم:

واکاوی دیدگاه جان دیویی پیرامون

پیامدهای نظریه تحولی داروین در

زمینه اخلاق و نقد آن

مقدمه

بسیاری از فیلسوفان اخلاق در گذشته اثری را هنری می‌دانند که عاطفه و احساس را در جهت احیای ارزش‌های عام اخلاقی برانگیزاند. امثال این دیدگاه، شادی و لذت را فقط در چارچوب فضیلت‌های اخلاقی می‌پذیرند. در این صورت، شادی و لذت ابزاری برای رشد ارزش‌های اخلاقی مردم در نظر گرفته شده و هنر منطبق با آن نیز تبلیغ و رونق داده می‌شود. دیویی بنابر دیدگاه پراگماتیستی خود، اخلاق را نه غایت بلکه جزئی از امکانات نظام اجتماع در نظر می‌گیرد. اخلاق در نسبتش با سایر شرایط جامعه لحاظ می‌شود. اصول اخلاقی تابع آداب و رسوم و جغرافیا بوده و در حال تطور و تکامل هستند. اصول و قواعد اخلاقی تابع شرایط و موقعیت‌های زندگی و روابط پیوسته و شبکه‌ای بین موجودات زنده می‌باشد. هرگونه فعالیت انسانی که برای تحقق آن بیش از یک راه یا امکان موجود باشد، موضوع علم اخلاق است. چند راه برای انتخاب پیش روی ارگانیسمی (موجودی در شبکه‌ای درهم‌تنیده از اجتماع موجودات) است که باید تصمیم‌سازی کند. طرق گوناگونی برای اجرای آن کار پیش رویش وجود دارد. او بعد از بررسی و تأمل یکی از آن راه‌ها را «بهتر» از سایرین می‌یابد و بر آن‌ها ترجیح می‌دهد. در نگاه دیویی در فلسفه‌ها و گرایش‌هایی که به دنبال اهداف ثابت هستند، پرداختن به علم اخلاق و اصول ثابت اخلاقی پر رنگ‌تر بوده است. این فلسفه‌ها از اخلاق، دل‌خوش‌کنکی دست نیافتنی می‌سازند و همه‌توان خود را به کار می‌گیرند تا در پی این هدف نادیده بروند. این اخلاق کمال‌گرا به نظر دلربا و فریبنده می‌آید اما وقتی در نگاهی دقیق به الگوهای رفتاری در کشورهای مختلف و فرهنگ‌های مختلف دقت شود می‌بینیم این مطلق‌گرایی و کمال‌گرایی و اصول اخلاق ثابت، واقعیت ندارند و نتیجه خوبی هم نداشته‌اند. همانطور که داروین دور دنیا را با کشتی بیگل گشت و رشته به هم پیوسته جانوران را مشاهده کرد و تغییراتی که در اثر شرایط بر آن‌ها صورت پذیرفته بود، دیویی نیز به همین روش اخلاق خود را سامان می‌دهد (دیویی، ۱۳۶۲، ۴۰۱).

۵-۱. خوانش دیویی از «اخلاق» و «رفتار»

واژه «ethics» در پاسخ به سؤال «ما چگونه باید زندگی کنیم؟» می‌آید. و «morality»، جنبه‌ای از «ethical» است که بر بایدها و نبایدها در خصوص وظیفه و فضائل بشری تمرکز دارد؛ درحالی‌که «ethical» شامل زندگی با فضیلت می‌شود. واژه «ethics» معادل اصول و قواعد اخلاقی است و واژه «moral» مربوط به رفتار و نحوه شخصیت و روحیات فرد می‌شود.

دیویی هر دو اصطلاح را بر علم رفتارشناسی منطبق می‌کند و فرق اساسی برای آن‌ها قائل نمی‌شود. اخلاقیات، آن رفتاری است که در مورد درست و نادرست، خیر یا شر به کار می‌رود و در نگاه اجتماعی و فرهنگی صورت یک امر واقع و حقیقتی عملی به خود گرفته است. اخلاقیات درعین‌حال، نظریه‌هایی در باب غایات اعمال و موازین و اصولی هستند که انسان در اوضاع و شرایط مختلف به وسیله آن رفتار خود را تنظیم و هدایت می‌کند (Dewey, 1924, xxvi).

دیویی اشاره می‌کند درستکاری، شرافت، عفت و نظایر این‌ها فضائل اخلاقی تلقی می‌شوند که به خودی خود ارزشی ندارند و ارزش آن‌ها در گرو نقشی است که در زندگی اجتماعی واقعی ایفا می‌کنند، دیویی از این مطلب نتیجه می‌گیرد امر اخلاقی و امر اجتماعی یکی هستند. این قواعد اخلاقی در عنوان مشترک‌اند و در جوامع و فرهنگ‌های مختلف به رفتارهای مختلفی اطلاق می‌شوند. هر چه جزئی‌تر و دقیق‌تر وارد مصداق‌های اخلاقی شویم تنوع و کثرت و تناقض‌های بسیاری را مشاهده می‌کنیم. این‌ها مهر تأییدی بر اجتماعی بودن و تکاملی بودن علم اخلاق و صفات اخلاقی است (Dewey, 1966, 357-360).

مراد دیویی از رفتار، واژه «Conduct» است؛ شامل حرکات بدنی، مشاهده، تأمل، تخیل، داوری و پاسخ مؤثر به آنچه مشاهده یا درباره آن فکر می‌کنیم. می‌بینیم که دیویی تا چه اندازه دایره «رفتار» را گسترده در نظر می‌گیرد. او در ادامه از انگیزش، عادت و رفتار عقلانی به عنوان سه سطح از رفتار یاد می‌کند (Dewey, 1925a, 205).

برای دیویی این سؤال مطرح بود که فرد یا جمع کدامیک اصیل است؟ اخلاق، امری درونی و شخصی است یا امری بیرونی و اجتماعی؟ اخلاق باید در انحصار حکومت، کلیسا یا دیگر ارگان‌ها

باشد یا گروه‌های مختلف می‌توانند تعالیم اخلاقی خود را تبلیغ کنند. به هر طریق ساختار روان‌شناسانه و اجتماعی اخلاق همیشه برای دیویی جذاب و مورد توجه بوده است (Dewey, 1925a, 220-223).

از نظر دیویی علم روانشناسی و همین‌طور علم اخلاق ثابت و واحد نداریم. ملامت، تمجید، تنبیه و تشویق ابزارهایی هستند که نقش اصول خام را در روند شکل‌گیری شخصیت ما بازی می‌کنند. با این مقدمه او نتیجه می‌گیرد، برای به وجود آوردن مکتب اخلاقی سودمند بایستی علم تحلیل طبیعت و روان انسانی (شخصیت) را بسط دهیم. دیویی نفس انسان را سرکش نمی‌داند و سرشت آدمی را گناه‌کار نمی‌داند. از طرفی آن را لوحی سفید و نانوشته که با هر تعلیمی بتوان به هر شکلی که خواست درآورد نیز نمی‌داند (Dewey, 1928, 2).

دیویی پژوهش اخلاقی را از طریق تحلیل شخصیت و رفتار انسان با اصول روان‌شناسی علمی روز، پی می‌گیرد. به این ترتیب ماهیت انسان موجود (و نه ایدئال) را تحلیل می‌کند. کتاب اخلاق و شخصیت را تحت تأثیر هیوم می‌نویسد. اصرار هیوم به فعالیت‌های یکسان ذهن آدمی در محیط‌های اجتماعی، پیشرفت خارق‌العاده‌ای به حساب می‌آید. اما دیویی تحت تأثیر داروین، با تأکید بر تنوع و گوناگونی شرایط و مقتضیات اجتماعی، بر متغیرهای اخلاق و رفتار می‌افزاید. هیوم شکاکیت فلسفی را به اوج رسانده بود و عقیده داشت آشنایی با طبیعت و سرشت آدمی، کلید حل کلیه چالش‌های فرد و اجتماع و حتی علوم فیزیکی است، زیرا آنچه انجام می‌یابد محصول فعالیت ذهن بشر است. از نظر دیویی طبع و سرشت انسان یکی از عوامل اساسی برای پی‌بردن به اسرار طبیعت است. طبق بیان او عقاید هیوم در مسائل اجتماعی به خوبی کار می‌کند زیرا ما با حقایقی مواجه هستیم که تابع طبع و خوی آدمی هستند، ولی کافی بود که هیوم توجه می‌کرد که عادات و رسوم، تابع زندگی اجتماعی هستند و نیروی زندگی اجتماعی است که بزرگ‌ترین نقش را در تشکیل عادات افراد بازی می‌کند، آنگاه شاید کلید هیوم می‌توانست درب‌های بیشتری را باز کند. از نظر دیویی، هیوم در نهایت به‌خاطر همین بی‌توجهی سردرگم می‌ماند. البته باید توجه داشته باشیم که دانش انسان‌شناسی و علوم طبیعی

بعد از هیوم پیشرفت قابل ملاحظه‌ای داشت و دیویی نیز با آگاهی از این علوم توانست اندیشه‌هایی نو را سامان دهی کند (دیویی، ۱۳۳۴، ۹-۱۱).

برخی از فیلسوفان اخلاق و همچنین فیلسوفان دینی سنتی بر این باور بودند که اصول کلی اخلاق و هدایت رفتار اخلاقی فرد بر عهده واحد مستقلی به نام وجدان است، دیویی چنین دیدگاهی ندارد. او نگاهی زیست‌شناسانه به انسان دارد و تحت‌تأثیر روان‌شناسی تجربی عصر خود مسائل رفتاری بشر را مورد تحلیل و بررسی قرار می‌دهد. رفتارهای اخلاقی نیز مانند دیگر رفتارهای انسان هستند و ارتباط تنگاتنگی با عادت‌های اجتماعی و ساختارهای غریزی فرد خواهند داشت (Dewey, 1928, 187-188).

۲-۵. تأثیر عادت بر رفتار

دیویی از عادات به‌عنوان ابزاری نیرومند یاد می‌کند و آن را جزو مؤثرترین تمایلات انسان به حساب می‌آورد. عادت‌های انسان به وجود آورنده استعدادهاى مثبت و فعال هستند و می‌توانند بر افکار و اندیشه مسلط گردند. حتی عادت‌ها می‌توانند در اینکه کدام قسمت از اندیشه فرد بر باقی اندیشه‌ها برتری یافته و به ظهور و بروز برسد تعیین‌کننده باشند. هرچند دیویی نقدهایی بر ارسطو وارد می‌کند اما در خصوص نقش عادت، دیدگاه‌های مشابهی بین این دو فیلسوف دیده می‌شود.

محیط اجتماعی خاستگاه تمایلات و غرایز ذاتی و نیز عادات اخلاقی است، به عبارت دیگر رفتارهایی در انسان به‌طور خود به خودی، ابراز می‌شوند. عادات رفتاری را می‌توان به عادت نفس کشیدن تشبیه نمود. لازمه نفس کشیدن همکاری و همراهی محیط و بدن است، عادات رفتاری نیز همین‌طور هستند. همان‌هوایی که در شرایطی بر سطح آب استخر موج ایجاد می‌کند، در شرایط دیگری، خون را تصفیه می‌کند و باعث انتقال‌های سیستم خونی عصبی بدن می‌گردد تا اندیشه و فرمان‌های عصبی ما به اعضای مختلف مخابره گردند. مهم این است که هوا در چه شرایط و موقعیتی قرار گرفته و چه نقشی را به عهده داشته است. دیویی رفتار آموزش دیده را عادت می‌نامد، فعالیتی که از درهم کنش و پیوستگی ارگانسیم و محیط‌زیست به وجود آمده است (دیویی، ۱۳۳۴، ۲۸، ۲۹، ۳۴، ۳۵، ۶۹).

وقتی دیویی به تأسی از داروین اقدامات اخلاقی انسان را در ردیف دیگر رفتارهای بدنی قرار می‌دهد، اخلاق را از آسمان به زمین می‌کشد. او اخلاق را از جنبه فردی و ذهنی بیرون آورده و آن را زائیده تطبیق استعدادها و توانایی‌های شخصی افراد با قوای محیط می‌داند. توانایی‌ها و نیروهای فرد توسط محیط پیرامونی‌اش سازگاری پیدا می‌کنند. نقش طبیعت در خلق و خوی انسان‌ها در علم جامعه‌شناسی و مردم‌شناسی مورد بررسی قرار گرفته است. سازگاری انسان با محیط‌زیست پیرامونی‌اش از مؤلفه‌های اصلی نظریه تکامل داروین است. انسان برای بقا نیاز دارد تا با دیگران سازگاری پیدا کند و از نظر اخلاقی دارای صفات درستکاری، پاک‌دامنی، شجاعت و هنرمندی گردد. و این نیاز به وسیله قوا و استعدادها، فردی و همراهی و محرک آداب و رسوم مرتفع می‌گردد. قضاوت و داوری اخلاقی مستقل از عادت قبلی وجود نداشته و تصویری باطل است. عادت مانند یک صافی عمل می‌کند و کلیه مواد را قبل از رسیدن به ادراک و تفکر، صاف می‌کند. صافی «عادت»، از خود، صفات و ویژگی‌های تازه‌ای را نیز به مواد می‌بخشد. هر آنچه در صافی عادت ریخته می‌شود اصلاح و بومی‌سازی می‌شود. نیروی محرک عادت، با دیگر عادات، اشتراک معنایی پیدا می‌کند به این صورت که عادات متضاد را حذف می‌کنند. یا به عبارت دیگر وحدت رویه‌ای بین عادات رفتاری به وجود می‌آید تا خلق و خو و شخصیت فرد شکل بگیرد. به نظر دیویی عواقب هر اقدامی، ارزش اخلاقی آن را تعیین می‌کند. و عواقب هر اقدامی بسته به چگونگی تمایلات آدمی دارد. هر فردی همانطور که زبان اجتماعی خویش را به ارث می‌برد، اخلاق آن دسته اجتماعی را نیز کسب می‌کند. فرهنگ‌ها و جوامع مختلف، مظهر فعالیت‌ها و رفتارهای متنوع و متقابل افراد به شمار می‌آیند. اجتماعات، پایه و اساس عادات را تشکیل می‌دهند. عادت‌های رفتاری وقتی جنبه عملی و گروهی می‌یابد سنت‌ها و اخلاق آن مردم خوانده می‌شود (دیویی، ۱۳۳۴، ۴۰-۵۰ و ۲۹-۳۱).

از مهم‌ترین عادات بایستی به آداب و رسوم اجتماعی اشاره کرد. در انجام فعالیتی مشخص، به صورت هدفمند، در گروه کثیری از انسان‌ها، عاداتی مشترک به‌عنوان ابزار در میان انتخاب‌های دیگر برجسته می‌شوند. در طی تأمین نیازهای اولیه بشری مانند غذا، سرپناه، پوشاک و همسر، هر جامعه‌ای وسایل و ابزاری را در نظر می‌گیرد. ممکن است این روش‌ها در جوامع و فرهنگ مختلف گاهی

متضاد نیز باشد. اینکه افراد در خارج از گروه خود بایستی چطور رفتار کنند پرسشی است که کم‌کم در میان متفکران هر قوم مطرح گردید. آیا آداب و رسوم صرفاً به‌طور آگاهانه، اختراع شده‌اند؟ دیویی، روند شکل‌گیری زبان را مانند آداب و رسوم، تکاملی می‌داند. همانطور که زبان در بدنه عادات و هنجارهای اجتماعی و به مرور شکل گرفته، آداب و رسوم نیز به صورت تدریجی دچار جرح و تعدیل شده‌اند، اما لزوماً آگاهانه اختراع نشده‌اند. دیویی برای این معنا مثالی می‌زند، کودکی که تازه به غذا خوردن می‌افتد نمی‌داند چه چیزهایی خوردنی است و از چه چیزهایی باید دوری کرد. معمولاً هر جامعه‌ای محدودیت‌هایی خاص را برای خوراکی‌ها در نظر می‌گرفته است و کودک به مرور با آن‌ها آشنا می‌شود اما او فلسفه خوراکی‌های حرام را نمی‌داند. شاید اگر ریشه‌های تکاملی آن رفتار یا هنجار را رصد کنیم به دوره‌ای برسیم که انسان در پی بروز یک بیماری همه‌گیری خاص به مشکل برخورد کرده است و بعد به این باور رسیده که خدایان از مصرف این غذا عصبانی شده‌اند و آن‌ها را با آن بیماری عذاب کرده‌اند. شاید تا نسل‌ها در آن جامعه خوردن فلان گوشت یا ماده خوراکی حرام تلقی می‌شده است.

انسان موجودی مختار در میان جبرهای مختلف محیطی و اجتماعی و ژنتیکی است. طبقات مختلف اجتماع، هر کدام آداب و سنن و اصول اخلاقی خاص خود را دارند. وقتی جامعه دست‌خوش تحولی بزرگ مانند جنگ، اپیدمی، اختراعات تأثیرگذار و صنعت می‌شود، عادات موجود به هم می‌ریزند و هر کدام به اشکال جدید تغییر صورت می‌دهند. این تغییرات در طبقات مختلف جامعه یکسان نیست. این اصول اخلاقی جدید شکل گرفته در کانال جبر اجتماع و شرایط به وجود آمده‌اند، هرچند انسان‌ها بر اساس تمایلات و ارضای نیازهای خود آن‌ها را در حد اختیار خود سامان داده‌اند. بسیاری از اعتقادات مانند سدی در مقابل تغییرات اجتماعی مقاومت می‌کنند تحولات اجتماعی مانند جبری استوار به صورت تجمعی در بدنه ساختار جامعه رسوخ کرده و در زمان مشخص سد اعتقادات گذشته را می‌شکنند (Anderson, 2005, 8).

زبان وقتی به وجود آمده است هدف اجتماعی صریحی نداشته اما نیازهای پیشین را تأمین کرده است و درعین حال امکانات جدیدی را تولید می‌کند. دیویی اشاره می‌کند که این امر در مورد زندگی خانوادگی، مالکیت، مراکز مذهبی، آموزشگاه‌ها و ... نیز صدق می‌کند (دیویی، ۱۳۳۴، ۷۶-۷۷).

۳-۵. عادت و روانشناسی اجتماعی

دیویی به روانشناسی اجتماعی به معنای مطالعه شرایط و مقتضیاتی در جامعه که باعث تبدیل استعداد های ذاتی به خصوصیات اخلاقی در انسان می‌شود علاقه‌مند است. دیویی تأکید دارد رویکرد اجتماعی به اخلاق در تضاد با رویکرد روانی-فردی قرار دارد (Spencer, 2006, 8). او با رویکرد طبیعت‌گرایی و داروینی به منشأ محیطی و زیستی اخلاق توجه می‌دهد، اخلاق مانند دیگر امور رفتاری، پیرو عادت بوده و در مناسبات انسانی در درون طبیعت رخ داده است. مانند دیگر مسائل، در برابر اخلاق نیز با موضوعی زنده و در حال تغییر روبرو هستیم. عقاید اخلاقی به‌طور دائم در مواجهه با انتخاب‌ها و سازگار شدن‌های ما قرار داشته است. پس عقاید اخلاقی ما محصول محیط‌زیستی اجتماعی است. دیویی با این نگاه، نظریات اخلاقی را در حالتی انضمامی بررسی می‌نماید (Ranter, 1968, 761-763).

بیشتر فیلسوفان و دانشمندان که در حوزه اخلاق کار می‌کردند پیش از دیویی به اصلاح فرد تکیه می‌کردند و شخص را کاملاً از محیط طبیعی و اجتماعی خویش تفکیک می‌نمودند. دیویی با رد این نظر می‌گوید: « رفتار و کردار انسان اعم از اینکه خوب یا بد باشد، در اصل اجتماعی است.» به این معنا که مولود تأثیر متقابل طبیعت بشری از یک‌طرف و محیط طبیعی و اجتماعی از طرف دیگر است. «مادام که ارتباط اخلاق از یک‌طرف و خوی انسانی و محیط از طرف دیگر، کاملاً روشن نشده است، ما از تجربیات گذشته در حل مسائل عمیق زندگی محروم خواهیم بود» (Dewey, 1928, 15-16). برای اصلاح و بهبود اخلاق در جامعه، رشد و پیشرفت اخلاقی در عالم سیاست با پند و اندرز دادن صرف کاری از پیش نخواهد رفت. تنها راه، تطابق و ایجاد سازگاری بین قوای انسانی و شرایط طبیعی است. اگر فردی احساس کند فضایل و صفاتش نتیجه تلاش و اقدامات شخصی خودش است سخت در اشتباه است و این نوع نگاه نتایج مخربی را نیز به همراه خواهد داشت. مانند شخصی که

تصور می‌کند در قالب وضع قوانین دینی می‌تواند مردم را از خدا ترسانده و با ایجاد الگوی تهدید و مجازات در عالم دیگر، انسانی اخلاقی و فضیلت‌مند بار بیاورد. این روش از نظر دیویی هم از نظر ساختارهای معرفتی و هم از نظر نتیجه بخشی ناکارآمد بوده و بایستی در نوسازی فلسفی متحول گردد. (دیویی، ۱۳۳۴، ۳۶)

دیویی بر اجتماعی بودن اخلاق تأکید دارد. او در توضیح این مطلب می‌گوید اگر شرایط خارجی تجربه زندگی متمدن امروزی مانند جاده‌ها، نیروی برق و ... را از بین ببرید، در زمان کوتاهی، تجربه شما به صورت تجربه انسان‌های بدوی یا پیشین بازخواهد گشت. ما از زمان تولد تا مرگ، در دنیایی مملو از انسان‌ها و اشیا، زندگی می‌کنیم که وجود آن‌ها تا حد زیادی، حاصل فعالیت‌ها و اعمال انجام‌شده و انتقال‌یافته انسان‌های پیشین بوده است. وقتی این حقیقت نادیده گرفته شود، تجربه به‌عنوان موضوعی صرفاً درونی و ذهنی در افراد به نظر می‌رسد درحالی‌که تجربه در خلأ به وقوع نمی‌پیوندد (دیویی، ۱۳۶۹-۱، ۴۲).

رفتار و کردار آدمی، چیزی است که دیگران همواره در آن سهمی دارند. منظور این نیست که رفتار باید بر اساس اخلاق اجتماعی باشد بلکه اساساً رفتار و کردار آدمی اجتماعی است و در تاروپود شبکه‌ای از رفتارها واقع شده است. از نظر دیویی چه کسانی که سوءنیت شخص را به منزله تنها دلیل بدکاری او تلقی می‌کنند و چه کسانی که فقط شرایط و اوضاع جامعه را مسبب وقوع جنایت معرفی می‌کنند به یک اندازه آدمی را به‌طور مصنوعی و غیرحقیقی از محیط جدا کرده‌اند (دیویی، ۱۳۳۴، ۲۷۹ و ۲۸۱).

اما چرا توجه به این مسئله که رفتار، امری اجتماعی است این قدر برای دیویی مهم است. زیرا او علم به این مسئله را شرط اساسی برای اصلاح اخلاق و درک عاقلانه اصول اساسی اخلاقی می‌داند. به تقریر دیویی اگر سطح اخلاق در جامعه پایین است به دلیل تعلیم و تربیتی است که به ارتباط متقابل فرد و محیط به درستی توجه نکرده است. به‌عنوان مثال وقتی شخصی پولدار و قدرتمند در جامعه موردستایش قرار می‌گیرد و همه به او حسودی می‌کنند سخن از قناعت و سادگی چه فایده‌ای خواهد داشت. سیستم تعلیم و آموزش چه در خانواده و چه در مدرسه و چه پهنای وسیع آموزشگاه اجتماع،

در تربیت کودکی ترش‌رو یا دسیسه‌باز مقصرند. اینکه در سیستم آموزش سنتی گمان می‌شد فطرت یا وجدانی پاک در انسان وجود دارد که فقط کافی است به آن نهیب بزنیم یا آن را بترسانیم یکی از علل مهم عدم پیشرفت اخلاق است. زیرا این اندیشه در روش خود توجهی به قدرت و قوای «جامعه» نمی‌کند. از نظر دیویی تمایلات انسانی در اصل، فردی و خودپرستانه نیست. بنابراین نیازی نیست تا به وسیله کنترل و تهذیب، انسان را واداریم تا انگیزه‌های طبیعی خود را سرکوب کند و این‌طور معرفی کنیم که برای رسیدن به غایات اجتماعی، فرد و منفعت‌های فردی باید کنترل و خوار شوند (دیویی، ۱۳۳۴، ۲۸۲-۲۸۳).

عقیده دیویی درباره اینکه ماتحت‌تأثیر محیط‌زیستی خود هستیم به این معنی نیست که انسان‌ها توسط عادات، متعین و مجبور می‌شوند بلکه انسان همواره می‌تواند انتخاب کند و این انتخاب در جوامع مدرن نسبت به دوره‌های قبلی تاریخی افزایش یافته است (قاسمی، ۱۳۹۵، ۱۱۲).

با اصلاح قلوب افراد کاری از پیش نمی‌رود. باید به فکر اصلاح جامعه و محیط فرهنگی و زیستی بود. تحریک میل و کوشش، مقدمه تغییر محیط است. با آن‌که تشویق و دستوره‌های شخصی در برابر قوا و عادات محیط‌ناچیز هستند اما در اصلاح محیط نقش بزرگی را می‌توانند ایفا کنند. از نظر دیویی جامعه‌شناسی بیش از پیش به روان‌شناسی وابسته و مرتبط شده است (دیویی، ۱۳۳۴، ۳۱).

نباید مدنیت و مدرنیته را فقط به پای خودمان بنویسیم بلکه باید آن را در پی مقدماتی بدانیم که گذشتگان پایه‌ریزی کرده‌اند. پس حق‌شناسی نسبت به سنت‌ها و وفاداری نسبت به پیشینیان خود این نیست که سنت‌ها را بدون تغییر حفظ کنیم بلکه بایستی در راستای یک زندگی شرافتمندانه و بهتر، به اصلاح عادت‌ها پردازیم (دیویی، ۱۳۳۴، ۳۰).

۴-۵. نقش غریزه در رفتار

غریزه‌ها یا عکس‌العمل‌های سریع و بدون تأمل در انسان مورد توجه دیویی قرار دارد. غرایز، محورهایی هستند که فعالیت‌ها و رفتارها یا عکس‌العمل‌های انسان حول آن می‌چرخند. برای بررسی تحولات اجتماعی و همچنین اصلاحات فردی باید به تجزیه و تحلیل تمایلات و غریزه‌ها در انسان پرداخت. بسیاری از روانشناسان با پی بردن به قدرت و وسعت غرایز و الگوهای رفتاری بی‌اراده در

انسان، بر این مسیر گام برداشتند تا سرچشمه تمام ویژگی‌های سرشت آدمی را بر غرایز استوار سازند. با این تفکر واکنش‌های از پیش تعیین‌شده در انسان بر عادات و آداب و رسوم اجتماعی تقدم داده شدند. با این مقدمه دیویی بیان می‌کند که آداب و رسوم و عادات، بستگی به چگونگی فعل و انفعال غریزه‌ها در انسان دارند. هر قدر فرهنگ و تمدنی کامل‌تر باشد عادات نیز متنوع‌تر هستند. عادت‌ها و سنت‌ها به عنوان فعالیت‌های منظم، جنبه اکتسابی دارند، پس نمی‌توان برای آن‌ها جنبه ذاتی قائل شد. در اخلاق و رفتار آدمی، آنچه حائز اهمیت است همان امور اکتسابی و قابل‌تغییر است. غریزه بر طبق چگونگی تأثیر متقابلش با محیط، به صورت عادت فردی در می‌آید. طبق نگاه داروینی هر چه تنوع و گوناگونی بیشتر باشد دایره انتخاب برای طبیعت نیز بیشتر می‌شود. مثلاً ترس بر حسب مقتضیات محیط، ممکن است تبدیل به سست‌عنصری، احتیاط یا احترام نسبت به مافوق شود. در نهایت دیویی به این نتیجه مهم در فلسفه تکامل‌گرایانه خویش می‌رسد که جامعه انسانی به‌طور دائم در حال تحول است و این تغییر و تحول دائمی، به‌طور تصادفی موفق به اصلاح افراد و جامعه می‌شود. دیویی در نظر دارد تا خوی و طبع انسانی را با هدایت و جهت‌دهی غرایز توسط آموزش و تربیت تحقیق محور به طور تدریجی اصلاح کند. تعلیم و تربیت درست عبارت از راهنمایی و جهت‌دهی عقلانیت محور رفتارها و تمایلات ذاتی و غریزی آدمی برای رفع نیازهای طبیعی و فرهنگی روز جامعه است. متأسفانه در اکثر موارد بزرگ‌ترها به جای تربیت جوانان به تعلیم آنان اکتفا می‌کنند و با شتاب هر چه تمام‌تر بر آن‌اند که فعالیت‌های غریزی کودکان را بر پایه عادات و افکار و عواطف سنتی خودشان ماشین‌وار سامان‌دهی کنند. (دیویی، ۱۳۳۴، ۸۹-۹۴)

دیویی غریزه را یک محرک و منبع برای رهایی از قید آداب و رسوم ناکارآمد می‌داند. جستجوگری و تحقیق یکی از غریزه‌ها و انگیزه‌های انسان برای زندگی بوده و هست. اما بسیاری از عادت‌های فردی جهت سرکوب آن بر می‌آیند. و این باعث می‌شود جامعه از اندیشه‌های متنوع کم‌بهره بماند. غریزه همان انگیزه پاسخگویی به محرک‌های جدید محیطی است که امکان تجدیدنظر در رسوم و سنت‌ها را برای سازگاری بهتر با موقعیت‌های جدید انسانی طبیعی فراهم می‌کند (-Dewey, 1928, 104). (105).

