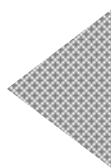


دشواری تلقی پراگماتیستی از دین



قاسم زائری

اشاره

سمینار «گذار به دموکراسی» به همت انجمن اسلامی دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران، مورخ خردادماه ۱۳۸۴ برگزار شد. در این سمینار «دکتر یوسف‌علی اباذری» جامعه‌شناس برجسته ایرانی به ایراد سخن پرداخت. در این نوشتار ضمن ارائه چکیده‌ای از نظرات وی، سعی می‌شود به نقد رویکرد نظری و دیدگاه‌های ایشان پرداخته شود.

۱- چکیده سخنرانی دکتر یوسف‌علی اباذری*

روش من در این بحث بنیامینی است. بنیامین در این روش معتقد است که ما برای بررسی یک پدیده، مجموعه‌ای از ایده‌ها را داریم که این ایده‌ها از همدیگر به طور منطقی استنتاج نمی‌شوند و به نحوی از انحاء، مستقل هستند؛ اما با هم رابطه‌ای دارند و حدود این رابطه و نسبت‌ها در واقع همان منظومه را می‌سازد. به نظر من، دموکراسی هم از این نوع ایده‌ها تشکیل شده و منظومه‌ای است. خیلی‌ها در راستای فهم این منظومه، تلاش کرده‌اند، اما به نظر من، ما در لحظه‌ای هستیم که واقعاً نمی‌توانیم این کار را انجام بدهیم و اگر هم انجام بدهیم، واقعاً آن قدر دچار ابهام خواهد بود که قابل تردید خواهد بود. بر این اساس، دموکراسی از مسائلی تشکیل شده است که در اینجا به برخی از آنها اشاره می‌شود:

۱-۱- مسئله آزادی

آزادی به معنای ابراز اندیشه و امنیت بعد از ابراز اندیشه و نیز گفت و گو است. منظور از گفتگو نیز مفهوم هایدگری آن است. یعنی طرفین با صداقت در بحث شرکت کنند؛ از سنت معینی آمده باشند؛ تنها آراء و نظریه‌های شخصی خودشان را ابراز نکنند، بلکه در متن آن سنت صحبت کنند؛ به افق گفتگوی

* جملات از متن سخنرانی اخذ شده، و به منظور تلخیص، مثال‌ها و برخی مباحث غیر ضروری حذف شده‌اند.

یکدیگر باز باشند و در واقع آماده باشند که به حقیقتی در جریان این گفتگو دست یابند. لازمه‌اش این نیست که دو نفر با هم گفت و گو کنند؛ این گفتگو می‌تواند در جایی مانند «جهان سه» صورت گیرد که ملاک‌های علمی هم داشته باشد؛ افراد دیگر هم در آن شرکت کنند، دخالت کنند و بحث کنند.

۱-۲- مسأله قانون

در مورد مسأله قانون مطالب زیادی نوشته شده است و تفاسیر مختلفی از آن وجود دارد. اما به نظر می‌رسد تفسیری که دورکیم از قانون مطرح کرده است، مناسب‌تر باشد. دورکیم بر این باور است که همواره یک عنصر غیرقانونی در قانون وجود دارد و به همین دلیل قانون را می‌توان مرتباً تفسیر کرد؛ به عبارتی باقی‌مانده یک دنیای دینی در قانون باقی می‌ماند. به همین علت نیز قانون مانند حساب دو دو تا چهارتا نیست و ما می‌توانیم قانون را تفسیر کنیم. تفاسیر متفاوت و جدیدی که از قانون ارائه می‌شود، به سنت قانون اضافه می‌شود.

۱-۳- مسأله سیطره عمومی و خصوصی

بسیاری بر این باورند که در عصر جدید، تفاوت و جدایی بین سیطره عمومی و خصوصی، باید وجود داشته باشد. برخی دیگر نیز این اصل را زیر سؤال می‌برند، مارکس از این جمله است. هورکهایمر و آدورنو نیز در دیالکتیک روشنگری و در بحث صنعت فرهنگ، به این تمایز و جدایی حمله می‌برند. آدورنو بر این باور است که با فرض وجود چیزی به نام سیطره خصوصی در عصر جدید، رسانه‌های قدرت به شدت در این سیطره نفوذ می‌کنند و افراد را در خلوت خانه خودشان هم رها نمی‌کنند. بنابراین از نظر آدورنو، بحث از این که در جایی مانند غرب، چیزی به نام سیطره خصوصی وجود دارد، دروغی بیش نیست؛ در آنجا، سیطره خصوصی وجود ندارد. البته، نه این طور که مثلاً با زور و قهر بخواهند سیطره خصوصی مردم را بشکنند. صنعت فرهنگ‌سازی، به مثابه ابزار بسیار مؤثری برای درهم شکستن سیطره خصوصی عمل می‌کند.

از طرف دیگر برخی لیبرال‌ها بر این باورند که باید به شدت فاصله و جدایی بین سیطره عمومی و خصوصی حفظ شود؛ حتی این تمایز را مهمترین اصل در دموکراسی می‌دانند؛ یعنی اساساً آنقدر که تمایز بین این دو سیطره برای دموکراسی اهمیت دارد، انتخابات اهمیت ندارد. ما در سیطره عمومی، کارهای خیلی کوچک و حقیری از قبیل انتخابات و انتخاب رئیس‌جمهور و نظایر آن را انجام می‌دهیم و در حیطه خیلی مهم سیطره خصوصی به فرهیخته‌سازی خودمان می‌پردازیم.

۱-۴- مسأله تفکیک قوا

که موافقان و مخالفان خاص خود را دارد.

۱-۵- مسأله فردگرایی

درباره فردگرایی نیز تفسیرهای متفاوتی وجود دارد. دورکیم، نوعی فردگرایی اخلاقی را دنبال می‌کند. در این باره بحث‌های زیادی وجود دارد. مثلاً در مکتب فرانکفورت، آدورنو معتقد است که هر چند عصر جدید وعده فردگرایی داده است اما به شدت مورد تهاجم قرار گرفته و شکننده است. مخالفان آدورنو معتقدند، فردگرایی، هر چند خیلی شکننده و نازل باشد، به عنوان جزئی از دموکراسی، ما را از در افتادن به یک جامعه توتالیتر باز می‌دارد.

