

## **The Most Important arguments for The Intellectual Confrontation of The Fardid Thought with Modernity**

### **The Confrontation of Farid's Thought with Modernity**

**Abdul Reza Navah<sup>\*</sup>, Masoume Bagheri<sup>\*\*</sup>**

**Parvin Ganji<sup>\*\*\*</sup>**

#### **Abstract**

The Fardidiyeh current in Iran after the revolution are the inheritors of the Heideggerian tradition, which centered on Seyyed Ahmad Fardidid, created the word westernization and challenged modernity. The study showed that in the discourse of modernity, material ontology was opposed to existential ontology and the productive intellect of the subsistence thinker in the presence of the resurrection intellect. Humanism symbolized modernity and other symbols such as scientism, technology, capitalism, individualism, freedom, liberalism, Protestantism, human rights, secularism, and democracy. The central signifier of Fardidiyeh's discourse was the conscious and obligated human heart. Signs of sacred science, denial of technology (manifestation of human soul authority), denial of capitalism (manifestation of human selfishness), denial of secularism (loss of the concept of God and deification of man), Quranic wisdom, freedom of soul, Islamic human rights and God's rule, were detailed. And made a difference. The political theory of modernity calls for maximum welfare and freedom for human beings, but the Fardid

\* Associate Professor, Department of Social Sciences, Shahid Chamran University, Ahvaz, Iran,  
(corresponding author), navah-a@scu.ac.ir

\*\* Associate Professor, Department of Social Sciences, Shahid Chamran University, Ahvaz, Iran,  
m.bagheri@scu.ac.ir

\*\*\* PhD student, Sociology, Shahid Chamran University of Ahvaz, Iran., Pg2261@gmail.com

Date received: 2022/02/24, Date of acceptance: 2022/09/05



Copyright © 2018, This is an Open Access article. This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/> or send a letter to Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA 94042, USA.

movement denies any tolerance and tolerance towards its subject, the human foundation.

**Keywords:** Heidegger, Fardidians, Anti-Modernity, Westernization, Humanism.



## مهمترین استدلال‌های تقابل فکری جریان فردیدیه با مدرنیته<sup>۱</sup> رویارویی اندیشه فردید با مدرنیته

عبدالرضا نواح\*

معصومه باقری\*\*، پروین گنجی\*\*\*

### چکیده

جریان فردیدیه در ایران پس از انقلاب و ارثان سنت هایدگری می‌باشند که با محوریت سید احمد فردید کلید واژه غربزدگی را خلق و مدرنیته را به چالش کشیدند. بررسی نشان داد، درگفتمان مدرنیته هستی‌شناسی مادی در مقابل هستی‌شناسی وجودی و عقل حصولی معاش‌اندیش درمقابل عقل حضوری معاد اندیش قرار گرفت. اومانیزم دال مرکزی مدرنیته و سایر نشانه‌ها مانند علم‌گرایی، تکنولوژی، سرمایه‌داری، فردگرایی، آزادی، لیبرالیسم، پروتستانیزم، حقوق بشر، سکولاریسم و دموکراسی با آن معنا پیدا نمودند. دال مرکزی گفتمان فردیدیه انسان دل آگاه و مکلف بود. نشانه‌های علم قدسی، نفی تکنولوژی (تجلی امارت نفس انسان)، نفی سرمایه‌داری (تجلی نفس پرستی انسان)، نفی سکولاریسم (گم کردن مفهوم خدا و خدائی کردن انسان)، عقل قرآنی، آزادی از نفس، حقوق بشراسلامی و حکومت خدا، مفصل بندی شدند و غیریت‌سازی نمودند. نظریه سیاسی مدرنیته خواهان حداکثر رفاه و آزادی برای انسان اما جریان فردیدیه هرگونه تساهل و روا داری درمقابل سوژه خود بنیاد انسان را نفی نمود.

\* دانشیار، گروه علوم اجتماعی دانشگاه شهید چمران اهواز (نویسنده مسئول)، navah-a@scu.ac.ir

\*\* دانشیار، گروه علوم اجتماعی دانشگاه شهید چمران اهواز، m.bagheri@scu.ac.ir

\*\*\* دانشجوی دکتری تخصصی جامعه‌شناسی، دانشگاه شهید چمران اهواز، Pg2261@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۲/۰۵، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۱۴



Copyright © 2018, This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International, which permits others to download this work, share it with others and Adapt the material for any purpose.

**کلیدواژه‌ها:** فریدی‌ها، مدرنیته ستیزی، غربزدگی، اومانیسیم.

## ۱. مقدمه

مخالفان سازگاری میان دین و مدرنیته، معمولاً مدرنیته و غرب را هویتی یکپارچه می‌دانند که تجزیه‌پذیر نیست. جریان‌هایی که سازش دین و مدرنیته را نمی‌پذیرند با رویکرد تجددستیزانه، گفتمان خود را دنبال می‌نمایند این جریانات یا رویکرد هایدگری دارند یا رویکرد درون متون دینی، دسته اول را گفتمان تجددستیزی هایدگری و دسته دوم را گفتمان تجددستیزی اخباری یا سنتی می‌توان نامید (خسروپناه، ۱۳۸۴: ۶۵). جریان فریدیه در ایران پس از انقلاب وارثان سنت هایدگری می‌باشند که با محوریت سید احمد فریدکلید واژه غربزدگی را خلق و مدرنیته را به چالش کشیدند. بررسی همه جانبه این جریان و تبیین نقد عالمانه آرا و افکار جریان فریدیه می‌تواند راهگشای بسیاری از مشکلات بخصوص چگونگی برخورد با مدرنیته شود. در این اثر با روش تحلیل گفتمان، گفتمان فریدیه با گفتمان مدرنیته مورد بررسی قرار گرفت.

### ۱.۱ پرسش‌های پژوهش

- مهمترین استدلال‌های تقابلی فکری جریان فریدیه با مدرنیته چه چیزهایی هستند؟
- چرا جریان فریدیه (فرید و شاگردانش) با مدرنیته مخالف است؟

### ۲.۱ پیشینه پژوهش

درخصوص جریان فریدیه تا حالا کتب و مقالات زیادی به منصفه چاپ رسیده است که در ذیل به برخی اشاره می‌شود:

آسیابانی، محمد (۱۳۹۷)، زندگینامه و شرح احوال و آرای انتقادی سید احمد فرید، تهران: انتشارات ورا.

این کتاب در شش بخش نوشته شده است که دو بخش ابتدایی و انتهایی زندگی‌نامه‌ی فرید است و چهار بخش میانی فرید را از خلال سخنان جلسات، کلاسها، حلقه‌ها،

مهمترین استدلال‌های تقابل فکری جریان فردیدیه با مدرنیته (عبدالرضا نواح و دیگران) ۲۴۷

دوستان و منتقدان بررسی کرده است. نویسنده کتاب، به موضوع غرب و غربزدگی از منظر فردید و فردیدیان پرداخته است. از موضوعات درخور توجه کتاب، بحث رودرویی هایدگری‌ها و پویری‌ها در ایران است. در راس طیفی از هواداران هایدگر فردید و در جانب دیگر عبدالکریم سروش قرار دارد. نویسنده سعی نموده است نکات منفی که درخصوص فردید وجود دارد که برای مثال فردید مظهری از شر بوده و مقصر بنیادگرایی بعد از انقلاب، فردید است، را در این کتاب نفی کند. درخصوص قسمتی از کتاب با عنوان «فردید به مثابه مبادی تفکر پسامدرن در ایران» می‌توان گفت، اینکه فردید و جریان فردیدیه را نوعی تفکر پست مدرنیته می‌دانند نوعی اشتباه محسوب می‌شود.

عبدالکریمی، بیژن (۱۳۹۲) نگاهی به زندگی، هایدگر در ایران، آثار و اندیشه‌های سید احمد فردید، تهران: انتشارات حکمت و فلسفه.

بحث‌های گوناگونی که به اعتبار این پژوهش طرح می‌شود زمینه‌هایی فراهم می‌سازد تا به اقتضای مباحث، در نسبت سنت نظری و فکری خود با سنت متافیزیک غربی تأمل و نیز به مقایسه‌ی فلسفه‌ی مشاء، فلسفه‌ی اشراق، کلام، تصوف و عرفان (حکمت اُنسی) پرداخته شود. عبدالکریمی در این اثر معتقد است تفکر هایدگر، می‌تواند به ما در فهم بهتر دیدن خویشتن تاریخی خود کمک کند. در مقام انتقاد به اثر عبدالکریمی باید گفت که نزد فردید نظریه «غربزدگی» را می‌توان به مثابه نقد او از غرب و جنبه سلبی تفکر او برشمرد. که او این وجه غربزدگی فردید را به مثابه یک مبحث بسیار کلان آنتولوژیکال برمی‌شمارد و آن را به عنوان یک نزاع هستی‌شناسانه شرق و غرب می‌داند. درحالی که به نظر فردید این غربزدگی مشابه کلید واژه نهیلیسم نزد نیچه در نقد تاریخ فلسفه غرب از افلاطون تا فلسفه مدرن است. فردید در نقد تفکر غربی از دوگانه «شرقی-غربی» بهره گرفته است. در این دوگانه شرق به معنای نور، معنا، جهت و... و غرب به معنای تاریکی، ظلمت، گمراهی و غروب خورشید حقیقت و همان نهیلیسم است. فردید این بیماری غربزدگی را آفتی هویت‌سوز می‌داند. این مهم‌ترین بحثی است که از بحث عبدالکریمی مغفول مانده و از سویی دیگر ایشان به اندیشه شاگردان وی پس از انقلاب چندان توجهی نداشته است.

میرسپاسی، علی (۱۳۸۶) روشنفکران ایران روایت‌های یاس و امید، ترجمه عباس مخبر، تهران: نشر توسعه.

