

بررسی هم‌سنج عقلانیت در آرای سیدحسین نصر و ریچارد رورتی

سید محمدکاظم علوی^{*}، زهرا صادقی منش

استادیار، الهیات و علوم اسلامی، دانشگاه حکیم سبزواری، سبزوار، ایران.

alavismk@yahoo.com

دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه، دانشگاه آزاد اسلامی واحد سبزواری، سبزوار، ایران.

چکیده

ریچارد رورتی فیلسوفی نوپراگماتیسم و ضدذات‌گرا و سیدحسین نصر فیلسوفی سنت‌گرا، هر دو از برجسته‌ترین رهبران فکری در فلسفه معاصر هستند. آن‌ها با به چالش کشیدن بنیادها و معیارهای عقلانیت در فلسفه مدرن، به‌ویژه آن دسته از معیارهایی که موجب گسترش روزافزون عقلانیت علمی می‌گردد، خواهان بسط عقلانیت در حوزه‌های دیگری از تلاش‌های بشری، حوزه‌هایی چون ادبیات، هنر و علوم انسانی بر اساس دغدغه‌ها و نگرش‌های فلسفی خویش هستند. با بررسی دقیق وجوه ناهمسان و همسان آرای فلسفی نصر و رورتی درباره عقلانیت و نقد هر یک، محدودیت‌ها و کاستی‌های فلسفه مدرن پیرامون مفهوم عقلانیت درک می‌گردد؛ محدودیت‌ها و کاستی‌هایی که نیازمند ایجاد دگرگونی‌های جدی و بسط و تعدیل هستند. این دگرگونی و تعدیل آرا در فلسفه نصر با تمرکز بر جنبه‌های بی‌زمان و سرمدی انسان، با راهیابی حقیقت مطلق به سایر علوم صورت می‌پذیرد و در فلسفه رورتی با تمرکز بر جنبه‌های تاریخی و زمانی با خلق همبستگی و روابط دموکراتیک میان همه انسان‌ها. دیدگاه‌های نصر و رورتی، با وجود تفاوت‌های بنیادینی که دارند، با آشکار ساختن آسیب‌های عقلانیت مدرن، رهگشای حل بسیاری از مسائل در فلسفه معاصر گشته‌اند.

واژه‌های کلیدی: عقلانیت، سیدحسین نصر، ریچارد رورتی، سنت‌گرایی، نوع‌میل‌گرایی، علم مقدس،

همبستگی.

* نویسنده مسئول

مقدمه

ریچارد رورتی و سیدحسین نصر از فیلسوفان مطرح معاصر هستند که به انتقاد از عقلانیت مدرن پرداخته‌اند و راهکارهایی عقلانی در رویارویی با آن ارائه نموده‌اند. سیدحسین نصر (۱۹۳۳ م.) فیلسوف سنت‌گرای ایرانی است که با سطحی و بیمار خواندن علم و عقلانیت مدرن (نصر، ۱۳۸۹ ب: ۲۶-۲۷)، در پی بازیابی سنت و الوهیتی است که به علم و عقلانیت تقدس بخشد و آن را از گزند آسیب‌هایی که انسان کنونی را گرفتار ساخته، برهاند. حکمت و خرد جاودان نزد نصر نمونه آشکاری است از وحدت عقل و ایمان، خرد و عاطفه، شهود و استدلال؛ مجموعه به ظاهر متناقض و در باطن همسان که با پدید آوردن علم مقدس، پیروان خود را به سمت و سویی کشانده که افزون بر خلق شعر، هنر و زیبایی، در علوم طبیعی، منطق و ریاضی نیز زبانزد بوده‌اند.^۱

ریچارد رورتی (۱۹۳۱-۲۰۰۷ م.) فیلسوف معاصر امریکایی است که پس از بدبینی به مطلق‌های اخلاقی و فلسفی، با هوشمندی راه خود را به سوی فلسفه پساتحلیلی و دیدگاهی نوع‌گرا نسبت به عقلانیت گشود. او با تمایلات ضدذات‌گرایانه به طرد و انکار معرفت‌شناسی و عقلانیت معیارمحور (از افلاطون تا فلسفه‌های تحلیلی)، پرداخت و وجود معیارهای عقلانی بدون منازع برای داوری باورها و آرزوها را، تلاش بیهوده فلسفه دانست. به باور او آدمی با تلاشش در فرهنگ و ادبیات و سیاست و علم و هنر، در پی بازسازی خویشتن است. وی جست‌وجوی حقیقت عینی از افلاطون تا هگل را موجب دوری فلسفه از تاریخ و جامعه بشری و در نتیجه موجب غفلت از زندگی آکنده از درد و رنج و ظلم می‌داند. او با تقدم عمل بر نظر، پراگماتیست‌ها را خواستار

همبستگی و بی‌نیاز از هستی‌شناسی و متافیزیک می‌داند.

تطبیق آرای دو فیلسوف معاصر درباره عقلانیت، از دو منظر متفاوت، می‌تواند به گستره وسیع‌تری از خواست‌ها و دغدغه‌های انسان امروزی دست یابد؛ از این رو پرسش‌های بنیادین این جستار از این قرارند: الف) همسانی‌های ظاهری در نگرش این دو فیلسوف نسبت به عقلانیت و راهکارهای عقلانی آن‌ها، در عین وجود ناهمسانی‌های بنیادی میان آن‌ها، چیست؟ ب) ناهمسانی‌های اندیشه‌ی نصر و رورتی در زمینه عقلانیت و راهکارهای عقلانی هر یک چیست؟ ج) رویکرد هر یک به عقلانیت کدام کاستی‌ها در عقلانیت مدرن را برطرف می‌کند؟ گمانه‌هایی که در راستای پاسخ‌گویی به این پرسش‌های بنیادین مطرح می‌شود، از این قرارند: الف) هر دو فیلسوف ناقد عقلانیت علمی و روش آن هستند؛ ب) نصر فیلسوفی سنت‌گرا با گرایش‌های ذات‌گرایانه است و رورتی فیلسوفی سنت‌ستیز و ضدذات‌گراست؛ ج) نصر با بهره‌گیری از سنت و خرد جاودان، خواهان بازگشت اخلاق به عقلانیت قدسیت بخشیدن نگاه انسان به جهان است و رورتی با بهره‌گیری از ادبیات و علوم انسانی خواهان خلق همبستگی و پیشرفت اخلاقی در عقلانیت است.

۱. همسانی‌های ظاهری، در عین ناهمسانی‌های بنیادین نسبت به عقلانیت در آرای نصر و رورتی

گرچه پرداختن به همسانی‌های آرای دو فیلسوف ناهمگون، درباره عقلانیت کاری بس دشوار است، ولی می‌توان با کنکاش دقیق در آرای آن‌ها نکات مشترک و شباهت‌های تأمل‌انگیزی یافت که به درک آسیب‌ها و کاستی‌های عقلانیت معاصر یاری رساند،

رمان، گزارش‌های روزنامه‌نگاران، فیلم و...
(Rorty, 1995: xvi; 2007: 5, 45).

نصر و رورتی با بیمار توصیف کردن عقلانیت جدید در اندیشه مداوای آن هستند؛ هرچند داروی آن‌ها یکسان نیست. هر دو از پایان فلسفه غرب سخن می‌گویند. رورتی پایان فلسفه‌ای را که دیگر پیوند چندانی با سیاست و عمل‌گرایی ندارد، اعلام می‌کند (رورتی، ۱۳۸۵: ۳۸۹) و نصر نیز بر این سخن رورتی که این فلسفه راه به جایی نمی‌برد، صحه می‌گذارد؛ هرچند آن را نه نشانه پایان فلسفه بما هی فلسفه، بلکه نشانه پایان فرایندی می‌داند که در یک جریان سیاسی شکل گرفته است (جهانبگلو، ۱۳۸۵: ۹۱). آن‌ها با جدا کردن راه خویش از عقلانیت جدید و نکوهش آن، به شیوه خود راهی نو پیشاروی انسان معاصر می‌نهند؛ راهی که جامعه مدرن را از یأس و ناامیدی وارهاند. نصر ریشه تمام بحران‌ها را در عقلانیت مدرن ناشی از کنار نهادن سنت افلاطونی می‌داند و رورتی ریشه بیهودگی عقلانیت مدرن را در پیوندی می‌داند که هنوز با سنت افلاطونی دارد. نصر بر این عقیده است که از دکارت آغاز شد، تقدس‌زدایی از علم، انسان و جهان و در نتیجه پوچ‌گرایی و بروز بحران در اخلاق و طبیعت می‌داند. رورتی بر این عقیده است که عقلانیت را پرداختن به مسائل بیهوده‌ای می‌داند که هیچ دردی از دردهای انسان دوا نمی‌کند؛^۱ عقلانیتی که تنها بازی با واژگان است؛ واژگانی که فیلسوفان به آن‌ها خو کرده‌اند.^۲

۲-۱. گسترده مفهوم عقلانیت به دیگر بخش‌های

کوشش‌های بشری

نصر و رورتی از آنچه تنها با معیارهای تنگ‌نظرانه محدود به روش علمی در فلسفه جدید «عقلانی»

این همسانی‌ها، که از درون ناهمسانی‌ها و سویه‌های متقابل اندیشه نصر و رورتی برآمده‌اند، می‌توانند به بساختن راهبردهای مشترک و راه‌گشا در فلسفه جدید یاری رسانند که در نوشتار پیش‌رو تبیین می‌گردند.

