

ریچارد رورتنی و مجادله سنت و مدرنیسم در ایران

سید محمد علی تقوی^۱

چکیده

ریچارد رورتنی خالق آثار بحث برانگیز بسیاری در حوزه‌های فلسفه، معرفت‌شناسی، زبان و سیاست است که جریانات فلسفی و روشنفکری معاصر جهان نتوانسته‌اند بی‌توجه از کنار آن‌ها عبور کنند. در ایران نیز که امروزه پست‌مدرنیسم به دلایلی بسیار متفاوت مورد اقبال گروه‌های مختلف و حتی متعارض فکری واقع شده، شهره بودن رورتنی به عنوان یک اندیشمند پست‌مدرنیست، سبب عطف توجه به اندیشه‌های وی گشته است. گذشته از آن که رورتنی به عنوان یک فیلسوف پرآوازه غربی به هر حال توجه مشتاقان ایرانی فلسفه را برمی‌انگیخت، افکار وی به دلیل وجه تمایز خاص‌شان جاذبه متفاوتی برای برخی از متفکران ایرانی داشته‌اند. این پژوهش در صدد بررسی جایگاه اندیشه رورتنی در محافل فکری ایران است. در این راستا، پرسش پژوهش آن است که: نظرات رورتنی چه افزوده‌ای برای اندیشه سیاسی در ایران داشته‌اند؟ فرضیه پژوهش آن است که ضدبنیان‌گرایی رورتنی که بر اساس آن، نگرش‌های اخلاقی و سیاسی (همانند لیبرالیسم و دموکراسی) نیازمند مبانی فلسفی نبوده و برده است. بدین ترتیب که ضدبنیان‌گرایی نافی نظر آن دسته از متفکران است که معتقدند با وجود فرهنگ بومی و مذهبی مسلط بر جامعه ایرانی، تحقق دموکراسی و حکومت مدرن در این کشور ناممکن بوده و برای دست یافتن به چنین هدفی لازم است مبانی فلسفی جامعه ایرانی عمیقاً تغییر یابند.

واژگان کلیدی: اسلام، فلسفه، دموکراسی، لیبرالیسم، روشنفکران.

^۱ دانشیار پژوهشکده فرهنگ و ارتباطات، دانشگاه علامه طباطبائی، sma.taghavi@atu.ac.ir

مقدمه

ریچارد رورتی آمریکایی‌ها و حداکثر اروپاییان را مخاطب خود می‌خواند. نظرات وی در بستر فرهنگ آمریکایی ارائه شده و تلاشی برای توضیح و حل مشکلات آن جامعه هستند. چونان سایر اندیشمندان پست‌مدرن، او نمی‌کوشد تا فرمولی واحد برای همهٔ زمان‌ها و همهٔ جوامع ارایه کند. با این حال، آثار بحث‌برانگیز رورتی در حوزه‌های فلسفه، معرفت‌شناسی، زبان و سیاست توجه جریانات فلسفی و روشنفکری معاصر جهان را به خود جلب نموده‌اند. در ایران نیز که امروزه پست‌مدرنیسم به دلایلی بسیار متفاوت مورد اقبال گروه‌های مختلف و حتی متعارض فکری واقع شده، شهره بودن رورتی به عنوان یک اندیشمند پست‌مدرنیست، سبب عطف توجه به اندیشه‌های وی گشته است. گذشته از آن که رورتی در مقام یک فیلسوف پرآوازهٔ غربی به هر حال توجه مشتاقان ایرانی فلسفه را برمی‌انگیخت، افکار وی به دلیل وجه تمایز خاص‌شان جاذبهٔ متفاوتی نیز برای برخی ایرانیان داشته‌اند.

به طور کلی، اندیشهٔ هر متفکری هر دو نوع علاقه را ممکن است در مخاطب برانگیزد: نخست، علاقهٔ عام مخاطبان، به عنوان پاسخی که به سؤالات مطروحه در حوزه یا رشتهٔ علمی مورد نظر آن‌ها ارائه می‌کند؛ و دوم علاقهٔ خاص مخاطبان که معطوف به نیازها و مسائل ویژهٔ ایشان است. در مورد نخست، اندیشه‌های یک متفکر برای هر دوستدار اندیشه، فارغ از شرایط ویژهٔ اجتماعی و تعلقات خاص فرهنگی‌اش، ممکن است جالب توجه باشند. چنین فردی ممکن است آمریکایی، اروپایی، آسیایی، غربی یا شرقی باشد. اما در مورد دوم، شرایط اجتماعی و سیاسی خاص یک گروه از مخاطبان ممکن است توجه ویژهٔ (مثبت یا منفی) آنان را برانگیزد و ایشان پاسخی برای مسائل خاص خود را در اندیشه‌های مزبور جست‌وجو کنند، یا به عکس، مشکلات خاص خود را سندی بر ردّ اندیشهٔ مزبور تلقی کنند. بر همین اساس، اندیشه‌های رورتی نیز می‌توانند دو گونه علاقه را در مخاطب ایرانی برانگیزند: نخست، علاقه‌ای که نظرات رورتی در هر ایرانی مشتاق معرفت‌شناسی، فلسفه و اندیشهٔ سیاسی برمی‌انگیزند؛ و دوم، آن چه ممکن است به طور خاص برای ایرانیان، با توجه به شرایط

اجتماعی و سیاسی‌شان، حائز اهمیت جلوه کند و در آنان واکنشی متفاوت از سایر مخاطبان برانگیزد. این پژوهش به کنکاش در باره جایگاه اندیشه رورتی در محافل فکری ایران می‌پردازد. بدین ترتیب، پرسش پژوهش آن است که: نظرات رورتی چه افزوده‌ای برای اندیشه سیاسی در ایران داشته‌اند؟

در این مقاله، در پاسخ به پرسش پژوهش، ابتدا خلاصه‌ای از نظرات رورتی، و مهم‌ترین محور آن یعنی ضدبنیان‌گرایی، بیان می‌شود. آنگاه نظرات مطرح شده توسط صاحب‌نظران ایرانی در باب این اندیشه‌ها مورد بررسی قرار می‌گیرد.

