

# سیری در جایگاه فردیدی‌ها در گفتمان جمهوری اسلامی

محمدرضا قائمی نیک<sup>۱</sup>

(تاریخ دریافت ۸۷/۴/۱۲ - تاریخ تصویب ۸۷/۶/۱۸)

## چکیده

تا چندی در محافل عمومی سخن از فردید و فردیدیان رایج نبود تا آن که حرف‌هایی مبنی بر خشونت طلب بودن، خطرناک بودن و در دست گرفتن قدرت توسط فردیدی‌ها در جمهوری اسلامی شایع شد و جماعت فردیدی در رد آن به روشن‌سازی هویتشان و بازسازی نسبتشان با جمهوری اسلامی پرداختند که نمونه‌اش پرونده «خردنامه همشهری» در مهر ۸۶ بود. با توجه به بازشدن دوباره پرونده آنان و تعیین نسبتی که با جمهوری اسلامی می‌کنند، مسأله ما در این نوشتار متوجه مسائلی از این قبیل است که:

موضعی که فردیدی‌ها در قبال تمدن غرب و چگونگی نقد آن دارند، چگونه است؟ فردیدی‌ها چه نسبتی با انقلاب اسلامی برقرار کرده‌اند؟ گفتمان فردیدی‌ها اکنون چه جایگاهی می‌تواند در جمهوری اسلامی داشته باشد؟ و دامن زدن به سنت فردیدی چه موانعی را در مسیر پیشرفت گفتمان

ضد غربی جمهوری اسلامی به روایت امام خمینی (ره) و شهید مطهری قرار می‌دهد؟ به این منظور در این نوشتار به بررسی اجمالی آراء فردیدی‌ها با تأکید بر موضع‌گیری‌شان در برابر دو مقوله «انقلاب اسلامی» و «تکنولوژی و علم مدرن» می‌پردازیم و با مقایسه آن با آراء امام خمینی (ره) و شهید مطهری و موضع آنها در برابر غرب در پی بیان این نکته هستیم که اولاً گفتمان فکری سید

احمد فردید و شاگردانش با گفتمان فکری حضرت امام(ره) متفاوت است و ثانیاً گفتمان فردیدی، اگر چه در برهه‌های خاص - مانند نقد ابتدایی غرب و در ادامه نقد روشنفکری دینی - به انقلاب اسلامی کمک کرده است، اما به دلیل غلبه گفتمان نقد غرب بالاخص در روایت هایدگری‌اش، این گفتمان پاسخ‌گوی نیاز امروز و وجه ایجابی جمهوری اسلامی نمی‌تواند باشد. ادعای ما این است که در وضعیت کنونی جمهوری اسلامی و با توجه به افول تب روشنفکری دینی بایستی به جای پرداختن به حوالت تاریخی غربی مد نظر فردیدی‌ها و جستجوی پروژه فکری انقلاب اسلامی در سنت فردیدی به آراء امام خمینی(ره) و شهید مطهری بازگشت نماییم. به زعم ما سنت فردیدی به دلایلی که ذاتی این سنت فکری است، باعث در جازدن پروژه فکری انقلاب اسلامی می‌شود.

**واژگان کلیدی:** غرب‌زدگی، فردیدی‌ها، اسلام، تکنولوژی و علم جدید، انقلاب اسلامی

## درآمد

تا چندی در افکار عمومی سخن از فردید و فردیدیان رایج نبود، تا آنکه صحبت‌هایی مبنی بر خشونت طلب بودن و در دست گرفتن قدرت توسط فردیدها در جمهوری اسلامی شایع شد(روزنامه شرق، ۱۳۸۴/۱۱/۲۴: ۱۶) و (سروش: ۱۳۸۴) و جماعت فردیدی در نقد و رد آن به روشن‌سازی هویت‌شان و بازسازی نسبت‌شان با جمهوری اسلامی پرداختند که نمونه‌اش پرونده «خرد نامه همشهری» در مهر ۸۶ بود. نقد و بررسی دقیق‌تر و کشف چستی آراء فردید و نسبتش با هایدگر و ابن عربی را حواله می‌دهیم به مطالعه همان ویژه‌نامه و دیگر آثاری که در چند سال اخیر - مانند کتاب «دیدار فرهنگی و فتوحات آخرالزمان» - منتشر شده است؛ از سویی موضوع این نوشتار به این دلیل نیز تحدید خواهد شد که در پی آن نیست تا به صحت و سقم ادعاهایی - که اغلب توسط روشنفکران دینی بر علیه فردیدی‌ها وارد می‌شود - بپردازد که مدعی‌اند که جماعت فردیدی تئورسین‌های خشونت‌اند و بر پُست‌های مهم جمهوری اسلامی تکیه زده‌اند. (همان) و (رجبی، ۱۳۸۶: ۳۳) داعیه‌دارانش ادعاهایشان را گفته‌اند و مدافعانش دفاع کرده‌اند، که نمونه‌اش همان شماره خردنامه است. لذا توجه دقیق ما در این نوشتار معطوف است به کارکرد - به زعم ما - مبهم افرادی است که با تأثیر از مرحوم فردید و با وفاداری به آیین وی - «چه جماعت فردیدی» بنامیم چه نامی دیگر بر آنها بگذاریم - در قیاس با پروژه اصلی امام خمینی(ره) مبنی بر برقرای جمهوری اسلامی - با تمام مشتقاتش و با تأکید بر وجه ایجابی اندیشه اسلامی - همچنان مسئله و حوالت تاریخی ما را «غرب» و راه حل ما را «غرب‌شناسی» می‌دانند و نقد آن را «لازمه» و «غایت» کار جمهوری اسلامی

می‌پندارند. ما در پی بررسی این نکته‌ایم که فردیدی‌ها چه نسبتی با انقلاب اسلامی برقرار کرده‌اند و چه جایگاهی می‌توانند در اکنون گفتمان انقلاب اسلامی داشته باشند.

گفتمان‌های فکری منتهی به انقلاب اسلامی و قبل و بعد از آن را صورت‌بندی‌های گوناگونی کرده‌اند. گفتمان بازگشت به خویشتن، اسلام سنتی، نفی غرب در قالب غرب‌زدگی، لیبرال‌مذهبی، اسلام‌گرایی انقلابی، سنت‌گراها، هویت‌اندیشان و مانند آن که در کارهای افرادی مانند کچویان (۱۳۸۴)؛ زائری (۱۳۸۵)؛ هاشمی (۱۳۸۳)؛ حجاریان (۱۳۷۶)؛ علوی تبار (۱۳۷۵)؛ آشتیانی (۱۳۶۷)؛ رجایی (۱۳۷۳) و رزاقی (۱۳۷۶) با آن مواجهیم.

این نوشتار از جهاتی شبیه چنان کارهایی است و از این جهت که تنها به بررسی گفتمان مورد نظر<sup>۱</sup> با گفتمان امام خمینی (ره) می‌پردازد به هیچ وجه به تفصیل آنها نیست. نکته دیگر اینکه در این نوشتار تنها به بررسی متن آراء صاحبان این گفتمان‌ها نمی‌پردازیم، بلکه به بستری که این دو گفتمان در آن قرار دارند نیز توجه شده است. برای تحدید موضوع این نوشتار مختصر نه امکان و نه نیاز به شرح و بسط تمامی گفتمان‌های مذکور هست. لذا تنها به شرح چگونگی تفسیر فردید و فردیدی‌ها از عالم و نیز - با توجه به منظومه فکری‌شان - نسبتی که با انقلاب اسلامی و جمهوری اسلامی می‌توانند برقرار کنند، می‌پردازیم.

### فیلسوف بعید

سید احمد فردید را بسیاری فیلسوف شفاهی می‌خوانند و این به آن دلیل است که مکتوبات آن‌چنانی از آراء گوناگونش ندارد و غالب همتش بر تربیت شاگرد بوده و کلاس‌های درس پُر مخاطبش معروف است؛ هرچند محمد رجبی جامعه زمان فردید را مانند امروز مملو از صاحب‌نظر نمی‌داند و حلقه کسانی که مخاطب فردید بودند را محدود به جماعتی دانشگاهی و روشنفکر معرفی می‌کند (رجبی، ۱۳۸۶: ۳۲).

فهمیدن فردید بدون هایدگر و این عربی کاری بس مشکل به نظر می‌رسد. فردید با قرائت خاصی که از هایدگر داشت به نقد غرب پرداخت. «لااله» اش را از هایدگر می‌گرفت و «الالله» را با پناه بردن به عرفان و حکمت انسی اسلامی می‌جست (رجبی، ۱۳۸۶: ۳۳). منابع فکری فردید سه دسته‌اند: ۱- حکمت انسی ۲- تفکر مارتین هایدگر ۳- مبادی اسم‌شناسی (ایتمولوژی) (جباری، ۱۳۸۶: ۲۶). در

۱. در این نوشتار تنها به دلیل سهولت در نوشتار این افراد را فردیدی می‌نامیم اگر چه دکتر داوری وجود چنین مفهومی را در خارج توهم می‌پندارد (داوری، ۱۳۸۶: ۴۲).

هایدگر تاریخ ۲۵۰۰ ساله فلسفه غرب تاریخ غفلت از وجود و توجه بیهوده به موجود و ماوراءالطبیعه است؛ و تمام مشکل غرب دوری از همین وجود دانسته می‌شود و از همین جاست که ایده گذر از متافیزیکی که از زمان سقراط آغاز گردیده را در سر می‌پروراند. هایدگر از هوسرل پدیدارشناسی را وام می‌گیرد و با بسط آن به مفهوم «وجود» به نقطه متمایز کننده‌ای در تاریخ فلسفه می‌رسد. زبان و زمان دو مفهوم اساسی هایدگر است که اساس فهم انسانی را شکل داده‌اند و زبان و زمان دنیای مدرن غرب دربردارنده حجاب‌هایی هستند که انسان باید بکوشد به آنها آگاه شود و با آگاهی و پس زدن آنها به روشنایی وجود<sup>۲</sup> برسد.