میرسپاسی در این اثر رویکردی پراگماتیستی دارد و مهمترین مبحث او آن است که همه روشنفکران چون شریعتی و آل احمد و فردید را یک کاسه و متهم به گفتمان بازگشت به خویشتن می‌کند و معتقد است که این روشنفکران بدبینی و یأس را دامن زده‌اند. در انتقاد از بدبینی فردید باید گفت که فردید به ما یاد می‌دهد که سنت تاریخی خودمان را نه به عنوان مجموعه‌یی از باورها یا نظامی تئولوژیک بلکه به منزله امری آنتولوژیک یعنی شیوه خاصی از فهم هستی و مواجهه با هستی درک کنیم. در آراء فردید گاه به نظر می‌آید که بازگشت به تفکر ما قبل کانتی صورت می‌گیرد، یعنی به نحوی از عرفان و دستاوردهای نظری صحبت می‌کند که گویی کانتی ظهور پیدا نکرده و محدودیت‌های بشری را در بلندپروازی‌های عقل نظری به ما یادآوری نکرده است. عدم توجه به این فرآورده‌های فلسفی و همچنین نپرداختن به جریانات سیاسی متأثر از ایشان از مهمترین نقدهایی است که بر اثر علی میرسپاسی وارد است.

هاشمی، محمدمنصور (۱۳۸۴) هویت‌اندیشان و میراث فکری احمد فردید، تهران: کویر. نویسنده این کتاب رویکردی احترام‌آمیز در جهت اعتراف به فضل و تأثیرگذاری فردید دارد و در عین حال در پی اسطوره‌زدایی از شخصیت اوست. بخشی از کتاب که شامل طرح و بررسی دیدگاه‌های متفکرانی است که تحت تأثیر فردید بوده‌اند، تا حدودی بحث برانگیز است. نقدی که بر این اثر وارد است آن است که جریان فردیدیه لزوماً جریانی سلبی نیست بلکه برای جامعه میراث بسیاری به جا گذاشته است. پیش از فردید ایرانیان، در دوره جدید تاریخ خود در پارادایم‌های تئولوژیک و ایدئولوژیک و در این اواخر در یک پارادایم شبه فلسفی ایستمولوژیک می‌اندیشیدند. اما برای نخستین بار فردید به ما می‌آموزد در یک پارادایم آنتولوژیک بیندیشیم و نحوه مواجهه شدن با غرب را مطرح می‌نماید. در این اثر به آن چندان توجهی نشده است.

### ۳.۱ تعریف مفاهیم

**مدرنیته:** مدرنیته به معنای امروز و به تازگی و پیروزی خرد انسانی بر باورهای سنتی است. به عقیده ویلیام کانولی مدرنیته خود را در تقابل با دوره‌های قبل تعریف می‌کند که غیردموکراتیک، غیرعقلانی و از لحاظ فنی توسعه یافته نیستند (انصاری، ۱۳۸۱: ۲۱). می‌توان تعریف‌های مدرنیته را در دو دسته کلی تقسیم نمود. دسته‌ی نخست مدرنیته را

همچون ساختاری اجتماعی- فرهنگی و در نتیجه واقعیتی یا دورانی تاریخی مطرح می‌کند، درحالی که دسته‌ی دوم آن را به مثابه‌ی حالتی، رویکردی فلسفی یا جهان بینی تازه‌ای پیش می‌کشد (احمدی، ۱۳۷۷: ۲۳). نظریه‌هایی که مدرنیته را به مثابه‌ی ساختاری اجتماعی- فرهنگی مطرح کرده‌اند بحث شکل‌گیری مدرنیته را در چهار زمینه که همخوان‌اند با چهارفرایند اصلی در پیدایش و تکامل جامعه‌های مدرن یکی انگاشته‌اند. مسائلی که این نظریه‌ها پیش می‌کشند روشن‌اند و به گونه‌ای ساده مطرح می‌شوند: چه زمانی، چگونه و چرا جامعه‌های مدرن برای نخستین بار پدید آمدند؟ روال این پیدایش و تکوین چگونه تعیین شد؟ چرا این جامعه‌ها شکل و ساختاری ویژه یافتند؟ نقش ایدئولوژی‌ها، علوم طبیعی و علوم اجتماعی چه بود؟ (همان، ص ۲۴). بحث‌ها و نظریه‌هایی که مدرنیته را به مثابه رویکردی فلسفی- اخلاقی در نظر می‌گیرند، مدرنیته به عنوان خواست دستیابی به برداشتی تازه از دیدگاه هستی‌شناسانه روی می‌نماید. از این روست چنین برداشتی از مدرنیته بیشتر بر کارکردهایش در نبرد با شکل‌های پیشین شناخت موقعیت درجهان تکیه می‌کند (همان، ص ۳۲). در این اثر، مدرنیته به مثابه رویکرد فلسفی مورد بررسی قرار گرفت.

## ۲. روش تحقیق

گفتمان‌ها نه تنها مربوط به موضوعاتی است که می‌توانند گفته شوند یا درباره آنها فکر شود، بلکه درباره این نیز هست که چه کسی، در چه زمانی، و با چه آمریتی می‌تواند صحبت کند. گفتمان‌ها مجسم‌کننده معنا و ارتباطات اجتماعی است. تحلیل گفتمان تجزیه و تحلیل زبان در کاربرد است (نورمن فرکلوف (Norman Fairclough)، ۱۳۷۹: ۹). در این تحقیق از روشهای تحلیل گفتمان «لاکلا و موفه» (Laclau - Moff) استفاده شد. نظریه گفتمان لاکلاو و موفه بر آن است تا از همه‌ی امور اجتماعی برداشتی گفتمانی ارائه دهد. در این اثر سعی شد تا اندیشه‌های سید احمد فردید و شاگردان با یافتن دال مرکزی ومدلول‌های آن با گفتمان مدرنیته و مدرنیته سیاسی به عنوان فرآورده آن، به عنوان مهمترین غیریت، مورد بررسی قرار گیرد.

## ۱.۲ بررسی مفهوم مدرنیته براساس روش تحلیل گفتمان

برای بررسی هرگفتمان و مقایسه آن با دیگری در ابتدا مفاهیم هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، روش‌شناسی و انسان‌شناسی آن و همچنین مفصل‌بندی براساس دال مرکزی و دال‌های شناور ضروری است. به صورت مختصر هریک از مفاهیم در خصوص گفتمان مدرنیته و گفتمان فردیدیه بیان می‌شود.

### الف- هستی‌شناسی

هستی‌شناسی در چارچوب نگرهای شناختی مدرن در سده هفدهم به عنوان شاخه‌ای از متافیزیک سر برآورد که خود را مشغول این پرسش‌واره کرد که: آنچه وجود دارد چیست؟ و دارای چه ماهیتی است؟ طبق این ملاحظات در تاریخ دو مکتب هستی‌شناسی شکل گرفت: مادی‌گرا و ایدئال‌گرا (قزلسفلی، ۱۳۸۶: ۱۲۴-۱۲۳). کیهان‌شناسی کلاسیک در مقایسه با هستی‌شناسی قرون وسطایی، البته سکولار بود. اما هستی‌شناسی مدرن با هستی‌شناسی یونان باستان و قرون وسطی تفاوت دارد. سده هفدهم که سرآغاز تحولات مدرن از جنبه علمی بود، سرآغازی برای پرسش‌واره هستی‌شناسی نیز بود و با توجه به معرفت‌شناسی دوران مدرن، هستی‌شناسی مادی، مکانیکی و ریاضی‌گونه در قالب قوانین مشخص پیدا کرد. با شکل‌گیری جهان‌بینی مدرن، هستی و طبیعت به منزله ماده خامی است که با آن می‌توان جهانی مناسب با انسان و نیازهای او ساخت و بدین ترتیب تسخیر طبیعت یکی از اصول اساسی دنیای مدرن می‌باشد (آشوری، ۱۳۷۵: ۷).

### ب- معرفت‌شناسی

مسیر معرفت‌شناسی مدرن از باور به حقانیت عقل و متأثر از رساله گفتار در روش دکارت بود. شک فلسفی دکارت یعنی «می‌اندیشم پس هستم»، سوژه یا فاعل شناسا را از بداهتی که از هستی خویش نتیجه گرفته بود خلق کرد و معرفت بر مدار عقلانیت انسان مدرن استوار گردید. از نظر دکارت تنها تجزیه و تحلیل عقل است که ما را به چیستی و ماهیت اشیاء رهنمون می‌کند و آنچه حواس عرضه می‌دارند در بوته عقل به معجون معرفت بدل می‌شود (تابعی، ۱۳۸۴: ۴۸).



### ج- روش شناسی

در روش شناسی مدرن روش شناسی اثباتی تجربه‌گرایی در غرب پس از رنسانس متناسب با مقتضیات اجتماعی اقتصادی و سیاسی آن کشورها بوده و در خدمت ساختار نظام اجتماعی غرب گسترش یافته است (گلابی، ۱۳۶۹: ۱۱۳). تجربه‌گرایی یعنی توجه و اهتمام ویژه به شیوه تجربه برای مطالعه و تحقیق در علوم طبیعی و انسانی، بدون توجه به امور فلسفی و برهانی. عقل‌گرایی به این معنا که عقل مستقل از وحی و آموزه‌های الهی توان اداره زندگی بشر را دارد و انسان با استفاده از عقل، خود قادر است تمام مسائل را درک نموده و به حل آنها بپردازد (شرت (Eun Shirt)، ۱۳۸۷: ۲۵۶).