۱-۶- مسأله سکولاریسم

در رابطه با دموکراسی، از نوعی سکولاریسم می‌توان یاد کرد. در ابتدا، از آگوست کنت گرفته تا مارکس، همگی بر این باور بودند که دین یک مسأله خرافی است و از بین خواهد رفت. اما نه تنها حضور دین در هیچ جا کم‌رنگ نشده، بلکه خیلی قوی‌تر هم شده و به حوزه فعال اجتماعی بازگشته است. برخی نظریه پردازان بر این باورند که نوعی سکولاریزم لازمه دموکراسی است. فرمول‌بندی موجود این است که اگر دین، حتی دخالت داشته باشد، اساساً مسأله اول (آزادی) نقض خواهد شد. بنابراین دین می‌تواند در سیاست دخالت کند اما دولت نمی‌تواند. این هم نوعی سکولاریسم است.

۱-۷- مسأله تکثر ارزش‌ها

مسأله دیگر در دموکراسی، تکثیر ارزش‌هاست. تلقی برخی متفکران از این مسأله، تراژیک است. از نظر آنها، لازمه تکثر ارزش‌ها، مانع‌الجمع بودن آنهاست. لیبرال‌های بسیاری به این ایده باور دارند. به طور مثال، سزار اورلین معتقد است که عدالت یک ارزش است، آزادی هم یک ارزش است لذا تصور این که ما بتوانیم این دو را، یک جا، با هم داشته باشیم، بیهوده است. باید یکی را انتخاب کنیم؛ با انتخاب آزادی، ما می‌توانیم عدالت بیشتری فراهم کنیم. بر این اساس نظریه پردازان لیبرال معتقدند که جوامع فعلی دموکراتیک در غرب، بیشترین عدالت را تا آنجایی که در تاریخ بشر ممکن بوده، فراهم کرده‌اند. با این حال، برخی دیگر از متفکران نظیر مارکس، به شدت این ایده را زیر سؤال می‌برند. می‌دانیم که مارکس بر این باور بود که به واسطه وجود مکانیسم‌هایی، اساساً، جامعه سرمایه‌داری، نابرابری را نهادینه می‌کند. بنابراین این آزادی نیز نوعی آزادی ایدئولوژیک است. مارکس دست به نوعی تحلیل

ایدئولوژیک می‌زند تا نشان دهد که آزادی در جامعه سرمایه داری نیز نقابی بیش نیست و فی الواقع، اگر آن نقاب را کنار نزنیم، در باطن به نوعی بی‌عدالتی و اصلاً عدم وجود همین آزادی خواهیم رسید. بنابراین تکرار ارزشی باید وجود داشته باشد. این تکرار ارزشی هم در دموکراسی، آنگونه که برخی گفته اند ما نمی‌توانیم داشته باشیم و باید یکی را انتخاب کنیم. با این حال، راولز تأکید بسیار زیادی در باب مسأله عدالت دارد. **عدالت** جزء ذات دموکراسی، حتی دموکراسی لیبرال است. او در کتاب **عدالت به مثابه انصاف** به طور مفصل بحث کرده است که چرا باید عدالت وجود داشته باشد و نیز این که عدالت رکن مهم دموکراسی است. حتی در انتخابات ریاست جمهوری در ایران نیز برخی از آزادی و برخی از عدالت دفاع می‌کنند. برای اینکه عدالت به وجود بیاید و آزادی موجود تضمین شود، نیازمند احزاب و سازمان‌های مدنی، سندیکاها، اتحادیه‌ها و حقوقی که بر اینها مترتب است، هستیم که باید در یک جامعه دموکراتیک وجود داشته باشند. (برخی افراد) مرتباً بر عدالت تأکید می‌کنند و این که دولت باید عدالت را رعایت کند. در غرب ممکن است که دولت هم بخواهد عدالت را رعایت بکند ولی لازمه دموکراسی و وجود احزاب و سندیکاها و اتحادیه‌ها به این معناست که مردم اتفاقاً خودشان می‌خواهند عدالت را رعایت بکنند یعنی یک سندیکای کارگری یا یک اتحادیه کارگری، باید حق اعتصاب داشته باشد تا بتواند به موقع خودش دستمزدش را بالا ببرد. یعنی لازم نیست که ما مبحث تحقق عدالت را به دولت یعنی دولت عدالتخواه محول کنیم. بلکه مردم می‌توانند از پائین خودشان در زمانی که صلاح دیدند دست به اعتصاب بزنند و زمینه تحقق خواستشان را فراهم سازند. مسأله اعتصاب هم خیلی جاها ممکن است رنگ و بوی سیاسی بگیرد ولی در کشورهای اسکاندیناوی به هیچ وجه رنگ و بوی سیاسی ندارد، حتی دولت نیز نقش بی طرفانه‌ای به خود می‌گیرد تا اتحادیه‌هایی که کارگران در پائین، ساخته‌اند، بتوانند با گروههای بالادستی چانه زنی کنند و بتوانند عدالت را اجرا کنند. این تصور که دولت عدالتخواه، می‌تواند خارج از نظارت سازمان‌های مدنی به وجود بیاید و عدالت را اجرا کند، افسانه‌ای بیش نیست. کارکرد این سازمان‌ها، که تحکیم‌بخش دموکراسی هستند، این است که مردم خودشان به نحوی از انحاء، بتوانند به اجرای عدالت بپردازند و آن را به طور کامل، به دولتمردان واگذار نکنند. NGOها، پدیده‌های بسیار جدید و خیلی مهمی هستند که هم ریشه‌های مسیحی دارند و هم در عصر جدید ریشه دارد. در حال حاضر، بخش مهمی از اجرای عدالت و آزادی، به دست این NGOها است. در هند یا در کشورهای اسکاندیناوی، NGOها بسیار فعال هستند و به در همه جنبه‌ها به نتایج بسیار

مثبتی نیز رسیده‌اند. لازم است توجه کنیم که احزاب سازمان‌های بزرگی هستند و اهداف سیاسی خاصی برای خود تعریف کرده‌اند؛ دولت نیز به امور معینی می‌پردازد. NGOها می‌توانند در زندگی روزمره مردم به آنها کمک کنند، هم حیطة عدالت و هم حیطة آزادی را به شدت گسترش بدهند. امروزه، در هند، شاهد گسترش روزافزون این سازمان‌های غیردولتی هستیم، که نتایج بسیار درخشانی هم در پی داشته است. در باب دموکراسی، این بحث مطرح است که آیا انتخابات راه حل درستی است؟ مردم رای بدهند و چهارسال بعد، دوباره رای بدهند تا چهار سال بعد. این NGOها، سیاست، عدالت، آزادی و دیگر مفاهیم را به زندگی روزمره مردم می‌برند و مردم را فعالانه در ساختن زندگی‌شان شرکت می‌دهند. نقیصه‌ای که احزاب یا سایر سازمان‌ها دارند، این NGOها به نحوی از انحاء جبران می‌کنند.