متافیزیک، کل نظام فلسفی غرب و علم و تکنولوژی جدید از جمله همین حجاب‌هایی است که انسان مدرن را در برگرفته‌اند و راه حل هایدگر برای رهایی از این حجاب‌ها فرار از تفکر فلسفی و روی آوردن به هنر و شعر است.<sup>۳</sup> این نگاه وجود‌گرای هایدگر در تلاقی با عرفان وحدت وجودی ابن‌عربی در فردید و در مفهوم «وجود» جمع شده و پایه آراء وی می‌گردد (هاشمی، ۱۳۸۳: ۸۲).

در نگاه فردید تعیین هر دوره تاریخی توسط حوالت تاریخی یا حکم اسمی است که بر آن دوره حکومت می‌کند. حوالت تاریخی ما، حوالت تاریخ غرب است. این سخن مکرر فردید مؤید تقسیم‌بندی معروف تاریخی‌اش است. (همان: ۹۸) پربروز، امت واحده دینی و از سوی ماده‌المواد همه ادوار تاریخی و موقف‌المواقف است. دیروز تمدن یونان و آغاز غفلت از حق و نیست‌انگاری وجود است. این دوره آغاز غرب‌زدگی است ولذا غرب‌زدگی بسیط است؛ به علاوه ماده صورت دوره تاریخی رنسانس است. امروز تاریخ غلبه رنسانس است که ساحت آن با سوئزکتیویته مملو شده است و مظهر غرب‌زدگی مضاعف است. فردا برهه واسطه میان امروز و پس فردای مطلوب است. فردا پست مدرنیسم است و عصر غرب‌زدگی سلیبی. در این دوره بشر عسرت خود را درک خواهد کرد و در انتظاری آماده‌گر به سر خواهد برد: انتظار پس فردا. و در پس فردای تاریخ، دوباره حجاب از رخ حق و حقیقت کنار خواهد رفت، جماعات مبتنی بر طبقات، نسخ خواهند شد و امت واحده عاری از کبریاطلبی سلطه‌جویی و استعمار مجدداً به ظهور خواهد رسید (همان: ۱۰۲، ۱۰۱ و ۱۰۵).

این امید به پس فردا، هم مایه نقد غرب را در فردید زنده نگه می‌دارد و هم باعث می‌شود که وی علی‌رغم نفی چپ و راست، چپ انقلابی را به حقیقت نزدیک‌تر بداند (همان: ۱۱۰). اما اگر قرار باشد

۱- Dasman

۲- Dasein (ترجمه‌ها مطابق ترجمه‌های دکتر محمود خاتمی است).

۳. این خلاصه از فلسفه هایدگر تنها برای کمک کردن به روشن شدن بحث است.

ظهور ادیان و به ویژه اسلام را در نظر بگیریم با این مشکل مواجه می‌شویم که چرا در دروه غلبه قهر الهی، لطفی به نام اسلام صورت پذیرفته باشد. این نکته یعنی ظهور اسلام در آثار فردید و شاگردان او چندان توضیح داده نشده‌است؛ اما برای تبیین دوره تاریخی فرهنگ اسلامی بر مبنای تاریخ اروپا از اصطلاحات دیگری مانند شرق و غرب مدد گرفته شده است که تا حدی، مشکل را رفع کند. این اصطلاحات بخش دیگری از اندیشه مفهوم‌پردازی‌های فردید را شکل می‌دهد. مفهوم‌پردازی‌هایی که در اندیشه دوره معاصر ما سخت مؤثر بوده است (همان: ۱۰۴).

لذا در برابر غرب، شرق قرار می‌گیرد و غرب‌زدگی نیز از همین جا سر برمی‌آورد و انواع گوناگون می‌یابد: که علی‌رغم اینکه همه غرب‌زده‌ایم اما بایستی غرب‌زده سلبی و آگاه باشیم. این غربی که همه عالم در آن گرفتار آمده‌اند چه خصوصیتی دارد؟ فردید، غرب را گوناگون توضیح می‌دهد. گاه ویژگی‌اش را نیست‌انگاری حق و غفلت از حقیقت وجود می‌داند و در برابر شرق قرارش می‌نهد و گاه انسان‌های تک‌ساحتی -ساحت عقل تجربی صرف و مغلوب علم و تکنولوژی جدید و عقل خودبنیادانه- را انسان‌های غربی و غرب‌زده می‌انگارد (همان: ۱۰۴). غرب‌زدگی هر چند با آل احمد فراگیر شد، اما ابداع فردید است. با تبهری که فردید در ریشه‌شناسی و زبان‌شناسی داشته واژه «غرب‌زدگی» را (همانند بسیاری از واژه‌های دیگر) ابداع می‌کند.

وجه دیگری که از آراء فردید به بحث ما کمک می‌کند یکپارچه دانستن غرب است؛ غرب یک کل منفور است که نمی‌توان از آن هیچ چیز را اقتباس کرد. تکنولوژی غرب حاصل یک حواله تاریخی است، همان‌طور که دموکراسی، آزادی و دیگر مقولاتش وابسته‌ی ناگسستگی آن‌اند. «فردید هیچ امکان ارتباطی میان غرب و شرق قائل نیست» (زائری، ۱۳۸۵: ۱۶۷).

### ریشه‌شناسی جماعت فردیدی

آنان که محضر فردید را درک کرده باشند زیادند، از سید حسین نصر، جلال آل احمد تا داریوش شایگان و محمد مددپور و بهروز فرنو و محمد رجبی و دیگران (جعفریان، ۱۳۸۵). اما نه همه آنها در سبیل پایداری بر منش و رأی فردید مانده‌اند و نه همه‌شان در شکل‌دهی به فضای فکری و اندیشه کشورمان بالاخص در فضای علوم انسانی و فرهنگ نقشی تأثیرگذار داشته‌اند. افزون‌بر این ما نیز از سر اجبار تحدید موضوع نوشتارمان به افرادی می‌پردازیم که در نسبت میان دو گفتمان مورد نظر راه‌گشا هستند.

در این میان جلال آل احمد را در میان فردیدی‌ها قرار نمی‌دهیم. چرا که اگر چه او مفهوم غرب‌زدگی را اولین بار رواج می‌دهد اما نه در حال و هوای درک «فلسفی» و «معرفت‌شناسی» از

غرب و مدرنیته است و نه مسئله‌اش مسئله‌ای شبیه دیگر فریدی‌ها. از همه این‌ها گذشته، زمانه جلال، زمانه متقدم‌تری است. ولی به هر حال و به دلیل اینکه وی نیز در قبال غرب‌زدگی موضعی گرفت و نیز موجبات رواج آن را فراهم آورد، به اجمال به آراء او نیز اشاره‌ای می‌کنیم.

«آل‌احمد» با تقریر کتاب «غرب‌زدگی» موجبات بسط این مفهوم را فراهم کرد. غرب‌زدگی آل‌احمد «مجموعه عوارضی را دربرمی‌گیرد که در زندگی، فرهنگ، تمدن و روش اندیشه مردمان نقطه‌ای از عالم حادث شده‌است بی‌هیچ سنتی به عنوان تکیه‌گاهی، و بی‌هیچ تداومی در تاریخ، و بی‌هیچ مدرج تحول‌یابنده‌ای. بلکه تنها به عنوان سوغات ماشین» (هاشمی، ۱۳۸۳: ۱۵۴). ماشین‌زدگی در آراء آل‌احمد وجهی ممتاز دارد. عمدتاً غرب را با ماشین‌زدگی تعبیر می‌کند و مشکل ما را با غرب در ماشینی‌شدن می‌یابد و در برزخی گرفتار می‌شود که اگر ماشین‌ساز شویم مانند خود غرب شده‌ایم و اگر نسازیم غرب‌زده و تحت سلطه آنها می‌مانیم (همان: ۱۵۳).

نکته دیگری که در آل‌احمد مهم است دانستن آن چیزی است که در برابر غرب قرار می‌دهد. گاه شرق است و فرهنگ باستانی ایران و گاه اسلام است که در برابر مسیحیت قرار می‌گیرد؛ و البته با کلی‌گویی‌های خاص نگاه روشن‌فکرانه.

جریان اول شامل سه تن از شاگردان برجسته مرحوم فردید می‌شود؛ گرچه در ابتدا با تکیه بر سنت فریدی ناقد غرب و مدرنیته بوده‌اند اما در ادامه از موضع خود برگشتند و در نقد فردید نیز کوتاهی نکردند. جالب این است که اینها در نسبت تجدد و سنت یا شرق و غرب به نسبت‌هایی متفاوت با آنچه در ابتدا داعیه آن را داشتند، رسیدند. داریوش آشوری، داریوش شایگان و احسان نراقی (با کمی تسامح در تغییر مواضع).

«داریوش آشوری» تقابل شرق و غرب را در قالب تقابل تمدن‌هایی می‌بیند که از اساس با هم ناسازگارند. تمدن شرق اصالت را به یک ذات مطلق می‌دهد که جاودانه بوده و با تمام فراز و فرودهایش تغییر نکرده‌است حال آنکه تمدن غربی اصالت را به امر گذرا می‌دهد و با اصالت به زمان سیر تحقیق در عالمش را شروع می‌کند و با علم و تکنولوژی زمین را فتح کرده و نتیجه‌اش غرب‌زده شدن تمام دنیای کنونی است (همان: ۲۷۶). لذا هرگونه جبهه‌گیری در برابر غرب در جهان امروز ناگزیر خود در قالب ایدئولوژی‌هایی صورت می‌گیرد که به رغم ظاهر ضد غربی آنها بُن و ریشه آنها غربی است یعنی اصالت بشری (همان: ۲۸۰).

