

فصلنامه راهبرد سیاسی
سال چهارم، شماره ۱۴، پاییز ۱۳۹۹
صفحات: ۱۶۷-۱۹۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۷/۲۷؛ تاریخ پذیرش نهایی: ۱۳۹۹/۰۸/۱۷

بررسی چیستی و ابعاد انقلاب در آرای سید احمد فردید

جلال سبحانی فرد* / عزیز جوانپور هروی** / رضا نصیری حامد***

چکیده

انقلاب، پدیده‌ای دربردارنده‌ی تغییرات وسیع در اجتماع و سیاست است که متأثر از مبانی فکری خاص رخ می‌دهد. سیداحمد فردید متأثر از آرای هایدگر و ابن‌عربی، بر آن است که ادوار تاریخی از حیث دلالت‌های معنایی مندرج در آن بر اساس ظهور یکی از اسماء الهی قابل توضیح است. این دیدگاه بر اساس حکمت تاریخ، سعی دارد از قید و بند اومانیزم دوران مدرن رها گردیده و افقی معنوی بر اساس نسبتی جدید با خداوند و نیز وجود را طرح نماید. در اندیشه‌ی فردید، انقلاب هم به لحاظ مفهومی و هم از حیث توجه وی به ویژگی‌ها و مشخصات مشروطه و انقلاب اسلامی حائز اهمیت است. در این نوشتار، بر اساس نگاه هستی‌شناسی و نیز رویکرد فردید به تاریخ که وی از آن با عنوان حوالت تاریخی یاد نموده، به بازخوانی دیدگاه وی در مورد انقلاب و ابعاد مختلف آن و نیز چالش‌ها و فرصت‌های طرح این موضوع به ویژه در افق امکانات پیش‌رو و در انداختن طرحی نو در تفکر پس‌فردایی عالم پرداخته می‌شود. به طور خاص وی با تفسیر خاص خود درباره انقلاب اسلامی به چنین تصویری از آینده توجه دارد.

کلید واژه‌ها

مشروطه، انقلاب، علم‌الاسماء، حکمت اُنسی، حوالت تاریخی.

* دانشجوی دکتری علوم سیاسی، واحد تبریز، دانشگاه آزاد اسلامی، تبریز، ایران. sobhanifard.jalal@yahoo.com

** دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، واحد تبریز، دانشگاه آزاد اسلامی، تبریز، ایران. (نویسنده مسئول)
a.javanpor@iaut.ac.ir

*** استادیار علوم سیاسی موسسه تاریخ و فرهنگ ایران دانشگاه تبریز، تبریز، ایران. r.nasirihamed@tabrizu.ac.ir



مقدمه

نام سیداحمد فردید با برهه‌ی تاریخی مهمی از تاریخ فکری ایران معاصر پیوند خورده است. طرح مباحث فردید عمدتاً به شکلی شفاهی بوده و این امر در کنار مشخصه‌های دیگری از قبیل پراکندگی مباحث وی، امکان بررسی و نیز قضاوت در مورد آرای وی را دشوار نموده است. با این حال میراث فردید پس از وی حتی بیش از زمان حیاتش مورد توجه قرار گرفته و به طرح بحث‌های متعددی چه از جانب موافقان و چه مخالفانش انجامیده است. یکی از مهم‌ترین موضوعاتی که فردید بدان پرداخته، تفسیر از روند تاریخ و نگاهی به امکانات آینده‌ی پیش رو است که یکی از مضامین مرتبط در این خصوص نیز مسئله‌ی انقلاب است. وی مباحث خود در خصوص انقلاب را نیز در بخش‌های مختلف گفتارهای خود طرح نموده است که البته آنها هم به سیاق گفتارهای دیگر وی آن گونه که باید و شاید دارای نظم و روال مشخصی نیست و باید از لابلای سخنان مختلف وی به دریافت نظریاتش در این خصوص نائل گردید. اصولاً فردید تنها در دوران جوانی خود به نگارش برخی مقالات اقدام نمود که آن هم بیش از ارائه‌ی نظریات خاص خود، توصیفاتی از فلاسفه‌ای همچون «برگسن» و تأملاتی ابتدایی در خصوص هایدگر را شامل می‌شود. با این حال تلاش برخی از شارحان و شاگردان وی در نظم‌بخشی از طریق مکتوب نمودن سخنان شفاهی وی تا حدودی از این مشکل کاسته هرچند که به کلی آن را برطرف ننموده و گاهی به برخی از ابهامات بیشتر نیز منجر شده است. بر مبنای ملاحظات فوق تلاش می‌شود در نوشتار حاضر دیدگاه وی در خصوص انقلاب در ذیل هستی‌شناسی و نگاه وی به تاریخ مورد توجه قرار گیرد و افزون بر بحثی نظری، نسبت آن با وقایعی همچون مشروطه و انقلاب اسلامی و همچنین افق آینده مورد بازخوانی قرار گیرد. آنچه به دشواری استنباط جایگاه موضوعات اجتماعی و سیاسی در منظر کسانی همچون فردید می‌افزاید، آن است که نظریات وی در چنین موضوعاتی را باید از مبانی فلسفی و وجودشناسانه‌ی وی و در ارتباط با آنها مورد ارزیابی قرار داد که به دلیل تلفیق حوزه‌های مختلف و همچنین اتخاذ رویکرد فکری خاص و نیز زبان و گفتاری ویژه، سختی‌های خاص خود را دارد. فردید و نیز پیروان وی به سیاست واقعی و عملی بی‌اعتنا نبودند اما ورود و نیز نظریه‌پردازی در این حوزه نیز بر ابهامات و دشواری‌ای این امر افزوده چرا که نسبت میان آرای نظری و مواضع عملی وی و نیز شاگردانش موضوع نظریات مختلف و بلکه متعارضی گردیده است.

مفهوم‌شناسی انقلاب

در بدو امر و قبل از درنگی نظری در باب انقلاب بر اساس دیدگاه فردید، ذکر این نکته‌ی ظاهراً بدیهی لازم است که امور مربوط به عرصه‌ی عقل عملی نمی‌تواند فارغ از نسبت و پیوند با قلمرو عقل نظری باشد. این موضوع کمابیش در همه‌ی تأملات نظری صادق است اما وقتی از سوی فلاسفه طرح می‌گردد، نمود بیشتری دارد و قلمرو سیاسی تحت تأثیر بینش‌های مربوط به وجود به معنای مطلق آن و نیز در باب عالم و آدم است. از باب مثال در فلسفه‌ی کلاسیک: «اگر مثل فارابی و افلاطون تصور کنیم که جامعه نسخه‌ای است از عالم غیب و به عبارت دیگر سیاست حاصل تأمل در عالم غیب و تبعیت از ترتیب و نظام عالم کبیر است، پس سیاستمدار و رئیس مدینه باید فیلسوف باشد تا بتواند بر طبق عدل حکومت کند» (داوری، ۱۳۶۵: ۶). در این نگرش، سیاست فرع بوده و در سایه اصولی بنیادین در خصوص شناخت و نوع نگاه به عالم معنادار می‌شود. این نسبت همیشه بر یک منوال باقی نمانده و حتی گاهی چنانچه مورد اشاره قرار خواهد گرفت، ممکن است به شکل رابطه‌ای معکوس ظهور و بروز یابد که عمل‌گرایی صرف از جمله تبعات آن است.

انقلاب نیز به عنوان کنشی مهم و تعیین‌کننده در عرصه‌ی سیاسی در منظر فردید، تابعی است از دیدگاه وی در خصوص تاریخ. فردید طبق علم‌الاسماء، هر دوره‌ای را تجلی و ظهور اسمی خاص برمی‌شمارد و بر آن است که:

«هر دوره‌ی انسان عالمی دارد. انقلابی رخ می‌دهد و عالمی دیگر پیدا می‌کند. در این عالم متناسب با آن، انسان مظهر اسمی دیگری است و به تناسب، عالم دیگر، تاریخ دیگر و وقت دیگر پیدا می‌کند» (فردید، ۱۳۹۳: ۷۵).

طرح اسماء و تجلیات آنها در تاریخ، بر اساس ترکیب آرای هایدگر و ابن‌عربی شکل گرفته و موضوعاتی همچون وحدت وجود و به ویژه وجود حق تعالی که از نظر فردید و پیروانش، موضوع اصلی حکمت مطلوب ایشان یعنی حکمت اُنسی است، در کنار کثرت اسماء جزو مسائل مهم آن است. «سیدعبّاس معارف» یکی از پیروان و شارحان فردید توضیح مناسب و منسجمی در این خصوص ارائه نموده و برای نمونه در باب سوپژکتیویته که از آن با عنوان «نفسانیت» یاد می‌کند، می‌نویسد:

«منشأ ظهور نفسانیت در تاریخ، سیر وجود از اطلاق به تقیید است که پس از این سیر، ماهیاتی که وجهی از وجوه مطلق‌اند، هر یک برای خود تعیین و تشخیص می‌یابند. همین امر، موجب

تعارض و تخاصم میان آنها می‌گردد مگر اینکه این موجودات متعین و محدود، در سیر خود به مرتبت فنا در وجود مطلق و بقا به وجود مطلق دست یابند که در این صورت در عین کثرت، تعارض و تخاصم از میان آنها برمی‌خیزد» (معارف، ۱۳۹۰: ۴۸۰).

