

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 می‌کنند. این جریان‌ها 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 فردیدیه گفتمان تجدد ستیز با رویکرد هایدگری است. 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 جهانگل 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 فردی متری و اگزیستانسیالیست بود. در مرحله دوم به فلسفه آلمانی کانت، هوسرل و هایدگر گرایش پیدا کرد. در مرحله سوم به بحث‌های آزاد پرداخت و در مرحله چهارم یک مذهبی متعصب شد. در زمینه تاثیرپذیری از فردید داریوش شایگان، آشوری، حمید عنایت و احسان نراقی پس از انقلاب خط فکری خود را عوض کردند. اما فردید تعدادی شاگرد دیگر 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 فکری وی بودند و جریان فردیدیه را ادامه دادند (شریعتی، زیر چاپ). وجه تشخص و تشابه آنان این است که همگی متفق براین اصل بودند که عصری که در آن به سر می‌بریم و انسان مظهر آن است، طاغوت است و با نیست انگاری توأم است. فردیدی‌ها معتقدند که به طور کلی غرب را هم به عنوان یک هستی‌شناسی و هم به عنوان یک شیوه زندگی (تکنولوژی)، باید ترک گفت. در اندیشه‌های فردید «غربزدگی» را می‌توان به مثابه نقد او از غرب و جنبه سلبی تفکر او برشمرد (رجبی، ۱۳۹۰، بهمن و اسفند). مفهوم اثباتی در تفکر فردید همان «حکمت انسی» است (داوری، ۱۳۸۳: ۲۷).

مدرنیته به معنای امروزی و تازگی و پیروزی خرد انسانی بر باورهای سنتی است (انصاری، ۱۳۸۱، ۲۱). می‌توان تعریف‌های مدرنیته را به 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). در این اثر، مدرنیته به مثابه رویکرد فلسفی مورد بررسی قرار گرفت. علل مخالفت جریان فریدیه با گفتمان مدرنیته چیست؟ بررسی جامعه‌شناختی تقابل این دو گفتمان موضوع مورد بررسی این اثر است.

بیان مساله (سوالات تحقیق)

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

هدف‌های تحقیق

- کسب آگاهی از استدلال‌های تقابل گفتمان فریدیه با گفتمان مدرنیته.
- کسب آگاهی از چرایی مخالفت گفتمان فریدیه با گفتمان مدرنیته.

روش تحقیق

گفتمان‌ها مجسم‌کننده معنا و ارتباطات اجتماعی است. تحلیل گفتمان تجزیه و تحلیل زبان در کاربرد است (نورمن فرکلاف، ۱۳۷۹: ۹). در این تحقیق از روش‌های تحلیل گفتمان «لاکلا و موفه» استفاده شد. این دو، نظریه خود را با استفاده از سنت مارکسیستی به ویژه اندیشه‌های گرامشی و ساختارگرایی «آلتوسر» و پساساختارگرایی «دریدا» و «فوکو»، طراحی کردند. از دیدگاه این نظریه‌پردازان، همه‌ی پدیده‌های اجتماعی را می‌توان با ابزارهای تحلیل گفتمان تحلیل و بررسی کرد. جهان اجتماعی از طرق گفتمان معنا پیدا می‌کند. نزاع گفتمانی به ایجاد، تغییر و بازتولید واقعیت اجتماعی منجر می‌شود (لاکلا و موفه^۱، ۲۰۰۱: ۳۹). سید احمد فردید آثار مکتوب چندانی از خود به جا نگذاشته است، به همین دلیل به فیلسوف شفاهی معروف است. بناچار در این بررسی، آثار مکتوب شامل کتاب، دست‌نوشته و خاطرات مکتوب بجا مانده از ایشان و شاگردان معروف وی، مورد بررسی قرار گرفت. در بررسی گفتمان فریدیه با یافتن دال مرکزی، مدلول‌های آن به تبع آن در فضایی استعاری که بستر ساز خصومت‌ها با غیریت‌ها است، مفصل‌بندی شد. همچنین مدرنیته به گفتمانی تشبیه شده که حول دال مرکزی آن نشانه‌هایی جمع شده و در فضای غیریت و تخصص، برجسته‌سازی از سنت را نمایان می‌سازد.