آشوری در توصیف غرب به تفکر اومانیستی و انسان‌محور آغاز شده از قرون وسطی اشاره می‌کند و به مبناهای خودبنیادانه وی می‌رسد و این نگرش فلسفی را به حوزه‌های اجتماعی - اندیشه برابری، حقوق طبیعی و قرارداد اجتماعی - می‌کشاند (همان: ۲۸۳). آشوری این نقدها را در قالب سه گفتمان

شرق-غرب، جهان سوم و مدرنیت بیان می‌دارد (همان: ۲۸۵). داریوش آشوری در ادامه سیر فکری خویش، از نقد غرب بدین شکل دست بر می‌دارد و با اتخاذ رویکردهای لیبرالیستی نه به نقد «اصالت انسان» ادامه می‌دهد و نه اینکه به سنت فریددی پایبند می‌ماند. وی در ویرایش سوم کتاب «ما و مدرنیت» در مقاله «اسطوره فلسفه در میان ما» نه تنها به نقد فریدد پرداخته بلکه از سنت نقد غرب نیز دست برداشته است و تفکر فریدد را ملغمه‌ای آشفته می‌داند: «تاریخ برای محی‌الدین، تاریخ روحانی است و او آن را در روایت قدسی آفرینش، یعنی در متن کلام الهی و در اخبار و روایات دینی دنبال می‌کند. تاریخ روحانی او هیچ ربطی به مفهوم «تاریخ جهانی» ندارد که دستاورد علوم تاریخی مدرن است. تاریخ جهانی برای محی‌الدین همان تاریخ انبیاست و او به صورت منطقی و بر اساس باور بنیادی خود، از آدم به ابراهیم، موسی، عیسی و محمد می‌رود. اما هایدگر از تاریخ‌شناسی مدرن بیرون نمی‌رود، یعنی تاریخ‌شناسی‌ای که تاریخ و گذشته تاریخی انسان را به تاریخ طبیعت و تکامل زندگی پیوند می‌دهد و اصل حیوانی انسانی را نیز انکار نمی‌کند. اما علم‌الاسماء ابن عربی بر یک تاریخ‌شناسی دینی در قلمرو «تاریخ الانبیاء» در تمدن اسلامی تکیه دارد و تاریخ ظهور و بسط حقیقت در آن با آدم آغاز می‌شود و به محمد پایان می‌گیرد. ولی فریدد این علم‌الاسماء را در قالب تاریخ جهانی می‌ریزد و با تقسیم بندی خود از تاریخ جهانی هر دوره‌ای از آن را ذیل اسمی می‌بیند که از نظر او همان ظهور اسماء‌الله است. سپس، این آمیزه ابن عربی و هگل، با هایدگر و نظریه او درباره تاریخ متافیزیک جوش می‌خورد و در این میانه، یک دیگ‌افزار دیگر هم بر این «آش درهم جوش» افزوده می‌شود؛ یعنی دو مفهوم «صورت» و «ماده» در طبیعیات ارسطو» (آشوری، ۱۳۸۴).

«داریوش شایگان» از جمله فریددی‌هایی است که در گریودار نقد غرب دچار تحول‌های عجیبی می‌شود. شایگان در ابتدا که به شدت تحت تأثیر فریدد است، تمدن‌های آسیایی را در برابر غرب عَلم می‌کند و غرب را در جهت بُطلان تدریجی معتقداتی می‌داند که میراث تمدن‌های آسیایی است و هایدگر مانند سیر غرب را سیری منظم از زَبَر به زیر، از تفکر شهودی به جهان‌بینی تکنیکی و از آخرت‌نگری و معاد به تاریخ‌نگری می‌داند (هاشمی، ۱۳۸۳: ۲۹۸).

غرب در نظر شایگان تفکر نیهیلیستی دارد و از آن مهم‌تر اهمیتی است که وی به تفکر عرفانی شرق - و البته در پرتو تفکر ادیان شرقی و تفسیر عرفانی‌اش از اسلام - می‌دهد و «وجه مشترک تمدن‌های آسیایی را جوهره دینی آنها می‌داند که با نیهیلیسم غربی هیچ وجه اشتراکی ندارد» (همان: ۳۰۶). اما وقوع انقلاب اسلامی در نگاه شایگان هیچ وجهی جز حرکتی که تحت تأثیر ایدئولوژی و نوعی غرب‌زدگی بوده نمی‌یابد. در توصیف انقلاب اسلامی چنین اظهار می‌دارد: «در انقلاب آنچه می‌گذرد ماجرای ذهن است در زمان، زمانی که دارای حضوری هستی‌مند است و به تاریخ چنان

کالبدی می‌دهد که در آن انقلاب تبدیل به پیامد مستقیم و برگشت ناپذیر نفی‌مندی فرد می‌شود حال آنکه اسلام در بیرون از دایره نگرانی‌های تاریخ حرکت می‌کند و به ارزش سرمدی (ازلی و ابدی) معتقد است. و در کشاکش این دومفهوم غلبه با انقلاب است که اسلام را ایدئولوژیک کرده است» (همان: ۳۳۰). این نقطه گردش شایگان موضعی انتقادی نسبت به فرهنگ شرقی را می‌طلبد و معتقد است تمدن‌های جهان‌سوم تنها از راه ایدئولوژیک شدن می‌توانند عرفی شوند، چرا که علم و تکنیک و دوران روشن‌گری و سیر پر ماجرای ذهن را طی نکرده‌اند... و لذا دچار ایدئولوژی‌زدگی می‌شوند (همان: ۳۲۷). این نگاه است که در ادامه و در دوره سوم فکری‌اش وی را به این نتیجه می‌رساند که نه تنها مفهوم غرب‌زدگی را مفهومی جعلی و بی‌معنا می‌داند بلکه آن شرق عرفانی را که زمانی در برابر غرب و دنیای مدرن قرار می‌داد با تمسک به سنت دوگانه‌اندیشی ابن‌رشدی نفی می‌کند؛ عرفانی را که زمانی در شرق به دنبالش بود در غرب و اوج دنیای مدرن و عرفان‌های جدید می‌یابد و به هويت چند پاره می‌رسد؛ در نهایت نیز ادیان تاریخی را در مباحث اجتماعی، سیاسی و حقوقی تازه محکوم به سکوت می‌داند (همان: ۳۶۱). وی با قبول کامل عالم تجدد اذعان می‌دارد که باید دانست که پذیرش دوباره سرزمین روح تنها با اعاده صریح «حقوق فرد» ممکن است. برای آنکه فردیت شکوفا شود اتفاقاً انسان باید در محیطی عرفی زندگی کند که در میان دین و سیاست پیوند مستقیم نیست، حاکمیت با قانون است و انسان تحت حمایت نهادهای عقلانی و دموکراتیک قرار دارد (همان: ۳۵۳).

«احسان نراقی» نیز از منتقدان غرب بوده که از فردید تأثیر پذیرفته است. توجه نراقی در نگاه به غرب و ما، در حوزه‌های فرهنگی و فنی است. به نظر وی پیشرفت نیازمندی‌های تازه‌ای بوجود آورده که فرهنگ جوامع شرقی جواب‌گوی آن نیست (همان: ۱۷۷). ما تکنولوژی را از غرب گرفتیم بدون اینکه علم و فرهنگش را اتخاذ نماییم. نراقی غرب‌زدگی ما را نوعی تأخر فرهنگی می‌بیند که باید به دنبال رفع آن باشیم. البته در برابر غرب صاحب تکنولوژی به شرق نیز می‌پردازد و در شرق به دنبال برجسته کردن روابط اجتماعی، انسانی مثبت است که از آن گاهی با «مدرنیته شرقی» یاد می‌کند (همان: ۸۱۸). در نهایت امر ما را ناگزیر از این می‌داند که «واقعیت» غرب را با «حقیقت» شرق درهم آمیزیم و یگانه کنیم. و لذا بالطبع - و البته برخلاف سنت فردید - ژاپن را نمونه‌ای ایده‌آل از این درهم‌آمیزی می‌داند (همان: ۱۸۵)، اگرچه نراقی شاگرد فردید بوده اما هم حوزه فکری (علوم اجتماعی) و هم آرائش متفاوت از فردید بوده است.

از این گذشته در سالهای اخیر در مصاحبه‌هایی که انجام داده در نقد فردید حرف‌هایی را گفته است که بیش از آنکه نقد آراء فردید باشد شبیه گلایه‌های اخلاقی است. در همان کتاب نراقی اشاره دارد

که ما می‌توانیم اخلاق پسندیده شرقی را با قانون‌گرایی غربی جمع کنیم (نبوی، ۱۳۷۹: ۱۸۸). وی که به سنت روشنفکری دینی نزدیک شده در مورد سازگاری دین و اندیشه نوسازی قائل است که این دو با هم سازگارند مگر آنکه «مقررات روزمره دینی بخواهند در زندگی، واضح تغییر و تحول باشند ... خیلی از عرفا اعتقاداتی داشته‌اند ولی با کس دیگری در نمی‌افتادند و سر به سر کسی نمی‌گذاشتند» (همان: ۲۰۴). و با تأکیدهایی که بر لزوم وجود دموکراسی غربی در ایران می‌کند آن را نیز با دین ناسازگار نمی‌یابد. البته دین با این قرانت که تنها «معنویتی است که انسان با پروردگارش دارد» (همان: ۲۱۰) و بعنوان نمونه این سازگاری، به انگلستان اشاره می‌کند که «دین را از سیاست جدا کردن به غیر از بی‌دینی مردم است. این لائسیته- در انگلستان- مفهومی بی‌دینی نیست. مفهومی این است که این قواعد دینی شامل جامعه و سیاست نباشد و جامعه راه خودش را برود و کلیسا کاری به حکومت سیاسی نداشته باشد» (همان: ۲۱۱). این آراء کاملاً سازگار با آراء روشنفکران دینی است که البته این مقال به دنبال بررسی آراء آنان نیست.

اما جریان دوم، جریانی است که اگرچه خود را مستقل از فرید می‌دانند اما هم‌چنان پایبند به سنت فردیداند. چه آنکه نه مانند شهریار زرشناس که در ادامه خواهیم گفت خود را از فردیدی بودن بری می‌دانند و نه مانند افراد فوق‌الذکر از سنت فردیدی دست کشیده‌اند.

«رضا داوری اردکانی» بنا به سنت فردیدی در ابتدای کارش، نقد سطحی غرب را نوعی از غرب‌زدگی می‌داند (هاشمی، ۱۳۸۳: ۲۰۱). «غرب‌زدگی، یک لفظ و اصطلاح و حتی یک نظریه نیست، یک رویداد یا تاریخ است؛ غرب‌زدگی، رویداد بزرگ جهان متجدد است. آن را صفت بعضی مردمان نباید دانست ... غرب‌زدگی را با رد و تقبیح نمی‌توان از میان برداشت. مردم با اختیار به سوی غرب‌زدگی نرفته‌اند و آن را مثل یک کالا نخریده‌اند که مصرف کنند یا اگر آن را نخواستند، دور بیندارند، بلکه غرب‌زدگی به سوی مردمان می‌رود و بی‌آنکه بازشناسند، در خانه وجودشان و در زبانشان مستقر می‌شود ... غرب‌زدگی در اروپای غربی و آمریکای شمالی و ژاپن و بعضی مناطق دیگر، چنان با چشم و جان ساکنان خانه یگانه شده است که آنها حتی وجود مهمان را حس نمی‌کنند. در جهان توسعه‌نیافته و رو به توسعه، مهمانی که از خارج آمده است با اینکه رو می‌پوشاند تا شناخته نشود، کاملاً نمی‌تواند پنهان بماند. مع هذا، غرب‌زدگی که باطن هزار توی جهان متجدد است، بر هر عقلی و البته عقلی که در چشم است، آشکار نمی‌شود» (داوری، ۱۳۸۶: ۴۲).

اما داوری در تحلیل غرب - و در مقابل ایده‌گزینش از غرب روشنفکران دینی - دوره جدید و تمدن جدید آن را قابل تجزیه و انتخاب نمی‌داند و از سویی دیگر اساس تفکر جدید غرب را - مانند فرید و هایدگر - بر فلسفه می‌داند که بر تمام وجوه دیگر غلبه یافته است. فلسفه‌ای که از سویی

شرط تحقق علم جدید و تکنولوژی و به طور کلی تمدن غربی است و از سوی تنها راه برون رفت از حاشیه نشینی غرب، پذیرش آگاهانه مدرنیته - و فهمیدن همان فلسفه - است (هاشمی، ۱۳۸۳: ۲۲۷ و ۲۳۴). این وجه نگاه او بالاخص بعد از انقلاب اسلامی بارزتر می شود. داوری نیز مانند فردید - و البته بر خلاف شایگان - انقلاب اسلامی را سرآغاز جدیدی از رهایی از غرب زدگی می انگارد و آن را ورای تاریخ غرب و غرب زدگی تعبیر می کند (همان: ۲۳۴). در این دوره است که کاملاً علم مقابل با غرب در آثار داوری مشهود می شود و علم و تکنیک جدید را تا آنجا که مخالف اسلام و انقلاب اسلامی نباشد روا می دارد (همان: ۲۳۷).

گویی داوری - مانند آل احمد البته در سطحی دیگر - از سوی با ایده سطحی گزینش از غرب مقابل می کند و از سوی نگران یکپارچگی تمدن غرب - که در بیان فریددی اش ذکر شد - است؛ و در نهایت راه را در این می یابد که بایستی با آگاهی به سراغ غرب رفت و «اگر چه در کسب تکنولوژی و علم جدید از غرب ناچاریم ولی نباید تسلیم آن و تسلیم قهر زمانه شویم» (همان: ۲۴۶). داوری در سال های اخیر گویی تحت تأثیر هایدگر به اندیشه های پست مدرن توجه زیادی نشان می دهد. چرا که هم نقد علم گرایی مدرن را برایش فراهم می کند و هم با حوالت تاریخی «فردای» فریددی سازگار است. پست مدرنیسم در رضا داوری، تجلی بحران دنیای مدرن است. «تفکر پست مدرن تفکر آماده گر است. در دوره آماده گری رجوع به شرق و بازگشت به کلمات آموزگاران تفکر قدسی، ما را به سوی روشن گاه عالم آینده راه می نماید» (همان: ۲۵۶)

«محمد رجبی» که خود را در مقام شاگردی فریدد ندانسته و خود را از مستمعین وی قلمداد می کند، آثار زیادی در باب نسبت ما با غرب ندارد. مهمترین اثر او «برقی از منزل لیلی» در باب اندیشه امام خمینی است. اما وی در سخنرانی هایش اغلب به حمایت از فریدد و جماعت فریددی پرداخته است. تفسیرهایی که وی از انقلاب اسلامی ارائه می دهد، شبیه مددپور است. او نیز آنچه مددپور اسکولاستیک اسلامی می خواند را تفکر فلسفی می داند و البته امام و انقلابی که وی پایه گذاری کرد، انقلابی عرفانی یا به تعبیر وی «انقلاب باطنی» بوده است (رجبی الف: ۱۳۸۷). تفکر فریددی بالاخص در مددپور و رجبی انقلاب اسلامی را مبنی بر تفکر حکمت انسی بنا می نهد و آن را با اسلام ناب اولیه در عصر نبوی و علوی و قبل از یونان زدگی پیوند می دهد (رجبی ب: ۱۳۸۷).

جریان سوم فریددی ها مربوط است به افرادی که به گفته خودشان اگر چه در نقد از فریدد تأثیر پذیرفته اند اما با گرایش به اندیشه دینی در مقام نظریه پردازی جامعه دینی هم برآمده اند و از فریدد گذر کرده اند (مددپور: ۱۳۸۴) و (زرشناس: ۱۳۸۷) و (فردید، ۱۳۸۱: ۵۰۵).

«مرحوم محمد مددپور» در مقدمه «دیدار فرهی و فتوحات آخر الزمان» بعد از تقسیم بندی تاریخی که

بر منوال همان سنت فردیدی است به تفسیر تاریخ ایران می‌پردازد. «مشروطه زمانی به وقوع پیوست که تمدن اسلامی سنت اصیل نبوی خود را فراموش کرده بود» (فردید، ۱۳۸۱: ۴۵۰). اما تاریخ غرب‌زدگی صد و پنجاه ساله ما اندکی قبل‌تر از این شروع شده است. سید جمال، غرب‌زده نسل اولی است که «در درک اسلام با حجاب غرب، با آراء سروش اشتراک دارد» (همان: ۴۵۱). اما نسل دوم غرب‌زده ما از شریعتی به بعد است. اینها - که وی آنها را «نواسکولاستیک‌های مسلمان» می‌داند - کسانی‌اند که می‌گویند «تمدن غرب بیش از همه تمدن‌ها از ترقیات اسلام بهره برده است» (همان: ۴۵۵) و در ادامه شهید مطهری و علامه طباطبایی را از مصادیق این گروه می‌داند (همان: ۴۶۴). اما در همین عصر یونان‌زده ناگهان جریانی فارغ از جریان‌های غرب‌زده، انقلابی را به رهبری امام خمینی (ره) شکل می‌دهد. اما در توجیه چگونگی شکل‌گیری این انقلاب در عصر غرب‌زدگی ما می‌گوید که انسان‌ها بنا بر فطرتشان که مبنی بر انتظار موعود است و نیز با استعانت از حرکت «اجمال» امام که بعد از «تفصیل» غرب‌زدگی ما است به این انقلاب دست زده‌اند (همان: ۴۵۶). انقلاب امام خمینی حرکتی اجمالی است که بعد از امام و در مقام تفصیل به دست جریان غرب‌زده افتاده است (همان: ۴۶۰). این جریان آغاز تفسیر مدرن از اسلام است.

نکته قابل توجه این است که وی اذعان می‌دارد که تلقی صد و پنجاه ساله «نواسکولاستیکی» یا «مدرن روشنفکری دینی» اکنون پایه تفصیل انقلاب و جمهوری اسلامی ما و تفصیل بعد از اجمال حرکت امام قرار گرفته است. نواسکولاستیکی‌ها همان شهید مطهری و علامه‌اند که سهم بیشتری در تفسیر انقلاب یافته‌اند و مدرن‌ها سروش و مجتهد شبستری؛ که به رغم اختلاف‌هایشان در این امر مشترک‌اند که «می‌توان خوب غرب را برگزید و بدش را وا نهاد...» البته شاید در برخی از کلمات حضرت امام بتوان نوعی نزدیکی به این نوع مشهورات - ایده‌گزینش از غرب که در روشنفکری دینی و نواسکولاستیک‌ها مشترک است - را دید اما حسن نظر و تفکر استثنایی معنوی ایشان که مبتنی بر طریقت ایمانی کتاب و سنت بود... بر خلاف دیگران تفصیل و تفصیل و تفصیل غرب‌زده نبود» (همان: ۴۶۴ و ۴۶۵).

وی در ادامه راه‌هایی از این گرفتاری را در سیر و گذر از وضع موجود و خروج از تابعیت اسم نیست‌انگار خود بنیاد جدید، از طریق ایمان قلبی و معرفت دینی همواره ممکن می‌داند. و نمونه‌هایش را جنید، بایزید و ابن طاووس و ابن عربی و در عصر ما امام خمینی می‌شمارد (همان: ۷۱). با نظر به متن مفصل این مقدمه، مددپور در صدد است تا با استعانت از حکمت انسی که ریشه در ابن عربی دارد چند مقصود را به سرانجام برساند:

نخست آنکه نواسکولاستیک‌های اسلامی بنا به استنادی که به فلسفه اسلامی دارند غرب‌زده‌اند

(ن.ک: همان، ۵۰۰ پاورقی) و دایره شمول آن از علامه طباطبایی است تا سید حسین نصر و از ابراهیمی دینانی تا شهید مطهری؛ و البته امام با این جماعت سازگاری ندارد. آراء نگارنده بزرگوار «شرح دعای سحر» نمی‌تواند با آثار شهید مطهری جمع شود (ن.ک. همان، ۵۰۴ پاورقی).

دوم اینکه بنا به سنت هایدگری و فردیدی از سویی شناخت غرب شرط لازم و کافی دینداری در این زمانه است و از سویی تنها استعانت از عرفان - و تجلی‌اش در حکمت انسی - است که می‌تواند از غرب‌زدگی نجاتمان می‌دهد. فردید نمونه «متفکرانی است که اصحاب خود آگاهی تاریخی‌اند که از اصل به فرع می‌رسند و در حالی که طریقت سنتی، دین و ایمان را از اجمال به تفصیل می‌رساند، خود آگاهی جدید - که با شناخت غرب حاصل می‌آید - از چنبره ابلیس آخرالزمان با نحوی از سیر میان حضور و حصول بیرون آمده و به تفصیل تجلیات حقیقت و شئون تاریخی غرب آشناست. او همان‌طور که بیگانگی از ذات دین ندارد از حقیقت غرب نیز بیگانه نیست و به نحوی بی‌تاریخی ممدوح یا مذموم دچار نشده است. و تنها خود آگاهی تاریخی متفکر انسی می‌تواند در برابر آن به نحو تفصیلی بایستد و مقاومت کند» (همان: ۴۷۶-۴۷۸).

سوم آنکه وی در برابر این رهایی به طریقی اشاره می‌کند که در حکمت انسی نهفته است. این طریق ماهیتاً از عالم دیگری غیر از دین بر نمی‌آید و از سویی با تفکر اسکولاستیک نیز جمع نمی‌شود و تفاوتش با تفکر امام در بسط و تفصیل است و از جمله این تفصیل درک ذات و ماهیت تاریخی غرب و تفسیر و درک اجمالی و تفصیلی همه عناصر و کل عالم غرب است. نوع این تفکر حکمی و معنوی و مبتنی بر خود آگاهی است. متفکر در مقام خود آگاهی پرسش از اعیان و حقایق اشیاء می‌کند، البته نه به نحو فیلسوفانه و متافیزیکی و سیستم انتزاعی و مفهومی. متفکر اهل حضور است و کشف و شهود حال آنکه فیلسوف اگر مورد عنایت حق باشد نهایتاً به مقام حکمت و تفکر می‌رسد. در حقیقت فیلسوف تا به مقام حکیم انسی نرسیده در مقام تفصیل تفصیل است. (همان: ۴۵۷) و در سراسر این مقاله این حکمت انسی را با حقیقت انوار محمدی و اهل بیت (علیهم‌السلام) یکی می‌انگارد و تفکر فلسفی را در هر صورتش غرب‌زدگی یا یونان‌زدگی می‌داند.

چهارم آنکه باز هم بنا به سنت فردیدی تکنولوژی و علم جدید را به هیچ وجه با حقیقت دین سازگار نمی‌یابد و نقد سیدجمال و اسکولاستیکی‌ها به این دلیل است که آنها می‌خواهند بدون آنکه به ابتدالات اخلاقی و سیاسی غرب مبتلا شوند به سبب توفیق علمی پیشتاز تمدن گردند. حال آنکه بنا به رأی مددپور اساساً علمی که مبنایی در کتاب و سنت نبوی داشته باشد، نمی‌تواند از سنخ علوم جدید باشد (همان: ۴۶۴).

و در انتها در بیان این تفکر می‌کوشد که همان‌طور که فردید از هایدگر گذر کرده و به حکمت

انسی روی آورده بود، فردیدی‌های جدید- که وی شهید آوینی را نمونه‌اش می‌داند- باید با استعانت به اندیشه دینی «امکان تفصیل دینی بعد از اجمال را فراهم آورند» (همان: ۴۷۹) و «هرچه از فردید فاصله بگیریم و به نور محمدی و ولایت تقرب جویم مطلوب روح در طلب عالم و آدم دیگر او [مرحوم فردید] خواهد بود» (همان: ۵۹۹).

«سید مرتضی آوینی» را بسیاری شاگرد استاد ندیده اما خلف فردید می‌داند. (جعفریان، ۱۳۸۵) و (رجبی، ۱۳۸۷) و (فردید، ۱۳۸۱: ۴۷۸). اگر چه او داوری را فیلسوف محترم معاصر می‌داند (آوینی، ۱۳۸۶: ۲۶) اما در آثارش هیچ گاه نامی از فردید چه در رد و چه در تأیید او نیآورده است. مرتضی آوینی در ابتدا و قبل از انقلاب گرایشاتی به فرهنگ غربی داشته است. اما در بعد از انقلاب با تحولی که خود نیز بدان اشاره دارد در جهت اندیشه‌های دینی حرکت می‌کند. شروع کارهای او با فیلم‌های مستند از جنگ است که رایج‌ترین شان «روایت فتح» بوده است، اما در مقام موضع‌گیری جدی در برابر غرب از سردبیری مجله «سوره» آغاز می‌کند. آوینی در نقد غرب اغلب یا به سراغ نقد «مبانی توسعه و تمدن غرب» می‌رود و قبح تمدن غرب را در غلبه نگاه اقتصادی‌اش می‌داند یا اغلب آثارش در نقد و بررسی سینما و هنر مدرن است. (ن. ک. آوینی: ۱۳۸۶) او در ابتدا و در سالهای ۱۳۶۷ تا ۱۳۶۹ در سرمقاله‌های مجله سوره، فرهنگ غرب را با تکنولوژی‌اش یگانه می‌داند و سینما، تلویزیون، و... را از مظاهر تمدن غرب قلمداد می‌کند. (آوینی: ۱۳۷۹ الف) اما در ادامه در سال ۱۳۷۱ در طی مصاحبه‌ای درباره ویدئو و رواج آن در کشور اظهار می‌دارد که اگر چه نمی‌توان از رواج تکنولوژی- در آنجا منظور ویدئو است- در کشورمان جلوگیری کرد اما باید آن را در خدمت گرفت و البته در همان جا کامپیوتر را خطرناک‌تر از ویدئو می‌داند. (آوینی، ۱۳۷۹: ۸۵-۱۲۲) استفاده از اتومبیل و یخچال و جارو برقی و ماشین لباسشویی و حتی تلویزیون و کامپیوتر می‌تواند تحت «شرایطی خاص» با سنت و دین‌داری جمع شود، اما رویکرد تام تاریخی به تمدن غرب یعنی آنچه که در ژاپن امروز روی داده است نمی‌تواند بدون انصراف از دین و سنت محقق شود مگر آنکه در بطن دین و سنت یک قوم- ادیان ژاپنی- آمادگی لازم برای همسویی با آن موجود باشد (آوینی، ۱۳۷۳: ۱۱).

این عبارات عباراتی فردیدی است. اما آوینی با تأثیری که از انقلاب و امام خمینی (ره) پذیرفته مانند فردیدی‌ها دل به آینده پس‌فردایی نمی‌بندد. در کنار نقد غرب به مبانی اسلامی برمی‌گردد و می‌گوید: «مقصد اینست که حقیقتاً نظر اسلام را پیدا کنیم، چه در تأیید این تمدن جدید باشد و چه در رد آن.» (آوینی، ۱۳۸۶: ۳) شهید آوینی را نمی‌توان فردیدی خواند. آرائش به امام نزدیک‌تر است تا فردیدی‌ها. حکومت اسلامی دغدغه‌اش است و فیلم‌های روایت فتح وی نشان از اعتقاد به حضور

مستقل و داعیه استقلال اسلام از غرب دارد. البته باید توجه داشت که آوینی در پی درک فلسفی غرب آن‌چنان که فردید بود، نبوده‌است. او بیشتر درد جامعه دارد و غربی شدن سینما و جامعه و گرفتار شدن در نگاه اقتصاد محور غرب، وجه غالب دغدغه‌هایش است. لذا گاه در نقد غرب آن‌چنان پیش می‌رود که گویی یک هایدگری است و در عوض گاه به گفتمان انقلاب اسلامی نزدیک می‌شود. تفاوت عمده وی با فریددی‌ها این است که وی در باب وجه ایجابی تمدن اسلامی و برقراری حکومت اسلامی ایده دارد. نه در سنت شرق و غرب به شیوه فریددی‌ها گرفتار می‌شود و می‌ماند و نه خود را نیازمند ایجاد واژه‌هایی برای معادل‌سازی ادبیات غربی می‌کند. و نه شرط لازم و کافی رهایی از این وضعیت را نیازمندی ما به شناخت غایت‌مندانه غرب می‌پندارد. در نظر او بدون شک اگر قصد بررسی مبانی تمدن غربی و مقابله با معیارهای آنان در باب توسعه اقتصادی را نداشته‌ایم، هرگز به سخنان غربی‌ها گوش نمی‌کردیم. چرا که برآستی در غرب خبری نیست (همان: ۹۸). وی در آثار اخیرترش کاملاً در گفتمان دینی قرار می‌گیرد و کاملاً از سنت فریددی رهایی یافته است. به نظر می‌رسد آوینی به رغم اظهارات مددپور<sup>۱</sup> (فردید، ۱۳۸۱: ۴۷۹) نگاهش را از امام می‌گیرد و از سنت فردید، تنها بهره می‌برد.

«شهریار زرشناس» را تنها از این جهت می‌توان فریددی دانست که همچنان بر منوال این سنت به جریان غرب‌شناسی دامن می‌زند و راه رهایی از وضعیت موجود غرب‌زده ما را شناخت غرب می‌پندارد (زرشناس، ۱۳۸۱: ۹). وی خود را متأثر از اندیشه گرانبار فردید می‌داند اگر چه افتخار شاگردی آن را نداشته‌است (زرشناس: ۱۳۸۷). زرشناس دارای تألیفاتی است که اغلب در حوزه غرب‌شناسی است و یا روند مقولاتی که متجددین و روشنفکران دینی بر آن تأکید دارند. به نظر می‌رسد وی از سویی بنا به تأثیر از سنت فریددی می‌خواهد به روشن کردن حجایی پردازد که از جانب غرب ما را فراگرفته است و از سویی سعی دارد تا با آشنا کردن افکار عمومی با مبانی غرب از التقاط‌هایی که روشنفکری دینی میان مبانی دینی و غرب ایجاد می‌نمایند به نقد آنها پردازد. وی تاریخ را به شرق و غرب تعبیر می‌کند و مرادش از آن معنای تاریخی- فرهنگی آن است؛ تاریخ را مانند فریددی‌ها تاریخ پنج دوره‌ای می‌انگارد. حوزه نظر زرشناس مباحثی مانند لیبرالیسم، اومانیسم، نقد روشنفکری دینی، مبانی نظری غرب مدرن و مانند آن است.

۱. مددپور در آنجا اظهار می‌دارد که آوینی نگاهش را از فردید می‌گیرد و از سخنان امام بهره‌مند و متأثر می‌شود. مددپور بیش از آنکه آوینی را متأثر از گفتمان امام بداند، متأثر از فردید می‌پندارد.

### تطبیق سیر تاریخی: دیروز انقلاب اسلامی<sup>۱</sup> و فردیدی‌ها

فردیدی‌ها - آنان که خود را به فرید و فادار می‌دانند و بالاخص متقدمین آنها مانند آراء شایگان متقدم و آشوری متقدم، داوری و مددپور- به رغم تنوع آراء، همگی در تلاش برای نقد غرب‌اند. اما از سویی با تأثیری که فرید از هایدگر و دیگر فیلسوفان منتقد غرب پذیرفته همگی نقد غرب را از خود غرب جستجو می‌کنند. هر چند سابقه چپ بودن آل‌احمد، بیانگر تأثیری است که از مکتب انتقادی علوم اجتماعی پذیرفته اما اگر آنها در مواجهه با فرهنگ اسلامی قرار دهیم همگی در نقد غرب به دامان نقدهای درونی غرب پناه می‌برند. اما در مقابل نقد غرب، راه‌حل را گاه در شرق عرفانی با فرائت ابن عربی می‌بینند، گاه شرق، فرهنگ ایرانی و باستانی در دوره‌هایی تاریخی است و گاه شرق، جهان سوم است که علی‌رغم اینکه در تکنولوژی و علم عقب است ولی در آداب و رسوم و روابط انسانی برتر از غرب است. اما نه آل‌احمد، نه نراقی و نه حتی داوری و مددپور- البته با کمی اغماض- به وجه ایجابی تمدن اسلامی یا شرقی نمی‌پردازند؛ فرید و شایگان و آشوری که به جای خود. گفتمان آنها عموماً نقد غرب است و به آن نیز بسنده می‌کنند. و در برابر دموکراسی غربی، آزادی و لیبرالیسم، مساوات و عدالت سوسیالیستی و از همه مهمتر اینکه در برابر این سؤال که در مقابل تکنولوژی و علم کارآمد غربی چه باید کرد، وجهی از پاسخ را در آراء آنان نمی‌توان دید؛ یا پاسخ‌شان حداکثر این است که تلفیقی از این‌ها با اخلاقیات و فرهنگ اسلامی یا شرقی صورت دهیم یا به عرفان هندویی یا شیعی روی آوریم یا منتظر پس‌فردایی بمانیم تا حوالت تاریخی مان تغییر یابد. مقابله فردیدی‌ها با جریان روشنفکری دینی نه از ابتدا و نه اکنون به معنای یکی دانستن گفتمان آنان با گفتمان اصلی انقلاب اسلامی که در آراء امام خمینی (ره) و شهید مطهری به عنوان تئوری پردازان اصلی آن می‌توان مورد بررسی قرار داد نمی‌تواند باشد. گفتمانی که به عنوان مثال یا با عنوان گفتمان «اسلام‌گرای انقلابی» صورت‌بندی می‌شود (زائری، ۱۳۸۵) یا با گفتمان «هویتی مجددانه سنت» (کچویان، ۱۳۸۴). اگر چه فرید هایدگر را یگانه فیلسوف مفید به حال جمهوری اسلامی و ولایت فقیه می‌دانست (فردید، ۱۳۸۱: ۱۱) اما نه او و نه دیگر فردیدی‌ها را نمی‌توان در این گفتمان فکری قرار داد.

نخست به این جهت که گفتمان امام خمینی (ره) دعوت به انقلاب می‌کرد و حتی «سکوت و بی‌طرفی» در برابر شاه و سلطنت را هم‌داستانی با آنها می‌دانست، اما شخص فرید حتی حرکت انقلابی «در این زمانه» را نوعی غرب‌زدگی می‌دانست و آن را تأثیرپذیری از جریان‌های چپ قلمداد

۱- مراد از دیروز انقلاب اسلامی، سال‌ها و گفتمان‌های منتهی به انقلاب اسلامی است.

می‌کرد که خود در غرب، زاده شده بودند. «تفکر فریدد درست یا نادرست هیچ موضع عملی نداشت. خود آگاهی، صرفاً تفکر فلسفی و دل آگاهی، صرفاً سیر احوال است. غایتی که این تفکر می‌جوید هر چند حقیقتی دینی است لیکن این حقیقت نیز نه با شریعت - که مستوری قرب نوافل است - و نه با رسم و عادت - که صرف تقلید است - و نه با حکومت و سیاست فرا نمی‌رسد. این حقیقت در اسم تاریخی عصر تکنولوژی مستور و منهمک در متافیزیک است و ظهورش به پس فردا موکول می‌شود. باز بنا به تفکر فریدد آمادگی برای این پس فردا از راه خود آگاهی و دل آگاهی ممکن است نه یورش و کوبش عوامانه» (جمادی، ۱۳۸۶: ۳۸).

دوم اینکه در قصه نقد غرب نیز بین این دو گفتمان تفاوت مبنایی است. نقد غربی که فریدی‌ها از آل‌احمد تا داوری در پی‌آند، نقد فیلسوفانه غرب با کمک فلسفه غرب یا ادبیات انتقادی علوم اجتماعی غرب است؛ حال یا با کمک مارکسیسم یا با فلسفه هایدگر یا با استعانت از پست مدرنیسم. غربی که یا گرفتار سرمایه‌داری است و با اندیشه‌چپ نقد می‌شود یا در گرداب تفکر غفلت از وجود است و با هایدگر نفی می‌شود و یا دچار تزلزل در عرصه علم مدرن است و توسط پست مدرنیسم زیر آب خورده است. اما در آراء شهید مطهری و امام خمینی (ره) اصولاً شناخت و نقد غرب یا برای آگاهی بیشتر از غرب و پاسخ‌گویی به شبهات معرفتی و اجتماعی است یا برای نشان دادن هویت رژیم شاه و دربار وابسته به غرب و «استعمارگری» آن است که مورد اشاره قرار می‌گیرد (ن. ک. زائری، ۱۳۸۵: ۱۹۹-۲۰۰). پیش‌فرض این گفتمان برای تشکیل حکومت، انقلاب و برکناری شاه است و ایستادن در برابر غرب و در رأسش ایالات متحده، و در برابرش نه عرفان شرقی قرار می‌گیرد و نه فرهنگ باستانی، بلکه «اسلام» به عنوان دین داعیه‌دار حکومت جهانی و مبارزه‌گر در جهت نابودی استعمار و هویت‌بخش در سطح جهانی معرفی می‌شود؛ و راه رسیدن به آن نه به پس فردای تاریخ و غلبه ساحت دل آگاهی بلکه به حرکت انقلابی مردم در همین زمانه موکول می‌شود. در این گفتمان، اسلام اصل است و غرب است که باید با آن فهمیده و تفسیر شود.