۱-۱. انتقاد از فلسفه و عقلانیت مدرن

سید حسین نصر و ریچارد رورتی فیلسوفان معاصری که زندگی در مکان و فرهنگی مشترک در غرب را تجربه کرده‌اند. هر دو از منتقدان سرسخت عقلانیت دکارتی و فلسفه جدید هستند که به جدال با بنیادهای آن می‌پردازند. نصر و رورتی با برگزیدن عقلانیتی نامتعارف با هنجارهای عقلانی زمان خود، به حدی به راهی که در پیش گرفته‌اند، پایبندند که با وجود انتقادات سرسختانه بر ضد خود بدون هیچ هراسی با زیرکشیدن جایگاه فلسفه مدرن، آن را از بنیاد بیمار و معیوب توصیف می‌کنند. هر دو مرزبندی و بخش‌بخش کردن علوم را نکوهش می‌کنند؛ نصر جدایی فلسفه از علم و نیز شاخه شاخه کردن خود علوم و رورتی کشیدن مرز قاطع میان علوم مختلف. آن‌ها نمی‌خواهند تنها فیلسوف به معنای متعارف در زمان خود باشند و خواهان تأثیر فلسفه در زیرین‌ترین لایه‌های جامعه هستند؛ نصر از راه فیلسوفانه اندیشیدن و حکیمانه زیستن و درگیر کردن تمام قوای وجودی انسان و پاس‌داشت تمام حکیمان در شعر، نثر، هنر، فلسفه، علم و عرفان (نصر، ۱۳۸۶، ج ۱: ۷۵۱-۷۵۵) و رورتی با گسترده عقلانیتی نوع‌عمل‌گرا به مثابه سیاستی فرهنگی، برای کاستن از رنج‌های مردم و پاس‌داشتن هر آنچه به این امر یاری رساند از راه رسمیت بخشیدن به شعر،

خواننده می‌شود به‌سختی انتقاد می‌کنند و در پی معنای گسترده‌تری برای عقلانی دانستن امور هستند. در این راستا شعر، ادبیات، عرفان و هنر نزد آن‌ها، برای رسیدن به اهداف عقلانی در خور فلسفه خاص خودشان، جایگاهی ویژه دارد. هر چند تلاش هریک در این وادی، با توجه به تفاوت‌های بنیادین عقلانیت، به سمت و سوی اهدافی متفاوت می‌رود، آنچه در خور تأمل است، همدلی آن‌ها در رهایی یافتن از چیزی است که تنها در پرتو روش علمی جدید، عقلانی خوانده می‌شود؛ و نیز تلاش برای نمایاندن عقلانی بودن سویه‌های دیگر تکاپوهای بشری در حوزه‌های دیگری که از نظر آن دو، اهمیتی بسی بیشتر از علوم طبیعی دارد.

نصر معتقد است در تعریف روش جدید فلسفی، تنها آنچه «علمی» است، «عقلانی» خوانده می‌شود. وی حوزه تعریف «علم» را، بنا بر سنت دیرینه فلسفه اسلامی، به علوم طبیعی محدود نمی‌داند و آن را به بخش گسترده‌تری از توانایی‌های انسانی بازگشت می‌دهد. او از این علم با نام لاتینی "scientia sacra" یا «علم مقدس» یاد می‌کند تا از معنای معمول واژه "science"، در زبان انگلیسی امروز که مستلزم جدایی از قداست و معنویت و دارای دایره تنگ و محدودی است، ممتاز گردد (نصر، ۱۳۸۵ الف: ۱۳).

نصر در بخش‌هایی از انتقاد خود، علم جدید را این‌گونه توصیف می‌کند: علمی که نه بر فروغ عقل شهودی، که بر نیروهای عقل استدلالی بشر برای واری داده‌های حواس مبتنی است؛ علمی که بی‌درنگ سرمشق همه علوم دیگر قرار گرفت و سبب شد فلسفه با تحلیل منطقی، وقادی‌های ذهنی یا حتی صرف نظریه اطلاعات در هم آمیخته شود و حوزه‌های کلاسیک «علوم انسانی» به علوم اجتماعی

کمی‌نگری تبدیل شود که حتی شهودهای ادبیات درباره طبیعت بشر را برای بسیاری از پژوهشگران دور از دسترس قرار می‌دهد. «علوم انسانی» که برخی دانشمندان، از منتقدترین ناقدان آن هستند و در فضایی سرشار از احساس حقارت ذهنی و روانی، در برابر علوم طبیعی و ریاضیات آموزش داده می‌شوند (نصر، ۱۳۸۹ ب: ۲۶-۲۷). از این‌رو نصر گستره‌ای وسیع از ادبیات و علوم انسانی را که بازتاب دهنده «شهود عقلانی» انسان است «علمی» و «عقلانی» می‌داند؛ شهود عقلانی حکیمانی که نه تنها در ادبیات که در عرفان، فلسفه و گاه در ریاضی و نجوم نیز زبانزد بوده‌اند. «حکیم» در جامعه اسلامی کسی است که زندگانی‌اش در عمل برابر با همان حکمتی است که در نظر از آن آگاه است؛ نه کسی که تنها با هوشمندی و تیزبینی، درباره مفاهیم ذهنی سخن می‌راند (Nasr, 2001: 21-25).

نصر با اشاره به بی‌همتا بودن سنت عقلانی در فلسفه ایرانی می‌گوید: با ریشه داشتن در امر ثابت، فلسفه در آن نه تنها یک مکتب «آموختنی» که بیش از همه یک راه «پیمودنی» است. راهی که با «شدن»، و دگرگونی معنوی و اخلاقی در وجود انسان درآمیخته است. آمیختن علم با اخلاق، پیوستگی حکمت با عرفان، و فراگرفتن علوم از راه شعر، در ذهن عارفی که از ذهن او هم شعر می‌تراود و هم ریاضی، و نیز کلیت جهان شمول آن نموداری از ذوق این ملت در سنتی اصیل بوده است (نصر، ۱۳۸۶ ب: ۱: ۴۳۰-۴۳۶). طرح و ایده نصر این است که با مبدل شدن مابعدالطبیعه حقیقی (علم قدسی) به واقعیتی زنده، شناختی که از راه «پژوهش علمی» به دست آمده، می‌تواند با الگویی درآمیزد که دیگر گونه‌های معرفت - از مابعدالطبیعه محض تا معرفت برگرفته از مکاتب

حوزه‌ها می‌پردازند. در این سیر، علم به جای زندگی، موضوع فلسفه گردید و معرفت‌شناسی در کانون آن جای گرفت (رورتی، ۱۳۹۰: ۱۰۷).

پیشنهاد رورتی در راستای رسیدن به اهداف خود، این است که برای عقلانی شدن ادبیات و علوم انسانی، الگویی جدا از الگوی سازگاری با ملاک‌های از پیش تعیین شده برای دستیابی به فضیلتی خاص، برگزینیم. از دیدگاه پراگماتیست‌ها، مرز قاطعی میان علوم طبیعی و علوم اجتماعی، میان علوم اجتماعی و سیاست، فلسفه و ادبیات وجود ندارد. همه حوزه‌های فرهنگ کوششی یگانه برای بهتر ساختن زندگی است (رورتی، ۱۳۸۶ الف: ۳۰).

۳-۱. یگانگی و عدم تمایز میان «سوژه و ابژه» و «نظر و عمل»

هر دو رودرروی تمایزی قرار می‌گیرند که در معرفت‌شناسی دکارتی میان سوژه و ابژه پدید آمد و به پیشرفت علمی و حتی علمی کردن فلسفه انجامید. رویکردی که منجر به جداسازی نظر از عمل، احساس از اندیشه و در نتیجه بی‌خاصیت شدن فلسفه گردید. روشن است که تفاوت آشکاری در اندیشه هر یک برای تمایز قایل نشدن وجود دارد. نصر وحدت «سوژه و ابژه» و «نظر و عمل» را از راه رسیدن به معرفت حقیقی و علم مقدس ممکن می‌داند و رورتی برای رسیدن به راهی عمل‌گرایانه و رهایی از تلاش‌های ذات‌گرایانه برای رسیدن به حقیقت، از هر گونه تمایزی دست می‌شوید.

نصر معرفت و شناختی را که بر پایه تمایز عین و ذهن است، معرفتی حاشیه‌ای و نه ذاتی می‌داند. از نظر او در بالاترین مراتب معرفت، سوژه و ابژه با یکدیگر متحد می‌گردند و تمایزی میان این دو

سنتی روان‌شناسی و جهان‌شناسی - را نیز دربرگیرد (نصر، ۱۳۸۹ ب: ۳۷-۴۰).

رورتی نیز با اشتباه خواندن «جست‌وجوی ماهیت علم و تقلیل عقلانیت به قاعده از سوی سنت معرفت‌شناختی» (رورتی، ۱۳۸۶ ب: ۳۰)، خواستار برگزیدن «عقلانیت ضعیف» تری است که در معنایی منعطف‌تر، ادبیات و علوم انسانی را در برمی‌گیرد؛ عقلانیتی که هر آنچه را با نیروی تخیل به پیشرفت اخلاقی و بهتر ساختن زندگی یاری رساند معقول شمارد. این عقلانیت در برابر «عقلانیت قوی» تر رایجی است که تعبیرهایی چون «روشمند»، «عقلانی»، «علمی»، و «عینی» را به یک معنا می‌انگارد (Rorty, 1998: 35).

رورتی بیان می‌دارد: اگر عقلانیت را گزینش پیشاپیش برخی ملاک‌ها بدانیم، به ناچار باید علوم طبیعی را نمونه آن دانست؛ ولی گرفتاری این است که در صورت برگزیدن چنین معنایی برای «عقلانی»، ادبیات و علوم انسانی را از ارج و منزلت تکاپوهای عقلانی، بی‌بهره ساخته‌ایم؛ چراکه در این برداشت، نقاشان و شاعران، که به گفته خودشان پیش از انجام کاری مطمئن نیستند چه می‌خواهند انجام دهند، به ناگزیر از قوه‌ای متفاوت از عقل بهره خواهند برد؛ چراکه آنان در فرایند انجام کارویژه خود، آیین و روش آن را ابداع می‌کنند. این در حالی است که می‌بینیم که یک دانشمند با آگاهی از آنچه باعث بی‌اعتباری فرضیه‌هایش می‌شود و حتی در صورت ناسازگاری تجربه‌ای با فرضیه‌هایش، آن را به کنار می‌نهد، در دید ما، به قهرمانی اصیل در عرصه عقلانیت تبدیل شده‌است (Rorty, 1998: 36).

رورتی از فیلسوفانی انتقاد می‌کند که به جای کمک به آرامش ذهن مردم، به دقت ریاضی‌دانان و فیزیک‌دانان، به تبیین نحوه پیدایش دقت در این

نیست: رابطه میان وجود عینی و وجود ذهنی نیز تنها به یک شکل نیست و دارای مراتبی است که از درک طبیعی انسان به خود و جهان تا آگاهی از خود مطلق، گسترش می‌یابد. خودی که در آن فاعل شناسا و متعلق شناسایی (سوژه و ابژه)، در یک واقعیت واحد، و رای هرگونه جدایی و ناهمسانی، یگانه می‌گردند (نصر، ۱۳۸۲: ۴۵). تنها معرفتی که بر «یگانگی عالم و معلوم» استوار است، «معرفت ذاتی» است. «معرفت علمی» یا هر معرفت دیگر که ذاتاً مبتنی است بر «تمایز»، میان «ذهنی» که می‌شناسد و «عینی» که شناخته می‌شود، باید به شناختی حاشیه‌ای رضایت دهد (نصر، ۱۳۸۹: ۳۷-۳۸).

نصر همچنین میان علم و عمل، در بالاترین مراتب آن، تمایزی نمی‌داند؛ چراکه علم انسان خداگونه، انسان را از دوگانگی‌ها و تعارضات می‌رهاند؛ از این رو علم و عمل در بالاترین مرتبه، با یکدیگر پیوند دارند. عارفان و اهل نظر نیز، گاه شاهکارهای برجسته از سنخ عمل پدید آورده‌اند؛ از نگارش آثار حجیم تا ساخت آثار عظیم، یا بنیاد کردن سازمان‌هایی با ماهیت اجتماعی و سیاسی... طریق «عمل» نمی‌تواند طریق «علم» را در برگیرد؛ ولی علم وابسته به انسان خداگونه، می‌تواند با رهایی انسان از تنگناهای کنش و واکنش و دوگانگی‌های مرتبط با عشق احساسی، همه امور سازنده‌ای را که عشق و عمل در توان و تمکن دارند، در خود جای دهد. این چنین است که معرفت قدسی با «تمامیت مرتبه بشری» در ارتباط است (نصر، ۱۳۸۵ الف: ۶۰۱-۶۰۲).

رورتی نیز در توضیح دیدگاه پراگماتیکی خود در متمایز ندانستن سوژه و ابژه بیان می‌کند که اگر این گزاره که «s می‌داند که p» را، گزاره‌ای برای اشاره

به وضعیت گزارش‌های s در میان همتیانش بدانیم، دیدگاهی «پراگماتیک» درباره حقیقت و رهیافتی درمانگر در قبال هستی‌شناسی، برگزیده‌ایم؛ و اگر این گزاره را نسبتی بدانیم میان سوژه و ابژه، طبیعت و آینه طبیعت، یعنی تبیینی هستی‌شناسانه را برگزیده‌ایم (رورتی، ۱۳۹۰: ۲۵۰). هدف فلسفه را یافتن حقیقت دانستن یعنی حقیقت اصطلاحاتی که مبنای سنجش نهایی تمام کاوش‌های بشری قرار گیرند، نگرستن به انسان‌ها همچون ابژه است نه سوژه، موجوداتی فی‌نفسه و نه توأمان فی‌نفسه و لافسه؛ با این حال اگر انسان، هم سوژه و هم ابژه است باز نمی‌توانیم ذات خود را درک کنیم (همان: ۵۰۴-۵۰۵). به باور رورتی شکاف عمیقی میان «نظریه» و «عمل» نیست؛ زیرا از دید پراگماتیست «نظریه»، بازی با کلمه نیست، بلکه همواره عمل از پیش موجود است. همه توصیف‌های ما با مقاصدمان تناسب دارند (رورتی، ۱۳۸۶ الف: ۳۰).

۱-۴. نیاز به گفت‌وگو برای درک یکدیگر

نیاز به گفت‌وگو گزینه‌ای است که هر یک به‌سختی به آن پایبندند. هر دو پایبند به گفت‌وگویی هستند که باید برای ایجاد همدلی و درک و فهم یکدیگر، صورت گیرد. هرچند تمرکز نصر بر پیش بردن اهداف متعالی و در اولویت قراردادن سنت‌های وحیانی است تا بر اثربخشی و دوام و ثبات گفت‌وگو بیفزاید و تمرکز رورتی بیشتر بر نادیده گرفتن دین و باورهای مطلق است که از پیش بردن روند گفت‌وگو جلوگیری می‌کند.

به باور نصر تمدن‌های اصیل برآمده از دین و سنت، به‌آسانی می‌توانند به یک رشته اصول مشترک، وفاق، و نوعی تفاهم درونی که ریشه در تمدن آن‌ها دارد، دست یابند. گفت‌وگو با تمدنی که «دین» بر آن

روشن کند (رورتی، ۱۳۹۰: ۵۲۰). گرم نگه داشتن بازار گفت‌وگو، خود هدفی بسنده برای فلسفه است و حکمت، توانایی ماست در تداوم بخشیدن به گفت‌وگو؛ برای اندیشیدن به این گونه درباره فلسفه و حکمت، بایسته است که به انسان‌ها همچون آفرینندگان توصیف‌های نو بنگریم، نه موجوداتی که بیهوده به توصیف درست واقعیت دل بسته‌اند (همان: ۵۰۴). رورتی پیامد گفت‌وگوی دوستانه میان ادیان را نیز هم‌زیستی مسالمت‌آمیز و کاری به کار یکدیگر نداشتن و تحمل یکدیگر، می‌داند. هرچند فرهنگ تحمل یکدیگر را، برآیند پیش‌گیری از ترکیب دین و سیاست بیان می‌کند (رورتی، ۱۳۸۳: ۱۶۵). وی می‌خواهد با به دور افکندن واپسین بخش باقی‌مانده از «عقلانیت فرافرنگی» و جهان‌شمول، بگوییم که «فقط گفت‌وشنود وجود دارد و فقط ما» (رورتی، ۱۳۸۸: ۶۰۲).

روشن است که نصر گفت‌وگو را، بر بنیاد اصول و زمینه مشترک در سنت‌ها، برای پیشرفت به سوی صلح و درک حقیقت مطلق، اثربخش می‌داند؛ درحالی‌که نزد رورتی «دین»، به خاطر وجود مفروضاتی که در گفت‌وگو حجیت دارد، متوقف‌کننده گفت‌وگو با کسانی است که خارج از دین هستند (رورتی، ۱۳۸۶ الف: ۲۵۰). البته تلقی دین به عنوان «متوقف‌کننده گفت‌وگو»، نزد رورتی بر نگرش تنگ‌نظرانه از دین استوار است (McClellan, 2014: 113). می‌توان گفت رورتی در این رویکرد خود به مراتب و سطوح مختلف دین توجه نکرده است؛ زیرا چه بسا دین در سطوح ظاهری خود این ویژگی را القا کند؛ اما در سطوح و لایه‌های ژرف‌تر حتی می‌تواند مشوقی برای گفت‌وگو باشد. هرچند می‌توان گفت رورتی خود به کاستی‌ها و

چیره نیست، راه به جایی نمی‌برد و هیچ‌گاه منجر به صلح و آشتی واقعی نخواهد شد؛ چراکه بر اساس سرشت نفسانی آن تمدن، برخورد تمدن‌ها، مانند برخورد تمدن غرب با دیگر تمدن‌ها، رخ می‌دهد (نصر، ۱۳۸۶ ب/۲: ۲۳۳-۲۳۵).

نصر در راستای اهداف خود شروطی برای گفت‌وگو بیان می‌کند: نخستین شرط آن است که باید متفکر (برای نمونه اندیشمند مسلمان)، به فرهنگ خود وابسته باشد و گوهر اصیل تمدن خود را پاس بدارد؛ دوم آنکه گفت‌وگو مبتنی بر شناخت متقابل و بر پایه تمدنی باشد که در آن ریشه داریم و با دیدی فراگیر و ژرف، به دور از هر گونه سطحی‌نگری، و نه با هرمنوتیک غرب به هم‌اندیشی پردازیم؛ سوم اینکه برای ایجاد تعادل باید علاوه بر گفت‌وگو با تمدن چیره غرب، پیگیر گفت‌وگو با دیگر تمدن‌ها نیز، بود؛ به‌ویژه ما ایرانیان که در میان دو تمدن اسلامی و آسیایی ایستاده‌ایم، باید گفت‌وگو را با آن چهره از تمدن غرب که هنوز ریشه در ارزش‌های مسیحی، اسلامی و یهودی دارد، آغاز کنیم. از نظر نصر، گفت‌وگوی تمدن‌ها، میان دو سرزمین برای ایجاد روابط سیاسی یا معادلهای اقتصادی نیست، گفت‌وگو باید تمام زوایای یک تمدن را در برگیرد و مهم‌تر از همه تعالی به سوی صلح و حقیقت مطلق را در پی داشته باشد (همان، ج ۲: ۲۲۹-۲۳۹).

رورتی می‌گوید: ما می‌توانیم گفت‌وگویی را که افلاطون آغاز کرد، بدون جست‌وجو و بحث در موضوعات مورد نظر او، دنبال کنیم؛ و این واقعیت می‌تواند به خوبی تفاوت میان برخورد با فلسفه همچون رأی در یک گفت‌وگو یا برخورد با آن هم چون یک موضوع، یک حرفه یا زمینه‌ای برای پژوهش تخصصی (که رورتی با آن مخالف است) را

بدین سبب وی به طرح و بسط به تعبیر خود، «عقلانیت ضعیف‌تر» می‌پردازد (Rorty, 1995: 35). چنین عقلانیتی به سبب جایگاه ویژه اخلاق در آن دارای اثرگذاری عملی بیشتری در جامعه است. بنابراین عقلانیت ضعیف‌تر مجموعه‌ای از فضایل اخلاقی است که بر اموری مانند تسامح، احترام به عقاید افراد پیرامونمان، شکیبایی گوش دادن به سخن دیگران و تکیه به اقتناع و خشنود گرداندن به جای زورگویی دلالت دارد. بر این اساس در بینش رورتی ادبیات و علوم انسانی و هر آنچه در حوزه‌های گوناگون به افزودن جامعه‌های دموکراتیک و کثرت‌گرا کمک کند، دارای جایگاه عقلانی ویژه است (Ibid: 37).