ضدبنیان‌گرایی: محور اندیشه‌های رورتی

رورتی در حوزه فلسفه و معرفت‌شناسی فلسوفی پست‌مدرنیست به‌شمار می‌آید و از همین رو سنت فلسفی غرب و به‌ویژه معرفت‌شناسی آن آماج اصلی انتقادات وی هستند. با این حال، او نگرش اخلاقی و سیاسی مسلط بر غرب معاصر، یعنی لیبرالیسم را قابل دفاع می‌داند و معتقد است که تمایل پست‌مدرنیستی به ساختارشکنی^۱ مفاهیم پایه‌ای فلسفی نباید به نفی ارزش‌های اخلاقی بیانجامد (Rorty, 1998: 89). وجه اصلی تلاش فکری او سازش میان مدعیات پست‌مدرنیسم و لیبرالیسم است (Rorty, 1998: 96). او این سازگاری را با استفاده از مفهوم «ضدبنیان‌گرایی»^۲ انجام می‌دهد.

ضدبنیان‌گرایی در برابر بنیان‌گرایی قرار دارد که معتقد است اصول و ارزش‌های اخلاقی و سیاسی باید بر مبنای ثابت و جاودانه فلسفی مانند قضایایی درباره طبیعت و ذات جهان یا انسان تکیه داشته باشند و به‌شیوه‌ای منطقی از آن‌ها استنتاج شوند (Rorty, 1993: 117-118).^۳ اما با ظهور پست‌مدرنیسم به نظر می‌رسد که بنیان‌های فلسفه غرب بسیار متزلزل‌تر

1 deconstruction

2 anti-foundationalism

۳ رورتی در جای دیگری تعریف وسیع‌تری از بنیان‌گرایی می‌دهد و می‌گوید: بنیان‌گرایان برای اعتقادات خود «منابع نهایی گواه» قائلند که ممکن است متون مقدس، سنت، بدیهیات، تجربه حسی یا فهم مشترک باشد (رورتی، ۱۳۸۶: ۲۲۳-۲۲۲).

از آنند که پیش‌تر تصور می‌شد. متفکران پست‌مدرن مدعی‌اند آنچه فلسفه غرب بنیان‌ها و مفروضات غیرقابل تردیدی می‌شمرد که هر انسان عقل‌مدار و بی‌طرفی بر آن‌ها مهر تأیید می‌نهد، پیش‌فرض‌ها و مفروضات آلوده به منافع و اغراض و مبتنی بر «دور» این یا آن دسته از انسان‌ها در این یا آن برهه از زمانند.

رورتی دست در دست پست‌مدرنیست‌ها به پیش می‌آید، اما نمی‌تواند بپذیرد حال که بنیانی در کار نیست، همه اصول اخلاقی و سیاسی بنیاد شده بر بنیان‌ها هم بی‌اعتبارند. او سودای دفاع از اصول اخلاقی حاکم بر غرب امروز را در سر دارد و بدین منظور، متاع ضدبنیان‌گرایی را روانه بازار اندیشه می‌کند. نگرش ضدبنیان‌گرایانه می‌کوشد تا بدون ارجاع به بنیان‌ها، از هنجارهایی که مطلوب می‌دارد به دفاع برخیزد، و نفی بنیان‌های فلسفی را دستاویزی برای نفی اخلاق، به‌ویژه در حوزه عمومی زندگی، نمی‌شمارد. به نظر رورتی، پذیرش اصول اخلاقی نیازمند مبانی فلسفی و معرفت‌شناختی نیست.

از دیدگاه رورتی، خوب بودن فضائلی مانند تمایل به گفت‌وگو و گوش سپردن به دیگران، دغدغه دیگران داشتن و راست‌گویی از مبانی نظری یا فلسفی در باب ذات هستی ناشی نمی‌شود. ما در باب خوبی این خصال لازم نیست که به چیزی جز خوبی‌شان اشاره کنیم. البته رورتی برای آن که متهم به ذات‌گرایی نشود، بلافاصله می‌گوید این فضائل خوبند چون در عمل خوبند و همزیستی آدمیان را تسهیل می‌کنند (Rorty, 1982: 172). آزادی‌های آکادمیک، آزادی مطبوعات و آزادی اقتصادی نیز از آن رو که سبب کشف نابسامانی‌های اجتماعی و یافتن راه حل برای آن‌ها شده و رفاه عمومی را در پی می‌آورند ارزشمندند، و نه به دلایل فلسفی (Rorty, 1991: 184). عدم نیاز به بنیان‌های فلسفی به‌ویژه در مورد دموکراسی و لیبرالیسم مصداق دارد. از نظر رورتی، ارزش‌های لیبرالی خوبند چون در عمل خوب بوده و همزیستی انسان‌ها را تسهیل کرده‌اند. توجیه این ارزش‌ها از خود آن‌ها می‌آید و نه از مبانی فلسفی آن‌ها. به همین سبب است که از نظر رورتی، این دموکراسی است که بر فلسفه اولویت دارد؛ و فلسفه باید در خدمت دموکراسی باشد (Rorty, 1989: 196).

۱. اندیشمندان ایرانی و آرای رورتی

یکی از مهم‌ترین آثاری که به بررسی آرای رورتی به زبان فارسی می‌پردازد توسط مصطفی ملکیان در نقد ضدبنیان‌گرایی او نگاشته شده است. ملکیان نقد مبسوط و دقیقی بر نظرات رورتی در مقاله‌ی «اولویت دموکراسی بر فلسفه» مزبور ارائه می‌کند ولی از آن فراتر نمی‌رود و به سایر آثار رورتی نمی‌پردازد. آماج انتقادات ملکیان آن است که اصطلاحات مورد استفاده توسط رورتی در خلال متن تغییر معنا می‌دهند و مقاله رورتی مشحون از خلط مطالب و آشفتگی معانی و استدلال‌ات است. علاقه و انتقاداتی که این مقاله در ملکیان برانگیخته است از نوع اول علاقه‌ای است که پیش از این بدان اشاره شد. اندیشه فلسفی و معرفت‌شناسانه عرضه شده در این مقاله توجه وی را جلب کرده و او بدون توجه به علایق ویژه یک ایرانی به نقد فلسفی آن می‌پردازد. اما درست در دو پاراگراف آخر مقاله خود، ملکیان به نکته‌ای می‌پردازد که نشان می‌دهد در نقد خود از رورتی، گوشه چشمی هم به علایق و مسائل خاص یک ایرانی یا اعضای جوامعی مشابه آن دارد. او با تذکر این شعر حافظ که «شب تاریک و بیم موج و گردابی چنین هائل / کجا دانند حال ما سبکباران ساحل‌ها»، نقد زیر را بر رورتی وارد می‌آورد:

جامعه‌ای که، بالفعل، لیبرال دموکرات باشد ... چه بسا بتواند به پیشنهاد رورتی عمل کند و از فلسفه پیوند بگسلد؛ اما چه باید کرد در جامعه‌ای که از کمترین حد لیبرالیسم و دموکراسی نیز محروم مانده است ولی می‌خواهد به لیبرال دموکراسی دست یابد؟ آیا برای جامعه‌ای که حتی به «مدارای دینی و مذهبی و نفی بردگی» ... اعتقاد ندارد، معتقد نیست که «تعصب آزادی را و، از این رهگذر، عدالت را تهدید می‌کند»...، برایش «عدالت به فضیلت اول تبدیل» نشده است... و «آزادی را مقدم بر کمال» نمی‌داند ... امکان پیوند گسیختن از فلسفه هست؟ اگر چنین جامعه‌ای از فلسفه بگسلد، برای نیل به آرمان لیبرال دموکراسی، به چه دستاویزی چنگ می‌تواند زد؟ (ملکیان، ۱۳۸۹: ۴۰)

چنان که آشکار است ملکیان نگران است که دست کشیدن از فلسفه و استدلال‌های

جهان‌شمول در دفاع از دموکراسی و محدود کردن آن به محصول اخلاقی جوامعی خاص بدان معنی تلقی شود که سایر جوامع لازم نیست حظی از دموکراسی ببرند و باید به هر آنچه محصول سنت‌های تاریخی خود است بسنده نمایند.^۱

از سوی دیگر، رضا داوری این پرسش را مطرح می‌کند که آیا مقایسه فلسفه و دموکراسی منطقاً مجاز است و با بیان این که «آثار و نوشته‌های ... [رورتنی] بیشتر مطبوع طبع خوانندگان غیرفلسوف، بخصوص در جهان توسعه‌نیافته، قرار می‌گیرد» تلویحاً به تمسخر ایده اولویت دموکراسی بر فلسفه می‌پردازد.^۲ با این حال، داویدر یکی از کتاب‌های متأخر خود، مطلبی

۱ در پاسخ به خرده‌گیری مشابهی، رورتنی به‌وضوح این نظریه را نکوهش می‌کند که «حقوق بشر برای فرهنگ‌های اروپامحور خیلی خوب است، اما یک تشکیلات پلیس مخفی کارآمد همراه با قضاات، استادان دانشگاه و روزنامه‌نگاران مطیع و منقاد، در کنار زندان و شکنجه، با نیازهای سایر فرهنگ‌ها سازگارترند.» آنچه او طالب آن است «دموکراسی در سراسر سیاره زمین» است (Rorty, 1995: 203). اما به اعتقاد او، جوامع غیرغربی برای مرجع شمردن دموکراسی نیازمند بحث در باره مبانی فلسفی نیستند، بلکه باید عمل‌گرایانه سودمندی آن را اثبات کنند و بس. او در سخنرانی خود در تهران می‌گوید برای کشورهای که روند سکولارشدن را طی نکرده‌اند، آنچه اهمیت دارد مطالعه‌ی پیشینه‌ی تاریخی و موفقیت‌ها و شکست‌های کشورهای دموکراتیک است، نه مطالعه‌ی تاریخ فلسفه‌ی غرب (Rorty, 2004). با این حال، از سایر بحث‌های رورتنی چنین برمی‌آید که او به این امر به شیوه‌ای «عمل‌گرایانه» می‌نگرد و تلاش برای اثبات دموکراسی را حتی اگر با ارجاع به مبانی فلسفی باشد مقبول می‌شمارد، چرا که از دیدگاه قوم‌محورانه‌ی رورتنی در شرایط کنونی بدیلی برای دموکراسی نیست. چنان که پیش‌تر نیز اشاره شد رورتنی فلسفه را نردبانی می‌داند که بشر غربی در دوران مدرن از آن بالا رفت و اکنون از آن بی‌نیاز شده است. در قرن هفدهم، زمانی که لیبرال دموکراسی هنوز به‌بوته‌ی آزمایش گذاشته نشده بود توجیه فلسفی آن لازم بود، اما تجربه کشورهای لیبرال دموکراتیک اکنون ما را از این توجیهات فلسفی بی‌نیاز کرده است. امروزه ارزش‌های نهضت روشنگری پذیرفته شده تلقی می‌شوند، «سیاست به پیش می‌راند و فلسفه به‌دنبال آن کشیده می‌شود» (Rorty, 2004). با این حال می‌توان از زبان رورتنی گفت که اگر نردبان فلسفه یک بار مورد استفاده واقع شده است، دلیلی نیست که، اگر لازم باشد، بار دیگر مورد استفاده قرار نگیرد، البته این بار در جوامع غیر غربی.

۲ داویدر ما و راه دشوار تجدد، به تفصیل به اندیشه‌های رورتنی می‌پردازد و می‌نویسد:

فلسفه رورتنی لاقلاً از چهار جزء ترکیب شده است: ۱. فلسفه تحلیلی که هنوز آرا و افکار رورتنی را راه می‌برد. ۲. پراگماتیسم و بعضی آرای پست‌مدرن (رورتنی از این آرا بیشتر برای رد و نفی فلسفه استقبال و استفاده می‌کند). ۳. ایدئولوژی دموکراسی لیبرال ۴. علاقه به شعر و ادبیات (رورتنی گاهی ادبیات را به عنوان جانشین فلسفه تلقی می‌کند). ظاهراً اینها ناهمخوانند، اما وقتی آثار فیلسوف را می‌خوانیم چندان ناسازگاری و ناهماهنگی نمی‌بینیم. فلسفه تحلیلی با دموکراسی منافات ندارد و مخصوصاً با قول به اولویت دموکراسی بر فلسفه به آسانی جمع می‌شود، اما رورتنی با اندیشه پست‌مدرن گزینشی برخورد می‌کند. هر جا که پست‌مدرن‌ها به نقد مبانی و مبادی می‌پردازند رورتنی با آنها موافق

را بیان می‌کند که آشکارا نشان‌دهنده تأثیرپذیری او از ضدبنیان‌گرایی رورتنی است. او می‌گوید: غرب بدون فلسفه نمی‌توانست راه تجدد را بی‌ماید اما پس از تحقق نظام توسعه یافته غربی، پیروان این راه دیگر نیازی به فلسفه ندارند و تنها نیازمند فهم و عقل برای تقلید خوب هستند. البته او بلافاصله می‌افزاید: این رهروان اگر بخواهند با جهان غرب در نظم علمی-تکنیکی آن شریک شوند باید مانند ژاپن به اخذ کل فرهنگ و فلسفه غربی اهتمام ورزند، چرا که ریشه عقل تکنیک در فلسفه است (داوری، ۱۳۹۰: ۹۴). داوری در جای دیگری باز از فلسفه و علوم انسانی به عنوان لازمه توسعه یاد می‌کند و می‌گوید بی‌مدد فلسفه و علوم انسانی توسعه صرفاً امری تقلیدی و ظاهرسازی است و راه به‌جایی نمی‌برد (داوری، ۱۳۹۰: ۱۴۴ و ۳۶۴). این نقل قول‌ها نشان می‌دهد که داوری متأخر رغبت به پذیرش ضدبنیان‌گرایی دارد، اما همچنان در بند باور پیشین خود مبنی بر آن است که غرب یک کلیت یکپارچه است و نمی‌توان میان اجزای آن به گزینش مبادرت ورزید (داوری، ۱۳۹۰: ۱۱۶).