1. Laclau, E. and Mouffe

ضرورت تحقیق

چگونگی مواجهه ایرانیان با مدرنیته از منظر مادی و اندیشه‌ای همواره و بخصوص در دوران معاصر، از دغدغه‌های محققان بوده است. ایران کشوری اسلامی است که از زمان صفویه تا کنون با چگونگی مواجهه صحیح با مدرنیته درگیر است. پیروان جریان فردیدیه در ایران پس از انقلاب، وارثان سنت هایدگری‌اند که با محوریت سید احمد فردید کلید واژه غربزدگی را خلق و مدرنیته را به چالش کشیدند. بررسی همه جانبه این جریان و تبیین و نقد عالمانه آرا و افکار این جریان می‌تواند راهگشای بسیاری از مشکلات بخصوص چگونگی برخورد با مدرنیته شود.

پیشینه تحقیق

درخصوص جریان فردیدیه تاکنون کتاب‌ها و مقاله‌های زیادی به چاپ رسیده است که در ذیل به برخی اشاره می‌شود:

امیری پویا در اثر خود، با سنجش شاخص‌های میزان خرسندی از عقلانیت و تکنولوژی و ارتباط با غرب در افکار احمد فردید و حسین نصر دریافت: آنچه آنان در اندیشه روشن فکران دهه ۴۰ و ۵۰ به ودیعه گذاشتند، رویکردی مقاومت گونه در برابر مدرنیته بود. گزاره‌هایی نظیر شیطنانی بودن کلیت تمدن غرب، نادیدن گرفتن بعد قدسی جهان، تقلیل علم و معرفت به بعد مادی، قهرالهی دانستن صنعت، خطرات تکنولوژی برای غرب و شرق و عدم برخورد گزینشی با آن را می‌توان در اندیشه آنان مشاهده کرد که همگی ستیز با مدرنیته را به ارمغان آوردند (امیری پویا و همکاران، ۱۴۰۱، ۱۰-۱).

انصاری معتقد است، احمد فردید بامهاجرت به فرانسه و آلمان و آشنایی با چند زبان زنده و کتابهای گوستا لوبون و هایدگر مجذوب فلسفه هایدگر می‌شود. اسم شناسی را از ابن عربی می‌گیرد و از ترکیب آن دو به امت واحده در پریروز تاریخ می‌رسد که این امت واحده زبان واحد و ریشه قدسی دارد و زبانهای فعلی صورت‌هایی از آن زبان اصلی و حقیقی است. همچنین با ابداع مفهوم غرب زدگی و تاثیر این اندیشه بر روی افرادی مانند آل احمد، نراقی، داوری، شایگان، آشوری و همچنین بر روی جریان‌های انقلابی مانند مجله سوره با حضور آوینی، نصیری، میرشکاک، مددپور،... همچنین یک طرف جدال معروف هایدگر - پوپر قرار گرفتن، جریان غرب‌ستیزی را رهبری کرده است (انصاری، ۱۴۰۰، ۵-۶).

سعدی پور معتقد است، فردید رنسانس را آغاز غربزدگی مضاعف می‌داند، چرا که دوره سلطه موضوعیت نفسانی یا اصالت سوپژکتیویسم منبعث از اومانیزم است. نصر نیز با طرح گفتمان سنت‌گرایی و یا حکمت خالده؛ سوژه خود محور اومانیزستی را کانون حمله خود قرار داد (سعدی‌پور، ۱۳۹۶، ۱۰۱).

نوآوری تحقیق

درخصوص جریان فردیدیه تا کنون مطالعاتی که انجام شده بیشتر تمرکز بر روی شاگردانی چون داوری اردکانی یا آوینی بوده است. این بررسی، برای اولین بار فردید و تمام شاگردان وی مانند مثل رضا داوری، محمد مددپور، محمد رجبی، عباس معارف، مرتضی آوینی، علی معلم دامغانی، یوسفعلی میرشکاک، مهدی نصیری و شهریار زرشناس که ادامه دهنده جریان فردیدیه بوده‌اند را در قالب روش گفتمان و در تقابل با گفتمان مدرنیته به مثابه رویکرد فلسفی مورد بررسی قرار داده است.

یافته‌های تحقیق

بررسی مفهوم مدرنیته براساس روش تحلیل گفتمان

هستی‌شناسی

هستی‌شناسی 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؟ بر طبق این ملاحظات در تاریخ دو مکتب هستی‌شناسی مادی گرا و ایدئال‌گرا شکل گرفت (قرلسفلی، 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 هستی نیز بوده است و با توجه به معرفت‌شناسی دوران مدرن، هستی‌خصلتی 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 است (آشوری، ۱۳۷۵: ۷).

