



University of Tehran Press

Critical Evaluation of Rorty's View on Religion and Religious Institutions

Mehdi Zakeri¹  | Reza Gandomi Nasrabadi²  | Ali Mokhtarian Dalouei^{3*} 

1. Department of Western Philosophy, Faculty of Theology, Farabi Campus, University of Tehran, Qom, Iran. E-mail: zakeri@ut.ac.ir

2. Department of Western Philosophy, Faculty of Theology, Farabi Campus, University of Tehran, Qom, Iran. E-mail: rgandomi@ut.ac.ir

3. Corresponding Author, Department of Western Philosophy, Faculty of Theology, Farabi Campus, University of Tehran, Qom, Iran. E-mail: ali.mokhtarian.110@gmail.com

ARTICLE INFO

Article type:
Research Article

Article History:

Received: 2025 September 22

Revised: 2025 December 15

Accepted: 2026 February 09

Published online: 2026 June 21

Keywords:

Critique of religious institutions,
Edifying theology,
New pragmatism,
Richard Rorty,
Systematic theology.

ABSTRACT

Richard Rorty situated his philosophical project in critical dialogue with the pragmatism of John Dewey, the hermeneutics of Martin Heidegger, and the later philosophy of Ludwig Wittgenstein. In doing so, he challenged systematic, universalist, and a priori models of philosophy. Instead, Rorty defended an “edifying philosophy”—a conception of philosophy oriented toward the growth and edification of individuals and communities, remaining receptive to new modes of thought. In the field of religion, Rorty extended this project by critically examining traditional religion and systematic theology and advancing the notion of “edifying theology”—one emphasizing social hope, solidarity, contingency, and ethics, rather than truth, metaphysics, or the authority of religious institutions. This article explicates the key components of edifying theology, which engages with the existential and moral crises of contemporary humanity, and offers a critical assessment of its theoretical and practical implications. It raises fundamental questions that illuminate the strengths, limitations, and unresolved challenges of Rorty’s proposal regarding religion and its social function—questions he largely left unanswered. Among these are: How can a religion stripped of metaphysical foundations and truth-claims continue to provide meaning, coherence, and social solidarity? Can a religion that renounces ontological commitments and truth-claims still sustain its meaning-giving function? And finally, does removing religious institutions from the public sphere, without alternative mechanisms for social organization, risk social fragmentation or collapse?

Cite this article: Zakeri, M.; Gandomi Nasrabadi, R. & Mokhtarian Dalouei, A. (2026). Critical Evaluation of Rorty's View on Religion and Religious Institutions. *Philosophy of Religion*, 23, (2), 87-98. <http://doi.org/10.22059/jpht.2026.402659.1006146>



© Authors retain the copyright and full publishing rights.

DOI: <http://doi.org/10.22059/jpht.2026.402659.1006146>

Publisher: University of Tehran Press.



دانشگاه تهران

نشریه فلسفه دین

شاپا الکترونیکی: ۶۲۳۳-۲۴۲۳

سایت نشریه: <https://jpht.ut.ac.ir>

بررسی و نقد دیدگاه ریچارد رورتی دربارهٔ دین و نهادهای دینی

مهدی ذاکری^۱ | رضا گندمی نصرآبادی^۲ | علی مختاریان دلویی^۳

۱. گروه فلسفه غرب، دانشکده الهیات، دانشکدگان فارابی، دانشگاه تهران، قم، ایران. رایانامه: zakeri@ut.ac.ir

۲. گروه فلسفه غرب، دانشکده الهیات، دانشکدگان فارابی، دانشگاه تهران، قم، ایران. رایانامه: rgandomi@ut.ac.ir

۳. نویسندهٔ مسئول، گروه فلسفه غرب، دانشکده الهیات، دانشکدگان فارابی، دانشگاه تهران، قم، ایران. رایانامه: ali.mokhtarian.110@gmail.com

اطلاعات مقاله

چکیده

نوع مقاله:

پژوهشی

تاریخ‌های مقاله:

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۶/۳۱

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۹/۲۴

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۲۰

تاریخ انتشار: ۱۴۰۵/۰۳/۳۱

کلیدواژه:

الهیات پرورشگر،

الهیات نظام‌مند،

ریچارد رورتی،

نقد نهادهای دینی،

نوپراگماتیسم.

ریچارد رورتی، با الهام از اندیشه‌های جان دیویی و هایدگر و ویتگنشتاین، فلسفه‌های نظام‌مند و مبتنی بر اصول پیشینی را به چالش کشید و به جای آن از فلسفه‌ای دفاع کرد که رشد و پرورش فرد و جامعه را محور قرار می‌دهد. او این رویکرد را «فلسفهٔ پرورشگر» نامید و بر گشودگی به اندیشه‌های نو تأکید داشت. در حوزهٔ دین نیز رورتی با نقد دین سنتی و «الهیات نظام‌مند» مفهوم «الهیات پرورشگر» را مطرح کرد؛ که در نتیجهٔ آن دین به جای تمرکز بر حقیقت مطلق و اقتدار نهادهایش بر همبستگی اجتماعی و امید و کنش اخلاقی توجه دارد. این مقاله با تبیین مؤلفه‌های اصلی الهیات پرورشگر، که به مسائل حیاتی و بحران‌های انسان معاصر می‌پردازد، به ارزیابی انتقادی آن می‌پردازد و نقاط قوت و محدودیت‌ها و چالش‌های این رویکرد در حوزهٔ دین و کارکرد اجتماعی آن را روشن می‌کند. مقاله نشان می‌دهد دینی که فاقد بنیان‌های متافیزیکی و مدعیات صدق باشد نمی‌تواند همچنان معنابخشی خود را حفظ کند و حتی در موارد بسیاری نمی‌تواند باعث انسجام اجتماعی باشد. همچنین بیان می‌کند که حذف نهادهای دینی از عرصهٔ عمومی بدون ارائهٔ جایگزینی برای ساماندهی اجتماعی می‌تواند خطر فروپاشی اجتماعی را به همراه داشته باشد.

استناد: ذاکری، مهدی؛ گندمی نصرآبادی، رضا و مختاریان دلویی، علی (۱۴۰۵). بررسی و نقد دیدگاه ریچارد رورتی دربارهٔ دین و نهادهای دینی. *فلسفه دین*، ۲۳ (۲)، ۸۷-۹۸.

<http://doi.org/10.22059/jpht.2026.402659.1006146>

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

© نویسندگان

DOI: <http://doi.org/10.22059/jpht.2026.402659.1006146>



مقدمه

ریچارد رورتی (۱۹۳۱ - ۲۰۰۷)، فیلسوف برجستهٔ نوپراگماتیست^۱ آمریکایی، کوشید فلسفه‌ای متناسب با نیازهای انسان معاصر سامان دهد و در این مسیر از سه منبع فکری متفاوت الهام گرفت. او بارها با احترام از سه چهرهٔ محوری فلسفهٔ خود، یعنی جان دیویی و مارتین هایدگر و لودویگ ویتگنشتاین، یاد کرده و آنان را قهرمانان عرصهٔ فلسفه‌ورزی خوانده است. به باور رورتی، متفکر نباید خود را در چارچوب یک سنت فکری خاص محدود کند، بلکه باید با رویکردی شبیه «بریکولاژ»^۲، بدون پایبندی به یک نظام از پیش تعیین شده، از همهٔ منابع و سنت‌ها بهره گیرد. از همین رو، او حتی ادبیات را هم‌ردیف فلسفه قرار داد و از رمان‌های نویسندگان آمریکای لاتین برای پیشبرد پروژهٔ فلسفی خود الهام گرفت. بر این اساس، انتقاد از رورتی به دلیل بهره‌گیری از متفکرانی متعلق به سنت‌های گوناگون نادرست خواهد بود. چون این رویکرد دقیقاً بخشی از پروژهٔ فکری اوست. نکتهٔ مشترک میان این سه اندیشمند تأکید بر ضرورت بازسازی فلسفه و مخالفت با نظام‌های فلسفی پیشینی و هشدار دربارهٔ محدود کردن فلسفه به یک نگرش خاص بود. از منظر رورتی، فلسفه باید به تعبیر ویلیام جیمز- با مسائل حیاتی و فوری انسان درگیر شود و از اسارت متافیزیک^۳ و معرفت‌شناسی^۴ و ریزبینی‌های تحلیلی رها شود. به جای فلسفه‌ای که می‌کوشد پاسخ‌های کلی و جهان‌شمول برای همهٔ زمان‌ها و مکان‌ها فراهم آورد، باید به دنبال فلسفه‌ای بود که با زندگی انسان معاصر ارتباط مستقیم داشته باشد و امکان نظریه‌پردازی‌های تازه را همواره گشوده نگاه دارد. بی‌تردید می‌توان ادعا کرد که محور عمدهٔ آثار رورتی نفی فلسفه‌های نظام‌مند^۵ و مبتنی بر متافیزیک و معرفت‌شناسی و دفاع از فلسفه‌هایی است که ناظر به زندگی‌اند؛ آنچه او «فلسفهٔ پرورشگر»^۶ می‌نامید. رورتی این تقابل را به حوزهٔ دین نیز تعمیم داد و الهیات نظام‌مند^۷ و نهادهای دینی سنتی را به سود نوعی الهیات پرورشگر^۸ به نقد کشید.

مقالهٔ حاضر با بازسازی سیر فکری رورتی و بررسی مؤلفه‌های الهیات پرورشگر نقدها و کاستی‌های این پروژه را تحلیل می‌کند. چون به اعتقاد نگارنده دین پیشنه‌ادی رورتی، با وجود نوآوری در هم‌ساز کردن دین‌داری با ارزش‌های دموکراتیک^۹، از کاستی‌های مهمی رنج می‌برد. تلاش او، برای حذف متافیزیک از دین، دین را به سطحی صرفاً روان‌شناختی یا اجتماعی تنزل داد و لایه‌های عمیق‌تر معنابخشی و وجودی آن را نادیده گرفت. افزون بر این، تمرکز رورتی بر تجربهٔ خاص غربی از دین، به‌ویژه مواجهه با کلیسای کاتولیک، باعث شد تحلیل او فاقد جامعیت لازم برای درک دیگر سنت‌های دینی باشد. در بسیاری از فرهنگ‌ها دین نقش مثبت و مؤثری در تقویت عدالت اجتماعی، هویت جمعی، و تاب‌آوری اخلاقی ایفا کرده است؛ درحالی‌که او نهادهای دینی را تهدیدی برای دموکراسی می‌دانست. از این رو، رویکرد رورتی با وجود اهمیتش در نقد بنیادگرایی دینی نتوانست تصویری متوازن و چندبعدی از نقش دین در جامعه ارائه دهد.

دیدگاه رورتی دربارهٔ دین و نهادهای دینی

در بخش نخست مقاله، دیدگاه ریچارد رورتی دربارهٔ دین و نهادهای دینی مورد تقریر قرار خواهد گرفت. در این زمینه، مهم‌ترین مؤلفه‌هایی که او در تبیین و تفسیر دین برجسته می‌سازد تحلیل خواهند شد تا از رهگذر رویکردی بی‌طرفانه و بدون پیش‌داوری درک دقیق‌تری از نگرش او به دین حاصل آید.

مبانی فلسفی و معرفت‌شناختی دیدگاه رورتی

عبور از متافیزیک

ریچارد رورتی، همچون بسیاری از فیلسوفان معاصر، پروژهٔ فکری خود را با نقد و عبور از متافیزیک آغاز می‌کند. این گذار، که

1. neopragmatist
2. bricolage
3. metaphysics
4. epistemology
5. systematic philosophy
6. edifying philosophy
7. systematic theology
8. edifying theology
9. democratic values

محور اساسی نوپراگماتیسم اوست، بر این ادعا استوار است که متافیزیک- هر تلاشی برای دست یافتن به حقیقتی فرازمانی و ثابت و مستقل از زبان و فرهنگ، حقیقتی که قرار است معیار نهایی داوری درباره جهان و باورهای انسان باشد- نظامی از مفاهیم کلی و بنیادین می‌سازد که می‌کوشد ساختار واقعی و نهایی جهان را توصیف کند و نوعی قطعیت و بنیان تغییرناپذیر برای معرفت فراهم آورد. او این تلاش را محصول نگاه «آینه‌وار» به معرفت^۱ می‌داند؛ دیدگاهی که زبان را بازتاب بی‌واسطه واقعیت می‌پندارد و بر امکان دسترسی به حقیقتی مطلق تأکید می‌کند.

رورتی در برابر این تصور یادآور می‌شود که هیچ نقطه‌ای بیرون از زبان، تاریخ، و فرهنگ وجود ندارد که بتوان از آن به «واقعیت نهایی»^۲ دست یافت. از این رو، دین متافیزیکی- دینی که مدعی حقیقت مطلق، گزاره‌های فراتاریخی، و بیان جوهر نهایی جهان باشد- با رویکرد پراگماتیستی و ضدبنیادگرایی^۳ او ناسازگار است. در مقابل، او طرحی از «دین بدون متافیزیک» عرضه می‌کند؛ دینی که نه در پی ارائه تصویری صحیح از جهان است نه مدعی تبیین ذات خدا یا ماهیت نهایی انسان، بلکه بیشتر شکلی از معنویت و تجربه‌ورزی و الهام اخلاقی است.

رورتی می‌گوید بسیاری از مشکلاتی که دین‌داران در جوامع سکولار تجربه می‌کنند نه از خود دین بلکه از ادعاهای متافیزیکی دین ناشی می‌شود. از نظر او می‌توان دین‌دار ماند بی‌آنکه به بنیان‌های متافیزیکی تکیه کرد. متافیزیک- چه در علم، چه در دین، چه در فرهنگ- به ایستایی فکری و خودمحوری و کاهش ظرفیت گفت‌وگو و خلاقیت می‌انجامد. زیرا هنگامی که یک گفتمان حقیقتی مطلق تلقی شود راه هر گونه تحول فکری و عملی بسته می‌شود و فرد تنها ارزش‌های خود را معیار برتری می‌پندارد (Rorty, 2011: 107; Malachowski, 2001: 44). از این منظر، عبور از متافیزیک نه به معنای حذف دین بلکه کوششی برای رهایی دین از ادعاهای حقیقت‌جویانه و مطلق‌گرا و تبدیل آن به معنویت آزادتر و انسان‌گراتر است.

رورتی برداشت جیانی واتیمو، فیلسوف ایتالیایی و بنیان‌گذار «هرمنوتیک ضعیف»^۴، از دین را نمونه‌ای موفق برای دین بدون متافیزیک می‌داند. واتیمو بر آن است که تاریخ تفکر غربی با فرایندی درونی از تضعیف متافیزیک^۵ همراه بوده است؛ فرایندی که در نهایت به «سکولاریزاسیون»^۶ نه به مثابه زوال دین بلکه به عنوان کاهش ادعاهای حقیقت‌مدار و اقتدارگرایی دین می‌انجامد. بر این اساس، واتیمو از «دین ضعیف»^۷ سخن می‌گوید؛ دینی که به جای دفاع از گزاره‌های متافیزیکی یا ساختارهای سخت‌گیرانه الهیاتی بر آزادی، تفسیرپذیری، و کاهش قدرت نهاد دین تأکید دارد. رورتی این تلقی را تحسین می‌کند. زیرا آن را شکلی از دین‌داری می‌داند که با فرهنگ لیبرال^۸ و پسامتافیزیکی^۹ سازگار است؛ دین‌دارانی که باور دینی‌شان نه ادعای حقیقت می‌کند، نه قصد تبلیغ دارد، نه خود را در برابر علم قرار می‌دهد (Paterlini, 2009: 19).

با این حال، رورتی اذعان می‌کند که الهیات واتیمو عمدتاً مناسب افرادی است که او از آنان به عنوان «نیمه‌مؤمنان»^{۱۰} یاد می‌کند؛ کسانی که رابطه‌شان با دین بیشتر فرهنگی و مناسکی و اجتماعی است تا اعتقادی- افرادی که معمولاً تنها برای مراسم ازدواج، غسل تعمید، یا تشییع جنازه به کلیسا مراجعه می‌کنند (Rorty et al., 2005: 55).

رورتی بر این مبنا در چارچوب فلسفه پسامتافیزیکی خود ماهیت باور دینی را از هر گونه جهت‌گیری نهادی و کلامی و انحصارطلبانه تهی می‌سازد. دین در شکل جدید خود، در امتداد آنچه واتیمو «ضعف» می‌نامد، نه مدعی حقیقت فراتاریخی است، نه مبتنی بر جزم‌اندیشی، نه در تعارض با علم قرار می‌گیرد، نه نگاهی اخروی و نجات‌بخش به معنای سنتی دارد. بلکه به نوعی به «معنویت طبیعی‌شده»^{۱۱} تبدیل

1. philosophy as the mirror of nature
2. Altimate Truth
3. Anti-foundationalism
4. Weak hermeneutics
5. Weakening
6. Secularization
7. Weak religion
8. liberal
9. post-metaphysical
10. half-believers
11. naturalized spirituality

می‌شود؛ معنویتی که از سنگینی ادعاهای متافیزیکی رها شده و بیشتر بر تجربه و گشودگی و شیوهٔ زیست اخلاقی تمرکز دارد (Solomon, 2006: 29).

رد میناگرایی

ریچارد رورتی در فلسفه‌اش میناگرایی^۱ و نسبی‌گرایی^۲ را دو موضع متضاد معرفی می‌کند. میناگرایی بر این اعتقاد استوار است که ارزش‌ها و آرمان‌های اخلاقی تنها زمانی معتبرند که ریشه در واقعیتی مستقل از تجربهٔ انسانی داشته باشند، درحالی‌که نسبی‌گرایان بر این باورند که هیچ حقیقت مطلق از پیش تعیین‌شده‌ای وجود ندارد که معیار تعیین ارزش‌ها و باورهای اخلاقی باشد. رورتی این دیدگاه را در تقابل با مواضع کلیسای کاتولیک قرار می‌دهد که برخی اصول اخلاقی مانند مخالفت با همجنس‌گرایی را ریشه‌دار در ساختار وجودی انسان می‌داند. او تأکید می‌کند که چنین ادعاهایی نه قابل اثبات و نه قابل رد کردن است و هیچ نهاد دینی یا فلسفی حق ندارد اصول اخلاقی خود را به واقعیتی متافیزیکی نسبت دهد (Rorty, 2011: 34). البته رورتی میناگرایی علمی را نیز به همان اندازه نقد می‌کند. او توصیه می‌کند که میناگرایان باید میان حوزهٔ خصوصی و عمومی تمایز قائل شوند؛ طوری که باورهای فردی در حوزهٔ خصوصی محترم شمرده شوند، اما هیچ‌گاه نباید در فضای عمومی تحمیل شوند، چه این باورها دینی باشند چه علمی (Rorty, 2000: 157; Rorty, 2007b: 29).

رورتی می‌گوید فیلسوفان باید به جای «جست‌وجوی حقیقت مطلق» بر «ترویج گفت‌وگوی آزاد» تمرکز کنند. او معتقد است که فیلسوفان باید از «جایز الخطا بودن» خود آگاه باشند و درک کنند که باورهایشان تحت تأثیر ساختار اجتماعی و تاریخی قرار دارند. در مقابل، گفتمان دینی میناگرا که خود را وابسته به حقیقت‌های وحیانی و فراتاریخی می‌داند نمی‌تواند این عدم قطعیت را بپذیرد. رورتی نسبی‌گرایی را نه فقدان ارزش‌ها بلکه راهی برای جلوگیری از سلطهٔ یک ایدئولوژی و ارزش خاص بر دیگران می‌داند و بر این باور است که نه دین، نه علم، نه هیچ نظام فکری دیگری نباید ادعای حقیقت مطلق را داشته باشد و باید همواره پذیرای نقد و گفت‌وگو باشد.

از این‌رو، رورتی می‌پذیرد که خود را نسبی‌گرا بنامد. البته به این شرط که نسبی‌گرایی را در معنای نفی تمایز افلاطونی-ارسطویی میان «وجود فی نفسه اشیاء» و «روابط آن‌ها با سایر چیزها» درک کنیم. در چنین صورتی، او خود را نسبی‌گرا می‌داند و معتقد است این نوع نسبی‌گرایی هیچ‌گونه مشکل معرفتی ایجاد نمی‌کند (Rorty, 2000: 2).

مبانی روان‌شناختی دیدگاه رورتی

دین به عنوان جست‌وجوی شخصی کمال

از دیدگاه رورتی، دین به معنای جست‌وجوی شخصی کمال است؛ جست‌وجویی که نه الزامی برای دیگران به پیروی از آن ایجاد می‌کند نه مسیر مشخصی برای آنان تعیین می‌کند (Rorty, 2003a: 31). او دین را نه به عنوان یک نظام متافیزیکی، بلکه به مثابهٔ تجربه‌ای فردی و منبع الهام شخصی می‌بیند. رورتی معتقد است حتی خداناباوری^۳ نیز نوعی ایمان به شمار می‌رود. زیرا همانند باور به خدا نمی‌توان آن را از طریق استدلال عقلانی به طور قطعی اثبات یا نفی کرد. به باور او، نه افراد مؤمن نه افراد خداناباور^۴، هیچ‌یک، قادر به ارائهٔ دلایل موجه و قطعی برای ادعاهای خود نیستند. بنابراین، رورتی استدلال می‌کند که در جهان مدرن دین‌داری دیگر وابسته به تبیین خاصی از پدیده‌ها نیست (Rorty et al., 2005: 52).

فهم رورتی از غیر مذهبی بودن در جامعهٔ سکولار

ریچارد رورتی بر این باور است که تحولات فلسفی قرن بیستم باعث شده‌اند فیلسوفان کمتر از گذشته از اصطلاح «خداناباور» استفاده کنند. در عوض، بسیاری از آن‌ها که به کلیسا نمی‌روند خود را نه به عنوان منکران وجود خدا بلکه به عنوان افرادی

1. foundationalism
2. relativism
3. atheism
4. atheist

«بی‌اعتنا» یا «غیر موزیکال از لحاظ دینی»^۱ معرفی می‌کنند. این اصطلاح، که ماکس وبر نیز به کار برده است، به این معناست که فرد به دین همان قدر بی‌اعتناست که ممکن است کسی به سبکی از موسیقی که برای دیگران جذاب است علاقه‌ای نداشته باشد. این بی‌اعتنایی به دین تحقیر باورهای دینی دیگران را در پی ندارد، بلکه صرفاً نشان‌دهنده این است که برخی افراد ضرورتی نمی‌بینند به مسئله وجود خدا پردازند (Rorty, 2011: 86).

دین، ابزاری برای رسیدن به امید اجتماعی و الهام اخلاقی

ریچارد رورتی، به عنوان فیلسوفی که در پی رهایی فلسفه از سیطره سنت افلاطونی بود، به جای تمرکز بر مفاهیمی چون حقیقت، صدق، یا عینیت بیشتر بر موضوعاتی نظیر انسان‌دوستی، همدلی، و امید اجتماعی تأکید داشت. او دین را نیز نه در چارچوب‌های سنتی و متافیزیکی، بلکه در نسبت با کارکردهای اجتماعی آن مورد تحلیل قرار می‌دهد. از این منظر، کارکرد درمان‌گرانه‌ای که او برای فلسفه قائل است به دین نیز تعمیم می‌یابد. به نظر می‌رسد رورتی نقدهای خود بر فلسفه سنتی غرب را به حوزه دین و نهادهای دینی گسترش می‌دهد و به‌ویژه بر نقش و پیامدهای اجتماعی این نهادها— که در ادامه به آن خواهیم پرداخت— تأکید می‌کند.

مبانی جامعه‌شناختی و کارکرد اجتماعی دین

دین به عنوان ابزار سازنده و تقویت‌کننده ارزش‌های جمعی و دموکراتیک

ریچارد رورتی برخلاف بسیاری از منتقدان دین با رویکرد تقلیل‌گرایانه به دین مخالف است. به باور وی، دین در ابتدا انگیزه‌ای بنیادین در انسان‌های اولیه بوده که به منزله ابزاری برای مواجهه با محیط طبیعی و درک رویدادهای عظیم و ناشناخته طبیعت پدیدار شده است (Rorty, 2011: 83). از منظر رورتی، پیدایش دین ریشه در احساس ترسی دارد که اجداد نخستین انسان با مشاهده پدیده‌هایی همچون اقیانوس‌ها، کوه‌ها، خورشید، و ستارگان تجربه می‌کردند. او تصریح می‌کند که دین پاسخی به خودآگاهی و درک انسان از طبیعت بوده است (Rorty, 2011: 84). از این رو، رورتی دین را صرفاً در قالب نهادهای سازمان‌یافته و تاریخی‌اش تعریف نمی‌کند و دین را به ساختارهای نهادی‌ای که در طول قرون شکل گرفته‌اند و آموزش‌های دینی‌ای که در بستر تاریخ انتقال یافته‌اند فرو نمی‌کاهد.

دین به مثابه منبعی برای تقویت امید و انسجام اجتماعی

تلاش رورتی بیشتر در این جهت است که دین را از مقام نهاد مسلط و حقیقت‌مدار به سطح ابزاری در خدمت حیات جمعی و تقویت ارزش‌های دموکراتیک فروکاهد؛ همان‌گونه که کوشید فلسفه را از جایگاه داور مطلق سایر حوزه‌های معرفتی خارج سازد و آن را به تعهدی اندیشه‌ورزانه و فرهنگی و اجتماعی بدل سازد. او با نقد دین سلطه‌جو و اقتدارگرا که در ساختارهای نهادی و مقامات مذهبی متجلی شده است خواهان بازتعریف نقش آن در قالب نیرویی اجتماعی و انسان‌دوستانه بود. البته این نگرش رورتی تنها به فلسفه و دین محدود نمی‌شود، بلکه علم را نیز در بر می‌گیرد. برخلاف پوزیتیویستی^۲، که علم را در مرتبه‌ای برتر از دین و فلسفه قرار می‌دهد، رورتی بر این باور بود که علم نیز چیزی جز مجموعه‌ای از فرضیه‌های موقتی و قابل بازنگری نیست؛ فرضیه‌هایی که همواره باید در معرض سنجش انتقادی، گفت‌وگوی بین‌الذهانی، و امکان ابطال قرار گیرند. از این منظر، نه علم و نه دین و فلسفه، هیچ‌یک، نباید داعیه دست‌یابی به حقیقت نهایی داشته باشند، بلکه باید در خدمت بهبود زندگی انسان و ارتقای گفت‌وگوی عقلانی در جامعه عمل کنند.

دیگر پراگماتیست‌های پیش از رورتی نیز رویکردی مشابه به دین داشتند؛ پیرس دین را به مثابه نوعی عشق تکامل‌یافته می‌دانست، جیمز آن را تجلی تکثرگرایی و کمال‌طلبی تلقی می‌کرد، و دیویی از دین به عنوان احترامی به آنچه انسان را تعالی

1. religiously unmusical
2. positivistic

می‌بخشد یاد می‌کرد. در همین زمینه، رورتی نیز دین را نه حقیقتی متعالی و فرانسائی بلکه به مثابهٔ منبعی برای تقویت «امید اجتماعی»^۱ می‌فهمد (Rosenbaum, 2003: 43).

دین در جهت همبستگی اجتماعی

از منظر رورتی، ارزش دین وابسته به کارکرد آن در جامعه است. اگر بتواند امید و الهام و کنش‌های اخلاقی را در میان مردم تقویت کند واجد نقشی مثبت و سازنده خواهد بود. اما در صورتی که دین به ابزاری در خدمت سرکوب و محدودسازی آزادی‌ها یا تحمیل سلطه بدل شود نقش آن مخرب و ناموجه خواهد بود. او تأکید دارد که در جوامع مدرن دین باید هم‌سو با سایر نهادهای فرهنگی در جهت تقویت همبستگی اجتماعی و پیشبرد ارزش‌های دموکراتیک و ارتقای اخلاق انسانی حرکت کند. باید بتواند بذر همدلی و همکاری و امید را در جامعه بپراکند و در این صورت است که می‌تواند در دنیای سکولار معاصر همچنان کارآمد باقی بماند. اما دینی که بر اقتدارگرایی، جزم‌اندیشی، یا مفاهیم متافیزیکی غیر قابل اثبات پافشاری کند ناگزیر با افول نقش خود در جامعه مواجه خواهد شد. از این منظر، رورتی نه موافق سرسخت دین است نه مخالف آن، بلکه خواهان بازنگری مداوم دین در پرتو تحولات اجتماعی و نقدهای عقلانی است تا بتواند به صورت نهادی پویا و مسئول و سازگار با ارزش‌های انسانی در جامعه باقی بماند.

به نظر رورتی، آنچه امروزه به نام دین در جوامع مدرن، به‌خصوص در امریکا، مطرح است نقش چندانی در ایجاد همبستگی اجتماعی ندارد. به اعتقاد رورتی افلاطون‌گرایی^۲، با جهت دادن مسیحیت به سوی امور متافیزیکی و انتزاعی، ترکیبی ناسازگار از زهد و دنیاپرستی را ایجاد کرده است که دین را از رسالت اصلی‌اش دور کرده است (Rorty, 2007a: 347-348).

از نظر رورتی، دین زمانی دارای ارزش و اعتبار است که بتواند به تقویت همبستگی اجتماعی، گسترش نوع‌دوستی، و افزایش حساسیت اخلاقی افراد در قبال نیازهای یک‌دیگر بینجامد (Rorty, 2000: 202-203). دینی که به منازعات متافیزیکی و کشمکش‌های عقیدتی دامن می‌زند نه تنها سودمند نیست، بلکه می‌تواند زیان‌بار نیز باشد. از همین رو، رورتی بر ضرورت فاصله‌گیری از جست‌وجوی حقیقت‌های مطلق تأکید می‌ورزد.

نقش دین سازمان‌یافته در جوامع دموکراتیک

رورتی تأکید دارد که دیدگاهش دربارهٔ نهادهای دینی بیشتر ماهیتی سیاسی-اجتماعی دارد تا معرفت‌شناختی. او بر این باور است که نهادهای دینی، به‌رغم کارکردهای مثبتی که ممکن است برای برخی افراد داشته باشند، می‌توانند تهدیدی جدی برای سلامت یک جامعهٔ دموکراتیک محسوب شوند (Rorty, 2003a: 33). برخلاف فیلسوفان خداناباور گذشته که تلاش می‌کردند با ارائهٔ شواهد و استدلال‌هایی باورهای دینی را از نظر معرفت‌شناختی ناموجه جلوه دهند، رورتی و دیگر اندیشمندان سکولار هم‌فکرش بر آن هستند که نشان دهند دین، در شکل نهادی خود، پیامدهای سیاسی نامطلوبی دارد. او نه در پی اثبات یا ردّ معقولیت باورهای دینی است نه درصدد ارزیابی درستی یا نادرستی آنها؛ نقد او، همچون رویکرد کلی فلسفه‌اش، ماهیتی سلبی دارد و بیشتر بر محدودیت‌هایی تمرکز می‌کند که دین سازمان‌یافته می‌تواند بر ساختارهای دموکراتیک تحمیل کند. مثلاً به اعتقاد رورتی دین متافیزیک‌محور و مبنای در حوزهٔ عمومی یک متوقف‌کنندهٔ گفت‌وگو است. او استدلال می‌کند که وقتی فردی دین‌دار وارد بحثی اجتماعی می‌شود و از پیش‌فرض‌های متافیزیکی، مانند «خدا چنین فرمان داده است» یا «ذات انسان چنین اقتضا می‌کند»، استفاده می‌کند دیگر نیازی به ادامهٔ بحث یا بررسی منطقی باقی نمی‌ماند (Rorty, 2000: 168-174). در چنین شرایطی، گفت‌وگو تبدیل به پذیرش یا رد یک پیش‌فرض متافیزیکی می‌شود. رورتی مثال‌هایی از این توقف گفت‌وگو را در مسائلی چون سقط جنین، تحقیقات سلول‌های بنیادی^۳، اتانازی^۴، و حقوق همجنس‌گرایان می‌آورد و تأکید می‌کند که مراجع دینی، به‌ویژه کلیسای کاتولیک، تلاش می‌کنند احکام اخلاقی خود را نه به عنوان نظرات قابل بحث بلکه به عنوان حقایق

1. social hope
2. platonism
3. stem cell research
4. euthanasia

مطلق بر جامعه تحمیل کنند. او مخالفت کلیسا با همجنس‌گرایی را ناشی از پیش‌فرض‌های متافیزیکی مشخصی می‌داند؛ از جمله: «خدا وجود دارد»، «خدا در کتاب مقدس خود را آشکار کرده است»، «خدا فرامین اخلاقی صادر کرده است»، و «جامعه باید از این فرامین پیروی کند». به باور رورتی، این استدلال‌ها برای افراد غیر معتقد یا سکولار قابل پذیرش نیست. زیرا بر پیش‌فرض‌هایی استوارند که مورد توافق همگان نیست.

نقد و ارزیابی دیدگاه رورتی

نقد معرفت‌شناختی

نسبی‌گرایی^۱ و حقیقت^۲

یکی از رایج‌ترین انتقادات معرفت‌شناختی به رورتی این است که با رد نظریهٔ مطابقت «حقیقت» را نفی کرده و به ورطهٔ نسبی‌گرایی فرورفته است. خود رورتی این برچسب را «جنجالی رسانه‌ای و سوءتفاهمی فلسفی» می‌داند (Rorty, 1998: 1) و تأکید می‌کند که صرفاً تمایز افلاطونی میان «حقیقت فی نفسه» و «مناسبات اجتماعی-زبانی باورها» را بی‌معنا می‌شمارد (Rorty, 2000: 2). رورتی، به جای نظریهٔ مطابقت^۳، رویکردی پراگماتیستی عرضه می‌کند: باورها را باید بر پایهٔ سودمندی اجتماعی، کارآمدی عملی، و توانایی‌شان در ایجاد امید و همبستگی سنجید نه بر پایهٔ انطباق با واقعیتی مستقل از زبان و تاریخ (Rorty, 2011: 55-59).

این جایگزینی، هرچند در سنت پراگماتیسم امریکایی (جیمز و دیویی) سابقه دارد، با چالشی جدی مواجه است. مفید بودن یک باور لزوماً تضمین‌کنندهٔ صدق یا ارزش اخلاقی آن نیست. تاریخ مملو از باورهایی است که در کوتاه‌مدت برای گروهی بزرگ «کارآمد» و «انسجام‌بخش» بوده اما فاجعه‌بار شده‌اند؛ ایدئولوژی نژادپرستی نازی در دههٔ ۱۹۳۰ آلمان یا باورهای توتالیتاری استالینیستی در شوروی، هر دو، در زمان خود امید اجتماعی و همبستگی ملی ایجاد کردند. اگر تنها معیار «کارآمدی در زندگی واقعی» باشد، چه مکانیسمی جلوی مشروعیت‌یابی چنین باورهایی را می‌گیرد؟

رورتی پاسخ می‌دهد که «همدلی» و «گفت‌وگوی آزاد در مورد حساسیت‌های اخلاقی» این نقش را ایفا می‌کند (Rorty, 1991: 178). اما این پاسخ دوری است؛ زیرا همدلی و حساسیت اخلاقی خود نیازمند مبنای پیشینی‌اند که رورتی از پذیرش آن سر باز می‌زند. در نتیجه، وقتی حقیقت به کلی درون‌گفتمانی^۴ و نسبی تعریف شود، قدرت نقد بنیادگرایی دینی، تبعیض نژادی، یا خشونت ایدئولوژیک به شدت تضعیف می‌شود. رورتی نهایتاً فقط می‌تواند بگوید چنین باورهایی «با آرمان‌های لیبرال ما سازگار نیستند»؛ استدلالی که در جوامع غیر لیبرال یا ضد لیبرال هیچ وزنی ندارد و عملاً به لیبرالیسم قبیله‌ای فرومی‌کاهد. بنابراین، هرچند رورتی انکار حقیقت را رد می‌کند، بازتعریف پراگماتیستی او از حقیقت، به‌رغم کارایی عملی‌اش در سیاست روزمره، در سطح فرااخلاقی^۵ و معرفتی، با ابهام و ناتوانی جدی مواجه است و نمی‌تواند جایگزین شایسته‌ای برای معیارهای صدق و مبنای اخلاقی پیشینی ارائه دهد.

تناقض درونی در مواجهه با دین

یکی دیگر از تیزبینانه‌ترین نقدها بر فلسفهٔ دین رورتی تشخیص دوگانگی بنیادین در رویکرد اوست که نیکلاس اچ. اسمیث (۲۰۰۵) با دقت آن را صورت‌بندی کرده است. رورتی از یک سو متافیزیک را به طور کامل طرد می‌کند و هر گونه ادعای حقیقت فراتاریخی را مانع پیشرفت دموکراتیک می‌داند؛ از سوی دیگر، در آثار متأخر خود، به‌ویژه در دههٔ ۱۹۹۰، به متون دینی-به‌خصوص عهد جدید- به عنوان منبع اصلی «امید اجتماعی رادیکال» و جنبش برابری‌طلبی و آزادی بشر ارجاع مثبت می‌دهد و آن را «سند بنیانی» پروژهٔ دموکراتیک خود می‌خواند (Rorty, 2000: 203).

1. reletivism
2. truth
3. correspondence theory of truth
4. intra-discursive
5. metaethical

این رویکرد دوگانه تنش آشکاری ایجاد می‌کند: رورتی می‌خواهد ظرفیت الهام‌بخش و اخلاقی مسیحیت را حفظ کند، اما هم‌زمان مبانی متافیزیکی و الهیاتی آن را که دقیقاً منشأ همان امید و تعهد اخلاقی‌اند رد می‌کند. اسمیت نشان می‌دهد که رورتی در اینجا از موضع ضد متافیزیکی خود عدول می‌کند. زیرا بهره‌گیری از «امید مسیحی» بدون پذیرش مبانی متافیزیکی و وجودشناختی آن باعث ازهم‌گسیختگی انسجام نظری می‌شود (Smith, 2005: 76–80).

سؤال کلیدی که رورتی هرگز به طور قانع‌کننده پاسخی به آن نمی‌دهد این است: اگر امید مسیحی صرفاً یک «داستان مفید» و «فرم زندگی» فرهنگی-شاعرانه باشد، چرا باید آن را بر داستان‌های نژادپرستانه یا ناسیونالیستی یا توتالیتار که اتفاقاً در کوتاه‌مدت برای گروهی بزرگ «امیدآفرین» و «انسجام‌بخش» بوده‌اند ترجیح داد؟ وقتی هیچ معیار فرازبانی و فراتاریخی پذیرفته نشود، انتخاب میان این داستان‌ها نهایتاً به سلیقه تاریخی یا قبیله‌ای فروکاسته می‌شود. بدین ترتیب، تلاش رورتی برای حفظ ظرفیت اخلاقی دین در چارچوب پراگماتیستی، هرچند خلاقانه است، در نهایت ناتمام و ناسازگار باقی می‌ماند و پروژه او را در مرز باریکی میان ضد متافیزیک مطلق و پذیرش ضمنی برخی تعهدات متافیزیکی قرار می‌دهد.

نقد روان‌شناختی

تقلیل‌گرایی رورتی و عدم توجه به تنوع فرهنگی و ساختاری دین

یکی از جدی‌ترین کاستی‌های دیدگاه رورتی دربارهٔ دین، اتکای بیش‌ازحد او به تجربهٔ شخصی و تاریخی خود از سنت کاتولیک است. رورتی، که خود در جوانی در محیطی کاتولیک پرورش یافته بود، ناخواسته این تجربهٔ خاص را به کل پدیدهٔ دین تعمیم می‌دهد و عملاً دین را به شکلی اقتدارگرا، سلسله‌مراتبی، و حقیقت‌مدار فرومی‌کاهد که مشخصهٔ کلیسای کاتولیک در قرن بیستم غرب بوده است. این تقلیل‌گرایی فرهنگی، با وجود ادعای رورتی مبنی بر پرهیز از جهان‌شمول‌گرایی، در عمل به اروپامحوری و غرب‌محوری منجر می‌شود و با اصول نسبی‌گرایانه پراگماتیسم خودش نیز ناسازگار است.

در بسیاری از سنت‌های دینی، دین نه مانع دموکراسی بلکه موتور محرک عدالت اجتماعی و مقاومت اخلاقی بوده است: الهیات رهایی‌بخش در امریکای لاتین، جنبش حقوق مدنی تحت رهبری مارتن لوتر کینگ، عرفان اسلامی، بودیسم درگیر^۱ در آسیای جنوب شرقی، یا حتی برخی جریان‌های پروتستان لیبرال، همه، نشان می‌دهند که دین می‌تواند، بدون ادعای انحصار حقیقت، نیرویی پیش‌برنده برای برابری و همبستگی باشد. رورتی اما به جای کاوش این امکانات تنها بر جنبه‌های اقتدارگرایانه و محدودکننده تمرکز می‌کند و خوانشی یک‌سویه و گاهی ساده‌انگارانه ارائه می‌دهد.

فروکاستن دین به تجربه و تاریخ کلیسای کاتولیک نزد رورتی در حالی اتفاق می‌افتد که این مدل، همان‌گونه که انسان‌شناسان دین نیز نشان داده‌اند، تنها یکی از صورت‌های ممکن دین است. دورکیم دین را در قالب تجربهٔ جمعی و نمادهای مشترک توضیح می‌دهد، نه در قالب سلسله‌مراتب کلامی (Durkheim, 1995). کلیفورد گرتز نیز دین را «سیستمی از نمادها» می‌داند که بیش از ایجاد اقتدار نهادی کارکرد معنابخشی دارد (Geertz, 1973). از این منظر، سنت‌های شرقی مانند بودیسم، دائوئیسم، هندوئیسم، یا آیین‌های بومی و محلی غالباً نه بر اقتدار مرکزی بلکه بر تجربهٔ زیسته، سلوک فردی، و آیین‌های غیر متمرکز استوارند. حتی در تاریخ مسیحیت نیز نمونه‌هایی از معنویت غیر نهادی-از جنبش‌های رهبانی تا الهیات عرفانی-وجود دارد که با مدل کاتولیکی فاصلهٔ آشکار دارند. بنابراین نمی‌توان پیامدهای سیاسی کلیسای کاتولیک را به «دین» در معنای عام و میان‌فرهنگی آن تعمیم داد.

نادیده گرفتن این تکرار تحلیل رورتی را به سمت نتیجه‌گیری‌های کلی و تعمیم‌های نادقیق سوق می‌دهد. چون آنچه او نقد می‌کند در واقع نه پدیدهٔ دین به مثابهٔ یک واقعیت انسان‌شناختی گسترده و متکثر بلکه تنها یک شکل خاص و تاریخی از دین مسیحی نهادمند است. به همین دلیل، نقد او از «نهاد دین» نمی‌تواند مدعی شمول مفهومی باشد و صرفاً بیانگر مواجههٔ انتقادی او با یک گونهٔ خاص از مسیحیت نهادمند است، نه با دین به مثابهٔ یک پدیدهٔ انسان‌شناختی گسترده و متکثر.

نقد جامعه‌شناختی

نقد نیل گسکوین بر رویکرد حذفی رورتی نسبت به حضور نهادهای دینی در سپهر عمومی

به گمان نگارنده، یکی از کلیدی‌ترین نقدهایی که بر موضع رورتی در باب دین وارد شده از آن نیل گسکوین (۲۰۱۹) است. به نظر گسکوین، رورتی به نحوی افراطی بر خصوصی‌سازی دین تأکید دارد. گسکوین یادآور می‌شود که این رویکرد شاید در بافت‌های به‌شدت سکولار شمال اروپا یا امریکا قابل دفاع باشد، اما در بسیاری از جوامع متکثر، از کشورهای جهان سوم گرفته تا بخش‌هایی از اروپا و امریکا، با واقعیت‌های اجتماعی سازگار نیست. زیرا در این جوامع دین همچنان عنصر محوری هویت جمعی و منبع اصلی اخلاق عمومی است (Gascoigne, 2019: 92).

گسکوین همچنین بر خلأ مهمی در نظریه رورتی تأکید می‌کند: رورتی توضیح نمی‌دهد چه نهادی قرار است نقش «پلیس متافیزیک» را بر عهده گیرد و مرز میان گفتارهای مجاز و نامجاز را تعیین کند. این ابهام باعث می‌شود پروژه ظاهراً بی‌طرف حذف دین، در عمل، به تحمیل یک معرفت‌شناسی لیبرال — سکولار بینجامد؛ معرفت‌شناسی‌ای که خود نیز به توجیه نیاز دارد، اما رورتی به‌سادگی از کنار آن می‌گذرد (Gascoigne, 2019).

به اعتقاد گسکوین، حذف نهادهای دینی از سپهر عمومی نه تنها بحران را کاهش نمی‌دهد بلکه آن را تشدید می‌کند: برون راندن دین بدون ارائه جایگزین معنابخش و انسجام‌آفرین به گسترش بحران معنا و پراکندگی تفسیرهای دینی و تضعیف سرمایه اخلاقی جامعه می‌انجامد (Gascoigne, 2019: 94-95). تجربه کشورهای چون لهستان، ایرلند، و ترکیه پس از دوره‌های سکولاریزاسیون اجباری نیز نشان می‌دهد که چنین سیاستی اغلب زمینه بازگشت رادیکال‌تر دین و حتی بنیادگرایی را فراهم می‌کند.

از این رو، گسکوین، به جای حذف، راه‌حل «بازسازی انتقادی» را پیشنهاد می‌کند: یعنی به جای به حاشیه راندن کامل نهادهای دینی باید امکان قرائت‌های لیبرال، پلورالیستی، و دموکراتیک از سنت‌ها و متون دینی را فراهم آورد تا دین‌داران بتوانند بی‌آنکه داعیه انحصار حقیقت داشته باشند در گفت‌وگوی دموکراتیک مشارکت کنند. او می‌پذیرد که نگرانی رورتی درباره سلطه دین بر سیاست قابل توجه است، اما راه‌حل او را بیش از حد رادیکال و در اغلب موارد غیر عملی می‌داند. گسکوین یادآور می‌شود دینی که رورتی پیشنهاد می‌کند دینی تهی از هر گونه ادعای معرفتی یا وجودشناختی — عملاً تفاوت چندانی با اخلاق سکولار کانتی یا رالزی ندارد و از ظرفیت تاریخی دین در ایجاد تاب‌آوری اخلاقی، مقاومت در برابر بی‌عدالتی، و تقویت انسجام اجتماعی در جوامع بحران‌زده تهی می‌شود.

نتیجه

رورتی می‌کوشید دین را از چارچوب‌های سنگین و سنتی متافیزیک بیرون بکشد و آن را نه نظامی مدعی حقیقت بلکه بخشی از تجربه انسانی و منبعی برای معنا در زندگی خصوصی فهم کند. در نگاه او، دین زمانی می‌تواند در جهان مدرن جایگاهی معنادار داشته باشد که از رقابت‌های معرفتی فاصله بگیرد و در مقام شیوه‌ای اخلاقی یا زیبایی‌شناختی، مشابه شعر یا روایت، ظاهر شود. این تصویر از دین، عمداً «حداقلی» و فارغ از داعیه برتری در سپهر عمومی است.

با این حال، نقدهایی که بر نظریه وی ایراد شده نشان می‌دهد که پروژه رورتی، هرچند از حیث هنجاری جذاب به نظر می‌رسد، در سطح اجتماعی — سیاسی با ضعف‌هایی جدی روبه‌روست. در بسیاری از جوامع معاصر، دین همچنان یکی از بنیان‌های هویت جمعی، سرمایه اخلاقی، و انسجام اجتماعی است. حذف آن از سپهر عمومی، بدون ایجاد بدیل معنابخش، نه تنها به کاهش تنش‌ها نمی‌انجامد، بلکه می‌تواند زمینه‌ساز بحران معنا و حتی بازگشت بنیادگرایی شود. الگوی رورتی می‌تواند در نهایت به تحمیل یک چارچوب سکولار — لیبرال منجر شود؛ چارچوبی که رورتی آن را بدیهی فرض می‌کند، درحالی که خود نیازمند توجیهی مستقل است.

بر این اساس، شاید راه‌حل واقع‌بینانه‌تر نه حذف دین بلکه «بازسازی انتقادی» آن باشد: گشودن امکان قرائت‌های دموکراتیک و پلورالیستی و کمتر انحصارطلب از سنت‌های دینی تا دین‌داران بتوانند بدون ادعای حقیقت مطلق در گفت‌وگوی

عمومی مشارکت کنند. چنین رویکردی، ضمن پاسخ‌گویی به دغدغه‌های رورتی دربارهٔ خطرات سیاسی دین، از ظرفیت تاریخی آن برای تولید معنا و تاب‌آوری اخلاقی و مقاومت در برابر بی‌عدالتی نیز بهره می‌گیرد.

از سوی دیگر، رورتی الگوی دین را عمدتاً از سنت دینی غرب می‌گیرد و سپس نتایج به‌دست‌آمده را به دیگر اشکال دین‌داری تعمیم می‌دهد. این تعمیم ناروا دستگاه نظری رورتی را در معرض نوعی ضعف روش‌شناختی قرار می‌دهد و مانع از گسترش آن به افق‌های جهانی می‌شود.

علاوه بر این، رورتی با حذف بنیادهای متافیزیکی نهایتاً به دینی «تهی‌شده» می‌رسد که نه افق تفسیری برای هستی فراهم می‌کند نه مدعی صدق است. چنین دینی در عمل به پروژه‌ای اخلاقی-اجتماعی فروکاسته می‌شود که تفاوت چندانی با نظریه‌های سکولار اخلاق ندارد. نشان‌دن کارکرد به جای حقیقت و امید اجتماعی به جای معنا بنیان اخلاقی مبتنی بر دین پسمتافیزیکی رورتی را شکننده و ناپایدار جلوه می‌دهد.

با این حال، باید یادآور شد که خود رورتی صراحتاً اذعان داشته است که پروژهٔ فکری او ناتمام مانده و همچنان نیازمند بازنگری و تکمیل است. با وجود این، پرسش‌های بنیادین همچنان پابرجا هستند: در یک جامعهٔ دموکراتیک، دین چه جایگاهی می‌تواند داشته باشد و چه نقشی ایفا کند؟ آیا دینی که از بند تعهدات متافیزیکی رها شده همچنان شایستگی آن را دارد که «دین» نامیده شود یا چنان که مارسل گوشه پیشنهاد می‌کند در فرایند «خروج دین از دین» قرار گرفته و به چیزی کاملاً متفاوت بدل شده است؟ این پرسش‌ها ما را به تأمل مجدد و عمیق‌تر دربارهٔ ماهیت دین، کارکردهای اجتماعی و وجودی آن، و ارتباط آن با سکولاریسم و تجربهٔ دینی در افق فلسفهٔ دین معاصر فرامی‌خوانند.

منابع

- Dann, E. (2010). *After Rorty: The possibilities for ethics and religious belief*. Continuum.
- Durkheim, É. (1995). *The elementary forms of religious life* (K. E. Fields, Trans.). Free Press. (Original work published 1912)
- Gascoigne, N. (2019). Pragmatist fideism and epistemological peace. In N. Gascoigne (Ed.), *Rorty, liberal democracy, and religious certainty* (pp. 91–102). Springer International Publishing.
- Geertz, C. (1973). *The interpretation of cultures: Selected essays*. Basic Books.
- Grigoriev, S. (2011). Rorty, religion, and humanism. *International Journal for Philosophy of Religion*, 70(3), 187–201.
- Gross, N. (2008). *Richard Rorty: The making of an American philosopher*. University of Chicago Press.
- Habermas, J. (2008). *Between naturalism and religion: Philosophical essays*. Polity Press.
- Malachowski, A. (Ed.). (2001). *Conversation in Richard Rorty*. Acumen Publishing.
- Marsh, C., & Hauerwas, S. (2012). *Rorty and the religious: Christian engagements with a secular philosopher*. Cascade Books.
- Norris, C. (1997). *Against relativism: Philosophy of science, deconstruction and critical theory*. Blackwell.
- Paterlini, G. (2009). *Not being God: A collaborative autobiography*. Columbia University Press.
- Putnam, H., & Habermas, J. (2002). *The collapse of the fact/value dichotomy and other essays*. Harvard University Press.
- Rorty, R. (1982). *Consequences of pragmatism: Essays, 1972–1980*. University of Minnesota Press.
- Rorty, R. (1989). *Contingency, irony, and solidarity*. Cambridge University Press.
- Rorty, R. (1991). *Objectivity, relativism, and truth: Philosophical papers, Volume 1*. Cambridge University Press.
- Rorty, R. (1998). *Truth and progress: Philosophical papers, Volume 3*. Cambridge University Press.
- Rorty, R. (2000). *Philosophy and social hope*. Penguin Books.
- Rorty, R. (2003a). Anti-clericalism and atheism. *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, 2(4), 4–12.
- Rorty, R. (2003b). Religion in the public square: A reconsideration. *The Journal of Religious Ethics*, 31(1), 141–149.
- Rorty, R. (2007a). Buds that never opened. In *Christianity and the social crisis in the 21st century: The classics that woke up the church* (pp. 347–358). HarperCollins.
- Rorty, R. (2007b). *Philosophy as cultural politics: Philosophical papers, Volume 4*. Cambridge University Press.
- Rorty, R. (2011). *An ethics for today: Finding common ground between philosophy and religion* (English-language ed.). Columbia University Press.
- Rorty, R., Vattimo, G., & Zabala, S. (2005). *The future of religion*. Columbia University Press.
- Rosenbaum, S. (Ed.). (2003). *Pragmatism and religion: Classical sources and original essays*. University of Illinois Press.
- Smith, N. H. (2005). Rorty on religion and hope. *Inquiry*, 48(1), 76–98.
- Solomon, R. C. (2006). *Spirituality for the skeptic: The thoughtful love of life*. Oxford University Press.
- Taylor, C. (2007). *A secular age*. Harvard University Press.
- Tarbox, E. J. (1997). Richard Rorty and the possibility of theology. In C. D. Hardwick & D. A. Crosby (Eds.), *Pragmatism, neo-pragmatism, and religion: Conversations with Richard Rorty* (pp. 309–335). Peter Lang.