در واقع بر اثر تعلقاتی که بر دامان وجود ناب و مطلق وجود می‌نشیند، عملاً تعارض‌هایی ناشی از کثرت پدیدار می‌شود.^۱ در اینجا سوال آن است که آیا این دیدگاه که ظاهراً وحدت را بر کثرت ترجیح می‌دهد، می‌توان در همه‌ی موجودات ساری و جاری برشمرد؟ به عبارتی دیگر همه‌ی تکثرات موجود در عالم انسانی از سنخ و گونه‌ای هستند که بتوان گفت مسیر غایی همه‌ی آنها در مسیر فنا در وجود مطلق قرار دارد؟ شاید مقدم بر این سوال، باید ابتدا در خصوص چرایی بروز کثرت‌ها در عالم سوال نمود و اینکه چه چیزی سبب شده وجود از اطلاق به تقیید سیر کند. در این مورد نیز معارف از دو جنبه به مسئله پاسخ می‌دهد:

«نخست آنکه رحمت رحمانی حق، مقتضی آن است که به تمام ماهیات افاضی وجود کند: قَالَ رَبَّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَىٰ.^۲ ایجاد ماهیات و افاضی وجود به ذوات ناقص آنان، مستلزم سیر وجود از مرحله‌ی اطلاق به تقیید است. از جمله ماهیاتی که به سبب رحمت رحمانی حق، موجود می‌گردند، ماهیاتی یافت می‌شود که بر آنها حبّ نفس و انانیت غالب است اما... بالاخره این ماهیات نیز در سیر خود به سوی وجود مطلق به مرحله‌ی فنا می‌رسند و انانیت از آنان خلع می‌گردد. پاسخ دوم آن است که بسیاری از کمالات منطوقی در وجود، تا زمانی که وجود در مقام اطلاق است، مجال ظهور و تجلی پیدا نمی‌کند و ظهور این گونه کمالات، مستلزم سیر وجود از مقام اطلاق به موطن تقیید است» (معارف، ۱۳۹۰: ۴۸۰-۴۸۱).

برای نمونه «شجاعت» زمانی بروز می‌یابد که تهدید و خصمی وجود داشته باشد و لذا شجاعت در ساحت حق تعالی ظهور و بروز نمی‌یابد چرا که خصمی قوی‌تر از خداوند و در برابر وی قابل تصور نیست^۳؛ کما اینکه عقّت نیز که مستلزم موضوعیت داشتن مُشتهیات نفسانی است، در مورد باری تعالی مصداق ندارد. هستی موهبتی تشکیکی است که مراتبی از آن به وجهی اعتباری به موجودات و هستندگان اعطا گردیده و از این رو امکان و شرایط مهیا شده برای

۱. به مصداق بی‌تی از مولانا که معارف نیز بدان استناد می‌کند که:

موسی ای با موسی ای در جنگ شد

چون که بی رنگی اسیر رنگ شد

۲. آیه ۵۰ سوره طه

که با هستی‌اش نام هستی برند

۳. همه آفرینش از آن کم‌ترند

موجودات مختلف فیضی است که به ایشان اطلاق گردیده تا مراتبی از کمال برای آنها مهیا شود؛ چنانچه ظهور کمالاتی از قبیل حق طلبی و عدالت خواهی در تاریخ مستلزم وجود امور باطل و نابرابری است. لذا فردید در موارد مختلفی به ابیات زیر از «جامی» استناد می‌کند:

در این نوبتکدی صورت پرستی
زند هرکس به نوبت کوس هستی
حقیقت را به هر دوری ظهوری است
ز اسمی بر جهان افتاده نوری است
اگر عالم به یک منوال بودی
بسا انوار کان مستور ماندی

بنابراین چنین تجلیاتی تنها در امور شخصی مصداق ندارد بلکه مهم‌تر از آن، در دیدی کلان همه‌ی ادوار تاریخی ظهوراتی از همین اسماء به شمار می‌آیند. چیزی که فردید با عنوان «حکمت اُنسی» از آن یاد می‌کند، در واقع به همین موضوع می‌پردازد. با آنکه اغلب به تبعیت از فلاسفه‌ی مشائی و اشراقی، موضوع فلسفه و حکمت الهی «موجود مطلق» یا «موجود بما هو موجود» دانسته می‌شود، اما موضوع مورد توجه حکمت اُنسی متفاوت است:

«در حکمت اُنسی از آنجا که نحو تلقی از وجود و موجود و شیوه‌ی پژوهش و تحقیق در امر وجود، از اساس با فلسفه اشراق و مشاء تفاوت دارد، موضوع حکمت اولی نیز امر دیگری است. به نظر حکمای اُنسی، مرتبت لابلشرط مقسمی وجود یا عین ذات حق است یا تجلی اعظم او و سایر اشیاء تنها به تجلی وجود حق موجودند» (معارف، ۱۳۹۰: ۶۱). برای همین در این حکمت بحث از وجود، در حقیقت بحث از وجود خداوند و اسماء و تجلیات او به شمار می‌آید و لذا موضوع حکمت اُنسی وجود حق تعالی از نظر توجه به حیثیت‌های مختلف تجلی و ظهور اسماء اوست. بنابراین فلسفه‌ی اشراقی و مشائی موضوعی مشترک دارند چرا که حتی حکمت اشراقی نیز به وجود بما هو وجود توجه دارد ولو با شیوه‌ای متفاوت از فلسفه‌ی مشائی؛ اما دغدغه‌ی حکمت اُنسی از اساس با آن دو از حیث توجه به ظهورات اسماء متفاوت است. فردید در باب تجلیات این اسماء در ادوار مختلف بیش از تاریخ در معنای تقویمی آن، به «وقت» توجه دارد که معادل زمان وجودی و اگزستانسیال و دارای نسبت میان آدمی با حقیقت است که متفاوت از دیدگاه اومانستی بوده و کانون آن، ظهور حقیقت استعلایی و به طور مشخص باری تعالی در اوقات مختلف عالم و نسبت آدمی با آن است.

از دیدگاه فردید حکمت و فلسفه و به طور خاص تأمل و اندیشه باید با ذکر و فکر همراه باشد. از این رو انتقاد وی به علوم نوین، غفلت آنها از این امور است تا جایی که با نقد دیدگاهی که معتقد است «ابن خلدون جامعه‌شناس است و غربی‌ها جامعه‌شناسی را از ابن خلدون گرفتند»،

می‌گوید چنین سخنی نادرست است چون در واقع غربی‌ها، ابن‌خلدون را جامعه‌شناس کردند برای اینکه «مدار جامعه‌شناسی غربی بر خود بنیادی است. وقتی جامعه‌شناسی به وجود می‌آید که ذکر و فکر می‌رود» (فردید، ۱۳۹۵: ۱۴۳). البته فردید این نکته را ناگفته رها می‌کند که آیا حتی در صورت وجود رابطه و پیوند انسان با عالم قدس و معنا، در مطالعه‌ی رویدادهای علمی نباید آنها را اموری مستقل و خودبنیاد تلقی نموده و بالاستقلال مورد مطالعه قرار داد؟ فردید احتمالاً بدین سوال پاسخی منفی خواهد داد چرا که وی نمی‌تواند قبول کند که علمی بدون تذکر وجود داشته باشد. وی علوم مختلف و از جمله جامعه‌شناسی ادیان را «جامعه‌شناسی فاقد ذکر و فکر ضدّ ادیان به طور عام و شامل و همین طور ضدّ دیانت مقدس اسلام» برمی‌شمارد (فردید، ۱۳۹۵: ۱۴۴). از نظر وی، اگر ذکر نباشد و فقط فکر باشد، عقل معاش و اندیشه‌ی علمی غلبه می‌یابد؛ هرچند اندیشه‌ی علمی در جای خود درست است، اما شرط نخست علم حصولی آن است که تفکر با تذکر تاریخی قرین نباشد (فردید، ۱۳۸۶: ۱۳). برای همین وی به درافکندن طرحی به کلی نوین در معرفت و شناخت آدمی و ظهور انسانی نوین که به سهم خود تجلی اسم جدیدی از خداوند باشد، می‌اندیشد. این دیدگاه همراه با نقد وی از علوم مختلف انسانی است و وی در نقد رویکرد دانشمندان این علوم می‌گوید:

«اخیراً برخی از علمای علوم اجتماعی یا فلاسفه تحت عناوین مورفولوژی^۱ و آرکئولوژی^۲ و طباع‌شناسی^۳ درباره‌ی صورت تمدن‌ها بحث کرده‌اند اما از آنجا که غالباً تفکرشان مبتنی بر تذکر تاریخی و توجه به معنی حوالت تاریخی نیست، من این نوع تفکر را تفکر قالبی یا صوری می‌نامم. تفکر قالبی وقتی انحطاط و ابتدال پیدا کند و تکراری و تقلیدی شود به صورتی درمی‌آید که من آن را تفکر قالبی می‌نامم. در مقابل تفکر قالبی، تفکر قلبی قرار دارد» (فردید، ۱۳۵۰: ۳۲).

وی در یکی از نخستین نوشته‌های خود در جوانی، با نقل قولی از ژاک شوالیه می‌نویسد: «تمدن و دانش و حتی خرد ما که سخت رنگ ماده و ماده‌پرستی به خود گرفته، بیم آن می‌رود که به یکبارگی در گرداب تباهی و اضمحلال فرو رود. باید با کوشش و کششی مستمر، همچون شناگرانی که با جریان آب نبرد می‌کنند و بر ضدّ آن دست و پا می‌زنند، دوباره روحانیت آهنگ

1. Morphologie
2. Archeologie
3. Typologie

کنیم و بدین سان تمدن و دانش و خرد خود را از این مهلکه رهایی بخشیم. این کار را با ماده و ماشین انجام نتوان داد. ادای این مقصود را حکمتی متعالی و فلسفه‌ای الهی لازم است» (فردید، ۱۳۱۶: ۸۸۵).