معرفت‌شناسی مدرن

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 بادهتی 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 چپستی و ماهیت اشیاء رهنمون می‌کند و آنچه حواس عرضه می‌دارند در بوته عقل به معجون معرفت بدل می‌شود (تابعی، ۱۳۸۴: ۴۸).

روش‌شناسی

دکارت با ریاضی کردن علوم، کمیت را بنیاد پدیده‌های طبیعی قرار داد. با تاکید بر اینکه، کمیت تنها مقوله‌ای است که مستقیماً و دقیقاً قابل اندازه‌گیری است، زمینه شناخت دقیق واقعیت‌ها را فراهم کرد و علم را به صورت فن اندازه‌گیری درآورد. با اعلام تساوی عقل میان انسانها، مفهوم تقلید و اطاعت کورکورانه را ملغی ساخت و مفاهیم آزادی و آزادیخواهی را ترویج کرد. شک دستوری دکارت امروز از اصول ضروری و تخلف‌ناپذیر در روش‌شناسی جدید در تمام علوم است. محقق باید همواره به مشاهدات و دریافت‌های خود به دیده تردید بنگرد و دست از جزمیت بردارد و به احتمالات قناعت کند (عرب، ۱۳۸۸: ۷۲). در تفکر ماقبل دکارت، انسان بخشی از عالم است که همانند همه اشیاء و موجودات در ذیل مقولات ارسطویی تعریف می‌شود و تعیین پیدا می‌کند، اما با روش دکارتی و یقین معرفت‌شناختی منتج از ریاضیات دکارت، طبقه‌بندی جهان در ذیل مقولات جوهر و عرض و نگرش هستی‌شناسانه به جهان درهم می‌ریزد و با روش فلسفی که او پیشنهاد می‌دهد، عالم به نحو معرفت‌شناسانه نگریسته می‌شود. ما از «من» و از درون خود شروع به شناخت عالم می‌کنیم و از آن به خدا، جهان خارج،... می‌رسیم. از این‌رو، «من» مبنای شناخت عالم هستیم. عالم باید چنان باشد که من می‌خواهم (فتحی، ۱۳۸۸). دکارت غیر یقینی بودن علم و حکمت عصر خود را دریافت و با اصول شک دستوری، کاربرد ریاضی و عقل، علمی از نو ساخت که در رشد و توسعه فرهنگ و تمدن غرب نقش اساسی داشت.

در روش‌شناسی مدرن روش‌شناسی اثباتی تجربه‌گرایی دکارت، 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 (گلایبی، 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، ۱۳۸۷: ۲۵۶).

انسان محوری

در انسان‌مداری غرب، اعتقاد به محوریت انسان در تمام عرصه‌ها مدنظر است. اومانیسیم، 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 (وبر، ۲۰۰۷: ۳۸). در ترسیم وضعیت مدرنیته، دال مرکزی اومانیسیم است. چرا که اومانیسیم، عقل‌گرایی و اعتقاد به خودکفایی و استقلال عقل انسانی در شناخت خود، هستی، سعادت واقعی و راه سیدن به آن است (آدرنو، هوکهایمر، ۱۳۸۳: ۳۴).

دال‌های مدرنیته

اومانیسیم دال مرکزی

اومانیسیم، 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 اومانیسیم در مقابل مکتب دین که بر اساس خدا محوری است قرار گرفته است (وبر، ۲۰۰۷: ۳۸).

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

علم‌گرایی

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 سویی مفاهیم دین

از قید کیهان‌شناسی ماقبل علمی رهایی یابد و از سوی دیگر راه برای پیشرفت و تکامل علوم هموار گردد (گلشنی، ۱۳۸۰: ۱۷).

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، ساینس (علم) و منبع احکام نظری حیات، فلسفه خواهد بود و اساساً تکنولوژی در این شأن به مقابله 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 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 صنعتی‌شدن، گونه‌هایی از کار و روش زندگی پدید آورد که جهان نو را از گذشته و کشورهای پیشرفته را از عقب‌مانده متمایز کرد (کاپلینسکی و کوپر، ۱۳۷۱: ۱۷۶).