۱-۱ انتقاد از مفهوم گذار

یکی دیگر از مباحث انتقادبرانگیز در باب دموکراسی در ایران، مفهوم گذار است. بسیاری بر این باورند که لوازم دموکراسی، به طور کامل در غرب پدید آمده و گویی از همان ابتدا در غرب، دموکراسی وجود داشته است و بر مبنای یک سیستم منطقی نیز از یکدیگر استنتاج شده و دارای مبنای معین بوده است. اما نگاهی به تاریخ معاصر غرب، این باور را زیر سؤال می‌برد. مارتین لوتر کینگ که جنبش مدنی سیاه‌پوستان را رهبری می‌کرد، در سال ۱۹۶۴ در آمریکا ترور شد و پیروان او نیز به زندان افتادند؛ بسیاری نیز از حقوق اجتماعی‌شان محروم شدند. سیاهان بسیاری دست به مبارزاتی زدند که به بهای زندان، از دست دادن شغل و نظایر آن تمام شد. باین حال، در ایران به گونه‌ای از آمریکا صحبت می‌شود که گویی از زمان تأسیس آمریکا، همه مسائل و موانع مربوط به دموکراسی حل شده بوده است.

البته ممکن است در چنین انتقادی از مفهوم گذار، وجه محافظه کارانه‌ای نهفته باشد که آنجا (آمریکا) بد است و اینجا (ایران) خوب است. با این حال، منظور من خیلی ساده است: ما تا زمانی که به غرب نگاه می‌کنیم، فکر می‌کنیم که در غرب، همه چیز، خیلی حاضر و آماده و درست بوده است؛ آنها از اول حق رأی داشته‌اند؛ از همان ابتدا و بدون هیچ مشکلی، سندیکاها ساخته شده‌اند؛ اتحادیه‌ها ساخته شده‌اند؛ آزادی برای همه بوده است.

بر این اساس، گذار به مفهوم پرابلماتیکی بدل می‌شود. در جامعه‌شناسی، جامعه‌شناسان بزرگ، به سبک قرن نوزدهمی، فکر می‌کردند که ما از جامعه X به جامعه Y خواهیم رفت. ما ایرانی‌ها، صد سال است که فکر می‌کنیم رهسپار این راهیم.

نکته جالب در اینجا این است که چیزهایی که تکنولوژیک محسوب می‌شده، همان موقع وارد ایران شده و نهادهایی که همان موقع در غرب بوده، همان زمان وارد ایران شده است. به عبارتی، ما اصلاً در دموکراسی بوده‌ایم لکن می‌پنداشته‌ایم که دموکراسی در غرب، چیزی بوده که از قبل و از گذشته وجود داشته است و برای ما همانند ایده‌هایی است که تازه می‌خواهیم با آنها آشنا شویم؛ تا مبانی اش را نفهمیم، نمی‌توانیم خودش را بفهمیم. این به معنای گرافه‌گویی کردن درباره خوبی‌های غرب و دست‌کم گرفتن داشته‌های خودمان است. بر همین اساس، به نظر می‌رسد که مفهوم گذار به نوعی ایدئولوژی بدل شده است که برای توجیه کارهایی که می‌توانیم انجام بدهیم و انجام نمی‌دهیم، به کار می‌رود.

ما ایرانی‌ها، وقتی به بررسی علل عقب ماندگی خودمان پرداخته‌ایم، با نگرشی رمانتیک، تحلیل کرده‌ایم که دیگران جلو رفته‌اند و نگذاشته‌اند ما جلو برویم. همواره رویکرد خاصی به دولت داشته‌ایم؛ به لحاظ اقتصادی، دولت صاحب پول و بودجه بوده و خرج می‌کرده است؛ به لحاظ روانشناختی نیز دولت را دست‌بالا گرفته‌ایم، همانند کودکانی که نیازمند کمک دولت بوده‌ایم و دولت باید کارهایمان را انجام می‌داده است. لذا وقتی دولت این کارها را انجام نمی‌داده است، با خشم کودکان دولت را مورد عتاب قرار داده‌ایم که چرا این کار را کرده و آن کار را نکرده است. این در حالی است که در غرب، مردم خودشان دست به کار ساختن دموکراسی شده‌اند و آن را در زندگی روزمره‌شان تجربه و پیاده کرده‌اند.

به علاوه، برخی جامعه‌شناسی‌ها مانند جامعه‌شناسی مارکس یا جامعه‌شناسی دکتر شریعتی در نهادی شدن چنین تصویری، نقش ایفا کرده‌اند. نوعی ایدئولوژی اتوپایی در آینده ساختند و بر این باور بودند که باید با قطع کامل از وضع حاضر و فعلی به این ایدئولوژی اتوپایی پردازیم. روانشناسی که در نتیجه این تصور برای ما پدید آمده، این است که ما هیچ کاره‌ایم و باید منفعل شویم. یک چیزی، یک زمانی خواهد آمد و ما را نجات خواهد داد. این چیز نیز مرتباً عوض می‌شود: زمانی، جامعه کمونیستی بود؛ زمانی دیگر، جامعه بی‌طبقه توحیدی بود و اکنون نیز دموکراسی است. فی‌الواقع، این به این معنی است که ما مجموعه بازیگران منفعلی هستیم که رسالت کنش و عمل خودمان را به آینده‌ای محول کرده‌ایم که خواهد آمد.

به همین دلیل، در حالی که هنوز ۴ یا ۸ سال از اصلاحات در ایران نگذشته است؛ آن هم اصلاحاتی که حقیقتاً زندگی در ایران را متحول کرده است؛ برخی فکر می‌کنند که اصلاحات در این ۸ سال شکست خورده است. این نوعی کودک‌صفتی است. این که افراد جامعه، با اندک ناملاطمتی، قهر می‌کنند، ناشی

از این است که افراد، به شکل مؤثری، برای خودشان، حق دخالت را متصور نیستند. این تلقی، همان ایدئولوژی گذار است؛ این که در آینده، موعودی خواهد آمد (ما باید مساله صاحب الزمان (عج) و رابطه اش را با خودمان از نظر فلسفی حل کنیم. مسیحی‌ها به ویژه در کارهای پل تیلیش، خیلی روی این مساله کار کرده اند.) این ایدئولوژی گذار که ما به آن دچار هستیم، باعث می‌شود تا در زندگی روزمره‌مان دست و پا بزنیم و گناه خودمان را به گردن چیزهایی مثل تاریخ بیندازیم و نه چیزی به نام جامعه بی طبقه، جامعه کمونیستی یا دموکراسی.