در مقابل روند موجود و با هدف ایجاد تمهیدات لازم برای چنین حکمتی، فردید به انتقاد رادیکال از زبان فلسفی و متافیزیک و از جمله «منطق» پرداخته و آن را این گونه مورد ملامت و نکوهش قرار می‌دهد که:

«من نمی‌خواهم بروم به منطق. در منطق انسان هر باطلی را حق نشان می‌دهد و اثبات می‌کند ... هیدگر چند بار گفته که اگر شما بروید به مفهوم بدیهی، با منطق هر امر منطقی را می‌شود اثبات کرد و چنانچه بنده را می‌بینید چندان از منطق‌درایی و دیالکتیک‌درایی مبراً نیستم و هرگاه ویرم بگیرد خود بنده یک استعدادی برای اینها دارم که شروع کنم با منطق باطلی را حق بنمایانم و حقی را باطل. پس این استدلال‌ات را به جد نگیرید. خلاصه دقت بفرمایید نوعی سیستم در کار است. اگر شما بخواهید جلوی بنده در بیایید، بنده هم مقابل شما درمی‌آیم. برای اینکه بگویید از کجا معلوم است که با این زمان آخرالزمانی فانی که می‌خواهید جلوی بنده در بیایید، خود شما هم زمان زده نباشید؟ بسیار خوب بنده هم زمان فانی زده‌ام. می‌گویید برو گمشو من هم می‌گویم تو هم برو گمشو. تو هم مثل منی و بعد زمان آخرین مرتبه‌ی سلطه است و زور و هر که قدرت اهریمنی‌اش بیشتر باشد او اول خواهد بود» (فردید، ۱۳۹۳: ۱۹۰-۱۹۱).

این فرازاها به نحو بسیار گویایی رویکرد روش‌شناختی فردید را بازتاب می‌دهد. از سویی وی بی‌اعتمادی خود به منطق را در آنها بیان نموده و از سویی دیگر بر آن است که ورود به منطق، گویی همواره با قصد و غرضی خاص انجام می‌شود. به سخنی دیگر با آنکه منطق برای آن تعبیه گردیده که قواعد بحث را فارغ از شائبه‌های نفسانی و اغراض شخصی تضمین نماید، فردید آن را از اساس طرد می‌نماید. وی با وجه خطابی خاص خود در بسیاری از موارد به جای استدلال-ورزی به ویژه در مواجهه با رویکردهای رقیب، تنها به صدور حکم می‌پردازد و به جای طرح مشخص موضوع، شیوه‌ای را در پیش می‌گیرد که در بهترین حالت و با تسامح می‌توان آن را موضعی جدلی و تنها از باب اسکات خصم تفسیر نمود. برخی از موارد نیز که وی ظاهراً خود را به استدلال ملزم نموده است، به بیان خود وی تنها برای فهم نزدیک‌تر بدان موضوع است:

«معاد یک راز است و ما برای آن ادله‌ی عقلی می‌آوریم اما تنها برای تقریب به ذهن چنین کنیم. معاد را بیان کردن با افلاطون و ارسطو غریب‌دگی است و فلسفه است. نباید بیندازیم با این کار الله به سراغ ما می‌آید» (دیباچ، ۱۳۸۶: ۳۷۵).

وی توسل خود به استدلال را امری ناگزیر و تنها برای نقد آرای مخالف می‌داند و در فرازهایی که برای نمونه نظریات «بنی‌صدر» را مورد نقد قرار می‌دهد، می‌نویسد که به‌رغم این نقدها، «بنده هنوز می‌خواهم نسبت به ایشان حالت سمپاتی و همدردی داشته باشم و نه کین‌توزی و نفرت. گرچه کین‌توزی حوالت تاریخی جهان است. امیدوارم که اهل کین‌توزی نباشم» (دیباچ، ۱۳۸۶: ۱۹۱).

اما واقعیت آن است که فردید نه تنها به طور کامل از کین‌توزی که آن را نیز بخشی از حوالت تاریخی عالم می‌داند، نگسسته، بلکه در مواردی بسیار بیش از رسم مألوف و مرسوم برای بیان نظریات خود از چنین رویکردی بهره می‌گیرد. البته می‌توان بدین وجه از مواجهه‌ی فردید با مسائل فکری توجه ننمود و تنها به متن آرای وی پرداخت که در مقاله‌ی حاضر نیز همین رویه مورد توجه است اما نمی‌توان از تأثیرات آن بر جهت‌گیری نظام فکری فردید و اشخاص و جریان‌ات متأثر از وی چه به شیوه‌ای سلبی و یا ایجابی غفلت ورزید. نحوه‌ی مواجهه‌ی وی در این خصوص بخشی از قضاوت‌ها و احکام وی در موضوعات مختلف را تکوین بخشیده و در جهت‌گیری فکری و ارزشی وی و مهم‌تر از آن بخشی از جریان‌ات فکری معاصر تأثیرگذار بوده است. به هر حال وی در خصوص مفهوم‌شناسی انقلاب معتقد است:

«آن انقلاب تاریخی حقیقی که وقت بشر با آن عوض می‌شود و مظهر اسم دیگری قرار می‌گیرد، رنسانس است و دوران نوزایش که تولد ثانی است. انسان از آن صورت سابق از نو می‌میرد و فساد پیدا می‌کند و به صورت جدید زنده می‌شود» (فردید، ۱۳۹۳: ۷۱).

از نظر فردید:

«تاریخ غربی با انقلاب کبیر به انقلاب رنسانس تمامیت می‌دهد. دیگر انقلاب جوهر نیست و اعراض آن فقط تغییر می‌کند. دیگر تغییر در جوهر غیر ممکن است مشکل است که رشد پیدا کند و سیرش تکاملی و شورشش روز به روز بیشتر باشد. توهمی در غرب پیدا می‌شود که تاریخ غرب در آینده کمال می‌یابد» (فردید، ۱۳۹۳: ۷۱).

بدین ترتیب انقلاب کبیر فرانسه نقطه‌ی عطف مهمی است که بر اثر آن بنای دوران جدیدی پی افکنده می‌شود. رخدادهای دیگر همگی در ذیل این انقلاب و گفتمان کلی برآمده از آن معنا

می‌یابد به نحوی که فردید آنها را هر اندازه هم که بزرگ بوده باشند، در خور عنوان انقلاب ندانسته و از آنها با عنوان «شورش» یاد می‌کند. لازم به ذکر است در کل تلقی دوران کهن و سنتی از مفهوم انقلاب، چندان مثبت نبوده است و حتی نظر به لزوم حفظ نظم و سامان موجود، اغلب نگرشی منفی در مورد انقلاب غلبه داشته تا اینکه پس از انقلاب فرانسه، این مفهوم مورد توجه قرار گرفته و جذابیت یافت (Ashuri, 2019: 89). بخش مهمی از اقبال به انقلاب را باید در چارچوب سوپزکتیویسم و اتخاذ موضعی فعالانه در مواجهه با عالم در نظر گرفت. به خاطر همین فردید معتقد است انقلاب در دوران پیشین و مثلاً در زمان و اندیشه‌ی ملاصدرا امکان طرح نداشته است. توجه فردید به انقلاب و برجسته نمودن آن از سوی وی و البته ارائه‌ی تعریفی خاص از آن را می‌توان به شرایط زمانه‌ی فردید نیز نسبت داد. زمانه‌ای که جریان چپ داعیه‌دار انقلاب اجتماعی و سیاسی بود و همین بسیاری از افراد مخصوصاً جوانان پرشور و فعال را ترغیب می‌نمود که به دنبال تحولاتی عمیق باشند. «داریوش آشوری» یکی از مخاطبان فردید در آن سال‌ها و نیز یکی از منتقدان مهم وی در سال‌های بعد، بر آن است که: «یک دلیل دیگر جاذبه فردید برای جوان جوینده‌ای چون من، جوّ زمانه‌ای بود که می‌رفت تا در جوار گفتمان رادیکال و انقلابی چپ-که دشمن اصلی خود را امپریالیسم غرب و سرمایه‌داری آن می‌دانست و قبله‌اش سوسیالیسم شرق بود- گفتمان دیگری را بر سر بازار آورد که از جبهه-ی معنویت و روحانیت و عرفان شرقی به مادیت و نیپیلیسم و علم و تکنیک‌زدگی غرب حمله می‌برد» (آشوری، ۱۳۹۲: ۳۰۹). رژیم شاه نیز در قبال خطرات ناشی از چپ‌ها و نیز با اوهامی در خصوص فرهنگ اصیل شرقی و معنوی مدافع و مروج این دیدگاه بود و شاید می‌اندیشید که با این معنویت‌گرایی می‌تواند جلوی انقلاب اجتماعی و سیاسی را بگیرد در صورتی که قضایا به نحوی دیگر پیش رفت.

فردید مبدع غرب‌زدگی البته در معنای وجودشناسانه‌ی آن است؛ هرچند که این اصطلاح با استفاده‌ی «جلال آل‌احمد» از آن مشهور گردیده و جنبه‌ی اجتماعی وسیعی پیدا کرد. خود آل‌احمد به اخذ این تعبیر از «افادات شفاهی حضرت احمد فردید» اذعان داشت و ابراز امیدواری می‌کرد که جسارت قلم وی او را نیز بر سر سخن آورد (آل‌احمد، ۱۳۸۵: ۱۰). با این حال فردید با نقد شدید آل‌احمد بر آن بود که «این مزخرفاتی که آل‌احمد نوشته ربطی به حرف‌های من ندارد» (آشوری، ۱۳۹۲: ۳۰۷). فردید برخلاف ابراز امیدواری آل‌احمد، به مکتوب نمودن و انسجام‌بخشی بدین ایده‌ی بنیادین خود نپرداخته و تنها در گفتارهای شفاهی خود

ابعادی از آن را طرح نمود. از نظر موافقان وی شور و حرارت وی در تأملاتش و از نظر مخالفانش پراکندگی و پریشانی فکر وی او را از بیان نظام‌مند ایده‌هایش باز می‌داشت. فردید روش بحث خود را متفاوت از روش‌شناسی مرسوم که برگرفته از فلسفه‌ی دکارت است، می‌داند چرا که به نظر وی «متدولوژی به حقیقت ترفندشناسی است. این متدولوژی‌های منطقی جورواجور مصداق ترفند است نه راه و رسم حقیقی نه طریقت تفکر و نه منهج تفکر و تعبیرات دیگری که همه می‌دانیم مأخوذ از کتاب و سنت و احادیث و روایات است» (فردید، ۱۳۹۵: ۶۵). وی در مصاحبه‌ای، شیوه‌ی کار خود، احساسش از تماشای برنامه‌هایش و نیز تأمل در خصوص آنها را چنین بیان می‌کند که:

«اساساً رسم من این است که هر بار چیزی بنویسم و یک هفته بعد آن را بخوانم، نتیجه‌اش این می‌شود که از آن خوشم نمی‌آید، یعنی زمان که بگذرد داوری من هم عوض می‌شود. درباره تماشای خودم در تلویزیون فقط می‌توانم بگویم خود را بیشتر به این دلیل تماشا می‌کردم که حرف‌هایم را گوش کنم و به دقت گوش کنم که ببینم تا چه اندازه توانسته‌ام مطالب و معانی لازم را به شنوندگان القاء کنم و تنها چیزی که دستگیرم شده این بوده که احساس کرده‌ام در همه‌ی این برنامه‌ها مطالبم ناتمام مانده است» (فردید، ۱۳۵۶).