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. در کاپیتالیسم اصل تکیه بر مالکیت خصوصی و آزادی مطلق آن است. سرمایه‌داری در تمام ارکان مدرنیته حضور دارد و ناشی از تفکر اومانستی است که بشر را فرد سودجو تلقی کرده است (آقا بخشی، ۱۳۷۴: ۸۱). در حقیقت اومانسیسم بستر ساز مدرنیته می‌شود و دیسکورس مدرنیته سیاسی به عنوان فرآورده آن پدید می‌آید. مهمترین نشانه‌های مدرنیته سیاسی فردیت، حقوق بشر، سکولاریسم، دموکراسی، لیبرالیسم و... است. مهمترین نشانه‌هایی که حول گفتمان مدرنیته سیاسی مفصل بندی می‌شوند از این قراراند:

فردگرایی

منظور از فردگرایی در منظر فلسفی، نوعی انسان شناسی است که به فرد استقلال و شخصیت می‌دهد. اعتقاد به فردگرایی درحقیقت واکنشی به جمع‌گرایی است که بر تفکر در 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، شهرپور و مهر). فردگرایی؛ دیدگاهی اومانستی - 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 (کاتز، ۱۹۹۴: ۶۳).

آزادی

یکی از مولفه‌های 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 اومانستی، 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 مبانی امور اخلاقی و حقوقی ریشه در خود انسان‌ها دارد و اساس آنها خود انسان است (همان، ص ۷۲).

لیبرالیسم

اعتقاد راسخ به وجوب آزادی برای نیل به هر هدف مطلوب، صفت بارز لیبرالیسم در همه‌ی دوره‌ها است. کرامت ذاتی انسان اصل بنیادی لیبرالیسم است. باید یا هر فرد همچون غایتی فی‌نفسه رفتار شود و نه همچون وسیله‌ای برای پیشبرد اغراض و منافع دیگران (راسل، 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، ۱۳۷۳: ۴۴).

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، ۱۳۷۷: ۱۰۹). نکته‌ی مهم در زمینه تأثیر تثوریک پروتستانیزم بر تمدن

غربی، مهم پنداشتن و محور دانستن باور و تجربه‌ی فرد است. در واقع پروتستانیسم تفسیر متون مقدس را از دست دستگاه کلیسا خارج کرده و در نهایت منجر به ازکار افتادن نهاد مرجعیت دینی و کلیسایی در غرب شد (همان، ۱۲۶).

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 عبارتند از حق حیات، آزادی، و حقوق بشر (کاپلستون، ۱۳۸۰: ۷۸). حقوق بشر، حقوق همه 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 مهمی 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).

سکولاریسم

سکولاریسم دو وجه سیاسی و فلسفی می‌تواند به خود بگیرد: نخست آنکه در مباحث کلاسیک جدایی دولت و کلیسا، اعتقادات مذهبی در خصوص بیان دانش الهی و راههای رستگاری، نظارت بر تفسیر آنچه 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 بی دینی را بدهند، تحت حمایت قرار می‌گیرند. این را سکولاریسم سیاسی می‌نامند. در معنای دوم، سکولاریسم اشاره به یک پدیده اجتماعی دارد و مربوط به این واقعیت است 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 (همان، ص ۱۸۵).

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 قرار گرفت، چرا که بلافاصله در اومانیسم 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 (ادی، ۱۳۶۸: ۱۵۰). دموکراسی به مثابه فلسفه یا ایدئولوژی حامل آموزه‌های لیبرالیسم است که به آن دموکراسی حداکثری نیز می‌گویند و برسه اصل آزادی، برابری و فردگرایی استوار است (کورتز، ۱۹۹۴: ۲۸).

بررسی منظومه فکری سید احمد فرید

هستی‌شناسی

فرید واقعیت را دارای دو جنبه 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 واقع انگاری تأکید می‌کند. اما جنبه باطنی یا دیدار انگاری عالم غیب را هم در نظر دارد، بصیرت هم تعبیر می‌شود که معادل ایدئالیسم است» (فرید، ۱۳۸۱: ۸۸). این عبارتها دلالت بر این دارد که هستی‌شناسی فریدی 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. فرید معتقد است در دوران امروز عالم غیب مغفول واقع شده، و از این‌روی بدین روش انتقاد می‌کند. در حکمت انسی مورد نظر فرید علم به حقیقت وجود تنها از طریق حضور ممکن است و از عنایت ربانی ادنی مرتبه آن برای تمام افراد بشر حاصل می‌گردد (همان، ۷۷).

معرفت‌شناسی

درترسیم نظام معرفتی فرید، ادراک اقسامی دارد: ادراک حسی، خیالی، وهمی، عقلی و متعالی. ادراک متعالی کشف سبحات جلال است. انسان وقتی می‌رود به علم، به علم الیقین می‌رسد، وقتی به فلسفه می‌رود به علم عین الیقین و وقتی به عرفان می‌رود به حق الیقین 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، ۱۲۹).

روش‌شناسی (ایمولوژی)

فرید معتقد است روش علوم طبیعی و انسانی با یکدیگر متفاوت هستند. «این علوم انسانی بالذات فرق دارد با علوم طبیعت، منطقی 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، ۱۳۱۳). 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 در تاریخی متفاوت به یکدیگر پیوند می‌دهند (همان، ۱۳۱۷).

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، این یعنی اومانیسیم (فردید، ۱۳۶۳: ۲). فردید میان بشریت و انسانیت مرز می‌گذارد و بیان می‌دارد: 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). فردید سرسختانه منتقد اومانیسیمی است که با اصالت سوپراکتیویسم به وجود آمده است. بنابر سیاق چهار مقوله‌ای هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، روش‌شناسی و انسان‌شناسی اندیشه فردید خروجی این مباحث از حیث سلبی غریب‌زدگی و از حیث ایجابی حکمت انسی می‌باشد. «فردید غریب‌زدگی را غیاب اسماء‌الله و غلبه حجاب شیطان بر کره ارض تلقی می‌کرد» (مددپور، ۱۳۸۸: ۲۱۱).

دال‌های گفتمان فردیدیه

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 «معاش‌اندیش» و علم حضوری را زاده‌ی عقل «معاد‌اندیش» و مبتنی بر کشف می‌دانست (اردکانی، ۱۳۸۷: ۶۰-۵۹). همچنین علم جدید

از دیدگاه آوینی بسیار مخرب است. چراکه بنیان قدسی نداشته و از پایه‌های مادی بهره‌مند است (آوینی، ۱۳۷۶: ۲۵).

تکنولوژی

فرید 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 است که از آن نتیجه می‌شود. فرید علم و صنعت را برآمده از متافیزیک و ابطال 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 (فرید، 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. اما بر ما مسلط می‌شود و ما را هدایت می‌کند (زرشناس، سخنرانی، ۱۳۸۳/۶/۳۰). نصیری می‌گوید: به تصریح آوینی تکنولوژی مدرن مولود تصرف شیطان در عالم است (نصیری، ۱۳۹۰: ۲۰ شهریور). 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 باقی نمی‌ماند و آن وقت است که فرهنگ اسلامی فراگیر خواهد شد (مدد پور، ۱۳۷۶: ۱).

عقل قرآنی

فرید عقل غرب را عقل طاغوتی می‌داند و درمقابل آن، عقل قرآنی را قرار می‌دهد (فرید، ۱۳۸۱: ۷۸). فرید به عقل صوفیانه و به تفکر حضوری و شهودی اعتقاد داشت و معتقد بود 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). فریدی‌ها نظراتی مشابه استاد دارند. آوینی منتقد سوژه خودبنیاد و عقل ابزاری است. او در مقابل عقل ابزاری؛ عقل و حیانی را می‌پذیرد (آوینی، ۱۳۹۰: ۲۲۸-۲۲۵). عقلی که در این دوره حاکم می‌شود شناسنده چیزها چنانکه هستند، نیست. این عقل عین قدرت است و 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). زرشناس به جنبه ابزاری عقل غربی اشاره و آن را ناشی از جنبه استعماری آن می‌داند (زرشناس، ۱۳۸۱: ۱۴۳-۱۴۰).

سرمایه‌داری

فردید چون سرمایه‌داری را منطق برگرفته از عقل معاش اندیش و به تبع آن دنیاگرایی 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).

فردید و مدرنیته سیاسی

سکولاریسم

از منظر فردید سکولاریسم یعنی حکومت منهای اخلاق و خالی شدن خدا از عرصه جامعه (مددپور، ۱۳۸۹: ۶۲). 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 معنی طاغوت و ضد الله است (فردید، ۱۳۸۱: ۵۴-۵۵ و ۷۹). از آنجا که فردید دوران امروزی را دوران بحران تعبیر می‌کند به گونه‌ای که در آن، حاکمیت نفس‌های اماره انسان‌هاست، لذا با دیدگاه غربی‌ها و سکولاریست‌ها بر مبنای جدایی دین از سیاست شدیداً مخالف است (داوری، ۱۳۷۲: ۵۹).

آزادی از نفس

نزد فردید ذات و ماهیت آزادی دوره جدید، در آزادی از خدایان گذشته و بالاخص آزادی از الله است (دیباچ، ۱۳۸۶: ۱۸۴-۱۷۳). فردید آزادی‌های امروزی را معادل هواهای نفسانی بشر دانسته و از این روی آن را به چالش می‌کشد (فردید، ۱۳۵۶: ۳). برخی شاگردان منتسب به جریان فردیدی نظرات مشابه بیان نمودند. در دوره جدید خودبنیادی، ملاک استیلای بشر شده است و هرچه به استیلای بشر کمک کند آزادی و هر چه در مقابل آن قرارگیرد ضد آزادی است لذا آزادی جدید آزادی هوا و هوس است (داوری، ۱۳۶۷: ۴۹۵) آزادی به طور کامل در نسبت با دین معنا پیدا می‌کند و مفهوم آن نفی بندگی غیرخداست (مدد پور ۱۳۸۹: ۲۷۷ - ۲۷۵).

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). آزادی در تمدن مدرن غربی، آزادی از محدودیتها و قیود درونی و برونی، به منظور فعلیت تام و تمام بخشیدن به خود است (نصیری، ۱۳۸۷: ۱۸۲).

نقد اصول لیبرالیسم و سوسیالیسم

فرید منتقد اصول لیبرالیسم و سوسیالیسم بود. وی می‌گوید «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» (فرید، ۱۳۸۱: ۱۲۷).

حقوق بشر اسلامی

فرید حقوق بشر را تجلی روح عصیانگر انسان خود محور و خود بنیاد قرن جدید می‌داند که خود را جایگزین خداوند در عالم کرده است. فرید 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 نیازهای اولیه می‌داند (داوری، ۱۳۸۴: ۱۲۲). شاگردان فرید نیز با برداشتی مشابه، بیان کردند «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). حقوق بشر غربی حول محور اومانیزم 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 (داوری، ۱۳۸۴: ۵). به نوشته زرشناس، لیبرالیسم به دلیل ابتنای بر اومانیزم، کرامت بشر رادر انسان محوری، اما اسلام کرامت و شرافت آدمی را در خدامحوری می‌بیند. 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).

حکومت خدا

فرید دموکراسی را تئوری دوره عسرت یا سلطنته الدهماء و آن را مختص به حوالت تاریخی امروز می‌داند (فرید، ۱۳۵۶: ۱). اردکانی 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). آوینی دموکراسی را متعلق به زمانه عسرت می‌داند و می‌گوید «دموکراسی _ حکومت مردم_ در برابر تئوکراسی _ حکومت خدا_ است» (آوینی، ۱۳۷۶: ۹۳). هدف از تاسیس حکومت در اسلام برخلاف دموکراسی، تامین عدالت و تحقق آزادی حقیقی انسانی و بسترسازی برای رشد و کمال معنوی آحاد جامعه است (همان).

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 درآمده 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 سایه‌ی مرده‌ای به نام پوزیتیویسم و «کمی‌انگاری» بر سر آن سنگینی می‌کند و این امر تحت عنوان بحران روش‌شناسی گریبانگیر رشته‌های اصلی علوم انسانی است (زرشناس، ۱۳۸۹: ۱۸۰-۱۸۹). 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).

نظریه سیاسی

فردید در طرح نظریه سیاسی خود تشبث به حقیقت می‌کند. سیاست از نگاه فردید به خودی خود امری 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 پریروز 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 تابع متافیزیک و فلسفه شده با اصل وجود فاصله گرفته و به موجود بینی و تفکر حصولی روی آورده است (معارف، ۱۳۹۰: ۶۲). بر همین اساس، او سیاست اصیل و متعالی را مربوط به دوره‌های تاریخی پرریوز و پس فردا می‌داند پس فردا مدینه آرمانی است که عالم قدس و حقیقت به تاریخ و سیاست باز خواهد گشت (فردید، ۱۳۸۱: ۳۸۵).

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

موارد	گفتمان مدرنیته	گفتمان فریدیه
هستی‌شناسی	مادی - مکانیکی	وجودی
معرفت‌شناسی	عقل حصولی و معاش‌اندیش	عقل حضوری و معاد‌اندیش
روش‌شناسی	تجربه‌گرایی	روش‌شناسی اتیمولوژیک و هرمنوتیک
انسان‌شناسی	اومانیزم	انسان مکلف - انسان دل‌آگاه
دال مرکزی	اومانیزم	انسان مقید به ایمان، انسان مکلف - انسان دل‌آگاه
دال‌های شناور	علم‌گرایی تکنولوژی سرمایه‌داری آزادی حقوق بشر دموکراسی سکولاریسم پروتستانیزم لیبرالیسم نظریه‌سیاسی: تامین حداکثری دموکراسی و آزادی انسان	علم قدسی تجلی‌اماریت نفس انسان تجلی‌نفس پرستی انسان آزادی از نفس حقوق بشراسلامی حکومت خدا گم کردن مفهوم خدا و خدائی کردن انسان عقل قرآنی حاکمیت حق نظریه سیاسی: رسیدن به حقیقت، امت واحده و ولایت الله.