بسیاری از متفکران نظیر گرامشی و آلتوسر بر این باورند که اگر قرار است اتوپیایی ساخته شود، همین الآن باید ساخته شود. نمی‌توان الآن در شرایط جهنمی زندگی کرد و در خیال خودمان، در آینده، به طرف اتوپیا حرکت کنیم. برخی نیز معتقدند که عناصر اتوپیایی در متن زندگی روزمره هست و ما با آنها زندگی می‌کنیم. نکته اساسی این است که ما باید آنها را به فعلیت در آوریم. به طور مثال می‌توان نهادهای مدنی را تشکیل داد و سازماندهی کرد که به وضع محیط زیست، هوا یا کودکان خیابانی بپردازند. این امر، به معنای شکل دادن اتوپیا در زمان حاضر است که ما در آن زندگی می‌کنیم. معنای حقیقی پراکتیس، در همین جا تحقق می‌یابد. روشنفکران و فعالان اجتماعی هندی، از طریق NGOها، به طور گسترده، به این کار مشغول اند و در واقع، برای تحقق اتوپیا در زمان حال تلاش می‌کنند.

در مورد دموکراسی بحث‌های زیادی می‌توان طرح کرد. در حال حاضر ما نظریه پرداز عمده‌ای نداریم که به ما وعده بدهد که دموکراسی خواهد آمد یا اتوپیا خواهد آمد. همه می‌دانیم که این عناصر یوتوپیک را باید در زندگی روزمره خودمان بسازیم و زندگی کنیم. بنابراین ناامیدی که برخی از آن صحبت می‌کنند، نتیجه خیلی مستقیم باور به تئوری‌های گذار است که در انتهای آن عده‌ای گمان می‌کنند ما به یک جای عجیبی خواهیم رسید. من معتقدم که مفهوم گذار دارد به ما آسیب می‌رساند و ما را وادار می‌کند که در زندگی خصوصی خودمان نخزیم و اصلاً در این اندیشه نرویم که حتی در خزیدن در زندگی خصوصی هم می‌توانیم دست به کارهایی مانند رُمان نوشتن بزنیم و از این طریق، عناصر یوتوپیک را حتی در انزوا و خلوت نیز بتوانیم بسازیم.

بنابراین یک عنصر خیلی مهمی که در دموکراسی وجود دارد، مسأله فرهنگ و مسأله آموزش است. چیزی که فی‌المثل افرادی مثل ماتیو آرنولد و حتی مکتب فرانکفورتی‌ها بر روی آن انگشت گذاشته‌اند. فرهنگ یعنی جریان یادگیری و آموزش. این جریان یادگیری و آموزش، چیزی است که باید در زندگی

روزمره ما متجلی شود و در کردارهای ما در زندگی روزمره، متجلی شود. در واقع بی‌فرهنگی است که افراد جامعه، با یک انتخابات می‌آیند داخل خیابان و ۴۰ میلیون رأی می‌دهد و دو روز دیگر به بهانه‌ای، قهر می‌کند. من منظوم این نیست که در اینجا شعار تبلیغاتی بدهم که شما بروید در انتخابات رأی بدهید یا ندهید، خودتان می‌دانید، می‌خواهید بروید رأی بدهید، بدهید؛ نمی‌خواهید ندهید، ندهید. ولی منظوم این است که زمانی ما باید تکلیف خودمان را با باقی مانده مفاهیمی که فایده‌ای به حال جهان نداشته‌اند و اتفاقاً دیگر بخش‌های جهان با گذار از این مفاهیم به جایی رسیده‌اند، روشن کنیم. فی الواقع، کسانی که مفهوم گذار را عمومی می‌کنند، به نحوی از انحاء بدون اینکه بخواهند، هنوز که هنوز است کشورهای امریکایی، یا به قول خودشان، کشورهای پیشرفته را به عنوان الگو و مرجع قرار می‌دهند؛ غافل از اینکه در امریکا هم ۱۵ میلیون کارت‌ون‌خواب وجود دارد، در آنجا هم مردم دارند برای زندگی شان مبارزه می‌کنند، در آنجا هم افرادی هستند که در واقع سعی می‌کنند با تغییر در زندگی روزمره‌شان، آزادی‌ها را حتی در آنجا تعمیق کنند، قانون را قانونمندتر کنند، اتحادیه‌ها را مجدداً و از نو سامان دهند، احزاب را در آنجا از نو سازماندهی کنند. امیدوارم، اشاراتی که کردم به گونه‌ای، باب یک بحث را باز کرده باشد.

۲- چشم‌انداز انتقادی

نگارنده تلاش دارد نشان دهد که دکتر اباذری در بحث از «مساله دموکراسی» و «ایدئولوژی گذار» در ایران، رویکردی پراگماتیستی به ویژه متأثر از نوپراگماتیست‌هایی مانند «ریچارد مک کی رورتی» اتخاذ کرده است. تلاش می‌شود تا ضمن بیان شرحی از نظریه نوپراگماتیستی رورتی، نشان داده شود که دکتر اباذری در بحث خود، متأثر از این مبنای نظری بوده لکن به دفعات اصول این رویکرد نظری را نقض کرده است. در ادامه نیز برخی از انتقادات در مورد پراگماتیسم و نظرات رورتی، در تطابق با بحث دکتر اباذری آورده شده است.

آنها که یوسف علی اباذری را می‌شناسند، و سیر فکری او را در دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران پی‌گیری می‌کنند، می‌دانند که خاستگاه نظری این گفتار وی، در یک مفهوم کلی، یک خاستگاه پراگماتیستی است. نظریه پردازان اصلی پراگماتیسم یا فلسفه عملگرایانه عبارتند از جان دیویی، ویلیام جیمز و سندرس پیرس. پراگماتیسم اولیه که تحت سیطره فکری این سه تن قرار دارد، بر عمل به عنوان هدف اندیشه تاکید می‌ورزد و مفاهیم را بر حسب تاثیرات عملی‌شان روشن می‌سازد. در این مکتب، مفهوم حقیقت، مفهومی پویاست: عملگرایی بر آن است که حقیقت هر گزاره عبارت است از نتایج