به زعم دیویی، اندیشه تغییرناپذیر بودن خوی انسانی ریشه در فلسفه بردگی ارسطو دارد، زیرا ارسطو برای هر یک از طبقات جامعه امتیازات خاصی قائل است. عده‌ای برای فرمانروایی به دنیا آمده‌اند و عده‌ای فقط لیاقت و ویژگی فرمانبر بودن را دارند. در جهان امروز نیز بردگی تمام نشده است. امروز نیز ارسطوهای هستند که مدعی‌اند خوی جنگ خواهی در بشر نهفته است و تلاش برای تغییر آن کاری بیهوده است. به نظر دیویی با صرف این ادعا که جنگ و خوی مبارزه ناشی از غریزه انسانی است، داستان پرخاشگری بشر بسته نمی‌شود زیرا این منطق کودکانه است. همانطور که ترس و پرخاش جنبه غریزی و ذاتی دارد، خوی ترحم و شفقت نیز همین‌گونه‌اند. از لحاظ اخلاقی این مهم است که تمایلات ذاتی متضاد چگونه بر هم اثر می‌کنند و کدام پرننگ‌تر می‌شوند. اصول رفتاری اجتماعی امروز ناشی از عمل و عکس‌العمل رفتارهای بی‌شمار در گذشته است. اگر در گذشته پرخاشگری انسان‌ها باعث جنگ می‌شد، امروز می‌توان با گسترش تفکر تغییرپذیری خوی انسانی به فرم دادن قالب‌ها و عادت‌های رفتاری موجود همت گمارد. جنگ امروزه تابع تأسیسات اجتماعی شده و دیگر مولود غرایز بشری نیست. می‌توان در زمان صلح نیز برای پاسخگویی به تمایل و غریزه جنگجویی، از روش‌های جایگزین دیگری استفاده کرد. مثلاً می‌توان از مبارزات در میدان ورزش یادکرد یا به وجود آوردن شرایط مصنوعی برای ارضا شدن غریزه مبارزه‌طلبی بشر. (دیویی، ۱۳۳۴، ۱۰۹-۱۰۶)

چرا غرایز را به‌عنوان قوایی مستقل در نظر می‌گیریم و برای آن‌ها هویتی خارج از شرایط محیطی قائل می‌شویم؟ وقتی بشر شروع به مطالعه بدن و پیرامون خود نمود شناختش نسبت به غریزه‌ها بیشتر شد و این باعث گردید تا بر آن‌ها مسلط شود. این روند شناختی باعث گردید تا حتی امروزه نیز غریزه جنسی، گرسنگی یا ترس را به منزله قوایی مستقل و هویتی ثابت در انسان در نظر می‌آورند درحالی‌که هیچ فعالیتی صرفاً با یک عضو بدن محقق نمی‌شود (Dewey, 1928, 149-150).

در دیدگاه فلسفی دیویی، هرگاه غریزه‌ها هدف معینی نداشته باشند نه تنها در مبارزه علیه عادات فردی نامطلوب راه به جایی نخواهند برد بلکه بر دیگر غریزه‌ها نیز اثر منفی گذاشته و کارایی آن‌ها را خواهند کاست. بنابراین آداب و رسوم و مقررات برای راهبری غریزه‌ها، ضرورت دارند. مقررات و

آداب و سنت‌ها تنها هنگامی خطرناک می‌شوند که حالت جمود، خشکی و غیر منعطف به خود می‌گیرند. عادت فردی ناشی از سنت‌های عرفی و غریزه در بسیاری از زمان‌ها در جنگ داخلی با یکدیگر هستند. اما تفکر و تعقل است که به موانع پی می‌برد و برای رفع آن‌ها وسیله‌ای می‌تراشد و هدف‌هایی را در نظر می‌گیرد. این‌گونه است که دیویی مثلث غریزه، عادات و تفکر را ترسیم می‌کند. تفکر، غریزه را در کانال سنت‌های اجتماعی و عادت‌های فردی می‌گذراند و آن را تبدیل به هنر می‌کند (دیویی، ۱۳۳۴، ۱۵۵-۱۵۷).

۵-۵. نقش عقل در رفتار

نقش عقل، پیش‌بینی آینده است، به طوری که عمل دارای نظم و جهت باشد. عقل باید چگونگی اصول اخلاقی را تعیین و دربارهٔ امور، قضاوت کند. (Dewey, 1928, 238). تفکر صحیح و ثمربخش در عین حال که پیوند خود را با آزمایش‌های عملی رها نکرده است، شامل عناصر زیر نیز باید باشد: اول، ابهام و تردید در مقابل جریانی که از جهاتی نامشخص و مجهول است دوم، پیش‌بینی یا حدس یا فرضی موقت دربارهٔ عناصر مجهول به اتکای عناصر معلوم سوم، بررسی دقیق همهٔ عناصر معلوم، چهارم، تطبیق پیش‌بینی یا حدس یا فرضیهٔ مقدماتی با واقعیات معلوم، پنجم، به کار بستن فرضیه برای تعیین درجهٔ صحت و اعتبار آن (Hook, 1950, 176-177).

اندیشیدن در نظر گرفتن راه‌های مختلف عمل است. اندیشیدن با در نظر گرفتن موانع اقدام که ناشی از تضاد و کشمکش موجود بین عادات سابق و غرایز جدید است آغاز می‌شود سپس هر عادت و هر غریزه‌ای که ممکن است مانع عمل شود مورد تأمل قرار می‌گیرد. اما اندیشیدن در ذهن انجام می‌شود نه در عالم واقع. فکر به سرعت پیش می‌رود عواقب عملی را در نظر می‌گیرد بنابراین منتظر نتیجه عملی نمی‌شود. تجربه‌ای که در جهان خارج انجام می‌شود نتیجه‌اش قطعی و مسلم است اما تجربه ذهنی نتیجه قطعی ندارد. بعضی از اخلاق دانان سنتی امیال و غریزه‌ها را در مقابل اخلاق و تعقل قرار می‌دادند که امری اشتباه است. تعقل، نیروی خاصی نیست که بتوان آن را در مقابل غریزه و عادت به کار گرفت، بلکه عبارت از استقرار یک سازگاری مطلوب بین امیال و غریزه‌های مختلف است. عقل، یعنی همکاری کیفیات بی‌شمار از قبیل محبت، کنجکاوی، تجسس، تجربه، صراحت، پشتکار و امثال

این امور. این نظام منظم علمی که اکنون در جهان وجود دارد، از عقل صرف به وجود نیامده بلکه بر پایهٔ غرایز استوار است. غریزه‌ها هستند که انسان را به شکار، اکتشاف، آمیختن مواد به یکدیگر و تجزیه مواد مرکب برمی‌انگیزند. اصول علمی، عبارت است از تنظیم و ترتیب این غرایز به صورتی که پرورش و پیشرفت آن‌ها را تأمین کند. علم، بعد از وقوع این اعمال و معلوم شدن نتیجهٔ آن‌ها پدید می‌آید.

غریزه، آغازگر و پرشتاب است و مجالی به تأمل و مطالعه نمی‌دهد. مانند غریزه شهوت جنسی، اما عقل از پیشرفت غیرهدمند غریزه جلوگیری می‌کند و به مطالعه و تحلیل می‌پردازد و انسان را به فکر تشکیل خانواده می‌اندازد و در آن مسیر عملی قرار می‌دهد. عقل مداخله می‌کند و توسط به میان آوردن عادت دیگری در کار غریزه تأخیر ایجاد می‌کند و این فرصت باعث توجه ذهن به ملاحظات دیگر و سنجش جوانب دیگر خواهد شد تا بتواند غریزه را جهت‌دهی نماید. همانطور که غریزه در صورت کنترل نشدن ممکن است مخرب باشد، اندیشه نیز ممکن است مضراتی داشته باشد. اندیشه نمودن بیش از حد باعث سستی در عمل خواهد شد. عقل، یک نیروی آماده نیست که رفتار آدمی را رهبری کند، بلکه عبارت از تشکیل عاداتی است که نیاز به اصلاح دائمی دارند. وقتی اندیشه جنبهٔ عاقلانه به خود می‌گیرد که هدف‌ها و عادات پیشین در جهت نیل به هدف‌های جدید به کار گرفته شوند.

میل، فعالیتی برای درهم شکستن موانع است. تازمانی که در جریان زندگی خللی ایجاد نشود میل خود را نشان نمی‌دهد. در مذهب بودا نهایت هر میلی را رسیدن به آرامش می‌دانند. این اصل به حقیقت روانشناسی نزدیک است. البته باید به تعادل بین فعالیت‌های ذهنی برای رسیدن به آرامش در این بخش توجه داشت. عقل می‌بایستی امیال را به نقشه‌های منظم و منطقی تبدیل نماید. اما شکی نیست که غریزه در انسان جنبهٔ اساسی و عقل جنبهٔ کمکی و فرعی دارد و این مسئله از ارزش عقل نمی‌کاهد. گاهی میل تنها جنبهٔ غریزه را ندارد، بلکه جنبهٔ غریزه‌ای را دارد که دارای معنی و هدفی باشد. در این صورت میل و فکر باهم مخالفتی ندارند؛ زیرا میل فکر را هم در بردارد. به‌طورکلی عقل

همیشه از غریزه‌ای الهام می‌گیرد و غریزه موتور محرک رفتار در انسان است (دیویی، ۱۳۳۴، ۱۷۹-۱۸۲ و ۲۲۳-۲۲۴).

یکی از نکات مهم در مباحث انسان‌شناسی طبیعی و تجربی اینکه همانطور که غرایز بدون هدایت عقل منتج به خطرات و مشکلات می‌شوند، عقل نیز وقتی بدون توجه به غریزه‌ها و عادات به ساختن ایدئال‌ها پردازد زیان‌های بسیاری در پی خواهد داشت که اخلاق دانان معمولاً به این مسئله توجه نکرده‌اند (Dewey, 1928, 275).

همانطور که دیویی، طبیعت را یکپارچه می‌داند و از دوپاره نمودن امور دنیوی و اخروی، جسمی و روحی بیزار است، عمل متفکرانه و عمل غریزی را نیز از هم جدا و منفک نمی‌داند، هرچند درباره تفاوت و ارتباط آن‌ها بسیار سخن گفته است. عملی که از روی تفکر انجام یافته و مبنی بر انتخاب آگاهانه باشد، جنبه اخلاقی دارد؛ زیرا تنها در این مورد است که مسئله انتخاب بین بهتر و بدتر پیش می‌آید. در اخلاق عمل‌گرایانه و تکاملی دیویی، درست و غلط معنا نداشته و بهتر و بدتر جایگزین می‌شود. باید مردم را بر آن داشت تا درباره کارهایی که بر حسب عادت انجام می‌دهند بیشتر تعمق کنند و هدف تفکرشان آن باشد که رفتار یا کار خوبی را به عادت تاز و نیرومند تبدیل کنند. نگاه دیویی به رفتار و کار، فرآیندی و تدریجی است نه موردی و دفعی. بنابراین هر اقدامی می‌تواند در قلمرو اخلاق قرار بگیرد. یکی از بغرنج‌ترین مسائل تفکر، تعیین این نکته است که کدام بخش از رفتارهای آدمی می‌بایست «عادت تضمین شده» قلمداد شود و کدام رفتارها مورد بازبینی قرار بگیرند. از نظر دیویی هر قضاوت اخلاقی، جنبه تجربی داشته و قابلیت این را دارد که مورد مطالعه مجدد قرار بگیرد. با این رویکرد، نباید برای اخلاق قلم‌رویی جداگانه در نظر گرفت. به عبارتی هر بینشی باید پاسخگویی داشته باشد. بنابراین باید مکتب‌های اخلاقی را که مبنی بر الگوی انسان کامل یا در جستجوی کمال افلاطونی و یا متابعت از فرامین فراطبیعی هستند (Dewey, 1928, 279-280).

پراگماتیسم دیویی و جامعه‌شناسی مربوط به آن، مسئله اخلاق را در تطابق اهداف و وسایل، خلاصه می‌کند و احکام اخلاقی را الگوهایی می‌خواند که روش‌های مؤثر نیل به اهداف معین را بیان می‌کند.

نظریه اخلاقی دیویی به توضیح جامعه‌شناسی اخلاقی، متمایل می‌شود و مفاهیم اخلاقی را درون یک طرح عملکردی در شرایط اجتماعی مشخص، توضیح می‌دهد (دروینسکی، ۱۳۶۸، ۱۳۲ و ۱۳۹).

مهم‌ترین مطلبی که از تحلیل روان‌شناختی و جامعه‌شناختی رفتار از دیدگاه دیویی قابل استنباط است، اینکه برخلاف اخلاق افلاطون که اخلاقی پیشینی و ماقبل تجربی است اخلاق در نزد دیویی، پسینی و تجربی است. یعنی در اخلاق افلاطون ماهیت بشر و سعادت او فقط بر طبق مثال خیر و ایدئال‌هاست و بدون توجه به این دنیای مادی تعیین می‌شود، اما اخلاق دیویی از شرایط اجتماعی، محیطی، دنیای مادی و فیزیکی غیرقابل انفکاک است. از آنجا که اخلاق دیویی پسینی بوده و از زیست‌شناسی تکاملی ملهم است، مانند هر علم پسینی دیگر در حال تکامل و تحول بوده و مانند هر علم بشری و پسینی ممکن است بسیاری از اصول آن نقد شود. اگر معلومات فعلی این اصول را نقد نکنند همیشه این احتمال وجود دارد که دانش آینده ناقد آن باشد. بسیاری از مسائلی که دیویی به آن توجه کرده است از جمله اجتماعی بودن اخلاق و تأثیر محیط در اخلاق، امری است که در آثار اخلاق دانان بسیاری مغفول مانده است. اخلاقی که اخلاق دانان کلاسیک مطرح می‌کردند، مناسب حال انسان‌های ایدئال بوده است. زیرا در این اخلاق تأثیر محیط چندان در نظر گرفته نشده و همه چیز به اختیار و تعالی روحی او نسبت داده می‌شود (قاسمی، ۱۳۹۵، ۱۲۳).

۵-۶. سیر تحول فلسفه اخلاق دیویی

جان دیویی با تحولاتی که در اندیشه دینی و فلسفی‌اش رخ داد در عمل با رویکردی پراگماتیستی انقلابی در نظام تعلیم و تربیت بوجود آورد. توماس در کتاب بزرگان فلسفه، دیویی را بعد از افلاطون برترین اندیشه‌ها در زمینه تعلیم و تربیت معرفی می‌کند. تربیت دیویی به واسطه تعلقات مذهبی مادرش، دینی بود. اما به دلیل حضور مهاجرین ایرلندی، فرانسوی و کانادایی در محله آن‌ها، زمینه‌های کثرت‌گرایی و هم‌اندیشی در او قابل توجه است. پخش روزنامه و کار در چوب‌بری، شغل‌های کودکی او را تشکیل می‌دادند. حضور پدرش در ارتش ویرجینیا و لمس وحشت جنگ جهانی از دیگر تجربه مهم او به حساب می‌آیند. در پانزده سالگی وارد دانشگاه ورمونت شد. در آنجا برای اولین بار با نظریه تکامل به طور جدی مواجه شد. جان جوان هرگز فکر نمی‌کرد این مسئله ناهمگون و غیرعادی بعدها

سرآغاز تحولی عظیم در او بشود. نمره‌های علومش همیشه بهتر از دیگر درس‌ها بود. همین مسیر، بعدها باعث توجه او به علم روانشناسی، فلسفه اخلاق و علم استدلال گردید. در آن دوره، بیشتر اساتید فلسفه در آمریکا، مذهبی بودند و تفکر دینی بر تفکر خلاق غلبه داشت. معلمان غیر روحانی که وابسته به هیچ مذهب خاصی نبودند تنها در تعداد معدودی از مدارس، فلسفه تدریس می‌کردند. یکی از این مدارس مدرسه سنت لویس بود جایی که ویلیام تی هریس نشریه فلسفه نظری را تأسیس کرد. در همین نشریه بود که دیویی نخستین مقاله‌اش را که درباره نقد وحدت وجود اسپینوزا بود منتشر کرد. تصمیم دیویی برای فعالیت در حوزه فلسفه، جدی‌تر از قبل شد. در همین راستا برای دانشگاه تازه تأسیس جان‌هاپکینز که در آن زمان فیلسوفان غیرروحانی را جذب و استخدام می‌کرد، درخواست استخدام فرستاد تا بتواند در مقطع دکتری فلسفه ادامه تحصیل بدهد. دیویی در این دانشگاه، منطق را نزد چارلز پی‌یرس و روانشناسی تجربی را نزد استانی هال خواند و سپس تحت تأثیر ایدئالیسم نوهگلی جرج سیلوستر موریس قرار گرفت. دیویی در دانشگاه میشیگان شروع به تدریس کرد. در آنجا با جمیز هایدن تافتز آشنا شد آن‌ها بعداً با همکاری یکدیگر کتاب «اخلاق» را نوشتند. البته اولین کتاب دیویی «روانشناسی» نام داشت که شامل حافظه، تفکر، تخیل، ادراک، احساس، توجه و کنترل مکانیکی بود. دیویی در میشیگان با یکی از دانشجویانش به نام هریت آلیس چیپمن ازدواج کرد. ثمره این ازدواج هفت فرزند و البته تحول نگرش پراگماتیستی و کاربردگرایی در نگاه دیویی بود. دیویی در حدود سال ۱۸۸۸ به مسائل آموزش و تعلیم و تربیت علاقه‌مند شد. چند سال بعد که به ریاست دپارتمان فلسفه و روانشناسی دانشگاه شیکاگو نیز رسیده بود به پیشنهاد همسرش مدرسه‌ای آزمایش محور راه‌اندازی کردند تا بتوانند روش پژوهش محور خود را در آن پیاده‌سازی کنند. این تجربه زمینه‌ساز چاپ کتاب «مدرسه و شاگرد» گردید. تغییراتی که در دیویی به وجود آمده بود موردپسند رئیس دانشگاه شیکاگو نبود، این اختلاف تا آنجا پیش رفت که دیویی استعفا داده و بقیه عمر خود را در دانشگاه کلمبیای نیویورک سپری نمود. دیویی در این دوره حضور در نیویورک، پرکارتر و تأثیرگذارتر از گذشته شده بود. نظریه زیبایی‌شناختی دیویی در کتاب «هنر به

منزله تجربه» مطرح شده است. بعضی از طرفداران و دنبال کنندگان آثار دیویی این کتاب را بازگشتی به نظریات ایدئالیستی تلقی کرده و از آن انتقاد کردند (استراترن، ۱۳۸۹، ۱۹-۱۶).

دیویی با پیشینه‌ای ایدئالیستی، تحت تأثیر پراگماتیسم پی‌یرس و جیمز قرار گرفت و در مرحله بعد نماینده‌ای تمام برای ناتورالیسم فلسفی شد تا در راستای آن تفکر بشری را به‌عنوان راه‌حلی برای مشکلات عملی در نظر آورد. می‌توان این رویکرد را به‌عنوان کاتالیزوری برای پیشرفت در حوزه اخلاق و تعلیم و تربیت به‌حساب آورد. کتاب لوازم منطقی رویکرد علمی به اخلاق در سال ۱۹۰۳ نمونه بارزی از این ماجراست. او در این کتاب سعی داشت تا نشان دهد چگونه اخلاق را می‌توان فرضیه‌های قابل تصدیق به‌حساب آورد. در کتاب «فلسفه‌های آزادی» ۱۹۲۸ دل‌بستگی خود را به نظریه اخلاقی طبیعت‌گرایانه ابراز می‌کند. «آزادی» صفت و خصلتی انسانی است که در اثر افزایش تنوع انتخاب‌ها برای او مطرح گردیده است. در سال ۱۹۳۰ در کتاب «سه عامل مستقل در اخلاق»، نقدی بر «اصل واحد» در نظریه‌های اخلاقی ارائه می‌کند و سه عامل مستقل و در هم تنیده شده را در تصمیم اخلاقی مطرح می‌کند: خیرها، حق‌ها و فضیلت‌ها.

دیویی به مسائل اجتماعی بسیار توجه داشت. از نظر او آموزش و پرورش در بقای دموکراسی و اهمیت تفکر دموکراتیک نقش مهمی دارد. دیویی نخستین کسی بود که خطر به قدرت رسیدن هیتلر و اندیشه او را گوشزد کرد.

منتقدان دیویی معتقدند که دیدگاه‌های دیویی بیشتر به ایدئالیسم وابستگی دارد تا اینکه مبتنی بر ناتورالیسم علمی باشد. اسکفلر در کتاب چهار پراگماتیست می‌نویسد دیویی مانند جیمز از طریق فیلسوفان تجربه‌گرای انگلیسی به پراگماتیسم نرسید، بلکه برعکس از طریق هگل با دیالکتیک و تصور گرایی کلیت‌گرا به پراگماتیسم دست یافت. فلسفه دیویی با وجود ترک هگل‌گرایی، برخی تأکیدات اساسی هگل را مانند، «پیوستگی»، «کلیت»، «تکامل»، «قدرت تصورات» با خود به همراه داشت. البته دیویی تأکید هگل بر عقل یا روح را به تأکید بر علم تجربی و ملزومات آن تبدیل کرد. به این ترتیب در فلسفه او «روح مطلق» جایش را به عمل «هوش علمی» داد. با این توضیح، این علم است که از یک مرحله پیچیده به یک مرحله پیچیده دیگر گذر می‌کند و این علم است که دارای

پیامدهای اخلاقی است. البته این علم معادل فیزیک و روش‌های آزمایشگاهی آن نیست، بلکه در معنایی وسیع‌تر به‌عنوان عمل هوش در شکل آرمانی آن باید دیده شود. رورتنی در فلسفه و آینه معرفت می‌نویسد: دیویی یک نسخه طبیعت‌گرایانه از رویکرد تاریخی هگل ارائه داده است (استراترن، ۱۳۸۹، ۱۹-۲۲).

در دانشنامه فلسفی کمبریج دیویی به‌عنوان فیلسوف، منتقد اجتماعی و نظریه پرداز تعلیم و تربیت معرفی شده است که در عرصه سیاست و آموزش تأثیری عمیق و بین‌المللی داشته است. اصلاح‌گری در جای‌جای آثار دیویی قابل مشاهده است. او در نقد نظریه انقلابی‌گری می‌نویسد: «می‌توان به سهولت، نیروی تخریبی هر تحولی را تحلیل کرد. به‌طور کلی در کلیه حوادث، طبقه محافظه‌کار و مرتجع، می‌کوشد بر طبقه یاغی و سرکش فائق آید. هیچ فردی برای تفنن، انقلابی نمی‌شود اما هنگامی که توفان قوای تخریبی بلند شد، خواهی نخواهی به سمت انقلاب سوق پیدا خواهد کرد. طغیان، محصول افراط در ثبات و پافشاری بر عدم‌تغییر است. زندگی تنها با تجدید و تحول قابل دوام خواهد بود. هرگاه شرایط برای تغییر تدریجی فراهم نباشد، باید منتظر تطور و تحولی انفجاری و انقلابی بود. این انقلاب‌ها غالباً عواقب وخیمی در پی دارند. آن‌ها مانند یک بلولدوز بی‌منطق تمام آداب و رسوم دوره قبل از انقلاب را نابود می‌کنند. معمولاً انقلابیون توان و اراده‌ای برای اصلاح و بهبودی اوضاع ندارند. آنان اهل تأمل و اندیشه ورزی نیستند. اما علت اصلی انقلاب کسانی بوده‌اند که با تغییر تدریجی و چند صدایی مقابله کرده‌اند» (دیویی، ۱۳۳۴، ۱۵۹).

طبق بیان راسل، دیویی هرگز فیلسوف «محض» نبود و آموزش کاربردی در صدر علائق او قرار داشت. البته می‌توانیم این جمله را به این شکل تکمیل نماییم که دیویی از فلسفه و عقل‌گرایی به این نتیجه رسید که بایستی فلسفه را به‌گونه‌ای نوسازی نماید تا کاربردی و عمل‌گرا باشد. دیویی از زمانی به بعد متوجه می‌شود که بحث‌های صرفاً نظری، چه ریشه گرفته از علوم دینی و چه نشأت گرفته از علوم عقلی بی‌فایده هستند. عقل، علوم تجربی، دین و غیره باید در جهت حل مسائل اجتماعی، روانی و انسانی باشند و به‌طور خلاصه فلسفه بایستی از عرش به فرش بیاید و به امور واقعی و

انضمامی پردازد. نظر و عمل در دیدگاه دیویی یکی هستند و در درجه بعدی اینکه با یکدیگر سازگاری دارند (اسکفلر، ۱۳۶۶، ۲۵۵).

فلسفه آموزش و پرورش دیویی، آموزش همگانی را هم در آمریکا و نیز در سایر کشورها متحول ساخت. (فاسمی، ۱۳۹۵، ۴۴) دیویی کتاب دموکراسی و آموزش و پرورش خود را به عنوان کلید فلسفه اش توصیه می کرد. نقطه عطف نظریات فلسفی دیویی در انتقاد او از مفهوم «حقیقت» است. دیویی در توسعه پراگماتیسم جیمز، به ابزارانگاری می رسد (راسل، ۱۳۵۳، ۵۷۵).

نمونه اعلائی فیلسوفی که دنیا را از یک شعبده به استدلال درآورد، دکارت بود. ژیلسون می گوید دکارت برای اینکه معرفت فلسفی را تا سرحد امکان به موضوع ریاضیات، نزدیک کند، آن را بر سه چیز برگرداند: فکر، امتداد و خدا. به اعتقاد دکارت محتوای هر کدام از آن ها با شهود بسیط، به خوبی قابل تحلیل بوده است. این مفاهیم صرف یا شهود عقلانی از هرگونه واقعیت تجربی مستقل بودند. دکارت تردید نداشت که نظریه اش اعتبار مطلق دارد. به گمان دکارت برهانش در اثبات وجود خدا به اندازه براهین ریاضی یقینی است. طبیعیات نزد دکارت، ماتقدم یا مستقل از تجربه و از مبانی بدیهی فلسفی به دست آمده بودند. در فلسفه دکارت و در سراسر ایدئالیسم، نخستین اصل این است: اگر با وضوح و تمایز معلوم شود چیزی که به مفهوم شی تعلق دارد به خود همان شی نیز اطلاق خواهد شد به عبارتی مفهوم با شیء یکی است. از شهودی اولیه و بدیهی (من می اندیشم) ، شهود دیگر نیز استنتاج می شود. پس چه در نگاه دکارتی و چه ایدئالیسم، سراسر معرفت برای ذهن انسان، حاضر است و او می تواند آن را در یک نگاه ببیند. بسیاری این روش دکارت را شعبده بازی نامیده اند. در این شعبده تمام مسائل فلسفی دنیا را به استدلال اولیه می رسانیم. دیویی دقیقاً نقطه مقابل این تفکر است. او فیلسوف اصالت عمل است. بسیاری از فیلسوفان مسائل خود را از دنیای محسوس و تجربی به دست می آورند اما پاسخ های آنان سر از مابعدالطبیعه درمی آورد. دیویی اعتقادی به ایدئال های افلاطونی یا افکار نظری ارسطویی نداشته و روش عقلانی صرف را نیز نمی پذیرد. او در سرانجام فعالیت عقلانی خود، از امور روزمره و طبیعت خارج نمی شود. از نظر کسانی که فلسفه را از دریچه تفکر دکارت، کانت و هگل می نگرند، دیویی فیلسوفی حوصله سربر است. هر چه در بیان و نوشتار او

جستجو می‌کنند گویی آنچه فلسفه به حساب می‌آورند نمی‌بینند! از نظر دیویی هر فعالیت عقلانی و فرهنگی، هم در آغاز و هم در پایان، باهمین زندگی روزمره و طبیعی سروکار دارد. قطعاً در فلسفه دیویی نیز استدلال وجود دارد اما مقصود دیویی از تجربه‌گرایی یا روش علمی، کنترل و هدایت استدلال‌های فلسفی به سمت امور انضمامی و طبیعی است (Ranter, 1939, 3).

واژه پراگماتیسم را کانت نیز در معنای قواعد مبتنی بر تجربه در مباحث اخلاق عملی خود به‌کاربرده است، اما پی‌یرس و جیمز در معنای یک روش و مکتب آن را معرفی کردند. دیویی این جنبش فلسفی را به اوج رساند. با این تعریف که معنای یک گزاره در پذیرش نتایج عملی آن مشخص می‌شود. جنبش اصالت‌عمل در ربع آخر قرن نوزدهم در آمریکا به ظهور رسید. جنبشی که فقط مختص فیلسوفان نبود و حوزه‌های حقوق، تعلیم و تربیت، سیاست، جامعه‌شناسی و روانشناسی را نیز تحت تأثیر خود قرارداد.

سنت‌های شرقی بین سال‌های ۱۸۹۰ تا ۱۹۱۰ به بخش‌هایی از فرهنگ آمریکایی وارد می‌شوند، بودیسم یکی از آخرین مکاتب بزرگ آسیایی است که از شرق به اروپا و آمریکا رسید. دیوید اسکات در کتاب خود با عنوان ویلیام جیمز و بودیسم تبیین می‌کند که پراگماتیسم آمریکایی شناسنامه‌ای بودایی دارد. ابتدا ویلیام جیمز از آن تأثیر پذیرفت و بعد جان دیویی به همین ترتیب.