این فرازا نشان می‌دهد حداقل برای خود او نیز این حس وجود داشته که گفتارهایش به سرمنزل مقصود نمی‌رسد ضمن آنکه آن مقداری هم که به رشته‌ی تحریر درمی‌آورده از دیدگاه خودش دائم در تطور و دگرگونی بوده است.

مشروطه

مشروطیت در ایران، جنبش و از منظری دیگر انقلابی بود که تحولات وسیعی را در اندیشه و عمل ایرانیان در حوزه‌های مختلف ایجاد نمود که یکی از بارزترین آنها ظهور گفتمانی نوین در ساحت سیاسی بود. گرایش‌های متعددی در متن مشروطه ظهور یافت که محور مشترک اغلب آنها توافق بر سر این نکته بود که مشروطه نیاز کشور بوده و در مقام مقایسه با رژیم پیشین از مزایای متعددی برخوردار است. از باب نمونه علامه نائینی از مشروطه بر اساس بحثی فقهی با عنوان «دفع افسد به فاسد» یاد نمودند که هرچند ایراداتی از قبیل غصبی بودن حکومت در زمانه‌ی غیبت را از بین نمی‌برد، حداقل در کاستن از بار ظلم و ستم بر مردم نسبت به سلطنت نقش بسزایی دارد اما فردید درباره‌ی مشروطه نظری کاملاً متفاوت ابراز می‌دارد:

«تاریخ مشروطه ذیل تاریخ غرب است. دفع استبداد به مشروطه دفع فاسد به افسد است. انسان مصداق بالذات حق است و تمام تاریخ چهارصد سال تاریخ مشروطه استبداد مطلق است» (دیباج، ۱۳۸۶: ۳۶۹). در این فراز، افزون بر بخش نخست که ناشی از دیدگاه خاص فردید در مورد هستی‌شناسی و انسان‌شناسی اومانیستی غرب است، نکته‌ی قابل تأمل بخش دوم این گفتار است که بسیار تند و نامنصفانه به نظر می‌رسد از این نظر که وی در این تاریخ مشروطه جز استبداد مطلق چیزی نمی‌بیند. چنین تعبیری فقط مقابله با دیدگاه نائینی نیست؛ مهم‌تر از آن به سبب باور فردید بدین نکته است که مشروطیت را برآمده از گفتمان اومانیستی و بشرانگاری تلقی می‌کند که هیچ چیزی نمی‌تواند ماهیت آن را که فردید مصداق بارز طاغوت می‌داند، پاک و مطهر سازد. به بیان وی مشروطه را کنستیتوسیونل گفته‌اند که به معنای تأسیس است «با مشروطه صورت نوعی جدید تأسیس شود و به عبارت دیگر صورت نوعی مشروطه بر صورت قبلی افزوده شود» (دیباج، ۱۳۸۶: ۳۶۹). در اینجا است که فردید ظهور مشروطه را به معنای جایگزینی اسمی جدید به جای اسم پیشین می‌داند. بدین ترتیب برای فردید مهم نیست چه مقدار تلاش برای بومی‌سازی مشروطیت از سوی طیف‌های مختلف از جمله علمای بزرگ مشروطه‌خواه صورت گرفته؛ مهم آن است که مشروطه و مشروطه‌خواهی مصداق و نمود بارزی از غربزدگی است که خواسته یا ناخواسته همگان را به مسیر خود می‌برد. فردید در این خصوص با شیخ فضل‌الله نوری همدلی و موافقت دارد و معتقد است شیخ خوب متوجه شده بود که «با مشروطه خدا برنگردد و اگر آثاری از خدا هم هست از بین خواهد رفت و کفر مطلق و استعمار مطلق خواهد آمد» (دیباج، ۱۳۸۶: ۳۷۱). از این منظر مشروطه‌خواهی به معنای انقلاب تام و تمام نفس اماره دانسته شده و با آنکه استبداد ناصرالدین شاه نکبت قلمداد می‌شود، در نهایت غربزدگی مضاعف برآمده از مشروطه بدتر از آن قلمداد می‌شود. فردید حکومت مشروطه را بیش از آنکه با کارکردهای اجتماعی و سیاسی آن ارزیابی کند، بر اساس اتکای آن به خودبنیادی بشر در دوران جدید نقد می‌نماید. از نظر وی، آنچه که موفقیت غربی-ها به شمار می‌آید، به مدد «هواء نفس» برای ایشان حاصل گردیده و از این رو با استناد به بیتی از حافظ که:

قومی به جدّ و جهد گرفتند وصل دوست
قومی دگر حواله به تقدیر می‌کنند
بر آن است که گروه نخست که با تلاش و کوشش خود به مراد رسیده‌اند، غربی‌ها هستند و قوم دیگر ما مسلمانان هستیم که «حواله به تقدیر می‌کنیم» (فردید، ۱۳۹۵: ۳۷). گویی غربیان

توانسته‌اند با ابتکار عمل خویش، تاریخ را به دلخواه خود رقم بزنند در حالی که مسلمانان به تعبیر وی، در حوالتی گرفتار شده‌اند که چندان کاری از دست‌شان برای ایجاد تغییر در وضعیت‌شان برنمی‌آید. حکم فردید در این مورد نیز کلی، جهانشمول و البته تا مقدار زیادی موجبیت‌گرایانه است که به‌رغم تلاش برای ارائه‌ی تصویری از آینده، ساز و کار برون‌شد از وضعیت موجود در آن، چندان روشن و واضح نیست. به نظر می‌رسد فردید و نیز برخی از شاگردانش در پیش‌بینی روند تاریخ گاهی بیش از آنکه لاقلاً به توضیح خود از روند تاریخ وفادار باشند، تنها وضعیت مطلوب خویش را به تاریخ نسبت می‌دهند.

فردید تکامل مورد نظر در نزد مشروطه خواهان را «باد کردن نفس اماره» نامیده و مشروطیت را همان منورالفکری و توسل به عقل سخیف خودبنیاد می‌داند. وی با تأکید بر اینکه عقل مطرح شده در دوره‌ی روشنگری به مفهوم حسابگری است، بر آن است که برخلاف آن دسته از مذهب‌ها و از جمله روحانیونی همچون بهبهانی و طباطبایی که شیعه را دین عقل دانسته و با مشروطه همگام شدند، عقل مطرح در آیات و روایات که در واقع عقل معاد است، ربطی به عقل مشروطه‌زده ندارد و لذا علمای هواخواه مشروطه نیز ولو ندانسته مطیع و تابع خواسته‌های شیطانی غرب بوده‌اند (دیباج، ۱۳۸۶: ۳۷۲-۲۷۳) چرا که مشروطه ولو آنکه به نام اسلام و در کشورهای اسلامی از جمله ایران طرح گردد، در حقیقت امری با رنگ و لعاب و به تعبیر فلسفی صورت غربی است. از نظر فردید انقلاب مشروطه تغییری بنیادین در جوهر و به مصداق آنچه صدرالمتألهین، حرکت جوهری می‌دانست، نبوده بلکه آن را در واقع باید تغییر در اعراض به شمار آورد (فردید، ۱۳۹۳: ۷۰). برای همین وقایعی از قبیل مشروطه فاقد اصالت و حقانیت دینی هستند. بدین ترتیب حتی اگر در مشروطه شعار بازگشت و احیاء اصول سنتی و دینی هم داده شود، چیزی جز بازگشت به مبادی انسان‌گرایانه و اومانیسیم دوران مدرن متصور نخواهد بود. فردید پس از آن با ادبیات تندی که جزو خصایص بارز گفتاری وی است، چنین حکم می‌کند که:

«آنها که در مشروطیت اسم از خدا می‌برند یا فراماسونرنند و یا سر نفاق دارند. به علاوه خدای جدید که آنها پرستش کنند نفس اماره‌ی خود آنان است» (دیباج، ۱۳۸۶: ۳۷۰). پس مشروطه در هر کجایی که رخ دهد، چون شرط عقل انسانی را به میان می‌کشد، ناگزیر اطاعت از خداوند، رسول و اولی‌الامر را تابع «عقل ممسوخ آخرالزمانی» قرار می‌دهد.