### د- انسان شناسی

در انسان‌مداری غرب، اعتقاد به محوریت انسان در تمام عرصه‌ها مدنظر می‌باشد (Woodhouse, 2009: 25). اومانیزم، بشر‌سالاری یا خودبنیادی، مکتبی است که انسان را محور و مدار آفرینش قرار داده و با اصالت دادن به او اصالت خدا، دین یا هر امر غیربشری را نفی می‌کند (Weber, 2007: 38). در ترسیم وضعیت مدرنیته، دال مرکزی اومانیزم است. چرا که اومانیزم، عقل‌گرایی و اعتقاد به خودکفایی و استقلال عقل انسانی در شناخت خود، هستی، سعادت واقعی و راه سیدن به آن است (آدورنو-هرکهایمر (Adorno- Horkheimer)، ۱۳۸۳: ۳۴).

## ۳. دال‌های مدرنیته

### ۱.۳ اومانیزم دال مرکزی

اومانیزم، عبارت است از هر نظام فلسفی، سیاسی، اقتصادی یا اجتماعی که هسته مرکزی آن انسان است. این مکتب انسان را محور ارزشها قرار می‌دهد یعنی اصالت به اراده و خواست او داده می‌شود. بنابراین اومانیزم در مقابل مکتب دین که بر اساس خدا محوری می‌باشد قرار گرفته است (Weber, 2007: 38).

به بیانی ساده، خرد انسان برابر با خرد خداوند و چه بسا بالاتر از آن است. عقل انسان رهبری بشر را بر عهده گرفته و دین را از فرماندهی و هدایت خلع می‌کند. عقل اومانستی

عقلی خودبنیاد و بی نیاز از وحی است (صانع پور، ۱۳۷۸: ۲۲-۲۰). درگفتمان فلسفی مدرنیته، چون اومانیزم دال مرکزی است؛ لذا دیگر نشانه‌ها با توجه به آن معنا پیدا کردند.

### ۲.۳ علم گرایی

بسیاری از محققان عرب زبان واژه علم‌گرایی را مترادف سکولاریسم قرار داده‌اند. این رویکرد علم‌گرایی و فلسفه طبیعی از ویژگی‌های خاصی برخوردار بود که باعث شد تا تمایز میان قلمرو علم و دین در بسیاری از جهات روشن‌تر شود و همین تمایز موجب شد تا از یک سو مفاهیم دین از قید کیهان‌شناسی ماقبل علمی رهایی یابد و از سوی دیگر راه برای پیشرفت و تکامل علوم هموار گردد (گلشنی، ۱۳۸۰: ۱۷).

### ۳.۳ تکنولوژی

فکر تغییر جهان یکی از مسائل مهمی است که برای ایجاد تکنولوژی در غرب پدید آمد. از اواخر قرون وسطی دنیاگرایی روند اصلی تفکر غربی بود یعنی توجه به دنیا روز به روز افزایش و توجه به امور ماوراء دنیا کم شد. در واقع این دو نقطه مقابل هم هستند و این سیر نهایتاً به تکنولوژی می‌رسد (منوچهری، ۱۳۷۳: ۳۶۰). شریعت تکنوکراسی، تکنولوژی است که در آن، ولایت اهل تکنیک بر انسان مستولی می‌شود. در این تلقی، منبع احکام عملی حیات، ساینسومنیع احکام نظری حیات، فلسفه خواهد بود و اساساً تکنولوژی در این شأن، به محاذی با خدا برخاسته است. تکنولوژی و فن‌آوری، نمود بیرونی نگرش عقل محور و خردمدار تفکر مدرنیته شد. انسان با عقل به دنبال آسان کردن و کم کردن رنج برای بشر است، که سعی کرد از طریق تکنولوژی به این هدف برسد (ساروخانی، ۱۳۸۰: ۲۰۳). ضمن آنکه تکنولوژی با صنعت نیز ارتباطی وثیق یافته است. این دگرگونی ساختاری، جهت فعالیت‌های تولیدی را از کشاورزی به صنعتی تغییر داد و امکانات نامحدودی برای افزایش تولید و بهره‌وری کار انسانی به وجود آورد. این فرایند صنعتی شدن، گونه‌هایی از کار و روش زندگی پدید آورد که جهان نو را از گذشته وکشورهای پیشرفته را از عقب‌مانده متمایز کرد (کاپلینسکی - کوپر (Kaplinski - Cooper)، ۱۳۷۱: ۱۷۶).

### ۴.۳ سرمایه‌داری

برپایه آموزه‌های نظام سرمایه‌داری لیبرال، تمام نگاه انسان در فعالیت‌های اقتصادی محدود به همین جهان مادی است. لذت و سعادت نیز به لذت و سعادت مادی دنیوی تفسیر می‌شود؛ بنابراین به همه توصیه می‌شود برای حداکثر کردن سود مادی فعالیت کنند. سازوکار رقابت آزاد برای حداکثر کردن سود مادی در شمار تعالیم این نظام است. درکاپیتالیسم اصل تکیه بر مالکیت خصوصی و آزادی مطلق آن است. سرمایه‌داری در تمام ارکان مدرنیته حضور دارد و ناشی از تفکر اومانیستی است که بشر را فرد سودجو تلقی کرده است (آقا بخشی، ۱۳۷۴: ۸۱-۸۲). درحقیقت اومانیسم بستر ساز مدرنیته می‌شود و دیسکورس مدرنیته سیاسی به عنوان فرآورده آن پدید می‌آید. مهم‌ترین نشانه‌های مدرنیته سیاسی فردیت، حقوق بشر، سکولاریسم و دموکراسی، لیبرالیسم و... می‌باشند. حال مهم‌ترین نشانه‌هایی که حول گفتمان مدرنیته سیاسی مفصل بندی می‌شوند.

### ۵.۳ فردگرایی

منظور از فردگرایی در منظر فلسفی، نوعی انسان‌شناسی است که به فرد استقلال و شخصیت می‌دهد. اعتقاد به فردگرایی درحقیقت واکنشی به جمع‌گرایی است که بر عصر قرون وسطی حاکم بود. از عصر روشنگری به بعد، فرد انسانی، هدف دموکراسی است و فراتر از او هدفی وجود ندارد و جوهر فرد، محور اصلی وجود است (رستمی پور، ۱۳۸۲: ۳). فردگرایی؛ دیدگاهی اومانیستی - سکولاریستی است که در آن علایق و امیال هر فرد انسانی معیار همه چیز است. عقل شخصی رکن اساسی و مستقل کمال و نیک بختی اوست. فرد واقعی‌تر و بنیادی‌تر از جامعه و بر مصالح اجتماع مقدم است (Kurtz, 1994: 63).

### ۶.۳ آزادی

یکی از موضوعات مورد تأکید انسان‌مداران، آزادی و اختیار انسان است؛ اختیاری که بتوانند آن را در طبیعت و جامعه اعمال کنند. در قرون وسطی این تفکر القاء می‌شد که همه امور اعم از مادی و روحانی، برگرفته از نظمی هستند که انسان جزئی از آن است. اما بر اساس دیدگاه اومانیستی، انسان به گونه مستقل قادر به طراحی محیط و حیات خویش است. انسان

قادر به تدوین قانون حقوقی و اخلاقی برای انسان و اجتماع خود است و حتی باید گفت که مبنای امور اخلاقی و حقوقی ریشه در خود انسان‌ها دارد و اساس آنها خود انسان است (Weber, 2007: 42).

### ۷.۳ لیبرالیسم

اعتقاد راسخ به وجود آزادی برای نیل به هر هدف مطلوب، صفت بارز لیبرالیسم در همه‌ی دوره‌ها است. کرامت ذاتی انسان اصل بنیادی لیبرالیسم است. باید با هر فرد همچون غایتی فی‌نفسه رفتار شود و نه همچون وسیله‌ای برای پیشبرد اغراض و منافع دیگران (راسل (Russell)، ۱۳۷۳: ۶۸۵-۶۸۳). لیبرالیسم مدعی تساوی حقوق برای همه‌ی انسانها و در همه جاست. لیبرالیسم نبرد بی‌امانی است علیه امتیازهایی که مانعی مصنوعی در برابر رشد فردند، چه این امتیازها ناشی از ولادت باشد و چه ناشی از ثروت و نژاد و اعتقاد یا جنسیت (بلوم (Bloom)، ۱۳۷۳: ۴۴).

### ۸.۳ پروتستانیزم

پروتستان به معنای معترض است. کلیسای پروتستان به جهت اعتراض به عملکرد ناصواب متصدیان کلیساهای کاتولیک از جمله خرید و فروش گناه و بهشت و عفونامه‌های پدران روحانی، به وجود آمد (میشل (Michel)، ۱۳۷۷: ۱۰۹-۱۰۸). نکته‌ی مهم از تأثیرات تئوریک پروتستانیزم بر تمدن غربی، مهم پنداشتن و محور دانستن باور و تجربه‌ی فرد است. در واقع پروتستانیزم تفسیر متون مقدس را از دست سلسله دستگاه کلیسا خارج کرده و در نهایت منجر به ازکار افتادن نهاد مرجعیت در غرب شد (همان، ص ۱۲۶).

### ۹.۳ حقوق بشر

سکولاریسم اندیشه‌ای است که در جهان غرب در دوره رنسانس در مقابل حاکمیت دینی کلیسا مطرح شد. دستاوردهای علمی و فکری قرن هفدهم و آنچه به عصر روشنگری معروف است، موجب اعتماد و اتکایی فزاینده به عقل بشری گردید. در حیطه حقوق طبیعی انسانها، نظریاتی پدید آمد که عمدتاً بر محور «قرارداد اجتماعی» بود که مهمترین آن

مهمترین استدلال‌های تقابل فکری جریان فردبدیه با مدرنیته (عبدالرضا نواح و دیگران) ۲۵۵

عبارتند از حق حیات، آزادی، و حقوق بشر (کاپلستون (Coplestone)، ۱۳۸۰: ۷۸). حقوق بشر، حقوق انسان‌ها به دلیل انسان بودن و فارغ از شرایط گوناگون و فارغ از سطح استحقاق انسان‌ها در برخورداری از آن‌ها معنا شده است. جهانشمولی مشخصه عمده‌ای است که حقوق بشر را از دیگر حقوق عادی متمایز می‌سازد. مجموعه‌ای از اصول پذیرفته شده‌ای که از طبیعت انسان ناشی شده و ذاتی بشر تلقی می‌گردد. (ادیب زاده، ۱۳۸۷: ۱۸۳).