### امروز جمهوری اسلامی و فریدی‌ها: فریدی‌ها و روشنفکری دینی

گفته شد که غرب در نگاه فریدد یک کل است که نمی‌توان اجزایش را اقتباس کرد. این نحوه مواجهه با غرب و تفسیر هایدگر، بیش از هر چیز باب مقابله و درگیری را با ایده‌گزینش از غرب نواندیشان دینی اوایل انقلاب می‌گشود. عبدالکریم سروش، درس خوانده انگلیس و متأثر از فلسفه صدرایی و مفسر آراء کارل پوپر و فلسفه لیبرالی‌اش بود و تمام همش را در جهت رد جریان‌های فکری چپ و ماتریالیسم دیالکتیک می‌نمود؛ و فریدد اگر چه اندیشه‌چپ را در مسیر حقیقت نمی‌دانست اما آن را از راست به حقیقت نزدیک‌تر می‌شمرد؛ بعلاوه او ملاصدرا و ابن سینا و فلاسفه

اسلامی را غرب‌زده‌های ملایمی می‌دانست که اسلام را با فلسفه یونانی دیروزی جمع کرده بودند. همچنین فردید هر چند از شرق و غرب سخن می‌گفت اما در عالم فعلی چیزی غیر از غلبه مدرنیته نمی‌دید و مدرنیته را هم قابل اقتباس نمی‌دانست؛ تقابل این اندیشه با ایده محوری سروش و هم‌فکرانش مبنی بر گزینش از غرب منازعه‌ای دنباله‌دار را شکل داد. (منازعه‌ای که با مسائل علمی و اجرایی گروه فلسفه دانشگاه تهران هم، پیوند داشت.) حرکت سروش در همان زمان هم نطفه آغاز حرکتی بود که بعدها نام جریان «روشنفکری دینی» یافت و در حقیقت از همان آغاز به نحوی در پروژه احیای نو اندیشی دینی می‌گنجید. و فردید نه تنها با سروش بلکه اساساً با هر نوع نواندیشی دینی مخالف بود و دامنه نقدش به سید جمال‌الدین اسدآبادی و اقبال لاهوری و علی شریعتی هم می‌رسید و همه در زمره غرب‌زده مضاعف بوده‌اند (هاشمی، ۱۳۸۳: ۱۲۹-۱۳۰). بحث بر سر اینکه میان آراء شریعتی، اقبال، سید جمال و سروش -بالاخص بعد از دهه ۷۰- چقدر می‌توان تناسب برقرار کرد به مجال دیگری؛ اما این مقابله فردیدی‌ها با روشنفکران، که قبل از این در آل‌احمد نیز دیده می‌شود در سال‌های بعد از انقلاب و بالاخص در اواخر دهه ۱۳۶۰ و اوایل دهه ۷۰ و در مقابله میان افرادی مانند داوری، زرشناس و تا حدی آوینی با سروش، مجتهد شبستری و جماعت روشنفکران دینی و قائلین به آن ادامه می‌یابد و با انتخابات دوم خرداد ۷۶ و ورود حلقه کیان به سیاست اوج می‌گیرد و وارد عرصه عمومی و سیاسی و ژورنالیستی می‌گردد. داوری نقد فلسفه کارل پوپر را در رد قرائت آن در ایران می‌نویسد و زرشناس در جواب و نقد «قبض و بسط تئوریک شریعت» قلم می‌زند و آوینی «حلزون‌های خانه بدوش» را می‌نویسد و در مقابل فردید و شاگردانش همگی به خشونت طلبی و تلاش برای تصاحب قدرت به هر وسیله‌ای متهم می‌شوند. هر چند در این اتهام نه فقط شاگردان، بلکه هم‌فکران فردید از داوری آغاز می‌شوند و تا احمد احمدی، غلامعلی حدادعادل و علی لاریجانی را نیز در بر می‌گیرند (سروش: ۱۳۸۴). صحت و سقم ادعاهای روشنفکران دینی مربوط به بحث ما نیست، بلکه مراد، بیان این منظور است که کارکرد مهم فردیدی‌ها از ابتدا صرفاً نقد غرب بوده است، حال در برهه‌ای از زمان به وقوع -یا بهتر است بگوییم به پیشبرد- انقلاب اسلامی کمک می‌کنند (البته با مقدار زیادی مسامحه) و در برهه‌ای دیگر در برابر روشنفکران دینی و تفسیر مدرنیستی و وارونه آنان از انقلاب اسلامی می‌ایستند.

### به‌جای جمع‌بندی: فردیدی‌ها و امروز و فردای جمهوری اسلامی

اگر چه نقد غرب در روزگاری برای خویشتن‌یابی «ما»ی ایرانی - اسلامی اصلی ضروری به نظر می‌رسیده است اما به نظر می‌رسد اکنون پس از گذشت ۳۰ سال از انقلاب اسلامی، نیازمند گفتمانی ایجابی در هویت دینی و تفکر اسلامی باشیم. گفتمانی که از منابع فکری اندیشه امام خمینی (ره) و

دیگر تئوری پردازان شبیه آن می‌تواند بهره‌بردار.

ایده نقد غرب با ابداع واژه غرب‌زدگی آغاز شد و در بعد از انقلاب نیز در رد و نقد روشنفکران دینی کارا و مؤثر نشان داد؛ این ادعا وقتی بهتر فهم می‌شود که به «سیر» پر فراز و نشیب برخوردهای ما و غرب از منورالفکران محو غرب شده تا انقلاب اسلامی و شعارهایی مانند نه شرقی، نه غربی با دقت بیشتری بنگریم. اما اکنون با افول تب روشنفکری دینی، گویی بازخوانی‌های مجدد آراء فرید و فریددی‌ها توجیهی جز پاسخگویی به اتهامات گاه و بیگاه روشنفکران دینی ندارد.

برای فهمیده شدن موضع‌مان در برابر فریددی‌ها و امروز و فردای انقلاب اسلامی و نتیجه‌گیری، مروری اجمالی به آنچه گفته شد لازم به نظر می‌رسد. در اینجا اشاره به سه مرکز ثقلی که این دو گفتمان را از هم جدا می‌کند مفید می‌نماید:

نخست موضع فریددی‌ها در برابر دیروز انقلاب اسلامی است. فرید و شاگردان متقدمش از جمله شایگان و آشوری و احسان نراقی از کسانی بوده‌اند که بی‌شک نمی‌توان آنها در گفتمان ضد غربی، ضد مدرنیستی و اسلامی - انقلابی امام خمینی (ره) قرار داد. شایگان و آشوری که به کلی از مواضع ضد غربی و ضد مدرنیستی خود دست برداشته‌اند و نراقی نیز به سمت روایت روشنفکری دینی از اسلام رفته است. و اما فرید که بحث‌ها بر سرش زیاد است. شاگردانش مانند محمد مددپور و محمدرجی و بهروز فرنو... (فرید، ۱۳۸۱) وی را هوادار انقلاب معرفی می‌کنند. اما اگر از خدمتی که مرحوم فرید در مقوله فراگیر کردن نقد غرب و ابداع غرب‌زدگی کرد، بگذریم «اندیشه» فرید نمی‌تواند انقلابی باشد. (سابق‌الذکر به تفصیل اشاره شد).

دوم آنکه گفتمان امام خمینی (ره) از سویی دیگر نیز با کلیت گفتمان فریددی‌ها، متفاوت است. نمود این تمایز در مقوله‌ای است که در سال‌های بعد از انقلاب پیوسته مهم تلقی می‌شده و از اتهاماتی است که فریددی‌ها و بالاخص محمد مددپور و حتی شهید آوینی با آن دست به گریبان‌اند و همان مسئله تکنولوژی و علم جدید غربی و نیز تلاش برای تولید علم و جنبش نرم‌افزاری است. به اعتقاد آنان ما هم‌چنان در عصر غلبه تکنیک هستیم. آنچه فریددی‌ها همیشه با آن مشکل داشته‌اند و در آراء مددپور و تا حدی آوینی برجسته‌تر است، ترویج تکنولوژی و تلاش علمی برای پیشرفت فنی و تکنیکی لا اقل در شمایل کنونی‌اش بوده است. به نظر می‌رسد در گفتمان فریددی‌ها تولید علم نیز امری در راستای غرب‌زدگی مضاعف قلمداد شود. اما در آراء رایج در گفتمان امام خمینی (ره) این تقابل دیده نمی‌شود. امام در عدم تضاد بین تکنولوژی و اسلام استدلال می‌کنند که «پیشرفت صنعتی مغایرتی با قوانین اسلامی ندارد، رفتن به کره ماه چه ربطی به قوانین اسلامی دارد؟ کشورهای صنعتی مختلف به رغم تفاوت قوانین و عقاید همگی در پیشرفت صنعتی موفق‌اند» (زائری، ۱۳۸۵: ۲۰۰).

به علاوه در ادامه گفتمان انقلاب اسلامی سخنان رهبری انقلاب در چند سال گذشته مبنی بر تلاش مسئولان بر پیشرفت کشور به لحاظ علمی و فنی و نیز برای تولید علم نیز مؤید این ادعا است، که گفتمان فردیدی‌ها پاسخگوی وجه ایجابی و نیاز امروز جمهوری اسلامی نمی‌تواند باشد. مقام رهبری حتی در مقوله هنر اسلامی مدعی‌اند که هنرمندان مسلمان باید تکنیک‌های جدید هنر را فراگیرند و با تولید آثاری با محتوای دینی در جهت ترویج اندیشه اسلامی و صدور پیام انقلاب بکوشند. هرچند هم‌سازی و کنار آمدن با تکنولوژی جدید در آراء متأخرتر آوینی و مددپور نیز دیده می‌شود.