موفقیت‌آمیز اعتقاد به آن.^۱ پیرس این قاعده را مطرح می‌کند که: «در نظر بگیرید که ما تصور می‌کنیم که موضوع مورد درک‌مان چه نتایجی دارد، نتایجی که ممکن است به طور قابل‌تصور، تأثیرات عملی داشته باشد؛ آن‌گاه برداشت ما از نتایج، کل برداشت ما از موضوع است».^۲ به عبارتی برای فهم موضوع یا پدیده مورد بررسی کافی است به درک فهم نتایج و پیامدهای آن موضوع یا پدیده اقدام کنیم. مثلاً در حوزه فلسفه اخلاق و در مکتب فایده‌گرایی اخلاقی این مسأله مطرح می‌شود که اخلاقی بودن یک گزاره وابسته به نتایج آن است. اگر گزاره X به نتیجه مثبت «الف» منجر شود، آن گزاره اخلاقی است؛ اگر گزاره X به نتیجه منفی «ب» منجر شود، آن گزاره غیر اخلاقی است. در این جا برخلاف مکتب اخلاقی وظیفه‌گروانه کانتی، خود گزاره اهمیتی ندارد بلکه نتایج و پیامدهای آن است که ارزش اخلاقی آن گزاره را تعیین می‌کند؛ در سنت پراگماتیستی نیز نتایج و پیامدهای کنش اهمیت دارد.

پراگماتیسم اولیه در ادامه راه خود به فیلسوف معاصر امریکایی ریچارد رورتی رسیده است. رورتی یک نوپراگماتیست^۳ است. او پراگماتیسم را بیش از پیش وارد حوزه اجتماعی کرده و بر آن است که سنت پراگماتیستی می‌تواند بهترین راهنمای عملی اجتماعی باشد؛ دموکراسی و «امید اجتماعی»^۴ از جمله مهمترین مشغله‌های ذهنی رورتی هستند. یکی از مهمترین مشخصه‌های نوپراگماتیسم و به تبع آن تفکر رورتی، ضد‌مبناگرایی^۵ است. مبناگرایان بر این باورند که شرط صادق بودن یک گزاره آن است که مبتنی بر یک باور صادق موجه باشد؛ آن باور صادق نیز باید مبتنی بر یک باور صادق موجه دیگر باشد و الی آخر. اما این قاعده به نوعی «دور» مبتلا می‌شود. برای رفع این مشکل، مبناگرایان از برخی باورهای نام‌می‌برند که خودتوجیه‌گرند یعنی برای اثبات موجه بودن خود نیازی به گزاره دیگری ندارند بلکه خودشان، خودشان را توجیه می‌کنند؛ با به کارگیری این باورهای خودتوجیه‌گر، مشکل دور حل می‌شود چرا که این باورها و گزاره‌های خودتوجیه‌گر بنیانی فراهم می‌آورند که دیگر باورها را می‌توان بر مبنای آنها استوار کرد؛ این باورها بنیان صادق موجهی برای باورهای بعدی پدید می‌آورند.

ضد‌مبناگرایان که پراگماتیست‌ها نیز از جمله آنها هستند به این باورهای خودتوجیه‌گر بنیانی اعتقادی ندارند و هر گونه بنیان‌باوری و مبناگرایی را رد می‌کنند. بر همین اساس نیز رورتی به عنوان مهمترین فیلسوف نوپراگماتیست که امروزه سنت فلسفی پراگماتیستی را راهبری می‌کند، سنت فلسفی غرب از افلاطون تا هگل را به واسطه بنیان‌باوری و مبناگرایی زیر سؤال می‌برد؛ از نظر رورتی مثل افلاطونی، عقل خودبنیاد دکارتی، نیروهای متضاد نیچه‌ای، تضاد طبقاتی مارکسی و وجدان جمعی دورکیمی، همگی

حکایت از بنیان‌هایی دارند که باید با آنها به مقابله برخاست؛ رورتنی این فلسفه‌ها و جامعه‌شناسی‌های بنیان‌باور را نه تنها رد می‌کند بلکه خطرناک نیز می‌داند؛ همچنان که پروژه فکری هگلی به حکومت‌های فاشیستی و پروژه مارکسی به دولت‌های کمونیستی انجامید. راه‌حل رورتنی چیست؟ گریز از میناگروی. هیچ بنیانی برای اندیشه و تفکر وجود ندارد. هیچ پروژه فکری وجود ندارد که ما رابه آینده رهنمون کند. آینده همین جاست و ما در همین «حال» نیز در «آینده» زندگی می‌کنیم. اتویایی وجود ندارد؛ اتویا نیاز به هیچ بنیان فکری از پیش تعیین شده‌ای ندارد. اساساً اتویا به آن مفهوم پیشین که سنت افلاطونی - هگلی غرب آن را نوید می‌دهد، وجود ندارد. اتویا در نتیجه کنش متقابل اجتماعی افراد جامعه شکل می‌گیرد. اینجا جاست که رورتنی بین دو مفهوم عینیت و همبستگی تفکیک می‌کند. عینیت، افرادی را در بر می‌گیرد که در جامعه «الف» زندگی می‌کنند و برای ارزش‌گذاری و هنجارگذاری اجتماعی و تنظیم رفتارهای اجتماعی‌شان چشم به بیرون از قلمرو اجتماعی‌شان دوخته‌اند؛ منتظرند تا دیگرانی که به واقعیت غیربشری مرتبط‌اند آنها را راهنمایی کنند. همبستگی به افراد یک اجتماع مرتبط است که خود را در ارتباط بی‌واسطه با واقعیت غیربشری می‌دانند. در اینجا افراد اجتماع، نظم اجتماعی‌شان را بر مبنای آنچه در نتیجه کنش متقابل اجتماعی‌شان به دست می‌آید، تنظیم می‌کنند. الگوی کنش اجتماعی و هنجارهای زندگی در نتیجه کنش متقابل اجتماعی افراد اجتماع به دست می‌آید. این افراد به بیرون از قلمرو اجتماع چشم ندوخته‌اند بلکه خود به تفسیر و فهم واقعیت‌ها دست می‌زنند تا نظم اجتماعی‌شان را شکل دهند. این افراد چگونه الگوهای اجتماعی‌شان را شکل می‌دهند؟ مبنای آنها برای درست یا نادرست بودن چیست؟ رورتنی سود و زیان را مطرح می‌کند. افراد اجتماع آن الگو، برنامه یا کنشی را دنبال می‌کنند که برای آنها منفعت داشته باشد.