معیار تعیین ارزش و صدق یا درستی چیست؟ جیمز می‌گوید نتایج عملی ایده‌ها و عقاید. پراگماتیسم، دیدگاهی است که به آغاز انسان و هستی، یا به اصول و مقولات منطقی نمی‌پردازد بلکه به غایت و مسیر پیش روی طبیعت و انسان نگاه می‌کند. پراگماتیسم عینک علم در معنای ساینس را بر روی صورت دارد و از آن دریچه به طبیعت و محیط پیرامونش نگاه می‌کند. شاید زمینه و فلسفه بروز چنین نگرشی‌هایی از نزاع‌های متافیزیکی و معرفت‌شناختی سستی بوده باشد. سیدنی هوک، رورتی، دیویدسون و پاتنم را می‌توان ادامه‌دهندگان راه دیویی به شمار آورد. کتاب «فلسفه و آینه طبیعت» رورتی که در سال ۱۹۷۹ منتشر گردید، از بارزترین آثار است که در ادامه مسیر فلسفی دیویی نگاشته شده است.

البته مجموعه واحدی از اصول و عقاید را نمی‌توانیم برای همه فیلسوفان پراگماتیسم قائل شویم، شاید ساختار خود پراگماتیسم چنین قاعده‌مندی را نمی‌پذیرد. اما این را می‌توان گفت که پراگماتیست‌های سنتی و معاصر بر آن بوده‌اند که تجربه‌گرایی را از دکارتی بودن رها کنند. دوالیسم، مستقل دانستن ذهن، شک دستوری، نفس‌گرایی، عبارت‌هایی هستند که با اصالت‌عمل یکجا جمع نمی‌شوند. تفکر دکارتی در پی یقین و کشف امر صحیح است درحالی‌که در پراگماتیسم از فالیسیسم یا خطاپذیری دفاع می‌شود. به این معنا که، گزاره‌های مربوط به دانش تجربی، حتی اگر به‌طور یقینی و قطعی اثبات نشوند قابل‌پذیرش و به کار بستن هستند. این نقد از دکارت به کانت کشیده شده است. به نظر دیویی، کانت به خاصیت و ویژگی تغییرپذیر بودن مقولات اساسی قوای شناختی انسان توجهی نکرد. مقولات و نظریه‌ها در واقع معیارهای ما هستند، این چارچوب‌ها تغییر می‌پذیرند و با چارچوب‌های دیگری تعویض می‌شوند (قاسمی، ۱۳۹۵، ۱۶).

ریچارد رورتی در تفاوت بین پراگماتیست‌های کلاسیک (پی‌یرس، جیمز و دیویی) و نوپراگماتیست‌ها (گودمن، پاتنم، دیویدسن) می‌گوید، نوپراگماتیست‌ها زبان را جایگزین تجربه یا ذهن نمودند. آن‌ها تحت‌تأثیر فرگه بودند و نه جان لاک. روش علمی که برای دسته اول بسیار کارا و مهم بود در گروه جدید مورد شک و ظن واقع شده بود (رورتی، ۱۳۸۴، ۶۹ و ۱۵۲).

به بیان سیدنی هوک، روح پراگماتیسم بر نومیادی اگزیستانسیالیسم و بر ابهام ماوراءالطبیعی غلبه کرده است، نه از زنده بودن پشیمان است و نه از مرگ در هراس. هر چند نظریه تکامل، نتایج سردی نیز داشته است. اینکه انسان را به حیوان پیوند می‌زند و اینکه اتفاق و شانس را جایگزین حکمت کرده است. اما پراگماتیسم با تمام این واقعیت‌های موجود در بین مردم، تلاش می‌کند تا دنیا را از آنچه هست برای زندگی، دوستانه‌تر و مناسب‌تر نماید. پرهیز از مطلق‌گرایی و تأکید بر نسبی‌گرایی از جنس پراگماتیستی همه مکتب‌های قبلی را به یک اندازه، بی‌هویت می‌کند و از اریکه پادشاهی پایین می‌آورد، زیرا می‌خواهد معیاری سیال و منعطف بسازد تا در شرایط مختلف کارآمد باشد. از همین رو دیویی به فلسفه ابزارگرایی شهرت دارد. دیویی، پراگماتیسم را فلسفه دموکراسی نیز خوانده است. طبق نظر سیدنی هوک، «با پراگماتیسم می‌توان به انسان و آثار او ایمان داشت، البته ایمانی عاقلانه و

میان. ایده دموکراسی ظهور و تجسم چنین ایمانی است. دیویی بزرگ‌ترین و مؤثرترین معلم برای این ایمان آمریکایی است» (Hook, 1950, 45).

به قول رورتی، پراگماتیسم و آمریکا، هر دو بیان‌کننده قالب ذهنی تجربی امیدوارانه و نیکخواهانه هستند. آمریکا همیشه کشوری آینده‌مدار بوده است. دیویی در سال ۱۹۱۱ اعلام کرد که دموکراسی نه صورتی از حکومت و نه مصلحتی اجتماعی، بلکه مابعدالطبیعی‌ای (متافیزیکی)^۱ از رابطه میان آدمی و تجربه او در طبیعت است (رورتی، ۱۳۸۴، ۶۷-۷۱).

فلسفه جان دیویی اختصاصی آمریکا نبوده و لزوماً با دموکراسی عقد اخوت نبسته است. پراگماتیسم ابزاری است که جوامع مختلف می‌توانند از آن استفاده کنند و بسته به شرایط محیطی خود آن را به کار ببندند. دیویی بین مفهوم و عمل دموکراتیک با دموکراسی سیاسی موجود تمایز قائل می‌شود. در ضمن دیویی در سطح بین‌المللی می‌اندیشید نه فقط در سطح ملی. دیویی هیچ‌وقت نگرش خود را به آمریکا محدود نکرد.

فلسفه اخلاق دیویی منظم و یکپارچه نیست و برای بررسی نظریات اخلاقی او باید به آثار مختلف او مراجعه نمود. گوین لاک این کار را در کتاب آثار اخلاقی دیویی انجام داده است. دوره زندگی دیویی مصادف بود با تغییرات بزرگ اجتماعی در آمریکا. جامعه روستایی به جوامع شهری و صنعتی تبدیل می‌شدند. در شرایط جدید دیویی معتقد بود که اخلاق و فلسفه اخلاق سنتی کارایی لازم را ندارند و باید نوسازی شوند. اخلاق سنتی و نیز فلسفه اخلاق موجود، در خدمت علایق انسان‌های خاص در جامعه بودند درحالی‌که برای عموم و اکثریت مردم اجرا می‌شدند. مبنا و روش فلسفه اخلاق موجود از نظر دیویی، روش‌های جزمی و اصول ثابت بودند. دیویی بزرگ‌ترین تغییر در قرن اخیر خود را انقلاب صنعتی می‌داند. پیشرفت علم حیرت‌انگیز است. بازار بزرگ جهانی ایجاد شده که قبلاً معنا نداشت. کشف اسرار طبیعت آسان شده و سبک زندگی و تفکر مردم به‌طور برق‌آسا در حال تغییر است. دیویی تأکید دارد که این تحولات در افکار اخلاقی، مذهبی و سلائق تغییر ایجاد کرده و

^۱ شاخه‌ای از فلسفه که با قاعده‌های کلی امور مانند بودن، شناخت، جوهر، علت، هویت، زمان و مکان سروکار دارد.

نمی‌شود تعلیم و تربیت دانش آموزان و دانشجویان را به سبک قدیم ادامه داد. ممکن است که منتقدان قائل به تفکر مابعدالطبیعی بپرسند که مگر بناست فلسفه اخلاق با مسائل جامعه مواجه شود؟ از نظر دیویی بله. تفکر انتزاعی محض از نظر دیویی محلی از اعراب ندارد (Anderson, 2005, 4).

فلسفه اخلاق دیویی آزادانه است. بدین معنی که در اخلاق او اصول کلی، ثابت و از پیش تعیین شده وجود ندارد و این خود انسان‌ها هستند که از طریق پژوهش عقلانی، ارزش‌های اخلاقی را تعیین می‌کنند. یعنی مرجع پیشین (فرامین الهی یا عالم مُثُل) انسان‌ها را برای پذیرش اصول اخلاقی خاصی هدایت نمی‌کنند. دیویی در این بخش، به عمل خلاق اجتماعی اشاره می‌کند. قرار نیست همه احزاب و گروه‌های اجتماعی به نتایج یکسانی برسند. فلسفه اخلاق دیویی ادعا نمی‌کند که می‌تواند همه مسائل اخلاقی را حل کند، بلکه بهترین راه‌حل را پیشنهاد می‌دهد. اگر رویکرد عقلانی در جامعه توسط زورمداران مطلق‌گرا طرد شود، جنگ و درگیری در دنیا قابل پیش‌بینی است. در اینجا این سؤال قابل طرح است که آیا برای برقراری دموکراسی، می‌توان به جنگ و زور متوسل شد؟ و یا این امکان وجود ندارد که نسبی‌گرایان نیز در زمره زورمدان قرار بگیرند؟ (سیدی فضل‌اللهی، ۱۳۹۹، ۴۲)

«خطاست گمان کنیم خرابی اوضاع، از فقدان معنویت است، بلکه اوضاع نابسامان ما به‌خاطر داشتن معنویت نادرست است و این معنویت غلط ناشی از این است که در مسائل اجتماعی نسبت به شرایط واقعی و عملی که ما نام علم بر آن نهاده‌ایم تحقیق بی‌طرفانه‌ای را صورت نداده‌ایم» (دیویی، ۱۳۳۷، ۱۱۳).

در کتاب بنیاد نو در فلسفه، دیویی بیان می‌کند که اصول اخلاقی باید مورد بازبینی و نقد قرار بگیرند. برای اینکه این روش و رویکرد جدید پیاده‌سازی شود بایستی به علوم اجتماعی و علوم اخلاقی نگاهی تازه انداخت. در ادامه این مسیر، دیویی تأکید می‌کند بایستی به جای خیر^۱ به خیرها و به جای غایت^۲ به غایت‌ها پردازیم و بپذیریم که خیرها و غایت‌ها، متکثر، متغیر هستند و گاهی به‌طور مستقل از هم عمل می‌کنند. آن‌ها محصول شرایط و موقعیت‌ها هستند. آن‌ها زاده‌تطور اجتماع، و

¹ Good

² End

تطور اندیشه‌ها هستند. اصول و موازین اخلاقی مانند دیگر قوانین وضع شده اجتماعی توسط انسان‌ها معین شده‌اند البته تحت تأثیر فرهنگ و به صورت شبکه‌ای از باورها و در بازه زمانی طولانی‌تر از قوانین روزمره اجتماعی. این تغییر اصول اخلاقی در جوامع مختلف، به تدریج اتفاق می‌افتد به همین خاطر مانند نظریه تکامل، قابل مشاهده مستقیم نیست و به چشم نمی‌آید. اصول و قوانین اخلاقی، همه ابزارهایی برای «فکر» هستند، تا بتوانند فرد معین و وضع مشخص را تجزیه و تحلیل کنند (Dewey, 1924, 162).

علم اخلاق مانند نسخه پزشکی یا دستورهای آشپزی نمی‌تواند برای اعمال انسان، فهرستی از قواعد و دستورالعمل فراهم آورد. در عوض باید با علم اخلاق، در جستجوی یافتن روش‌های تحقیق مشخص و بدیع بود. به وسیله روش تحقیق، می‌توان ریشه مسائل و مشکلات انضمامی را پیدا نمود و به وسیله خلاقیت و نوآوری می‌توان فرضیه‌هایی را در قالب طرح‌هایی مطرح کرد تا یکی از آن‌ها در صحنه کارزار و عمل کارگر افتد (دیویی، ۱۳۳۷، ۱۴۱).

خیر و شر ذاتی اعمال نیستند که تجربه اخلاقی از مواجهه خیر و شر یا حق و باطل ناشی شده باشد. اگر خوبی فقط آمیزه مجردی از کیفیات بود نیازی به تلاش گسترده برای تعریف آن وجود نداشت. اعمال مختلف توسط انسان به ویژگی خیر و شر یا حق و باطل، متصف می‌شوند. پس پاسخ اینکه در این موقعیت خاص «من چه باید انجام دهم؟» و اینکه «چه چیز درست یا غلط است» به غایات اعمال و نتایج کاربردی رفتار ما ارجاع داده می‌شود. اما وقتی تعارض‌هایی در انتخاب اخلاقی رخ می‌دهد چه باید کرد؟ دیویی می‌گوید بایستی همه منابع عقل بشری را برای یافتن علل و نتایجی که بر روی ما باز است به کار ببندیم. پس به عبارت دیگر، انسان‌ها با تمایلات متعارضی مواجه می‌شوند و بایستی عمل صحیح را از بین دو یا چند عمل، انتخاب کنند. اینجاست که انسان‌ها جزئیات شرایط و موقعیت خود را تحلیل می‌کنند. آموزش که دیویی بر آن تأکید دارد، در این مرحله می‌تواند به کمک فرد بیاید. در این نقطه، آدمی نیازمند روش یا الگویی برای انتخاب کردن است. برای انتخاب، باید چه معیارهایی داشته باشد. نکته اساسی در روش فلسفی دیویی، این است که ایده‌ها می‌بایست با مفید بودنشان در تبیین و روشن سازی تجربه بشری آزموده شوند. پس دیویی اعتقاد دارد باید محصلان و

به‌طور کلی افراد جامعه را این‌گونه آموزش دهیم که در لحظه انتخاب اخلاقی به الگوی مفید بودن نتایج حاصل از اعمال، متوسل شوند. در این قسمت مشاهده می‌شود که تأکید دیویی بر ارتباط ایده‌ها با سودمندی در جهت خیر است، اما خیر بشری. آن «خیر و خوبی» که در طبیعت انسانی بروز و ظهور یافته است و نباید ریشه‌ها و خاستگاهی غیر از طبیعت برای آن در نظر گرفت (Gouinlock, 1994, 9-11, 20-23).

با این توضیحات مشخص می‌شود اخلاق، نه یک کمال ثابت بلکه کیفیتی مداوم است. مسئله، انتخاب بین بدتر و بهتر است. دیویی از لابه‌لای این مقدمه‌ها به اهمیت و کاربرد آموزش رسید و گفت، اخلاق به وسیع‌ترین معنا همان تعلیم و تربیت است (دیویی، ۱۳۳۴، ۲۵۳). دیویی به مطلق‌ها اعتقادی ندارد پس در دیدگاه او، حالت‌های اخلاقی و نیز ارزش‌های اخلاقی، کیفیت‌هایی مداوم و غیر ثابت هستند (قاسمی، ۱۳۹۵، ۵۰).

دیویی به خطر بروز جنگ در اثر نظریه‌های جزمی و متعصبانه اشاره می‌کند. نزاع اخلاقی بر سر خوب یا بد راهگشا نبوده و مخرب است. تعقل و آزمودن دو ابزاری است که دیویی برای ارزیابی اصول اخلاقی پیشنهاد می‌کند. کسانی که گمان می‌کنند مالک اصول اخلاقی غایی هستند و می‌توانند حق را بر صندلی پادشاهی خود بنشانند وارد جاده جزم‌اندیشی شده‌اند، که نهایت آن چیزی جز نزاع طبقاتی و ذهن بسته نخواهد بود. جنگ‌های زیادی به واسطه به کرسی نشاندن مذهب یا تفکر مورد علاقه برپا شده است. این امر خطر عملی نظریه‌های جزمی را اثبات می‌کند (Ranter, 1939, 763).

از آنجا که دیویی، «وظیفه‌گرایی» در اخلاق را نقد کرده است، اصولاً اعتقادی به ارزش‌های ثابت و مطلق ندارد و بحث از «اخلاق هنجاری» برای او معنا ندارد. دیویی در کتاب «اخلاق و شخصیت» بیشتر به اخلاق توصیفی می‌پردازد و در کتاب «منطق تئوری تحقیق» فلسفه اخلاق خود را مطرح می‌کند که در مجموعه فرا اخلاق قرار می‌گیرد. دیویی منتقد فلسفه افلاطون و سقراط است. آن‌ها بیش از پیش، فلسفه را ذهنی و محض کردند. منطق، در چنین بستری شاخ و برگ پیدا کرده است. فرضیه‌ها هدف شده بودند در حالی که بایستی انسان را نسبت به محیط خود، راهنمایی کنند. فلسفه‌ها

ابزاری برای تأیید و اثبات ادعاهای یقینی فیلسوفان در عرصه نظر و سنت‌های فولادی شده بودند و به همین میزان با زندگی مردم عصر خود نامأنوس گشتند اما دیویی لباسی بر تن فلسفه می‌کند تا برای حضور در مهمانی زندگی مناسب باشد. او وظیفه حل مسائل اجتماعی را در تراشه مغز فلسفه‌اش قرار می‌دهد. دیویی طبق تأثیری که از نظریه تکامل داروین گرفته است اشاره می‌کند، عادات و رفتاری که باهمکاری جهان خارج (طبیعت) به وجود آمده‌اند در صدد یافتن موازنه و سازگاری با محیط پیرامونی خود هستند. درحالی‌که اخلاق افلاطونی، درونی است و به محیط، توجهی ندارد. اخلاق افلاطونی ایدئال‌های خود را در جهانی دیگر جستجو کرده و کمال‌گرا است. شخص دائم بین خوبی و کمالی که معلوم نیست واقعاً کجاست، سرگردان است. اخلاق درون‌گرا، هرگونه تماس بین شخص و محیط‌زیست واقعی را قطع می‌کند. ایدئال‌های عدالت یا صلح، چیزهای در بسته‌ای نیستند که فقط با درون‌بینی شناخته شوند، آن‌ها مانند رعدوبرق یا بیماری، زمانی خوب شناخته می‌شوند که آثار عملی‌شان پایش شود (دیویی، ۱۳۳۴، ۵۷-۵۸ و ۷۶).

دیویی منکر ایدئال‌های اخلاقی ثابت مورد ادعای افلاطون است. نکته دیگر، افلاطون جهان و واقعیت را به دو بخش محسوس و نامحسوس تقسیم می‌کند، دیویی این تفکر دوگانه انگار را به شدت مخرب می‌داند. به گفته رورتی، دیویی کسی است که شصت سال تلاش کرد تا ما را از قید اسارت دوالیسم افلاطون و کانت رها سازد. رورتی فلسفه خود را به پیروی از دیویی، با فلسفه افلاطون «آشتی ناپذیر» می‌داند و اعلام می‌کند که پراگماتیست‌ها از سخن گفتن به شیوه افلاطونی سرباز می‌زنند. (رورتی، ۱۳۸۴، ۱۳، ۲۲)

از نگاه افلاطون ایدئال‌های اخلاقی حقایقی هستند که می‌بایست کشف شوند و نوعی صدق و کذب واقعی در مورد آن‌ها وجود دارد. افلاطون صور اخلاقی را مانند موضوعات علم ریاضی، واقعی و قابل شناخت علمی می‌دانست. ما می‌توانیم به ایده اخلاقی نزدیک شویم اما هرگز نمی‌توانیم آن را به طور کامل به دست آوریم. افلاطون تشخیص داد که در این جهان، مراتب متفاوتی از نزدیکی به واقعیت وجود دارد و بعضی دیدگاه‌ها به نسبت سایرین به شناخت حقیقی نزدیک‌ترند. در پرتو نظریه صور افلاطونی در عین حال که برای داشتن معیاری جهت قضاوت درباره جوامع موجود ناچاریم

مفهوم روشنی از آرمان‌شهر را در نظر آوریم اما تصویری از شهری آرمانی ارائه می‌شود که البته تحقق آن عملی نیست. مشکل دیویی دقیقاً همین جاست. از نظر دیویی این تفکر باعث تخریب اراده انسان می‌شود و او را از تلاش در زندگی روزمره بازمی‌دارد و نیز تفکر او را شعرگونه و خیال‌پردازانه خواهد کرد. او بر نظریه‌های اخلاقی قرن نوزدهم از جمله لذت‌گرایی، سودگرایی بنتامی، اخلاق قاعده‌نگر نیز نقدهایی نوشته است که به‌طور کلی این نظریه‌ها دو ایراد اساسی داشته‌اند اول اینکه از بهترین روش تفکر یعنی تفکر علمی، غفلت نموده‌اند و از طرفی به مفهوم دموکراسی اشاره‌ای نکرده‌اند (Baker, 1966, 46).

دیویی علم اخلاق را از حوزه مابعدالطبیعه جدا می‌داند و پژوهش اخلاقی را جزو پژوهش تجربی دانسته و باهمان روش علمی به آن می‌پردازد. در نتیجه دیویی اخلاق را نیز از مبانی مابعدالطبیعی بی‌نیاز می‌داند. شاید این سؤال مطرح گردد که اگر این‌گونه است، پس چرا مقالات زیادی می‌بینیم که عنوان بررسی مبانی مابعدالطبیعی اخلاق دیویی را دارند. پاسخ اینکه شارحان دیویی وقتی با آثار او مواجه شدند چنین قرائتی داشته‌اند و خود دیویی در آثار خود سخن از مابعدالطبیعه ندارد (سیدی فضل‌اللهی، ۱۳۹۹، ۱۰۲).

دیویی استدلال می‌کند که ایده خدا به‌عنوان موجودی غیرقابل تغییر و کامل، دچار تناقض درونی است. زیرا دنیا، فیزیکی، تغییرپذیر و غیرکامل است و بنابراین خدا از جنس این طبیعت و این دنیا نیست و نمی‌تواند در آن وجود داشته باشد. اخلاق دیویی، نه اخلاق الهی بلکه اخلاق انسانی است. اخلاق از انسان و برای انسان است. فلسفه دیویی به بشریت اتکا می‌کند و پیشرفت در آن بسیار تأکید شده است. دیویی با تأثیری که از تکامل تدریجی داروین در طبیعت گرفته است نمی‌تواند خداوندی را به‌عنوان خالق در بیرون از جهان در نظر آورد و هوشمندی و حکمت را مربوط به جهانی دیگر به حساب آورد. اصولاً دیویی با هر تقسیم‌بندی و دوگانه‌انگاری سر ناسازگار دارد (Maxy, 2007, 17-19).

در نقد دیویی باید گفت اولاً دیویی دلیل عقلی محکمی برای استقلال اخلاق از مابعدالطبیعه ارائه نمی‌نماید. دیویی در نقد فلسفه ارسطو تمایزی بین فلسفه او و فلسفه افلاطون قائل نمی‌شود

درحالی که مطالب و شواهد زیادی در جهت تشابه و نزدیکی اخلاق ارسطو و دیویی وجود دارد. دوماً وقتی دیویی سخن از تکرر اندیشه‌ها دارد با ابزارگرایی منعطف خود بایستی بتواند جایی برای پذیرش اعتقاد مخالفانش باز کند، اینکه باورهای مخالف را مخرب قلمداد کنیم باز منجر به تکفیر و جنگ در جامعه خواهد شد.

هرچند دیویی شدیداً مخالف مطلق‌گرایی و جزم‌اندیشی است اما گویی خودش به آن مبتلا گشته است. وقتی او در حال انتقاد از افلاطون، ارسطو و متفکران کلاسیک یونانی است این امر به‌وضوح مشهود می‌شود. دیویی فلسفه پیشین را به‌طور کامل مردود تلقی می‌کند. درحالی که فلسفه امری به‌هم‌پیوسته است هر فیلسوفی از جهات بسیار، وامدار فیلسوفان پیش از خود بوده است. به‌عنوان مثال ارسطو بزرگ‌ترین منتقد افلاطون بود اما اکثر مفسران بر این عقیده‌اند که بدون فلسفه افلاطون، فلسفه ارسطو امکان‌پذیر نمی‌بود. حتی اگر انتقادات دیویی از فلسفه‌های پیشین به جای خود درست باشد ولی این به معنای باطل و بی‌فایده بودن و حتی مضر بودن فلسفه‌های پیشین نیست. به نظر می‌رسد در اینجا خود دیویی گرفتار تحکیم‌های مطلق‌گرایان‌های که از آن گریزان بوده شده است.

همانطور که دیویی مدعی است «در هر جامعه، فلسفه خاصی ظهور می‌کند، بنابراین مسائل اختصاصی فلسفه تغییر ماهیت می‌دهند» و یا اینکه «فلسفه، به امور انسانی و انضمامی پیوسته است و باید با بحرآن‌هایی که در جریان امور انسانی رخ می‌دهد ارتباط داشته باشد» (دیویی، ۱۳۳۷، ۵). پس دست‌کم باید بپذیرد که تفکر پیشین در بعضی از جوامع می‌تواند هنوز نیز مثمرتر باشد. پس نمی‌توان برای همه جوامع انسانی نسخه یکسانی پیچید و تفکر واحدی را ترویج داد. کما اینکه این مطلب ممکن است خود مفهوم دموکراسی دیویی را نیز در بر بگیرد. البته دیویی مانند دکارت، فلسفه خود را حلال همه مشکلات نمی‌داند. دیویی بر عقل جمعی تأکید دارد و این از نقاط قوت فلسفه اوست. او به کارآمدی و همچنین روزآمدی فلسفه بسیار اهمیت می‌دهد. به نظر می‌رسد دیویی می‌بایست به این نکته دقت می‌کرد که شرایط معاصر تغییر کرده و گرنه لزوماً نظام‌های فکری، علمی و سیاسی گذشته بد و ناکارآمد نبوده‌اند. تطابق و ایجاد سازگاری بین شرایط معاصر و الگوهای معرفت‌شناختی و اخلاقی پیشین امری ضروری است.

۵-۷. بیان تکامل در منطق و اخلاق

ابزارگرایی دیویی، تصدیق می‌کند که شناخت عبارت است از جعل ابزارهای ایدئال یا ابزارهایی که با آن از عهده یک موقعیت مفروض برمی‌آیند. دیویی در پاسخ منتقدانش بیان می‌کند: «اگر تصورات، معانی و نظریه‌ها، وسیله و ابزاری برای از نو ساختن محیط و رفع اشکالات و مسائل باشند، قدر و ارزش دارند، وقتی حقیقت برپایه سودمندی و فایده تعریف می‌شود، منظور فایده و سود فردی نیست، بلکه به معنای کمک به غنی‌سازی تجربه است تا حدی که ممکن باشد» (دیویی، ۱۳۳۷، ۱۳۱-۱۳۲).

از نظر دیویی هنجارها یا گزاره‌های ارزشی ضرورتاً احکامی عملی هستند. در توضیح ابزاری بودن احکام ارزشی، می‌توان گفت کارکرد احکام ارزشی، راهنمابودن برای رفتار بشر است و علاوه بر آن می‌توانند به لحاظ تجربی آگاهی‌بخش باشند. هدف آن‌ها راهنمایی کردن عمل است، نه اینکه به‌طور منفعلانه به توصیف امور و اشیا پردازند. ساختن الزام و حکمی اخلاقی، به وسیله توصیف یک جریان جدید از عمل، مشکل یا مسئله‌ای را حل می‌کند (Anderson, 2005, 18).

جان دیویی با رهیافت تکاملی به دو حوزه تکامل منطق و تکامل ارزش‌ها ورود کرده است. از نظر او «منطق» محصول تکامل انسان و شکل‌گیری قوای دماغی اوست. به عبارت دقیق‌تر طبق این تفسیر، پیدایش منطق در انسان را می‌توان بر حسب اصول نظریه تکامل تبیین نمود، زیرا اصولاً آگاهی و تفکر، محصول فرآیند تکامل است. او در کتاب مهم خود «منطق: نظریه تحقیق» که جزو آثار متأخر و زمان بلوغ فلسفه وی می‌باشد سعی می‌کند اصول منطق پراگماتیستی را با دیدگاه داروینیستی ترکیب نماید. دو عنصر اصلی منطقی که دیویی مطرح نمود، «اصول عمل‌گرایی» و «داروینیسم» بود و دو خصوصیت اصلی این منطق، طبیعت‌گرایی و ابزارگرایی (مکتب اصالت وسیله) می‌باشد. دیویی در فصل‌های دوم و سوم این کتاب به تفصیل به اثبات این مطلب پرداخته که منطق، ذات طبیعت‌گرایانه داشته و ریشه آن به موقعیت‌های اجتماعی و فکت‌هایی بر می‌گردد که انسان در آن قرار داشته است. پس منطق نیز ابزار و وسیله‌ای بوده که انسان برای حل مسائل و مشکلات جاری خود به مرور آن را در بستری اجتماعی به وجود آورده است. قوه شناخت و تفکر به همین منظور ضمن فرایند تکامل

حاصل می‌شود، یعنی برای یافتن بهترین راه تعدیل وضعیت‌ها، انطباق، ایجاد سازگاری و حل مسئله‌ها از ساختارهای پایه‌ای ذهنی انسان، فرگشت یافته و ظهور یافته است. التفات تفکر به دست‌یابی بر حقیقت نیز از همین زاویه قابل بررسی است. به این معنی که نه فقط فرایند ایجاد تفکر مورد مطالعه اصحاب تکامل‌گرایان بوده بلکه ماهیت حقیقت نیز نزد ایشان خارج از این فرایند نبوده است. به عبارتی تلقی این نظریه از حقیقت، تلقی «وسیله محور» است.