باید گفت نزد نصر اخلاق در علم قدسی، بر پایه کسب کمال و سلوک عرفانی است که با ایجاد تحول در درون انسان، به نظم و هماهنگی در بیرون یاری می‌رساند؛ درحالی‌که رورتی بدون نیاز به وجود سلسله مراتب کمالی در انسان، به اخلاقی پایبند است که به سبب ایجاد امید و همبستگی، به عقلانی‌کردن کوشش‌های انسان یاری می‌رساند.

۱-۶. مخالفت با نسبی‌گرایی

نصر و رورتی به شدت با «نسبی‌گرایی» که به بی‌معنا ساختن تمام تلاش‌های بشری می‌انجامد، سر ستیز دارند. نصر تلاش دارد تا از افتادن بشر به دام آن جلوگیری کند و رورتی تلاش دارد تا خود را از آن اتهام برهاند. نصر گریز از نسبی‌گرایی را، تنها با واقعی دانستن «ذات مطلق خداوند» امکان‌پذیر می‌داند. به باور نصر، با نابودی امر مقدس، هر آنچه پیش‌زمینه‌ای از تجربه باوری و عقل‌باوری داشته باشد، به ناچار در دام نسبیت‌انگاری فرو خواهد رفت

نارسایی‌های برداشت خود از دین معترف بوده است و گویا به همین سبب در تلقی متأخر خود از دین، در میز گفت‌وگو جایگاهی برای آن باز می‌کند (Ibid: 113). وی نهایتاً می‌پذیرد که دین، سهمی در گفت‌وگوی میان ابنای بشر داشته باشد و بدین ترتیب حتی می‌تواند در آرمان‌شهر عملگرای رورتی باقی بماند (Ibid: 111). در دیدگاه رورتی گفت‌وگو خود به‌تنهایی هدفی بسنده است برای درک درد و رنج یکدیگر و رسیدن به جامعه‌ای آزادتر و عادلانه‌تر، بدون هیچ نیازی به استدلال و استنتاج.

۱-۵. جایگاه بی‌بدیل اخلاق در عقلانیت

نصر و رورتی به انتقاد از روندی می‌پردازند که به جدایی اخلاق از علم و عقلانیت انجامیده است. نصر به سرزنش انسان امروز می‌پردازد که با انفصال رابطه میان تکامل اخلاقی و پیشرفت علمی و گسستن پیوند میان اخلاق و علم، شکاف میان آنچه هست (آنچه در حقیقت هست و باید باشد) و آنچه فکر می‌کند (به سبب علم خود بدان رسیده‌است) را بیشتر کرده است (نصر، ۱۳۸۹ الف: ۱۰۱). وی احیای علم مقدس را، تنها راه پیشگیری از پیدایش بحران‌های اخلاقی برآمده از علم و عقلانیت جدید می‌داند؛ علمی که با به حاشیه راندن اخلاق و زدایش قدسیت از جهان، سبب بروز بحران‌های زیست محیطی خطرناک و آشفتگی‌های بسیار در درون و بیرون انسان‌ها شده است (همو، ۱۳۸۲: ۱۳۷).

ریچارد رورتی با طرح دو روایت از عقلانیت، به نکوهش تعبیرهایی می‌پردازد که بر آن مبنا، علوم طبیعی نمونه‌ای روشن و نفوذناپذیر از عقلانیت می‌شود و غلبه آن به عنوان عقلانیت قوی‌تر، سبب نادیده گرفتن اخلاق و آلام بشری، گردیده است.

مشترکی هستند، ولی هر یک به سبب ناهم‌سویی‌های بنیادین، از نظرگاهی متفاوت به نمایاندن راه‌هایی برای جبران نارسایی‌های فلسفه جدید می‌پردازند. پرداختن به ناهمسانی‌ها در اندیشه‌اندیشوران مطرح فلسفه، می‌تواند به روشن شدن بسیاری از وجوه تاریک فلسفه آنان بینجامد. عقلانیت در اندیشه نصر و رورتی دارای ناهمسانی‌های بسیاری است که در نوشتار زیر گزیده‌وار به مهم‌ترین آن‌ها، اشاره می‌شود.

۱-۲. تفاوت در بنیادهای عقلانیت

نزد نصر، تعقل به معنای درک حقیقت و رسوخ به کنه آن است. دستیابی به این مرتبه در سلسله مراتب آگاهی انسان، تنها از راه شهود مقدم بر تجربه امکان‌پذیر است. شهودی که از راه عقل کلی، یعنی نیروی عقل الهی امکان‌پذیر است. عقل در این معنا از واژه intellect است که در مراتبی فراتر از عقل جزئی و نیروی استدلال بشری قرار دارد. عقل استدلالی که همان *raison* است، در واقع پرتو و بازتابی از *intellect* و نمونه‌ناتمام آن است (نصر، ۱۳۸۵ الف: ۴۰). دغدغه نصر جدایی تعقل و معرفت از هستی و وجود است که انسان را از رسیدن به شناختی راستین باز می‌دارد. عقل کلی با گشودن بال‌های خود فراتر از نیروی استدلال، به یگانگی با مبدأ هستی دست می‌یابد و معرفتی وحدت‌آفرین و قدسی می‌آفریند (نصر، ۱۳۸۲: ۲۴). چنین معرفتی که نصر، وظیفه خود را بازیابی دوباره آن می‌داند در قلب «وحی» و نیز در کانون وجود انسان نهفته است. برآیند آن «علم مقدس» است، تنها علم عقلانی و یقینی برآمده از دل «سنت»، که گستره وسیعی از کشف و شهود بشر را در قلمرو دستاوردهای علم

(نصر، ۱۳۸۲: ۲۶-۲۷، ۱۰۹). تنها با «دین» است که نسبت بشر در پرتو حقیقت مطلق آشکار می‌گردد. دنیای متجدد می‌خواهد با این نظریه که «هرچیزی نسبی است»، امر مطلق و جلوه‌هایش در دین و همه چیز، به جز همین نظریه را، به نسبت کشاند (نصر، ۱۳۸۶ الف: ۳۵۳).

رورتی هرچند به نسبی‌گرایی متهم است ولی به‌سختی این اتهام را رد کرده، از خود دفاع می‌کند. او نیازی به وجود امر مطلق و نیروهای فراطبیعی برای توجیه پیکار اخلاقی نمی‌بیند. رورتی با «سطحی» و «ابلهانه» خواندن دیدگاه‌های نسبی خودانکار و مرکز‌گریز، به کاربردن واژه نسبی‌گرا درباره دیدگاه قوم‌مدار خود را نیز بی‌دلیل می‌داند (Rorty, 1998: 39). وی در دفاع از خود بیان می‌کند که واقع‌گرا که نمی‌تواند باور کند کسی به صورت جدی «سرشت حقیقت» را انکار می‌کند، ادعای سلبی خود را «نسبی‌گرایانه» می‌نامد؛ زیرا او دیدگاه پراگماتیست درباره حقیقت را به مثابه دیدگاه اثباتی دیگری درباره سرشت حقیقت می‌داند؛ دیدگاهی که بر اساس آن «حقیقت باور انتخاب شده یک فرد یا گروه در زمان خود آن‌هاست». در نظر رورتی چنین نظریه‌ای به یقین «خودانکار» است. پراگماتیست نه نظریه‌ای در باره حقیقت دارد نه نظریه‌ای درباره‌ی نسبی‌گرایی. «جایی که هیچ‌گونه معرفت‌شناسی در کار نباشد، به طریق اولی نسبی‌گرایی هم وجود ندارد» (رورتی، ۱۳۸۸: ۵۹۳-۵۹۴).

۲. ناهمسانی‌های عقلانیت در آرای سیدحسین نصر

و ریچارد رورتی

با توجه به آنچه گذشت، روشن شد هرچند نصر و رورتی در نقد عقلانیت زمانه خود دارای سویه‌های

با نگاهی «تاریخی» می‌خواهد برای کشف سرچشمه شهوذهای مان، تاریخ بازی زبانی فلسفه را مرور کنیم (همان: ۸۳). وی که مفهوم افلاطونی «حقیقت» و نظام طولی سلسله مراتبی را مفاهیمی بی‌معنا می‌داند رودرروی متافیزیک، و معرفت‌شناسی که جای متافیزیک را با پی‌جویی بنیادهای عقلانی گرفته‌است، می‌ایستد. پس از این رودرروی با طرح جایگزین ساختن «امید» بر معرفت، در پی آن است که «تخیل»، جایگزین یقین و «کنجکاوی»، جایگزین غرور گردد تا تمایز یونانی میان «اندیشه» و «عمل» فرو ریزد. با حذف این تمایز میان سرچشمه باورها و سرچشمه خواست‌ها، به جای هراسی که از تصاویری به مانند «خود حقیقی» و «خود کاذب» داریم، تنها به تمایز میان اکنون و آینده می‌رسیم. بر این اساس با کنار نهادن تمایزها و معیارها، عقلانیت نوعی پیشرفت فکری و اخلاقی، به منزله افزایش «نیروی تخیل» است، نه به منزله نزدیک شدن به صادق، خوب یا راست. می‌توان با تخیلی «به سان لبه تیز تطور فرهنگی»، با برداشت‌های تازه از جوامع ممکن به گونه‌ای عمل کرد که آینده بشر از گذشته او پربارتر گردد (همو، ۱۳۸۶ الف: ۱۴۱-۱۴۳). تنها تخیل است که می‌تواند با خلق همبستگی در رمان و ادبیات و سایر حوزه‌ها قابلیت پدید آورد که دیگر انسان‌های ناهمگون با خود را در طیف «ما» قرار دهیم، قابلیت که با پژوهش در رساله‌ها و تأملات مذهبی به دست نمی‌آید (Rorty, 1995: 192)؛ در نبود هر گونه مبنا و شالوده عام عقلانی، از گستره تعلقات کاسته می‌شود به نفع هم‌ذات پنداری خیالی با زندگی دیگران، که بهترین راه تقویت همبستگی میان انسان‌هاست (موفه، ۱۳۸۹: ۲۸-۲۹).

قرار می‌دهد (نصر، ۱۳۸۵ ب: ۲۹۸-۲۹۹). سنت، در اندیشه نصر درک حقیقتی است الهی، که حقیقت باطنی در دل ادیان و صور قدسی مختلف را در برمی‌گیرد و پیوندی پابرجا با حکمت جاودان philosophia perennis دارد (نصر، ۱۳۸۵ الف: ۱۶۱). بنابراین آنچه در عقلانیت جدید به عنوان Rationality یا Rationalism خوانده می‌شود به سبب بنیادهای انسان‌مدارانه‌ی خود، نزد نصر جایگاهی ندارد.

از سوی دیگر رورتنی فیلسوفی است ضدذات‌گرا که مخالف جست‌وجوی بنیان‌های وحیانی و غیروحیانی به‌عنوان زمینه‌ای مشترک در نهاد بشر است. رورتنی با طرد معرفت‌شناسی، به عقلانیتی «نوعملگرا»، برای رسیدن به زندگی بهتر و عادلانه‌تر فرا می‌خواند.

رورتنی با طرد فلسفه به معنای بازنمایی واقعیتی فرای بشر و نیز معرفت پیشاتجربی، انسان‌ها را به عقلانیتی فرا می‌خواند که با رهایی از تمام استعاره‌های انقیادآور هستی‌شناسی - خداشناسی، با رویکردی «نوعملگرا» جای خود را به توصیف روابط بر اساس «مدارا و آزادی» دهد (گریپ، ۱۳۹۲: ۸۴). در واقع وی بازسازی دوباره‌ای از مفهوم عقلانیت ارائه می‌دهد و آن را از روشی برای تفکر یا مجموعه‌ای از معیارهای ثابت به مجموعه‌ای از فضایل اخلاقی از جمله «مدارا» تبدیل می‌سازد (Curtis, 2015: 25). او که با پیگیری «یقین عقلانی» و دستیابی به «واقعیتی فرابشری»، سر جدال دارد، تمایز میان حقایق «ضروری» و «ممکن» و هر گونه تمایزی که در عقلانیت سنتی، همچون «معیار»ی برای سنجش عقلانی دانستن امور است را به چالش می‌کشد (رورتنی، ۱۳۹۰: ۲۲۷-۲۲۶). از این رو رورتنی

۲-۲. تفاوت در انتقاد از عقلانیت مدرن و

راهکارهای عقلانی

انتقادات نصر از فلسفه مدرن از سویه‌های بسیار، رودرروی انتقادات رورتی است. مهم‌ترین انتقادات نصر عبارت‌اند از: ۱. از میان برداشتن مفهوم «واقعیت» به مثابه امری تنها درخور خداوند و فروکاستن آن به جهانی در تجربه حواس، در نتیجه گسترش پوچ‌گرایی و شک‌گرایی (نصر، ۱۳۸۲: ۴۰)؛ ۲. یک مرتبه‌ای دانستن «خود» به عنوان فاعل آگاهی در جهانی مکان‌مند و زمان‌مند، در نتیجه از یاد بردن سلسله مراتب گسترده وجود - از سطح مادی تا ذات سرمدی حق - و مراتب آگاهی که سرانجام به خود مطلق سرمدی می‌رسد (همان: ۴۴-۴۵)؛ ۳. فروکاستن معنای زمان و فراموش کردن علم و هنر مقدسی که ریشه در «سرمدیت» و امر بی‌زمان دارد، در نتیجه گسترش تاریخی‌گری، تبدیل واقعیت به «فراشد»، زمان به «کمیت محض» و تاریخ به «فراشدی بدون کمال متعالی» (همو، ۱۳۸۵ الف: ۱۰۷)؛ ۴. فرو افتادن انسان به مرتبه‌ای مادون انسانی در نبود واقعیت فرانسائی و فراموش کردن وحدت روح الهی، در نتیجه دور ماندن از آینده‌ی نیک، صلح و آرامش (همو، ۱۳۸۲: ۱۰۰-۱۰۱، ۹۴)؛ ۵. بریدن از میراث سنت غرب، با دنیوی‌سازی کیهان و گسترش سرشت تفکر انسان‌گونه، در نتیجه پیدایش «علمی» برون‌گرا و سطحی، که با تبدیل علوم انسانی به علوم کمی، راه را حتی بر شهوذهای ادبیات بست (همان: ۱۲۹)؛ ۶. ناممکن شدن شناخت «ماهیت حقیقی انسان»، به دلیل ورود اندیشه‌هایی همچون «تکامل» داروینی به درون انسان‌شناسی و رابطه یک‌سویه با واقعیات گردآمده از راه علم (نصر، ۱۳۸۹ ب: ۳۳)؛ ۷. ظهور تمدنی جدید در پیوند

با عقلانیت مدرن، که با بریدگی از دین و حاکم ساختن انسان بر طبیعت و گسترش معیارهای خود در دیگر جوامع، آن‌ها را نیز دچار آشفتگی‌های اخلاقی، تقدس‌زدایی از طبیعت و تخریب جهانی محیط زیست کرد (نصر، ۱۳۸۶ الف: ۱۱).

بدین‌سان نصر برآیند عقلانیت جدید در تمدن مدرن را حقوق مطلق قایل شدن انسان متجدد برای خود می‌داند. همچنین زیاده‌خواهی، جنگ و کشمکش درونی و بیرونی و بروز آشفتگی‌های اخلاقی و زیستی (نصر، ۱۳۸۲: ۱۶). وی تلاش دارد به احیای معرفت‌قدسی و فهم دینی نسبت به انسان و جهان دست زند و تمام ادیان را به همکاری، هم‌اندیشی و گفت‌وگو فراخواند تا بتوانند هم‌سو با درک واقعیت‌های موجود، بر پایه اطمینان کامل به سنت‌های خویش، به بررسی نقادانه علوم جدید همت کنند. آن‌ها باید با آمیختن جنبه‌های پذیرفتنی علم جدید با گونه‌ی متعالی‌تر از علم، به چیرگی عقلانیت چالش برانگیز غرب پایان دهند (نصر، ۱۳۸۹ ب: ۳۲-۳۳؛ همو، ۱۳۸۲: ۵۵). آشکار است که ریشه تمام انتقادات نصر از عقلانیت مدرن و بحران‌های ناشی از آن، به جدا شدن فلسفه، علم و عرفان از یکدیگر و دور شدن از معیارهای عقلانیت سنتی وابسته به وحی، باز می‌گردد؛ چیزی که هرگز در اندیشه رورتی راه ندارد و به جای آن رورتی هر جا نشانی از هر گونه معیار در عقلانیت می‌یابد، به ستیز با آن می‌پردازد. این انتقادات در حالی است که وی تصویر کردن ذهن (سوژه)، به مثابه «بازنمایی» بی‌کم و کاست و «الزام‌آور» واقعیتی بیرون از آن - طبیعت، هستی، خدا یا هر وجود مستقل - را خیالی فریب‌آمیز می‌داند. جهان و حقیقتی فراتر از این جهان نیست تا نیازی به الزام، رویارویی و تمایزاتی به مانند

«رویارویی» به جای «گفت‌وگو» و تعیین باورهای ما بوده است (رورتی، ۱۳۹۰: ۲۳۶). رورتی با دسته‌بندی فیلسوفان به «نظام‌مند^۳» و «پرورشگر» (edifying)، از رویکرد فلاسفه «پرورش‌گر» یا پراگماتیک (مانند دیویی، ویتگنشتاین متأخر و هایدگر متأخر)، به عقلانیت استقبال می‌کند؛ فلاسفه‌ای که با ویرانگری بنیادها و شرکت در «گفت‌وگو» بدون هیچ چارچوبی، راه را بر آفرینندگان توصیف‌های نو و خلاق باز می‌کنند، نه بر موجوداتی که به توصیف درست واقعیت امید بسته‌اند. آن‌ها می‌دانند که اگر درباره نادانسته‌های خود به باور صادق موجه دست یابیم، باز هم چیزی بیش از همخوانی با هنجارهای زمانه به دست نیآورده‌ایم (همان: ۵۰۴-۵۰۵، ۴۹۰-۴۹۵). رورتی می‌کوشد با رویکرد پراگماتیستی نشان دهد که بدون وجود چیزی برای «مطابقت ذهن» با آن، همچنان به «عقلانیت» امید هست. بدون هیچ بنیاد معرفت‌شناسانه باز هم می‌توان به «اخلاق» پایبند بود. بنابراین «ساختن» را جایگزین «یافتن» و کشف کردن خواهیم ساخت و به جای پایبندی به بنیادها، به دیگر انسان‌ها پایبند خواهیم بود (همو، ۱۳۸۶ الف: ۲۶، ۳۴).

رورتی جوامع کثرت‌گرا و دموکراتیک را ستایش می‌کند؛ زیرا آن‌ها بدون پایبندی به ملاک‌های ازپیش‌تعیین‌شده، مدام در تعریف اهداف خود بازنگری می‌کنند (Rorty, 1998: 37). راهکار رورتی گشودن روایتی تازه از عقلانیت است که نه تنها علوم طبیعی، که ادبیات و علوم انسانی در آن نقشی ویژه دارد (Ibid: 37). وی با آلترناتیوی پراگماتیکی، «فرهنگ» را جایگزین متوسل شدن به «عینیت ارزش‌ها» یا «عقلانیت علم» می‌کند. فرهنگی که با تقلیل عینیت به «همبستگی» به یاری تخیل، بیگانگان

حقیقی و غیرحقیقی، بود و نمود، درون و بیرون و... داشته باشیم (رورتی، ۱۳۹۰: ۲۳۱-۲۳۲). حقیقت به گفته ویلیام جیمز همان چیزی است که «باور به آن برای ما بهتر است» نه «چیزی که بازنمایی درستی از واقعیت است» (همان: ۵۳).

تمام تلاش رورتی یافتن نشانه‌های متافیزیک‌گرایی در معرفت‌شناسی جدید است و انتقاد از ایده‌ای «که دغدغه‌اش بررسی خاستگاه و ماهیت معرفت‌بشری» است، ایده‌ای که در جست‌وجوی «نسبت‌های علی با ابژه‌ها» ی‌یقین‌بخش است و تمام تلاش خود را به جای تعامل با انسان‌ها، صرف «تعامل با واقعیتی غیربشری» می‌کند؛ ایده‌ای که ابژه‌اش صدق گزاره‌های ضروری و عقلانی را بر ما تحمیل می‌کند (همان: ۲۲۷-۲۲۸)؛ تلاشی که به سخن رورتی چیزی نیست جز توانایی چیرگی بر دسته‌ای از واژگان فلسفی خاص، که جز در کتاب‌های فلسفی به کار نمی‌آیند و با هیچ‌یک از مسائل زندگی روزمره، علم تجربی، اخلاق، یا دین پیوندی ندارند (همان: ۶۶). وی بیان می‌دارد فکر چیزی نمانسانی که ما موجودات انسانی را اغوا کند، باید با مفهوم بیشتر و بیشتر انسانی شدن در جامعه‌ی خودمان، در نظر داشتن نیازها، منافع و دیدگاه‌های متنوع و متنوع‌تر، جایگزین شود. توانایی توجیهی، پاداشی قائم به ذات است. نباید نگران این باشیم که آیا نوعی نشان غیرمادی با عنوان «حقیقت» یا «نیکی اخلاقی» به ما پاداش خواهد داد یا نه (رورتی، ۱۳۸۶ الف: ۱۳۶-۱۳۵).

انتقاد رورتی از خواستی است که در فلسفه به مثابه معرفت‌شناسی، در پی ساختارهای دگرگون‌ناپذیری است که معرفت، زندگی و فرهنگ را در درون آن «ساختار» بگنجاند. خواستی نوکاتتی که هدفش

جامعه و آنچه حکومت خدا می‌نامیم، به دو گستره جدا از هم تعلق ندارند؛ زیرا دین از زندگی خصوصی آن‌ها و زندگی‌شان در اجتماع جدا نیست؛ از این رو حکومت‌ها نمی‌توانند یکسره سکولار باشند. نصر بر این باور است که طرح مسئله به صورت جدایی دین و حکومت روش نادرستی است که معنای مشخصی در جوامع غیرغربی ندارد و حتی درباره همه ملت‌های غربی نیز صدق نمی‌کند. در جهان اسلام قطع نظر از نوع حکومتی که روی کار می‌آید، هرگز جدایی دین و دولت به معنای امریکایی آن مصداق نخواهد داشت (جهانبگلو، ۱۳۸۵: ۴۳۲-۴۴۱).

از سوی دیگر رورتی در راستای «محوریت اخلاق» در عقلانیت خود، به شدت مخالف ترکیب دین و سیاست است و فرهنگ تحمل یکدیگر را برآیند پیش‌گیری از ترکیب دین و سیاست می‌داند (رورتی، ۱۳۸۳: ۱۶۵). بیان این نکته ضروری است که رورتی میان حوزه «خصوصی» و حوزه «عمومی» تمایز می‌گذارد. او میان فلاسفه‌ای که به امور خصوصی مانند رستگاری، استقلال فردی و روی هم‌رفته «دلمشغولی به پروژه‌های فردی غلبه بر خویشتن»، می‌پردازند و فلاسفه‌ای که با امور عمومی مانند تلاش در راه عدالت اجتماعی، خیر عمومی جامعه و رنج دیگر انسان‌ها سروکار دارند، تفاوت می‌گذارد. از نظر رورتی دایره واژگانی فعالیت فیلسوف در موضوعات خصوصی، کاملاً نامناسب و نامشترک برای بحث و دایره‌ی واژگانی فیلسوف دیگر در موضوعات عمومی، مشترک و مناسب برای بحث و تبادل نظر است. در سطح نظری، فیلسوفی که برای نمونه در حوزه کمال شخصی و نگرانی‌ها در باب معنای زندگی بشر تلاش دارد، نمی‌تواند کاری

را همدرد ما نشان دهد و حساسیت ما را نسبت به دیگر اشکال خاص رنج و احساس حقارت دیگر مردمان ناآشنا برانگیزاند (رورتی، ۱۳۷۷: ۷۰). از این رو باید فلسفه‌ای را که به ایجاد همبستگی و پیشرفت اخلاقی یاری نرساند به کناری نهاد. هر گونه دگرگونی در علم و اندیشه که به اهمیت «آزادی» به جای «فضیلت» انجامیده ستایش‌انگیز است؛ چراکه از جایگاه «سلسله‌مراتبی» می‌کاهد تا امکان «پیشرفت افقی» به جای «عروج عمودی» را فراهم سازد (رورتی، ۱۳۸۶ الف: ۳۵۶-۳۵۷).

۲-۳. تفاوت در راهکارهای عقلانی برای سیاست
 هر چند دکتر نصر به طور گسترده به سیاست نمی‌پردازد، ولی بنا بر مبانی عقلانی خود، از جمهوری به معنای افلاطونی آن، دفاع می‌کند. او با جمهوری‌های دین‌ستیز و سنت‌ستیز که به جریان‌های سکولار و لائیک می‌انجامد و باور مردم به دین و سنت را سست می‌کند، به سختی مخالفت می‌کند. نصر در باب نظری و فلسفی مخالف بریدن دست خداوند از حکومت است و اقتدار الهی و نهایی در دست نماینده خدا را یک امتیاز می‌داند؛ هرچند درباره رخدادهایی که در عمل می‌افتد صحبتی نمی‌کند (نصر، ۱۳۹۱: ۱۱۵). او سکولاریزم را دگماتیست‌ترین ایدئولوژی بدون تسامحی می‌داند که بی‌رحمانه همه چیز را در مسیر خدا، نابود می‌کند (استریت، ۱۳۸۲: ۸۰). سنت در باور وی، بنیادی برای معنا دادن به اخلاق، تعیین‌کننده ساختار جامعه و پایه‌گذار اصول و آیینی برای حیات جامعه است (نصر، ۱۳۸۵ الف: ۱۷۶). به جز در مسیحیت و بودیسم، در ادیان و تمدن‌های دیگر (اسلام، یهودیت، آیین هندو، آیین شیتو، کنفوسیوس و...)، قوانین

مهم برای آمال جامعه‌ی سنت‌محور و در نتیجه عقلانیت سنتی فراهم می‌سازد.

در پایان می‌توان گفت عقلانیت نصر با گشودگی نسبت به امر متعالی آغاز می‌گردد و از گذرگاه امر قدسی، ثمرات حکمت و علم مقدس را بر زندگی آدمیان جاری می‌سازد تا با اثرگذاری ژرف‌تر، از درد و رنج انسان و جهان معاصر بکاهد و سبب خلق هماهنگی و زیبایی در روابط انسان با خود و جهان گردد. از سوی دیگر یگانه شرط ضروری عقلانیت رورتی گشودگی نسبت به دیگر انسان‌ها و از خود به در آمدن است، بدون هیچ نیاز و دلمشغولی به پیش شرط‌ها و بنیادهای معرفتی و فرامعرفتی؛ چراکه این بنیادها سبب افتادن در دام تعلقات و متمایز ساختن و ایجاد مرزبندی‌ها میان خود و دیگران می‌شود که نتیجه آن کاستن از مشارکت و همبستگی میان انسان‌ها و دور افتادن از درک رنج و دغدغه دیگران می‌شود. بی‌گمان موضع رورتی از نظرگاه نصر نمی‌تواند دارای اثرات ژرف و ماندگار باشد؛ چرا که بی‌نیازی از مبانی خودسازی در سنت معرفت‌شناسانه، رشد و گسترش سطحی‌نگری، پوچ‌گرایی و خودخواهی‌ها را در پی دارد که مانع از به ثمر رسیدن اهداف مورد نظر رورتی در عشق و پروای دیگران را داشتن و ایجاد همبستگی میان جوامع مختلف می‌شود.

نتیجه‌گیری

نصر که فلسفه‌اش در پیوستگی با سنت عقلانی فلسفه افلاطونی و اسلامی است، با برداشتی «کمال‌گرایانه و شهودی» از عقلانیت، هدف فلسفه را رسیدن به حقیقت از راه تکامل اخلاقی و معنوی در سلسله مراتب آگاهی و وجودی می‌داند. اندیشه او از این نظر، در نقطه مقابل دیدگاه رورتی است که با

در حوزه عدالت عمومی جامعه و نگرانی در باب بی‌رحمی‌ها انجام دهد و هیچ راهی و هیچ نیازی، برای در آمیختن این دو حوزه با هم نیست^۴ (کریچلی، ۱۳۸۹: ۶۹-۷۱). رورتی تلاش برای در هم آمیختن این امور را تلاش‌هایی متألّهانه، برای یکی کردن کسب کمال و داشتن درکی از اجتماع^۵ و ملزم نمودن ما به وجود فطرتی مشترک می‌داند (Rorty, 1995: xiii). با توجه به چنین رویکردی نزد رورتی و همچنین نظریه‌ی بازی‌باور^۶ لیبرال او، به خوبی آشکار است که وی از هر گونه تلاش افلاطونی برای ترکیب دین و سیاست روی گرداند و با اقبال نشان دادن به سکولاریزم، بنیادهایی را که مصون از گزند زمان و تصادف، هیچ پشتوانه‌ی نظری محکمی برای رنج نرساندن به دیگران و قساوت پیشه نبودن، ندارند رها سازد. او جمهوری‌های دموکراسی لیبرال را بدون بنیان‌های عقلانی و نظری، بهترین راه پیشرفت اخلاقی، سیاسی و اقتصادی، مدارا و بردباری بیشتر و نیز بیشتر شدن خواست‌ها و باورهای مشترک میان انسان‌ها می‌داند (موفه، ۱۳۸۹: ۴۵). نکته تأمل‌انگیز در رویکرد رورتی این است که وی با تأکید بسیار بر لیبرالیسم و اخلاق لیبرالی، جایگاه وظیفه و تکلیف را نادیده می‌گیرد و با فروکاستن اخلاق متعالی به نوعی اخلاق قراردادی و حقوقی، به بحث نسبی‌گرایی در فلسفه‌ی خود دامن می‌زند. از سوی دیگر نصر با طرد نظام‌های سیاسی مدرن که گاه تنها راه پیشگیری از ممانع تراشی مستبدانه‌ی افراد وابسته به قدرت، در برابر آزادی و پویایی فکر و اندیشه است، با این اتهام مواجه می‌شود که یک‌سویه پیش رفته و با نادیده گرفتن سیاست‌های خردگرای در نظام‌های سنتی، چالشی

فلسفه، برای رهایی از عقلانیتی که به شیوه‌ای خودخواهانه، بسیاری از چیزها را در پای ملاک‌ها و معیارهایش قربانی می‌کند، راهکار «گفت‌وگو برای درک متقابل» را پیشنهاد می‌دهند؛ راهکاری که در خلال آن، انسان‌ها قادر به درک و تحمل یکدیگر شوند و راه را برای آینده‌ای انسانی‌تر، اخلاقی‌تر و عقلانی‌تر هموار سازند. نصر می‌خواهد نشان دهد که راه‌های دیگری هم هست که با ایجاد احساس امر قدسی در جهان و طبیعت، هم «عقلانی» و هم «حقیقی» است. رورتی نیز تلاش دارد نشان دهد راه‌های دیگری هم هست که با ایجاد عشق، امید، تربیت احساسات اخلاقی و زندگی بهتر برای همه، هم «سودمند» و هم «عقلانی» است.

رورتی دین را امری خصوصی می‌داند. او هرچند خصوصی بودن را نشانه‌ی بی‌اهمیت انگاشتن امور نمی‌داند، ولی عقلانیتی که او با به چالش طلبیدن هر بنیادی برمی‌گزیند، برآیندی جز بی‌اهمیت نمودن دین و بدینی به آن ندارد. می‌توان گفت در نگاه رورتی دین، به عنوان متوقف‌کننده گفت‌وگو، با استبداد برابر می‌شود و این برداشتی سطحی و مناقشه‌انگیز است؛ چراکه با بی‌توجهی به لایه‌ها و سطوح ژرف‌تر دین که برانگیزاننده گفت‌وگو نیز هست بخش زیادی از دستاوردهای تاریخ بشری از سوی بزرگ‌ترین اندیشمندان دین باور را نادیده می‌گیرد؛ خداباورانی که گاه کمترین رهاورد آموزه‌های آن‌ها معنا دادن به زندگی انسان‌ها، خلق ظریف‌ترین و ژرف‌ترین آموزه‌های اخلاقی و کمک به ایجاد حساسیت‌های اخلاقی بوده است. ازاین‌رو وی در پی جبران این نارسایی، در آثار متأخر خویش تلاش می‌کند برای دین جایی در میان گفت‌وگو باز کند. استدلال‌های رورتی در رویارویی با بنیان‌های «متافیزیک‌باور»

برداشتی «نوع‌مل‌گرایانه» و به سبب گسستگی از سنت عقلانی گذشته، در ستیز با هر بنیادی برای عقلانیت، در پی برساختن راه‌هایی است که بیشترین سود را برای همگان به ارمغان آورد.

هر دو فیلسوف با وجود ناهمسانی‌های بسیار، رودرروی فلسفه و عقلانیت مدرن ایستاده‌اند. آن‌ها تلاش می‌کنند تا آنچه را بنیادهای فلسفی جدید، یگانه معیارهای عقلانی و علمی خواندن امور می‌داند به چالش کشند و با افزودن به گستره عقلانیت، سویه‌های دیگری از تلاش‌های بشری را نیز عقلانی و خردمندانه به حساب آورند. نصر با نمایاندن آسیب‌های اخلاقی و آشفته‌گی‌های برآمده از عقلانیت مدرن و علوم نامقدس، که در «خلأ ناشی از فراموشی روح الهی» به ناهماهنگی‌های درونی و بیرونی دامن زده است، به حکمت جاودان فرا می‌خواند، در سنتی که بازتاب شهود انسان‌ها در شعر، هنر، علم، عرفان و فلسفه، به نگاه انسان به جهان قدسیتی می‌بخشد که ارمغان آن، نیل به آرامش، صلح و همزیستی مسالمت‌آمیز است. در سوی دیگر رورتی با نمایاندن نشانه‌های تفکر افلاطونی در عقلانیت فلسفی جدید، که به تحمیل معیارهای خود، به مسائل بیهوده و بی‌ارتباط با دردها و دغدغه‌های مردم می‌پردازد، به عقلانیتی فرا می‌خواند که از محدودیت‌های خشک معرفت‌شناسی رهیده است و خواهان خلق همبستگی و خلُق و خوی دموکراتیک برای پیشرفت اخلاقی است؛ پیشرفتی که در آن ادبیات و علوم انسانی، تکاپوهای سیاسی اصلاح‌طلبانه، سینما و دیگر حوزه‌های هنری می‌تواند بازتابی باشد از درد و رنج عموم مردم و افزودن حساسیت، برای درک دیگران.

از ویژگی‌های همسان نصر و رورتی که پیش‌تر به تفصیل تبیین شد، آن است که این دو اندیشمند حوزه

می‌جوشد و در شعر، هنر، موسیقی و علم سنتی نشان دارد. از امتیازات نصر، پیش نرفتن با عقلانیت جدید و پافشاری بر کارایی سنت عقلانی فلسفه ایرانی - اسلامی، در دهه‌هایی است که غرور ناشی از پیشرفت‌های علمی، چشم و گوش همه را پر کرده بود؛ او با آینده‌نگری و پیش‌بینی آسیب‌هایی که عقلانیت مدرن، به بشریت خواهد زد، به بیان گمانه‌هایی پرداخت که بعدها، پس از بروز بحران‌ها و چالش‌های جدی بشری، زیست‌محیطی، اخلاقی و... به اثبات رسید و بسیاری از اندیشمندان حوزه فلسفه را هم‌رأی و هم‌گام او ساخت. راهی که او پیش می‌نهد می‌تواند به امیدی انجامد که یأس برآمده از عقلانیت مدرن را فرو نشاند و به زندگی انسان‌ها معنا بخشد. اندیشه‌های نصر، به‌ویژه در قرن اخیر که ناتوانی علم از اثبات یا درک برخی از امور اثبات شده است، بیش از پیش مورد توجه قرار گرفته است. آنچه در نقد نصر می‌توان گفت آن است که وی با رویکردی صرفاً نظری و فلسفی به سیاست و با اعتماد بسیار به شخصی که در جامعه سنتی نماینده اقتدار الهی و حاکمیت خداوند پنداشته می‌شود،^۷ چشم بر برخی از امیال خودخواهانه انسان می‌بندد. مسائلی از این جمله که فرد نه بر پایه دین و سنت برآمده از عقل شهودی که بر پایه برداشت‌های عقل استدلالی خود حکم مطلق به امری ناعادلانه دهد و راه را برای استبداد رأی و نمایاندن آنچه رورتی «متوقف‌کننده گفت‌وگو» می‌داند، باز نماید. بی‌اعتمادی نصر به عقل عموم مردم و اعتماد زیاد به شخصی که نماینده سنتی اقتدار الهی است، می‌تواند پیامدهای جبران‌ناپذیری داشته باشد؛ پیامدهایی که سرانجام با پایمال شدن حقوق انسان‌ها و تنگ شدن میدان بر فیلسوفان، راه را به سوی همان رویکردی

بسیار ناقص و نارساست. او دلیل قانع‌کننده‌ای که چگونه باور به وجودی فراتاریخی، می‌تواند مانع از آن شود که انسان دوست یا شهروندی بهتر باشد، ارائه نمی‌دهد. رورتی که سخت دلبسته آزادی، برابری خواهی، تساهل و بردباری، دوری از تحقیر و ظلم به دیگران است، در این راه هر آنچه را گمان برد موجب دور شدن انسان‌ها از این راه می‌شود، با جدیت طرد می‌کند. او بحران‌های ناشی از آنچه نصر «خلأ فراموشی روح الهی» می‌داند را نادیده می‌گیرد. رورتی با میدان دادن به تخیلی که به تداوم پویایی در حوزه‌های فرهنگی کمک می‌رساند، در تقابل با توجیهات فرافلسفی فیلسوفان نظام‌مند، حقیقت و عینیت را تنها در جامعه و در میان مردم، می‌جوید. او بر اساس سنت پراگماتیستی خود، نیاز به دخالت فیلسوف در سیاست و فرهنگ کشورش و کمک به دموکراتیک ساختن نهادهای سیاسی و فرهنگی، را ضروری می‌داند. در دید رورتی دخالت عملی فیلسوف در سیاست و فرهنگ جامعه، حتی اگر موجب پایین آوردن فلسفه از جایگاه خود شود، چنانچه به کاستن از درد و رنج مردم بینجامد، عملی بس ارزشمند است. نکته درخور درنگ در این مقوله آن است که در زمانه‌ای که سیاست‌مداران، برای موجه نشان دادن اعمال ظالمانه خویش نسبت به مردم، از بنیادهای متافیزیکی و معرفتی حداکثر سوءاستفاده را می‌کنند، موضع‌گیری رورتی برای رهان‌دین مردم از این فریب می‌تواند روشن‌گرانه و ارزشمند باشد.