در حالی که ملکیان ضدبنیان‌گرایی و ایده «اولویت دموکراسی بر فلسفه» را برای جوامع محروم از دموکراسی نامناسب تشخیص می‌دهد، علی میرسپاسی، یک روشنفکر ایرانی دیگر، با نگاهی مثبت بدان می‌نگرد و به‌طور خاص آن را برای شرایط ایران مناسب می‌داند (میرسپاسی، ۱۳۸۱: ۳۳، ۶۱-۶۲، ۱۲۰-۱۲۳). او معتقد است که روشنفکران ایرانی برای تحقق مدرنیته و دموکراسی باید رورتنی‌وار دست از جست‌وجوی بنیان‌های فلسفی بدارند و بدون آنکه منتظر تفوق نظری مدرنیسم بمانند، به ساختن نهادهای دموکراتیک دست یازند (میرسپاسی، ۱۳۸۱: ۶۶-۶۷ و ۷۱). میرسپاسی معتقد است سنت روشنفکری در ایران بر مبنای

است، اما وقتی تجدد را به فلسفه منسوب می‌کنند او سخنان را نشنیده می‌گیرد یا آن را رد می‌کند. او از پست‌مدرن چیزهایی را می‌گیرد که با روح فلسفه تحلیلی منافات نداشته باشد و چون مواد اخذ شده از اندیشه پست‌مدرن و نقد ادبیات را در خدمت دفاع از دموکراسی قرار می‌دهد آثار و نوشته‌هایش بیشتر مطبوع طبع خوانندگان غیرفلسوف، بخصوص در جهان توسعه‌نیافته، قرار می‌گیرد. و نکته آخر درباره رورتنی اینکه اگر مراد او از اولویت دموکراسی بر فلسفه این است که به جای توجه به فلسفه بیشتر به فکر دموکراسی باشیم، با او نزاعی نمی‌توان داشت؛ او حق دارد که مدام در اندیشه دموکراسی باشد. اما اینکه قیاس دموکراسی با فلسفه چه وجهی دارد مسئله‌ای است که شاید طرح آن چندان موجه نباشد (داوری اردکانی، ۱۳۸۹: ۶۷).

پیش فرضی زیان بار رفتار می کند و می پندارد: «تأسیس جامعه‌ای دموکراتیک در گرو پذیرش تعریف جدیدی از «عقلانیت» و «حقیقت» به عنوان مفاهیمی فلسفی است» (میرسپاسی، ۱۳۸۱: ۶۵). روشنفکران ایرانی تصور می کنند که برای ساختن جامعه‌ای مدرن، نخست باید جامعه ایرانی را به سمت پذیرش مبانی فلسفی مدرنیته سوق داد. این تلقی وجود داشته است که مفاهیمی مانند ایده ترقی، عقلانیت، سکولاریسم و لیبرالیسم در قالب یک نظریه فلسفی مستحکم باید با هم ارتباط یافته و پذیرفته شوند، گویی در غیر این صورت، هر تحولی گذرا و سطحی بوده و ثمری در پی نخواهد داشت. بدین ترتیب، تلاش بسیاری در جهت نظریه پردازی فلسفی و معرفت شناسانه صورت گرفت، گویی استقرار دموکراسی در گرو گسستی معرفت شناسانه و احتمالاً دینی در جامعه ایرانی است. اما از دیدگاه میرسپاسی، بنیاد نهادن دموکراسی در ایران به هیچ وجه بعد فلسفی ندارد و برای این منظور نباید به انتظار تحولی معرفت شناسانه در جامعه ایرانی نشست. او تحقق چنین پیش شرطی را نه فقط غیرضروری و احتمالاً ناممکن می داند، بلکه ضروری دانستن آن را عامل شکست پروژه مدرنیته در ایران می شمارد، سرنوشتی که برای انقلاب مشروطه رقم خورد. میرسپاسی می نویسد:

مدل لیبرالی و غربی مدرنیته، از همان آغاز، به عنوان پدیده‌ای که از منظر وجودشناسی به طور مطلق با بافت تاریخی یا فرهنگی جامعه ایران متمایز است، شناخته نشد. چنانچه بسیاری از روحانیون شیعه وجوهی از مدرنیته را پذیرفتند، بی آنکه این وجوه را علی الاصول با حساسیت‌های فرهنگی خود، در تراحم ببینند. گرچه این نکته پذیرفتنی است که در نهایت، آنچه در میان روشنفکران ایرانی رواج یافت، همان روایت مرسوم و به شدت جزمی و روشنفکرانه از مدرنیته بود. یعنی همان روایتی که منتج به این سرمشق شد که برای نیل به مدرنیته، تنها راه‌های بسیار مشخص و محدودی وجود دارد. برای پارادایم فوق، نتایج پیش‌بینی پذیر و عمیقاً تلخی مترتب بود (میرسپاسی، ۱۳۹۴: ۱۲۹).