دیویی معتقد است که هر حقیقتی موقتی است و با تجربه تحصیل می‌شود. روش شناخت هم به همین سیاق قطعی نیست و مبتنی بر آزمایش و خطاست. حقایق، فرضیه‌هایی هستند که ابزار حل مسئله‌اند و لزوماً کاشفیت از واقع ندارند. به تقریر دیگر، قوه شناخت و تفکر به خاطر لزوم سازگاری یافتن با محیط و شرایط جدید و برای پیروزی در رقابت با دیگر جانداران و دیگر انسان‌ها به مرور در اثر تکامل زیستی به این نقطه رسیده است. آزمون و خطا یا به بیان دیگر احتمال و شانس، ابزار طبیعت برای ایجاد تنوع بوده است. در حضور تنوع و کثرت و با سازوکار رقابت و سازگاری، تجربه و تکامل رونق گرفته و می‌گیرد. دیویی طبق نگاه داروینی خویش، آنچه پیشینی، مفاهیم بدیهی یا فطریات دکارتی (به‌طور کلی امور مستقل از تجربه که از پیش در ذهن باشند) قلمداد می‌شدند را در طول زمان و در فرآیند تکامل شکل‌گیری طبیعی مغز تبیین می‌نماید. در خلال فرایند رشد تکاملی مغز انسان، تطورات در عملکرد ذهنی او ایجاد شده است. همه تصورات و ایده‌های کلی، ابزاری برای قالب دادن به داده‌های تجربی هستند. طبق نگاه منطقی تحقیقی و تحولی دیویی، حقیقت و هر آنچه حقیقت تلقی می‌شود، در اصل فرضیه ایست که فعلاً شواهدی به نفع آن وجود دارد و در عمل، کاربرد دارد و قابل استفاده است. حقیقت چه در بُعد مفهوم و چه در از نظر ساختار، اصالت نداشته و جنبه ابزاری دارد. حقیقت، به جهت فایده و کارایی‌اش انتخاب می‌شود، حتی دیویی به این مطلب می‌رسد که حقیقت غیر از فایده و سودمندیش چیزی نیست. در نتیجه واقعیت نیز همان محتوای باورهای انسان است که فایده‌اش بهبود و رشد زندگی است. رشد و بهبود زندگی از هدف‌های اصلی دیویی است. او تمام فلسفه را بسیج نموده تا به این هدف برسد. دل‌بستگی او به عمل و عمل‌گرایی در فلسفه نیز ناشی از انگیزه رشد دادن علمی و اخلاقی جامعه بوده است.

دیویی بر این باور بود که رسوم، تابع زندگی اجتماعی هستند و نیروی زندگی اجتماعی است که بزرگ‌ترین نقش را در تشکیل عادات افراد بازی می‌کند. فعالیت اخلاقی انسان نیز نه تنها به شخص، بلکه به محیط بستگی دارد و رفتار اخلاقی محصول تعامل طبیعت شخص و شرایط محیطی است. درستکاری، پاک‌دامنی، کینه‌توزی، زودرنجی، شجاعت، ابتدال، مجاهدت، بی‌مسئولیتی و همگی تطبیق یابی توانایی‌های شخصی با نیروهای محیط می‌باشند. همه فضیلت‌ها و عیب‌های شخص، عادت‌هایی هستند که از عوامل عینی محیط، سرچشمه می‌گیرند و محصول مستقیم تعامل ساختار فرد و عوامل بیرونی هستند. تغییر عادت‌های نامطلوب مستلزم تغییر مؤلفه‌های فردی و اجتماعی باهم است.

بنا به دیدگاه تکاملی همه ارزش‌ها اعم از دینی، اخلاقی، روانی، فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی از لحاظ وجودشناسی¹ در فرایند تکامل، حادث شده‌اند. توانایی ارزش‌گذاری و ارزیابی امور در نزد انسان طی همین فرایند بوجود آمده است. اصول و روشی که انسان در تفکر به کار بسته و بوجود آمدن توانایی مدون نمودن داده‌ها و مطالب نیز سیری طبیعی، تجربی و تکاملی داشته است. اخلاق، آداب و رسوم و ارزش‌ها بوسیله تنوع زیستی و تنوع بوجود آمده در رفتار انسان‌ها و تأثیر و تأثراتی که بر هم داشته‌اند بوجود آمده است. دیویی در پاسخ به این پرسش که چه چیز باعث انتخاب و ارجحیت یک ارزش بر دیگری می‌شود بیان می‌دارد، کارآمدی و سودمندی برای انسان و جامعه باعث انتخاب یک یا دسته‌ای از ارزش‌ها و رسوم شده است. با دقت در آداب و رسوم کشورهای مختلف، با تنوعی از بایدها و نبایدهای هنجاری روبرو می‌شویم که بعضاً در همان جامعه نیز در طول زمان دست‌خوش تطور و تغییر بوده‌اند. دیویی با اشاره به اهمیت روانشناسی، جامعه‌شناسی و مردم‌شناسی امری را با ارزش و خوب می‌داند که در شرایط خاص خود کارا و گره‌گشا باشد. دیویی در این مورد فرقی بین ارزش‌های مربوط به حقیقت و ارزش‌های هنری یا اقتصادی قائل نبوده و همه را در یک مجموعه طبیعی رصد می‌نماید. نظریه تکاملی اخلاق، نظریه‌ای ابزاری بوده و ارزش، از جنس تجربه است. اگر هم ارزش و هنجاری از نسل قبل به نسل بعد از طریق ژنتیک در فرد نهادینه شود در آن صورت نیز ریشه تکاملی داشته است. یعنی بر اساس مفید بودن آن ارزش‌ها و اخلاق‌ها

¹ ontological

انتخاب شده و تداوم یافته است. پس تجربه‌ها و آداب رسوم چه در نهاد فرد به صورت ژنتیکی در قالب استعداد و قابلیت و چه در بستر و زمینه^۱ جامعه (عادات اجتماعی) به صورت زنجیره شبکه‌ای از باورها و رفتارها حضور دارند. که هر دو مسیر ذکر شده طبق نظریه تکامل داروین قابل تبیین است. بنابراین نظریه اخلاق تکاملی دیویی، نظریه‌های اخلاقی ایدئالیستی، پدیدارشناسانه و شهودگرا را رد می‌کند. البته دیویی مانند برخی از قائلین به نظریه تکاملی اخلاق، معتقد است که این نظریه منافاتی با قبول نظام ارزش و تفکیک ارزش‌های پایه از ارزش‌های متفرع بر آن‌ها ندارد. حتی بیان اینکه بعضی ویژگی‌های پیشینی در فرد وجود دارد که ارزش‌ها و اخلاق خاص را در او باعث می‌شوند نیز ساختار پراگماتیسم دیویی را برهم نمی‌ریزد زیرا از نظر دیویی، بحث نظریه اخلاق تکاملی ناظر به پیدایش اخلاق و ارزش‌هاست نه دسته‌بندی و چگونگی تحول‌پذیری آن‌ها. قطعاً پیشینی بودن این اخلاقیات یا ویژگی‌های فردی داخل خود طبیعت تجربی و بر اساس ژنتیک و شبکه باورهای اجتماعی حل و فصل می‌شود و به هیچ عنوان به امور غیبی و ماورا الطبیعه ارتباط داده نمی‌شود.

در ادامه بحث اخلاق و تکامل، دیویی به اهمیت زبان و انتخاب جنسی در روند تکامل اشاره می‌کند و از این دو عنصر به عنوان شاه کلیدهای تکامل معاشرت و ارتباط میان افراد نوع انسان یاد می‌کند. با رشد مغز، انسان اولیه توانست زبان و گفتار را توسعه دهد. زبان و گفتار، ارتباط میان افراد انسان را به طرز شگفت‌آوری رونق داد. البته زمینه و مستلزم پدید آمدن این رخداد، زبان-آگاهی است. انسان بایستی به درجه‌ای از آگاهی می‌رسیده تا بتواند فهم از استفاده زبان را دریابد. پس به طور طبیعی انسان به این نیاز برای برقراری ارتباط پی برده و سپس به ابزارهای بدنی خود نظر انداخته و البته رفتارهای دیگر جانداران نیز الگوی ایده دهنده برای انسان در شکل‌گیری گفتار و زبان بوده است. دیویی اضافه می‌نماید این زبان-آگاهی مستلزم تفکر درباره خود تفکر نیز بوده است. در همین مرحله، اندیشیدن به غایات و اغراض نیز در انسان پدید آمده است و از این طریق ارتباط بین وسیله

¹ context

و هدف در آدمی نمایان گشته است. اینجا انسان باید تصمیم می‌گرفت که چه چیزی درست و چه چیزی غلط است، اخلاق هنجاری اینگونه پدیدار شده است (Dewey, 1938, 250-280).

دیویی مکاتب اخلاقی را به دو دسته کلی تقسیم‌بندی می‌کند: اول: مکتبی که تفاوت انسان و حیوانات را حداقلی دانسته و می‌گوید خودآگاهی انسان، آگاهی از عقل، اخلاق و طبیعت در انسان ناشی از وراثت مستقیم است که به واسطه تکامل تدریجی از میمون انسان‌نما^۱ برای آدمی حاصل شده است. دوم: مکتبی که تفاوت انسان و حیوان را قبول دارد ولی معتقد است که بین آن دو شکاف غیر قابل گذر وجود دارد. یعنی نمی‌توانیم انسان را به میمون متصل نماییم. روش دیویی در اغلب فلسفه‌پردازی‌هایش پرهیز از کلی‌گویی و تئوری پردازی صرف بوده و در این مورد نیز به روش تحقیق تجربی می‌پردازد. دیویی راه‌حل این مسئله را از دو روش پیگیری می‌کند، ابتدا تأکید بر درک و قبول نظریه تکامل داروینی و دوم تحقیق در مفهوم رفتار اخلاقی^۲.

دیویی نظریه تکامل داروینی را مفروض می‌گیرد و برای اثبات آن تلاش نمی‌کند زیرا اعتقاد دارد خود داروین این کار را به‌طور مفصل و دقیقی انجام داده است. اما در مورد دوم، یعنی مفهوم رفتار اخلاقی، دیویی بسیار پیرامون بسط آن تلاش نموده است. دیویی در بحث مفاهیم رفتارشناسی اخلاقی به دو موضوع می‌پردازد، اول تمایز انسان از حیوان بخاطر داشتن رفتار اخلاقی و دوم تکاملی بودن رفتار اخلاقی می‌باشد. دیویی اشاره می‌کند اولین شخصی که به این نکته توجه داشته و نسبت اخلاق و تکامل را مطرح نموده هاکسلی می‌باشد. دیویی سخنان هاکسلی در این زمینه را نقطه آغاز و تکیه‌گاهی برای بحث‌های خود قرار داده است. طبق دیدگاه دیویی که با توجه به سخنان هاکسلی بدست آمده است، چند تمایز بین فرایندهای عالم خارج^۳ و فرایندهای اخلاقی وجود دارد. اول اینکه قاعده حاکم بر فرایندهای عالم خارج، همان تنازع و نبرد است، ولی قاعده حاکم بر فرایند اخلاقی همدلی و زندگی مسالمت‌آمیز است. دوم اینکه غایت فرایند عالم خارج، بقای اصلح است، اما غایت فرایند اخلاقی بقاء حداکثری افراد می‌باشد چه اصلح باشند یا نباشند.

¹ Anthropoid ape

² Moral conduct

³ cosmic

برخی این تمایز را مستلزم از بین رفتن وحدت فرایند تکاملی تفسیر کرده‌اند، چون بیان آن باعث قبول تمایز بین انسان و حیوان خواهد بود. برخی نیز این تمایز را در راستای تأیید نظریه تکامل پنداشته‌اند. سؤال اینجاست، اگر قرار باشد بر سر منافع و بقا بجنگیم پس اخلاق و گذشت چطور به وجود آمده است. با توجه به نظام فلسفی پراگماتیستی دیویی می‌توان گفت، اخلاق و گذشت، نیز برای بقای فرد و گروه در اجتماع‌های بزرگ‌تر لازم بوده است و نیازی از نیازهای انسان را برطرف می‌کرده است. برای بقا یارگیری لازم است و برای گردهم جمع نمودن گروهی، محبت و همدلی پاسخی خواهد بود به محرک بوجود آمده. پس می‌توان با عینک پراگماتیسمی و تکامل‌گرایانه دیویی وجود اخلاق در نزد انسان را نیز در پی رخدادهای رفتاری محرک-پاسخ طبیعی توجیه و تفسیر نمود. به عبارت دیگر، برای تنازع بقا و جنگ، در سطحی دیگر، به صورت تدریجی رفتارهای اخلاقی شکل گرفته‌اند.

فرایند اخلاقی بخشی از فرایند کوسمیک(عالم) است و بر این اساس نتیجه‌ای که دیویی از تحلیل هاکسلی گرفته این است که فرایند اخلاقی متعارض با فرایند عالم خارج و یا ناقض آن نیست، بلکه بخشی از همان فرایند است که صورت اجتماعی یافته و ناظر به رفتار انسان است. تمایزی که بین اخلاق و عالم خارج توسط دیویی و هاکسلی نشر داده شد توسط بسیاری محل اشکال قرار گرفت، آن‌ها این دو تمایز را دچار تعارض می‌دیدند اما به نظر دیویی، تعارض ظاهری آن دو در روش و اهداف است، و نه در ماهیت فرایند تکاملی. پس در حالت کلی فرایند اخلاقی مسبوق به فرایند عالم خارج است و نه فقط با آن تعارضی ندارد بلکه بخشی از آن است.

انسان با وضعیت جاری طبیعت، متعارض نیست، بلکه به‌عنوان بخشی از همین طبیعت، توانایی دارد که بخشی از این وضعیت جاری را برای کنترل بخش دیگر آن به کار ببندد. دیویی در این مورد به مثال‌هایی که هاکسلی زده توجه و آن‌ها را تحلیل می‌کند. البته او معتقد است، مثال‌های هاکسلی شمشیر دو لبه است و در عین حال که می‌تواند مقصود و مطلوب او را تأمین نماید می‌تواند علیه

خودش نیز به کار گرفته شود. وقتی هاکسلی می‌گوید، در تقابل عالم صغیر^۱ با عالم کبیر^۲ یعنی در مواجهه انسان با طبیعت، انسان طبیعت را برای اغراض عالیّه خود در خدمت می‌گیرد و از این جهت عالمی که مصنوع انسان است در درون عالم طبیعت ایجاد می‌شود. در واقع منظور دیویی این است که انسان یک ارگان و عضوی از فرایند کلی عالم و عالم خارج است که بر آن فرایند تأثیر می‌گذارد. این تأثیر عبارت است از ساختن بخشی از محیط و مرتبط ساختن آن با محیط کلی عالم. انسان در برابر محیط و طبیعت نیست و با فرایند کوسمیک تقابل ندارد، بلکه در درون آن و با امکانات موجود در خود آن، در بخش کوچکی از آن تصرف می‌نماید و مصنوع مطلوب خود را می‌سازد.

هاکسلی و دیویی باهم موافقند که بقاء انسان اخلاقی در فرایند تکاملی رخ داده و از اصل تنازع بقا پیروی می‌کند. رفتارها و کنش‌های اخلاقی جزو «شرایط موجود»ی می‌باشد که دیویی به آن اشاره دارد. شرایط، اخلاق و اصلح، هر سه اموری متغیر بوده و ثابت نمی‌باشند. اصلح بودن فقط تحت شرایطی که در آن قرارداد و در وضعیت خاصی محقق می‌شود. سنت بقاء، به لحاظ همه شرایط موجود، حاصل شده است و اخلاق زیر مجموعه آن است. اگر «شرایط» را شامل ساختار شبکه‌ای و اندام‌وار اجتماعی موجود نیز بدانیم و تمام عادات، نیازها و پندارها به حساب آید در این صورت عبارت «به لحاظ کل شرایط موجود» شامل فرد اصلح اخلاقی نیز خواهد شد. به این معنی کسی که اصلح نیست قطعاً غیر اجتماعی است و توسط انتخاب طبیعی حذف خواهد شد، یا خود او یا آن خصلت و ویژگی او حذف یا طرد می‌شود. بدین ترتیب، اجتماعی بودن شامل عادات، رسوم، رفتارها و امیال عالیّه و آرمان‌ها می‌شود، و این امور در اخلاقی بودن آدمی دخیل هستند. پس اجتماعی بودن نزد دیویی تکاملی است کما اینکه اخلاق و اخلاقی بودن فرد الصاق شده به اجتماع، نیز تکاملی می‌باشد. با توجه به این گفتار، اخلاق فرد و اخلاقیات اجتماع، در حال تطور، تحول و تغییر مدام بوده و سازوکار آن انتخاب طبیعی و سازگاری^۳ می‌باشد.

¹ microcosm

² macrocosm

³ Adaptation

دیویی در توضیح و بسط تفسیر هاکسلی، به تقریر شبهه معروفی که توسط منتقدین تکامل و اخلاق تکاملی طرح گردیده بود می‌پردازد. تقریر آن شبهه این است که اقتضای تنازع بقا و اصل انتخاب طبیعی، حذف موجودات ضعیف و افرادی است که با شرایط موجود سازگاری ندارند، پس با اعتقاد به نظریه اخلاقی تکاملی و داوینیسیم چطور می‌توان به اخلاقی که مبتنی بر مسالمت بین افراد و حمایت از ضعیفان است قائل ماند. دیویی مانند فیسک^۱ معتقد بود ریشه تکاملی و زیستی دیگرخواهی و اخلاق، فرزند دار شدن انسان‌ها بوده است. والدین بین انتخاب دو امر قرار می‌گرفتند، مراقبت و تأمین نیاز خود و ضرورت مراقبت از فرزندان. انتخاب رسیدگی به فرزندان و اولویت دادن به آن‌ها باعث ایجاد عواطف و از خودگذشتگی در آن‌ها گردید. همین عاطفه و فداکاری، اصل اخلاق و ریشه حیات اخلاق اجتماعی را پایه‌ریزی نمود. فرزند در ابتدا توانایی جنگیدن برای بقا و زنده ماندن را ندارد اما با رفتار والدین می‌تواند در گذر نسل‌ها موجودی متمدن و اخلاقی لقب بگیرد. در توضیح شبهه ذکر شده دیویی اخلاق را جزو دیگر رفتارهای انسان و ارگانیسم قلمداد کرده و آن را ابزاری برای رفع نیازهای فردی و اجتماعی انسان به حساب می‌آورد. با این تفکر، کسی که از نظر اخلاقی ضعیف است نمی‌تواند با محیط خود سازگار شود و به مرور طرد خواهد شد.

دیویی در ادامه تحلیل خود از اخلاق تکاملی با توجه به سه رکن نظریه تکامل داروینیستی، یعنی اصلح بودن، تنازع برای بقا و انتخاب طبیعی، سه مطلب را در نظریه هاکسلی واری می‌کند: اول، مفهوم تناسب و دوم، فرایند یا روش تنازع بقا و سوم، مفهوم انتخاب در تکامل اخلاقی. دیویی در مورد رکن اول یعنی مفهوم تناسب یا سازگاری با این نظر هاکسلی موافق است که تناسب از اصلح بودن نتیجه می‌شود، و اصلح بودن را به معنی تناسب و تطابق یافتن با شرایط بوجود آمده تلقی می‌نماید. این «شرایط» در محیط طبیعی با محیط اجتماعی متفاوت است، با این توضیح که این تناسب با محیط برای حیوان و انسان یکی نیست، نه تنها از این بابت که انسان موجودی اخلاقی است و حیوانات دیگر نیستند، بلکه از این جهت که شرایط محیطی، متغیر و دگرگون هستند. طبق نگاه

¹ John Fiske

داروینی، هاکسلی و دیویی معتقدند، آن موجودی اصلح و ماندگار است که با محیط طبیعی خود و تغییرات در آن بهتر سازگاری و تناسب پیدا نماید (Dewey, 1972, 321-331).

در مورد رکن دوم نظریه تکامل داروینیستی، دیویی فرایند تنازع بقا را وابسته به محیط و شرایط بوجود آمده می‌داند. البته بقا همیشه به صورت انفرادی نیست. گاهی فرد خود را عضو یک گروه، نژاد، کشور یا آیینی می‌داند که در شرایطی لازم است برای بقای گروه یا یاران خویش، جان خود را فدا نماید یا در خطر اندازد. پس تنازع بقا همیشه، لزوماً به زنده ماندن و بقای فرد منجر نمی‌شود (خاتمی، ۱۳۹۶، ۵۹۳). با تفسیر ذکر شده، دیویی را می‌توان بر این گفتار موافق دانست که شرایط بقا همواره از طریق تنازع طبیعی نیست، بلکه برای موجودی اجتماعی مانند انسان، شرایط بقاء متفاوت است. دیویی در ادامه مقاله تکامل و اخلاق، برای تنازع بقا دو معنی را از هاکسلی بیان می‌کند:

الف) تنازع بقا به معنای خود-اظهاری یا صیانت از ذات خود. به عبارت دیگر، جنگ و تلاش، برای باقی ماندن و حفظ وجود خویشتن است. عبارت خود-اظهاری می‌خواهد توجه دهد که هر جاننداری به صرف موجود بودن، وضعیت زنده بودن را از خود نشان می‌دهد و حیات خود را اظهار می‌کند. مراقبت از خود و نشان دادن زنده بودن خود به دیگران جلوه‌ای از همان تنازع برای بقاء وجود است. پس خود-اظهاری معنی و بار ارزشی (اخلاقی یا غیراخلاقی) ندارد.

ب) تنازع بقا به معنای دوم، معادل خود-خواهی (مبتنی بر حب ذات) است که آن را تنازع برای سعادت‌مندی می‌داند. این معنا می‌تواند بار اخلاقی داشته باشد.

دیویی در توضیح و نقد این تقسیم‌بندی می‌گوید ما انگیزه‌ها و تمایلات خود را به ارث می‌بریم، و این‌ها که به ارث می‌رسند، نیاز به جرح و تعدیل و اصلاح دارند، بحث باید بر سر این انتخاب‌ها و ویرایش‌ها در حدود و شرایط تازه باشد. زیرا ما نمی‌توانیم منکر وراثتی بودن انگیزه‌ها و تمایلات انسان شویم. بنابراین دیویی تفاوتی بین این دو معنی که هاکسلی بیان می‌کند نمی‌بیند، در نتیجه، خود-اظهاری را نیز برای انسان واجد معنی اخلاقی می‌داند، زیرا خوداظهاری واکنش انسان به شرایط محیطی است که او را وادار به تصمیم‌گیری می‌کند. دیویی ادامه می‌دهد، تنازع بقا به معنی درگذشتن

از شرایط یا جایگزین کردن شرایط جدید به جای شرایط قبلی نیست، بلکه به معنی بازسازی و سازگاری آن‌ها با یکدیگر است، به نحوی که بتوان در شرایط موجود و بر اساس آن‌ها عمل کرد. اما رکن سوم نظریه تکامل داروین در تحلیل دیویی از اخلاق تکاملی، مفهوم انتخاب طبیعی بود. در این مورد نیز دیویی به هاکسلی نقد کرده که نباید به گونه‌ای از تکامل سخن گفت که گویی برای جامعه انسانی کارایی ندارد. باید انسان را از جنس و همراستا با دیگر اجزای طبیعت ملاحظه نمود. انتخاب طبیعی، به نظر دیویی، انحصار به طبیعت ندارد، یعنی در مورد جامعه انسانی نیز کارایی دارد. انتخاب طبیعی نوع انسان در فرایند تکامل، ملازم و همراه انتخاب قوا و استعدادهایی هستند که منشأ ارزش‌ها و اخلاق در انسان محسوب می‌شوند به وجهی که می‌توان افعال اخلاقی و ارزشی را نیز معلول همان انتخاب طبیعی دانست. فرقی بین افعال اخلاقی و ارزشی با افعال طبیعی وجود ندارد زیرا هر دو واکنشی به محرک شرایط و وضعیت زندگی فرد هستند. تفاوت آن‌ها شاید فقط این باشد که افعال طبیعی با ایجاد تغییرات در ساختار ارگان و اندام زنده «یک نوع» که در خلال نسل‌ها رخ می‌دهد مرتبط است، اما افعال ارزشی در یک فرد رخ می‌دهد. در افعال طبیعی و نیز در اعمال ارزشی «انتخاب» حضور دارد. با این توضیح، انتخاب طبیعی اصلاً از نظر دیویی مطابقت و سازگاری با شرایط موجود نیست بلکه انسان می‌تواند شرایط را برای سازگاری خود کاملاً تغییر دهد. رشد علم و تکنولوژی به انسان معاصر این قابلیت را داده است تا شرایط بیولوژیکی را نیز متأثر و تابع بازسازی‌های خود نماید. انسان وضعیت‌های مختلف زندگی خود را با یکدیگر ترکیب و بازسازی نموده تا امکان انتخاب‌های جدید برایش فراهم آید. پس انسان فقط خود را با شرایط جدید منطبق نمی‌کند بلکه شرایط جدیدی برای خواسته‌های خود می‌سازد. همه موجودات زنده از این قدرت برخوردارند اما در انسان این توانایی به اوج خود می‌رسد (Tufts, Dewey, 1908, Ch.18).

دیویی در جایی دیگر ریشه این توانایی را در موهبت‌های فطری (غریزی-بومی) که از بدو تولد برای انسان وجود دارد دانسته است. دیویی عادات را کارمایه تکامل انسان می‌داند، زیرا آن‌ها توانایی غریزی-بومی انسان برای استفاده از شرایط طبیعی به‌عنوان وسایلی برای دستیابی به غایات و هدف‌های زندگی هستند. عادات دست به دست می‌شوند و ژنتیک فقط استعدادها و قابلیت هاست و

این قابلیت‌ها به هیچ وجه کم اهمیت نیستند، هرچند هنوز در بدو امر به مهارت‌ها تبدیل نشده‌اند ولی مقدمه و پیش درآمد مهارت و عمل هستند. فرایند رشد در انسان در گرو همین عادات است. عادت‌ها، تجربی و از سنخ فعل و عمل می‌باشند و نوعی مهارت عملی و تخصص‌اند. این مهارت‌ها که متکی به تجربه پیوسته و مدام و همچنین به تعامل دو جانبه انسان با محیط است توسط انسان به کار گرفته می‌شوند تا هدف‌های انسان را تأمین نمایند. در کتاب «دموکراسی و تحصیلات (آموزش)» به لزوم فرم دادن به عادات فردی و اجتماعی اشاره می‌شود و آن را پلاستیسیته می‌نامد که شرط اصلی رشد انسان است. توانایی رشد مبتنی بر نیاز به دیگران و پلاستیسیته است. دیگران، زمینه رشد هستند و پلاستیسیته، قوام دهنده فرایند رشد است (Dewey, 1916b, Ch 4).

دیویی تفسیرش از انتخاب طبیعی را با دو اصل دیگر تکامل یعنی اصلح بودن و تنازع بقا سازگار می‌داند زیرا تفسیر او از انتخاب طبیعی شرایط اصلح بودن و تنازع را مشخص کرده است. این خوانش، با حیات اخلاقی انسان نیز همراه و همسو است. معانی تنازع و اصلح بودن در این وضعیت جدید، متناسب با انتخاب و بازسازی شرایط، تعیین می‌گردد و لذا تعارضی بین تکامل اخلاقی و تکامل طبیعی وجود ندارد. دیویی در پاسخ به منتقدانش که کشاندن تکامل به اخلاق انسانی را باعث ترویج خشونت و نزاع می‌دانستند بیان می‌کند در طی روند تکاملی اخلاق، انسان متوجه شده که برای داشتن زندگی اجتماعی بهتر بایستی به موارد اخلاقی پایبند باشد. اصلاً ریشه وجود آمدن اخلاق همین مسئله یعنی سامان دادن زندگی انسان بوده است. انسان به مرور به این برداشت رسیده که برای بقای خود، هم‌کیشان و هم‌مسلمانان باید از ابزار تفاهم، صلح، دیگر دوستی و گفتگو استفاده نماید. کما اینکه ابزار جنگ را نیز خیلی اوقات همچنان انتخاب می‌کند. این آزادی انتخاب در ذات موجودات و بشر نهفته است و تکامل و تنازع بقا ریشه در اصل طبیعت دارد. همانطور که دوستی و نیکی جزو صفات و ویژگی‌های موجودات است، دشمنی، عصبانیت و مبارزه نیز جزو صفات و خلق و خوی آنهاست. ما در بین تمام این کثرت‌ها قرار گرفته ایم و البته می‌توانیم صفات و عادات انسانی را با اراده، تعلیم و تربیت و انعطاف‌پذیری به سمتی رشد دهیم که به صلح و ارزش‌های اخلاقی به‌عنوان

ابزاری برای زندگی بهتر نزدیکتر شویم. در فلسفه تعلیم و تربیت دیویی چارچوب این آزادی انتخاب به کودکان آموزش داده می‌شود.

طبق فلسفه اخلاق طبیعت‌گرای دیویی، اخلاق انسانی، محصول فرایند تکامل تدریجی است. او تأکید دارد که این تلقی در صدد از بین بردن تمایز فرایند کوسمیک (کل هستی) و فرایند اخلاقی نیست، چون طبق بیان قبلی فرایند کوسمیک سابق بر فرایند اخلاقی است، و فرایند اخلاقی که خاص انسان است، در درون فرایند کوسمیک (جهانی) انجام می‌گیرد. اما در این سطح، گویی که طبیعت به مرتبه آگاهی تعالی یافته باشد، این تمایز نیز به ارتقاء و تکامل انسان یاری می‌رساند و متعارض با طبیعت نیست. لذا در این مرحله آنچه در حیوان غریزه خوانده می‌شود، در انسان تبدیل به انگیزه و محرک آگاهانه^۱ می‌شود، و آنچه در حیوانات تمایل به تنوع خوانده می‌شود در انسان، پیش‌بینی آگاهانه^۲ خوانده می‌شود. به همین منوال، آنچه در حیوانات سازگاری ناآگاهانه برای بقاء شمرده می‌شود، در انسان انتخاب و تجربه آگاهانه گفته می‌شود. از نظر دیویی رمز این تغییر و پیشرفت از سطح حیوانی به انسانی، تکامل و رشد آگاهی بوده است.

با توجه به مسائلی که عنوان شد، دیویی تأکید دارد تکاملی بودن اخلاق و اینکه داروین را از علوم تجربی به علوم انسانی تعمیم بدهیم تعارضی با تنازع بقای داروینی نداشته و از نظر نتیجه نیز به تناقض درونی مبتلا نبوده و به رشد و پیشرفت جامعه انسانی بسیار کمک می‌نماید. اصول تکاملی، در جانداران و طبیعت جاری بوده و نیز در جامعه انسانی و اخلاق انسان به وضوح قابل مشاهده است. آنچه هاکسلی تبلیغ می‌کرد به کمرنگ‌شدن اخلاق می‌انجامید و آنچه دیویی با استفاده از نظریه تکامل بیان داشت، اخلاق را در راستای تکامل و در جهت رشد قرار می‌داد (Dewey, 1972, 321-341).