### ۱۰.۳ سکولاریسم

سکولاریسم دو وجه سیاسی و فلسفی می‌تواند برخورد بگیرد: نخست آنکه در مباحث کلاسیک جدایی دولت و کلیسا، اعتقادات مذهبی در خصوص بیان دانش الهی و راه‌های رستگاری، نظارت بر تفسیر آنچه که مقدس است، تنظیم آیین‌ها، القاء عقاید متعالی در زندگی روزمره، بزرگداشت عهد و میثاق‌های مشترک مومنان، تا وقتی که گناه را به جرم تبدیل نکنند، و به مومنانشان اجازه تغییر عقیده و پیوستن به دینی دیگر و یا هیچ دینی را بدهند، تحت حمایت قرار می‌گیرند. این سکولاریسم سیاسی می‌نامند. در معنای دوم، سکولاریسم اشاره به یک پدیده اجتماعی دارد و مربوط به این واقعیت می‌گردد که گروه‌های مذهبی در جوامع مدرن از تأثیرگذاری بر قانون، سیاست، آموزش و پرورش و بطور کلی زندگی عمومی باز ایستاده‌اند و از نظر عملکردی به گروه‌های فرعی حرفه‌ای، تبدیل شده‌اند (Farara, 2007: 2).

### ۱۱.۳ دموکراسی

دموکراسی رعایت حق همگان برای شرکت در تصمیم‌گیری درباره امور همگانی جامعه است. دموکراسی در دوران جدید پس از اعتقاد بر اینکه انسان منشأ و معیار همه ارزش‌ها است، مطرح نظر گردید، چرا که بلافاصله در اومانیزم اعتقاد به اصالت فرد خود غایت خویش و متعالی‌ترین ارزش هستی است و غایتی خارج از او وجود ندارد و جامعه تنها وسیله‌ای در خدمت فرد و غایات اوست (آدی، ۱۳۶۸: ۱۵۰). دموکراسی به مثابه فلسفه یا ایدئولوژی حامل آموزه‌های لیبرالیسم است که به آن دموکراسی حداکثری نیز می‌گویند و بر سه اصل آزادی، برابری و فردگرایی استوار است (Kurtz, 1994: 28).

#### ۴. جریان فردیدیه

در دهه ۵۰ سلسله نشست‌هایی فلسفی با محوریت فردید و با حضور نویسندگانی چون ابوالحسن جلیلی، داریوش شایگان، حمید عنایت، داریوش آشوری و رضا داوری معمولاً در منزل امیرحسین جهانگیرلو برگزار می‌شد که به «فردیدیه» معروف شده بود. (امیری، ۱۳۹۵). براساس مطالعه زندگی فردید، آن را می‌توان دارای چهار مرحله دانست. او در مرحله اول زندگی یک آدم مترقی و یک فرد آگزیستانسیالیست بود. در مرحله دوم به فلسفه آلمانی کانت و هوسرل و هایدگر گرایش پیدا کرد که نمودش در مطالبی است که از وی به جا مانده است. در مرحله سوم به بحث‌های آزاد پرداخت که از آن چیزی نمانده است. در مرحله چهارم یک مذهبی متعصب شد. در زمینه تأثیرپذیری از فردید داریوش شایگان، آشوری حمید عنایت و احسان نراقی پس از انقلاب خط فکری خود را عوض کردند و حتی مخالف استاد قلم فرسایی نمودند. اما فردید تعدادی شاگردان مثل دکتر رضا داوری، محمد مددپور، محمد رجبی، عباس معارف، مرتضی آوینی، علی معلم دامغانی، یوسفعلی میرشکاک، مهدی نصیری و شهریار زرشناس داشت که ادامه دهنده مرحله چهارم فکر وی بودند و جریان فردیدیه را ادامه دادند (شریعتی، ۱۳۸۶). وجه تشخیص و تشابه آنان این است که همگی متفق بر این اصل بودند که عصری که در آن به سر می‌بریم وانسان مظهر آن است، طاغوت است و با نیست انگاری توأم است. فردیدی‌ها با طرح پایان غرب مدعی هستند که منادی گونه‌ای از علوم معنوی یا فلسفه اخلاقی هستند که از درون بینی خداشناسی خالی نباشد. فردیدی‌ها معتقدند که به طور کلی غرب را هم به عنوان یک هستی‌شناسی و هم به عنوان یک شیوه زندگی (تکنولوژی)، باید ترک گفت (اردکانی، ۱۳۸۶، مددپور ۱۳۷۴، زرشناس ۱۳۸۴ و نصیری ۱۳۹۳). در اندیشه‌های فردید جنبه‌های اثباتی و سلبی از یکدیگر قابل تمییزاند. نزد فردید نظریه «غربزدگی» را می‌توان به مثابه نقد او از غرب و جنبه سلبی تفکر او برشمرد (رجبی، ۱۳۹۰: ۴). مفهوم اثباتی در تفکر فردید همان «حکمت انسی» است. (داوری، ۱۳۸۳: ۲۷).

#### ۱.۴ بررسی منظومه فکری سید احمد فردید

##### الف- هستی‌شناسی

فردید واقعیت را دارای دوجنبه می‌داند:

واقعیت هم جنبه ظاهری دارد هم جنبه باطنی. ظاهر یا واقع همان است که با ابصار دیده می‌شود. شاید اصطلاح رئالیسم برای آن مناسب باشد که صرفاً بر واقع‌انگاری تأکید می‌کند. اما جنبه باطنی یا دیدار انگاری عالم غیب را هم در نظر دارد، بصیرت هم تعبیر می‌شود که معادل ایدئالیسم است (فردید ۱۳۸۱: ۸۸).

این عبارات دلالت بر این دارد که هستی‌شناسی فردیدی واقعیت لزوماً و صرفاً به آنچه مشهود است، تعبیر نمی‌شود بلکه واقعیت یا وجود ورای عین و ذهن است که خداست و حقیقت هم نامیده می‌شود و جنبه ظاهری و باطنی دارد. فردید معتقد است در دوران امروز عالم غیب مغفول واقع شده، و از این‌روی بدین روش انتقاد می‌کند. در حکمت انسی مورد نظر فردید علم به حقیقت وجود تنها از طریق حضور ممکن است و از عنایت ربانی ادنی مرتبه آن برای تمام افراد بشر حاصل می‌گردد (همان، ص ۷۷).

##### ب- معرفت‌شناسی

در ترسیم نظام معرفتی فردید، ادراک اقسامی دارد؛ ادراک حسی، خیالی، وهمی، عقلی و متعالی. ادراک متعالی کشف سبحات جلال است. انسان وقتی می‌رود به علم، به علم‌الیقین می‌رسد، وقتی به فلسفه می‌رود به علم‌عین‌الیقین و وقتی به عرفان می‌رود به حق‌الیقین می‌رسد. فکر بردو نوع است حصولی و حضوری. حصولی، حرکت از معلوم برای رسیدن به مجهول است، اما تفکر حضوری رفتن از باطل به سوی حق است. ماهیت شناخت و علم جدید این است که فقط ظاهر را بگیرد. در این نوع نگاه، باطن از بین رفته است (همان، ص ۱۲۹).

##### ج- روش‌شناسی (ایمولوژی)

فردید معتقد است روش علوم طبیعی و انسانی با یکدیگر متفاوت هستند.

این علوم انسانی بالذات فرق دارد با علوم طبیعت، منطق آنها هم فرق پیدا می‌کند که به آن هرمنوتیک می‌گویند. الآن یکی از بیماری‌هایی که در این مملکت هست این است که هر چیزی را می‌خواهیم ندانسته از روی علوم طبیعت برایش علت پیدا کنیم، این پوزیتیویست‌زدگی است بدون اینکه بفهمیم پوزیتیویسم چیست. این کشتن انسان است بعقیده هرمنوتیک‌ها (همان، ص ۳۱۳).

در نزد فردید، هر دال واجد مدلولی غایی است که با اسماء الهی مرتبط است. بنابراین کلمات خصلتی وجودی می‌یابند. در نتیجه روش فردید طبیعتاً می‌باید در مقابل رویکردهایی قرار بگیرد که دال و مدلول را به صورتی ناموزون و درتاریخی متفاوت به یکدیگر پیوند می‌دهند (همان، ۳۱۷).

#### د-انسان‌شناسی

فردید معتقد است، نیست‌انگاری با یونان شروع می‌شود. در دوره جدید این طاغوت یونانی وارونه می‌شود، انسان طاغوت می‌شود و طاغوت مظهر انسان. وجود انسان اصالت پیدا می‌کند، وجود طاغوت تابع وجود انسان می‌شود، این یعنی اومانیسم. اومانیسم غربی یعنی اصالت وجود انسانی و اصالت طاغوت، از این جهت که انسان طاغوت است (فردید، ۱۳۶۳:۲). فردید میان بشریت و انسانیت مرز می‌گذارد و بیان می‌دارد ممکن است انسانیت انسان را دو قسم کنیم، یکی بشریت و یکی انسانیت. بشریت انسان «وجود» اوست و انسانیت انسان ماهیت اوست. امروز بشر تنها به بشریت اصالت می‌دهد، عین ثابت و انسانیت خود را فراموش کرده است (ضاد، ۱۳۹۴:۲۶۳). از نظرگاه وی تاریخ ظهور اسم است و انسان مظهر اسم است. همان گونه که خلقت، ظهور اسم است و انسان کامل مظهر اسم جامع حق، تاریخ نیز دوره ای دارد؛ این دوره از تاریخ ایام‌الله تاریخ است که هنگامه ظهور اسم اعظم است و به اجمال در بدو تاریخ و به تفصیل در انجام تاریخ، با ظهور بقیه... واقع خواهد شد (اردکانی، ۱۳۸۷:۷۰).