۳-۳-۱. مجادله سنت و مدرنیسم در ایران

نظرات میرسپاسی باید در چارچوب مناقشه سنت و مدرنیته در ایران مورد توجه قرار گیرد. مقدمتاً لازم است اشاره شود که طی یک‌صد سال مواجهه ایران با مدرنیسم و به‌ویژه پس از جنبش مشروطیت، بسیاری از اندیشمندان ایرانی ناکامی در تحقق مردم‌سالاری و حکومت قانون را در بنیان‌های فرهنگ و تفکر سنتی ایرانیان جست‌وجو کرده‌اند. این گروه برآنند که این نگرش سنتی با ضروریات حکومت مدرن بیگانه است و لذا دگرگونی آن و پذیرش مبانی نظری مدرنیسم و دموکراسی را گام اول برای تحقق اهداف مزبور خوانده‌اند. برای مثال، در حالی که کسانی مانند میرزا ملکم خان ناظم الدوله (۱۲۱۲-۱۲۸۷ ش)، میرزا عبدالرحیم طالبوف (۱۲۱۳-۱۲۸۹ ش) و میرزا یوسف خان مستشارالدوله (۱۲۰۲-۱۲۷۴ ش) مصلحت‌اندیشانه می‌کوشیدند تا اصول و مفاهیم دموکراسی غربی مانند آزادی، برابری و قانون‌گرایی را با اسلام سازگار جلوه داده و برای آن‌ها ریشه‌ای در عقاید اسلامی بیابند، میرزا فتحعلی آخوندزاده (۱۱۹۱-۱۲۵۷ ش) به تضادها و تناقض‌های موجود میان اسلام و دموکراسی غربی اشاره می‌کرد و معتقد بود که اصول و نهادهای غربی را باید همان‌گونه که در فلسفه سیاسی غرب مطرح شده‌اند پذیرفت.^۱ برخی حتی تصور می‌کردند که اساس تحول در اروپا تحول در معرفت‌شناسی بوده است. یعنی گسست از معرفت‌شناسی پیشین و پذیرش نگرش فلسفی و علمی دوران جدید سبب پیشرفت اروپا شد و ایرانیان نیز برای برون‌رفت از شرایط موجود باید همان روند را دنبال کنند و از فرهنگ خویش و اجزاء فلسفی آن، مانند نگرش نسبت به عقلانیت یا فرد، دست بشویند. اما تلاش مدرنیست‌های ایرانی در دو قرن گذشته برای جایگزینی مبانی نگرش سنتی و دینی جامعه ایرانی با مبانی فلسفی

۱ آخوندزاده در نقد رساله یک کلمه مستشارالدوله می‌نویسد: «بخیال شما چنان می‌رسد که گویا بامداد احکام شریعت کونستیتوسیون فرانسه را در مشرق زمین مجری می‌توان داشت. حاشا و کلا، بلکه محال و ممتنع است» (آخوندزاده، ۱۳۵۱: ۱۰۱). در مورد نظر آخوندزاده مبنی بر تعارض میان فلسفه سیاست غربی و شریعت، همچنین نگاه کنید به: آدمیت، ۱۳۴۹: ۱۵۴-۱۶۵.

اندیشه‌های نوین غربی چندان قرین موفقیت نبوده است. به نظر می‌رسد که جامعه ایرانی نگرش سنتی خود را بسیار عزیز می‌شمارد.

میرسپاسی بر آن است که ضدبنیان‌گرایی رورتی، که پذیرش بنیان‌های فلسفی را لازمه قبول اصول اخلاقی مانند دموکراسی و آزادی نمی‌داند، می‌تواند الهام‌بخش راهی برای خروج از این بن‌بست برای روشنفکران ایرانی علاقه‌مند به دموکراسی باشد. آن دسته از مخاطبان ایرانی که زمینه ذهنی خود یا جامعه‌شان را با مبانی فلسفی لیبرالیسم چندان سازگار نمی‌یابند، و در عین حال، به مدل‌های مردم‌سالارانه اداره حوزه عمومی علاقه‌مندند، می‌توانند ضدبنیان‌گرایی پیشه کنند. این گروه جذابیت‌هایی در برخی از جنبه‌های اخلاقی تمدن غرب و به‌ویژه اصول اخلاقی و حقوقی حاکم بر اداره حوزه عمومی آن می‌یابند، ولی علاقه‌ای به پذیرش بنیان‌های فلسفی لیبرالیسم غربی ندارند یا در جامعه خود چنین علاقه‌ای را نمی‌بینند. ترجمه مقاله «اولویت دموکراسی بر فلسفه» و اساساً توجهی که به ترجمه آثار رورتی شده بیان‌گر آن است که برخی اندیشه‌گران ایرانی ضدبنیان‌گرایی رورتی را مدلی حائز توجه برای رفع تعارض میان سنت و مدرنیسم در ایران می‌بینند.

آنچه میرسپاسی را به تجویز ضدبنیان‌گرایی سوق می‌دهد تصویری است که از جریان روشنفکری در ایران ارائه می‌کند. او روشنفکران ایرانی، به‌طور کلی، و روشنفکران دوران مشروطه را، به‌طور خاص، متهم می‌کند که می‌اندیشیده‌اند:

تأسیس جامعه‌ای دموکراتیک در گرو پذیرش تعریف جدیدی از «عقلانیت» و «حقیقت» به‌عنوان مفاهیمی فلسفی است. و بدین‌سان، در صد و پنجاه سال اخیر، متفکران ایرانی، دموکراسی را به منزله نهادی مستقل، جدی نگرفته‌اند و صرفاً در باره [ی] ایده ترقی، عقلانیت جدید و شناخت علمی به بحث و گفت‌وگو پرداخته‌اند. این پیش‌فرض تا حدی متأثر از نظریات عقل‌گرایان قرن ۱۸ اروپاست و بر آن است که جامعه ایران صرفاً با درک عمیق عقلانیت مدرن و پی بردن به فواید شناخت علمی، متحول خواهد شد و پدیده‌های دیگر جامعه [ی] مدرن مانند نهاد دموکراسی، از

«عوارض» ایجاد وحدت میان «حقیقت» جدید و «واقعیت» جامعه است (میرسپاسی، ۱۳۸۱: ۶۵).

میرسپاسی معتقد است که برای نمونه، ملک‌خان «تلاش می‌کرد تا ذهن سنتی ایرانی را مدرن کند و ایده‌های جدید اروپایی را به ایرانیان معرفی کند». این متفکران «تحول اجتماعی را امری معرفت‌شناسانه می‌دانستند» و از همین‌رو، «چگونگی به وجود آوردن نهادهای دموکراتیک را کمتر مورد توجه قرار دادند، زیرا گمان می‌کردند مسائل به‌ظاهر مهم‌تری مثل ایده تجدد و علوم جدید، نیازمند بررسی و مذاقه هستند» (میرسپاسی، ۱۳۸۱: ۶۶). میرسپاسی سنت روشنفکری ایرانی را متهم می‌کند که گسترش و تعمیق دموکراسی را در گرو «تئوریزه کردن» مقولات فلسفی و معرفت‌شناسانه می‌داند. گویی «بدون وجود تصویر فلسفی محکم و پیچیده‌ای از مقوله‌هایی مانند جامعه [ی] مدنی، سکولاریسم، لیبرالیسم، عقلانیت مدرن، و ...، تلاش‌هایی که در جهت گسترش روابط مدنی و به وجود آوردن نهادهای دموکراتیک در ایران انجام می‌گیرد، در بهترین حالت «سطحی» و گذرا و به احتمال زیاد بدون نتیجه خواهد بود» (میرسپاسی، ۱۳۸۱: ۷۰).

این دسته از روشنفکران مدعی‌اند تا زمانی که زمینه‌های فکری و فلسفی دموکراسی و عقلانیت مدرن مهیا نشده باشد، پروژه دموکراسی در ایران عقیم خواهد ماند. اینان در انتظار گسست و «تحولی معرفت‌شناسانه، فلسفی و دینی» با گذشته جامعه ایرانی‌اند (میرسپاسی، ۱۳۸۱: ۱۰). به نظر میرسپاسی، «تاکید افراطی بر عقلانیت جدید و بر این باور که علم و معرفت مدرن خودکارانه سبب آزادی و سعادت‌مندی جوامع می‌شود» سبب شد که بسیاری از مشروطه‌خواهان از بر سر کار آمدن حکومت تجددخواه اما ضد دموکراتیک رضا شاه حمایت کنند (میرسپاسی، ۱۳۸۱: ۶۷). میرسپاسی همین وضعیت را در مورد روشنفکران دوره‌های بعد و حتی روشنفکران دوران پس از انقلاب اسلامی مانند عبدالکریم سروش،^۱ سید

۱ توصیف میرسپاسی از اندیشه‌های سروش البته چندان دقیق و روشن نیست (نگاه کنید به: میرسپاسی، ۱۳۸۱: صص ۷۴-۸۰). نگرش سروش به مدرنیته مستلزم تغییرات عمیق فلسفی و معرفت‌شناسانه در فرهنگ ایرانی نیست.

سید جواد طباطبایی و آرامش دوستدار نیز صادق می‌داند که زبانی به‌شدت فلسفی و معرفت‌شناسانه اتخاذ کرده‌اند (میرسپاسی، ۱۳۸۱: ۷۴-۹۰). نمونه دیگری که میرسپاسی به او اشاره می‌کند رضا داوری است. داوری می‌نویسد: «این که اقوام و مردم ممالکی نتوانسته‌اند چنانکه باید در علم و تکنولوژی غرب سهم شوند بدان جهت است که در روح غربی و در فلسفه غربی به نحو جدی شریک نشده‌اند.» (داوری، ۱۳۸۶: ۱۱۹-۱۲۰).

در مقابل، میرسپاسی، تحت تأثیر رورتنی، معتقد است که برای ایجاد و ارتقای دموکراسی، پذیرش مبانی فلسفی و معرفت‌شناسانه عقلانیت مدرن ضروری نیست (میرسپاسی، ۱۳۸۱: ۷۱). از دیدگاه او، آنچه به حفظ و تعمیق دموکراسی مدد می‌رساند «وجود نهادها، روابط، و حوزه‌های اجتماعی و سیاسی [است] که مشارکت عام شهروندان را در حوزه عمومی گسترش دهد» (میرسپاسی، ۱۳۸۱: ۷۲). رورتنی به معنای دقیق کلمه اندیشمندی نهادگرا نیست. با این حال، دموکراسی ضدبنیان‌گرایانه او بستر را برای نهادگرایی فراهم می‌سازد و میرسپاسی بحث رورتنی را تا بدان جا امتداد می‌دهد که مدعی می‌شود دموکراسی از طریق ایجاد نهادهای دموکراتیک در حوزه عمومی جامعه قابل حصول است. چنین نگرشی با نظریات نهادگرایانه در زمینه گذار به دموکراسی سازگاری دارند. نظریات یاد شده بیان‌گر آنند که برخلاف آنچه پیش‌تر تصور می‌شد، برپایی دموکراسی مستلزم عبور از رشته‌ای از مراحل تاریخی و رسیدن به مرحله اجتماعی و اقتصادی خاصی که نگرش فلسفی ویژه خود را نیز به همراه خواهد داشت نیست. بلکه آن چه حائز اهمیت است شکل‌گیری اراده سیاسی برای استقرار دموکراسی و تشکیل نهادهای دموکراتیک است. به سخن دیگر، ایجاد و حتی بقای دموکراسی نیازمند بنیان‌های نظری خاصی که ریشه در شرایط اجتماعی و اقتصادی مطلوب داشته باشند نیست.

با این حال، به نظر می‌رسد که برداشت میرسپاسی از نظرات رورتنی دستخوش تعارضاتی نیز است. مثلاً او در نقد نظریات مربوط به توسعه، نظر مساعدی نسبت به تئوری‌های موسوم به «پساتوسعه‌گرایانه» دارد که ایجاد زمینه‌های فرهنگی را پیش‌شرط توسعه قلمداد می‌کنند

(میرسپاسی، ۱۳۸۱: ۴۰)، در حالی که در فصل بعد همان کتاب، از نظری مغایر با آن جانبداری می‌کند و به رورتنی نسبت می‌دهد. او می‌گوید: «رورتنی، این ایده فلسفی را رد می‌کند که «فرهنگ» و «ایده» و «کنش» دموکراتیک سبب ایجاد دموکراسی می‌شود» (میرسپاسی، ۱۳۸۱: ۶۲). این در حالی است که دیدگاه رورتنی عکس این است. او برای دموکراتیک شمردن یک جامعه پذیرش دموکراسی را در فرهنگ سیاسی آن ضروری می‌شمارد. ضدبنیان‌گرایی رورتنی بیان‌گر آن است که ضرورتی ندارد دموکراسی از درون بنیان‌های فلسفی و اعتقادی افراد به در آید، بلکه کافی است که در سطح فرهنگ سیاسی (و نه کلیت فرهنگ) یک جامعه ضروری تلقی شود. اهمیت ضدبنیان‌گرایی برای وضعیت ایران بیش از آنی است که میرسپاسی می‌پندارد، زیرا بر اساس آن، برای داشتن دموکراسی در عرصه عمومی ضرورت ندارد که ارزش‌های دموکراتیک به سایر عرصه‌ها و حوزه‌های فرهنگ تسری یابند.

به علاوه، برخلاف آنچه میرسپاسی می‌گوید، شمار بسیاری از روشنفکران اولیه ایرانی مانند میرزا ملکم خان، میرزا عبدالرحیم طالبوف و میرزا یوسف خان مستشارالدوله کوشیدند تا نشان دهند مفاهیم و اصول دموکراسی غربی مانند آزادی، برابری و حکومت قانون در آموزه‌های اسلامی قابل یافتن است یا دست‌کم با این آموزه‌ها سازگاری دارد. این اندیشمندان همانند رورتنی ضدبنیان‌گرا نبودند، اما بنیان‌گرا نیز نبودند. دغدغه آن‌ها ایجاد نهادهای سیاسی مدرن و اجرای قواعد دموکراسی در جامعه خود بود و بر آن بودند که اسلام و فرهنگ ایرانی نه تنها با این نهادها و قواعد تعارضی ندارند، بلکه به نحوی دربردارنده آن‌ها نیز هستند.

طرفه آنکه سال‌ها پیش از آنکه سخن از پست‌مدرنیسم و ضدبنیان‌گرایی به میان آید، یک گروه از فعالان فکری و اجتماعی ایران که نام «سوسیالیست‌های خداپرست» را بر خود نهاده بودند و در عین پای‌بندی به اعتقادات دینی، در زمینه اداره اجتماع و اقتصاد تحت‌تأثیر اندیشه‌های سوسیالیستی بودند، نظریه‌ای نه چندان جامع در باب گسست میان مبانی فلسفی و

اعتقادی با نظامات اجتماعی و اقتصادی عرضه کردند (Taghavi, 2005: 11-58). سوسیالیست‌های خداپرست نخستین گروه از اندیشمندان ایرانی بودند که به تلفیق آموزه‌های شیعی و سوسیالیسم اروپایی مبادرت ورزیدند (Abrahamian, 1982: 463). آن‌ها میان مبانی فلسفی نظرات خود، که آن را «جهانبینی» می‌نامیدند و باور به وجود خداوند و اسلام را دربرمی‌گرفت، و نظام اجتماعی مطلوبشان، یعنی سوسیالیسم، تفکیک قائل می‌شدند.^۱ این بدان علت بود که می‌پنداشتند در عصر صنعتی شدن، سوسیالیسم، یا مالکیت عمومی ابزار تولید، کوتاه‌ترین راه غلبه بر بی‌عدالتی، فقر، جهل، استثمار و ازخودبیگانگی است (حبیبی، ۱۳۶۹: ۸۳). البته به‌یقین می‌توان مدعی شد که این سابقه فکری در علاقه متأخر برخی ایرانیان به اندیشه رورتی نقشی بازی نکرده است، اما از وجود دغدغه مشترکی خبر می‌دهد که نسل‌هایی از ایرانیان درگیر آن بوده‌اند. کما این که، تا همین چندی پیش بحثی تحت عنوان اولویت جهان‌بینی بر ایدئولوژی یا بالعکس در میان روشنفکران مذهبی ایرانی مطرح بود که نشان‌گر دغدغه‌های مشابهی بود (مطهری، ۱۳۹۲: ۵۰۵). چنین به نظر می‌رسد که بخشی از اندیشمندان ایرانی از مدت‌ها پیش مایل بوده‌اند که میان مبانی دینی خود و قواعد و هنجارهای حاکم بر حوزه عمومی جامعه‌شان فاصله بیفکنند. ضدبنیان‌گرایی رورتی، آن گونه که توسط میرسپاسی تعبیر شده است، در جهت پیشبرد ایده‌ای عمل می‌کند که این دسته از اندیشمندان ایرانی تا پیش از این به‌صورت شهودی دنبال می‌کرده‌اند.

۱ البته سوسیالیست‌های خداپرست مدعی نبودند که ارتباطی میان مبانی نظری و نظام‌های اجتماعی وجود ندارد، بلکه معتقد بودند که نظام‌های اجتماعی هم به مبانی نظری و هم به شرایط اجتماعی وابسته‌اند. آن‌ها در صدد تلفیق کردن نظرات متعارض و قیاس‌ناپذیر نبودند، بلکه بر این باور بودند که باید میان مبانی فلسفی و ارزش‌ها و نظامات اجتماعی و اقتصادی سازگاری وجود داشته باشد، هرچند که لازم نیست این نظامات و ارزش‌ها نتیجه‌ی منطقی آن مبانی فلسفی باشند.

نتیجه‌گیری

بیشتر ایرانیانی که در باب نظرات رورتنی دست به قلم برده‌اند به صورت متفکرانی منتزع از خصوصیات محلی و فرهنگی خویش به بررسی و نقد آثار وی پرداخته‌اند. با این همه، برخی از اندیشه‌ورزان ایرانی با توجه به شرایط و نیازهای خاص اجتماعی و فکری خود به سراغ اندیشه‌های رورتنی رفته‌اند. این گروه توجه ویژه‌ای به بحث اولویت دموکراسی بر فلسفه (که به عنوان نتیجه منطقی ضدبنیان‌گرایی مطرح می‌شود) مبذول داشته‌اند. از میان خود این گروه فقط یک نفر به طور واضح درصدد آن برآمده که از اندیشه‌های رورتنی نسخه‌ای برای حل مسائل ایران ارائه کند و او علی میرسپاسی است. ضدبنیان‌گرایی رورتنی البته بحثی اساساً فلسفی است که استنباط اصول اخلاقی از بنیان‌های فلسفی را نفی می‌کند و بهره‌ای که میرسپاسی در ارتباط با ایران از آن می‌جوید به مثابه گامی فراتر از این بحث صرفاً فلسفی است. او می‌کوشد تا این بحث را برای تحقق دموکراسی در ایران مورد استفاده قرار دهد. میرسپاسی منتقد روشنفکرانی است که مدرنیته را به مثابه یک کل تجزیه‌ناپذیر می‌دانند و آنان را به پذیرش یک نظام فلسفی بسته متهم می‌کند که دموکراسی را در مقابل مدرنیته کم‌اهمیت می‌شمارند. به اقتضای رورتنی، او نیز دموکراسی را بیشتر پروژه‌ای جامعه‌شناختی می‌داند تا پروژه‌ای فلسفی. به نظر او، روشنفکران و مدرنیست‌های ایرانی بر پیشبرد معرفت‌شناسی و فلسفه مدرن تمرکز کرده و از ایجاد نهادهای دموکراتیک غفلت ورزیده‌اند و همین سبب ناکامی ایشان بوده است. او معتقد است دموکراسی نباید مستلزم آن باشد که «حتی سنتی‌ترین دین‌داران نیز تفکر یا باورهای خود را تغییر دهند» (میرسپاسی، ۱۳۸۷: ۱۰۵). از نظریات رورتنی نمی‌توان نهاد‌گرایی و اندیشه‌هایی به سبک هانتینگتون را که بر اهمیت نهادهای دموکراتیک تأکید می‌ورزند استنباط کرد، اما این نظریات راه را بر نهاد‌گرایی هموار می‌سازند. رورتنی مدعی نیست که می‌توان نهادهایی را بدون توجه به بستر مناسب در یک جامعه نشا کرد. در واقع نظر او کاملاً برعکس است. نهادهای سیاسی باید برخاسته از ارزش‌ها و اخلاقیاتی باشند که در یک جامعه پذیرفته شده‌اند. او با این نظر جان رولز هم‌رأی است که لازم نیست برداشت ما از عدالت