پیرامون تکامل و آموزش همگانی، دیویی در رساله دموکراسی و تعلیم و تربیت می‌گوید، فرایند آموزش و پرورش از کودکی فرایند پیوسته رشد است و در هر مرحله، مقصود آن افزایش توان رشد

¹ Conscious impulse

² Conscious foresight

و تکامل فردی و اجتماعی است. رشد و تکامل خصیصه اصلی حیات است که از طریق آموزش همگانی انجام می پذیرد، آموزش هدفی جز رشد دادن تکاملی ندارد و غایتی ورای این نخواهد داشت. مسیر تعلیم و تربیت انسان و جانداران انتها ندارد و هدفمند و از پیش ترسیم شده نیست. دیویی در فصل اول رساله تعلیم و تربیت اظهار می کند که بایستی آموزش همگانی تکاملی را به جای آموزش طبقاتی و سنتی به کار بگیریم، زیرا علمی تر بوده و نیز بهتر می تواند مشکلات و مسائل روزمره بشر را حل و فصل نماید. در نتیجه تعلیم و تربیت باید از انحصار کلیسا و مذهبپون خارج شود و همگانی گردد و با اصول تکاملی منطبق باشد. مولفه های آموزش به سبک تکاملی، تجربی بودن و کارآمدی است. دیویی در این مسیر فلسفی قرار داشت که لازم دید تا نظریه تازه ای درباره تجربه وضع نماید. نظریه ای که باید به ما توانایی فهم عملکرد تجربه را بدهد یعنی معلوم کند که تجربه چطور در طراحی و هدایت تعلیم و تربیت برای افراد جامعه مفید واقع می شود. با این دیدگاه دیویی دو اصل را که برای تبیین ماهیت تجربه وجود دارد مطرح می کند:

الف) پیوستگی و تداوم تجربه^۱: هر تجربه حامل آثار تجربه های پیشین است و خود به تجربه های بعدی منتقل می شود و تجربه های بعدی را نیز متأثر می کند. این پیوستگی و شبکه ای بودن تجربه ها و عمل ها در جامعه یادآور اخلاق باور ویلیام کلیفورد است که اشاره به شبکه ای بودن باورها در جامعه داشت. کلیفورد یکی از دانشمندان بریتانیایی بود که دیویی از او الهام گرفته است.

ب) تعامل و اندرکنش^۲: تجربه های موجود از نسبت میان فرد و وضعیتی که فرد در آن قرار دارد حاصل می شود، و ناظر به اندرکنش و تعامل آن دو است. این تعامل و تأثیر چند جانبه همان امری است که دیویی در کتاب «طبیعت انسان و رفتار»^۳ آن را اساس رفتار و سلوک^۳ انسان دانسته و اذعان دارد که همه رفتارهای بشر حاصل تعامل بین طبیعت بشر و محیط است.

¹ continuity

² interaction

³ conduct

۵-۸. اصالت علم یا ساینسیسم، روشی برای پژوهش اخلاقی

فیلسوفان اخلاق پیشین غالباً بین اخلاق و علوم طبیعی ارتباطی متصور نبودند و دیویی به آنان نقد جدی وارد می‌کند (دیویی، ۱۳۳۴، ۲۱). آنان مدعی بودند که برای کسب شناخت و آگاهی، ابزاری ویژه در اختیار دارند و علوم تجربی در سطحی نازلتر از دانش اصیل و برتر قرار دارد. دیویی تمام قد در مقابل این تفکر ایستاده است (دیویی، ۱۳۳۷، ۳۹).

دیویی در آثار متأخر خود تأکید می‌کند که نظریات اخلاقی سنتی با پیدایش جنبش علمی، طرد شده و خواهند شد. نظریات اخلاقی سنتی بر ستون عادات و نهادهای اجتماعی مرسوم و با نفوذی تکیه کرده‌اند که در بسیاری از شهرها مقابله با آن‌ها یک تابو وحشتناک می‌باشد. با ظهور جنبش علمی در زمان دیویی بسیاری از فیلسوفان صاحب‌نظر، برای فرار از تحولات احتمالی پیش رو بیان می‌کردند که حوزه ارزش‌ها و ایدئال‌ها از قلمرو روش علمی مجزاست. علم راه خود را می‌رود و فلسفه و اخلاق مسیر خود را. اما به هر حال علم و تحقیق روشی بود که تمام قلمروها را تحت‌تأثیر قرارداد (دیویی، ۱۳۶۹، ۹۹-۱۰۰).

از نظر فلسفه اخلاق طبیعت‌گرا اصول اخلاقی مبتنی بر حقایق طبع آدمی، با حقایق طبیعت مرتبط خواهد بود؛ بنابراین اخلاق بایستی با علوم طبیعی (فیزیک و زیست‌شناسی) سازگار و بر آن پایه ریزی گردد. چنین اخلاقی که دیویی مطرح می‌کند اخلاقی طبیعت‌گرایانه و تکامل محور است. طبق برداشتی که دیویی از نظریه تکامل دارد انسان در ادامه روندی تحولی و فراگشتی از سایر موجودات اشتقاق یافته است. در نتیجه اخلاق با تاریخ، جامعه‌شناسی، حقوق و اقتصاد پیوند دقیقتری می‌یابد. در اخلاق تکاملی دیویی، اصول اخلاقی ثابت چه از نوع فراطبیعی و چه از نوع طبیعی وجود ندارند. چنین اخلاقی طبیعتاً داعیه حل مسائل اخلاقی پیش روی آدمی را ندارد، ولی باعث می‌شود مسائل را طوری بیان کنیم که تلاش و فعالیت انسان به طور مستقیم، منتهی به حل آن‌ها شود. به هر حال با منطق تحقیقی و سیال دیویی انسان اجازه خواهد یافت آزادانه در دل طبیعت به جستجوی پاسخ پرسش‌های خود بپردازد و با کوله بار نمودن تجربه‌ها و معلومات به آینده ای بهتر چشم بدوزد (Dewey, 1928, 12).

تنها معرفت حقیقی، شناخت تجربی است. اصالت علم یا علم‌گرایی یکی از مهمترین مبانی معرفت‌شناختی دیدگاه‌های اخلاقی دیویی است. علم‌گرایی به این معناست که روش علمی جدید به‌عنوان اساس فلسفه و حل مسائل انسان، از جمله اخلاق و دین، به کار می‌رود و تنها روش علمی است که پاسخگوی چالش‌های ذهنی و عملی انسان است. دیویی می‌نویسد: «روش، جزئی از میراث گذشتگان است، اما چون اوضاع و احوال زندگی، هیچ‌گاه ثابت نیست، نمی‌توان هیچ روشی را بی‌کم و کاست و بدون توجه به شرایط موجود به کار بست» (دیویی، ۱۳۳۹، ۱۲۷).

روش علمی، صورتی است از آنچه که دیویی عقل اجتماعی می‌نامد. همانطور که در زندگی دموکراتیک مجسم است، عقل اجتماعی، راهی را به سمت یک ایدئال اخلاقی، نشان می‌دهد. دیویی اعتقاد داشت که عقل اجتماعی دموکراتیک، واقعیتی است که بزرگترین امکان برای انسان معاصر است تا بتواند به‌طور موثری با مسائل و مشکلات روبرو شود (Gouinlock, 1994, 18).

دیویی عینک پراگماتیسم را بر چشم دارد و وقتی با این عینک، فلسفه‌سازی می‌کند علوم طبیعی را منحصر در امور مادی نمی‌بیند؛ مسائل روحی-روانی، معنوی و اجتماعی انسان نیز علوم طبیعی به حساب می‌آیند. یکی از آفت‌های ما این بوده که علوم طبیعی را یکسره با امور مادی مساوی دانسته ایم (دیویی، ۱۳۳۴، ۲۱-۲۲). انسان جزئی از طبیعت ارگانیکی و به هم تنیده است و جامعه از تکامل زیستی انسان نتیجه می‌شود. مسائل اجتماعی نمی‌تواند از حوزه علوم طبیعی جدا باشد. دیویی باهمین تفسیر، روش تجربی را در علوم اجتماعی به کار می‌برد و بیان می‌دارد نبایستی بین امور انسانی و امور طبیعی تفکیک قائل شد. چراکه انسان پاره‌ای از طبیعت بوده و ذهن از جهان تفکیک‌پذیر نیست، منظور دیویی از علوم طبیعی مشخصاً زیست‌شناسی و به طور دقیقتر همان منشأ انواع داروین است. هنگامی که اندیشه دیویی در اثر پیامدهای فلسفی نظریه تکامل داروین متحول می‌گردد وی مسلسل وار به بسط داروینیسم در آثار و فلسفه خویش می‌پردازد (Dewey, 1966, 285-286).

به این ترتیب، پژوهش اخلاقی بخشی از پژوهش تجربی می‌گردد. حال که هنجارهای اخلاقی یا همان احکام ارزشی به ابزارهایی بدل گشته اند که در اثر اقتضائات زمان و مکان (که دیویی از عبارت «شرایط» استفاده می‌کند) به وجود آمده اند، پس طبیعتاً می‌شود باز هم آن‌ها را به صورت وسیله در

شرایط جدید به کار بست. بایدها و نبایدهای اخلاقی به طور خاص و موردی و در شرایط انضمامی دوباره ارزیابی می‌شوند، از این جهت که تا چه اندازه می‌توانند در هدایت رفتار متمر ثمر باشند. اخلاق دینی یا انسانی یا الهی فرقی برای دیویی نمی‌کند. در هر صورت بایستی به بوتۀ عمل گذارده شوند تا ببینیم آیا نتایج خوبی به بار می‌آورند. آیا در حل مسائل روزمره و واقعی کارگشا هستند یا اینکه خودشان تبدیل به غل و زنجیری شده‌اند که دست و پایمان را گرفته‌اند. این رویکرد دیویی به طور واضحی نشان می‌دهد که او اخلاق و اصول اخلاقی را از آسمان، عالم مثل، عقل محض و یا ذات طبیعت بیرون کشیده و در رفتار اجتماعی بشری قرار داده است (Anderson, 2005, 12).

درباره نحوه ارتباط باورهای ایمانی و روش‌های تجربی، آن‌طور که از قبل غالباً مطرح بوده است عقاید، اموری مطلق و کلی هستند که خطوط نهایی زندگی را ترسیم می‌کنند و تنها تجربه، قدرت اجرایی دارد. مانند رهبر یک جامعه که خطوط کلی نظام را مشخص می‌کند و قانون‌گذارانی که بر اساس آن اصول قانون می‌نویسند و در نهایت رئیس قوه مجریه که تنها موظف به پیاده‌سازی عملی در چارچوب آن اصول و کلیات خواهد بود. در مثال ما تجربه، همان نقش قوه مجریه را دارد. اما دیویی به تجربه، ارتقاء درجه می‌دهد و جایگاهش را در امتداد عقاید و باورها تصور می‌کند. دیویی در کتاب «منطق، تئوری تحقیق»، جدایی موجود بین عقاید و روش‌ها را از میان می‌برد (دیویی، ۲-۱۳۶۹، ۹۹).

تجربه می‌تواند به تحلیل روش‌هایی که منتج به عقاید و هنجارها یا خطوط کلی راهبری نظام گشته اند پردازد و اگر به نقضی برخورد کرد روش‌های جایگزین را پیشنهاد دهد. متدلوژی یا روش فلسفی دیویی، تئوری تحقیق است. روش‌ها درست و غلط نیستند بلکه بهتر و بدتر هستند. روش‌های بهتر، ایدئال کامل نیستند، و به‌عنوان امری نظم‌دهنده و دستوری که از صورتی مطلق پیروی می‌کند، تلقی نمی‌شوند. تجربه می‌تواند بگوید تا امروز و در این شرایط این روش و این عقیده روش خوبی بوده است و ما را به نتایج مشخصی رسانده و حالا می‌توانیم با ابزار بازبینی و تحقیق، باورها و عقاید جدید و بهتری را بسازیم (دیویی، ۱۳۶۹، ۱۳۱-۱۳۳).

ویژگی‌های کلیدی روش علمی دیویی عبارت‌اند از:

الف) ایده‌ها اعم از اعتقادات، باورها، سنت‌ها، ادیان مختلف، ابزاری برای حل مسائل و چالش‌های پیش‌رو و واقعی ما هستند.

ب) مسائل و سؤالات در یک شرایط انضمامی یعنی در «موقعیت‌هایی» ظاهر می‌گردند.

ج) در حل مسائل فکری و کاربردی روزمره، به پیوند متقابل انسان با محیط‌زیست پیرامونی خویش نیاز داریم.

د) هیچ راه‌حل ساده و نهایی که از قبل آماده باشد وجود ندارد.

روش علمی دیویی، علم به تنهایی نیست بلکه ایده‌ای فلسفی است که از علم و روش آن‌الگو گرفته است. او بوسیله نگرش داروینی و با توجه به روش تجربی زیست‌شناختی که به نقش تنوع و پراکندگی در سازندگی و پیشرفت تأکید داشته است به تئوری تحقیق خود می‌رسد. او غایت اخلاقی و داشتن زیباخواهی را جزء تحقیق آزاد می‌داند. علم، جامعیت و قاطعیت ندارد اما برای پدید آوردن بنیادی نو و بوجود آوردن دایره انتخاب‌هایی گسترده ابزار مناسبی است. البته این خطر همواره وجود دارد که علم در جهت حفظ مقاصد مغرضانه آلت دست شود همانطور که در مورد دین نیز می‌توان این مطلب و مخاطره را مطرح نمود. اما دیویی به تفاوتی بین دین و علم اشاره می‌کند. در دین صدق و اخلاق وجود دارد ولی علم مقید می‌شود که به نتایج معینی برسد و دیگر صدق و اخلاق در آن نیست. دین خود را درستی و اخلاق معرفی می‌کند ولی علم تجربی نمی‌تواند چنین داعیه‌ای داشته باشد. ماهیت فکر ابزاری این نیست که در راه رسیدن به سود و منفعت خودپسندانه گام بردارد. دیویی تأکید می‌کند، «حقیقت» آن چیزی است که آزمایش یا سنجیده شده باشد. اگر این مطلب را تعمیم دهیم هر یک از ما مسئولیم که عقاید جزئی خود را اعم از اخلاقی یا سیاسی برای امر تحقیق به حالت تعلیق درآوریم تا بتوانیم آن را محک بزنیم. سنگ محک دیویی تجربه و کارایی است (دیویی، ۱۳۳۷، ۱۲۴ و ۱۳۴). این سخنان اخیر دیویی یادآور اخلاق باور ویلیام کلیفورد است که دیویی بطور مشخص از وی نیز تأثیر گرفته است. کلیفورد باورهای نسنجیده و محک نخورده را غیر اخلاقی نامید، زیرا باعث بروز نتایج گسترده و اسف باری در نسل‌های بعد خواهند شد. کلیفورد به

اصول اخلاقی باورمندی پرداخت که دیویی نیز در همین مسیر گام برداشت (سیدی، ۱۳۹۹، ۲۵۹).
دیویی می‌گوید:

« می‌دانم که تأکید من بر روش علمی، ممکن است گمراه‌کننده باشد؛ چون امکان دارد که فقط فنون خاصی از تحقیقات آزمایشگاهی را به‌خاطر آورد. اما مقصود من از روش علمی، وسیله‌ای واقعی و قابل دسترس است تا به درک اهمیت تجربیات روزمره پی ببریم. روش علمی، الگویی را مهیا می‌سازد که تبیین کند تجربه‌ها، چگونه و تحت چه شرایطی باید به کار روند تا همواره رو به جلو و انضمامی باشند. ما هیچ راهی جز فعالیت و اقدام بر طبق الگویی که تجربه به دست می‌دهد نداریم. نمی‌توانیم از مقام تعقل و قدرت سازنده ذهن که می‌تواند ما را به تجربه‌ای زنده و فعال برساند غفلت ورزیم. اگر تجربه پیوسته در معرض آزمون‌های گسترده هدایت عاقلانه باشد هیچ دانشی در جهان به استواری دانش تجربی نخواهد بود» (دیویی، ۱۳۶۹، ۱۰۸).

۹-۵. موضع دیویی در خصوص نسبی‌گرایی اخلاقی

دیویی ارزیابی یا داوری‌های اخلاقی که توسط انسان شکل می‌گیرد را به طور کامل اختیاری نمی‌داند و از طرفی بیان می‌کند؛ اصول و قواعد اخلاقی مشخصی که برای همهٔ زمان‌ها و مکان‌ها کاربرد داشته باشند وجود ندارد. این وظیفهٔ هر نسلی است که اصول اخلاقی و باورهای موجود را با شرایط جدید تطبیق داده و آن‌ها را با یکدیگر سازگار کند. در این جا نیز تأثیرپذیری جان‌دیویی از مبحث سازگاری و آدابیتیشن در نظریهٔ تکامل داروین قابل رؤیت است. دیویی در برابر اتهام نسبی‌گرایی به فلسفه‌اش اینگونه به دفاع می‌پردازد:

وقتی می‌گوییم شرایطها و موقعیت‌های متکثر اخلاقی وجود دارد یعنی قواعد اخلاقی کلی^۱ پیشین، تنها می‌توانند به‌عنوان ابزاری برای کمک در حل مسائل اخلاقی پیش روی فرد قلمداد شوند؛ اما این مطلب نباید باعث شود نتیجه بگیریم نظم و حیثیت اخلاق عرفی مختل شده است. مهم این است که واقعیت^۲ ما را هدایت کنند نه عادات موروثی^۱ اخلاقی. واقعیت‌ها در عمل ما را به سمت هرج و

¹ General Moral Principles

² Fact

مرج و بی‌اخلاقی سوق نمی‌دهند. دیویی خود را نسبی گرا نمی‌داند و در عین حال که اعتقادی به قواعد و اصول مطلق^۲ ندارد، در فرهنگ و جامعه‌ای خاص، اصول و قواعد ثابت^۳ اخلاقی را می‌پذیرد. این قواعد ثابت همان عادات و رسوم نیرومند و شدیدی هستند که خود را به جامعه تحمیل می‌کنند. اما نباید به آن‌ها به گونه‌ای تکیه کرد و دل بست که باعث محدود و مقید شدن انسان شوند. اصرار دیویی درباره تغییر و تحول، در حقیقت اصرار برای تغییر دادن امور کهنه است و ریشه در اندیشه تکاملی و داروینی دیویی دارد. وقتی یک اصل ثابت و کلی نیز ابزار است نباید اینطور تلقی شود که آن اصل بی ارزش یا کم ارزش است. اصول و قواعد کلی در اخلاق و همانطور در مسائل شناختی انسان، نقش تحلیل کننده و تطبیق دهنده امور و مسئله‌های جدید و روزمره است به این صورت که ذهن بتواند مسائل موردی را بر آن اصول کلی منطبق سازد و دسته بندی نماید که چه چیز درست یا غلط است یا به بیان دیویی چه چیز در این دوراهی یا چند راهی پیش رو می‌تواند بهتر باشد. پس قواعدهای ثابت اخلاقی که در جامعه‌ای خاص توسط عادات انسان‌ها تدوین و اجرا می‌شوند از دو ویژگی پرکاربرد بودن و مقبولیت عام داشتن برخوردار بوده‌اند و در نتیجه این قواعد در عمل کارایی خود را نشان داده‌اند و به‌عنوان روش و ابزاری در جهت رشد و پیشرفت انسان تلقی می‌شوند. برای اخلاق نمی‌توان جایگاهی بالاتر از انسان در نظر گرفت. پس در عین حال که دیویی اصول ثابت و جاری در جامعه را می‌پذیرد تا چرخ جامعه روان‌تر بچرخد، به پرورش و رشد ابزار و وسیله نیز می‌اندیشد و آن را عاملی در جهت بوجود آمدن هرج و مرج به حساب نمی‌آورد (دیویی، ۱۳۳۴، ۲۴۵-۲۴۳).

دیویی مانند سایر پراگماتیست‌ها از جمله پاتنام و رورتی اتهام نسبی‌گرایی و در نتیجه هرج و مرج اخلاقی نظریه خود را نمی‌پذیرند. آن‌ها خود را «ضد افلاطونی» و «ضد فراطبیعی گرا» توصیف می‌کنند و ادامه می‌دهند ما دشمنان خرد و فهم عرفی نیستیم بلکه فقط از برخی اصول جزمی منسوخ

1 Inherited Habit

2 Absolute Principles

3 Fixed

و فلسفی انتقاد می‌کنیم. البته ممکن است برخی بگویند آنچه شما جزمی می‌نامید از نظر برخی فهم مشترک تلقی می‌شود (رورتی، ۱۳۸۴، ۲۰-۲۱).

پاتنام در کتاب اخلاق بدون هستی‌شناسی تأکید می‌کند که در نگاه دیویی، اخلاق با حل مسائل کاربردی سروکار دارد و منظور از مسائل کاربردی، پرسش‌ها و دوراهی‌هایی است که در عمل با آن‌ها مواجه می‌شویم. مسائلی خاص که در موقعیتی خاص پدید می‌آیند. «کاربردی» در مقابل انتزاعی، ایدئال و یا نظری بیان شده است. مسائل و پرسش‌های کاربردی برخلاف تجارب نظری فیلسوفان، راه‌حل‌های قاطع ندارند اما در حل مسائل و چالش‌های واقعی فرد و جامعه، به راهکارهای بهتر و بدتر می‌پردازند. وقتی چالش یا پرسشی به روش پراگماتیستی حل می‌شود، همیشه این بحث مطرح می‌گردد که آیا این راه‌حل و این پاسخ را می‌توان به مسائل و مشکلاتی که بعداً طرح می‌شوند نیز تعمیم داد. از نظر دیویی تجربه‌های قبلی همیشه چراغ راه آینده هستند اما در مسائل و پرسش‌های فلسفی کاربردی، راه‌حلی که برای همیشه نزاع را پایان بخشد وجود ندارد. نتیجه مهمی که دیویی در این قسمت می‌گیرد اینکه هدف فلسفه و اخلاق به طور خاص نباید رسیدن به مجموعه‌ای از حقایق ازلی و کلی باشد و باید رویکرد خطاناپذیری^۱ را کنار گذاشت. طبق رویکرد تکاملی دیویی، فلسفه‌ها واکنشی به مسائلی خاص بوده‌اند که انسان‌ها در شرایط فرهنگی خاص با آن روبرو شده بودند، و اینک با شرایط موجود و نیازهای انسان معاصر، جامعه به فیلسوف یا دانشمند همه‌چیزدان نیاز ندارد و اگر فیلسوفی بتواند حتی در یک یا دو چالش زمانه خودش راه‌حلی معقول ارائه دهد کار کوچکی نکرده است (Putnam, 2005, 28-29, 30-32).

«تحقیق» در وسیع‌ترین معنا مدنظر دیویی است. یعنی پرداختن انسان‌ها به موقعیت‌های چالش برانگیز. وسیله‌ها و هدف‌ها بایستی در بازه‌های زمانی مشخص و پرتکرار مورد ارزیابی قرار بگیرند. در اینجا روی سخن دیویی نه فقط فیلسوفان و یا تصمیم‌سازان کشور بلکه عموم مردم است. اصولاً فلسفه دیویی فلسفه مردمی و عرفی است. منعطف بودن هنجارها یا ارزش‌های اخلاقی نه فقط پیشنهادی برای حل مسائل فکری و اجتماعی بلکه تنها راه‌حل است. او علاوه بر اینکه به تحقیق در

¹ Infallibility

یافتن وسیله‌های بهتر برای رسیدن به هدف‌های مشخص تأکید دارد، درباره یادگیری روش‌های افزایش رضایتمندی و خوشی در زندگی نیز از طریق بحث و آزمایش‌های تجربی اصرار دارد. به همین سبب دیویی را فیلسوف-روانشناس به حساب می‌آورند همانطور که ویلیام جیمز اینگونه بود. در علم، «حقیقت نهایی» وجود ندارد و از آنجا که روش فلسفی دیویی نیز روش علمی است این نظر او در فلسفه نیز بیان شده است که در اخلاق و حقوق نیز «حقیقت نهایی»، «امر مطلق»، «سخن آخر» و «وحدت مشخص» نخواهیم داشت. طبق نظر پاتنام، نکته جالب درباره دیویی و دیگر پراگماتیست‌های آمریکایی اینجاست که در عین حال که خط‌پذیری را پذیرفته اند از شک‌گرایی نیز پرهیز می‌کنند. با این رویکرد ارزش‌های اخلاقی را می‌توان به بحث عقلانی گذاشت. دیگر به جای جستجوی امر یقینی و یا در پی ذات اشیا و هستی بودن، می‌توان به ریشه‌های تحولی و تطوری اخلاق و ارزش‌ها پرداخت (پاتنام، ۱۳۸۵، ۱۵۲-۱۵۳).

۱۰-۵. ارائه دلایلی مبنی بر نسبی‌گرا بودن اخلاق دیویی

اخلاق تابع محیط طبیعی و تفاوت‌های اجتماعی و فرهنگی است. طبق نگاه تحول‌گرایی داروینی، طبیعت و شرایط دائم در حال تغییر است و به همین سبب از نظر دیویی اخلاق و ارزش‌ها نیز نسبت به این امور تغییر می‌کنند. انسان آنچه را از حوزه فعالیت‌های جامعه خود بیرون و غیرمعمول ببیند از لحاظ اخلاقی ناپسند قلمداد می‌کند. غالباً هوش فطری، ملیت یا قوم خود را از سایر گروه‌ها یا کشورها بالاتر می‌بیند. در اینجا بایستی به مبانی انسان‌شناسی دیویی دقت کرد. پارامتر و مولفه «محرک-پاسخ» برای دیویی جدی است. طبق رویکرد زیست‌شناسانه و طبیعت‌گرایانه، موجودات زنده همان ارگانیزم هستند یعنی بایستی مجموعه‌ای از جانداران را در کنار و در ارتباط با یکدیگر مدنظر آوریم. موجود زنده و محیط پیرامونی دو تقسیم‌بندی دیگر در علوم زیستی هستند که نحوه ارتباط این دو ریشه بررسی‌ها قرار می‌گیرد. دیویی با توجه به این آموزه‌ها بیان می‌کند اشیا، محرک حواس درونی انسان هستند و انسان به آن‌ها به صورت موردی پاسخ داده است. ادراک، حافظه و تخیل به واسطه راه و رسم جاری در جامعه به فعالیت می‌پردازند و پاسخی برای آن محرک‌ها هستند (دیویی، ۱۳۳۹، ۲۳). پس می‌توانیم مبانی مهم انسان‌شناسی دیویی را به شماره آوریم:

الف) رفتار انسان، مولود تأثیر متقابل سرشت بشر از یک طرف و محیط طبیعی از طرف دیگر است. رفتار انسان ذاتاً اجتماعی است. رفتار انسان مولود آداب و رسوم و تفکرات جاری جامعه و محیط اوست.

ب) ارزش فضیلت‌های اخلاقی بسته به نقشی است که در زندگی اجتماعی واقعی ایفا می‌کنند. پس امر اخلاقی از امر اجتماعی جدا نیست.

ج) دیویی همانطور که با دین حکومتی و رسمی مخالف است وجود قلمروی اجتماعی خاص برای تدوین اخلاق را نیز نمی‌پذیرد و مخرب می‌داند. حرکت به سمت کمال افلاطونی و پیروی از فرامین فراطبیعی اشتباه است و باید طرد شود.

می‌توان از مجموع این سه مقدمه نتیجه گرفت که دیدگاه اخلاقی دیویی به نوعی از نسبی‌گرایی نزدیک است؛ زیرا محیط طبیعی و اجتماعی، همواره در زمان‌ها و مکان‌های مختلف متغیر است. از طرفی ارزش فضایل، ابزاری است نه ذاتی و نکته دیگر اینکه «کمال مطلق» انکار می‌شود.

وقتی تأکید کنیم اخلاق، اساساً اجتماعی است این معنا ممکن است به ذهن بیاید که قضاوت اخلاقی همان سنجش نیکی و بدی در نگاه اطرافیان و به طور کلی جامعه فرد می‌باشد. نبایستی به جنبه اجتماعی اخلاق توجه افراطی داشته باشیم زیرا ممکن است در عمل باعث سست شدن اصول اخلاقی گردد. ما باید بتوانیم نیکی و بدی را بر اساس الگوهای عاقلانه، پیش‌بینی و تحلیل نماییم و این رویکرد که داوری اخلاقی صرفاً تابع آداب و رسوم و اقتضات جامعه است می‌تواند مانع تربیت و رشد اخلاقی در فرد گردد. همواره هدف علم اخلاق، اصلاح اخلاق فردی به صورت بی طرفانه بوده است.

دیویی معتقد بود که حل مسئله و چالشی اخلاقی، «موقتی» و «خطاپذیر» است؛ این ویژگی نیز اخلاق دیویی را به نسبی‌گرایی نزدیک کرده است. دیدگاهی که برای همه به شکلی یگانه کارا باشد و مصون از خطا نیز باشد وجود ندارد. این باور، همان اعتقاد به خطاپذیری در معرفت اخلاقی است. خطاپذیری در شناخت‌شناسی دیویی به دفعات ذکر شده است (Putnam, 2005, 4).

دیویی، ایدئال‌ها و غایت‌برین را نقد کرده و معتقد است همه اصول، نیاز به تجدید نظر دارند. «منطق تجربی، وقتی در مورد اخلاقیات منظور شود، آن حالتی را خیر و نیکو می‌داند که بتواند در رفع و ترمیم مفاسد موجود کمک کند... در چنین حالتی حتی بالاترین موازین اخلاقی نیز بایستی مورد بازبینی قرار بگیرند و در صورت لزوم بازیابی و تکمیل شوند» (دیویی، ۱۳۳۷، ۴۵).

ریشه تکاملی مفهوم «قوانین مطلق» در باور به وجود مرجعیتی برتر نهفته است. وقتی انسان به تاریخچه حیات خود آگاه می‌شود و باور به طراحی مطلق و کامل متزلزل می‌گردد و طبیعت، توانایی نظم و خلق جهان را در خود جای می‌دهد، «قوانین مطلق» نیز کارایی و مبنای خود را همزمان از دست می‌دهند (Dewey, 1925a, 329). فیلسوفان اخلاق و علمای دینی کلاسیک در مواجهه با چالش‌ها و سوالات بغرنجی که انسان در آن مقطع زمانی اطلاعات علمی کمی درباره آن‌ها داشته، بر لزوم وجود قوانین ثابت و پیشینی جهان‌شمول تأکید می‌کردند. رسیدن به قوانین مدون اخلاقی جهانی، آرمان و هدف آن‌ها بوده است. در فلسفه دیویی ارزش‌ها مطلق نیستند و به همین دلیل اخلاق دیویی نسبی‌گراست، هرچند نگاه او با نسبی‌گرایی افراطی فاصله دارد. به این ترتیب، هرگاه ایده یا نظریه‌ای برای از نو ساختن محیط و رفع اشکالات، بهتر پاسخگو باشد، جایگزین ایده پیشین می‌شود و هیچ‌گاه ایده مطلق و مصون از خطایی وجود ندارد.

به نظر می‌رسد دلیل اینکه پراگماتیست‌ها از جمله دیویی و پاتنام اتهام نسبی‌گرایی را نمی‌پذیرند این باشد که آن‌ها «نظریه مطابقت» که مورد ادعای فیلسوفان اصالت واقع است را نپذیرفته‌اند. از نظر دیویی نظریه ابزارانگاری در فلسفه او جایگزین نظریه مطابقت شده است. به این ترتیب مسئله نسبی‌گرا یا مطلق‌گرایی اخلاقی اصلاً برای تفکر پراگماتیستی و ابزارگرایانه دیویی مطرح نمی‌گردد. به عبارت دیگر، وقتی باور به مطلق‌های اخلاقی و ایدئال‌ها در روان انسان وجود داشته باشد، نسبی‌گرایی که تخطی از آن است مطرح می‌گردد. اما اگر منظورمان از نسبی‌گرایی اثرات مخرب هرج و مرج و بی‌بند و باری اخلاقی باشد باید گفت دیویی شدیداً با آن مخالف است. دیویی، نسبی‌گرایی را با شک‌گرایی مساوی یا معادل نمی‌داند. این ویژگی خاص پراگماتیسم آمریکایی به طور عام و فلسفه اخلاق دیویی به طور مشخص است که خطاپذیری را با ضد شک‌گرایی قابل جمع می‌داند.

آنچه از تمام آثار دیویی به وضوح قابل استنتاج بوده اینکه در اندیشه او مطلق‌گرایی اخلاقی قطعاً رد می‌شود اما او جامعه‌ای اخلاقی و به دور از بی بند و باری اخلاقی یا بی نظمی را در نظر دارد. طبق تفکر پراگماتیستی دیویی یک فرد هم می‌تواند در عین اینکه با شک گرا بودن مخالف است ضد مطلق‌گرایی نیز باشد، یعنی خط‌پذیری را باور داشته باشد. اصولی اخلاقی به طور سیال و پویا در جامعه حضور دارند، این قواعد اخلاقی زنده، با ارزش اند و کارایی دارند. ثابت هستند اما با تغییرات اجتماعی به مرور دستخوش تغییر خواهند شد و این چیزی از ارزش‌های آن‌ها کم نخواهد کرد. پویا و سیال بودن قواعد اخلاقی مانند دیگر عناصر طبیعی حیات نیازی به امور و مبنای فراطبیعی نداشته و کاملاً انضمامی هستند (Ben-menahem, 2005, 251-252).

۵-۱۱. تأثیر داروین بر مکتب زیباگرایی^۱ اخلاقی دیویی^۲

وقتی به کتاب «هنر به منزله تجربه»^۳ دیویی مراجعه می‌کنیم به نقطه‌های اتصال بر می‌خوریم که بدنه کتاب را به تنه تنومند داروینیسیم متصل کرده‌اند. هنر، بازتاب عواطف و اندیشه‌هایی است که با نهادهای عمده زندگی اجتماعی مرتبطند. دیویی با همان عینک عمل‌گرایانه داروینی که بر چشم دارد به هنر نگاه می‌کند:

« به نظر من، اشکال نظریه‌های موجود این است که نوعی بخش بندی حاضر و آماده یا دریافتی از هنر را مبدأ قرار می‌دهند که آن را «معنوی می‌سازد» و پیوندش را با موضوعات تجربه انضمامی می‌گسلد» (دیویی، ۱۳۹۳، ۲۳)

همانطور که ذکر شد، مفهوم «رشد» در بیان دیویی، نقش بنیادینی در تطابق خلاقانه با محیط دارد، هر چند که خود شخص در حال رشد، بخشی از محیط در حال تغییر است. این تقریر وقتی بیشتر قانع کننده خواهد بود که ذاتی بودن سرشت اجتماعی را به آن ملحق نماییم. پراگماتیسم از جنبه زیباشناختی^۴ (ذوق هنری و گرایش به زیبایی داشتن) نیز می‌تواند به مفهوم بیولوژیکی رشد، متکی

^۱ باور به اینکه اصول زیباشناسی و هنر پایه کلیه ارزش‌های بشری است، زیباگرایی، هنرپرستی

^۲ The Influence of Darwin On Dewey's Ethical Estheticism

^۳ Art as Experience

^۴ Aesthetics

باشد. آیا می‌توانیم زیبایی‌شناسی را به‌عنوان صورتی از تجربه قلمداد نماییم. آن‌طور که دیویی توضیح می‌دهد، وقتی واژه تجربه را بیان می‌کنیم در آن ارزشی نیز مستتر است. به عبارتی تجربه در بیان او ارزشی بیش از دیگر واژگان پیدا کرده است. آیا با همین روش که دیویی «تجربه» را کارکردی مضاعف می‌بخشد، ما نیز می‌توانیم پراگماتیسم دیویی را به منزله گرایش به ذوق و زیبایی داشتن در نظر آوریم؟ حرکت تدریجی و مدامی که ما را به سمت داشتن «تجربه» در فلسفه دیویی رهنمون می‌سازد، شدیداً داروینی است. هر چند می‌تواند گیج کننده باشد اما باید بین «گرایش به ذوق و زیبایی» و اصول اخلاقی^۱ فرق قائل شد. هر دو موضوعات ارزشمندی هستند که می‌خواهند برنامه‌ای هنجاری را ارائه کنند. آیا گرایش یا مکتب زیباگرایی دیویی، سعادت‌گرا است؟ و آیا ما را به خوشی و خوشبختی راهی می‌کند؟ تجربه زیبایی‌شناختی او چطور، آیا مطلوب و پسندیده است؟ آیا می‌توان اخلاق و اصول آن را با حس هنری در یک قاب گردآورد. آیا نباید رفتار انسان به سمتی رشد پیدا کند که بتواند با تجربه‌های زیباشناختی، خود را غنی‌تر کند و از نظر زمینه معنایی که در آن غوطه‌ور است رشد اخلاقی را تجربه نماید. اجازه دهید با این مقدمه، رشد اخلاقی را به‌عنوان تجربه‌ای زیباشناختی معرفی نماییم. قطعاً امر ثابتی نخواهد بود. واژه رشد، دوقلوی واژه تغییر است. رسوم و عادت‌های فردی و جمعی مانند دیگر فرآیندهای محیطی در حال تغییرند، ایده‌های جدید زاییده می‌شوند و بر بستر ایده‌های قدیم سوار می‌گردند. این زایش در حضور تعارض خواسته‌ها، نیازها و رسوم سرّ باز می‌کنند. این ایده‌های جدید، همان مفاهیم خیر و درستی امروز ما هستند. دیویی مرز بین زیبایی و اخلاق را از میان برداشته است. اخلاق، زیباست و زیبایی اخلاقی است. زیبایی و اخلاق فرو ریختند و در رفتار انسان تجلی پیدا کردند. یا بهتر است بگوییم در دیویی رفتارگرایی و رفتارشناسی جای اصول اخلاقی ثابت را گرفته است (Dewey, 1909, 10).

دیویی از معیاری برای ارزش‌گذاری کارها و عمل‌ها صحبت می‌کند. وقتی می‌خواهیم بگوییم امری خیر است نباید از معیار و عیار قانون اخلاقی استفاده کنیم. بلکه معیار ما هدفی است که باید دنبالش گشت. در نتیجه با امری مشخص و واضح روبرو نیستیم. مفید بودن و جذاب بودن دو مولفه‌ای

¹ Ethics

است که دیویی از آن‌ها به‌عنوان ابزاری برای رسیدن به ارزش‌گذاری و خیر نامیدن امور یاد می‌کند. به قسمتی از نوشته‌ او ارجاع می‌دهیم:

« از نظر ارزشمندی و ارزش‌گذاری، وقتی به خیر و خوبی می‌اندیشم، به رفتار و منش^۱ می‌رسم. به این مطلب فکر می‌کنم که آیا مفید و جذاب هست یا نه. این روش هم برای خودش معیار و استاندارد است، اما معیاری که به‌عنوان هدفی جستجو شده در نظر گرفته شود نه یک قانون. من آن معیار را انتخاب می‌کنم و با آن خودم را ارزیابی می‌کنم، نه اینکه بوسیله آن معیار یا قانون خودم را کنترل و مقید سازم. این مطلب را درست و ایده‌ال می‌دانم» (Dewey, 1909, 7).

چنانچه دیویی ارزش‌گذاری را به سطح رضایت فرد در پاسخ به تمایلاتش تفسیر کند ما دوباره به سوال بی‌پاسخی که در موضوع رشد با آن برخورد داشتیم، روبرو می‌شویم، اینکه، آیا آن چیز که بوسیله طبیعت اجتماعی و تجربه بوجود آمده از دل تطابق و تنازع بقا باقی مانده است، خیر است؟ آیا می‌توانیم آن فرد، فکر یا آن نتیجه‌ای که در کشاکش امور اجتماعی باقی مانده است و پیروز شده را قاب گرفته و بر سینه دیوار زده و خیر و خوبی بنامیم. دیویی در این جا بقا(زنده ماندن و باقی ماندن) را با خوشبختی و سعادت معادل می‌گیرد و خود را یک خوشبخت گرای^۲ واقعی نشان می‌دهد.

« آقای هاکسلی عملاً نمی‌تواند معنای عبارت «مبارزه برای وجود» را محدود به مسائل فیزیکی کند. این مبارزه و تنازع برای بقا و برای بودن، در تمام ساحت‌های زندگی نیز تعمیم می‌یابد. این بسط و گسترش معنای حیات جسمی، همراه آن خواهد آمد نه اینکه ما به آن اضافه کنیم. مرز بین تلاش و مبارزه برای بودن و تلاش و مبارزه برای خوشبختی خواهد شکست» (Dewey, 1972, 44).

افرادی هم مانند هربرت اسپنسر مدافع داروینیسم اجتماعی بودند، اما نباید گمان کنیم منظور دیویی و اسپنسر و دیگران از داروینیسم اجتماعی امری واحد است. در نگاه اسپنسر خوشبختی انسان در گرو به کار بردن استعدادهايش است. قابلیت‌هایی که از دل مبارزات تکاملی، سرفراز بیرون آمده‌اند.

¹ Conduct

² Eudaemonist

استعداد های فکری در فضای صنعتی و مدرن، مورد غفلت واقع شده‌اند زیرا زمانی که انتخاب درست و قوی صورت نگیرد، آن استعداد های ذهنی لازم به نظر نمی رسند (Spencer, 1851, 180). دیویی از اسپنسر به دلیل اعتقادش به پایان‌مند بودن تکامل، انتقاد می‌کرد اما از اینکه مفهوم پیشرفت و فرآیند در اندیشه او زنده و پویا بود اظهار خرسندی می نمود. ضمن اینکه، اسپنسر نقش پر رنگی در انتشار اندیشه داروینیسیم اجتماعی در فضای فلسفی و جامعه آن روز داشت. مفهوم تجربه در اندیشه زیباشناختی دیویی از سازگاری متقابل و همزمان عمل انجام شده و آنچه عمل بر آن انجام می پذیرد (زمینه) زاییده می‌شود. لازم به ذکر است که آن نیز ریشه در تنازع بقا دارد. دیویی و اسپنسر در این مسئله با یکدیگر هم نظر بودند که تنازع برای نوع بشر بیشتر جنبه اجتماعی دارد تا در نهاد فرد (Dewey, 1972, 47).

رشد، پیشرفت و داشتن تجربه‌های زیباشناختی یا هنری، مستلزم تلاش بسیار و احیاناً چشیدن دردهایی است. درد کنار گذاشتن عادت ها و رسوم موجود. تلاش برای فراخوانی و ایجاد تنوع های تازه و انتخاب نمودن از بین آنها، بر اساس میزان سودمندی که دارند. موارد ذکر شده، الزامات رسیدن به تجربه‌های جدید با رویکردی هنری است. برای پیشرفت‌گرایی باید دایره انتخاب را توسعه داد. باید امکان‌های زیادی بوجود آورد. باید از قالب‌ها و چارچوب‌های دست و پاگیر فاصله گرفت. احتمال خطا هم وجود دارد. اما باید درد خطاها را پذیرفت تا ایده‌های متنوع، ظهور پیدا کنند، دیده و شنیده شوند. در مرحله بعد، جامعه بارورتر می‌شود و نقش انتخاب در این مرحله پر رنگ تر خواهد بود. به افراد و ارگان‌هایی در جامعه نیاز داریم که بتوانند انتخاب بهتر، علمی‌تر و سودمندتری برای سازمان جامعه خود به بار بیاورند. نقش تعلیم و تربیت برای دیویی به همین دلیل مهم است. توجه به توده مردم برای پیشرفت ساختار علمی و عملی جامعه حائز نقشی پویا و پاینده می‌باشد. فلسفه دیویی فلسفه خواص و عالمان نیست بلکه فلسفه‌ای برای زندگی روزمره و عموم مردم است، زیرا برای پیشرفت یک سلول باید تمام اجزای آن درست کار کنند، آنها شبکه‌وار و اندام‌وار به هم مرتبط هستند، میتوکندری باید خوب سوخت و ساز سلول را تامین کند، دیواره‌ها و غشاهای باید محکم باشند، هسته باید از مخزن ژنتیکی خودش محافظت کند. سیتوپلاسم باید زمینه‌ای برای فعالیت

دستگاه گلژی و واکوئل‌ها و دیگر شبکه‌ها فراهم نماید. ریوزوم‌ها با اینکه خود، غشائی ندارند باید پروتئین بسازند. ارزش یک غشا و یک واکوئل در سول کمتر از DNA آن نیست. ما احتیاج به کثرت داریم تا بتوانیم امکان‌های جدید را با عقلانیت و علم به کمک انسان بیاوریم. دیویی لازمهٔ این کار را «تخیل»^۱ می‌داند. باید به ذهن خود اجازه دهیم تا خیال و تصور را به کار بیندازد تا کیفیت‌های (مفاهیم، کاربردها، عمل‌ها) نوظهور خودشان را نشان دهند. کیفیت‌هایی که برای هستی اجتماعی انسان و تطابق و سازش پایدار و مدام او حیاتی هستند (Bernstein, 2010, 170). دیویی در کتاب هنر به منزله تجربه بیان می‌کند:

« اگر شکاف بین موجودات زنده (به‌عنوان ارگانیزم) و محیط، عمیق و گسترده شود، مخلوقات خواهند مُرد. اگر فعالیت آن‌ها لحظه ای تقویت نشود احتمال کمی دارد که باقی بمانند. زندگی وقتی رشد پیدا می‌کند که نزاع‌ها و شکست‌های موقتی رخ دهد، این مرحله گذار، باعث می‌شود انرژی موجودزنده (ارگانیزم) به تعادلی گسترده‌تر (با کسانی که تحت شرایطش با آن همزیستی دارند) برسد. این سخنان ساده و پیش افتادهٔ بیولوژیکی، در عمل بسیار مهم‌اند زیرا همین‌ها ریشهٔ تجربه‌های زیباشناختی هستند» (Dewey, 1958, 13).

زندگی حداقلی و صرف زنده ماندن، دیویی را راضی نمی‌کند. برای اینکه عبارت‌های دیویی بهتر برایمان روشن گردد به‌خاطر داشته باشیم که وی سرشت انسان را واجد ویژگی‌هایی مانند تخیل، خلاقیت، آرمان‌گرایی (از جمله دین‌داری) می‌داند. پس دیویی برای انسان، ذات و سرشت قائل است و در تلاش است بوسیلهٔ هماهنگی^۲ اجتماعی، در جهت پیشرفت و تکامل جامعه گام بردارد. این صفات و ویژگی‌ها برای انسان مانند حرکت، برای کوسه است، کوسه برای زنده ماندن باید حرکت کند. انسان هم برای زنده ماندن باید تخیل کرده، خلاقانه رفتار کند و نیز آرمان و هدف داشته باشد. ویژگی‌های ذاتی انسان او را زنده نگه می‌دارد همانطور که حرکت، کوسه را زنده نگه می‌دارد. (کوسه هیچ وقت نمی‌ایستد) ما به حفظ و نگه داری «سازگار شدن و تطابق» و «سبز شدن و زایا بودن» نیاز

¹ Imagination

² Harmony

داریم. به همین خاطر هست که می‌گوییم انسان با محیط‌زیست یکی و یکپارچه است. بشر به‌عنوان موجودی پویا (ارگانیزم) و با دیگر موجودات زنده درهم تنیده است. پیوستگی و ارتباط انسان با سایر جانداران بخاطر همین درهم تنیدگی است. بشر، شخصیتی انطباقی دارد. به عبارت بهتر، اگر هم نخواهیم سازگار شویم، محیط‌زیست، سازگارمان می‌کند! یکی از قوایی که در ما وجود دارد قوه سازگار شدن^۱ و عادت یافتن با تغییرات محیط و شرایط است. به نظر می‌رسد دیویی انسان را، تحت تأثیر داروین، بشر انطباقی یا به عبارتی حیوانی که حل مسئله می‌کند در نظر گرفته است. از نگاه دیویی، تجربه فعال (عمل)، همانا در جستجوی ابزاری برای زنده بودن تلقی می‌شود. دیویی، تجربه مرتبط با دستیابی به اهداف را، «تجربه پایانی»^۲ می‌نامد. در جایی که توازن^۳ بین عملی که انجام می‌شود و آن چیز که عمل بر آن واقع می‌شود، وجود داشته باشد، می‌توان تجربه‌ای یکپارچه و بی‌نقصی را انتظار داشت. درست مانند زمانی که از اثر هنری لذت می‌بریم (Tejera, 1996, 119).

جان دیویی اولین فیلسوف شاخص داروینی است. تفسیری که او از داروینیسم ارائه کرد از زمان خودش جلوتر بود. اغلب برداشتها و خوانش‌های فلسفی دیویی از نگاه داروینی منشأ می‌گرفت. با توجه به ساختار تفسیری دیویی از نظریه تکامل داروین، چند نتیجه به دست می‌آید:

الف) ارگانیزم و محیط‌زیست: دیویی از فنوتیپی یاد می‌کند که در حال گسترده شدن است و تأکید می‌کند، فرآیند تطابق و سازگاری خیابانی یکطرفه نیست، بلکه جاده‌ای دوطرفه برای محیط و شخص است. انسان، «بازیگری» است که باید در این فرآیند تطابق به بازی پردازد و مانند هنرمندی نقش ایفا کند. موجود زنده، دائما افقی از تغییر و تحولات ادامه‌دار را پیش روی خویش دارد. با بودن و تبدیل به بخشی از محیط شدن و نیز در ازای تطوراتی که در جهان زیست خود اعمال می‌کند، نامزد دریافت پاداش‌هایی از طرف طبیعت می‌گردد.

ب) انتخاب طبیعی و انتخاب اجتماعی (فرهنگی): هاکسلی با روش طبیعت‌گرایی، انسان را بر پرده نمایشی تصویر کرد که با انسان معمول، بسیار تفاوت داشت. انسانی با پوششی آراسته که در باغ

¹ Adaptive man

² Consummatory experience

³ Balance

زندگی قدم می زند و خود را تافته جدا بافته می انگارد. اما دیویی نگاهی دیگر داشت. به نظر او عملاً، اتفاق بدی نیفتاده بود. همچنان این انسان است که باید با انتخاب‌هایی که ریشه آزادی و فرصت هستند، پیشرفت و تغییر را رقم بزند. رشد و پیشرفت به لطف توانایی‌های بالفعل ما رقم می خورد. انتخاب‌هایی که قرار است رسوم، افکار و رفتارهای عرفی را تحلیل و بازسازی نماید. این رخداد، از طریق تعامل اجتماعی و انتخاب فرهنگی امکان‌پذیر می‌باشد.

ج) تنوع ژنتیکی و تنوع فنوتیپی: بین ژنتیک و فنوتیپ^۱ و اینکه غلبه با کدام است درگیری و کشمکش وجود داشته و دارد. به‌عنوان مثال شما قصد مسافرت با اتوبوس را داشته‌اید و الان بلیط خود را گرفته و روی صندلی خود نشسته‌اید، فردی در صندلی جلویی شما به نام مایکل نشسته است، در طول سفر مدام رفتارهای ناهنجاری از او مشاهده می‌کنید، آیا با خود می‌گویید ویژگی‌های طبیعی او اینگونه اقتضا میکند یا اینکه خصلت‌های جسمی و ژنتیکی او باعث شده که او در طول مسیر دست به کارهای ناشایست بزند! یقیناً اینطور نیست، هر چند می‌توانید زمینه‌های شکل‌گیری این ویژگی‌های رفتاری را در الگوهای خانواده، شهر، زبان و فرهنگ او جستجو کنید اما باز هم این مسائل از او رفع اتهام نمی‌کند، چون هر کس مسئول رفتار خودش است. از نظر دیویی نیز ما با اراده و اختیار می‌توانیم بسیاری از ویژگی‌های ارثی و زمینه‌ای خود را جهت‌دهی نمائیم. فرد هوشمند متوجه خواهد شد که دوپاره^۲ دانستن ذهن^۳ و بدن^۴ با توجه به روشنگری‌هایی که علم برای ما داشته است دیگر قابل تحمل نیست. ژنتیک و فنوتیپ، جبر ارثی و رفتارهای فردی، در عمل، یکی هستند. یعنی ما نمی‌توانیم عمل و نتایج هر کدام را جدا از دیگری لحاظ کنیم.

د) تنازع برای بقا و مبارزه نمودن برای خوشبخت شدن: تصویری که دیویی از وابستگی متقابل وجود در روابط انسانی داشت، به تفسیر تنازع برای وجود، بسط پیدا نمود. اصلاً موجودات زنده، در طول حیات و تاریخشان، در اثر همین وابستگی و ارتباط، بوجود آمده‌اند، یا می‌توانیم این بوجود آمدن را

^۱ صفات و ویژگی‌های فردی قابل مشاهده اعم از ظاهر و رفتار

^۲ Dualism

^۳ Mind

^۴ Body

نتیجه سلبی و جانبی روند تکاملی به حساب آوریم. در هر صورت، هستی موجودات، چیزی جدا از فرآیندی که آن‌ها را شکل داده نمی‌باشد. دیویی از تمایل گرگی برای گرگ شدن صحبت می‌کند. شما نمی‌توانید بدانید گرگ بودن چیست قبل از اینکه یکی از آن‌ها باشید. بدون داشتن تجربه یک امر نمی‌توان میلی به هستی آن داشت. دیویی این مثال را مطرح می‌کند و بلافاصله می‌گوید، خوشبختی نیز همین گونه است. خوشبختی وابسته به متن و زمینه است^۱. شما نمی‌توانید درکی از آن داشته باشید مگر اینکه تجربه‌اش کرده باشید. زندگی همان خوشبختی است. زندگی همان مبارزه باهمنوعان و دیگر حیوانات، برای بدست آوردن یا حفظ امور مختلف است. در فرآیند شدن و تنازع بقاست که ظرفیت تجربه ما رشد می‌یابد، ما پیشرفت می‌کنیم و درک ما نیز توسعه می‌یابد. پس تنازع برای بقا و حفظ و توسعه زندگی و کار، دارای ارزش ذاتی است. این تلاشی است که در امتداد آن، ذهن و فکر نیز مجبور به فعالیت می‌شوند و آن‌ها نیز تکامل می‌یابند. در نگاه دیویی، تجربه و رشد، به معنای شادمانی و خوشبختی است. یا به عبارت دقیقتر، تجربه و پیشرفت، خود سعادت و خوشبختی است. عمل‌گرایی دیویی هسته و مغزی دارد که آن، نگاه داروینی است. می‌توانیم قالب داروینی عمل‌گرایی دیویی را در قامت زیبایی‌شناسی او نیز مشاهده نماییم.

طبق نتیجه‌گیری از بندهای ب و د، به نظر می‌رسد گرچه کمی خوش بینی در پراگماتیسم دیویی وجود دارد اما هرگز مرزها و حدود خود را نقض نمی‌کند. شاید بتوان گفت بقا و زنده ماندن که دیویی آن را معادل خوشبختی می‌گیرد، خواسته ضروری، بدیهی و نهایی انسان می‌باشد، اما شاید هدف نهایی و بدیهی انتخاب‌های متنوع طبیعت، صرف خوشبختی انسان نباشد. نقد دیگر اینکه، نه گروه و نوع انسانی، نه ژن‌ها و نه ارگانیسم، هیچ کدام به تنهایی نمی‌توانند نقش دریافت تجربه در انسان را ایفا کنند.

اغلب داروینیست‌ها در دوره دیویی هر گونه غایت‌انگاری^۲ درباره طبیعت و در ذیل آن انسان را بر نمی‌تافتند. دیویی نیز در مقاله تأثیر داروینیسم بر فلسفه بر این ایده تأکید داشت، اما به مرور تلاش

¹ Contextual

² Teleology

کرد تا از مطلق‌گرایی و تأکید بر آن جدا شود ولی در عمل، فلسفه دیویی به طور کامل نتوانسته است در مورد این مسئله از داروینست‌ها فاصله بگیرد. وقتی دیویی از ارزش‌گذاری وابسته به نیازهای زمینه‌ای تکاملی موجودزنده و تشخیص آن در زمان‌های مختلف، با لحاظ کردن امر زیباشناختی سخن می‌گوید به نوعی روش غایت‌انگاری را دوباره به بازی آورده است.

حال که پرده‌هایی از پراگماتیسم دیویی را کنار زدیم و آن سوی پنجره، زمینه‌های تکاملی فلسفه دیویی را تماشا کردیم، هاله‌ای از نسبی‌گرایی نیز به همراه آن دیده می‌شود. آنجا که «خوبی» دیگر، جوهر و ذاتی هر امری نیست، اما مشخصه هر زمینه و بافتی است که در حال تغییر می‌باشد. می‌توانیم این سخن را زادگاه یا لاقل مأوای پلورالیسم یا کثرت‌گرایی بدانیم. از طرفی بایستی تأکید کنیم که نسبت‌گرایی در پراگماتیسم از نوع نسبت‌گرایی حداکثری نیست. در نگاه اول، پذیرش مجموعه‌ای منحصر به فرد از ارزش‌ها که در موارد خاص، ظهور و بروز خاص داشته باشند شگفت‌آور است، همانطور که مفاهیم رشد و فرآیند در زمان دیویی عجیب بودند. اکنون می‌توانیم پروژه‌های دیویی را تیتروار نظاره کنیم: ذوق و گرایش زیباشناختی، تجلیل از دموکراسی، تأکید بر دگرگون شدن تعلیم و تربیت و استوار شدن آن بر پایه مفاهیم رشد، پیشرفت^۱، تنازع بقا و نیز امکان غلبه خلاقانه^۲ بر مشکلات و موانع زندگی.

از نظر دیویی، انسان لوح سنگی سفید نیست، اما در عین حال رها شده و دور از دسترس هم نیست. امروزه با توجه به ژنتیک مدرن و زمینه‌های در حال رشد روانشناسی تکاملی شاید بتوانیم بگوییم دیویی عامل ژنتیک را نادیده یا کم‌اهمیت شمرده است. در نگاه نقادانه به دیویی می‌توان گفت، غیر از تمایلات اجتماعی و خلاقیتی که دیویی عنوان می‌کند بسیاری از اوقات ما برده احساسات و هوای نفس هستیم. تمایلاتی نهفته در انسان وجود دارد که سرشتی نازیبا دارند. فلسفه دیویی از خوش‌بینی یا به عبارت بهتر امید به آینده سرشار است. تأکید و باور دیویی بر اختیارگرایی و پرهیز از جبرگرایی بود. رشد و تحولی که قرار بود ساختار تکاملی فلسفه دیویی به بار بنشانند بسیار کندتر از آن بود که

¹ progress

² Innovative

دیویی پیش بینی می‌کرد. شاید انتخاب اجتماعی و فرهنگی که دیویی بر آن امید داشت به اندازه کافی قدرتمند نبوده باشد.