باین اوصاف بدیهی است که فردید سرسختانه منتقد اومانیسمی است که با اصالت سوپزکتیویسم به وجود آمده است. بنابر سیاق چهار مقوله هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، روش‌شناسی و انسان‌شناسی اندیشه فردید خروجی این مباحث از حیث سلبی غریب‌زدگی و از حیث ایجابی حکمت انسی می‌باشد. «فردید غرب‌زدگی را غیاب اسماء‌الله و غلبه حجاب شیطان بر کره ارض تلقی کرد» (مددپور، ۱۳۸۸:۲۱۱).



#### ۱.۱.۴ دال‌های گفتمان فردیدیه

##### الف- علم قدسی

از نظر فردید اگر علم به عنوان شناخت از پدیده‌ها برای تسخیر طبیعت باشد علم نیست؛ توهم است و شک نکنیم که جزء ذات غرب و امپریالیسم است. اما اگر منظور علمی باشد که شرط تحصیلش، عمل صالح و نتیجه‌اش قرب به خدا و شناخت آیات اوست، نفی نمی‌شود (فردید، ۱۳۸۷: ۳۲۵). علم جدید اساسش بر هوای نفس بوده و با تغییر اشیاء نیازهای خود را برطرف می‌کند علم امروز چون که صرفاً تحصیلی است و معاشی، از تقوی و ورع و راز و نیاز با خدا دور است، توالی فاسد پیدا کرده است؛ و در آن از تعالی و از حق و حقیقت خبری نیست (رجبی دوانی، ۱۳۹۰: ۱۶). فردید علم حصولی را زاده‌ی عقل «معاش اندیش» و خردپایه و علم حضوری را زاده‌ی عقل «معاد اندیش» و مبتنی بر کشف می‌دانست (اردکانی، ۱۳۸۷: ۶۰-۵۹). همچنین علم جدید از دیدگاه شهید آوینی بسیار مخرب است. چراکه بنیان قدسی نداشته و از پایه‌های مادی بهره‌مند است (آوینی، ۱۳۷۶: ۲۵-۲۷ و ۳۱).

##### ب- تکنولوژی (تجلی اماریت نفس انسان)

جهان امروز رشد صنعت و تکنولوژی را اصل دانسته است. این صنعت به مبارزه با انسان‌ها با یکدیگر و با خدا آمده است. لذا نمودی از قهر الهی است و باعث ویرانی انسان‌ها شده است. فردید هم به اصل و هم نتیجه تکنولوژی انتقاد دارد. یعنی هم اصل ترقی را به عنوان هدف قبول ندارد و هم معتقد است این اصل تکنولوژیکی باعث ویرانی که نتیجه است، می‌شود. فردید علم و صنعت را نیز برآمده از متافیزیک و اباطیل نفس اماره تلقی می‌کند که فاقد خیر و برکت است و از آنها با القابی همچون خدعه سرا، حجاب اعظم و اکبر، تکنیک مکر و فریب یاد می‌کند. تکنولوژی را نمود بارز خودبنیادی انسان و از تجلیات اماریت نفس انسان جدید می‌داند (فردید، ۱۳۸۱: ۲۹۵). زرشناس بر وجه تسلط تکنولوژی انتقاد دارد و می‌گوید، تکنولوژی هم می‌تواند انبوهی از ثروت ایجاد کند و هم روش‌های لذت را ساده تر کند و هم قدرت بیافریند. نکته ای که بدان توجه نمی‌شود این است که تکنولوژی چیزی نیست که فقط ابزار دست ما باشد، تکنولوژی بر ما مسلط می‌شود و ما را هدایت می‌کند (زرشناس، سخنرانی، ۱۳۸۳/۶/۳۰). نصیری در نقد تکنولوژی

نیز از شهید آوینی متأثر است و می‌گوید: به تصریح آوینی تکنولوژی مدرن مولود تصرف شیطانی درعالم است (نصیری، ۱۳۹۰: ۵-۴). مدد پور معتقد است، درآینده کسانی که از یک شهود غیرتکنولوژیک و هدایت خاصی برخوردارند، می‌توانند از چنگ مدرنیته موجود، یعنی قهر الهی بگریزند و به لطف الهی پناه ببرند. جهان تا آنجا پیش می‌رود که از معنویت و اخلاق چیزی نمی‌ماند و آن وقت است که فرهنگ اسلامی فراگیر خواهد شد (مدد پور، ۱۳۷۶: ۱).

### ج- عقل قرآنی

فردید عقل غرب را عقل طاغوتی و درمقابل آن، عقل قرآنی را قرار می‌دهد (فردید، ۱۳۸۱: ۷۸). او فلسفه اسلامی را قبول ندارد. چون آن را متأثر از فلسفه یونان به دلیل استفاده از عقل یونانی می‌داند و آن را غیر الهی می‌داند. فردید به عقل صوفیانه و به تفکر حضوری و شهودی اعتقاد داشت و این نوع تفکر را بر فلسفه اسلامی ترجیح می‌داد او معتقد است که اصل عقلانیت؛ تفکر حضوری است. دردنیای جدید، وحی و عقل کلی مورد غفلت قرار گرفته و هیچ و پوچ تلقی شده است (داوری، ۱۳۷۹: ۲۹). آوینی منتقد سوژه خودبنیاد و عقل ابزاری است. او در مقابل عقل ابزاری؛ عقل وحیانی را می‌پذیرد (آوینی، ۱۳۹۰: ۲۲۸-۲۲۵). عقلی که در این دوره حاکم می‌شود شناسنده چیزها چنانکه هستند نیست. این عقل هیچ چیزی را چنان که هست نمی‌شناسد. این عقل عین قدرت است. این ظهور عقل و تکنولوژی با پوشیده شدن امر قدسی ظهور پیدا کرده است (داوری، ۱۳۸۳: ۱۰۱). مددپور هم معتقد به عقل قدسی است و بیان می‌کند، هر جهانی با عقلی پدید می‌آید و جهان دینی با عقل قدسی (مددپور، ۱۳۸۹: ۲۲۳). همچنین مددپور تجدد اسلامی را منوط به پیدایش عقل قدسی می‌داند که غیرعقل غربی است (همان، ص ۱۰۳). زرشناس به جنبه ابزاری عقل غربی اشاره و آن را ناشی از جنبه استعماری آن می‌داند (زرشناس، ۱۳۸۱: ۱۴۳-۱۴۰).

### د- سرمایه‌داری (تجلی نفس پرستی انسان)

فردید غرب‌زدگی را منصوب به کسانی می‌دانست که بر موضوعیت نفسانی اصرار دارند. این افراد پاره‌ای از مبانی غربی را عملاً می‌پذیرند و ترویج می‌کنند و بدین صورت مبانی غربی در قول و فعل و حالت آنان متجلی می‌شود به زعم فردید ریشه‌های سرمایه‌داری به همین موضوعیت نفسانی برمی‌گردد. فردید چون سرمایه‌داری را منطق

برگرفته از عقل معاش اندیش و به تبع آن دنیاگروری و انباشت سرمایه می‌دانست لذا با آن به صورت بنیادین برخورد می‌کرد. توجه به نفسانیت انسان در مدرنیته اصل قرار می‌گیرد و به قول فردید این خدایگان جدید که انسان هستند طاغوت مضاعف پدید آوردند. اگر در گذشته توجه به قدرتمندان بوده است و مظاهر قدرت روی زمین دیده می‌شد در عصر جدید انسان نفس خود را می‌پرستد و یک صورتی از خودپرستی مضاعف درعالم حاکم می‌شود که یکی از شئون آن رواج سرمایه داری است ( داوری، ۱۳۸۷: ۶۰-۵۹).

## ۲.۴ فردید و مدرنیته سیاسی

### ۱.۲.۴ سکولاریسم

قرن هفدهم قمری است که اصطلاحاً به «قرن خرد و عقل» مشهور است و جامعه غیردینی می‌شود. مددپور این را معادل سکولاریسم می‌داند و می‌گوید، سکولاریسم دین را از انسان می‌گیرد و عامل تهی شدن انسان از اصالت، معنا می‌شود. سکولاریسم عامل عرفی شدن و عقلانی شدن پدیده‌هاست. سکولاریسم یعنی حکومت منهای اخلاق و خالی شدن خدا از عرصه جامعه (مددپور، ۱۳۸۹: ۶۲). از نظر داوری سکولاریزم پدیده‌ای است که در نگرش انسان غربی اتفاق افتاد و درست‌های مختلف، به ویژه عرصه سیاست خود را نشان داد. سکولاریزاسیون در سپهر فلسفه نوعی مواجهه با همه چیز است. دولت مدرن که نماد تجدد است، برنامه‌های وسیع تحقق سکولاریزاسیون؛ یعنی تصرف و توسعه را بر عهده دارد (میرسپاسی، ۱۳۸۶: ۲۱). اعتراض فردید به غربیان در مورد سکولاریسم به مساله گم کردن مفهوم خدای تعالی و خدائی کردن این نفس مادی به عنوان تئوس می‌باشد. تئوس در قرآن به گفته فردید به صورت طاغوت و ضد الله است (فردید، ۱۳۸۱: ۵۴-۵۵ و ۷۹). از آنجا که فردید دوران امروز را دوران در بحران تعبیر می‌کند به گونه‌ای که در آن حاکمیت امامان متکثر یا نفس‌های اماره انسان‌هاست و خدای پرپر روز حاکم نیست، لذا با دیدگاه غربی‌ها و سکولاریست‌ها بر مبنای جدایی دین از سیاست شدیداً مخالف است (داوری، ۱۳۷۲: ۵۹). فردید معتقد است، سکولاریسم و دموکراسی امری است که دیگر جز به صورت سلطنت‌العکرة و کشت و کشتارهای امروزی ملازم با آنها، ادامه پیدا نمی‌تواند کرد (فردید، ۱۳۸۷).