انقلاب اسلامی

انقلاب اسلامی را برخی نقطه‌ی تحولی در آراء و دیدگاه‌های فردید نسبت به قبل از انقلاب دانسته و حتی گاهی او را تا سر حدّ تئوریسین و ایدئولوگ انقلاب مطرح نموده‌اند. البته اگر انسجام و پیوستگی^۱ را لازمه‌ی ایدئولوژی برشماریم، نظام فکری فردید فاقد چنین انسجامی است ضمن آنکه آرای فردید دارای جنبه‌ی عملی^۲ نیست (Jahanbeglu, 2019: 108). در باب انگیزه‌های فردید در توجه خاص به انقلاب مباحث مختلفی طرح گردیده اما به نظر می‌رسد اصل ورود فردید به مسائل سیاسی پس از انقلاب را فارغ از انگیزش‌های شخصی وی، باید از منظر دغدغه‌های وجودشناختی وی مورد توجه قرار داد. این گفتار بدان معنا نیست که ارتباط و پیوندی بین دیدگاه وی و قلمرو سیاسی و اجتماعی وجود ندارد بلکه منظور آن است که وی انقلاب را نیز در مسیر ایده‌های خود می‌دید و تفسیر می‌نمود تا آنجا که گاهی به نظر می‌رسد تعبیر فردید بیش از توضیح وضعیت انقلابی در بیرون، برآمده از حدیث نفس خود اوست. موضعی ایجابی فردید در خصوص انقلاب و اینکه تلاش داشت این پدیده را در پرتو آرای خود تفسیر نماید، را می‌توان مشابه دیدگاه هایدگر دانست چون هایدگر نیز در زمانه‌ی خود به دنبال پیوند میان تأملات نظری خود با امر واقع در عرصه‌ی سیاست بود. در این میان البته اتکالی به برخی مبانی نظری خاص و تلاش برای تحلیل انقلاب از زاویه‌ی مفروضات فوق، نتایج و تبعات خاصی داشت از جمله آنکه سبب گردید فردید بیش از آنکه واقعیت‌ها را نقطه‌ی عزیمت خود برای نظریه‌پردازی قرار دهد، از انقلابی سخن به میان آورد که:

«خودش در دنیای ذهنی خویش و براساس فلسفه‌ی تاریخ دو قطبی خویش، مراد می‌کرد. مواضع سیاسی فردید، حاصل حرکت از سوی مفاهیم ذهنی به سوی واقعیت اجتماعی و تاریخی یا از تاریخ اگزیستانسیال به سوی تاریخ واقعی بود و همین امر خود را در موضع‌گیری-های سیاسی و اجتماعی غیر واقع‌بینانه فردید آشکار ساخت» (عبدالکریمی، ۱۳۹۴: ۳۶۵).

البته هر تأملی در باب وجود و به طور مشخص اندیشه‌ی هستی‌شناسانه، آثار و نتایج خاص سیاسی و اجتماعی نیز در بر دارد اما نکته‌ی مهم آن است که بنیان نهادن مبانی فکر بر گونه‌ی خاصی از تفکر هستی‌شناختی به نحوی که بیش از استدلال و تفاهم بین‌الذهانی مبتنی بر شهود و دریافت شخصی باشد، ناگزیر پای برخی احتمالات را به میان می‌کشد. برای مثال

1. Concreteness

2. Practical

«سیاوش جمادی» بر آن است که تأملاتی از سنخ وجودشناسی و یا نگرش عرفانی، به سبب فقدان رابطه‌ی عقلانی بین افراد در قالب مدینه و پولیس و به دلیل آنکه بر اساس تجربه‌ای شخصی شکل گرفته است، می‌تواند پیامدهای منفی برای سیاست داشته و حتی سر از فاشیسم درآورد (عبدالکریمی، ۱۳۹۷: ۱۵۸). به عبارتی دیگر در این دیدگاه ستیز با عقلانیت در عرصه‌ی فردی، به عقل‌ستیزی در قلمروی سیاسی و جمعی می‌انجامد. با آنکه می‌توان در باب وجود رابطه‌ی ضروری و ناگزیر بین مباحث هستی‌شناسی و آثار سیاسی مترتب بر آن، نظری انتقادی داشت، با این حال مواجهه‌ی وجودشناسانه‌ی صرف با امور انسانی و از جمله اجتماعی و سیاسی، از آن جهت که این مسائل انضمامی را بر اساس الگوهایی کلان و از قبل تعیین شده ارزیابی می‌کند و بخش مهمی از آنها را از حیطه‌ی گفتگو و بحث عقلانی خارج می‌سازد، در معرض برخی خطرات ناشی از استبداد رأی و یا تمامیت‌خواهی قرار دارد. از سوی دیگر دیدگاه فردید بر جنبه‌ی باطن‌گرایانه‌ی اسلام اصرار دارد که همانند گرایش فکری هانری کربن، در نزد گروه‌هایی همچون تصوف و یا اسماعیلیه غلبه داشته است. این در حالی است که تأکید بر ابعاد خاصی از اسلام گاهی به بهای نادیده گرفتن وجوه دیگر اسلام از جمله فقه و شریعت حاصل می‌شود (Soroush, 2019: 314) و این خود ناشی از نگاهی گزینشی به اسلام تواند بود.

فردید انقلاب اسلامی را نه حدّ نهایی و غایی بلکه شروع مسیری می‌داند که تنها با ظهور امام زمان به سرمنزل واقعی خود خواهد رسید و لذا این حرکت تنها بخشی از انقلابی حقیقی است که همه‌ی افراد بشر چشم‌انتظار آن هستند. وی در مواضع خود در دوران پس از انقلاب به مخالفت شدید با کسانی می‌پرداخت که به زعم وی مخالف انتظار آماده‌گر برای انقلاب حقیقی و نجات از عسرت آخرالزمانی بوده‌اند. به طور مشخص وی جریان لیبرال‌ها در داخل و نیز پشتوانه‌ی فکری آنها مخصوصاً «کارل پوپر» را آماج انتقادات خود قرار می‌داد و در این امر آن گونه که ویژگی خاص گفتار اوست، از دایره‌ی انصاف نیز خارج می‌گردید و اغلب ایشان را مخالف انقلاب واقعی و طرفدار حفظ وضع موجود و ارتجاع می‌دانست. برای وی بودن در مسیر تطور و دگرگونی انقلابی تا آنجایی اهمیت دارد که وی بر لزوم متذکر شدن در خصوص این امر تأکید نموده و می‌گوید:

«یاد اسم آخرالزمان روح زمانه است که انسان را برمی‌انگیزد. اگر کسی لاقلاً انقلابی بود گرچه عرفانی نبود این کس برای من ارزش دارد» (دیباج، ۱۳۸۶: ۳۴-۳۵).

و یا در باب بحث‌های خودش اظهار می‌دارد که:

«بنده مکر لیل و نهار و فلک‌زدگی را سالها است که قریب به معنی غرب‌زدگی به کار برده‌ام؛ ولی بعد از انقلاب این توفیق را پیدا کرده‌ام که مطلبی را عنوان کنم که با انقلابی که فعلاً تحقق پیدا کرده است، موافق باشد؛ چه اگر مطلب بنده دانسته یا ندانسته با انقلاب اسلامی موافق نباشد، باید بگویم خذلان است به جای توفیق» (فردید، ۱۳۹۵: ۱۷).

به این ترتیب فردید گرایش شدیدی به انقلاب دارد که برخی آن را به گرایش‌های روان-شناختی و شخصی نسبت داده‌اند.^۱ با این حال به سبب آنکه موضوع این نوشتار مربوط به خصایص شخصی و مشی فردی وی نیست، از این جنبه عبور نموده و تنها نظریات وی را مورد بررسی قرار می‌دهیم. از حیث نسبت انقلاب با منظومه‌ی فکری و مبادی تفکر فردید، چنانچه اشاره شد، گویی فردید از پیش این را برای خود فرض دانسته است که از انقلاب ایران به مثابه-ی رویدادی برای گشایش افق تفکر فردایی و پس‌فردایی عالم دفاع نماید؛ روندی که وی امیدوار بود به مدد آن بتوان از طاغوت‌زدگی دوران جدید فراتر رود. با این حال شاید فردید از این نکته غفلت داشت و یا ممکن است در زمانه‌ی وقوع انقلاب و حتی تا مدتها پس از وقوع آن، قادر نبود دریابد که:

«مقابله‌ی انقلاب ایران و نظام سیاسی حاصل از آن با غرب، مقابله‌ای سیاسی و ایدئولوژیک است و این نحوه‌ی تقابل نه تنها نمی‌تواند به ظهور عالمیتی جدید و به تعبیر فردید، تاریخ پس-فردایی منتهی شود بلکه خود از مهم‌ترین زمینه‌سازان عرفی شدن تمام عیار سنت و رشد گسترده‌ی سکولاریسم و نیست‌انگاری غربی و هرچه سریع‌تر شدن روند اضمحلال ما در دل فرهنگ و تمدن جهانی شده غربی خواهد بود» (عبدالکریمی، ۱۳۹۴: ۳۶۴).

فردید تصویر مورد انتظار خود از تاریخ پس‌فردایی عالم را تا حد امکان ایده‌آلیزه نموده و بر آن است که همه‌ی آن اموری که تا کنون مجال تحقق آنها در طول تاریخ وجود نداشته است،

۱. برای نمونه «رامین جهانگل» هراس فردید از تحت تعقیب واقع شدن از سوی انقلابیون به سبب برخی فعالیت‌های همسوی وی در دوران قبل از انقلاب را در مواضع فردید پس از انقلاب موثر دانسته است و یا «موسی اکرمی» که اطاعت وی از نفس اماره‌اش را در نوع مواضع وی به ویژه علیه دیگران - به‌رغم نقد رادیکال فردید از نفس اماره - مورد توجه قرار داده است و نیز نظریات «داریوش آشوری»، «سیدحسین نصر» و «نصرالله پورجوادی» را نیز می‌توان با عنایت به تغییرات خلق و خو و نیز آرای وی شاهد مثالی برای این قضیه برشمرد (برای نمونه ر.ک. Jahanbeglu, 2019: 107؛ آشوری، ۱۳۹۲: ۳۱۲؛ پورجوادی، ۱۳۹۲ و نیز اکرمی، ۱۳۹۷).

در افق آینده می‌تواند بروز و ظهور یابد. وی در مباحث خود با اشاره به ولایت به معنی حکومت و ولایت به مفهوم دوستی، معتقد است:

«در ولایت مطلب این است که در تاریخ اسلام، در خصوص مسئله‌ی جانشین پیامبر و [تلقی] اهل جماعت، زمان طوری بوده که نمی‌شده، وقت آن نرسیده بود که به نحو وحدانی، ولایت با ولایت جمع بشود؛ به عنوان اینکه ولایت باطن ولایت باشد» (فردید، ۱۳۹۵: ۴۴). بدین ترتیب فردید باهم‌بودگی و جمع بین این دو جنبه را به زمانی خاص و پدیدار شدن نوعی آگاهی در زمانی خاص مربوط می‌داند. در کنار این وجه معرفتی، فردید نیم‌نگاهی نیز به مصلحت در روابط بین اهل تسنن و تشیع داشته و ضمن اشاره به عدم امکان تحقق وحدت فیما بین آنها در گذشته، به اتحاد بین آنها امید دارد تا جایی که تصریح دارد نمی‌خواهد امام زمان شیعه را به نحوی طرح نماید که «با وحدت مورد نیاز همه‌ی ملل اسلامی در تعارض باشد» (دیباج، ۱۳۸۶: ۴۵۴).