نتیجه‌گیری

در بین جریان‌های مدرنیته ستیز، جریان فریدیه به ایدئولوژی سیداحمد فردید در ایران پس از انقلاب وارثان سنت‌هایدگری ایران هستند که سعی دارند با رویکرد فلسفی، مدرنیته را به چالش بکشند. از آنجا که عناصر این گفتمان به لحاظ فلسفی و معرفتی پایه‌ریزی شده بود، سبب ظهور جریان منتسب به فریدیه شد. در بررسی آثار شاگردان فردید اگرچه هرکدام فهمی خاص اعم از

آنتولوژیک تا تئولوژیک دارند ولی مهمترین وجوه اشتراک آنها این است که، متافیزیک، کل نظام فلسفی غرب، علم و تکنولوژی جدید از جمله حجاب‌هایی است که انسان مدرن را در بر گرفته‌اند و راه حل برای رهایی از این حجاب‌ها، فرار از تفکر فلسفی و روی آوردن به اصالت وجودگرایی هایدگر در تلاقی با عرفان وحدت وجودی است.

در این پژوهش، مدرنیته و غرب معادل هم؛ در نظر گرفته شده و در نهایت به عنوان گفتمانی در برابرگفتمان فردیدیه با روش تحلیل گفتمان مورد بررسی قرار گرفت. درگفتمان مدرنیته هستی، خصلتی مادی، مکانیکی و ریاضی- محور دارد در معرفت شناسی عقل حصولی و معاش اندیش حاکم است. روش شناسی این جریان، تجربه‌گرایی و اومانیسیم هسته مرکزی انسان شناسی آن محسوب می‌شود. 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 است.

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 است. 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 مورد توجه است. در مقابل نظریه سیاسی گفتمان مدرنیته، گفتمان فردیدیه 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 می‌کند. بررسی محققانه، بخش ایجابی اندیشه فردید یعنی حکمت انسی و عرفان ابن عربی می‌تواند موضوع درخوری برای کشف ایده روشنتری از جریان فردیدیه باشد.

منابع

- آسیابانی، محمد (۱۳۹۷)، زندگینامه و شرح احوال و آرای انتقادی سید احمد فرید، تهران: انتشارات ورا.
- آشوری، داریوش (۱۳۷۵)، ما و مدرنیست. تهران: صراط.
- آدورنو، تئودور و ماکس هرکهایمر (۱۳۸۳)، دیالکتیک روشنگری: قطعات فلسفی، ترجمه فرهادپور و امید مهرگان، تهران: گام نو.
- آقا بخشی، علی (۱۳۷۴)، فرهنگ علوم سیاسی. تهران: مرکز اطلاعات و مدارک علمی ایران.
- آیوبی، سید مرتضی (۱۳۹۰)، کتاب رستاخیز، تهران: ساقی.
- آیوبی، سید مرتضی (۱۳۷۶)، حلزون‌های خانه به دوش، تهران: ساقی.
- احمدی، بابک (۱۳۷۷)، معمای مدرنیته، تهران: مرکز.
- میشل، توماس (۱۳۷۷)، کلام مسیحی، ترجمه حسین توفیقی، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۸۴)، جریان شناسی فکری ایران معاصر، تهران: نشر مؤسسه فرهنگی حکمت نوین اسلامی.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۸۶)، درباره غرب، تهران: هرمس.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۸۴)، ما و راه دشوار تجدد، تهران: ساقی.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۸۳)، فرهنگ، خرد و آزادی، تهران: ساقی.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۷۹)، اوتوپی و عصر تجدد، تهران: ساقی.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۶۲)، شمه‌ای از تاریخ غرب زدگی ما، تهران: سروش.
- دیباچ، موسی (۱۳۸۶)، آرا و عقاید سیر احمد فرید، تهران: علم.
- راسل، برتراند (۱۳۷۳)، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دریابندری، تهران: پرواز.
- رجبی، محمد (۱۳۹۰)، بهمن و اسفند، «تفکر قلندری در آفاق حکمت و هنر اُنسی»، ماهنامه سوره، ۶(۵۶-۵۷)، صص ۴۳-۲۵.
- زرشناس، شهریار (۱۳۸۴)، حقیقت فراموش شده انسان: جستارهایی از نقد روان‌شناسی مدرن، تهران: کتاب صبح.
- زرشناس، شهریار (۱۳۸۱)، مبانی نظری غرب مدرن سوی، تهران: کتاب صبح.
- ساروخانی، باقر (۱۳۸۰)، درآمدی بر دایره‌المعارف علوم اجتماعی، تهران: کیهان.
- شرت، ایون (۱۳۸۷)، فلسفه علوم اجتماعی، ترجمه هادی جلیلی، تهران: نی.