#### ۲.۲.۴ آزادی از نفس

در نزد فردید ذات و ماهیت آزادی دوره جدید، درآزادی از خدایان گذشته و بالاخص آزادی از الله است (دیباچ، ۱۳۸۶: ۱۸۴-۱۷۳). فردید تعابیر از آزادی‌های امروزی را معادل هوای نفسانی بشر دانسته و از این روی آزادی انسان امروز را به چالش می‌کشد (فردید، ۱۳۵۶: ۳). فردید بر اساس سیمای فکری و فلسفی خود آزادی را بر سه دسته آزادی قلبی، آزادی قالبی، آزادی قلبی دانسته و معتقد است مهمترین آزادی همان آزادی قلبی یعنی آزادی که انسان را از چنگال نفس اماره رها کند، است (فردید، ۱۳۵۷: ۷-۵). به تاسی از استاد، اردکانی معتقد است، در دوره جدید سوژکتیویته و خودبنیادی، ملاک استیلای بشر شده است و هرچه به استیلای بشرکمک کند آزادی و هرچه در مقابل آن قرارگیرد ضد آزادی است لذا آزادی جدید آزادی هوی و هوس است (داوری، ۱۳۶۷: ۴۹۵) اردکانی آزادی جدید را آزادی فردی و مربوط به عالم تجدد می‌داند چرا که این آزادی مربوط به فلسفه‌های تاریخ و عالم تجدد است. اما این آزادی اصلاً آزادی نیست چرا که عالم تجدد بالذات توتالیتیر است و توتالیتیر بودن ذاتی آن است نه اینکه بر آن عارض شده باشد (داوری، ۱۳۸۴: ۹۴) وی ارزش و اهمیت آزادی را انکار نمی‌کند اما آن را قابل اخذ از غرب نمی‌داند (داوری، ۱۳۸۷: ۱۱۰). مددپور نیز معتقد است، این آزادی به طور کامل در نسبت با دین معنا پیدا می‌کند و مفهوم آن نفی بندگی غیر خداست. این خود حاکی از آنست که انسان در انتخاب هر عقیده‌ای آزاد نیست (مدد پور ۱۳۸۹: ۲۷۷ - ۲۷۵). همچنین آوینی آزادی اصیل را رهایی از قیود نفسانی ناسوتی به منظور به فعلیت درآوردن خود معنوی و متعالی انسانی می‌داند که با شاخصهایی چون حقیقت‌طلبی، عدالت‌خواهی، کمال‌گرایی و رشد وجودی انسانی حدود آن تعریف می‌شود (آوینی، ۱۳۷۶: ۲۹). نصیری نیز بیان می‌کند که آزادی در تمدن مدرن غربی، آزادی خود حیوانی بشر از محدودیتها و قیود درونی و برونی، به منظور فعلیت تام و تمام بخشیدن به خود است؛ همان فعلیتی که در اراده معطوف به قدرت نفسانیت مدار تبلور می‌یابد (نصیری، ۱۳۸۷: ۱۸۲).

#### ۳.۴ فردید و نقد اصول لیبرالیسم و سوسیالیسم

فردید منتقد اصول لیبرالیسم و سوسیالیسم بود. وی می‌گوید

مهمترین استدلال‌های تقابل فکری جریان فردبدیه با مدرنیته (عبدالرضا نواح و دیگران) ۲۶۳

عقل و خرد امروز بیچاره و مریض است ... زیرا دو جهت دارد گرایش به فرد یا جمع. یکی می‌شود لیبرال دموکراسی و دیگری سوسیالیسم. لیبرالیسم و سوسیالیسم مدعی اصل برابری حقوق همه انسان‌ها در همه جا است. بنده این عدل را کفر زده می‌دانم (فردید، ۱۳۸۱: ۱۲۷).

فردید به اصل برابری و کفرزده بودن آن انتقاد دارد به خاطر اینکه دوران و زمانه وحوالت تاریخی را غیرخدایی، کفرآمیز و به اصلاح خودش غرب‌زده و عصر انسان‌سناس می‌داند.

#### ۱.۳.۴ حقوق بشر اسلامی

فردید حقوق بشر را تجلی روح عصیانگر انسان خود محور و خود بنیاد قرن جدید می‌داند که خود را جایگزین خداوند در عالم کرده است. از نظر فردید نفس اماره همان حقوق بشری می‌باشد که غربی‌ها از آن سخن گفته‌اند که به نظر وی چندان دارای اصالت نمی‌باشد. فردید حقوق بشر را پاسخ به امیال سرکش درونی انسان و همچنین تسلیم شدن نفس مطمئنه در مقابل نفس اماره می‌داند. حقوق بشر را پاسخ به نیارهای اولیه می‌داند. وی چندان اعتنایی به نیازهای طبیعی، اولیه یا ثانویه ندارد و آنها را بیشتر نتیجه گفتمان غلط مدرنیته و اومانیسیم در بطن آن می‌داند (داوری، ۱۳۸۴: ۱۲۲). نصیری هم با برداشتی مشابه، بیان کرد، «با تفحص در اعلامیه حقوق بشر بیشتر وجه نیازهای کاذب بشر به چشم می‌خورد و وجوه حقیقی و خدایی بشر به فراموشی سپرده شده است» (نصیری، ۱۳۸۷: ۱۱۹). اردکانی نیز معتقد است، حقوق بشر غربی حول محور اومانیسیم می‌چرخد و انسان مدار همه چیز گشته است. درحالی‌که این مقوله در تغایر با مبانی حقوق بشر ماست که همه چیز در تملک و اختیار خداوند است. بهترین تعبیر از حقوق بشر بازگشت به مفاهیم اخلاقی، دینی و یا معنوی است که عدالت انسانی را در روابط اجتماعی شکل می‌دهد (داوری، ۱۳۸۴: ۵). به نظر زرشناس، لیبرالیسم به دلیل ابتدای بر اومانیسیم، کرامت بشر رادر انسان محوری اما اسلام کرامت و شرافت آدمی را در خدامحوری می‌بیند. از نظر اسلام اصالت نه در فرد یا جمع، بلکه در حق است و متناسب با آن فرد یا جمع را مورد توجه قرار می‌دهد، لذا تکریم انسان در حق‌گرایی اوست. براین سیاق ایشان بشدت منتقد این نوع از حقوق در جامعه اسلامی بوده و به جای آن حقوق بشر اسلامی را پیشنهاد می‌کند (زرشناس، ۱۳۸۸: ۱۳-۸)

#### ۲.۳.۴ حکومت خدا (تئوکراسی)

فردید دموکراسی را تئوری دوره عسرت یا سلطنته الدهماء و آن را مختص به حوالت تاریخی امروز می‌داند (فردید، ۱۳۵۶: ۱). سلطنت الدهماء، یعنی دموکراسی فرزند عقل‌گرایی و سوژه خودبنیادی است که خرد طبیعی فرد و جمع در آن به جایی می‌رسد که هر انسان، دعوی خدایی می‌کند (فردید، ۱۳۸۱: ۱۲۴) اردکانی نیز معتقد است، دموکراسی با اسلام سازگار نیست و این فرآیند را به مثابه‌ی حرکتی علیه خداوند تلقی می‌نماید (داوری، ۱۳۷۸: ۱۶۵). وی در کتاب «ما و راه دشوار تجدد» جمع میان دین و دموکراسی را نیز ممکن نمی‌داند و علت آن را این چنین بیان می‌کند «دین دارای قواعدی است که منشأ آسمانی دارد و تجدد به نظام دینی مجال بروز و ظهور نمی‌دهد» (داوری، ۱۳۸۴: ۱۶۱). بر اساس علم الاسماء تاریخی به تاسی از فردید، آوینی دموکراسی را متعلق به زمانه عسرت می‌داند و می‌گوید «دموکراسی - حکومت مردم - در برابر تئوکراسی - حکومت خدا - است. حکومت خدا یعنی حکومت احکام خدا از طریق بندگانی که با این احکام از دیگران آشناتر هستند، یعنی ولایت مجتهد یا فقیه (آوینی، ۱۳۷۶: ۹۳). آوینی درجایی دیگر بیان می‌کند، هدف از تاسیس حکومت در اسلام برخلاف دموکراسی، تأمین عدالت و تحقق آزادی حقیقی انسانی و بسترسازی برای رشد و کمال معنوی آحاد جامعه است و تحقق این اهداف، مستلزم این است که فقیهی صاحب بصیرت و پارسا که زمان آگاه و خبره در شریعت اسلامی است، اداره امور حکومت را به دست گیرد (همان، ص ۶۷-۶۵). با این تفسیر، مخالفت این گفتمان با دموکراسی هم در معنا و هم در هدف است.