در نزد فردید، پدیدار شدن افق مسیحایی و موعودباورانه^۱ به عنوان ویژگی مهم سیاست انقلابی مطرح گردیده است (Mirsepassi, 2017: 45) که می‌توان آن را ذیل گرایش کلی در بین روشنفکران و حتی در نظام سیاسی موجود در بازگشت به آن چه هویت خویشتن تلقی می‌شد، به شمار آورد؛ به ویژه که هویت ایرانی با دلمشغولی از سوی بسیاری از روشنفکران و متفکران ایرانی برای مواجهه با دنیای مدرن همراه شده بود و اندیشه‌ی ایرانی همواره در صدد تلفیق بین آنها بوده است.

فردید در ارائه‌ی مدل مطلوب خویش برای آینده، متأثر از «مارتین هایدگر» بود. هایدگری که با نقد تاریخ متافیزیک غربی، در صدد نفی الگوی غالب و راهیابی به جهان فکری نوین است. البته هایدگر از متن خود اندیشه‌ی غربی در جستجوی چنین دیدگاه رادیکال و منتقدانه‌ای برآمده است. نظر خود هایدگر نیز در این مسیر دارای تطوراتی بوده است چنانچه از دیدگاه «جیانی واتیمو»، هایدگر پس از چرخش و با به تعبیری گشت مشهورش به جای تعبیر غلبه^۲ بر متافیزیک که در آثار پیشین خود به کار می‌برد، از تعبیر گسست^۳ از متافیزیک استفاده می‌کند. این تغییر دال بر آن است که گویی هایدگر می‌پذیرد که نمی‌توان متافیزیک را به راحتی نادیده

1. Messianic Horizon
2. Überwindung
3. Verwindung

گرفت. اگر بر آن باشیم که زبان از اساس وجهی متافیزیکی دارد، در آن صورت ناگزیر متافیزیک نیز بخشی از ساحت وجود بوده و نمی‌توان از آن گسست حاصل نموده و یا آن را نادیده گرفت بلکه تنها می‌توان از سیطره‌ی مطلق آن کاست تا متافیزیک به تمامی همه‌ی ساحت وجودی و اندیشه‌ی را در بر نگیرد (عبدالکریمی، ۱۳۹۷: ۱۹۰-۱۹۱). از دید اگزیستانسیالیستی، انسان در قالب همین محدودیت‌های متافیزیک، قادر به آفرینش امکاناتی نوین و بروز ظرفیت‌هایی جدید است که وجه استعلایی و تعالی آدمی نیز در آن معنادار می‌شود. اصطلاح «تعالی» به معنای لبریز شدن و نیز گذشتن و گذر است که به طور خاص از دیدگاه هایدگر مختص انسان و به تعبیر وی «دازاین» است (کوروز، ۱۳۷۹: ۱۱۵-۱۱۶). با وجود اینکه وجه نفی‌کنندگی در نزد هایدگر قوی و برجسته است، اما فردید آن را نه تنها مختص وی نمی‌داند؛ بلکه بر آن است که کلیت جهان و انسان‌ها در شرایط انتظار برای دورانی متفاوت از آنچه تا کنون بوده است، به سر می‌برند بدین معنا چنین انتظاری، نیاز و مطالبه‌ای جهانی است و انقلاب ایران نیز از یک نظر در متن چنین خواسته‌ای قابل طرح است:

«جهان نیاز به نه گفتن دارد و این در ایران قوی است. جلوی این نه گفتن را شرق و غرب می‌خواهد بگیرد. امام خمینی می‌خواهد به بشر امروز نه گوید. البته نه گفتن در هایدگر بیشتر است. البته شعار کفایت نمی‌کند و باید دید در عمل چه رخ می‌دهد. موضع‌گیری‌های جمهوری اسلامی از نظر مبنایی غالباً شرقی و یا غربی است زیرا مشکل است طوری بیان کنند که لاقلاً از لحاظ نظری مسائل به گونه‌ای بیان شود که شرقی و غربی نباشد» (دیباچ، ۱۳۸۶: ۴۰۲-۴۰۳).

آنچه فردید در انقلاب مشاهده می‌کند، پدیده‌ای است که می‌تواند آغازگر مسیری برای روند تازه‌ی جهانی باشد؛ فرایندی که البته هنوز در ابتدای مسیر خود گام برمی‌دارد و تا تحقق تمامی ظرفیت‌های بالفعل آن راه دور و درازی در پیش است. نخستین و مهم‌ترین لازمه‌ی چنین امری، آگاهی و التفات به مسئله‌ی غربزدگی است که ما نیز اکنون در ذیل آن قرار داریم. به باور فردید، حوالت ما همان حوالت غربیان است با وجود این وی انقلاب را در قالب بیانی که البته چندان امکان عملکرد فعالانه‌ای هم از آن مورد انتظار نیست و یا لاقلاً شفاف و روشن نشده، ذیل انتظاری آماده‌گر مورد نظر قرار می‌دهد که البته خالی از خدشه هم نیست چرا که: «آنچه پس از این تأملات اتفاق می‌افتد، ماجرا را پیچیده‌تر می‌کند. در سرزمین ما که تاریخش ذیل تاریخ غرب قرار دارد، انقلابی روی می‌دهد که می‌خواهد به غرب نه بگوید. فردید که سخت در انتظار انقلاب بوده است، دیگر به نحو نظام‌مند به سازگار کردن اندیشه‌هایش با وقایع یا

توضیح و تبیین وقایع بر اساس اندیشه‌هایش نمی‌پردازد و یکسره درگیر تحولات اجتماعی می‌شود و می‌کوشد اندیشه‌هایش را محک اعمال و افکار سیاسی- اجتماعی قرار دهد و جریان انقلاب را همسو با اندیشه‌هایش سازد. او و به تبع او شاگردان انقلابی‌اش فراموش می‌کنند که او شرق را در خفا می‌دید و سودای بازگشت به گذشته را محال و ما را مقلد غرب‌زدگی» (هاشمی، ۱۳۹۷: ۱۲۷).

در واقع فردید و شاگردان وی همچون «محمد مددپور» (از جمله در کتاب «خودآگاهی تاریخی») برخلاف اینکه پیش از آن از حیث حوالت تاریخی، ایران و بلکه کل شرق را نیز در ذیل غرب قرار می‌دادند، به طور مشخص بر این باور تأکید می‌ورزند که «انقلاب [اسلامی] آغاز تعرض شرق علیه غرب و تفکر غربی و روی کردن شرق به تفکر معنوی و حکمت اُنسی بود» (هاشمی، ۱۳۹۷: ۱۲۸). همه‌ی این توجهات به انقلاب در کشور ایران، در حالی است که فردید تعلق خاطر چندانی به ناسیونالیسم نشان نمی‌دهد و می‌گوید:

«میهن پرستی نفس آماره غرب‌زده است. حبّ وطن از ایمان است و حبّ خانمان. اما آن وطن جایی است که ورا نام نیست. موطن اصلی ما همان عین ثابت ماست» (دیباج، ۱۳۸۶: ۴۳۷). فردید همچون هایدگر بیش از هر چیز به بی‌خانمانی وجودی انسان معاصر توجه دارد و لذا اهمیت چندانی به واحدی همچون ملت- دولت نمی‌دهد. چنین برخوردی با موضوع شاید از حیث اینکه وی دل‌نگرانی‌های کلی‌تری همچون وضعیت وجودی انسان در دوران معاصر داشته، قابل درک باشد اما با این حال وی نیز همانند هایدگر حداقل در زمانی که نقطه‌ی عطف مهمی به لحاظ سیاسی در کشور رخ می‌دهد، نمی‌تواند بدان بی‌اعتنا باشد تا جایی که هم هایدگر و هم فردید تمجیدی وافر از رخدادهای مذکور به عمل آورده و حتی به شکلی اغراق‌آمیز تلاش دارند خود را با جریان کلی آن همسو و همگام نشان دهند. در این باب البته تنها فردید و پیروان وی نیستند که سودای چنین تغییری در ساحت کنونی عالم را طرح می‌کردند؛ کسان دیگری هم بوده‌اند که می‌اندیشیدند انقلاب ایران را باید حرکتی در راستای استمداد از مولفه‌های قدسی و معنوی و به طور مشخص دین برای تغییر در مناسبات نهادینه شده‌ی معاصر، که بر گفتمانی مادی و سوژه‌محور بنیان نهاده شده، به شمار آورد. برای نمونه «میشل فوکو» در مطالعه‌ی میدانی و مشاهدات خود در تابستان و پاییز سال منجر به انقلاب و رصد نمودن

۱. اشاره به بیتی از مولانا: این وطن مصر و عراق و شام نیست

این وطن جایی است که کو را نام نیست

مجموعه تحولاتی که به وقوع انقلاب در سال ۱۹۷۹/۱۳۵۷ انجامید، این انقلاب را از حیث شکافی که در متن گفتمان مدرن ایجاد نموده بود، مورد توجه قرار داد. آنچه فوکو در ملاحظاته‌اش از انقلاب در حال وقوع در ایران گزارش نموده است، واکنش در مقابل مدرنیزاسیون رژیم پهلوی بر اساس نگاهی به داشته‌های خود در گذشته بوده است به تعبیر وی:

«در رویدادهای اخیر عقب‌مانده‌ترین گروه‌های جامعه نیستند که در برابر نوعی نوسازی بی‌رحم به گذشته روی می‌آورند بلکه تمامی یک جامعه و یک فرهنگ است که به نوسازی‌ای که در عین حال کهنه‌پرستی است نه می‌گوید» (فوکو، ۱۳۹۲: ۱۹).