- شریعتی، احسان (زیر چاپ)، توابع سیاسی فلسفه‌ی هستی‌هایدگر و سنجش قرائت ایرانی آن نزد احمد فردی، پایان‌نامه دوره دکتری، دانشگاه سوربن، پاریس. (دفاع ۱۳۸۶).
- ضاد، محمد رضا (۱۳۹۴)، فردید‌نامه: نگاهی به زندگی و آثار و افکار سید احمد فردید، تهران: نشر موج نور.
- عبدالکریمی، بیژن (۱۳۹۲)، هایدگر در ایران. نگاهی به زندگی، آثار و اندیشه‌های سید احمد فردید. تهران: انتشارات حکمت و فلسفه.
- عرب، مهین (۱۳۸۸)، «نقد و بررسی روش‌شناسی در فلسفه دکارت و آراء پوپر»، فصلنامه حکمت و فلسفه، ۵(۴)، صص ۷۴-۵۳.
- فتحی، علی (۱۳۸۸)، «تاملی در روش دکارتی»، ماهنامه معرفت، ۱۱۸(۱۴۰)، صص ۱۱۷-۱۲۰.
- فردید، سیداحمد (۱۳۸۷)، «دفع فاسد به افسد، مرکز اسناد انقلاب اسلامی»، بازبینی در ۱۳ تیر ۱۳۹۴، به نشانی www.irde.ir.
- فردید، سید احمد (۱۳۸۱)، دیدار فرهنگی و فتوحات آخر الزمان، به کوشش محمد مددپور، تهران: نظر.
- فردید، سید احمد (۱۳۵۶)، ۵ مرداد، بحث آزاد درباره آزادی، روزنامه رستاخیر، ۴ و ۵ (۹۷۴-۹۷۵)، ص ۳، ستون چپ.
- قرلسفلی، محمدتقی (۱۳۸۶)، ویژگی‌های معرفت‌شناختی اندیشه در پیشامدرن، مدرن و پسامدرن، فصلنامه پژوهشنامه علوم سیاسی، ۳(۹)، صص ۱۵۷-۱۱۹.
- کاپلینسکی، رافائل و کوپر، چارلز (۱۳۷۱)، تکنولوژی و توسعه در سومین انقلاب صنعتی، ترجمه جمشید زنگنه. تهران: وزارت امور خارجه.
- گلشنی، مهدی (۱۳۸۰)، قرآن و علوم طبیعت، تهران: امیرکبیر
- مدد پور، محمد (۱۳۷۴)، تجلیات حکمت معنوی در هنر اسلامی، تهران: امیرکبیر
- مدد پور، محمد (۱۳۸۸)، دین و سینما، تهران: انتشارات سوره مهر
- مدد پور، محمد (۱۳۸۹)، تفکری دیگر، تهران: انجمن معارف اسلامی ایران.
- منوچهری، عباس (۱۳۸۷)، مارتین هایدگر، تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
- میرسپاسی، علی (۱۳۸۶)، روشنفکران ایران روایت‌های یاس و امید، ترجمه عباس مخبر، تهران: نشر توسعه.
- نصیری، مهدی (۱۳۹۲، ۶ مهر)، نقد فلسفه و مدرنیته در گفتگوی مه‌با مهدی نصیری، خبرگزاری مهر، بازبینی در ۱۲ آبان ۱۳۹۳، به نشانی nasiri1342.blogfa.com.
- نصیری، مهدی (۱۳۹۰، ۲۰ شهریور)، فلسفه یونان یا کلام عقلانی شیعه؟، فصلنامه سمات، ۵(۵)، ص ۱.

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

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 .