دکتر اباذری نیز مشابه فلسفه نوپراگماتیستی رورتنی، معتقد است که هیچ اتویایی در آینده وجود ندارد؛ اتویا را باید در همین زمان حال ساخت و دنبال کرد. دکتر اباذری از این حربه نظری استفاده می‌کند تا دیگر جریان‌های سیاسی در تاریخ ایران اعم از مارکسیست‌ها، دکتر شریعتی و جریان دموکراسی طلب لیبرال را مورد انتقاد قرار دهد. از نظر دکتر اباذری همه این جریان‌های فلسفی - سیاسی نوعی اتویا را در آینده نوید داده‌اند: مارکسیست‌ها نوید «جامعه بی طبقه» داده‌اند؛ شریعتی از «جامعه بی طبقه توحیدی» سخن می‌گفت و دموکراسی طلبان لیبرال، «جامعه دموکراتیک» را نوید داده‌اند. از نظر دکتر اباذری و بر مبنای فلسفه نوپراگماتیستی، این جریان‌های فلسفی - اعتقادی - سیاسی همگی میناگرا و بنیان‌باورند؛ به

چیزی در آینده باور دارند که ما به طرف آنها حرکت می‌کنیم. مارکسیسم بر مبنای جهان‌بینی «تضاد طبقاتی» محورِ مارکس، شریعتی بر اساس برداشتی مارکسیستی از جهان‌بینی اسلامی و دموکراسی طلبانِ لیبرال بر مبنای الگوهای نظری-عملی لیبرال-دموکراسی امریکا؛ آنها همگی مبنایا هستند. البته از این منظر، مبنایگروی محکوم است و ما را به همان نتایج خطرناکی رهنمون می‌کند که پیش از این رورتنی ما را از آنها برحذر داشته است. از نظر دکتر اباذری هر سه جریان که اتوپیایی در آینده را نوید می‌دهند، زمینه و بستر لازم برای تبدیل شدن به ایدئولوژی دارند و «ایدئولوژی گذار» نتیجه همین استعداد نظری در این جریان‌هاست. پیشنهاد دکتر اباذری چیست؟ ایدئولوژی گذار را کنار بگذاریم که لازمه آن ضد‌مبنایگروی است. دموکراسی را بی‌بنیان بدانیم. هیچ اتوپیای دموکراتیکی در آینده وجود ندارد که ما بخواهیم الگوهای کنش‌هنجارهای مان را از آن اقتباس کرده و «جامعه دموکراتیک» را بر پا کنیم. اتوپیا را باید خود ما تعریف کنیم؛ اتوپیا در آینده نیست بلکه اتوپیا همین «لحظه» و باید در کنش متقابل اجتماعی افراد اجتماع شکل گیرد. هم‌چنان که پراگماتیست‌ها معتقد بودند هیچ حقیقت واحدی وجود ندارد بلکه همه چیز در کنش فکری عملی میان افراد جامعه پدید می‌آید؛ حقیقت از پیش موجود و از پیش ساخته شده نیست؛ حقیقت، پراگماتیک است و در جریان زندگی روزمره و در برهمکنش افراد جامعه با یکدیگر شکل می‌گیرد. در اینجا نیز دکتر اباذری به ما یادآوری می‌کند که دموکراسی چیزی از پیش موجود و الگومند یا اتوپیایی در آینده و در جایی دیگر نیست که آن گونه که او به آن معترض است در جریان فرآیند گذار به جامعه ایران منتقل شود، بلکه دموکراسی، اتوپیایی است که همین «لحظه» و برای «اکنون» باید تعریف شود و در کنش متقابل افراد با یکدیگر شکل گیرد. اتوپیای دموکراتیک باید در زمان حال و در جریان زندگی روزمره افراد جامعه با یکدیگر تعریف و تشکیل شود؛ همان‌گونه که در جوامع غربی نیز این‌گونه بوده و آنها برای تشکیل جامعه دموکراتیک تلاش و مبارزه کرده‌اند؛ چراکه اتوپیا را هرگز در آینده تعریف نکرده بودند.

فرجام ملاحظات انتقادی

نخست: دکتر اباذری در ابتدای سخنانش به روش بنیامینی، به تعیین اجزای تشکیل‌دهنده منظومه دموکراسی می‌پردازد. به نظر می‌رسد که ایشان در ابتدای بحث، در صدد است تا یک درک کلی از دموکراسی، آن‌گونه که دیگران در این باره بحث کرده‌اند، ارائه دهد. لذا اصول هفتگانه‌ای که ایشان در ابتدای سخنرانی برای دموکراسی نام برده‌اند، موضع خودشان تلقی نمی‌شود، بلکه در صدد بوده‌اند تا

منظومه‌های متعددی که دیگران در این باره ذکر کرده‌اند را یادآوری کنند. در اینجا وی اصول هفتگانه تمایز سیطره خصوصی از سیطره عمومی، تفکیک قوا، فردگرایی، سکولاریسم، تکثر ارزش‌ها، عدالت و تمرکززدایی با تاکید بر NGOها را نام می‌برد. اما در پایان سخنرانی، به بیان مواضع خود در باب منظومه دموکراسی می‌پردازند و از «فرهنگ»^۷ و «آموزش» به عنوان عناصر «خیلی مهم» تشکیل‌دهنده دموکراسی یاد می‌کند: گویی که اگر دیگران از مساله آزادی، مساله سیطره خصوصی-سیطره عمومی، مساله تفکیک قوا، مساله فردگرایی، مساله سکولاریسم، مساله عدالت، مساله تکثر ارزش‌ها و نظایر آن را به عنوان عنصر مقوم دموکراسی یاد می‌کنند، دکتر اباذری از فرهنگ و آموزش به عنوان عنصر مقوم دموکراسی یاد می‌کند، آنجا که می‌گوید: «یک عنصر خیلی مهمی که در دموکراسی وجود دارد، مسأله فرهنگ و مسأله آموزش است. چیزی که فی‌المثل افرادی مثل ماتیو آرنولد و حتی مکتب فرانکفورتی‌ها بر روی آن انگشت گذاشته‌اند». می‌توان نتیجه گرفت که اگر کسانی که دکتر اباذری از آنها یاد می‌کند هر یک «اصلی» را به عنوان عنصر مقوم و مبنایی دموکراسی بیان کرده‌اند و از این جهت مورد انتقاد دکتر اباذری قرار گرفته‌اند^۸، خود دکتر اباذری نیز در انتهای سخنرانی، نشان می‌دهد که فرهنگ و آموزش را به عنوان عناصر قوام‌دهنده دموکراسی می‌داند، کما این که دیگران نیز آزادی، سکولاریسم یا تفکیک قوا را مقوم دموکراسی دانسته‌اند؛ لذاست که از جهت اعتقاد به عناصر مقوم و بنیانی برای دموکراسی، بین دکتر اباذری و دیگران تفاوتی وجود ندارد.