با همه‌ی اینها یکی از سوالات مهم آن است که آیا انقلاب ایران به ارائه‌ی مدل گفتمانی بدیلی در مقابل دیدگاه غالب مدرن در جهان معاصر موفق شد؟ سوال دیگر و شاید مهم‌تر آنکه بر اساس مبانی تحلیلی فوکو که معتقد به تفوق نظام دانایی و به اصطلاح اپیستمی مدرنیته بر همه عرصه‌های اجتماعی است، چگونه می‌توان اتخاذ موضعی مستقل و برخلاف این گفتمان را توضیح داد. همین سوال در مورد تلاش فریدید برای تئوریزه نمودن انقلاب ایران در متن مناسباتی به تعبیر وی «غرب‌زده»، «طاغوتی» و دچار و مبتلای به «حوالت تاریخی مدرن» نیز وجود دارد. نکته‌ی مهم آن است که به لحاظ پیچیدگی اوضاع و احوال اجتماعی در جامعه‌ای مثل ایران برای بسیاری از جمله جریان فریدید و دیگران اعم از موافقان و مخالفان وی این موضوع همچنان در هاله‌ای از ابهام مانده که کیستی و خویشتنی که اصیل بوده و باید با نقد مواردی از قبیل سنت بدان رسید کدام است که تازه پس از آن بتوان امیدوار بود که چنین گفتمانی در جهان بسط و توسعه یابد؟ این مطلب از آن رو حائز اهمیت است که بازاندیشی در متن بسیاری از عناصر سنتی نیز با نگاه بازاندیشانه‌ی مدرن صورت می‌گیرد که از جمله‌ی آنها مفاهیمی همچون خودآگاهی ملی است. میشل فوکو بر آن بود که: «کار لایسیسته هم بسیار دشوار بود زیرا در واقع مذهب شیعه بود که بنیاد اساسی آگاهی ملی را می‌ساخت» (فوکو، ۱۳۹۲: ۲۰). بر مبنای این نظر می‌توان گفت بازاندیشی در گفتمان سنتی نیز مبتنی بر آموزه‌های مدرن و با نگاهی از بیرون صورت می‌گیرد؛ ظاهراً از درون خود سنت نمی‌توان آن را کما هو حقّه مورد بازبینی و ارزیابی قرار داد. اگر آن گونه که فریدید مایل به صورت‌بندی آن است، با ظهور متافیزیک در یونان و تسری آن به جهان اسلام غرب‌زدگی جزو سرنوشت و تقدیر تاریخی‌مان گردیده است، شاید برای تصور رهایی از آن نیز باید نگاهی از بیرون و البته این بار با تأکید بر یافتن راهی به تفکر (و نه فلسفه در معنای رایج آن) یافت. همین نکته با همه‌ی

تمنایی که در خصوص آن وجود دارد، نباید موجب غفلت از یک مسئله‌ی اساسی گردد و آن هم اینکه اندیشیدن به عالمی دیگر و با هستی و اقتضائاتی به کلی متفاوت از آنچه در آن قرار داریم، بدان معنا نیست که تحقق چنین عالمی به راحتی میسر و دست‌یافتنی است. حوالت تاریخی همگان را در بر گرفته و منتقدان چنین مناسباتی نیز نقطه‌ای استعلایی بر فراز تاریخ موجود ندارند که از آن منظر بتوانند به نقد و نفی رویه‌ی مسلط کنونی پردازند. فردید همچون برخی دیگر از روشنفکران معاصر ایران از جمله شریعتی، انقلابی با رنگ و بوی عرفانی را طرح نموده و جلوه‌هایی از اندیشه‌ی مارکس را هم می‌توان در آن ملاحظه نمود؛ هرچند که مارکس حضور مستتر و پوشیده‌تری نسبت به هایدگر در آرای فردید دارد (هاشمی، ۱۳۹۳: ۳۰۳) اما در نزد فردید حداقل بر اساس خوانشی که عباس معارف از فلسفه‌ی تاریخ وی ارائه نموده، رگه‌های مارکسیستی در نگاه به تاریخ قابل ردیابی است؛ مخصوصاً آنکه تصویر وی از امت واحده در ابتدای تاریخ و نیز غایت واپسین تاریخ ترسیم شده از سوی فردید با اموری از قبیل تساوی انسان‌ها و نیز عدم وجود منازعات طبقاتی و اقتصادی همخوانی دارد. بدین ترتیب دو ویژگی اندیشه‌ی مارکس در این خصوص قابل توجه است یکی ادواری بودن تاریخ و داشتن مبدأ و منتهایی برای آن که دارای روندی جبری و قابل پیش‌بینی است و دیگری نبرد طبقاتی که سرنوشت تاریخ را در نهایت رقم خواهد زد (هاشمی، ۱۳۹۷: ۱۰۹). فردید به لحاظ مبانی فکری خود نسبت و میانه‌ای با ماتریالیسم دیالکتیکی ندارد اما همانند جریان چپ وضع موجود را برنتابیده و خواهان تغییر است تا جایی که می‌گوید:

«اساساً باید چپ را قبول کنیم ولی زهر نیست‌انگاری و خودبنیادی و طاغوت‌زدگی را برداریم و من این را با دید آماده‌گر برای ظهور امام زمان می‌بینم و تا آنجا که خدا و فکرم به من کمک برساند، در جهت انقلاب عمل می‌کنم. چپ‌هایی که انقلاب اسلامی را قبول و دارای انتظار آماده‌گرانه و برای فردای پرولتاریا عمل می‌کنند، قبول دارم و مخالف سرسخت کسانی هستم که در جهت حفظ وضع موجود تلاش می‌کنند و می‌خواهند وضع سابق را برگردانند به خصوص در دانشگاه امروز» (فردید، ۱۳۹۳: ۳۳). بر این اساس فردید به امکان پالایش در گفتمان چپ باور دارد و انتظار آماده‌گر را با سرنوشت فردای پرولتاریا هماهنگ می‌بیند.

نتیجه گیری

اگر از ادبیات و مضامین مورد توجه و علاقه‌ی خود فردید بهره بگیریم، شاید بتوان گفت ظهور فردید و نظریات وی با همه حسن‌ها و معایب آن مصداق بارز و مشخصی از حوالت تاریخی کشورمان و یا تقدیر در معنای عام آن بوده است؛ زمانه‌ای شکست‌خورده از تجربه‌ی انقلاب مشروطه و در حال اخذ جلوه‌های متعددی از مدرنیزاسیون به شکلی عمدتاً حکومتی و آمرانه و همزمان در حال رویارویی با سوال نوظهور و به شکل نوینی صورت‌بندی شده از اینکه در این میانه چه باید کرد و راهکار مناسب برای این وضع چگونه باید باشد؟ همان گونه که تلقی فردید از غربزدگی وجودشناسانه است، برداشت وی از انقلاب نیز بیش از هر چیز دلالتی هستی‌شناختی دارد و وی انقلاب را راهی برای تفکر پس‌فردایی در عالم می‌داند. با این حال فردید آن گونه که مقتضای نگرش کلان وجودشناسانه است، چندان به فهم امور جاری و به ویژه چگونگی آنها توجه نمی‌کند؛ بیش از همه‌ی اینها گویی وی آن چنان درگیر تفکر در باب آینده و امکانات پیش روی آن است که انقلاب را نیز در دستگاه مفهومی خود بازسازی و تفسیر می‌کند. وی قبل از انقلاب نیز سودای تلاش برای ترسیم وضعیت ایده‌آل را با نقد مفاهیمی همچون طاغوت در سر داشت اما بعد از انقلاب و به‌رغم تداوم‌بخشی بدین بخش از دلمشغولی-هایش، سعی دارد امور انضمامی‌تری را نیز مورد توجه قرار داده و آنها را نیز در ذیل دیدگاه‌های خود طرح کند که بخشی از آنها در مواضع خصمانه و گاهی غیرمنصفانه‌ی وی در مورد نظریات و نیز جریان‌ها و اشخاص مختلف بروز و ظهور یافته است. بخشی از این نگرش فردید بر اثر قطبی‌سازی شدید اندیشه‌ی وی شکل گرفته است آن گونه که مواضع او را از مسائل وجودشناسانه به ساحتی ایدئولوژیک و بر مبنای قطب‌های الهی و شیطانی می‌کشاند. به نظر می‌رسد فردید در ورای تأملاتش در خصوص میراث گذشته‌ی اسلامی و شیعی و با وجود استفاده از برخی ظرفیت‌های مندرج در آن، بیش از آنکه همچون برخی از احیایگران سنتی و دینی به بازسازی آنها اقدام کند، از آنجا که کلیت آنها را بر اثر استفاده‌ی آنها از گفتار متافیزیکی، فاقد اصالت و روح لازم برای معنا‌بخشی به مناسبات انسانی می‌داند، بیشتر نگاه خود را به امکانات بالقوه در آینده معطوف نموده است. با این حال چنانچه اشاره شد، در نزد طیف-های مختلف از جمله فریدی‌ها پرونده‌ی این سوال همچنان باز و گشوده است که ساز و کار مقابله با انحطاط و تفکری که فردید آن را قالبی و فاقد ذکر و فکر می‌داند، چگونه ممکن و میسر خواهد بود. آیا انقلابی که از دید فردید حتی بسیاری از آنان که برای انجام آن اقدام

نمودند و در راه تداوم آن نیز تلاش می‌کنند، ولو ناخواسته غرب‌زده‌اند و از این امر آگاهی و اطلاعاتی نیز ندارند، می‌تواند مقدمه‌ی درانداختن طرحی به کلی مدرن در عالم باشد؟ موضوع مهم آن است که اندیشه‌ی منتقد رادیکالی همانند هایدگر به جستجوی امکاناتی از بطن خود فرهنگ و اندیشه‌ی غربی برآمده است اما اگر امکانات موجود در سنت ما فاقد قابلیت‌های لازم در خصوص الهام‌بخشی برای چنین حرکت بنیادین و انقلابی باشد، چه دستاویزی را باید مدنظر و مورد استفاده قرار داد. در اینجا است که به نظر می‌رسد تقابل ولو وجودشناسانه از جانب جریان فردیدیه به ناگزیر وارد فاز ایدئولوژیک می‌شود؛ بدین معنی که ناگزیر است مسئله و مشکل کنونی خود و انحطاط حادث شده در تجربه‌ی تاریخی خود را در نسبتی با دیگری که به طور مشخص جریان مدرنیته و غرب معاصر است، تعریف نماید. حداقل در این مجال، نباید به صورتی شتاب‌زده و با قاطعیت از درستی و یا نادرستی چنین تصویری سخن بگوییم ولی همین قدر می‌توان بیان کرد که چنین نتیجه‌ای در چارچوب امکانات زیستی و فکری اجتناب‌ناپذیر می‌نماید. به عبارتی دیگر تا زمانی که کیستی و هویت ما در قبال دیگری بر اساس جبهه‌گیری-ها و مواجهه‌های ایدئولوژیک مورد بازنگری قرار نگیرد، حداقل از حیث سیاسی و اجتماعی امکان بازنمایی وضعیتی هستی‌شناسانه هم وجود نخواهد داشت. این مطلب شاید با الگوی متداول در متافیزیک سنتی که در آن موضع‌گیری‌های حوزه‌ی عملی و پراتیک منبعث از مبادی وجودشناسانه قلمداد می‌شد، فرق داشته باشد ولی در دنیایی که فاقد مبانی تعیین-کننده‌ی متافیزیکی پیشین‌گردیده، این رویه امری کاملاً محتمل است. برای همین «داوری اردکانی» در کتاب ناسیونالیسم و انقلاب خود بر این نکته تأکید می‌کند که وجه استقلال سیاست در دوران جدید سبب شده که آن را منشأ و سرچشمه‌ی امور دیگر به شمار آورند. این امر تقدم مولفه‌های ناظر به امور انضمامی و تعیین‌های اجتماعی در شکل‌دهی به مسائل انتزاعی را خاطر نشان می‌سازد. در نهایت می‌توان گفت نگرش رادیکال به معنای بازنگری در مبادی هستی‌شناسانه به همان اندازه که از حیث نظری موضوعی بنیادین است، در عین حال در معرض خطراتی سهمگین هم قرار دارد از جمله اینکه در آن موضوع، مقطع زمانی و یا گفتمان مورد بحث به شکلی زیربنایی مورد نقادی و بلکه نفی قرار می‌گیرد که گاه امکان هر نوع تأمل نقادانه و گزینش‌گرانه در مورد اقتباس آگاهانه -اگر امکان این امر را منتفی ندانیم- از بین می‌رود. نمونه‌ی این قضیه را در مواجهه با عقلانیت مدرن و اجزای متعدد آن از جمله در موضوع

بررسی چستی و ابعاد انقلاب در ...؛ جلال سبحانی فرد و همکاران

تکنولوژی می‌توان مشاهده نمود که به تقابلی تقریباً رویارو و خصومت‌آمیز در نزد بسیاری از طرفداران این گفتمان منجر گردیده است.

فهرست منابع

الف) منابع فارسی

- آشوری، داریوش (۱۳۹۲). **ما و مدرنیّت**، تهران: موسسه فرهنگی صراط، چاپ پنجم.
- آل احمد، جلال (۱۳۸۵). **غرب زدگی**، قم: نشر خرم.
- پورجوادی، نصرالله (۱۳۹۲). «افشاگری تئوریک درباره‌ی احمد فردید»، بازیابی در تاریخ ۱۳۹۹/۸/۱۵ در: <http://farhang3000.blogfa.com/post/198>
- جنیدی، رضا و ملائی، مسعود (۱۳۹۸). «راهبردهای مبتنی بر قدرت نرم جمهوری اسلامی ایران در مقابله با قدرت هوشمند ایالات متحده آمریکا»، **فصلنامه راهبرد سیاسی**، دوره ۳، شماره ۸، صص ۶۵-۸۹.
- جهانگیری، سعید و اطهری، سید اسدالله (۱۳۹۷). «بررسی تاثیر موقعیت ژئوپلیتیک ایران بر سیاست خارجی (قبل و بعد از انقلاب اسلامی)»، **فصلنامه راهبرد سیاسی**، دوره ۲، شماره ۶، صص ۵۵-۷۷.
- چهرآزاد، سعید (۱۳۹۸). «وانموده‌های سیاستگذارانه پسا دفاع مقدس در حیطه روابط خارجی ایران»، **فصلنامه مطالعات دفاع مقدس**، سال ۵، شماره ۴، صص ۱۲۷-۱۴۴.
- خدابخشی، لیلا؛ ازغندی، علیرضا و هرمیداس باوند، داوود (۱۳۹۸). «بررسی مقایسه‌ای راهبرد ایران و عربستان در بحران سوریه با تکیه بر نظریه نوواقع‌گرایی»، **فصلنامه مطالعات دفاع مقدس**، سال ۵، شماره ۳، صص ۲۱-۴۷.
- دارا، جلیل و خاکی، محسن (۱۳۹۷). «جایگاه شبکه مسلمانان میانه‌رو در اعمال قدرت نرم آمریکا؛ با تأکید بر جمهوری اسلامی ایران»، **فصلنامه مطالعات قدرت نرم**، دوره ۸، شماره ۱، صص ۵۶-۷۷.
- داوری، رضا (۱۳۶۵). **ناسیونالیسم و انقلاب**، تهران: دفتر پژوهش‌ها و برنامه‌ریزی فرهنگی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- دیباج، سیدموسی (۱۳۸۶). **آرا و عقاید سیداحمد فردید (مفردات فردیدی)**، تهران: نشر علم.
- ذولفقاری، مهدی و دشتی، فرزانه (۱۳۹۷). «مؤلفه‌ها و ظرفیت‌های قدرت نرم جمهوری اسلامی ایران در دیپلماسی فرهنگی»، **فصلنامه مطالعات قدرت نرم**، دوره ۸، شماره ۲، صص ۱۲۷-۱۵۴.
- زیبایی نژاد، مریم (۱۳۹۸). «احیای انگاره‌های مهم هویتی در پرتو انقلاب اسلامی ایران»، **فصلنامه پژوهش‌های انقلاب اسلامی**، دوره ۸، شماره ۲۹، صص ۱۸۷-۲۰۶.
- سپهری، یدالله؛ عباسی، مصیب و حسینی آهنگری، سید حسن (۱۳۹۸). «پیامدهای تقابل ایران و آمریکا»، **فصلنامه پژوهش‌های انقلاب اسلامی**، دوره ۸، شماره ۲۹، صص ۱۱۹-۱۳۶.

طارمی، داوود و محمد علیپور، فریده (۱۳۹۹). «جایگاه ناتو در طراحی استراتژی آمریکا پس از جنگ سرد (با تاکید بر خاورمیانه)»، فصلنامه راهبرد سیاسی، بهار، سال چهارم، شماره ۱۲، صص ۶۶-۴۱.
عبدالکریمی، بیژن (۱۳۹۷) **هایدگر در افق تاریخی ما**، تهران: نقد فرهنگ، چاپ دوم.
عبدالکریمی، بیژن (۱۳۵۰). «چند پرسش در باب فرهنگ شرق»، فرهنگ و زندگی، ش ۷، دی، صص ۳۲-۳۹.

عبدالکریمی، بیژن (۱۳۸۶). «غرب زدگی»، **خردنامه‌ی همشهری**، ش ۱۹، مهر، صص ۱۲-۱۴؛
عبدالکریمی، بیژن (۱۳۹۳). **دیدار فرهی و فتوحات آخرالزمان**، به کوشش محمد مددپور، تهران: موسسه فرهنگی پژوهشی چاپ و نشر نظر، چاپ سوم.

عبدالکریمی، بیژن (۱۳۹۴). **هایدگر در ایران: نگاهی به زندگی، آثار و اندیشه‌های سیداحمد فردید**، تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، چاپ دوم.
کاظمی، پریسا و بشیری، اکبر (۱۳۹۸). «سازوکارهای تضمین حقوق بنیادین بشر در نظام حقوقی عمومی ایران»، **دو فصلنامه مطالعات حقوق بشر اسلامی**، دوره ۸، شماره ۱۶، بهار و تابستان، صص ۱۴۰-۱۱۹.

کیبیری، ابوالحسن و کاویانی فر، پیمان (۱۳۹۸). «اولویت‌بندی تهدیدات جمهوری اسلامی ایران از طریق آسیای مرکزی و راهکارهای مقابله با آن»، **فصلنامه مطالعات دفاع مقدس**، دوره ۵، شماره ۴، صص ۷۰-۵۱.

کوروز، موریس (۱۳۷۹). **فلسفه هیدگر**، ترجمه‌ی محمود نوالی، تهران، انتشارات حکمت، چاپ دوم.
معارف، سیدعباس (۱۳۹۰). **نگاهی دوباره به مبادی حکمت انسی**، آبادان: نشر پرسش.
هاشمی، محمدمنصور (۱۳۹۷). **هویت‌اندیشان و میراث فکری احمد فردید**، تهران: انتشارات کویر.

ب) منابع انگلیسی

Ashuri, Daryush (2019). Fardid was not very Religious, in: *Iran's Troubled Modernity: Debating Ahmad Fardid's Legacy*, by Ali Mirsepassi, New York, Cambridge University Press, PP.73-97.

Mirsepassi, Ali (2017). *Transnationalism in Iranian Political Thought: The Life and Time of Ahmad Fardid*, New York, Cambridge University Press.

Sorush, Abdolkarim (2019). I was not Impressed by Fardid, in: *Iran's Troubled Modernity: Debating Ahmad Fardid's Legacy*, by Ali Mirsepassi, New York, Cambridge University Press, PP.304-324.