بر یک نظم از پیش مفروض منطبق باشد، اما باید با درک عمیق ما از خود و آما‌مان سازگار باشد و با توجه به تاریخ و سنت‌هایی که در بستر زندگی عمومی مان جا گرفته‌اند، عقلایی‌ترین گزینه به حساب آید (Rorty, 1991: 185). چنین نیست که یک مجموعه‌ی واحد از مفاهیم و نظرات اخلاقی برای همه‌ی جوامع و در همه جا مناسب باشد (Rorty, 1991: 190). به همین دلیل از آرای رورتی، تحمیل نهادهای دموکراتیک از بالا یا مدرنیسم تحمیلی را نمی‌توان استنتاج کرد. نکته‌ای که او مطرح می‌کند آن است که ارزش‌های اخلاقی دموکراتیک لازم نیست از مبانی فلسفی خاصی استخراج شوند و همین برای اندیشمند ایرانی علاقه‌مند به نهادها و ارزش‌های مردم‌سالارانه کافی است. به‌علاوه، لازم است توجه شود که رورتی مدعی نیست برای پذیرش مفاهیم دموکراتیک، بحث و گفت‌وگو در باره‌ی آن‌ها ضرورت ندارد. کاملاً بر عکس، او بر تبیین و روشن ساختن این مفاهیم و مرتبط ساختن آن‌ها با سایر مفاهیم و نیز جا انداختن آن‌ها در فرهنگ سیاسی یک جامعه تأکید می‌ورزد تا دموکراسی تبدیل به شهود مسلط بر این بخش از فرهنگ شود.

دیدگاه‌های رورتی برای ایرانیان آهنگی را می‌نوازد که از دوران نهضت ترجمه (در سال‌های انتهایی قرن اول تا سوم هجری)^۱ تا جنبش سوسیالیست‌های خداپرست (در دهه ۱۳۲۰) با آن آشنا بوده‌اند. آنان از دیرباز فن وام گرفتن ایده‌ها و تلفیق آن‌ها با یکدیگر برای حل مشکلات را می‌شناخته‌اند. ایرانیان همواره دل‌مشغول این مسئله بوده‌اند که چه تغییراتی را باید در فرهنگ خود صورت دهند تا بتوانند از دستاوردهای سیاسی و اجتماعی جامعه مدرن بهره گیرند و در عین حال هویت و پیوستگی فرهنگی جامعه خویش را نیز پاس دارند. این ایده که لازم نیست قواعد و رویه‌های اخلاقی مربوط به حوزه عمومی بلاواسطه از مبانی فلسفی استنباط شوند، بلکه فقط کافی است که با آن مبانی تعارض نداشته باشد درک بهتری از تغییرات لازم در لایه‌های فرهنگ ایرانی ارائه می‌کند.

۱ نهضتی علمی برای ترجمه کتب تمدن‌های یونانی، ایرانی، هندی و سریانی به زبان عربی که در آن، ایرانیان نقش مهمی ایفا کردند و به‌ویژه به اقتباس فلسفه یونانی و سپس غنا بخشیدن به آن مبادرت ورزیدند.

منابع

- آخوندزاده، میرزافتحعلی (۱۳۵۱)، *مقالات*، باقر مومنی (گردآورنده)، تهران: آوا.
- آدمیت، فریدون (۱۳۴۹)، *اندیشه‌های میرزافتحعلی آخوندزاده*، تهران: خوارزمی.
- حبیبی، احمد (۱۳۶۹)، «سرچشمه‌های شخصیت فکری و سیاسی شهید سامی» در *یادنامه دومین سالگرد شهادت دکتر کاظم سامی*، تهران: چاپخش.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۸۶)، *فلسفه در دام ایدئولوژی، ویراست «فلسفه در بحران»*، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۸۹)، *ما و راه دشوار تجدد*، تهران: رستا.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۹۰الف)، *درباره غرب*، تهران: هرمس.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۹۰ب)، *نگاهی نوبه سیاست و فرهنگ*، تهران: سخن.
- ررتی، ریچارد (۱۳۸۶)، *فلسفه و امید اجتماعی*، ترجمه عبدالحسین آذرنگ و نگار نادری، تهران: نی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۹۲)، *مجموعه آثار*، ج ۱۵.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۸۹)، *اولویت فلسفه بر دموکراسی*، حدیث آرزومندی: جستارهایی در عقلانیت و معنویت، تهران: نگاه معاصر.
- میرسپاسی، علی (۱۳۸۱)، *دموکراسی یا حقیقت: رساله‌ای جامعه‌شناختی در باب روشنفکری ایرانی*، تهران: طرح.
- میرسپاسی، علی (۱۳۸۷)، *روشنفکران ایران: روایت‌های یاس و امید*، ترجمه عباس مخبر، چاپ ۴، تهران: توسعه.
- میرسپاسی، علی (۱۳۹۴)، *تأملی در مدرنیته ایرانی: بحثی در باره گفتمان‌های روشنفکری و سیاست مدرنیزاسیون در ایران*، چاپ دوم، ترجمه جلال توکلیان، تهران: ثالث.
- Abrahamian, Ervand (1982), *Iran between Two Revolutions*, Princeton: Princeton University Press.

- Rorty, Richard (1982), *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Rorty, Richard (1989), *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Rorty, Richard (1991), *Objectivity, Relativism and Truth: Philosophical Papers I*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rorty, Richard (1993), "Human Rights, Rationality, and Sentimentality," *On Human Rights: The Amnesty Lectures 1993*, Stephen Shute and Susan Hurley (eds.), New York: Basic Books.
- Rorty, Richard (1995), "Philosophy and the Future," in Herman J. Saatkamp, *Rorty and Pragmatism: The Philosopher Responds to His Critics*, Vanderbilt University Press: Nashville.
- Rorty, Richard (1998), *Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth-Century America*, Cambridge and Massachusetts: Harvard University Press.
- Rorty, Richard (2004), *Democracy and philosophy*, Lecture in Tehran, available at: <https://www.eurozine.com/democracy-and-philosophy/>, (accessed: June 26, 2021).
- Taghavi, Seyed Mohammad Ali (2005) *The Flourishing of Islamic Reformism in Iran (1941-61)*, Oxon: RoutledgeCurzon.