با این حال چنان که ذکر شد - و از محتوای سخنرانی بر می‌آید - دکتر اباذری در تحلیل خود از رویکرد نوپراگماتیستی بهره برده و دیگر نظریه‌پردازان را از این منظر مورد نقد قرار داده است، در حالی که الگوی نوپراگماتیستی رورتنی ضدمبناگراست و با هر گونه بنیان از پیش موجودی برای کنش و هنجارهای اجتماعی مخالف است. سؤال اینجاست که دکتر اباذری چگونه هم به نوپراگماتیسم رورتنی پایبند است و در عین حال می‌خواهد یکی از اصلی‌ترین مشخصه‌های آن یعنی ضدمبناگرایی را رد کند. به نظر می‌رسد که دکتر اباذری دچار یک تناقض است. او نخست رویکرد پراگماتیستی با مشخصه ضدمبناگرایی را در پیش می‌گیرد و از سوی دیگر خود قایل به مبناگرایی بوده و برای دموکراسی، عناصر مقوم و بنیانی تعیین می‌کند و در همان حال، به دیگران انتقاد وارد می‌کند که چرا مبناگرا بوده و اتوپیهایی را در آینده در نظر گرفته‌اند؟

دوم: رورتنی به عنوان نظریه‌پرداز اصلی نوپراگماتیسم الگوی خود را «لیبرال دموکراسی امریکایی»

می‌داند. در حالی که مطابق با مبانی نظری‌اش باید از ارائه چنین الگویی خودداری کند چرا که از این منظر هیچ الگوی از پیش موجودی برای کنشگران وجود ندارد. البته رورتی خود نیز گاهی به این تناقض در نظراتش اعتراف دارد. از آنچه دکتر اباذری در ابتدای سخنرانی‌اش مطرح کرده (یا در انتهای سخنرانی‌اش که به مسأله فرهنگ و آموزش اشاره می‌ورزد) می‌توان دریافت که او برای کنشگران اجتماعی ایرانی که قصد دارند برای زندگی جمعی‌شان اتوپیا تعریف کنند و آن را بر مبنای کنش متقابل اجتماعی‌شان شکل دهند، پیشاپیش اصول آن اتوپیا دموکراتیک و عناصر قوام‌دهنده‌اش را تعریف کرده است؛ گویی کنشگران اجتماعی ایرانی، چاره‌ای ندارند که در انتها به آنچه دکتر اباذری به عنوان اصول دموکراسی مطرح کرده است، برسند! آنها مختارند که اتوپیا دموکراتیک خودشان را خودشان تعریف کرده و شکل دهند لکن دکتر اباذری به آنها این انداز را می‌دهد که دموکراسی‌شان باید به این اصول هفتگانه منتهی شود! دقیقاً همانگونه که رورتی نیز برخلاف و در تناقض با ضد‌مبناگروی‌اش، الگوی دموکراسی لیبرال از نوع امریکایی را توصیه و سفارش می‌کند! این موضع‌گیری در مورد «مردم‌سالاری دینی» به عنوان خوانش دیگری از مردم‌سالاری در ایران مشهود است؛ از منظری پراگماتیستی این الگو از دموکراسی قابل قبول نیست چراکه الگوی مطلوب نوپراگماتیسم، «لیبرال دموکراسی» است؛ حتی اگر مردم‌سالاری دینی یا هر خوانش دیگری از دموکراسی همان اتوپیا موردنظر کنشگران اجتماعی باشد یا نباشد.

سوم: دکتر اباذری بر این باور است که افراد جامعه خود باید اتوپیا را تعریف کنند و در نتیجه کنش متقابل اجتماعی‌شان آن را پدید آورند. نوپراگماتیست‌ها-چنان که ذکر شد-مبنای این تعریف و تصمیم‌گیری را سود و زیان می‌دانند. در واقع بر اساس سود و زیان، اتوپیا را تعریف می‌کنند. پرسش اینجاست که مبنای سود و زیان چیست؟ افراد بر اساس سود و زیان چه کسی (فردی یا اجتماعی) دست به تعریف اتوپیا و الگوهای آن می‌زنند؟ بحث در باب مفید و سودمند بودن یا نبودن یک گزاره یا الگو یا کنش، ما را به فلسفه اخلاق می‌کشاند. دو مکتب نظری عمده در فلسفه اخلاق وجود دارد. وظیفه‌گروی که متأثر از کانت است و فایده‌گروی که متأثر از جرمی بنتام و دیوید هیوم است. البته هر یک از این مکاتب عمده در فلسفه اخلاق، هر کدام زیرشاخه‌های خاص خود را دارد که سنت چند صدساله فلسفه اخلاق در غرب را تشکیل می‌دهند. پرسش این جاست که در بحث از تعریف و تشکیل اتوپیا کنشگران اجتماعی، باید به کدام رویکرد اخلاقی در تمیز سود یا زیان توسل جویند؟ باید کدام مبنای اخلاقی را

برای تعریف اتوپیا به کار گرفت؟ وظیفه گروهی که نوعی اخلاق جهانشمول و عام‌گرایانه را ترویج می‌کند و برای پدیده‌ها و گزاره‌ها به طور فی‌نفسه ارزش قایل است یا بر اساس فایده‌گروی که اخلاقی بودن را موکول به پیامدهای کنش‌ها و پدیده‌ها می‌کند و سودمندی را منوط به نتایج مثبت یا منفی می‌کند یا عاطفه‌گروی که اخلاقی‌بودن را وابسته به احساسات ما می‌داند. اگر مردم ایران مطابق با دستورالعمل پراگماتیستی باید برای خودشان اتوپیا تعریف کنند، این اتوپیا باید برای چه کسی سودمند باشد؟ اساساً سودمندی یک اتوپیا را از کجا می‌توان فهمید؟ مبنای فهم سودمندی یا زیانباری اتوپیا چیست؟ در هر حال اگر هر یک از رویکردهای فوق را مبنای تشخیص سودمندی قرار دهیم در دام مبنای‌گروی افتاده‌ایم؟

چهارم: دکتر اباذری به این که رویکرد پراگماتیستی دارد اشاره‌ای نمی‌کند، لکن از مجموع نظرات وی می‌توان به این تاثیرپذیری نظری پی برد. پرسش دیگری که در اینجا مطرح می‌شود این است که اگر دکتر اباذری در حالی که به آن اشاره مستقیمی نمی‌کند- رویکرد نوپراگماتیستی را به عنوان مبنای نظری‌اش اتخاذ کرده است، بار دیگر یکی از مشخصه‌های اصلی نوپراگماتیسم را نقض کرده و آن اعتقاد به این که اساساً مبنای‌گروی و اتخاذ بنیان نظری از پیش موجود و از پیش ساخته راه به جایی نمی‌برد! پنجم: نوپراگماتیسم اتوپیا را موکول به کنش متقابل اجتماعی افرادی می‌کند که بر مبنای الگوی همبستگی- که پیش از این توضیح داده شد- اتوپیا را تعریف کرده و شکل دهند. پرسشی که در اینجا مطرح می‌شود این است که اگر مردم اتوپیای خود را بر مبنای چیزی غیر از دموکراسی بنیان نهادند، در آن صورت باید چه موضعی اختیار کرد؟ یا این که اگر اتوپیایی که کنشگران اجتماعی تعریف کرده و برای رسیدن به آن تلاش می‌کنند چیزی غیر از الگوی «لیبرال دموکراسی از نوع امریکایی» مورد نظر رورتنی باشد یا این که با آنچه دکتر اباذری در ذهن دارد متفاوت باشد، نوپراگماتیست‌ها و دکتر اباذری چه رویکردی اتخاذ خواهند کرد. مایلم این نکته را در مورد پروژه انقلاب اسلامی ایران پیگیری کنم. می‌دانیم که انقلاب اسلامی ایران اتوپیایی است که برآمده از فکر و تلاش مجموعه‌ای از کنشگرانی که در برهه زمانی خرداد ۱۳۴۲ تا بهمن ۱۳۵۷ تعریف و تشکیل شده است. مطابق با منطق پراگماتیستی، مردم ایران همان کنشگران اجتماعی هستند که در نتیجه برهمکنش اجتماعی‌شان با یکدیگر و نیز کنش متقابل با نظام سیاسی در سطوح مختلف آن، اتوپیایی را تعریف کرده‌اند که در انقلاب اسلامی تحقق یافته و جمهوری اسلامی نتیجه سودمندانه‌ای است که از آن به دست آمده است؛ به عبارتی «مردم‌سالاری دینی»

همان نتیجه خوشایند و سودمندانه انقلاب اسلامی برای مردم ایران به مثابه کنشگران است که لزوماً با «لیبرال دموکراسی» همخوانی ندارد؛ خوانش دیگری از دموکراسی است. سؤال اینجاست که اگر انقلاب اسلامی، اتوپیای تعریف شده مردم ایران است و جمهوری اسلامی مبتنی بر مردم‌سالاری دینی، نتیجه و پیامد سودمندانه کنشگری کنشگران ایرانی است، پس چرا در طول ۲۷ سال گذشته، این اتوپیا و پیامدهایش به طور مکرر با انتقاد، مخالفت و حتی عناد روشنفکران ایرانی قرار گرفته است. اگر مردم ایران خود اتوپیایشان را تعریف کرده‌اند - که اتفاقاً در این مورد، شعار «نه شرقی، نه غربی» سر داده‌اند و از هر گونه نظریه و ایدئولوژی برائت جسته‌اند؛ به عبارتی اتوپیایشان کاملاً ایرانی است و آن را تحقق بخشیده‌اند و لاجرم برایشان کاملاً نیز سودمندانه بوده است، پس چرا با آن مخالفت می‌شود. مگر مخالفت کنندگان نمی‌دانند که این اتوپیای کاملاً ایرانی سودمندانه تحقق یافته کنشگران ایرانی است، پس چرا با آن مخالفت می‌کنند؟

نکته فوق ما را به این مساله هدایت می‌کند که گویی نوپراگماتیسم به نوعی محافظه‌کاری می‌انجامد و پیروان آن را به جانبداری از وضع موجود وا می‌دارد. به این دلیل که نفع و سود در این سنت فلسفی، تعریف دقیق و مشخصی ندارد؛ هم‌چنان که هیچ غایت معینی نیز ندارد. چون سودمند بودن برای کنشگران ایرانی که برای تحقق اتوپیای دموکراتیک تلاش می‌کنند، مرز و محدوده و قاعده معینی ندارد، پس «هرچه پیش آید، خوش آید». چه الگویی برای جامعه سودمند است؛ معلوم نیست چون سود و زیان تعریف و حدود مرزی ندارد، پس نمی‌توانیم به این سؤال پاسخ دهیم.

در مجموع انتقاد دکتر اباذری به آنچه که خود «ایدئولوژی گذار» نامیده است می‌توان گفت که، هر چند در حوزه جامعه‌شناسی ایران، امر تازه‌ای محسوب نمی‌شود و در مباحث «جامعه‌شناسی توسعه» مطرح است، لکن در قلمرو روشنفکری ایران، اتفاقی نادر و تحسین‌برانگیز است. تکامل‌گرایی اسطوره‌ای، همواره دشواری مهمی برای روشنفکری ایرانی برای فهم جامعه ایران و گذشته و آینده آن بوده است، که البته چنین صراحتی در نقد این اسطوره مبذول نشده بود. با این حال، بخش دیگر سخنرانی دکتر اباذری که به بررسی چگونگی تحقق پروژه دموکراسی در ایران می‌پردازد، قابل انتقاد است که در این نوشتار به برخی از آنها اشاراتی شده است.

- ۱- براون استوارت و دیگران (۱۳۸۲)، صد فیلسوف قرن بیستم، ترجمه عبدالرضا سالار بهزادی، تهران ققنوس؛ ۱۱۷.
۲- همان ۸۵

۳- neopragmatism.

۴ - Social hope.

۵ - Antifoundationalism.

۶- کهن لارنس (۱۳۸۱)، متن‌هایی برگزیده از مدرنیسم و پست‌مدرنیسم، ترجمه عبدالکریم رشیدیان و دیگران، تهران، نشر نی؛ ۶۰۰.

۷- البته مراد دکتر اباضری از فرهنگ، در اینجا، درکی است که ماتیو آرنولد از فرهنگ به مثابه نوعی «فرهیبختگی» و «والامنشی» ارائه می‌دهد.

۸- می‌گوید: «به نظر من، دموکراسی هم از این نوع ایده‌ها تشکیل شده و منظومه‌ای است. خیلی‌ها در راستای فهم این منظومه، تلاش کرده‌اند، اما به نظر من، ما در لحظه‌ای هستیم که واقعاً نمی‌توانیم این کار را انجام بدهیم و اگر هم انجام بدهیم، واقعاً آن قدر دچار ابهام خواهد بود که قابل تردید خواهد بود».