۵-۱۲. فلسفه اخلاق دیویی در قامت پراگماتیسم تکاملی

دیویی به عادت، غرائز انسان، روان‌شناسی تفکر، میل، عقل و می‌پردازد. توجه به طبیعت آدمی به منزله نقشه یا منشور کلیه موضوع‌های انسانی و اجتماعی است و هرگاه این منشور را به دست داشته باشیم می‌توانیم برای درک افکار بغرنج اقتصادی، سیاسی و مذهبی راه‌های عاقلانه‌ای بیابیم.

دیویی از سایر فیلسوفان پراگماتیست و از همه بنیانگذاران این مکتب فلسفی به داروینیسم معطوف‌تر و به آن پایبندتر است. او خلاقیت زیادی در بسط نظریه تکامل داروین در حوزه‌های تخصصی فلسفی و علوم انسانی از جمله علوم شناختی، منطقی، اجتماعی، سیاسی، اخلاقی داشته است. از اواخر قرن نوزدهم تا به امروز، پراگماتیسم، فلسفه مادر و اصلی برای تمام فلسفه‌های آمریکایی بوده است. در صورت کلی، پراگماتیسم به مطالعه امور واقعی بر حسب مصالح عملی انسان به‌عنوان موجودی طبیعی می‌پردازد. ارتباط و تأثیرگذاری نظریه تکامل داروین با پراگماتیسم از همین جمله مشخص می‌گردد. در رویکرد پراگماتیستی، علم تجربی جدید بهتر می‌تواند ارتباط انسان با طبیعت را تبیین کند. فلسفه پراگماتیسم با داروینیسم موافق است. چارلز پی‌یرس، ویلیام جیمز، فردینند شلر و جان دیویی معتقد بودند که نظریه تکامل در فهم طبیعت و حیات و ارائه تصویری بهتر از زندگی به فلسفه کمک می‌کند. دیویی نه فقط طبیعت و زندگی جانداران، بلکه جامعه، اقتصاد، اخلاق و ارزش‌ها را نیز در حال تطور، فرگشت و پیشرفت می‌بیند. دو ایده اصلی مستخرج از نظریه فراگشتی داروین که توسط دیویی مطرح می‌شود:

الف) تاریخ طبیعی گونه‌های مختلف جانداران، به هم متصل و پیوسته بوده است، یعنی انواع، مستقل از یکدیگر تکوین نیافته‌اند، بلکه از منشأ واحد و در پی هم تغییر یافته و مشتق شده‌اند. جدا از اینکه این مسئله در جزئیات چه سازوکاری داشته و دقیقاً به چه صورتی اتفاق افتاده است اما این مطلب آشکار است که تکوین و پدید آمدن انواع جانداران، در طبیعت و در طی فرایندی پیوسته رخ داده است.

ب) ایده تنازع بقا و تلاشی که جاندار برای حفظ وجود و زندگی خویش انجام می‌دهد و مطرح نمودن این عامل به‌عنوان علت اصلی بوجود آمدن تغییرات طبیعی، زیستی و فرهنگی.

دیویی در سال ۱۸۵۹ دقیقاً همان سالی که کتاب منشأ انواع داروین منتشر شد، به دنیا آمد. از طریق مطالعه کتاب هاکسلی با داروین آشنا شد. به نظر دیویی، فلسفه قبل از داروین، اسیر مطلق انگاری، ایدئالیسم مفهومی و تلقی عقلی از طبیعت بوده و نظریه تکامل، همه اینها را مورد تردید قرار داده است. دیویی در آثار اولیه خود بیشتر تحت تأثیر ایدئالیسم که در آن زمان رایج بود قرار داشت اما بعد از مواجهه با ساختار فلسفی داروینیسم به طبیعت‌گرایی یا ناتورالیسم روی آورد. اساس نظریه و فلسفه دیویی، چه در مسئله شناخت یا معرفت‌شناسی و چه در اخلاق در پی اثر پذیری از نظریه تحولی داروین بوده است.

نظریه تحولی داروین می‌تواند روش، مسائل و جهت فلسفه و نیز تفکر و رفتار انسان را متحول نماید، چراکه بر این اساس می‌توان همه فعالیت‌های انسان را همچون پاسخی به محرک‌ها تلقی نمود. دیویی در سخنرانی خویش به سال ۱۹۰۹ در دانشگاه کلمبیا ضمن تحلیل و تأکید بر کلمات «منشأ» و «انواع» به کارکرد فلسفی آن‌ها اشاره می‌نماید. انواع و گوناگونی آن‌ها و از طرفی منشأ امور در فلسفه همواره مورد توجه بوده است، هرچند موضوع کتاب داروین زیست‌شناسی است اما در عین حال می‌توان متوجه این مسئله بود که با کلید واژه‌هایی فلسفی نیز روبرو هستیم.

در ادامه مقاله، دیویی به معنی زندگی و حیات نزد یونانیان می‌پردازد. «نوع» برای آن‌ها صورتی ثابت تصور می‌شده و تکاملی نمی‌اندیشیده‌اند. تمام تمرکز آن‌ها در مبحث شناخت معطوف به علت‌غایی بود. که این اصل در نظریه تکامل جدید کنار گذاشته می‌شود. فلاسفه یونان، عقل را برتر از طبیعت می‌دانستند. عقل، مدبر طبیعت است. پس عقل و حیات معقول اصیل و ثابت و بدون تغییر است و طبیعت و جسم، بی‌ثبات و بی‌ارزش می‌باشد. دیویی نتیجه می‌گیرد که کتاب منشأ انواع داروین، صورت تازه‌ای از اندیشه را مطرح کرده که در نهایت، منطق و روش شناخت را تغییر می‌دهد. در پی این تغییر نگرش، بحث‌های اخلاقی، سیاسی و دینی مورد بازاندیشی قرار خواهند گرفت.

دیویی در این مقاله که بعداً نام کتاب او نیز انتخاب شده است، نظریه داروین را برای الهیات و ادیان بحران آفرین قلمداد می‌کند. هر چند برخی از فلاسفه و دانشمندان مؤمن که دلبسته برهان نظم بودند این نظریه را دلیلی بر نظم تفسیر نمودند. شانس و اتفاق که اساس نظریه انتخاب طبیعی داروین را شامل می‌شود (که امروزه نیز در بحث ژنتیک دنبال شده است) توسط فیلسوفان دین‌گرا، به «سلسله گسترده علل» تفسیر شد، آن‌ها بیان کردند که فرگشت، در جهت نظم پیش می‌رود و این روند با طراحی پیشینی توسط خداوند صورت پذیرفته است. البته دیویی چنین نظری نداشت. او اشاره دارد منطق جدیدی که داروینیسم پایه‌ریزی می‌نماید اصول منطق قدیم را نفی کرده است. «شانس» در برابر «نظم» قرار گرفته و علیت را دچار مشکل می‌کند. نظم و علیت اساس منطق قدیم بوده‌اند. بنا بر منطق قدیم فلسفه باید ثابت کند که حیات باید کیفیات و ارزش‌های خاص و معین داشته باشد ولی منطق تکامل این مسئله را رد می‌کند. به نظر دیویی طبق منطق جدیدی که بر مبنای داروینیسم طرح خواهد شد، مسئولیتی تازه برای حیات عقلی ایجاد می‌شود، اینکه در حوزه‌های اخلاق و سیاست نمی‌توان برای عالم و آدم مانند گذشته، به صورت پیشینی (اپریوری) قانون تأسیس کرد. اکنون ابتکار عمل در نوسازی اخلاق و مسائل شناختی خواهد بود. به طور کلی تأکید دیویی بر ایده گرفتن از نظریه تکامل داروین در جهت بهبود تفکر معاصر برای پرداختن مجدد به مسائل قدیمی فلسفی می‌باشد. دیویی کتاب منشأ انواع داروین و نظریه تکامل را ماهیتاً فلسفی قلمداد کرده که منطق، روش و مسائل جدیدی را در فلسفه پیش روی ما قرار می‌دهد (Dewey, John, 1910, 1-19).

مسیر فلسفی دیویی در تأسیس پراگماتیسم تکاملی از جریان پوزیتیویسم و ایدئالیسم هگلی عبور کرده است. که دیویی در ابتدا تحت تأثیر هر دو مکتب فلسفی قرار گرفته بود ولی در ادامه در مواجهه با انقلاب داروینی تلاش کرد تا ایده تاریخ و انسان و غایت اومانیته را در روش تکاملی نوین خود به کار گیرد. در لباس جدید فلسفی که دیویی بر تن کرد دیگر خبری از یقین شناختی و آرمان‌گرایی‌های پوزیتیویسم و ایدئالیسم یا غایت و آرمانشهر نبود. مهمترین مرحله گذار او شاید ترک مباحث عقلی رایج درباره طبیعت بود که در آن، تغییرات موجود در جهان را معلول یک منشأ و قوه ایدئال و علت تامه می‌دانستند و لذا طرح نظم را برای عالم بهترین گزینه به حساب می‌آوردند. شانس

و اتفاق، نمی‌توانست مورد توجه باشد. بدیهی است که این قوه و منشأ اصلی حیات قابل مشاهده نبود پس آن را از جنس تعقل معرفی می‌نمودند. به نظر دیویی با نظریه داروین اساس این نظر ویران شده است. در انقلاب داروینی و انتخابی که در طبیعت رخ می‌دهد گویی تاسی ریخته می‌شود و عدد و ارقامی می‌آید و سپس تغییراتی در جانداران و حیات رخ می‌دهد و در اثر اختیار و انتخاب‌ها و رفتارهایی که جانداران در مقابل یکدیگر دارند ویژگی‌هایی پرورده شده و اموری نابود می‌شوند. مدیریتی تام بر آن وجود ندارد. مثال تاس در صفحه منج می‌تواند مثال خوبی از نقش شانس و اتفاق در بازی روزگار باشد. روش داروین، مشاهده در طبیعت و دقت در آن و انجام آزمون‌های تجربی برای اثبات یا رد فرضیه‌هایش بود. دیویی همین روش را برای فلسفه خود برگزید. به جای پرداختن به مباحث فلسفی همیشگی که هزاران سال نتوانسته به جواب مشخصی برسد وقت آن رسیده تا به مسائل واقعی زندگی بشر وارد شویم و چیستان‌های فلسفی را کنار بگذاریم. روشی که بهتر می‌تواند در زندگی ما کارایی داشته باشد و در عمل بهتر به نیازهای ما پاسخ بدهد توسط انتخاب طبیعی ما برگزیده خواهد شد (Dewey, 1979, 25).

دیویی با تکیه بر اصول نظریه تکامل داروین ماهیت انسان را سیال و در جهت تکامل تفسیر می‌کند. در مقاله «مسائل انسان» اشاره می‌کند که هیچ نظریه‌ای ملال آورتر از نظریه‌ای که به ثبات ماهیت انسان بیانجامد نیست. دیویی با توجه به این مقدمه همه چیز را محدود به ذهن انسان نمی‌داند و تلقی ایدئالیستی از انسان را رد می‌کند. همچنین تفسیر عقلانی از طبیعت را نمی‌پذیرد. طبق این نظر طبیعت هوشمند نیست. انسان، ماهیتی طبیعی-تجربی و تکامل یافته از دیگر جانداران دارد که می‌بایست از طریق آموزش علمی خود را تربیت نموده و رشد دهد. دیویی اصول آموزش علمی را از خود نظریه داروین استخراج می‌کند، «انتخاب» و «رقابت». دانش‌آموز بایستی در فضایی زنده و سیال قرار بگیرد که موضوعات برای او از پیش تعیین شده نباشد. او در کوششی فعال باید بین انتخاب‌ها قرار بگیرد. بایستی رقابت کند تا در مسائل مختلف به برتری رسیده و گامی در جهت رفع نیازهای خود و جامعه خود بردارد. پاسخ به محرک، از مباحث اصلی است که دیویی از دل اندیشه داروینی استخراج می‌نماید و آن را در فلسفه بازسازی شده خویش می‌ریزد. انسان در جوانی یا کودکان

دانش آموز بایستی از طریق تحریک حس رقابت به تنازع عقلانی بپردازد تا به تکامل قوای عقلانی برسند. رشد و پیشرفت جامعه در گرو این مطلب است. انسان هر چه تکامل یافته دریافتی که بایستی اجتماعی زندگی کند. دریافتی که رشد او در گرو رشد دیگران است. برای بهتر زیستن باید در جامعه و فضایی رشد یافته، اخلاقی و آزاد زندگی نماید. بسیاری از دستاوردهای بشری در اثر رقابت و انتخاب آزاده به دست آمده اند. دیویی در ادامه همین مسیر فلسفی به لیبرال دموکراسی می‌رسد. دیویی آزادی و دموکراسی را برای انسانیت انسان، محور می‌داند ولی در عین حال باید دقت کند تا بر آن‌ها لباس «آرمان» و «غایت» نپوشاند زیرا پیش‌فرض دیویی رد غایت‌انگاری بود (Dewey, 1964, 55).

دیویی برای اینکه ماهیت پراگماتیستی انسان را بر پایه نظریه تکامل داروین بنا سازد، فعالیت‌های انسان را به دو نوع تقسیم می‌کند: فعالیت‌ها و رفتارهایی که فرد بر اساس ویژگی‌های بومی و محلی از خود بروز می‌دهد^۱. دوم، فعالیت‌ها و ویژگی‌های رفتاری که اکتسابی و تعلیمی هستند که در اثر علاقه‌ها و اراده فرد در او ایجاد شده و در عمل و واقعیت نشان داده شده و ما آن را مشاهده می‌کنیم. اعمال دسته اول را با عبارت‌های تمایلات فطری، گرایش‌های غریزی و حتی تمایلات طبیعی نیز بیان کرده‌اند.^۲ این رفتارها، تمایلات و گرایش‌های درونی در ما حاضرند، قبول این نوع ویژگی‌های شخصی در انسان بخشی از برهان دیویی برای تداوم و پیوستگی طبیعت است. یکی از روش‌ها و سازوکارهایی که در طبیعت وجود دارد تا بین موجودات پیوستگی بوجود آورد همین تمایلات فطری یا بومی و منطقه‌ای است که انسان در آن و با آن زاییده می‌شود. استفاده از کلمه فطری اینجا خیلی مفید نیست و می‌تواند گمراه کننده باشد، زیرا ذهن به سمت فطری بودن دکارتی و پیشینی بودن کانتی هدایت می‌شود که دیویی صراحتاً با آن مخالف است. (Dewey, 1991, 14, 65).

عادت‌ها در انسان پُلی هستند تا رشد و تکامل بتوانند از آن گذر کنند. عادت‌ها از همان ابتدا خود را به صورت مهارت‌های عملی و توانایی در انجام کاری خاص به نمایش می‌گذارند. روند تکاملی

¹ Native Activities

² Innate tendencies

عادات باعث می‌شوند انسان توانایی تصرف در شرایط طبیعی را در جهت پیشرفت و فراگشت خویش داشته باشد (Dewey, 1916b, 24).

دیویی با اشاره به کتاب داروین به نام تجلی و بیان احساسات در انسان و حیوان¹ می‌گوید عواطف انسان به بیان و نحوه اظهارشان بستگی دارند، یعنی به افعالی که صورت عادات برای انسان پیدا می‌کنند. این تمایلات برای ما در شکل افعال و عادات ظاهر می‌شوند و از پیش در بستر اجتماعی وجود و حضور دارند. رشد، معلول فرایند تکامل است. تکامل، رشد را بیشتر و بهتر آشکار می‌کند. تکامل، باهمین تمایلات ذاتی امکان پذیر می‌گردد (Dewey, 1895, 153).

شاید بتوان گفت که دیدگاه دیویی در برداشت امروزی‌اش به این معنی است که ژن‌ها، ریشه و منشأ افعال ذاتی و غریزی انسان هستند که به صورت عادات و در ارتباط و نسبت با عادات سایرین در قالب رفتارها و هنجارهای اجتماعی ظاهر شده و تجلی می‌یابند. دیویی در کتاب «رفتار و طبیعت انسان» بیان می‌دارد که عادات‌های رشد یافته، عبارتند از فعالیت‌های بومی (غریزی) که از بدو تولد با نوزاد همراه می‌شوند. اظهار و تجلی یافتن این قبیل اعمال و فعالیت‌ها به شکل عادات و رفتار اجتماعی، تجربه فرهنگی فرد را رقم خواهند زد (Dewey, 1928, 65).

دیویی ایدئال‌های اخلاقی را که از طریق عقل محض، وحی یا شهود به دست آمده باشد را انکار می‌کند، خوب و بد اخلاقی تنها از طریق پژوهش‌های عقلانی معلوم می‌شود؛ اما وی به ایدئال‌ها و اصول ثابتی معتقد است که در این فصل، به بیان آن‌ها پرداختیم. سوال از دیویی این است که این ایدئال‌ها از چه طریقی حاصل شده است؟ آیا عقل اجتماعی دموکراتیک این ایدئال‌ها و اصول ثابت را وضع کرده است و یا این که این ایدئال‌ها پیش فرض اخلاق اوست؟ به طور مثال، دیویی به صراحت بیان می‌کند دموکراسی یک ایدئال اخلاقی است. اما منشأ این ایدئال‌ها به روشنی مشخص نیست. دیویی منکر ایدئال‌های پیشینی است پس به نظر می‌رسد ایدئال‌های او پسینی و لذا محصول تجربه باشند. به این ترتیب، کلیت این ایدئال‌ها موقت است و نمی‌توان آن‌ها را به همه زمان‌ها و مکان‌ها تعمیم داد.

¹ The Expression of the Emotion in man and animals.

نکته دیگر این که در بحث انکار ایدئال‌های اخلاقی، اگر دیویی ملاک‌های ثابتی نداشته باشد بر چه مبنایی می‌تواند بگوید یک جامعه دموکراتیک هست یا خیر. برای کسانی که به ایدئال معتقدند، هر نمونه ناقصی با یک ایده آل سنجیده می‌شود که آیا به آن نزدیک است یا خیر؛ اما اگر منکر ایدئال‌ها شویم ملاک سنجش از کجا به دست می‌آید؟ دیویی منکر ایدئال‌های اخلاقی می‌شود و چون ایدئالی وجود ندارد تا رفتار و اعمال بشر را هدایت کند؛ لذا این ارزش‌ها حالت ابزاری می‌یابند و تنها اگر در راهنمایی رفتار توفیق یابند می‌توانند صادق باشند. اما همچنان جای این سوال باقی می‌ماند به چه وسیله می‌توان مطمئن شد این احکام در راهنمایی رفتار موفق بوده‌اند. به هر تقدیر شاید به نظریه ایدئال‌گرایی انتقاداتی وارد باشد اما نظریه ابزارگرایی دیویی نیز مصون از انتقاد نیست.

دیویی هرچند داشتن هدف غایی را در زندگی نفی می‌کند اما خود هدفی را برای خود در نظر می‌گیرد. البته نظر دیویی این است که انسان و طبیعت به طور کلی با هدف خاصی خلق نشده‌اند و اهداف در مسیری تکاملی و طبیعی بوجود آمده‌اند. اما این پرسش مطرح است که اگر کمال هدف نهایی نیست؛ پس «حرکت به سوی کامل شدن» چگونه می‌تواند هدف باشد. زیرا نخست، دیویی در مبنای فلسفی خود هر هدف نهایی را نفی می‌کند؛ دوم، حرکت به سوی کامل شدن، یک کمال نهایی را به صورت درونی پیش فرض دارد. یعنی در صورتی می‌توان به سوی کامل شدن حرکت کرد که یک کمال عینی یا دست کم ذهنی وجود داشته باشد. در غیر این صورت این حرکت، حرکتی بی‌معناست. در واقع دیویی یک غایت، «کمال» را کنار گذاشته و غایت دیگر «رشد» را به جای آن قرار داده است. درحالی‌که به نظر نمی‌رسد بین این دو غایت تعارض آشکاری وجود داشته باشد. می‌توان به کمال به‌عنوان هدف نهایی معتقد بود اما راه رسیدن به کمال را رشد دانست.

در نهایت با بررسی دیدگاه‌های دیویی در خصوص ایدئال‌های اخلاقی چنین به نظر می‌رسد که یک فیلسوف اخلاق شاید بتواند از جهاتی انتقاداتی به ایده آل‌های ثابت وارد کند و نظریه‌ای مکمل نظریه ایدئال‌های اخلاقی ابراز کند، اما این گونه نیست که بتوان به طور کامل وجود مطلق‌ها و ایدئال‌ها را از حوزه اخلاق حذف کرد و همچنان به تربیت انسان‌های «اخلاقی» پرداخت.

درباره اصل خطاپذیری که مورد تأکید دیویی است، باید عنوان کرد فراورده های هیچ تحقیقی مصون از خطا نیست و همیشه در معرض نقد و تجدیدنظر است.

با استفاده از «اصل خطاپذیری» می توان پایه دیگر اصول فلسفه تکاملی دیویی را به چالش کشید به عنوان مثال، اگر به اصل «اصالت علم» خدشه وارد شود، دیگر وجهی ندارد که روش تجربی و علمی را تنها روش معتبر برای پژوهش اخلاقی بدانیم. یا اگر به اصل «اصالت طبیعت»، خدشه وارد شود، در این صورت می توان به اصول و ایدئال‌هایی که فراتر از عالم طبیعت هستند معتقد بود.

۵-۱۳. نقد دیدگاه جان دیویی

رورتی در نقد روش علمی دیویی در اخلاق آن را ناکامل می‌داند هر چند که تأکید دارد روش او کنجکاوی، گشوده ذهنی و گفتگوپذیری را به اخلاق افزوده است (رورتی، ۱۳۸۴، ۲۵). هر چند نسبی‌گرایی انواعی دارد که هر کدام تعریف و حدود خود را دارا هستند اما به طور کلی با توجه به معرفت‌شناسی دیویی، نسبی‌گرایی یکی از مهمترین انتقاداتی است که به فلسفه اخلاق دیویی وارد شده است. لازم به ذکر است انواع نسبی‌گرایی در دو ویژگی مشترک هستند:

الف) ارزش‌های اخلاقی، زیبایی و یا حتی دانش در چارچوب و ساختار خاصی به طور نسبی می‌تواند درست باشد. یعنی نسبت به موضوعی در فرهنگی خاص شکل گرفته‌اند. به عنوان مثال بر اساس نسبی‌گرایی فرهنگی، خوب و بد به فرهنگ وابسته است، آنان باور به مطلق‌های اخلاقی ندارند و معتقدند تفاوت‌های ارزش‌های اخلاقی داریم و نه درست و غلط. نسبی‌گرایان به طور عام و نسبی‌گرایان فرهنگی به طور خاص مدعی‌اند نسبت به فرهنگ‌ها و نظام‌های اخلاقی مطلق‌گرا بیشتر اهل تساهل و تحمل‌پذیری دیگران هستند (گسلر، ۱۳۸۵، ۴۱ و ۴۳).

ب) دیدگاهی که به طور یگانه برای همه، مصون از خطا باشد وجود ندارد. در فلسفه معاصر بیشترین صور نسبی‌گرایی اخلاقی، نسبی‌گرایی شناختی و نسبی‌گرایی زیبایی‌شناختی است. فیلسوفان پراگماتیست پساداروینی مانند جیمز، دیویی، کوهن، کواین، پاتنام، رورتی و دیویدسون، همگی به نسبی‌گرایی متهم شده‌اند (رورتی، ۱۳۸۴، ۲۰ و ۲۳). بعضی از منتقدان لیبرال که به اصول ثابت و مطلق اخلاقی باور دارند مطرح می‌کنند که بایستی برخی از کارها را «به طور مطلق» ترک کنیم، هر

چند این نظریه مطلق‌گرایی اخلاقی نامیده شود اما جامعه از نظر کاربردی به این نگاه احتیاج دارد. به‌عنوان مثال حقوق بشر بایستی جهان‌شمول و برای همه زمان‌ها باشد. محافظه‌کاران که عموماً دین‌گرا هستند می‌گویند بدون احترام به اراده خداوند و «ده فرمان»، ارزش‌های خانواده برای انسان کم‌رنگ خواهد شد. این دو گروه - لیبرال‌ها و محافظه‌کاران - قطعاً دیدگاه دیویی را نسبی‌گرایانه و مخرب ارزیابی می‌کنند (رورتی، ۱۳۸۴، ۲۱-۲۰).

رای دیویی در مورد تأثیر و نقش داروین این بود که «پیشینه تکوین و تکامل» و «علم تجربی روز» باهمدیگر باید تحولات اجتماعی و تحولات علمی را کنترل و هدایت نمایند. این دو باعث می‌شوند تا انسان نسبت به خود و طبیعت، کنترل و اراده بیشتری داشته باشد. نگاه داروینی و طبیعت‌گرایانه و علم تجربی باعث می‌شوند که انسان، حس مسئولیت بیش‌تری را نسبت به عدالت و خوبی به عهده بگیرد. هرچند منظور دیویی از «خوب» و «درستی» واضح و کامل مشخص نیست. اما از اظهارات او مشخص می‌شود که چه چیزهایی را خوب می‌داند از آن جمله تساوی حقوق و حذف نظام طبقاتی و توزیع عادلانه ثروت را می‌توان نام برد. دیویی در کتاب تأثیر داروین بر فلسفه در مورد اختلافات طبقاتی و توزیع ناعادلانه ثروت صحبت کرده است که رویکرد تفکر اجتماعی سیاسی او را نشان می‌دهد. مفهوم وراثت و ژنتیک در نگاه دیویی در واقع هم‌راستا شد با مفروضات هگلی درباره عقلانیت به‌عنوان فرآیندی تاریخی. دیویی از این عقلانیت به‌عنوان عامل اصلی در عدالت اجتماعی، نوسازی فلسفه و بازسازی اندیشه‌ها در جامعه بهره برد.

فرآیند دیالکتیک در هگل بواسطه تحقق عقلانی در همه نهادها و مناسبات اجتماعی در برگیرنده طبقه کارگر نیز بود. دیویی با بهره‌گیری از این استدلال اظهار داشت تاریخ، خود بیان تکاملی جستجوگری مستمر برای رسیدن به «خیر یا ارزش مشترک» است و البته تاریخ، کانون اصلی تجلی «وحدت منافع فرد در جامعه» نیز می‌باشد. مدت‌ها قبل از انتشار منشأ گونه‌های داروین، هستی‌شناسی تکاملی لامارک به نظریه‌های اجتماعی تکاملی و تقدیرگرا اعتبار و احترام گسترده‌ای داده بود. جذابیت این دست نظریه‌ها در قرن نوزدهم برای متفکران مختلف از هاکسلی و مارکس گرفته تا اسپنسر غیر قابل انکار است. این واقعیت که نظریه‌ها و اندیشه‌های متصل به داروین به فهمی کاملاً تاریخ‌گرایانه از

تغییر اشاره می‌کردند وجود داشت اما به مرور با غالب شدن فضای «پیشرفت‌گرا» و «ترقی‌خواه» در جامعه که با پیشرفت‌های فناوری و صنعتی همراه بود رویکرد تاریخ‌گرایانه و هگلی به داروینسم کنار گذاشته شد.

به نظر می‌رسد ابزارگرایی تکاملی دیویی نیازمند تکیه‌گاهی یقینی و الزام‌آور برای کنش و اصلاح اجتماعی است. امری که در آثار او مشاهده نمی‌شود. دیویی با شاخ و برگ‌گی که به آثار فلسفی تنومندش داد به پیشران مکتب رفتارگرایی اجتماعی تکاملی تبدیل شده است. نقطهٔ اوج این مکتب را می‌توان چانه‌زنی و مقابله با گروه‌های فشار اجتماعی و جنبش‌های سیاسی رادیکال در نظر آورد. دیویی به امر «اجتماع» به‌عنوان پیش‌شرط روش‌شناختی لازم برای مطالعهٔ رفتار انسانی متعهد ماند. توجه دیویی به عواطف در انسان و حیوانات نقش مهمی در بیان این پیش‌شرط ایفا کرده است. این مسئله بحثی بود که داروین به آن پرداخت و دیویی از طریق تفسیر مید^۱ با این بحث آشنا شد. نظریهٔ «مید» در مورد «آگاهی از خود» و «ذهن» به‌عنوان «برآمده‌های» رفتار اجتماعی صرف (خودکنش اجتماعی) می‌تواند به‌عنوان جایگزینی تحولی برای هستی‌شناسی دکارتی توصیف شود که تا زمان دیویی بر روان‌شناسی تجربی و روش‌های تحقیق غلبه داشت. «اجتماع» عاملی زایا در فلسفهٔ دیویی است. عنصری زنده، مولد که شبکه‌ای گسترده از اراده‌ها و انتخاب‌ها را در خود جای داده است. اجتماع، در عین حال که اراده‌ای تاریخی و هگلی ندارد اما شخصیت و هویت دارد و البته از ارادهٔ جزئی افراد جدا نیست. تفاسیر اجتماعی دیویی ناشی از همین ماهیت خودکنشی اجتماع ناشی می‌شود. اجتماع به نیرویی خارج از خود نیاز ندارد و خودبسنده است.

دیویی مانند مید، تصدیق کرد که تحت‌تأثیر ارسطو و هگل، امر اجتماعی را بر فرد مقدم داشته است. کل اجتماعی به هم پیوسته و محکم‌تر از آن چیزی است که اجزای جامعه (افراد) بتوانند در مقابل آن سرکشی کنند و در نهایت افراد تسلیم کل اجتماعی می‌شوند. فلسفهٔ پراگماتیسم دیویی هر چند اساساً نظریه‌ای رفتارگرا است اما زیرساخت ایدئالیستی دارد. در بحث چگونگی «عمل» در فرایند تحقیق، توصیف دیویی به ظاهر بیولوژیکی است اما روشی که در قاعده (دکترین) تقدم امر اجتماعی در پیش

¹ G.H. Mead

گرفته است محدودیت‌های تعیین کننده‌ای برای روش تحقیق او بوجود آورده است. منطق ابزارگرایی نیز به‌عنوان توصیفی ژنتیکی-بیولوژیکی از نحوه عملکرد «فکر» و نیز به‌عنوان فرآیند «ارزش‌گذاری»، در نظر گرفته می‌شود. از طرفی منطق ابزارگرایی در فلسفه دیویی به‌عنوان وسیله‌ای برای حل مسائل و چالش‌های عملی انسان در جامعه ایفای نقش کرده است. منطق، برای تعیین محتوای معنایی ایده‌ها با توجه به کاربرد آن‌ها در زندگی روزمره در نظر گرفته شده است.

