

اهمیت این بینش در آن است که وقتی حقیقت متعالی نابی وجود نداشته باشد که هزاران فرهنگ موجود در پرتو آن به منزلت توهمات صرف تقلیل یابند، فقط یک تحول پیوسته و مشخص در درون این فرهنگ‌ها یا جوامع در حال حرکت به سوی آینده وجود دارد. در مورد ارزش‌های آن «همه چیز می‌می‌توان گفت توجه آنها به شرایط زاینده و پیامدهایی است که به بار می‌آورند».<sup>۱۵</sup> مفهوم دیویی از درون زاد بودن، وجود هرگونه واقعیت یا آرمان شهر برتر را به مشابه یک چارچوب مرجع غایی رد می‌کند؛ چارچوبی که بر فراز تجربه ایستاده و علیه آن به داوری درباره زندگی روزمره و تقبیح وجوه کثرت گرایانه آن بدان گونه که هم اکنون وجود دارد می‌پردازد. در عوض «بصیرت» همواره در درون یک بستر اجتماعی و فرهنگی اتفاق می‌افتد: «... محیط‌های ویژه انسانی که به آنها وابسته ایم، همراه با زبان‌ها، سنت‌ها و نهادها، در اندیشه‌ها، باورها و آرزوهای ما نفوذ می‌کنند، به انگیزه‌های مان جهت می‌دهند و هدف‌ها و رضایت‌های مان را پی ریزی می‌کنند».<sup>۱۶</sup>

قطعاً فلسفه در موقعیتی هست که انتقادهای عملی مشخصی را متوجه نهادها یا سنت‌های موجود کند، اما یک موقعیت ثابت یا مرکز متافیزیکی واحد وجود ندارد که از منظر آن بتوان حرف آخر را زد و هر چیزی را در تمامیت آن تقبیح کرد، و یا یک سنت یا فرهنگ را در جایگاهی برتر از همه سنت‌ها و فرهنگ‌های دیگر نشانند. موضع اخیر دقیقاً موضع بسیاری از فلسفه ورزی‌های غرب بوده که بر پایه متافیزیکی جزم اندیش، بذر عدم رواداری و کج فهمی را پاشیده است.

در نبود چنین جایگاه متافیزیکی ثابتی، فقط محیط یا (با توجه به فرایند جهانی شدن) محیط‌های متکثری وجود دارند که به دلیل فقدان یک مرکز، ذاتاً کثرت گرا هستند و حول تجربه‌های متکثری از سازگاری عمل می‌کنند. دیویی می‌نویسد «سازگاری یک وضعیت بی‌زمان نیست، بلکه فرایندی پیوسته است».<sup>۱۷</sup> به علاوه در یک توالی زمانی غیرتکراری، زندگی نوعی رژه یا جریان یکنواخت و بی‌گسست نیست. زندگی امری است که به تاریخ‌ها

مربوط می‌شود، هر یک با طرح خاص خود و آغاز و حرکتی به سمت بسته شدن، و هر یک با ضرباهنگ خاص خود؛ هر یک با کیفیت تکرار ناپذیر خود که در سرتاسر مسیر بر آن سایه می‌افکند.<sup>(۴۸)</sup> این دیدگاه در مقابل دیالکتیک سراسر وحدت بخشنده قرار می‌گیرد که به موجب آن جهان حول یک طرح پنهان درونی آشکار می‌شود که مرکزش در آگاهی قرار دارد: «از منظر دیالکتیک گویی زندگی امری خودکنترل کننده و خود توسعه یابنده است که با تکیه بر نیرویی درونی در حرکت است. حال آن که فقط به پاس حمایت محیط است که زندگی دوام می‌یابد»<sup>(۴۹)</sup> در واقع این که از رهگذر دیالکتیک نقشه‌ای اساسی و تثبیت شده برای آینده وجود دارد، نوعی فرض "پیشینی" است که دیویی با آن مخالف است، او می‌نویسد: «دغدغه ارگانیزم آن چیزی است که در محیط می‌گذرد، نه آنچه به هیأتی کمال یافته و تمام شده از قبل در آن جا وجود دارد».<sup>(۵۰)</sup> پس عمل‌گرایی، «بر امکانات عمل و آنچه که در پی می‌آید تأکید دارد، نه بر پدیده‌های پیشینی». توجه عمل‌گرایی به آینده ما را به مفهوم دنیایی هدایت می‌کند که تکامل‌اش به پایان نرسیده است.<sup>(۵۱)</sup>

به علاوه، از دیدگاه عمل‌گرایی تا جایی که چشم کار می‌کند «پایان تاریخ» وجود ندارد. فلسفه «در پی آفرینش دنیای تازه‌ای از "واقعیت" نیست»<sup>(۵۲)</sup> و ادعا نمی‌کند که «روزی آگاهی بر جریان رویدادها غالب خواهد شد (...) مسأله انتخاب در میان است و انتخاب همواره با بدیل‌ها سر و کار دارد» پس ایمان به (...)

پیروزی نهایی در آینده خیالی واهی است، چون آینده افقی از گشایش‌های بالقوه متکثر است که بخش اعظم آن ضرورتاً همیشه دست نخورده بر جای می‌ماند و بقیه در تلاقیگاه تصادف و قاعده مندی و پیشامد و نظم، یعنی کورانی که در آن خود زندگی چیزی جز توالی آزمون‌ها نیست، تجربه می‌شود».<sup>(۵۳)</sup> هرگز چیزی به نام گسست تمام و کمال از گذشته وجود ندارد. ما نمی‌توانیم خود را از قید آداب و رسوم و نهادهای مستقر رهایی بخشیم، چرا که هر گونه گسستی بی‌تردید باعث هرج و مرج خواهد شد. اما خطر چنین گسستی وجود ندارد»<sup>(۵۴)</sup> دیویی در حالی که با «تلاش برای فرار از چنگ زمان

با توسل به علایق گذشته» مخالفت می‌کرد، بر این مطلب نیز پای می‌فشرد که «آینده نیز مانند گذشته می‌تواند منشأ دل بستگی و نسلی خاطر باشد و به زمان حال معنا ببخشد».<sup>۵۵</sup>

باین، هدف اندیشه اخلاقی نه فراتر رفتن از سنت‌های موجود است، نه استقبال از سرآغازهای تازه زیر لوای نوعی خرد ناب یا حقیقت مطلق دیگر، بلکه «متمایز کردن آداب و رسوم کمابیش آگاهی دهنده و مهم» در قالب برنامه‌ای است که در آن «پیش فرض‌ها، تعصبات، و کژفهمی‌های هر میراث فرهنگی، بستری اجتناب‌ناپذیر برای جستجوهای ارزشی است».<sup>۵۶</sup> بر چنین بستری است که دیویی عقیده دارد «مسأله این نیست که میان یک اقتدار فرهنگی خارج از آداب و رسوم و دیگری که در درون آن است دست به انتخاب بزنیم، بلکه مسأله انتخاب آداب و رسوم کمابیش آگاهی دهنده و مهم است».<sup>۵۷</sup> این دیدگاه شالوده مفهوم درون زاد دیویی از «سویه‌رهایی بخش انعطاف‌پذیری» در زندگی اجتماعی و سنت بر جای مانده است. همه فرهنگ‌ها در درون و در میان خود در معرض نقد قرار دارند، البته تا جایی که بتوان چنین خط و مرزهای روشنی کشید، اما هیچ فرهنگی این پشتوانه یا حق را ندارد که خود را در مقام تنها فرهنگ و فرهنگ برتر بنشانند.

پس کثرت‌گرایی فرهنگی با طرح امکان عینیت بدون عین، درک پذیرفته شده ما را از عینیت گسترش می‌دهد. به نوشته پاتنم «یک دلیل متافیزیکی که بسیاری از فیلسوفان را به نفی عینیت ارزشداوری هدایت می‌کند، ناهمخوانی این مقوله با تصویری است که از "توصیف واقعیت‌های طبیعی" ارایه می‌شود».<sup>۵۸</sup> حال آنکه به گفته او «بعضی گزاره‌های اخلاقی مهم، توصیف نیستند».<sup>۵۹</sup> مثلاً ارزشگذاری‌ها هیچ چیز را توصیف نمی‌کنند. به همین ترتیب نمی‌توان گفت که گزاره‌های منطقی ابژه خاصی را توصیف می‌کنند. با این همه، گزاره‌های اخلاقی «صورت‌هایی از اندیشه ورزی هستند که مانند هر فعالیت شناختی دیگری، زیر سیطره کامل هنجارهای حقیقت و اعتبار قرار دارند».<sup>۶۰</sup> هنگامی که از چنگ معرفت‌شناسی تاریخی و تمرکزش حول «ابژه

متعال» رها می‌شویم، به تعبیر دیویی به معیارهای عینی موجود در درون جامعه می‌رسیم، بدون آنکه به تصویری از مطلق نیاز داشته باشیم تا برای مثال با سرمشق رایج فیزیک نظری مطابقت داشته باشد.

این دیدگاه از عینیت که معرفت‌شناسی تاریخی را پشت سر می‌گذارد، دومین نکته مهم مورد نظر دیویی را روشن می‌سازد. از آنجا که هیچ زیرلایه واحدی برای حقیقت مطلق وجود ندارد می‌توانیم دریابیم که چگونه «در مواردی معین آنچه وجود دارد وابسته به گزینش ما از قراردادهای گوناگون موجود است»<sup>(۶۱)</sup> بدون آن که یک چارچوب مرجع مطلق معنایی را تحمیل کند، زیرا «معنای یک واژه همان شیوه کاربرد آن است»<sup>(۶۲)</sup> یک واژه «کاربرد دقیق و مطلقاً واحدی ندارد، بلکه دارای خانواده کاملی از کاربردها است»<sup>(۶۳)</sup> از این رو است که پاتنم می‌گوید، «این مسأله که کدام یک از شیوه‌های به کارگیری واژه "هست" ("فرد"، "عین") درست است، باز است و به معنای واژگان در زبان طبیعی بستگی دارد، یعنی زبانی که همه ما با آن صحبت می‌کنیم و در زندگی روزمره از آن گریزی نداریم»<sup>(۶۴)</sup>.