#### ۴.۴ علوم انسانی

در تفکر احمد فردید چیزی به نام علوم انسانی وجود ندارد؛ زیرا او معتقد است «ما در پایان تمامیت فلسفه در علوم انسانی و تمامیت علوم انسانی در علوم انسانی می‌باشیم. پس وقتی علمی به نام علوم انسانی وجود ندارد، فلسفه نیز موجود نیست. نفس اماره به صورت‌های مختلف مخصوصاً علوم انسانی درمی‌آید» (فردید، ۱۳۶۳: ۳). علوم انسانی به عنوان یکی از شاخه‌های علم مدرن از قرن بیستم به بعد به عنوان یکی از اجزاء و ارکان لاینفک و جدائی‌ناپذیر تمدن غرب مدرن درآمد و نقشی بسیار مهم، محوری و تعیین کننده در تداوم حیات این تمدن برعهده گرفته است. علوم انسانی ذیل علم مدرن محقق گردیده است و

مهمترین استدلال‌های تقابل فکری جریان فردیدیه با مدرنیته (عبدالرضا نواح و دیگران) ۲۶۵

سایه‌ی مرده‌ای به نام پوزیتیویسم و «کمّی‌انگاری» بر سر آن سنگینی می‌کند و این امر تحت عنوان بحران روش‌شناسی گریبانگیر رشته‌های اصلی علوم انسانی است (زرشناس، ۱۳۸۹: ۱۸۰-۱۸۹). مدد پور تحول در علوم انسانی مسبوق به تحول در نظم جهان متجدد می‌داند و می‌گوید «اگر نظم زندگی دیگری پدید نیاید و همه چیز همچنان بر مدار تجددمآبی بگردد تحول در علوم انسانی نه وجهی دارد و نه ممکن است» (مددپور، ۱۳۸۹: ۲۲۳).

#### ۵.۴ نظریه سیاسی

فردید در طرح نظریه سیاسی خود تشبث به حقیقت می‌کند و در این وادی متأثر از هستی‌شناسی هایدگر و عرفان ابن عربی است. در هستی‌شناسی فردید تمایز بین وجود و موجود و در معرفت‌شناسی تمایز بین حضور و حصول، تأثیر خود را بر اندیشه سیاست او نشان می‌دهد. سیاست از نگاه فردید به خودی خود یک امر بنیادین و اولیه نیست و اعتبار خود را از اصل بنیادین دیگر، یعنی حقیقت و تفکر درباره وجود می‌گیرد (منوچهری، ۱۳۸۷: ۲۹). سیاست از دید فردید با توجه به دوره تاریخی‌ای که در آن به ظهور می‌رسد و دوری از وجود و حقیقت، به سیاست حقیقی و سیاست واقعی و سیاست حصولی و سیاست حضوری تقسیم می‌شود (داوری، ۱۳۶۲: ۶۵) از ترکیب تاریخ و ظهور یا دوره حقیقت با توجه به اسم غالب پنج نوع از سیاست می‌توان تشخیص داد که در آن سیاست پیروز و پس فردا با حقیقت وجود و معرفت حضوری نسبت و نزدیکی دارد (دیباچ، ۱۳۸۶: ۴۴۳). به نظر فردید سیاست در دوره‌های تاریخی دیروز و امروز و فردا با، اصل وجود فاصله گرفته و به موجود بینی و تفکر حصولی روی آورده است. در دوره تاریخی دیروز، سیاست تابع متافیزیک و فلسفه شده و با حقیقت و وجود فاصله گرفته است (معارف، ۱۳۹۰: ۶۲). بنابراین از نگاه فردید، سیاست دوران معاصر جزئی از کل متافیزیک است که با طاغوت، سلطه جویی، استبداد و حاکمیت نفس اماره پیوند یافته و شروع آن از یونان بوده و در دوره رنسانس خود بنیاد شده است. در نظریه کلان فردید، علم و هنر و سیاست همگی باطن واحدی دارند و آن غفلت از حقیقت وجود است و چیزی که در سایه نور محمدی نباشد، شأنی جز پوشاندن ولایت و حق نخواهند داشت (مددپور، ۱۳۸۰: ۱۰۲). بنابراین تمامی تلاش فردید در طرح حکمت معنوی تاریخ و حکمت اُنسی، بازگرداندن دوباره تقدس به تاریخ و

سیاست است. بر همین اساس، او سیاست اصیل و متعالی را مربوط به دوره‌های تاریخی پیروز و پس فردا می‌داند پس فردا مدینه آرمانی است که عالم قدس و حقیقت به تاریخ و سیاست بازخواهد گشت (فردید، ۱۳۸۱: ۳۸۵).

جدول شماره (۱): مقایسه گفتمان مدرنیته و فردیدیه با روش تحلیل گفتمان

گفتمان فردیدیه	گفتمان مدرنیته	موارد
وجودی	مادی - مکانیکی	هستی شناسی
عقل حضوری و معاد اندیش	عقل حصولی و معاش اندیش	معرفت شناسی
روش شناسی اتمولوژیک و هرمنوتیک	تجربه گرایی	روش شناسی
انسان مکلف - انسان دل آگاه	اومانیسیم	انسان شناسی
انسان مکلف - انسان دل آگاه	اومانیسیم	دل مرکزی
علم قدسی نفی تکنولوژی: تجلی امارت نفس انسان نفی سرمایه داری: تجلی نفس پرستی انسان آزادی از نفس حقوق بشر اسلامی حکومت خدا (تئوکراسی) نفی سکولاریسم: گم کردن مفهوم خدا و خدائی کردن انسان عقل قرآنی حاکمیت حق نظریه‌ای سیاسی: نظریه‌ای برای رسیدن به حقیقت، امت واحد و ولایت الله.	علم گرایی تکنولوژی سرمایه داری آزادی حقوق بشر دموکراسی سکولاریسم پروتستانیزم لیبرالیسم نظریه سیاسی: نظریه‌ای برای تامین حداکثری دموکراسی و آزادی انسان	دل‌های شناور

## ۵. نتیجه گیری

در این اثر مدرنیته و غرب معادل هم؛ در نظر گرفته شده و در نهایت به عنوان گفتمانی در برابر گفتمان فردیدیه مورد بررسی قرار گرفت. در گفتمان مدرنیته هستی، خصلتی مادی، مکانیکی و ریاضی داشت. در معرفت شناسی عقل حصولی و معاش اندیش حاکم بود. روش شناسی این جریان، تجربه گرایی و اومانیسیم هسته مرکزی انسان شناسی آن محسوب شد. در نقطه مقابل آن در گفتمان فردیدیه، هستی شناسی وجودی، عقل حضوری و معاد



اندیش و روش شناسی اتیمولوژیک و هرمنوتیک حاکم و هسته انسان شناسی آن انسان دل آگاه و مکلف بود.

درگفتمان فلسفی مدرنیته، اومانیسیم دال مرکزی و سایر نشانه‌ها مانند علم‌گرایی، تکنولوژی، سرمایه‌داری، فردگرایی، آزادی، لیبرالیسم، پروتستانیزم، حقوق بشر، سکولاریسم و دموکراسی با آن معنا پیدا کردند. این گفتمان درصدد ایجاد نظریه سیاسی بود که حداکثر دموکراسی و آزادی را برای انسان به ارمغان آورد. مهمترین مساله در تحلیل گفتمان غربزدگی فردید توجه به دال مرکزی، نفی اومانیسیم با محوریت عقل متافیزیکی و سوژه خودبنیاد بود. دال مرکزی او انسان دل آگاه و مکلف بود. در این گفتمان با توجه به دال مرکزی، نشانه‌های علم قدسی، نفی تکنولوژی به عنوان تجلیات اماریت نفس انسان، نفی سرمایه‌داری به عنوان تجلی نفس پرستی انسان، نفی سکولاریسم با عنوان گم کردن مفهوم خدای تعالی و خدائی کردن انسان، عقل قرآنی، آزادی از نفس، حقوق بشراسلامی در مقابل حقوق بشر و حکومت خدا (تئوکراسی) در مقابل دموکراسی یا حقوق مردم مفصل بندی شدند و غیریت سازی نمودند. در مقابل نظریه سیاسی گفتمان مدرنیته، این گفتمان معتقد به حق الله و مکلف بودن انسان بود. برای رسیدن به حقیقت، ولایت الله و رسیدن به امت واحده، هرگونه تساهل و روا داری در مقابل سوژه خود بنیاد را نفی نمود.

فردید غرب را یک حادثه نو نمی‌بیند. غرب برای فردید به تبع هایدگر عبارت است از متافیزیک و متافیزیک از رنسانس و دوران مدرنیته شروع نشده است بلکه متافیزیک از سقراط و افلاطون و ارسطو شروع شده است. فهم اتولوژیک و تاریخی فردید از غرب بسیار اساسی است. فردید و شاگردان، تحت تأثیر اندیشه‌های هایدگر به رد مؤلفه‌های غرب همچون اومانیسیم، سکولاریسم، فردگرایی و لیبرالیسم به عنوان یک کلیت واحد می‌پردازند و آن را دارای یک ذات یا جوهر تجزیه‌ناپذیر مبتنی بر انانیت و نفسانیت و خدا ناباوری انسان مدرن می‌دانند که با روح و ماهیت دین درتباين است. جریان فردیدیه بر این اصل استوار است که تاریخ در مسیری که حرکت کرده است به بیراهه رفته و امروز در چارچوبی قرارگرفته که انسان، محور و مدار همه چیز می‌باشد و حال آنکه محور و مدار تاریخ حقیقی باید خدا باوری باشد.

## پی‌نوشت

۱. مقاله برگرفته از پایان نامه دکتری با عنوان «بررسی جامعه‌شناختی جریان فکری مدرنیته ستیزان در ایران پس از انقلاب، مطالعه موردی: جریان فردیدیه» است.