سوم آنکه اگر به آراء شهید مطهری و امام نیز تا آنجا که در صدد نقد غرب بر آمده بودند، بنگریم بخش قابل توجهی از سعی‌شان را می‌بینیم که صرف خودشناسی شده است. تاریخ اسلام و پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله) را مبنای تعریف حکومت اسلامی قرار می‌دهند و تاریخ غرب را بر مبنای تاریخ اسلام تفسیر می‌کنند. لذاست که اگر چه نقد غرب برایشان مهم است اما به مشکلی که نگاه تاریخی فردید در تقسیم‌بندی دیروزین تا پس‌فردای‌اش در تعریف ظهور اسلام و نیز وقوع انقلاب دارد (هاشمی، ۱۳۸۳: ۱۰۴) مواجه نمی‌شوند.

فردیدی‌ها در وجه ایجابی‌شان پناه بردن به حکمت انسی و طریقت عرفانی عالم اسلام - عرفان در قرائت ابن‌عربی و دیگر عرفای اسلام<sup>۱</sup> - برایشان بسی خوشایندتر از شریعت و احکام اسلام - که بنا به تفسیر فردید مستوری قرب نوافل می‌باشد - است و امام بیش از آنکه فقیه یا فیلسوف اسلامی باشد عارف و مرید ابن‌عربی است، و راز انقلاب اسلامی در همین عرفان امام بوده است (ن.ک. فردید، ۱۳۸۱: ۴۷۰-۴۷۵).

به نظر می‌رسد هسته مرکزی گفتمان فردیدی‌ها نقد غرب است. سنت فردید در نقد غرب - با اقوال گوناگونش - استعانت از فلسفه هایدگر می‌جوید. اگر چه امتداد این سنت در نقد غرب از همان ابتدا - در آراء فردید - تا این انتها و در آراء آوینی و زرشناس - با تمام جرح و تعدیل‌هایی که صورت گرفته - کمک شایانی به انقلاب اسلامی در نقد غرب از سویی و نقد روشنفکران دینی از سوی دیگر نموده است اما پیگیری این سنت از تمام مسائلی که بگذریم<sup>۲</sup> موجد چند معضله در سر راه پیش‌برد پروژه اصلی جمهوری اسلامی است:

۱- که البته در نسبت عرفان ابن‌عربی با عرفان خالص اسلامی، حرف‌ها و ان‌قلت‌های زیادی وارد است که از آن جمله مواضع اصحاب مکتب تفکیک است (ن.ک. حکیمی، ۱۳۸۴).

۲- مسائلی مانند اینکه فردیدی‌ها با توجه به تأثیری که از هایدگر گرفته‌اند، طرفدار خشونت و فاشیسم‌اند (ن.ک. داوری، ۱۳۸۶).

اول اینکه بنا به مبنای نظری فردیدی‌ها، ما در غرب و تمدن نیهیلیستی‌اش فرو رفته‌ایم و تا رسیدن به پس فردا نمی‌توانیم از آن رها شویم، لذا ما باید مقدم بر هر امری به شناخت غرب بپردازیم و ناچار آگاهانه آن را بپذیریم (هاشمی، ۱۳۸۳: ۲۳۴). «شناختی» که لااقل تا فرارسیدن پس فردای تاریخ، غایت حرکت جمهوری اسلامی را تعیین بخشیده است و نمی‌تواند مقدمه پی‌گیری پروژه تولید علم با اقتضانات دینی‌اش باشد. در این سنت غرب یک کل بهم پیوسته است و لذا نمی‌توان اجزایش را منفکانه نقد کرد. در این سنت ما بدون شناخت صحیح از غرب هم‌چنان غرب زده‌ایم. در نسبت «خود-دیگری» شناخت غرب به مثابه «دیگری» در این گفتمان آنچنان غلبه دارد که گویی «دیگرشناسی» بر «خودشناسی» تقدم بنیادین و تقدیری لاجرم است. اما نقد غرب در روایت امام تنها تا آن حد قابلیت مطرح شدن دارد که وجه استعماری و یا مقولاتی ساده از آن را بشناسیم. اسلام اصل است و خود دارای تاریخ جدا، مبنای جدا و بنیان محکمی است. جمهوری اسلامی بنا به روایت امام منتظر نمانده است تا پس فردای فردیدی‌ها در ساحت دل‌آگاهی فرا برسد. دوم اینکه باز هم بنا به سنت فردیدی و تأثیری که از هایدگر پذیرفته در این سال‌ها و در ادامه همان سنت، ناچار هستیم که به شناخت قوم یهود و اشکال مختلف آن مانند صهیونیسم و فراماسونری نیز بپردازیم. هر چند در ظاهر این پروژه تاکنون «متن» یا «چهره» خاصی را معرفی نکرده اما زمره‌های آن شنیده می‌شود. (به زعم ما این چنین است.)

مخلص آنکه ادامه دادن شناخت و نقد غرب **نه آنکه ضرورت نداشته باشد** بلکه «به شیوه» فردیدی‌ها و با حفظ همان الگو، جمهوری اسلامی را به درجا زدن وامی‌دارد؛ گو آنکه اکنون دوران عسرت است و راه‌هایی از آن به این راحتی‌ها میسر نیست. هویت ما فقط و فقط باید با «نقد غرب» تعریف شود؛ و امروز جمهوری اسلامی «بیش از آنکه سازنده» دنیایی متفاوت با غرب باشد با فردای فردیدی - عصر پست مدرنیسم غرب - که از حوالت مدرنیسم در حال رها شدن است، تعریف می‌گردد. گویا همواره وقتش نیست، زمانش نرسیده است، حوالت، حوالت تفکر نیست، گوش شنوا پیدا نمی‌شود و موسم خودآگاهی نرسیده است.

## منابع

- آشوری، داریوش (۱۳۸۴)، **ما و مدرنیته**، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، چاپ سوم.
- آوینی، سید مرتضی (۱۳۷۳)، **فردایی دیگر**، تهران: انتشارات برگ، چاپ اول.
- آوینی، سید مرتضی (۱۳۷۹ الف)، **آیین جادو**، جلد اول، تهران: نشر ساقی، چاپ دوم.
- آوینی، سید مرتضی (۱۳۷۹ ب)، **رستاخیز جان**، تهران: نشر ساقی، چاپ اول.

- آوینی، سید مرتضی (۱۳۸۶)، *توسعه و مبانی تمدن غرب*، تهران: نشر ساقی، چاپ پنجم.
- جباری، اکبر (۱۳۸۶)، *فردید و تفکر انتقادی*، ماهنامه فرهنگی خردنامه همشهری، شماره ۱۹.
- جعفریان، رسول (۱۳۸۵)، *جریان ضد مدرنیسم در ایران و نقش آن در سست کردن بنیادهای نظام پهلوی (قسمت دوم)*، خبرگزاری فارس:  
<http://www.farsnews.net/newstext.php?nn=8512210126>
- جمادی، سیاوش (۱۳۸۶)، *اجمال بدون تفصیل*، ماهنامه فرهنگی خردنامه همشهری، شماره ۱۹.
- حکیمی، محمدرضا (۱۳۸۴)، *مکتب تفکیک*، تهران: انتشارات دلیل ما، چاپ نهم.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۸۶)، *فردید فیلسوف بود*، ماهنامه فرهنگی خردنامه همشهری، شماره ۱۹.
- رجبی، محمد (۱۳۸۶)، *کدام مخاطب*، گفتگو با محمد رجبی. ماهنامه فرهنگی خردنامه همشهری، شماره ۱۹.
- رجبی، محمد (۱۳۷۸ الف)، *میزان رأی ملتی است که اسلام را انتخاب کرده است*، سایت خبری باز نویسن: <http://www.baznevis.com/view.php?newsid=7085>
- رجبی، محمد (۱۳۸۷ ب)، *تفکرات فردید با واسطه به یک جوان می‌رسد، او را می‌کند آوینی*، خبرگزاری کتاب ایران: <http://www.ibna.ir/vdcb.ab0urhbzfiupr.html>
- روزنامه شرق، (۱۳۸۴/۱۱/۲۴)، *دین و آزادی/سخنان سروش درباره فردید*، شماره ۶۹۶، ص ۱۶.
- زائری، قاسم (۱۳۸۵)، *بررسی تصویر ابداع شده از غرب در ایران (مطالعه موردی: گفتمان اسلام‌گرایی انقلابی ۵۷-۱۳۴۲)*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، تهران: دانشگاه تهران، دانشکده علوم اجتماعی (بخش مرجع و پایان‌نامه).
- زرنشاس، شهریار (۱۳۸۱)، *مبانی نظری غرب مدرن*، تهران: کتاب صبح، چاپ اول.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۸۴)، *جریان مصباح یعنی فاشیسم*، گفتگو با دکتر سروش، در دو منبع زیر:  
<http://www.fardid.ir/post-52.aspx>  
<http://www.aftabnews.ir/vdcbw5brh8bga.html>
- فردید، سید احمد (۱۳۸۱)، *دیدار فرهنگی و فتوحات آخرالزمان*، به کوشش محمد مددپور، تهران: مؤسسه فرهنگی پژوهشی چاپ و نشر نظر، چاپ اول.
- کچویان، حسین (۱۳۸۴)، *تطورات گفتمان‌های هویتی در ایران*، تهران: نشر نی، چاپ اول.
- مددپور، محمد (۱۳۸۴)، *من مسلک دیگری دارم*، گفتگو با مددپور، سایت خبری شریف نیوز:  
<http://www.sharifnews.com/?4489>
- نبوی، سیدابراهیم (۱۳۷۹)، *در خشت خام*، گفتگو با احسان نراقی، تهران: انتشارات جامعه ایرانیان، چاپ اول.
- هاشمی، محمد منصور (۱۳۸۳)، *هویت اندیشان و میراث فکری احمد فردید*، تهران: انتشارات کویر، چاپ اول.