این نگاه هر گونه تمایز مطلق میان واقعیت و قرارداد را موضوعی مرده می‌داند: «... هر بخش از دانش تجربی ما نسبت به بدیل‌هایی معین قراردادی و نسبت به پاره‌ای دیگر واقعی است»<sup>(۶۵)</sup> بنابراین، «هر چیزی به طور همزمان در رابطه با این یا آن چیز دیگر است» و این مطلب تناقضی ندارد اگر هر یک از آنها را متعلق به زبان انتخابی متفاوتی بدانیم، و دریابیم که دو زبان انتخابی، قراردادهای ناسازگاری را برمی‌گزینند»<sup>(۶۶)</sup> به علاوه، پاره‌ای گزاره‌های هویتی، به لحاظ معنایی واژگان در زبان معمولی (یعنی کاربردهای شان) بازند، و انتخاب‌هایی که می‌توانند آنها را ببندند به یک اندازه خوب اند»<sup>(۶۷)</sup> لذا این نکته «که می‌توانیم هر دوی این گزینه‌ها را به کار گیریم بدون آنکه یکی از آنها یا هر دو را به یک هستی‌شناسی بنیادین جهانی و واحد تقلیل دهیم، واجد اهمیت است و آموزه کثرت‌گرایی را تشکیل می‌دهد»<sup>(۶۸)</sup> پس آموزه کثرت‌گرایی، انعطاف‌پذیری و باز بودن قابل توجهی را به روی امکانات متکثر زبان

و تجربه روزمره می‌گشاید - امکاناتی که سد قراردادهای جزم اندیشانه و تنگ نظرانه سنت معرفت‌شناسی تاریخی را از پیش پا برمی‌دارد. سنت معرفت‌شناختی ناگزیر است «بپذیرد که یک امر "واقعی" ثابت و یگانه پیشینی - یک مفهوم "لفظی" یگانه از "هستی" یا "هویت" - وجود دارد که روی سنگ حک شده و بدون آلودن تندیس خداوند، نمی‌توان آن را قبض یا بسط داد».<sup>(۶۹)</sup>

دیویی نیز با بیان عبارت زیر همین فکر را بازگو می‌کند: «میان باور و شناخت (فقط هنگامی) یک خط تفکیک روشن وجود دارد که شناخت بر حسب عینیت ناب تعریف شده باشد».<sup>(۷۰)</sup> از دیدگاه دیویی کثرت‌گرایی مفهومی به معنای گردابی از پوچ‌گرایی نیست، بلکه تنوعی سخاوتمندانه و گستره‌ای از بنیادهای شناختی ممکن است. گستره‌ای که در آن «به جای وضعیتی از بدیل - های سفت و سخت که از میان آنها باید یکی برگزیده و باقی رد شوند، کثرتی از فرضیه‌های مثبت وجود دارد».<sup>(۷۱)</sup> همچنین مانند پاتنم، دیویی نیز این امکان‌های متکثر را به ماهیت خود تجربه روزمره پیوند می‌دهد: «شعور متعارف (... ) از هر گونه خط‌کشی سفت و سخت میان شناخت از یک سو و باور، رفتار و درک زیبایی‌شناسانه از سوی دیگر مبرا است... او تلاش کردن، هدفمند بودن، جستجوگری و خواستن و زندگی "عملی" را همان قدر حامل واقعیت‌های طبیعت می‌داند که مضمون‌های گفتمان علمی را».<sup>(۷۲)</sup> در انطباق با این آموزه، «قلمرو معانی گسترده‌تر از قلمرو معناهای صدق و کذب است» و «بخش بزرگی از خوبی‌های زندگی به سرشاری و آزادی معناها مربوط می‌شود، نه حقیقت». بی‌مدارایی و تمامیت‌گرایی نهفته در معرفت‌شناسی تاریخی از میان خواهد رفت، اگر ما «نظام‌های تاریخی را به خاطر روشن کردن معناها و سایه روشن‌های معنایی ارج بگذاریم، نه به خاطر انبانی از حقیقت‌های غایی که مدعی آن هستند». بر این اساس است که دیویی خواستار «آزادسازی و گسترش معناهایی می‌شود که تجربه قادر به انجام آن است».<sup>(۷۳)</sup>

در مجموع می‌توان گفت که شناخت ضرورتاً در انطباقی یگانه با یک ابژه آرمانی نیست، بلکه در رابطه‌ای مشخص و درون زاد با کثرت‌گرایی زندگی

روزمره قرار دارد و لذا پدیده‌ای عملی و جمعی است. آنچه برای دیویی معضل آفرین است، مفهوم معرفت شناختی "اصول بنیادی" به مثابه هدف اندیشه است، زیرا اندیشه‌ها و سنت‌ها را «نباید همچون نامزدهایی برای یک مفهوم اخلاقی سنجش پذیر ارزیابی کرد، بلکه آنها ابزاری برای بهسازی زندگی اخلاقی اند».<sup>(۷۴)</sup> چنین الگویی از شناخت اخلاقی، بیش از آن که خواهان کنار گذاشتن اصول جاافتاده "جهانی"، دینی یا نظایر آن باشد، در پی تغییر جهت گیری پایه‌ای اندیشه در این عرصه‌ها است. آنها دیگر در قلمروی بر فراز تجربه روزمره ارزشگذاری نمی‌شوند، بلکه فعالانه در خدمت آن قرار می‌گیرند. بر اساس ساختار معرفت‌شناسی دیویی، «میان داننده و جهان تمایز مهمی وجود ندارد، بلکه این تمایز میان شیوه‌های مختلف بودن در جهان و حرکت اشیاء است».<sup>(۷۵)</sup>

سنت هستی‌شناسی کلاسیک، در پیوندش با معرفت‌شناسی تاریخی، در دستگاه فکری افلاتون و ارسطو (...) وسیله‌ای برای انتقال بسیاری بینش‌های فلسفی اصیل بود. اما به گفته پاتنم، این وسیله مدت‌ها است که دیگر سودمندی خود را از دست داده است».<sup>(۷۶)</sup>

دیویی خاطر نشان می‌کند که آنچه این معرفت‌شناسی تاریخی جزم اندیش را بی‌فایده کرده و پرسش‌های متعدد و تازه‌ای با ماهیت کاملاً تغییر یافته مطرح کرده است، دقیقاً تجربه اجتماعی مدرنیته است. او می‌نویسد، «نیروهای اجتماعی، جزمیات مطلق گرا و ایستا را از اریکه اعمال اقتدار بر سیر زندگی به زیر کشیده اند».<sup>(۷۷)</sup> این پرسش‌ها و گفتمان‌هایی که در پی خود می‌آورند، همان چیزی هستند که ارغون آن را «خرد نوپدید» می‌نامد؛ دنیایی گفتمانی که «نمی‌تواند دستاوردهای فراوان مدرنیته را نفی کند، اما در عین حال هم نمی‌تواند کل میراث فرهنگی زیسته‌ای را که هنوز با الهام دینی در پیوند است، پیشاپیش نادیده بگیرد». ارغون ادامه می‌دهد که «خرد نوپدید، در این بسترهای گفتگوی میان فرهنگی وارد عمل می‌شود، می‌آفریند و نوآوری می‌کند؛ بستری که امکانات بیشتری را برای تبادل خلاقیت در کلیه سطوح، عرصه‌ها،

انظارات، سیاست‌های ممکن امید، و همه مباحث مربوط به وجود انسان فراهم می‌آورد. در نتیجه، این نوع از خردورزی کثرت‌گرایانه، «ضرورتاً محصول گسترش تکاملی فرایند خطی خردورزی مدرن نیست».<sup>(۷۸)</sup> دیویی نیز «مسأله عمده یکپارچگی و همکاری میان باورهای انسان را در جهانی که در آن زیست می‌کند» درک می‌کرد و بر آن بود که «ارزش‌ها و هدف‌هایی که باید به رفتار انسان جهت دهند، عمیق‌ترین مسأله زندگی مدرن است».<sup>(۷۹)</sup>

از همین جا است که وارد عرصه اندیشه دیویی در باب دین و امر دینی می‌شویم. وی درباره معضل «علم در مقابل ارزش‌های معنوی والایتر» بر این نظر است که «چنانچه انسان‌ها اندیشه‌های خود را درباره ارزش‌ها با فعالیت‌های عملی پیوند می‌زدند، نه با شناخت یک هستی پیشینی، بر اثر یافته‌های تازه علمی دچار مشکل نمی‌شدند».<sup>(۸۰)</sup> بنابراین، انقلاب‌های علمی دوران مدرن را فرصتی پیش‌روی سنت‌ها می‌داند تا پس از گذشت دو هزار سال از اندیشه‌ای که صرف تأیید شناخت محض کرده‌اند، آموزه‌ها و تجربه‌های خود را جانی دوباره بخشند. در عرصه شناخت محض، امور دینی و فلسفی هر دو در جایگاه والایترین ارزش‌ها قرار می‌گیرند (...). زیرا مبتنی بر صفات هستی متعال و غایی، یعنی همان خداوندند.<sup>(۸۱)</sup> دریافت دیویی از امر دینی، با الهام از کثرت‌گرایی مفهومی، به مقابله با این معضل بر می‌خیزد.

به عبارتی «آنچه باید به چالش کشیده شود این باور است که اصول، قواعد و نظام‌هایی که بر پایه آنها ساخته می‌شوند باید مرکز مهارکننده نظریه یا عمل اخلاقی باشند».<sup>(۸۲)</sup> از این رو، دیویی «تولید نظام‌های بسته» را که مبتنی بر عقلانیتی تجریدی است تمرکززدایی می‌کند و در مقابل آن تعقل را می‌گذارد که ذاتاً اجتماعی، تجسم یافته، و در چارچوب یک موقعیت تاریخی معین است».<sup>(۸۳)</sup>

مفاهیم «تخیل» و «بصیرت» در کانون آموزه دیویی از امر دینی قرار دارد. در مقابل مفاهیم «متعالی» و «اصول بنیادی»، مفاهیم فوق را می‌توان به گونه‌ای سودمند درک کرد. ضمناً از دیدگاه دیویی، «امر دینی» نوعی تجربه انسانی

فردی و نیز جمعی را بازنمایی می‌کند که سنت‌های دینی و پیوند آنها با فرهنگ‌ها و تمدن‌ها را دربرمی‌گیرد. اما به عکس از "دین" بازنمای نهادی یک آموزه یا جزم واحد است. بر این اساس، امر دینی می‌تواند در یک سپهر عمومی دمکراتیک نقش مهمی بازی کند. حال آنکه دین به درستی باید به عرصه خصوصی تعلق داشته باشد و از دست اندازی به عرصه عمومی بپرهیزد. از نظر دیویی، امر دینی در تقابل با خرد قرار ندارد. در این جا باز هم مراتب و نسبت‌هایی که این دو با یکدیگر دارند مطرح است، زیرا آنها موضوعاتی جداگانه نیستند که بر مبنایی هستی‌شناختی طبقه‌بندی شده باشند. بنابراین، درست همان‌طور که اهمیت هر یک از این دو به رابطه با دیگری بستگی دارد. به نوشته دیویی «خردورزی اساساً امری تخیلی است».<sup>۸۵</sup> علت این امر آن است که در جستار موقعیتی، «واقعیات معمولاً با توجه به هدف و مقصدی عملی بررسی می‌شوند. و این مقصد صرفاً به گونه‌ای تخیلی عرضه می‌شود».<sup>۸۶</sup> از این رو است که عملگرایی، عقلانیت عینی را در مقابل بصیرت موقعیتی و تخیلی، خرد محض را در مقابل جستارهای عملی، و باور در مقام تجربدهای فکری را در مقابل باور به مثابه گرایش به عمل قرار می‌دهد.<sup>۸۷</sup> در چارچوب تعریف دیویی، این بدیل‌ها ارکان اصلی امر دینی به شمار می‌آیند. بنابراین از نظر دیویی امر دینی ضرورتاً عمل‌گرا است، نه ذات‌گرا. اما هر دینی به لحاظ جزئیاتی که دارد ذات‌گرا است. عمل‌گرایی خود را در مقابل دیوار بلند ذات‌گرایی معرفت‌شناختی و اخلاقی قرار می‌دهد که مشخصه اصلی دین تاریخی و متافیزیکی است. هدف اندیشه نباید این باشد که به یک واقعیت غایی و کشف‌ناشده دست یابد که در عمق سطوحی گذرا پنهان مانده است، بلکه باید به کار بستن ایده‌های موجود و تکامل یابنده، در موقعیت‌های تغییر یابنده باشد تا بتواند کارایی آنها را در دستیابی به هدف‌های اخلاقی معین محک بزند؛ هدف‌هایی که دمکراسی به مثابه اخلاق راهنما در کانون آنها قرار می‌گیرد. از نظر دیویی، «سنجش اخلاقی، تفکری تجربیدی نیست که می‌خواهد ببیند کدام عمل را می‌توان از اصول غایی استخراج کرد، بلکه جستجویی



درگیرانه در موقعیتی نامعین است»<sup>(۸۷)</sup> دموکراسی نیز مشخص کردن تجربیدی بنیادهای غایی یک نظام اجتماعی نیست، بلکه به حرکت درآوردن اصل سازماندهی دمکراتیک است؛ از نظر دیویی مسأله این نیست که اجتماعات موجود را توجیه کنیم، یا نشان دهیم که مردم باید منافع خود را در گرو رعایت منافع دیگران بدانند؛ مسأله توجیه این ادعا است که اجتماعات برآزنده به لحاظ اخلاقی باید به شیوه‌ای دمکراتیک سامان یابند. لازمه این کار رویکردی آگاهانه به مسایل اخلاقی و عملی پیش‌اروی ما است.<sup>(۸۸)</sup>

مفهوم "امر دینی" با هسته اصل دمکراتیک فلسفی دیویی پیوند دارد. این مفاهیم مرتبط، نوعی اصل باز بودن را بیان می‌کنند. چون در عرصه اخلاقیات اجتماعی، میان باورها و ابره‌های متعالی تقابلی وجود ندارد، بنابراین ضرورتی ندارد که سنت‌های تثبیت شده را نفی یا ویران کنیم. به این دلیل که فاقد لنگرگاهی در "واقعیت پایه" اند. مسأله پوچ‌گرایی منتفی است چون از نظر دیویی یک واقعیت پایه واحد وجود ندارد که در مقامی برتر از سایرین بنشیند؛ واقعیتی که در گذشته‌ای نامعلوم از دست رفته و در آینده نامشخص بازیافته خواهد شد. هیچ اقدام اولین یا آخرین برای ساختن بهشت بر روی زمین در کار نیست، بلکه آنچه وجود دارد تحول پیوسته صورت‌های اجتماعی و فرهنگی موجود، به رهبری مقاصد اصولی است.

همراستا با مفهوم "خرد نوپدید" ارغون، در دیدگاه دیویی نیز دموکراسی از دل فرهنگ‌های موجود، بدون نیاز به یک "فرهنگ جهانی" خارجی و متکی بر نوعی "خرد ناب"، نشو و نما می‌کند؛ دموکراسی در مفهوم دوم، صورت‌های اجتماعی موجود را به کناری می‌زند تا به عنوان تنها الگوی مشروع ممکن استقرار یابد. اما از نظر دیویی دموکراسی صرفاً پروژه‌ای صوری و آیین‌نامه‌ای نیست، بلکه مشارکت فعال و دربرگیرنده در یک مسئولیت اجتماعی است. رسیدن به دموکراسی مستلزم «ابزاری برای دریافت تفصیلی و هر روزه حقیقت در مسیر زندگی» و «کنار گذاشتن اصول ثابت و فراگیری است که همه موارد خاص و افراد را ارزشگذاری و تنظیم می‌کند». دموکراسی تلاشی است «متضمن

سامان بخشیدن به زندگی در واکنش به نیازهای زمان و در انطباق با حقیقت زمان مند کنونی».<sup>۸۹</sup>

در این چارچوب می‌توانیم بصیرت را نوعی کنش اکتشافی غیرمستقیم به شمار آوریم که معطوف به معرفت‌شناسی غایی یا مقصدی هستی‌شناختی نیست.<sup>۹۰</sup> تنها مقاصد متکثر و گذرا وجود دارند که زیر چتر دمکراسی به مثابه اخلاقیاتی انعطاف پذیر هدایت می‌شوند، نه هر گونه مجموعه‌ای از اصول جهانی. دمکراسی بنیاداً به رشد و شکوفایی شخصی مربوط می‌شود و مستلزم پرورش عادت‌های بصیرانه در افراد و حفظ ساختارهای اجتماعی مشوق جستجوی دایم است.

دیویی آموزه‌های امر دینی و دمکراسی سنجیده خود را بر پایه مفاهیم "عادت" و "رشد" بنا می‌کند. به جای به‌مخمسه افکندن اندیشه‌های خود در مناسبات پیچیده‌ای از نوع "واقعیت غایی" یا "حقیقت" تخیلی و غیرانسانی، ایده‌های فکری و سیاسی خود را در قالب مفهوم درون زاد و مشخص زندگی روزمره می‌ریزد و این کار را با استفاده از مفهوم "عادت" انجام می‌دهد. از نظر او بازی متقابل "تخیل" و "بصیرت" بر اثر به‌مخمسه افتادن عملکرد "عادت" برانگیخته می‌شود. پرسش‌هایی که به تجربه ما را به پاسخگویی وامی‌دارند و نوعی حس فوریت را نیز به ما القا می‌کنند، ضرورتاً در چارچوب موقعیت و مشخص‌اند. اندیشه ژرف‌نگر در موقعیت‌هایی رخ می‌نماید که مشکل، گرفتاری، یا ابهامی بروز می‌کند.<sup>۹۱</sup>

اما میان "بصیرت" و "عادت" تقابل ساده و مطلق وجود ندارد. توصیه‌گرایش‌های متافیزیکی و افراطی روشنگری آن است که "حرد" باید "سنت" نیندیشیدن مندرج در "عادت" را در هم بشکند دیویی چنین تقابل دوگانه‌ای را رد می‌کند و عقیده داشت که «بخش قوی‌تر و عمیق‌تر سرشت انسان را» نیروی عادت تشکیل می‌دهد، «نه میل به تغییر» به علاوه او عقیده داشت که «در اغلب موارد مردم بدون آنکه زیاد فکر کنند به موقعیت‌ها واکنش نشان می‌دهند، و گاهی اوقات هم این واکنش بهترین پاسخ ممکن است»<sup>۹۲</sup> اما او واژه

"عادت" را در مفهومی گسترده‌تر می‌دید که «نه تنها الگوهای رفتاری شخصی، بلکه ساختارهای تفسیری موروثی از قبیل نظام‌های نمادین، داستان‌ها، باورها، اسطوره‌ها، استعاره‌ها، فضیلت‌ها، ایما و اشاره‌ها، تعصبات و نظایر آن را نیز شامل می‌شود». به عقیده او از طریق "عادت‌ها است که «معناهای بالقوه، خود را آشکار و به نسبتی بیشتر پنهان می‌سازند».<sup>۹۳</sup> به این ترتیب، معنا امری جمعی است، نه فردی یا "سوژه" محور.

در کانون نقد دیویی از پیوند جزمی و سنتی میان معرفت‌شناسی و اخلاق در سنت غربی، مفهوم "ذهن گرایانه" شناخت یک آگاهی عقلانی از یک ابژه آرمانی قرار دارد. در چارچوب این سنت "بنیادگرا، شناخت «دست‌آورد یک ذهن تنها» تلقی می‌شود که در جستجوی یک واقعیت غایبی است. فردگرایی آشکار این چارچوب معرفت‌شناختی، نخستین نکته کلیدی است که اندیشه دیویی را از سنت لیبرالی جدا می‌کند. از نظر او بازی متقابل "تخیل" و "بصیرت" در فضای دموکراسی، به مثابه اخلاق عملی و انعطاف‌پذیر، شکوفا می‌شود، نه در مجموعه‌ای از اصول جهانشمول که بر ابژه آرمانی شناخت تکیه دارد. این بازی متقابل، در فراسوی دعاوی جزم‌اندیشانه فکری و دینی، همه فرهنگ‌ها را با یکدیگر مرتبط می‌کند. این ارتباط در چارچوب شرایطی پویا و تمرکز زده از گذارهای تخیلی برقرار می‌شود که بستر لازم برای بازسازی دایم تجربه را آن گونه که موقعیت اقتضا می‌کند فراهم می‌آورد. پس رویکرد "ذهن گرا حول ذهن فردی دور می‌زند. دیویی می‌گوید «یک فرد در آن نوعی از اندیشه خودکفا است که متضمن هیچ عملی نباشد».<sup>۹۴</sup> به عکس، مفهوم «بصیرت، متمایز از مفهوم قدیمی خرد، ذاتاً در عمل درگیر است».<sup>۹۵</sup> این عمل ضرورتاً جمعی است و معنا تولید می‌کند؛ وضعیتی که در آن «رابطه علت - معلول به رابطه وسایل - پیامدها تبدیل می‌شود». این قبیل معانی را می‌توان با استفاده از «تخیل ژرف نگر به محک آزمون کشید».<sup>۹۶</sup>

بر این اساس، درست همانند ماهیت اجتماعی شناخت و تخیل از دیدگاه دیویی، "خرد" نیز در وهله اول پدیده‌ای جمعی است. در گفتمان‌های متعارف،

خصلت اخلاقی به من عقلانی تعلق دارد، و بر این اساس، «هستی و ارزش ما نهایتاً مستقل از جایی است که موقتاً در آن پناه گرفته ایم».<sup>۹۷</sup> این دیدگاه، گسترش همان گفتمان متافیزیکی است که جهان را میان "ظاهری" و "واقعی" یا "ابژه حقیقی" تقسیم می‌کند و به طور ضمنی فرد و من منفرد را در جایگاه جستجو و تولید شناخت قرار می‌دهد. شناخت "حقیقی" باید از طریق رابطه این ذهن منفرد با "حقیقت متعال" یا از طریق خرد "فردگرایانه" به دست آید. این دیدگاه متافیزیکی متضمن «یک قلمرو اخلاقی بلا تغییر از اراده آزاد نیز هست که در آن عادت‌های دنیوی بی ربط اند، و قدرت استعلایی یا ماوراء طبیعی (یعنی روحانی) حاکمیت دارد».<sup>۹۸</sup>

در انطباق با بحث پیشین درباره اخلاقیات عمل گرا، دیویی بر این نظر بود که خصلت اخلاقی، با افق اجتماعی و فرهنگی شخص، یعنی مجموعه «نظام‌های نمادین، ارزش‌ها، باورها و تاریخ‌هایی که یک اجتماع را تعریف می‌کنند» در هم تنیده است. بنابراین، «پیش فرض‌ها، تعصبات، و کژفهمی‌های میراث فرهنگی آدمی، بستر اجتناب ناپذیر جستارهای ارزشی را تشکیل می‌دهد».<sup>۹۹</sup> پس مفهوم "خرد ناب" با موقعیت انسانی که در آن «عادت مهم است» تناسبی ندارد.<sup>۱۰۰</sup> «خرد نابی که بتوان آن را از شرایط فرهنگی جدا کرد، در فراسوی زمان قرار داشته باشد و مقید به چارچوبی تاریخی نباشد، در بهترین حالت جدا از جامعه جستجوگران، برکنار از محدودیت‌های زندگی مادی، و قادر به فاصله گرفتن از احساسات و تمایلات جسمانی» به گونه‌ای مصنوعی فرد منزوی را در جایگاهی برتر می‌نشانند، حال آنکه اندیشه و کنش اجتماعی مؤثر، دستاورد همکاری گروهی و تلاش جمعی است.<sup>۱۰۱</sup> لذا، دیویی فلسفه خود را در واکنش به آن چیزی تصور می‌کرد که «نشانه‌های آگاهی رشد یافته فردیتی نهی در انزوای خود» بود.<sup>۱۰۲</sup> این مفهوم جمع گرا از "خود"، در درک دیویی از امکان دمکراتیک ریشه‌ای، با بهره‌گیری از "بصیرت" و "تخیل"، نیز اهمیت دارد. ترکیب این مفاهیم، به نوبه خود "امر دینی" را تشکیل می‌دهد.

در این بستر، امر دینی نهایتاً نیرویی تخیلی است که چشم انداز امکانات قلمرو جمعی زندگی روزمره را روشن می‌سازد، و از رهگذر "بصیرت" اجتماعی بر آنها تأثیر می‌گذارد به نوشته دیویی «تخیل می‌تواند بر زندگی تأثیر بگذارد (مثلاً در شعر) و یا عمیقاً وارد قلمرو زندگی شود (مثلاً در گفتمان دینی)».<sup>۱۰۳</sup> تفاوت این دو از نظرگاه دیویی در آن است که «امر دینی» بیشترین حد دخالت نیروی خیال در زندگی را میسر می‌سازد - امکانی که مفاهیم ماوراء طبیعی و متافیزیکی مانع از بروز و ظهور آن می‌شوند.

از نظر دیویی اساساً خود تجربه امری دینی و تخیلی است. «فکر وجود یک کل، خواه کل هستی شخصی یا جهان، ایده‌ای تخیلی است، نه واقعی به معنای دقیق کلمه».<sup>۱۰۴</sup> این "تخیل" بر اساس خردی زمینی و درون زاد عمل می‌کند که "اندیشه ژرف نگر" را به خدمت می‌گیرد؛ اندیشه‌ای که متمایز از جریان سیال ذهن، زنجیره‌های تصادفی افکار و باورهای تعصب آلود است. در همین راستا است که دیویی از وحدت امر دینی و نیروی خیال سخن می‌گوید و آن را «ایمانی می‌داند که محصول وحدت "خود" از طریق دنبال کردن مقاصد ارمانی و دربرگیرنده است. مقاصدی که تخیل در برابر ما می‌گذارد و اراده انسانی آنها را در امر کنترل آرزوها و انتخاب‌ها ارزشمند می‌یابد».<sup>۱۰۵</sup>

از این قرار، امر دینی نه فی نفسه محافظه کار است، نه انقلابی، بلکه روشی برای دیدن امکانات انقلابی و محافظه کارانه در سراسر فرهنگ بشری است. دیویی پویش مشترک و متصل کننده کلیه فرهنگ‌ها را "امر دینی" می‌نامد. از نظر او «فرهنگ همان قدر درگیر حفاظت از آگاهی و تغییر جهت انتقادی آن است که به اشاعه و پخش آن می‌پردازد».<sup>۱۰۶</sup> در حالی که هیچ چیز نمی‌تواند کاملاً از کمند سنت رها شود، «در مناسبات تازه چیزهای کهنه‌ای وجود دارند که به خدمت هدفی تازه درمی‌آیند، و این هدف‌های تازه به ایجاد چنین مناسباتی باری می‌رسانند».<sup>۱۰۷</sup> این تعریف تخیل و هسته امر دینی است. بنابراین او «کنش‌های اجتماعی خودکار شده براساس عادت‌های جاری را در مقابل کنش‌های ژرف نگر اخلاقی قرار می‌داد که به واسطه آگاهی شکل می‌-

گرفت».<sup>۱۰۸</sup> ما در موقعیتی نیستیم که صورت "ناب" یا "مطلق" از سنت را به میراث بریم یا باز یابیم. همچنین قادر نیستیم همه چیزهایی را که اکنون وجود دارند از ریشه تغییر دهیم، و بر اساس الگوی "خرد ناب" آنها را به قالبی تازه بریزیم.

و سرانجام می‌توان گفت که در کانون نگاه دیویی به "تخیل"، برتری اصل رشد بر اصل رسیدن به مقصد نهایی است. در مفهوم دمکراسی سنجیده دیویی، رشد همتای عادت است. اصل رشد در کانون عمل‌گرایی دیویی، در مقابل شیوه‌های اندیشه متافیزیکی و ماوراء طبیعی قرار می‌گیرد. او «کابوس اندیشیدن به آرمان‌های ثابت، بدون بهره‌گیری از نیروی رشد» را تقبیح می‌کند. چرا که «آرمان‌های ثابت» باید در فراسوی زمان و واقعیت زیسته تجربه ما در نوعی قلمرو «آرمانی» جای داشته باشند. از این رو "مطلق‌هایی" را پرورش می‌دهند که نیازمند تغییری تمام و کمال و انعطاف ناپذیرند و این تغییرات صرفاً ویرانگرند. کسانی که به این قبیل ارزش‌های مطلق می‌چسبند «در پی چیزی بیش از رشد همراه با درد و رنج اند و دستاورد غایی را جستجو می‌کنند». اما از نظر دیویی کسانی که «کم‌تر مطلق‌گرا هستند، با این اندیشه خرسندند که به لحاظ اخلاقی، رشد ارزشی والاتر و آرمانی‌تر از صرف دستیابی به هدفی غایی است»<sup>۱۰۹</sup> در مورد امکانات مثبت تخیل در کتاب *یک ایمان مشترک می‌نویسد:*

مسئولیت ما حفظ، اشاعه، اصلاح و گسترش ارزش‌هایی که به ارث برده ایم و تحویل منسجم‌تر و سالم‌تر آن به نسل‌های آینده است. این ارزش‌ها باید برای نسل‌های آینده دسترس پذیرتر باشد و آنها بتوانند سخاوتمندانه‌تر از ما به اشتراک از آن بهره‌گیرند. صحبت از کلیه عناصر یک ایمان دینی است که نباید به فرقه، طبقه، یا نژادی خاص محدود شود. چنین ایمانی همواره به طور ضمنی ایمان مشترک بشر بوده است. کاری که باید کرد آشکار کردن و مبارزه جو کردن آن است.<sup>۱۱۰</sup>

در این رابطه انتقال و دسترس پذیری، مفاهیم دینی و دمکراتیک دیویی در چشم اندازی از پیشرفت با هم وحدت می‌یابند که محصول آگاهی پایدار و مبارزه مستمر است، نه در نوعی قالب فرجام شناختی اجتناب ناپذیر. به گفته دیویی برای دستیابی به این آرمان ضروری است که از آغاز تجربه دینی را از قید جزمیات دینی رها سازیم. می‌توانیم این موضوع را با جزمیات یک فرهنگ ملی مقایسه کنیم که به لحاظ خیالپردازی منفی نسبت به پدیده‌های خارجی و مشروعیت هستی شناختی درونی، به همین اندازه درون نگر است. نقد دیویی از این جزمیات به قلمروهای فلسفی و سیاسی نیز گسترش می‌یابد. بر این اساس، پروژه دیویی برای رسیدن به مدرنیته و دمکراسی، دارای پیامدهای اجتماعی و سیاسی متعدد است، بخصوص در زمانه‌ای که دولت ملی و جزمیات ملی گرایانه در حاله‌ای از تردید پوشیده شده‌اند.

دیویی این فکر آزاد کردن تجربه دینی را در چندین سطح گسترش می‌دهد: نقد جنبه "فراطبیعی" دین - که بازدارنده "امر دینی" است - در عین حال با نقد مبنای متافیزیکی یا هستی شناختی اندیشه سنتی غرب پیوند دارد. مانند نگاه فراطبیعی، نگاه هستی شناختی نیز اندیشه ما را از واقعیات روزمره محیط زیسته دور و به سمت واقعیت‌های پنهان و مفروضی هدایت می‌کند که بر «شالوده‌ای جاودانی و تجریدی» استوارند.

نقد دیویی بر وجه "فراطبیعی" دین و "هستی‌شناسی" فلسفه، ارکان یک پروژه دمکراتیک ریشه‌ای را تشکیل می‌دهند که سپهر دربرگیرندگی و مشارکت را در فرایند سیاسی می‌گسترانند و آن را به فراسوی سامان‌های نهادی صوری و بسته می‌برد. سامان‌هایی که حول ساختار آرمانی شده‌ای از شهروند "منفرد" ناب در میان "توده ملی" تمرکز یافته است. سپهر مورد نظر دیویی، واقعیت متکثر زندگی جمعی و عمومی در تنوع و پویای تغییر یابنده آن است. بر این اساس، شناخت به عرصه‌ای فراتر از "ذهن تنها تعلق دارد و محصول تلاش - های متکثر و مبتنی بر همکاری است: «ما باید بدانیم که (شناخت) محصول همکاری و فعالیت‌های ارتباطی انسان‌هایی است که در کنار هم زندگی می‌-

کنند.<sup>۱۱۱</sup> در مجموع می‌توان گفت که نه بر اثر تلاش‌های یک ذهن "عینی" تنها، بلکه از طریق گفتگوهای میان فرهنگی و برون فرهنگی است که دنیای تجربه روزمره به موضوع واقعی گفتمان، تجربه و مشارکت تبدیل می‌شود. شناخت از نظر دیویی پدیده‌ای خطی نیست، بلکه اجتماعی، تحول‌یابنده و فعال است و سیلان دنیاهای متمایز را تجسم می‌بخشد.

بنابراین دیدگاه دیویی از دمکراسی، با فاصله قابل توجهی از سنت اندیشه سیاسی لیبرال مشخص می‌شود که مبنای جامعه و دولت را فرد می‌داند و خود جامعه و دولت را محصول توافق تجربیدی میان افراد قلمداد می‌کند. الگویی که در آن «جامعه پذیری و اخلاق از نوعی تصویر آرمانی قانون قراردادها یا قانون مالکیت مشتق شده است».<sup>۱۱۲</sup>

در عرصه پرسش‌های اخلاقی، چارچوب دیویی از درون زاد بودن، پیامدهایی چند به همراه دارد. نخست آنکه در تأیید ارزش زندگی روزمره، پرسش‌های اخلاقی نباید در چارچوب تنگ و تجربیدی ارزش آرمانی شده "خرد ناب" در سنت متافیزیکی باقی بماند، بلکه باید با رنگارنگی و غنای معنای اجتماعی آراسته شود. از همین رو است که پاتنم می‌نویسد، «با توجه به جمیع جهات زندگی اخلاقی، تأمل در باب منطقی بودن عمل،... تابع همان معیارهای ابطال پذیری خرد عملی به طور کلی است، و مفاهیم حقیقت و اعتبار در درون خود خردورزی عملی قرار دارند».<sup>۱۱۳</sup> حقیقت یک سطح بی‌زمان و آن جهانی نیست که در انتظار دسترسی "درست" بر جای مانده باشد، بلکه مسأله پاسخگو بودن است، همان طور که یک کلید به شرایط تحمیل شده به وسیله یک قفل پاسخ می‌دهد، یا دو نامه به یکدیگر پاسخ می‌دهند، یا به طور کلی به یک پرسش یا نقد پاسخی کافی داده می‌شود - خلاصه مانند راه حلی که به شرایط و نیازهای یک مسأله پاسخ می‌دهد».<sup>۱۱۴</sup> چنانچه گریبان خود را از فکر وجود یک سرشت متعالی مخفی رها کنیم، پرداختن به یک "موضوع" با "خود" آن موضوع تفاوتی ندارند - ما با دنیایی از نوسان‌ها و مناسبات متقابل و مشخص مواجهیم. نه خودهای اخلاقی تنها که "جاودانگی" را جستجو می-



کنند این موضعی ضد بنیان گرا است که بر پذیرش یک چارچوب باز برای مباحث جاری استوار است. به نوشته فسمایر<sup>۱</sup>: «به جای ساختن یک حقیقت بنیادین و مستقل از چشم انداز به صورت فردی، در عرصه‌های علم یا اخلاق، گفتگوی جمعی میان چشم اندازهای گوناگون به ما امکان می‌دهد که دیدگاهی انعطاف پذیر و آزموده به دست آوریم»<sup>۱۱۵</sup> به علاوه، بنیاد متافیزیک سنتی غرب را نیز ویران می‌کند؛ سنتی که در آن «برای خردمند بودن نیازمند آن هستیم که با جهان بدان گونه که هست، یعنی در سیمایی غیرانسانی ارتباط بگیریم و راهی برای بازنمایی آن بیابیم»<sup>۱۱۶</sup>.

این تأیید درون زاد بودن، نقطه وحدت بخش دیدگاه دیویی در نفی متافیزیک در فلسفه و فراطبیعی در دین است. این دو نیز با درک او از امکانات دموکراسی و مدرنیته به مثابه پیامدهای گوناگون اندیشه و تلاش در تجربه روزمره، با تکیه بر مفاهیم دمکراتیک، در هم تنیده‌اند. در عین حال، دیدگاه درون زادی که دیویی در این تأیید اتخاذ می‌کند، قویاً گویای آن است که معنای مورد نظر دیویی از «امر دینی» به مثابه بیان جمعی تجربه روزمره، به همان اندازه نفی قبود محدودکننده جزم‌های جاافتاده بر امکان دمکراتیک نیز هست.

وی با تقبیح جهان بینی‌های حذفی و فراطبیعی ادیان سازمان یافته، بدان گونه که از دل تاریخ‌های منزوی و کشمکش‌های متقابل آنها بیرون آمده است، امر دینی را کیفیتی از تجربه می‌داند که به همه تجربه‌ها تعلق دارد». «امر دینی» وضعیتی دسترس پذیر و فراگیر از تجربه است.

صفت «دینی» بر یک موجودیت نهادی قابل تشخیص یا نظامی از باورها دلالت نمی‌کند؛ بر چیزی که مشخصاً بتوان بر آن انگشت گذاشت، مثلاً این یا آن دین تاریخی یا کلیسای موجود. اشاره به چیزی نیست که بتواند به خودی خود وجود داشته باشد یا بتوان آن را در هبات وجودی خاص یا متمایز سامان داد. امر دینی بر وجه

<sup>۱</sup>. Fesmire

نظریاتی دلالت دارد که می‌توان در قبال هر موضوع و هر آرمان یا هدفی اتخاذ کرد.<sup>(۱۱۷)</sup>

پس، از دیدگاه دیویی کلیه وجوه زندگی اجتماعی باید در تجربه دینی ذوب شوند، حال آنکه هیچ دین مشخصی نباید بر حیات اجتماعی سبطره پیدا کند. به نوشته او: «کارکرد امر دینی را در قلمرو تجربه فقط از طریق کنار گذاشتن کل مفهوم حقیقت‌های خاصی که ماهیت دینی دارند، همراه با فکر راه‌های ویژه دسترسی به این حقیقت‌ها می‌توان آزاد کرد».<sup>(۱۱۸)</sup> در راستای نقد دیویی از کل چارچوب معرفت‌شناسی تاریخی، امر دینی یک «ابژه حقیقت» نیست. این نگاه نیز نوعی گسست از این جزم پذیرفته شده است که «خرد ناب» یا «واقعیت غایی» همه چیز را توضیح می‌دهد. دیویی زمینه «امر دینی» و «اخلاقی» را در تجربه روزمره، رویدادها و واکنش‌های جریان زندگی می‌داند، نه در «ابژه‌های» فراطبیعی یا استعلایی.

اگر کارکرد (امر دینی) از وابستگی به انواع خاصی از باورها و تجربه‌ها، یعنی عناصری که یک دین را پدید می‌آورند رهایی یابد، بسیاری از افراد درمی‌یابند تجاربی که می‌توانند سازگاری بهتر، عمیق‌تر و پایدارتری با زندگی ایجاد کنند، به خلاف آنچه تصور می‌رود کم نیستند. آنها غالباً در بسیاری از لحظات مهم زندگی رخ می‌نمایند.<sup>(۱۱۹)</sup>

بنابراین، این نکته مهم است که امر دینی برای دیویی چیزی است که نسبت به یک آموزه حقیقت، به عرصه خیال ورزی‌های ممکن نزدیک‌تر است؛ «گرایش‌هایی که از فرایندهای زندگی حمایتی عمیق و پایدار به عمل می‌آورند».<sup>(۱۲۰)</sup> دیویی خاطرنشان می‌کند که مردمانی با علایق دینی مختلف، در زندگی خود تجربیات متحول‌کننده‌ای را از سر گذرانده و آن را به حقیقت دین خود نسبت داده‌اند. از نظر او این برداشت، نوعی استفاده از کیفیت (امر دینی) برای حمل بار تحمیل شده بر یک دین بخصوص است.<sup>(۱۲۱)</sup> اما به گفته او «تنها چیزی که می‌توان «اثبات کرد» وجود شرایط پیچیده‌ای است که نوعی سازگاری و جهت‌گیری را بر زندگی تحمیل می‌کند و حس امنیت و آرامش را به همراه می‌-

آورد»<sup>۱۲۲</sup> بنابراین دیویی نتیجه می‌گیرد که «کیفیت امر دینی واقعی در تجربه فوق تأثیری است که تولید می‌کند، یعنی سازگاری بهتر با زندگی و شرایط آن، نه شیوه و علت تولید آن... زیرا در اشخاص مختلف به شیوه‌های متفاوت بروز می‌کند»<sup>۱۲۳</sup> باز هم می‌بینیم که چگونه خصالت تفکیک ناپذیر واقعیت و ارزش، دعاوی تهاجمی جزم‌های تثبیت شده را بی اعتبار می‌سازد. بر این مبنای است که دیویی خواهان کنار گذاشتن موضع بسته و منزوی ادیان سنتی در مورد وجود یک حقیقت منحصر به فرد، و رفتن به سوی مفهوم باز و گسترش یابنده امر دینی به مثابه نوعی جهت گیری تخیلی و دربرگیرنده می‌شود که نیروها و تفاوت‌های زمانه را منعکس می‌کند. برای دیویی این انتقال متضمن فرایند ریشه‌ای گشودن پنجره تخیل انسانی در فضای مدرنیته جهانی، همراه با پیامدهای آن در قلمروهای اجتماعی، فرهنگی و سیاسی است.

از نظر دیویی هر دین خاص یک پدیده فرهنگی است «... آموزه‌ها یا دستگاه‌های فکری و تشکیلات نهادی که نشو و نما می‌کنند، به مفهومی مشخص. عارضه‌ای بر کیفیت ذاتی تجربه‌های (دینی) اند؛ اموری مربوط به قلمرو سنت‌های فرهنگی اند که در مغز افراد انباشته شده اند»<sup>(۱۲۴)</sup> او ویران کردن این سنت‌های دینی را به هیچ وجه توصیه نمی‌کرد، زیرا بخشی از بافت زندگی روزمره ما هستند که او آنها را بر فراز دیدگاه مطلق گرا و متافیزیکی طرح‌های تحول ریشه‌ای «یک اندازه برای همه» می‌نشانند. دیویی خواهان احیاء آنها از طریق تغییر پرمایه‌تر شیوه تفکر ما درباره نحوه دریافت میراث‌های دینی یا فرهنگی بخصوص است، هر چه که باشند. این نقطه‌ای است که مخالفت دیویی با مفهوم فراطبیعی برجسته می‌شود، و دیدگاه او را درباره امر دینی به قلمرو کلی‌تر نوعی مفهوم درون زاد فعال مرتبط می‌کند که در مقابل گرایش موروثی تلقی یک "ابژه ذاتی" (ساختار، صورت، دیالکتیک و نظایر آن) به مثابه منشأ همه رویدادها قرار می‌گیرد.

چشم انداز نوعی وجود انسانی که در کتاب یک ایمان مشترک توصیف شده، پیوند متقابل میراث‌های دینی و فلسفی را به مثابه موانعی در راه بیان کامل‌تر و

تحقق امکانات دمکراتیک در لحظه تاریخی جاری می‌داند، و پیوندی امیدبخش با آینده را به تصویر می‌کشد. در این کتاب امر "فراطبیعی" نقد و به جای آن نگرش درون زاد توصیه می‌شود که در مقابل جزمیات بسته متافیزیکی با هستی‌شناسی، رویکردی خلاق و شیوه اندیشیدنی گشوده بر جهان است. دیویی می‌نویسد، مسأله اصلی این کتاب «همسان پنداری امر دینی با فراطبیعی و زمینه و پیامدهای این همسان پنداری است». هدف او از طرح این سوال «بسط مفهوم دیگری از ماهیت مرحله دینی تجربه است که آن را از امر فراطبیعی جدا می‌کند»، زیرا «آنچه واقعاً دینی است، با خلاص شدن از چنگ فراطبیعت به رهایی خواهد رسید».<sup>(۱۲۵)</sup> بنابراین دیویی آگاهانه، نه خود را در صف مدافعان ادیان سنتی قرار می‌دهد، نه در اردوگاه خداناشناسانی که اعلام می‌کنند ادیان سنتی یکسره دروغ و منسوخ‌اند و هیچ ارزشی برای عرضه کردن به زندگی معاصر ندارند. دیویی آگاهانه در مقابل هر دو اردوگاه فوق می‌ایستد و آنها را به نوعی با هم مرتبط می‌داند. او می‌نویسد:

به نظر من خداناشناسی مهاجم با باور سنتی به فراطبیعت فصل مشترک‌هایی دارد... آنچه می‌خواهم بگویم به ویژه دلمشغولی انحصاری خداناشناسی ستیزه جو و فراطبیعت باوری به انسان در تنهایی و انزوا است. (فراطبیعت باوری) زمین را کانون اخلاقی کاینات و انسان را قله طرح کلی همه چیزها می‌داند (حال آنکه خداناشناسی ستیزه جو) غالباً بر این نظر است که انسان در دنیایی بی تفاوت و دشمن زندگی و فرمان‌های ترمذ صادر می‌کند.<sup>(۱۲۶)</sup>

دیویی دیدگاه‌های "دین" و خداناشناسی ستیزه جو را که بر انسان در انزوا تأکید دارند در مقابل "نگرش دینی" قرار می‌دهد که به حسی از ارتباط انسان - هم از زاویه وابستگی و هم از زاویه حمایت - با جهان پیرامون نیاز دارد. جهانی که در ساحت تخیل یک کاینات به شمار می‌آید.<sup>(۱۲۷)</sup>

دیویی در کتاب یک ایمان مشترک به روشنی مسأله وجود ادیان سنتی را در بستر مدرنیته مطرح می‌کند. بستری که در آن انبوهی از انسان‌ها، در چارچوب

زمان و مکان در کوران پویایی قرار گرفته اند که به لحاظ امکانات خلاقه و ویرانگر خود بی سابقه بوده است. آنها نوعی نسبت زمانی و مکانی سنت‌های خود را تجربه می‌کنند و رویاروی یک قلمرو معنایی تهی و انزوای اجتماعی فرار گرفته‌اند. دیویی می‌نویسد، هر ناظری متوجه این نکته خواهد شد که "قدرت‌های نادیده" ای که (در ادیان مختلف) به آنها ارجاع داده می‌شود، تصاویری کاملاً ناسازگار از خود بر جای می‌گذارند، و «چنانچه تفاوت‌های آنها را کنار بگذاریم، جز یک چیز نادیدنی و نیرومند چیزی بر جای نمی‌ماند».<sup>(۱۲۸)</sup> بر این اساس خاطر نشان می‌کند که «چیزی به نام دین منفرد وجود ندارد»، بلکه با «تکثری از دین‌ها» مواجهیم که صرفاً در قالب «سرجمع سایر» با هم وحدت دارند.<sup>(۱۲۹)</sup> این نسبت چند فرهنگی که مبنایی در مدرنیته علمی دارد، دعوی مستقل حقیقت غایی را که هر یک از دین‌ها با شرایط خودش مطرح می‌کند متفی می‌سازد.

اما از دیدگاه دیویی این بحران نوعی تقابل با پدیده همیشه نسبت تحول یابنده تاریخی ادیان جهانی است که اینک سر باز کرده و آشکار شده است، حال آن که در گذشته تقریباً نادیده باقی می‌ماند. بنابراین، مسأله رسیدن به بوج‌گرایی نیست، بلکه انطباق تجربه دینی با شرایط اجتماعی و تاریخی پویای کنونی است. او می‌نویسد: «با شادمانی می‌پذیرم که ادیان تاریخی به آن شرایط فرهنگ اجتماعی وابسته بوده اند که مردم در آن زیسته‌اند. در واقع آنچه من به آن می‌پردازم بهره‌گیری بهینه از این روش کنار گذاشتن ویژگی‌های منسوخ ادیان گذشته است».<sup>(۱۳۰)</sup>

بر مبنای همین اصل رشد است که دیویی میان "امر دینی" و "دین" فرق می‌گذارد او می‌نویسد، «اگر در گذشته در رابطه با یک قدرت نادیده، شیوه تأثیرش بر سرنوشت بشر، و نگرشی که ما نسبت به آن داریم چنین انعطافی وجود داشته است، چرا باید فرض کنیم که این تغییر در مفهوم و عمل به پایان رسیده است؟ "این نگاه" ما را ترغیب می‌کند که از خود پرسیم کدام مفهوم از قدرت‌های نادیده و مناسبات ما با آنها، با بهترین دستاوردها و آرزوهای کنونی

مان همخوانی دارند. لازمه این کار آن است که لوح تخیل خود را پاکیزه سازیم و دوباره از خود بپرسیم، تصورمان از یک قدرت نادیده، شیوه کنترلی که بر ما اعمال می‌کند، و نوع حرمت‌گذاری و عبودیت ما چگونه می‌بود، اگر هر آنچه که اساساً تجربه دینی نامیده می‌شود، بر کنار از کلیه قید و بندهای تاریخی مجال بروز و ظهور می‌یافت»<sup>(۱۳۱)</sup>.

از نظر دیویی در فرق میان دین و امر دینی نکته مهم آن است که «یک دین (همان طور که گفتم چیزی به نام دین به طور کلی وجود ندارد) همواره بر مجموعه خاصی از باورها و اعمال دلالت می‌کند که نوعی سامان‌یافتگی نهادی است یا انسجام یافته دارند. در مقابل صفت "دینی" بر موجودیتی قابل تشخیص دلالت نمی‌کند، خواه نهادی باشد یا نظامی از باورها»<sup>(۱۳۲)</sup>. از نظر دیویی، دین بازنمای یک آموزه نهادی بسته است، حال آن که امر دینی، تخیل تاریخی بشر را بازنمایی می‌کند که همه فرهنگ‌ها و صورت‌های تخیل را به یکدیگر پیوند می‌دهد. امر دینی «بر نگرش‌هایی دلالت می‌کند که می‌توان نسبت به هر موضوع و هر آرمان یا مقصدی اتخاذ کرد»<sup>(۱۳۳)</sup>. آن چیزی که دیویی آن را تجربه دینی می‌نامد مقوله مجزایی از تجربه، یا دفاع از یک آموزه بخصوص نیست، بلکه دلالت بر چیزی دارد که به همه تجربه‌ها مربوط می‌شود، از دوستی گرفته تا داد و ستد، یا کارهای علمی یا اخلاق.

بر این اساس است که دیویی خواهان انتقال از موضع بسته و منزوی ادیان سنتی، به مفهوم باز و گسترش‌یابنده امر دینی می‌شود. در این انتقال، «تصور ما از نیروهای نادیده به معنای کلیه شرایط طبیعت و انجمن‌های بشری در خواهد آمد که از مفهوم ارزش‌ها حمایت می‌کنند و به آنها عمق می‌بخشند. ارزش‌هایی که در دل دوران‌های تاریکی و یأس به انسان یاری می‌دهند، البته تا آن جا که خصلت سرکوبگری معمول خود را کنار می‌گذارند».

قبلاً اشاره کردیم که دو شیوه "تخیل" وجود دارد: یکی آنکه در کار زندگی اختلال می‌کند، و دیگری آنکه در کلیه عناصر هستی ما نفوذ و دخالت دارد<sup>(۱۳۴)</sup>. بنابراین تخیل می‌تواند صرفاً «با زندگی بازی کند یا عمیقاً در آن نفوذ

نماید.<sup>۱۳۵</sup> در مورد رابطه تخیل با امور فراطبیعی یا متافیزیکی دو امکان متفاوت وجود دارد. در ترسیم این پیوند دیویی با نقد ریشه‌ای هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی، قراردادهای تثبیت شده درباره حقیقت در فلسفه غرب را به طور جدی مورد تردید قرار می‌دهد.

دیویی شالوده تخیل را در بصیرت، کنش‌های ممکن، و امر دینی این گونه توصیف می‌کند:

رابطه میان تخیل و سامان بخشیدن به خود، نزدیک‌تر از آن است که معمولاً تصور می‌شود. تصور وجود یک کل، خواه کل هستی شخصی یا جهان، نوعی تخیل است، نه یک فکر به معنای دقیق کلمه. تنها از طریق گسترش عرصه تخیل است که دنیای محدود مشاهدات و تأملات ما کیهان را دربر می‌گیرد.<sup>(۱۳۶)</sup>

به گفته دیویی از آن جا که رابطه نزدیک ایمان با تخیل به رسمیت شناخته نمی‌شود، ایمان «به مثابه جانشینی برای دانش و بینش به شمار می‌آید. ایمان، شاهی بر چیزهای نادیده است»؛ نوعی «چشم انداز پیشینی از چیزهایی که غیر قابل رؤیت اند، چرا که سرشت ما محدود و خطاکار است».<sup>(۱۳۷)</sup> در مجموع می‌توان گفت که ایمان به مثابه یک ابژه فکری در جایگاه حقیقتی قرار می‌گیرد که در فراسوی محدودیت‌های درک متداول، در قالب یک واقعیت برتر آرمانی یا «فراطبیعی» وجود دارد.

ریشه داشتن حقیقت ایمان در بستر یک ابژه فکری نادیدنی، یا «فراطبیعی»، ضرورتاً به «تکوین رشته‌های مختلف الهیات‌شناسی یا مجموعه‌هایی از قضایای نظام یافته منجر می‌شود. هدف این رشته‌ها آشکار ساختن سامان یافته محتوای پیش فرض‌هایی است که باور، به آنها الصاق و پذیرفته می‌شود». پس میان امر فراطبیعی و جزمیات دینی رابطه کاملاً مستقیمی وجود دارد، درست همان طور که مفهوم افلاتونی صورت‌ها در اندیشه غرب، میراث متافیزیک را بر جای می‌گذارد. و سرانجام آنکه این جهان بینی‌ها همگی در ایده اصلی وجود یک «ابژه متعالی» به عنوان مبنای حقیقت مشترک‌اند.

این دیدگاه از حقیقت ایمان، ضرورتاً متضمن مبنایی کلی و فراگیر برای حقیقت به معنای دقیق کلمه است. در این جا است که دیویی مسأله را مورد توجه قرار می‌دهد و مفهوم متکثری از حقیقت‌ها را در قالب‌های گوناگون مطرح می‌سازد. از نظر دیویی به خلاف آنچه در سنت‌های دینی و فلسفی متداول است، مسأله اخلاق را نباید از زاویه یک ابژه فکری درک کرد. به عکس، چنین گرایشی نوعی بیان ناخواسته فقدان ایمان اخلاقی است. دیویی می‌نویسد:

گفته می‌شود که کمال مطلوب، آن واقعیت غایی است که در دل چیزهای موجود قرار دارد و تنها حواس ما یا فاسد بودن سرشت مان مانع از درک آن هستی از قبل موجود می‌شود. اگر کار خود را مثلاً با این فکر آغاز کنیم که عدالت چیزی بیش از یک آرمان اخلاقی است، زیرا در نسوج جهان واقعاً موجود تنیده شده است، مشاهده می‌کنیم که انسان طرح‌های فکری، فلسفه‌ها و الهیات‌شناسی‌های گسترده‌ای تدوین کرده است تا ثابت کند که آرمان‌ها، نه به مثابه آرمان، بلکه به مثابه واقعیت‌هایی از قبل موجود واقعی‌اند. آنها متوجه این نکته نشده‌اند که با تبدیل واقعیت‌های اخلاقی به مسایلی در حوزه پذیرش فکری، فقدان ایمان اخلاقی را نشان داده‌اند.<sup>۱۳۸</sup>

از نظر دیویی «اقتداری که یک آرمان بر انتخاب و رفتار انسان اعمال می‌کند، اقتدار یک آرمان است، نه یک واقعیت؛ اقتدار حقیقتی که ذهن آن را تضمین کرده است، نه منزلت کسی که آن را مطرح می‌کند». بنابراین باید «میان باور به معنای اعتقاد به این که هدفی باید بر رفتار انسان حاکم باشد، و باور به معنای نوعی ابژه یا هستی که به مثابه حقیقتی برای ذهن وجود دارد فرق گذاشت». او می‌نویسد: «ایمان به این که چیزی باید وجود داشته باشد که در محدوده قدرت قرار دارد، به این باور ذهنی تبدیل شده که آن چیز از قبل موجود است».<sup>۱۳۹</sup>

نتیجه این تغییر امر فیزیکی به امر متافیزیکی، محدود و ضعیف کردن قدرت "تخیل" و تبدیل آن به امری مختل کننده زندگی است. نه دخالت کننده در آن:



«هنگامی که شرایط برای تحقق آرزوی ما مساعد نیست \_ که در مورد آرمان- های بزرگ فوق العاده نامساعد است \_ یک راه حل ساده برای برون رفت از بحران این فرض است که این وضعیت پیشاپیش در ساختاری غایی مقدر شده، و تجلیات خلاف آن صرفاً ظواهر را منعکس می کنند. پس تحلیل فقط اختلال ایجاد می کند و از مسئولیت تأثیرگذاری مثبت مبرا است.»<sup>۱۱۰</sup> از سوی دیگر، در ارزش‌ها امکانات متکثری وجود دارند که می‌توانند پایان بندی یک موقعیت باز را رقم بزنند.

پس شورش دیویی علیه سنت‌های متافیزیکی و فراطبیعی، با توسل به درون زاد بودن پدیده‌ها، درخواست برای دخالت فعال و مستقیم در مسایل و واقعیت‌های زندگی اجتماعی است. همچنین درخواستی برای گسترش مبنای دربرگیرندگی در یک جامعه جهانی است، که او آن را دینی به مفهوم «پرهیزکاری طبیعی» می‌نامید. این پرهیزکاری متکی بر مفهومی از وابستگی و فروتنی است که ما به طبیعت بدهکاریم. این وابستگی «هم در آن بخش از مناسبات ما با محیط تجلی می‌یابد که از فعالیت‌ها و آرزوهای مان حمایت می‌کند، هم در آن بخش که در شکست‌ها و ناکامی‌های مان دخیل است». از نظر دیویی نگرشی که دستاوردها و مقاصد بشری را به انسان جدا افتاده از طبیعت مادی و هموعان نسبت می‌دهد، اساساً نگرشی غیردینی است. بنابراین یک ایمان مشترک بر این مفهوم درست از طبیعت، به مثابه یک کل که ما اجزاء آن را تشکیل می‌دهیم، استوار است؛ البته اجزایی که با بصیرت و هدف مشخص می‌شوند و می‌توانند با کمک‌های خود شرایط انسانی دلپذیرتری را ایجاد نمایند.<sup>۱۱۱</sup>

از نظر دیویی " امر دینی " چیزی ذاتاً گسترش‌یابنده و باز، بدون محتوایی ثابت یا تقلیل‌ناپذیر است. به گفته او «ایمان به گشوده شدن پیوسته چهره حقیقت از طریق همکاری انسان‌ها، کیفیتی بس دینی‌تر از هر گونه ایمان به یک وحی تمام شده دارد». بنابراین، خصلت آموزه‌ای بسته دین سازمان یافته، ضرورتاً مانعی در راه تحقق این آرمان است. به نوشته دیویی: «یک دین به یک

دستگاه آموزه‌ای تثبیت شده نیاز دارد. اما ایمان به امکانات پیوسته و دقیق پژوهش، دستیابی به حقیقت را به هیچ کانال یا طرح مشخصی از امور محدود نمی‌کند. این رویکردی نیست که در آن اول گفته شود حقیقت جهانشمول است و سپس اضافه شود که فقط یک راه برای رسیدن به آن وجود دارد.<sup>۱۴۲</sup> پس به طور کلی می‌توان گفت که «روش آموزه‌ای، محدود و خصوصی است». به عکس، «روش مبتنی بر بصیرت باز و عمومی است»<sup>۱۴۳</sup> به گفته دیویی «تنها معنایی که می‌توان به روش مبتنی بر "تخیل" نسبت داد چیزهای تحقق‌نیافته‌ای است که قدرت برانگیختن ما را دارند»<sup>۱۴۴</sup> تخیل، «تبدیل کردن مناسبات مادی و جسمانی به پیوندهایی معنایی است که از ویژگی‌های امکانات طبیعت است». تخیل، شوق دریافتن معناها و پیامدهایی است که به بار می‌آورند. این پیامدها در تخیل سنجیده به آزمون کشیده می‌شوند، سازگاری هستی‌ها را با یکدیگر می‌سنجند و همزیستی و دستاوردهای سامان یافته و زنجیروار را می‌سازند... هنگامی که به چنین وضعیتی می‌رسیم در سطح انسانی زندگی می‌کنیم و به چیزها در معنای شان پاسخ می‌گوییم»<sup>۱۴۵</sup> دیویی به چنین تخیلی امید می‌بندد که در فراسوی قیود حذف‌کننده متافیزیکی و فراطبیعی، در چارچوب افق‌های موجود همه فرهنگ‌های بشری قرار می‌گیرد. افق‌هایی که در تجربه جاری زندگی زیسته، رو به سوی هدف‌های دمکراتیک اجتماعی دارند.

دیدگاه دیویی نسبت به جامعه مدرن متوجه امکانات کثرت‌گرایانه و ارتباطی آن بود. به بیانی دیگر، میزان دربرگیرندگی و امکانات جهت‌گیری بصیرانه آن در پویش درون زاده‌اش را مدنظر قرار می‌داد. در بستر جهانی شدن چالش‌هایی جدی رخ می‌نمایند که باید با آنها رویاروی شد. در مورد دیدگاه دیویی نسبت به سوسیال دمکراسی پائتم می‌نویسد:

اینکه در اجتماعات ما باید دمکراسی حاکم باشد... از این واقعیت سرچشمه می‌گیرد که فقط در یک دمکراسی هر کسی این فرصت را دارد که دین خود را به این گفتمان ادا کند؛ و این که باید سوسیال

دموکراسی حاکم باشد از این واقعیت سرچشمه می‌گیرد که نابرابری‌های عظیم موجود در ثروت و قدرت، به گونه‌ای مؤثر راه را بر توجه جدی به علایق و شکایات‌های اغلب ستمدیدگان می‌بندد...

(۱۴۶)

انقلاب اجتماعی به لحاظ دربرگیرندگی مورد نظر دیویی، همان قدر به شیوه‌های تأملات فلسفی مربوط می‌شود که به عمل کرد مشارکت سیاسی، و این دو پروژه پیوند متقابل دارند. این نکته مهم است که شکاف متافیزیکی سنتی میان "نظریه" و "عمل" برای دیویی وجود ندارد، زیرا حقایق «آن ادراک‌های جمعی هستند که می‌توانیم بر اساس آنها با اطمینان عمل کنیم».<sup>(۱۴۷)</sup> به تبعیت از این دیدگاه ضد ذات‌گرا، وی خواهان بازسازی ریشه‌ای و گسترش مسأله اخلاق در فراسوی "آگاهی عقلانی" و در جستجوی "حقیقت غایی" بود. در عوض، کثرت‌گرایی درون‌زادی را دنبال می‌کرد که در آن «آنچه یک فرد واقعاً در تجربه زندگی خود هست، به ماهیت و حرکت زندگی جمعی بستگی دارد».<sup>(۱۴۸)</sup> این وجه از اندیشه او در پشت مفهوم قرار دارد که ما آن را چارچوب فلسفی درون‌زاد دیویی می‌نامیم و آن را از چارچوب استعلایی تفکیک می‌کنیم. پاتنم می‌نویسد، تفاوت میان دیویی و «نه فقط فلسفه روشنگری، بلکه کل مفهوم اخلاقیات یا فلسفه اخلاقی که بر تفکر اکثر فیلسوفان تا به امروز غالب بوده و هنوز هم هست» نفی "عینیتی" منجمد یا استعلایی برای «مفاهیم اخلاقی آشنایی از قبیل درست، غلط، عادلانه، غیرعادلانه، خوب، بد، تکلیف، وظیفه و نظایر آن است».<sup>(۱۴۹)</sup>

از نظر دیویی جهان ماهیتی پنهان یا ذاتی ندارد که بتوان آن را در اخلاقیات، معرفت‌شناسی یا چیزهای دیگری از این دست به نمایش درآورد. این دیدگاه در مقابل دوگانه‌ها و قطب‌بندی‌هایی قرار می‌گیرد که دیدگاه‌های متافیزیکی و فراطبیعی از واقعیت تولید می‌کنند، همراه با استحاله‌ها و باززایی‌هایی که انتظار می‌رود از رهگذر همنوایی با یک خیر استعلایی تجلی یابند. در برتری دادن به زندگی روزمره بر "ارزش‌های والاتر"، دیویی عمدتاً «همدات‌پنداری

یک هستی آرمانی را با یک هستی خاص مورد انتقاد قرار می‌دهد، بخصوص هنگامی که این همذات‌پنداری به این نتیجه منجر می‌شود که هستی مزبور خارج از طبیعت قرار دارد». او می‌نویسد:

آنچه من سعی کرده‌ام نشان دهم این است که هستی آرمانی، خود ریشه در شرایط طبیعی دارد؛ این هستی هنگامی مجال بروز پیدا می‌کند که تخیل با چنگ زدن به امکانات اندیشه و عمل، وجود را آرمانی می‌کند... تخیل آرمانی کننده، ارزشمندترین چیزهایی را که در لحظات تجربه می‌یابد به دست می‌گیرد و آنها را برجسته می‌کند. ما به معیارهای خارجی و تضمین خوب بودن آنها نیاز نداریم. آنها خود خوب اند و از طریق آنها است که ما چارچوب هدف‌های آرمانی خود را بنا می‌کنیم.<sup>۱۵۰</sup>

از نظر دیویی آغاز و پایان زندگی بشر با مشارکت در اجتماع اتفاق می‌افتد و از این رو پرداختن به نهادهای اجتماعی اهمیت دارد: «هدف‌های انسان دوستانی از قبیل فلورانس نایتینگل، هوارد، ویلبر فورس و پیادای رؤیاهایی بهبود یافته است. آنها نهادها را اصلاح کرده‌اند. هدف‌ها و آرمان‌ها صرفاً در "ذهن" وجود ندارند؛ آنها در خصلت، شخصیت و عمل حضور دارند».<sup>۱۵۱</sup> به نوشته دیویی «مسئله رابطه میان مناسبات اجتماعی و نهادهایی که در یک مقطع زمانی خاص غالب اند، ظریف‌ترین مسأله رویاروی تحقیق و تفحص اجتماعی است».<sup>۱۵۲</sup>

چارچوب دیویی پرداختن به هستی‌شناسی یا «کل این فکر را که جهان شیوه‌ای یگانه و "حقیقی" از تقسیم خود به اشیاء، موقعیت‌ها، خصوصیات و نظایر آن را بر ما تحمیل می‌کند» غیر لازم می‌دانند...<sup>۱۵۳</sup> از دیدگاه پاتنم، اخلاقیات مفهوم مشخص دارد. به نوشته او «تجلیل از جنگ و قدرت نمایی، احتمالاً در فرهنگ‌های بشری سابقه‌ای کهن‌تر از تأکید بر از میان بردن درد و رنج انسان، صرف‌نظر از طبقه یا جنسیت صاحب درد دارد. اما این چشم‌انداز دوم است که در سنت‌های دینی بزرگ جهان ریشه‌هایی عمیق دارد، نه فقط

در سنت‌های دینی غرب، بلکه در اسلام، کنفیوسیوس‌بسم، هندویسم، و بودیسم - که من آن را اخلاقیات می‌نامم. « او خاطرنشان می‌کند که این اخلاقیات دقیقاً همانی است که نیچه آن را نکوهش می‌کند، و آن را ضعف یا حتی بیماری می‌نامد. یکی از محورهای تحلیل پاتنم، فیلسوف لویناس نویسنده کتاب *گونه‌ای دیگر از هستی؛ یا فراسوی ذات* است. مضمون اصلی فلسفه لویناس این است که همه کوشش‌هایی که برای تبدیل اخلاقیات به نوعی نظریه هستی، یا استوار کردن آن بر نوعی نظریه هستی یا هستی‌شناسی صورت می‌گیرد، خواه در مفهوم سنتی یا هایدگری آن محکوم به شکست است.<sup>۱۵۱</sup> پیامدهای کار دیویی برای دموکراسی و مدرنیته قطعاً این ادعا را تأیید و ما را به سمت و سوهای مثبت و نو هدایت می‌کند.

## Notes

1. Fesmire, Steven. *John Dewey and Moral Imagination. Pragmatism in Ethics*. Indiana University Press. Bloomington, Indiana. 2003. Page 28..
2. Dewey, John. *The Philosophy of John Dewey*. Edited by John J. McDermott. The University of Chicago Press. Chicago. 1973. Page 19.
3. Dewey. *The Philosophy of John Dewey*. Page 185.
4. Dewey. *The Philosophy of John Dewey*. Pages 34/35/36.
5. Dewey. *The Philosophy of John Dewey*. Page 38.
6. Heidegger, Martin. "On the Essence of Truth". In *Basic Writings*. HarperCollins. San Francisco. Page 116.
7. Putnam, Hillary. *Ethics Without Ontology*. Harvard University Press. Cambridge. 2004. Page 97-98.
8. Fesmire. Page 28.
9. Dewey. *The Philosophy of John Dewey*. Page 50.
10. Dewey. *The Philosophy of John Dewey*. Page 56 - 57.
11. Fesmire. Page 50.
12. Dewey. *The Philosophy of John Dewey*. Page 66.
13. Arkoun, Mohammed. *The Unthought in Contemporary Islamic Thought*. Saqi Books. London. 2002. Page :8-19.
14. Dewey. *The Philosophy of John Dewey*. Page 13.
15. Dewey. *The Philosophy of John Dewey*. Page 29.
16. Fesmire. Page 3.
17. Fesmire. Page 5.
18. Dewey. *The Philosophy of John Dewey*. Page 74.
19. Dewey. *The Philosophy of John Dewey*. Page 88.
20. Dewey. *The Philosophy of John Dewey*. Page 89.
21. Putnam. Page 51.
22. Dewey. *The Philosophy of John Dewey*. Page 190.
23. Dewey. *The Philosophy of John Dewey*. Page 218.
24. Dewey. *The Philosophy of John Dewey*. Page 284.
25. Dewey. *The Philosophy of John Dewey*. Page 193.