دو نقد که می‌توان به دیویی وارد دانست، اول اینکه مسئله دشواری است که «منطق» هم یک تابع باشد و در عین حال ارزیاب و ارزش‌گذار آن تابع و عملکرد باشد. نقد دوم برابری و یکسان سازی نظریه تکامل داروین (که نظریه‌ای زیست‌شناسی و خاص می‌باشد) با آنچه اساساً تبدیل به یک نظریه هنجاری (مربوط به فلسفه اخلاق) شده بود. به نظر می‌رسد نظریه تکامل داروین تمام مواد اولیه لازم برای یک نظریه فلسفی را تأمین نمی‌کند و دیویی بیش از حد به آن تکیه کرده است.

هر چند دیویی، دین و مطلق‌های استعلایی نظیر مثل افلاطونی را که اخلاق غربی بر آن مبتنی بود رد کرده است اما به تعداد زیادی اصول اخلاقی هنجاری اعتقاد دارد و در جستجوی مبنایی سکولار و تجربی برای آن‌ها است. این گونه نیست که او، مجموعه ایدئال‌های موجود را نفی کند (Dewey, 1958, 185). ایدئال‌ها و اصول ثابت تفکر دیویی عبارتند از: اصل برتری دموکراسی، اصل ارزشمند بودن آزادی و حق انتخاب، اصل رشد و پیشرفت‌گرایی، اصل تکامل تدریجی جانداران داروین (Dewey, 1928, 240). آزادی و اختیار پیش‌فرض و لازمه اخلاق است. تأکید دیویی بر آزادی فهم است، یعنی آزادی مشاهده و قضاوت به‌خاطر اهدافی که ذاتاً با ارزش هستند (دیویی، ۱۳۶۹-۱، ص ۷۱).

برای دیویی، «خیر» همان رشد و پیشرفت است. «خیر»، امری ایدئال نیست. «شر»، امتناع از خیر است. رشد در پایان عمل، پدیدار می‌شود. اهداف ما نباید با غایات ثابت ارزیابی شود. «مطابق این اخلاق، کمال، دیگر هدف نهایی زندگی نیست، بلکه هدف، حرکت به سوی کامل شدن است. حرکتی که هیچ‌گاه پایانی برای آن قابل تصور نیست. صفات اخلاقی، غایات ثابتی نیستند که بتوان آن‌ها را به تملک خود درآورد. «عمل رشد»، تنها غایت اخلاقی است» (دیویی، ۱۳۳۷، ۱۴۶-۱۴۷).

دیویی در عین اینکه داشتن هدف نهایی را در زندگی نفی می‌کند، اما خود هدفی را تعیین می‌کند. اگر کمال، هدف نهایی نیست، پس حرکت به سوی کمال شدن نیز نمی‌تواند هدف باشد، زیرا اولاً دیویی در مبانی فلسفی خود هر هدف غایی را نفی می‌کند و ثانیاً حرکت به سوی کمال شدن یک کمال نهایی را به صورت پیش‌فرض در خود دارد. یعنی در صورتی می‌توان به سوی کمال شدن حرکت کرد که یک کمال عینی یا دست کم ذهنی، وجود داشته باشد، در غیر این صورت، این حرکت، حرکتی بی‌معنا است. در واقع دیویی یک غایت کمال را به کنار گذاشته و غایت دیگر «رشد» را به جای آن قرار داده است. درحالی که به نظر نمی‌رسد بین این دو غایت، تعارض آشکاری وجود داشته باشد. می‌توان به کمال به‌عنوان هدف نهایی معتقد بود اما راه رسیدن به کمال را رشد دانست.

فصل ششم:

نتیجه گیری

نتیجه گیری

در مقابل معرفت‌شناسی ساختارگرایانه که بر پایه نظم، پیوستگی و وحدت امور شکل گرفته بود، دیویی معرفت‌شناسی تکاملی و پراگماتیستی را مطرح کرد که بر سازگاری و خلاقیت تکیه می‌کند. در این دیدگاه شناختی، امور زیستی و رویدادهای جهان از پیش معین نشده‌اند. امر «احتمال» و «پیوستگی عملی بین موجودات» برجسته می‌شود، درحالی‌که دکارت و بسیاری از فلاسفه پیشین، تمایل داشتند نظریه‌ای سیستماتیک، منظم و هدف‌دار از جهان ارائه دهند. دیویی بنیادگرایی را رد نموده و آزمودن و بازیابی امور را در اولویت قرار می‌دهد. در نگاه او «ضرورت و قطعیت» مانعی بزرگ برای تحقیق، تجربه و عمل است. در فلسفه تکاملی دیویی، «تجربه تأملی» مطرح شده است بدین معنی که تفکر، همراه مشاهده، تجربه و استدلال توأم با سنجش در نظر گرفته می‌شود. علم یا عقل از تجربه برمی‌خیزد و با تجربه سنجیده می‌شود.

مفهوم «سازگاری» از نظریه تکامل داروین در فلسفه دیویی بازبینی و مورد استفاده قرار گرفته است. نظریه پراگماتیستی دیویی برخلاف همه نظریه‌های شناسایی، مطرح می‌کند که بین شناسایی و فعالیت‌های عملی همبستگی و استمرار وجود دارد و این استمرار و پیوستگی برای سازگاری انسان با محیط و دوام حیات انسانی لازم است. به بیان دیگر معرفت حقیقی آن است که جزء تجارب ما باشد و باعث شود که محیط را با نیازهای خود سازگار نماییم و غایات و خواست‌های خود را با محیط زندگی خویش تطبیق دهیم.

نظریه انتخاب طبیعی داروین، رویکردی طبیعت‌گرایانه را در شناخت‌شناسی پیش روی دیویی قرارداد. در ساختار معرفتی دیویی، بین ارگانیسم و محیط، رابطه متقابل به وجود آمد. طبق اصل طبیعت‌گرایی، هرگونه امور فوق طبیعی یا دخالت نیروهای فرا طبیعی در موجود طبیعی انکار می‌شود و طبیعت برابر و معادل وجود قلمداد می‌شود. از سوی دیگر، طبیعت‌گرایی ملازم تجربه‌گرایی است؛ زیرا طبیعت، قلمرو تجربه است. دین عرفی، باورهای اخلاقی و اعتقاد به معاد جزو اندیشه و عمل انسان است و ذیل آرمان‌های او لحاظ می‌شود؛ این موارد در جوامع مختلف کاربردهای بسیار بدیع و خوبی نیز داشته است. اما اگر این تفکرات مانعی برای علم تجربی باشد دیویی آن را مخرب قلمداد می‌کند.

روح جستجوگری بشر برای دیویی بسیار اهمیت دارد. تعلیم و تربیت باید آزادانه باشد و اگر دین رسمی و حکومتی مانعی برای آن باشد باید آن را تغییر داد. طبیعت‌گرایی، ابزارگرایی، اصالت نتیجه، اصالت عمل و اصالت علم تجربی از مهم‌ترین اصول شناختی در اخلاق تکاملی دیویی می‌باشد.

دیویی تنها معرفت حقیقی را معرفت تجربی می‌داند و پژوهش اخلاقی را بخشی از پژوهش تجربی می‌داند. ارزش‌های اخلاقی مانند نظریه‌های علمی باید بر اساس شرایط جدید مورد تجدیدنظر قرار بگیرند. انسان، نخست نتیجه را در نظر دارد و بعد برای آن مقدماتی را فراهم می‌آورد تا آن نتیجه را تأمین نماید. حقیقت ثابت، معین و از پیش تعیین شده‌ای وجود ندارد، حتی اگر وجود هم داشته باشد در غایت و سود نهفته است.

روش فلسفی دیویی روش علمی است. ایده‌ها، ابزاری برای حل مسائل واقعی و انضمامی هستند. مسائل در یک شرایط محیطی یعنی در «موقعیت‌هایی» ناشی می‌شوند؛ کشف، نیاز به رابطه متقابل با محیط دارد و هیچ راه‌حل نهایی و همه‌جایی وجود ندارد. طبق بررسی انجام گرفته در این رساله جان دیویی از چند مولفه نظریه داروین به عنوان پایه و ستون نظریات خود استفاده کرده است:

الف) ارگانیسم و موجود زنده؛

ب) عادت، سازگاری و انتخاب طبیعی؛

ج) شرایط زیستی یا محیطی.

از طرف دیگر دیویی سه اصل مهم فلسفی را از نظریات داروین استخراج نموده و بیان می‌کند که اصل علیت، اصل حرکت و اصل تبدیل تغییرات کمی به کیفی از اصولی است که نظریه تحولی داروین بر آن استوار گشته است.

دیویی مطرح می‌کند، باید فرضیه‌ها را بررسی کرد، با ملاحظه این‌که چه نتایج 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 می‌شود مانع حرکت و پیشرفت در زندگی و حیات انسانی خواهد بود. حتی بهترین اصول و ارزش‌های ما که از درجه تأیید بالایی برخوردار هستند فقط در زمان ما و شرایط ما این ویژگی را دارند. با تغییر شرایط، آن‌ها نیز

به‌ناچار دست‌خوش تغییر، اصلاح و تکامل خواهند بود. پس ارزیابی‌های مجدد اصول شناختی و اصول اخلاقی از نظر دیویی امری لازم است. اینکه دیویی بیان می‌کند نتایج نظریه‌ها و اصول اخلاقی باید ارزیابی شوند قابل قبول است اما اینکه تمام ناکارآمدی و عقب ماندگی بشر را به امور دینی مرتبط بدانیم غیرواقعی و غیر کارشناسی است.

ساختار معرفت‌شناسی در گذشته، بر پایه نظم، پیوستگی و وحدت امور شکل گرفته بود هرچند دیویی این مسئله را منفی دانسته اما شناخت‌شناسی عمل‌گرایانه دیویی، سردرگم، غیر مشخص و بی‌هدف به نظر می‌رسد. احتمال و شانس در فلسفه او جای نظم و هدف در عالم را گرفته است. «ضرورت و قطعیت» دیگر راهکار و تکیه‌گاه انسان نبوده بلکه موانعی بر سر راه تحقیق، کنجکاوی انسان قلمداد می‌شوند. اینکه ساختارهای معرفت‌شناسی پیشین را یکسره ناکارآمد و مانعی بر سر راه تجربه بشر معرفی نماییم واقع‌بینانه و منصفانه به نظر نمی‌رسد. دیویی در فلسفه خود تکامل را به‌عنوان عالی‌ترین امور، پیش‌فرضی یقینی قلمداد کرده است و تا آنجا پیش می‌رود که این مفهوم نسبی و خاص را به جای «خیرمطلق» پایه و مقیاس نظریات اخلاقی خود قرار می‌دهد.

در فلسفه دیویی، پیوستگی و استمرار درون طبیعت بسیار مهم و کلیدی است که این مسئله از پیامدهای فلسفی نظریه تحولی داروین است. در این راستا دیویی به مفهوم استمرار تجربه می‌رسد. تجربه، امری است که به صورت شبکه‌ای با تاروپود دیگر امور اجتماعی پیوستگی دارد. ارزش‌های اخلاقی مانند دیگر تجربه‌های بشری بوده، پس آن‌ها نیز با دیگر اجزای طبیعت پیوستگی داشته و در مسیری مستمر و دنباله‌دار قرار دارند.

در نقد دیویی باید گفت اولاً او دلیل عقلی محکمی برای استقلال اخلاق از مابعدالطبیعه ارائه نمی‌نماید. دیویی در نقد فلسفه ارسطو تمایزی بین فلسفه او و فلسفه افلاطون قائل نمی‌شود درحالی‌که مطالب و شواهد زیادی در جهت تشابه و نزدیکی اخلاق ارسطو و دیویی وجود دارد. دوماً وقتی دیویی سخن از تکرر اندیشه‌ها دارد با ابزارگرایی منعطف خود بایستی بتواند جایی برای پذیرش اعتقاد مخالفانش باز کند، اینکه باورهای مخالف را مخرب قلمداد کنیم باز منجر به تکفیر و جنگ در جامعه خواهد شد.

هرچند دیویی شدیداً مخالف مطلق‌گرایی و جزم‌اندیشی است اما گویی خودش به آن مبتلا گشته است. وقتی او در حال انتقاد از افلاطون، ارسطو و متفکران کلاسیک یونانی است این امر به‌وضوح مشهود می‌شود. دیویی فلسفهٔ پیشین را به‌طور کامل مردود تلقی می‌کند. درحالی‌که که فلسفه امری به‌هم‌پیوسته است هر فیلسوفی از جهات بسیار، وامدار فیلسوفان پیش از خود بوده است. به‌عنوان مثال ارسطو بزرگ‌ترین منتقد افلاطون بود اما اکثر مفسران بر این عقیده‌اند که بدون فلسفهٔ افلاطون، فلسفهٔ ارسطو امکان‌پذیر نمی‌بود. حتی اگر انتقادات دیویی از فلسفه‌های پیشین به جای خود درست باشد ولی این به معنای باطل و بی‌فایده بودن و حتی مضر بودن فلسفه‌های پیشین نیست. به نظر می‌رسد در اینجا خود دیویی، گرفتار تحکیم‌های مطلق‌گرایانه‌ای که از آن گریزان بوده شده است.

با توجه به اینکه نظریات معرفت‌شناختی و اخلاق تکاملی دیویی با پذیرش خطاپذیری تجربه، بوجود آمده‌اند و اینکه دیویی اعتقاد راسخ به بومی‌سازی و منطقه‌ای بودن مسائل اجتماعی دارد، می‌تواند بستر سازنده‌ای برای جامعهٔ فلسفی ما باشد. کارایی این نگرش برای عموم جامعه نیز ملموس و موثر خواهد بود با این شرط که ویژگی انعطاف‌پذیری که در فلسفهٔ دیویی قید شده در بومی‌سازی ما نیز رعایت شود.

همانطور که تکامل زیستی همیشه رو به پیشرفت و خیر نبوده است نظریهٔ تکامل در علوم انسانی و فلسفه نیز همراه برکت و خیر دائمی نبوده است. به عنوان نمونه‌ای از پیامدهای اجتماعی منفی داروینیسیم می‌توان به ظهور هیتلر و تفکر نازیسم اشاره کرد. نظریه تکامل شمشیر دولبه است. می‌تواند به عنوان ابزار در اختیار اندیشه‌ها و بشر باشد و نتایج آن باید دائم مورد ارزیابی قرار بگیرند. در استفاده از پیامدهای نظریات تکاملی باید در نظرآورد که رویکرد تکاملی در عین پویاسازی اندیشه و قابل تغییربودن آن، ممکن است پیام ترس و ناامیدی را برای «عمل» مخابره نماید که به دانش پژوهان پیشنهاد میشود در تحقیقی مستقل به شرح و بسط این موضوع پردازند.

فهرست منابع

منابع:

۱. استراترن، پل، ۱۳۸۹، آشنایی با دیویی، ترجمه کاظم فیروزمند، تهران، نشر مرکز.
۲. اسکفلر، اسرائیل، ۱۳۶۶، چهار پراگماتیست، ترجمه محسن حکیمی، تهران، نشر مرکز.
۳. باب الحوائجی، نصرالله، ۱۳۴۲، عقاید داروین و دانش ژنتیک، تهران، آسیا.
۴. بهزاد، محمود، ۱۳۵۲، داروینیسیم و تکامل، تهران، فرانکین.
۵. بهزاد، محمود، ۱۳۷۲، ابعاد انسانی نوع آدمی، رشت، هدایت.
۶. بومر، لوران، ۱۳۸۰، جریان‌های بزرگ در تاریخ اندیشه غربی، ترجمه حسین بشیریه، تهران، حکمت.
۷. بیتسر، مارستون، ۱۳۵۶، زندگی و نظریات داروین، ترجمه محمد علی سبلانی، تهران، آبان.
۸. خاتمی، محمود، ۱۳۸۱، پراگماتیسم و اومانیسیم، مجله فلسفه، شماره ۵، ص ۹۷ تا ۱۱۲.
۹. خاتمی، محمود، ۱۳۹۶، مدخل فلسفه تکاملی، تهران، نشر علم.
۱۰. دابژانسکی، تئودوزیوس، ۱۳۵۲، نژاد هوش شخصیت، ترجمه محمود بهزاد، تهران، پویش.
۱۱. داروین، چارلز، ۱۳۶۳، منشاء انواع، ترجمه نورالدین فرهیخته، تهران، انزلی.
۱۲. داروین، چارلز، ۱۳۸۰، منشأ انواع، ترجمه نورالدین فرهیخته، تهران، زرین.
۱۳. دانش پژوه، فرشید و دیگران، ۱۳۹۷، معرفت شناسی تکاملی دونالد کمبل، پژوهش‌های فلسفی، شماره ۲۲، ص ۴۵ تا ۶۲.
۱۴. دکارت، رنه، ۱۳۶۹، تأملات در فلسفه اولی، ترجمه احمد احمدی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۱۵. دروینسکی، الک، ۱۳۶۸، تاریخ علم اخلاق، ترجمه فریدون شایان، تهران، پیشرو.
۱۶. دیویی، جان، ۱۳۳۴، اخلاق و شخصیت، ترجمه مشفق همدانی، تهران، صفی‌علیشاه.
۱۷. دیویی، جان، ۱۳۳۷، بنیاد نو در فلسفه، ترجمه صالح ابوسعیدی، تهران، اقبال.
۱۸. دیویی، جان، ۱۳۶۲، اخلاق و سلوک انسانی، ترجمه امیرحسین آریان پور، تهران، علمی و فرهنگی.

۱۹. دیویی، جان، ۱۳۶۹-۱، تجربه و آموزش و پرورش، ترجمه اکبر میرحسینی، تهران، مرکز نشر و ترجمه کتاب.
۲۰. دیویی، جان، ۱۳۶۹-۲، منطق: تئوری تحقیق، ترجمه علی شریعتمداری، تهران، دانشگاه تهران.
۲۱. دیویی، جان، ۱۳۹۳، هنر به منزله تجربه، مسعود علیا، تهران، ققنوس.
۲۲. راسل، برتراند، ۱۳۵۳، تاریخ فلسفه غرب، جلد دوم، ترجمه نجف دریابندری، شرکت سهامی کتابهای جیبی با همکاری موسسه انتشارات فرانکلین.
۲۳. رشیدیان، عبدالکریم، ۱۳۹۴، فرهنگ پسامدرن، تهران، نی.
۲۴. رودز، فرانک، ۱۳۳۵، تکامل، ترجمه محمود بهزاد، تهران، نشر انجمن ملی حفاظت از منابع طبیعی و محیط انسانی.
۲۵. رورتی، ریچارد، ۱۳۸۴، فلسفه و امید اجتماعی، ترجمه عبدالحسین آذرنگ و نگار نادری، تهران، نشر نی.
۲۶. سیدی فضل اللهی، سید صابر، ۱۳۹۹، با عینک پراگماتیسم، تهران، آذرفر.
۲۷. صمدی، هادی، ۱۳۸۷، روش علمی داروین در عمل، پژوهش های فلسفی شماره ۱۴.
۲۸. طباطبائی، بی بی مهدیه، ۱۳۹۳، فلسفه زیست‌شناسی، تربت حیدریه، چشم انداز قطب.
۲۹. قاسمی، اعظم، ۱۳۹۵، فلسفه اخلاق جان‌دیویی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۳۰. قاسمی، اعظم و دیگران، ۱۳۸۶، بررسی انتقادی دیدگاه های سلبی جان دیویی از ایدئال های اخلاقی، پژوهش های فلسفی-کلامی، شماره ۳۳، ص ۱۴۶-۱۲۱.
۳۱. کاپلستون، فردریک چارلز، ۱۳۷۶، تاریخ فلسفه، جلد هشتم، بهاء‌الدین خرمشاهی، علمی و فرهنگی.
۳۲. گیلورد سیمپسون، جورج، ۱۳۵۷، پیدایش و تکامل موجودات، ترجمه اسماعیل شایگان، تهران، امیرکبیر.

۳۳. مایر، فردریک، ۱۳۷۴، تاریخ اندیشه‌های تربیتی، جلد دوم، ترجمه علی اصغر فیاض، تهران، انتشارات سمت.

۳۴. نستورخ، میخائیل، ۱۳۴۳، منشاء انسان، ترجمه مشرف الملک دهکردی، تهران، سهامی اندیشه.

35. Anderson, Elizabeth. (2005). <https://plato.stanford.edu/entries/dewey-moral>, , Stanford University.
36. Allport, Gordon. (1939). *Dewey's Individual and Social Psychology*, Northwestern University Press.
37. Bernstein, Richard. (2010). *The pragmatic Turn*. USA, Polity Press.
38. Bradie, Michael. (2006). *Evolutionary Epistemology*, in the philosophy of Science an Encyclopedia. Sarkar S Pfeifer Rutledge New York Jessica, p.257-263.
39. Bridges J.H. (1877). *Evolution and Positivism*, The Fortnightly review, vol.22, pp 89-114.
40. Campbell, Donald. (1959). *Methodological Suggestions from a Comparative Psychology of Knowledge Processes*, Inquiry 2,152-182.
41. Campbell, Donald. (1974). *Evolutionary Epistemology*, In: Schlipp, P.A. The philosophy of Karl Popper. LaSalle, IL, Open Court, 413–463.
42. Collingwood, Robin George. (1939). *An Autobiography*, London.
43. Dewey, John. (1887). *Ethics and Physical Science*, Andover Review, June 1887, No7, 573-591.
44. Dewey, John. (1895). *The Theory of Emotion*. The Early Works of John Dewey, 1882-1898, vol.4, ed. J.A. Boydston. Carbondale, Illinois University Press.
45. Dewey, John. (1910). *The Influence of Darwin on Philosophy*. New York, Henry Holt and Company.
46. Dewey, John. (1916 b). *An Introduction to the philosophy of education*, New York, Culombia university press.
47. Dewey, John. (1924). *Reconstruction in philosophy*. New York, Henry Holt and Company Publishers.
48. Dewey, John. (1925a). *Ethics*. New York, Henry Holt and company publishers.
49. Dewey, John. (1925b). *The Development of American Pragmatism*, Department of Philosophy New York, Columbia University Press.
50. Dewey, John. (1928). *Human Nature and Conduct*. New York: Henry Holt.
51. Dewey, John. (1931). *Philosophy and Civilization*, New York: Minton Balch & CO.

52. Dewey, John. (1938). *Logic: The Theory of inquiry*. The later Works 1925-1953, vol.12, ed. J.A. Boydston. Carbondale: Illinois University Press.
53. Dewey, John. (1958). *Art as Experience*. New York: Capricorn Books.
54. Dewey, John. (1960). *The quest for Certainty*, New York, Capricorn Books.
55. Dewey, John. (1964). *Problems of men*, New York, philosophical library.
56. Dewey, John. (1969). The early works of John Dewey 1882-1898, vol1, edited by Jo Ann Boydston. Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press.
57. Dewey, John. (1972). *Evolution and Ethics*, The Early Works of John Dewey 1882 - 1898, Vol.5 edited by Jo Ann Boydston. Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press.
58. Dewey, John. (1973). *Experience and Education*, New York, London, Collier Books, MacMillan Pub.
59. Dewey, John. (1979). *The Subject-Matter of Metaphysical Inquiry, in the middle works, 1899-1924*, vol.8, ed. J.A. Boydston. Carbondale: SIUP.
60. Dewey, John. (1991). The Collected Works of John Dewey, 1882-1953, vol.8, ed. J.A. Boydston. Carbondale: Illinois University Press.
61. Dewey, John. Hickman, L. A. & Alexander, T. M. (1998 a). *The Essential Dewey VOLUME1 Pragmatism, Education, Democracy*, Bloomington: Indiana University Press.
62. Dewey, John. Hickman, L. A., & Alexander, T. M. (1998 b). *The Essential Dewey VOLUME2 Ethics, Logic, Psychology*, Bloomington: Indiana University Press.
63. Dewey, John. (2000). *Experience and Nature*. Dover, Dover Publications.
64. Dykhuizen George. (1961). *John Dewey at Johns Hopkins 1882-1884*, Journal of the History of Ideas, Vol. 22.
65. Fisch Max. (1964). *A Chronicle of Pragmatism 1865-1879*, The Monist, XLVIII, 441-466.

66. Gilman, Daniel. (1889). *The Life of James Dwight Dana*. New York: New York and London.
67. Gould, Strphen Jay. (2002). *The Structure of Evolutionary Theory*. Cambridge, Massachussets: Belknap Press of Harvard University Press.
68. Green Thomas Hill. (1885). *Works of Thomas Hill Green, vol 1*. London: Cambridge University Press.
69. Gontier, Nathalie. (2017). “*Evolutionary Epistemology.*” *Internet Encyclopedia of Philosophy*. Fieser and Dowden (Ed.). URL:<http://www.iep.utm.edu/>.
70. Harris, David Charles. (1974). *The Origins and Development of evolutionary Ideas in the writings of John Dewey Between 1882 and 1910*. London: Sussex.
71. Himmelfarb Gertrude. (1959). *Darwin and the Darwinian Revolution*, London, Chatto & Windus.
72. James, William. (1890). *Principles of Psychology. Vol. 1*, New York, Henry Holt and Company.
73. Kuhn, Thomas. (1962). *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago.
74. Locke, John. (1690). *An Essay Concerning Human Understanding*, London: Eliz. Holt for Thomas Basset.
75. Murphy, Arthur. (1968). *Deweys theory of the nature and function of philosophy*, New York, Greenwood Press Publishers.
76. Hartshorne, Charles. Weiss, Paul. (1935). *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, Vol. 5. Mass. Cambridge.
77. Perricone, Christopher. (2006). *The Influence of Darwinism on John Dewey’s Philosophy of Art*. *The Journal of Speculative Philosophy*, Vol. 20, No. 1. Pennsylvania State University: 20-41.
78. Putnam, Hillary. (2005). *Ethics without Ontology*. Harvard University Press: Cambridge.
79. Ranter, Joseph. (1939). *Intelligence in the Modern World*, New York: Random House, Ins.
80. Ranter, Sidney. (1968). *The philosopher of the common man*. New York: Green press publishers.

81. Schilpp, Paul Arthur, ed. (1939). *The Philosophy of John Dewey. Vol.1*, Chicago, Evanston.
82. Schneider, Herbert Wallace. (1946). *A History of American philosophy*, New York, Columbia University Press.
83. Schwartz, Ellion. (2009). *At Home in the World. Human Nature, Ecological thought and Education after Darwin*. State University of New York press: Albany.
84. Spencer, Herbert. (1851). *Social Statics: Or, the Conditions Essential to Human Happiness Specified, and the First of them Developed*. London: Chapman.
85. Tejera, Victorino. (1996). *American Modernity: The Path Not Taken*. New York: Rowman and Littlefield.
86. Thayer, Horace Standish. (1968). *Meaning and Action: A Critical History of Pragmatism*, New York: The Bobbs-Merrill Co.
87. Toulmin, stephen. (1972). *Human Understanding vol.1*, oxford.
88. Tufts, James, Dewey John. (1908). *Ethics*. New York: Henry Holt and company.
89. Venn, John. (1889). *Principles of Empirical or Inductive Logic*, London.
90. White Morton. (1943). *The Origin of Dewey's instrumentalism*, New York: Columbia University Press.
91. White Morton. (1973). *Pragmatism and the American Mind*, New York: Columbia University Press.
92. Wright, Chauncey. (1878). *Philosophical Discussions*, New York: Henry Holt and Company.

Abstract:

John Dewey is a pragmatic and evolutionary philosopher who, with his instrumentalist philosophy, seeks to apply philosophy as well as to update philosophy based on new findings in the field of experimental science. He believed that with the introduction of the Darwinian origin scheme, a great event had taken place in the world of natural sciences and a revolution had taken place in the thinking and way of thinking of the time. Dewey enters his new philosophy by using the problem of changing the types and concepts that are inferred from it. According to Dewey, epistemology and conventional ethics have come to an end, and we need to bring about a fundamental transformation and revision. Keywords such as the essence or essence of objects, the fundamental principles, the invisible objects that regulate or control our lives and our world, are challenged by Darwin's theory. Dewey's philosophy of inquiry criticizes absolute principles. Dewey's philosophy of ethics and epistemology is realized in nature, along with natural selection and with the mechanism of the principles of adaptation of living beings. Individual and society, opinion and action, world and hereafter, right and wrong, are two parts that Dewey tries to unite. He considers man and society as a single, continuous, organ-like or organic matter. Dewey's evolutionary ethics and epistemology can be useful as a new tool for the philosophical society of Iran, with the consideration that its practical results in our society should be constantly evaluated.

Keywords: John Dewey, Charles Darwin, Evolution, Evolutionary epistemology, Evolutionary ethics



**Islamic Azad university
Central Tehran Branch
Faculty of Literature and Human Sciences, Department of
Philosophy
Dissertation for obtaining a doctorate degree (PH.D)
Orientation: Western philosophy**

**Subject:
An analysis and critique of John Dewey's view about the
philosophical implications of Darwin's evolutionary
theory in the field of epistemology and ethics**

**Supervisor:
Dr. Mohammad Akwan**

**Advisor:
Dr. Amir Mohebian**

**Researcher:
Seyyed Saber Seyedi Fazlullahi**

Winter 2024