نصر هرچند فلسفه را در پیوند با عقل کلی، برخوردار از جایگاهی والا می‌داند، ولی فلسفه را در دسترس مردم و در متن زندگی انسان‌ها قرار می‌دهد؛ زیرا فلسفه همان حکمتی است که از دل سنت

منابع

استریت، پائول. (۱۳۸۲). «نشانه‌های پنهان، مصاحبه پروفیسور سیدحسین نصر با مجله voice across boundaries»، دکتر فاضل لاریجانی، ماهنامه‌ی زمانه، ۱۳۸۲، ش ۱۷، صص ۷۷-۸۱.

جهانبگلو، رامین. (۱۳۸۵). در جست‌وجوی امر قدسی، سیدمصطفی شهرآیینی، تهران، نشر نی، چاپ اول.

رورتی، ریچارد (۱۳۸۳). «دموکراسی نسخه واحدی ندارد»، فلسفه و کلام، ۱۳۸۳، ش ۳، صص ۱۵۹-۱۶۶.

رورتی، ریچارد. (۱۳۷۷). «علم به مثابه‌ی همبستگی»، نشریه علوم اجتماعی: نامه فرهنگ، ترجمه علی محمد کاردان، ۱۳۷۷، ش ۳۰، صص ۶۴-۷۵.

رورتی، ریچارد. (۱۳۸۵). پیشامد، بازی و همبستگی، ترجمه‌ی پیام یزدانجو، تهران، نشر مرکز، چاپ اول.

رورتی، ریچارد. (۱۳۸۶ الف). فلسفه و امید اجتماعی، عبدالحسین آذرنگ/نگار نادری، تهران نشر نی، چاپ دوم.

رورتی، ریچارد. (۱۳۸۶ ب). «پراگماتیسم، نسبی‌گرایی و ضدیت با عقل‌گرایی»، اطلاع‌رسانی و کتابداری، سعیده کوکب، ۱۳۸۶، ش ۶، صص ۶۹-۸۲.

رورتی، ریچارد. (۱۳۹۰). فلسفه و آینه‌ی طبیعت، مرتضی نوری، تهران، نشر مرکز، چاپ دوم.

رورتی، ریچارد. «عینیت و همبستگی» در کوهن، لارنس. (۱۳۸۸). از مدرنیسم تا پست مدرنیسم، ترجمه‌ی عبدالکریم رشیدیان، تهران، نشر نی، چاپ هفتم.

کریچلی، سایمون. «دریدا رندی در حوزه‌ی خصوصی است یا لیبرالی در حوزه‌ی عمومی»، در موفه، شانتال. (۱۳۸۹). دیکانستراکشن و پراگماتیسم، ترجمه‌ی شیوا رویگریان، تهران، گام نو، چاپ دوم.

که در غرب پدید آمد، باز کند. افزون بر این آیا نمی‌توان به نصر این نقد را وارد دانست که چگونه می‌توان خودکامگی‌های حاکمان در جوامع سنتی و تنگ کردن عرصه حتی بر فیلسوفان عارفی که برداشت دینی متفاوتی از آن‌ها داشتند را نادیده گرفت.

در نهایت آنچه می‌توان درباره‌ی عقلانیت از نگاه این دو فیلسوف مطرح در دو حوزه متفاوت گفت آن است که عقلانیت در دیدگاه‌های فلسفی جدید با نادیده گرفتن اخلاق و بسیاری از نیازها و تکاپوهای بشری، با کاستی‌ها و تنگناهای بسیاری روبه‌روست؛ از این رو نیازمند بازبینی جدی در معیارهای خود و بسط و تعدیل الگوهای عقلانی است. نصر به بازیابی سوییتهایی از نیاز انسان به گستره‌ی عقلانیت می‌پردازد که با تمرکز بر جنبه‌های بی‌زمان و سرمدی انسان، با راهیابی حقیقت مطلق به سایر علوم و ایجاد نظم و هماهنگی در درون و بیرون انسان، قدسیت و معنویت و اخلاق را به جهان بازگرداند؛ و رورتی با تمرکز بر جنبه‌های تاریخی و زمانی، به سوییتهایی از عقلانیت می‌پردازد که در همه‌ی علوم، با خلق همبستگی میان انسان‌ها، به عادلانه ساختن روابط، پیشرفت اخلاقی و بهتر شدن حال نسبت به گذشته یاری رساند. دو نگرشی که با وجود تمایزهای آشکاری که با یکدیگر دارند، فلسفه‌ی معاصر را به گونه‌ای در خور توجه پیش برده و سبب پیشرفت آن گشته‌اند. بی‌تردید درک و پذیرش جنبه‌های مثبت و منفی آرای این دو اندیشمند حوزه‌ی فلسفه، که در این پژوهش مطرح شد، می‌تواند رهگشای حل بسیاری از مسائلی باشد که دامن‌گیر فلسفه‌ی معاصر گشته است و در صورت بی‌توجهی، می‌تواند آسیب‌های جبران‌ناپذیری را در پی آورد.

- M. Curtis. Wiliam. (2015). *Defending Rorty, Pragmatism And Liberal Virtue*, America: Cambridge University Press.
- McClean. David. (2014). *Richard Rorty, Liberalism And Cosmopolitanism*, USA: Pickering & Chatto
- Nasr, seyed hossein. (2001). "The Meaning and Concept of Philosophy in Islam", in *History of Islamic Philosophy, Part 1: Ansarian publications*.
- Rorty, Richard. (1995). *Contingency, Irony, and Solidarity*, America: the Press Syndicate of the university Cambridge.
- Rorty, Richard. (1998). *Objectivity, Relativism, And Truth*, America: Cambridge University Press.
- Rorty, Richard. (2007). *Philosophy As Cultural Politics*, America: Cambridge University Press.

پی‌نوشت‌ها:

- ۱- رورتی می پرسد چرا فیلسوف ذهن معاصر چون نیک بنگرد خود را سرگرم بحث درباره‌ی دردها و باورها می‌بیند نه درباره‌ی انسان‌های دارای دردها و باورها (رورتی، ۱۳۹۰: ۱۰۹).
- ۲- رورتی اتهام نسبی‌گرایی به خود را از سوی مخالفان، ناشی از رها کردن واژگان مطلق آنها می‌داند که به کار نبردن آن را نفی عقلانیت می‌گمارند (رورتی، ۱۳۸۶ الف: ۲۰).
- ۳- فیلسوفان نظام‌مند به معرفت‌شناسی مرکزیت می‌دهند، معرفت در سنت فلسفی غرب، حصول باورهای صادق موجه است؛ یا باورهایی که به خودبه‌خود چنان قانع‌کننده‌اند که نیازی به توجیه ندارند. آنها در

- گریپ، ادوارد. (۱۳۹۲). «پرونده‌ی ریچارد رورتی، زندگی و آثار»، اطلاع‌رسانی و کتابداری، ترجمه مصطفی امیری، ۱۳۹۲، ش ۶۷، صص ۸۳-۹۰
- موفه، شانتال. «واسازی، عمل‌گرایی و سیاست دموکراسی»، در موفه، شانتال. (۱۳۸۹). *دیکانستراکشن و پراگماتیسم*، ترجمه‌ی شیوا رویگریان، تهران، گام نو، چاپ دوم.
- نصر، سیدحسین. (۱۳۸۲). *نیاز به علم مقدس، حسن میانداری، قم، نشرطه، چاپ دوم*.
- نصر، سیدحسین. (۱۳۸۳). *معرفت و امر قدسی، فرزاد حاجی میرزایی، تهران، نشر و پژوهش فرزاد رور، چاپ دوم*.
- نصر، سیدحسین. (۱۳۸۵ الف). *معرفت و معنویت، انشاءالله رحمتی، تهران، نشر سهروردی، چاپ سوم*.
- نصر، سیدحسین. (۱۳۸۵ ب). *سه حکیم مسلمان، احمد آرام، تهران، شرکت انتشارات علمی فرهنگی، چاپ هفتم*.
- نصر، سیدحسین. (۱۳۸۶ الف). *دین و نظم طبیعت، انشاءالله رحمتی، تهران، نشر نی، چاپ دوم*.
- نصر، سیدحسین. (۱۳۸۶ ب). *معرفت جاودان، ۳ جلد، سیدحسن حسینی، تهران، مهر نیوشا، چاپ اول*.
- نصر، سیدحسین. (۱۳۸۹ الف). *سنت عقلانی اسلامی در ایران، ترجمه‌ی سعید دهقانی، تهران، نشر قصیده سرا، چاپ سوم*.
- نصر، سیدحسین. (۱۳۸۹ ب). *اسلام و تنگناهای انسان متجدد، انشاءالله رحمتی، تهران، نشر سهروردی، چاپ اول*.
- نصر، سیدحسین. (۱۳۹۱). «گفت‌وگوی حامد زارع با سیدحسین نصر»، *مهرنامه*، ۱۳۹۱، ش ۲۳، صص ۱۱۱-۱۱۵.

پی کشف ذات‌هایند (رورتی، ۱۳۹۰: ۴۹۲ - ۴۹۰).

۴- رورتی با اشاره به برخی حوادث در تاریخ فلسفه، در آمیختن هریک از این دو قلمرو را لغزش‌هایی هراس آور معرفی می‌کند (کریچلی، ۱۳۸۵: ۷۱).

۵- . به مانند این پرسش افلاطون که چرا به سود فرد است عدالت پیشه کند؟ یا این ادعای مسیحیت که کمال خود شکوفایی از راه خدمت به دیگران است (Rorty, 1995: xiii).

۶- رورتی طنزپرداز، بازی باور یا رند (Ironist) را کسی می‌داند که پیشامدی بودن (contingent) اساسی‌ترین باورها و امیال خود را می‌پذیرد و با تاریخ‌نگری و نام‌انگاری از این ایده دست شسته‌باشد که امیال و باورها به چیزی فرای زمان و پیشامد بازگردند. بازی باور لیبرال می‌داند که در بطن هر انسانی، جدا از زبانی که به آن سخن می‌گوید، چیزی است که سزاوار احترام و همدلی است. توانایی درک درد و رنج، اهمیتی بسیار بیشتر از ناهمسانی‌های زبانی دارد (Rorty, 1995: xv, 88).

می‌توان به تقدس پادشاهان در جوامع سنتی اشاره نمود