## کتاب‌نامه

- احمدی، بابک (۱۳۷۷)، معمای مدرنیته، مرکز، تهران.
- آدورنو، تئودور و ماکس هرکهایمر (۱۳۸۳)، دیالکتیک روشنگری: قطعات فلسفی، ترجمه مراد فرهادپور و امید مهرگان، گام نو، تهران.
- ادیب‌زاده، مجید (۱۳۸۷)، گفتمان و سیاست خارجی، نشر اختران، تهران.
- آسیابانی، محمد (۱۳۹۷)، زندگینامه و شرح احوال و آرای انتقادی سید احمد فردید، انتشارات ورا، تهران.
- آشوری، داریوش (۱۳۷۵)، ما و مدرنیست، صراط، تهران.
- آقا بخشی، علی (۱۳۷۴)، فرهنگ علوم سیاسی، مرکز اطلاعات و مدارک علمی ایران، تهران.
- انصاری، منصور (۱۳۸۱)، جامعه سنتی و جامعه مدرن، نقش جهان، تهران.
- آوینی، سید مرتضی (۱۳۷۶)، حلزون‌های خانه به دوش، ساقی، تهران.
- آوینی، سید مرتضی (۱۳۹۰)، کتاب رستاخیز، ساقی، تهران.
- بلوم، ویلیام تی (۱۳۷۳)، نظریه‌های نظام سیاسی، ترجمه احمد تدین، آران، تهران.
- تابعی، احمد (۱۳۸۴)، رابطه میان ایده پسامدرن و عدم تعیین، نی، تهران.
- خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۸۴)، جریان‌شناسی فکری ایران معاصر، نشر مؤسسه فرهنگی حکمت نوین اسلامی، تهران.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۶۲)، شمه‌ای از تاریخ غرب زدگی ما، سروش، تهران.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۶۷)، فلسفه در بحران، امیرکبیر، تهران.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۷۸)، کارل پوپر در ایران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۷۹)، اوتویی و عصر تجدد، ساقی، تهران.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۸۳)، فرهنگ، خرد و آزادی، ساقی، تهران.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۸۴)، ما و راه دشوار تجدد، ساقی، تهران.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۸۶)، درباره غرب، هرمس، تهران.

مهمترین استدلال‌های تقابل فکری جریان فردیدیه با مدرنیته (عبدالرضا نواح و دیگران) ۲۶۹

داوری اردکانی، رضا (۱۳۸۷). عقل و زمانه؛ گفتگوها، سخن، تهران.

دیباچ، موسی (۱۳۸۶). آزا و عقاید سیر احمد فردید، علم، تهران.

راسل، برتراند (۱۳۷۳). تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دریابندری، پرواز، تهران.

رجبی، محمد (۱۳۹۰). تفکر قلندری در آفاق حکمت و هنر اُنسی، مجله سوره، مهر و آبان ۱۳۹۳، شماره ۵۳ و ۵۲، صص ۲۳۰-۲۲۵.

رستمی پور، سجاد (۱۳۸۲). غایت دموکراسی غایت گریز؛ واکاوی غایت‌گریزی دموکراسی و غایت پنهان. سوره اندیشه. ۳ (۱۳).

زرشناس، شهریار (۱۳۸۱). مبانی نظری غرب مدرن سوی، کتاب صبح، تهران.

زرشناس، شهریار (۱۳۸۳). سخنرانی دکتر شهریار زرشناس در فرهنگسرای علوم، بازبینی در ۱۲ آبان ۱۳۹۳، به نشانی [www.isna.ir](http://www.isna.ir)

زرشناس، شهریار (۱۳۸۴). حقیقت فراموش شده انسان: جستارهایی از نقد روان‌شناسی مدرن، کتاب صبح، تهران.

زرشناس، شهریار (۱۳۸۸). پیش‌درآمدی بر رویکردها و مکتب‌های ادبی؛ از عصر رئالیسم تا ادبیات پسا مدرن، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ن. تهر

زرشناس، شهریار (۱۳۸۹). حقیقت فراموش شده انسان: جستارهایی از نقد روان‌شناسی مدرن، تهران: کتاب صبح.

ساروخانی، باقر (۱۳۸۰). درآمدی بر دایره‌المعارف علوم اجتماعی، کیهان، تهران.

شرت، ایون (۱۳۸۷). فلسفه علوم اجتماعی، ترجمه هادی جلیلی، نی، تهران.

شریعتی، احسان (۱۳۸۶). توابع سیاسی فلسفه‌ی هستی‌هایدگر و سنجش قرائت ایرانی آن نزد احمد فردی، پایان‌نامه دوره دکتری دانشگاه سوربن.

صانع پور، مریم (۱۳۷۸). نقدی بر معرفت‌شناسی اومانستی، موسسه فرهنگ و اندیشه معاصر، تهران.

ضاد، محمد رضا (۱۳۹۴). فردید‌نامه: نگاهی به زندگی و آثار و افکار سید احمد فردید، نشر موج نور، تهران.

عبدالکریمی، بیژن (۱۳۹۲). هایدگر در ایران، نگاهی به زندگی، آثار و اندیشه‌های سید احمد فردید، انتشارات حکمت و فلسفه، تهران.

فرارا، الساندرو (۱۳۹۳). برگردان سه معنی سکولاریسم، ترجمه رضا جاسکی، به نشانی

- فردید، سید احمد (۱۳۸۱)، دیدارفرهی و فتوحات آخر الزمان، به کوشش محمد مددپور، نظر، تهران.
- فردید، سیداحمد (۱۳۵۶)، بحث آزاد درباره آزادی، روزنامه رستاخیز، شماره ۹۷۴ و ۹۷۵، ۴ و ۵ مرداد ۱۳۵۶.
- فردید، سیداحمد (۱۳۶۳)، بحران غرب زدگی، بازبینی در ۱۵ تیر ۱۳۹۴، به نشانی [www.ahmadfardid.com](http://www.ahmadfardid.com).
- فردید، سیداحمد (۱۳۷۵)، بحث آزادی. روزنامه رستاخیز، ۱۲ بهمن ۱۳۷۵.
- فردید، سیداحمد (۱۳۸۷)، دفع فاسد به افسد، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، بازبینی در ۱۳ تیر ۱۳۹۴، به نشانی [www.irdc.ir](http://www.irdc.ir).
- فرکلاف، نورمن (۱۳۷۹)، تحلیل انتقادی گفتمان، ترجمه پیران و همکاران، مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه‌ها، تهران.
- قرلسفلی، محمدتقی (۱۳۸۶)، ویژگیهای معرفت شناختی اندیشه در پیشامدرن، مدرن و پسامدرن، فصلنامه پژوهشنامه علوم سیاسی، شماره ۹، سال سوم، زمستان ۱۳۸۶، صص ۱۵۷-۱۱۹.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۸۰)، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه غلام رضا اعوانی، انتشارات سروش و علمی و فرهنگی، تهران.
- کاپلینسکی، رافائل و کوپر، چارلز (۱۳۷۱)، تکنولوژی و توسعه در سومین انقلاب صنعتی، ترجمه جمشید زنگنه، وزارت امور خارجه، تهران.
- گلابی، سیاوش (۱۳۶۹)، توسعه منابع انسانی در ایران جامعه شناسی توسعه ایران، فردوس، تهران.
- گلشنی، مهدی (۱۳۸۰)، قرآن و علوم طبیعت، امیرکبیر، تهران.
- مدد پور، محمد (۱۳۷۴)، تجلیات حکمت معنوی در هنر اسلامی، امیرکبیر، تهران.
- مدد پور، محمد (۱۳۸۸)، دین و سینما، انتشارات سوره مهر، تهران.
- مدد پور، محمد (۱۳۸۹)، تفکری دیگر، انجمن معارف اسلامی ایران، تهران.
- مددپور، محمد (۱۳۷۶)، هنر انسی، هفته نامه صبح، به نشانی <http://ssweekly.ir/category/get-pages/>
- مددپور، محمد (۱۳۸۰)، خودآگاهی تاریخی، کتاب اول، مبانی نظری تاریخ و تمدن. تهران مؤسسه فرهنگی منادی تربیت، تهران.
- منوچهری، عباس (۱۳۸۷)، مارتین هایدگر، دفتر پژوهش‌های فرهنگی، تهران.
- منوچهری، محسن (۱۳۷۳)، مقدمات جامعه‌شناسی، بی‌جا، تهران.
- میرسپاسی، علی (۱۳۸۶)، روشنفکران ایران روایت‌های یاس و امید، ترجمه عباس مخبر، نشر توسعه، تهران.

مهمترین استدلال‌های تقابل فکری جریان فردیدیه با مدرنیته (عبدالرضا نواح و دیگران) ۲۷۱

میشل، توماس. (۱۳۷۷)، کلام مسیحی، مترجم حسین توفیقی، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، قم.

نصیری، مهدی (۱۳۷۸)، اسلام و تجدد، کتاب صبح، تهران.

نصیری، مهدی (۱۳۹۰)، فلسفه یونان یا کلام عقلانی شیعه؟، فصلنامه سمات، شماره ۵، ۱۳۹۰.

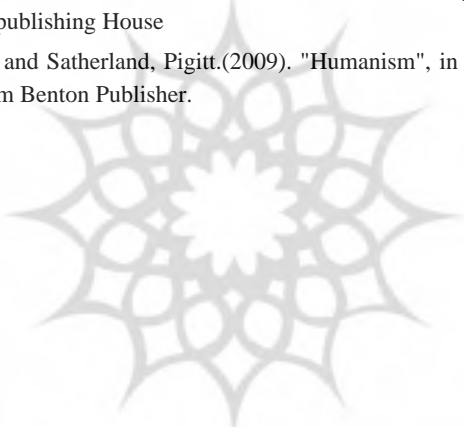
نصیری، مهدی (۱۳۹۳)، نقد فلسفه و مدرنیته در گفتگوی مهربا مهدی نصیری، بازبینی در ۱۲ آبان ۱۳۹۳، به نشانی

هاشمی، محمدمنصور (۱۳۸۴)، هویت‌اندیشان و میراث فکری احمد فردید، کویر، تهران.

Kurtz, Paul. (1994). *Toward a New Enlightenment: The Philosophy of Paul Kurtz*, Buliough Vern, and Madigan Timothy. London, Transaction.

Webber, Robert E. (2007). *Secular Humanism, Threat and Challenge*. 6th ed. Grand Rapids, MI: Zondervan publishing House

Woodhouse, Arthar and Satherland, Pigitt.(2009). "Humanism", in *Encyclopedia Britannica*. Chicago: William Benton Publisher.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی