Ma'rifat-e Kalāmī (Theological Knowledge) _____2026, Vol. 17, No. 1, 211-229

https://creativecommos.org/licenses/by-nc/4.0

doi 10.22034/kalami.2026.5003144

dor 20.1001.1.20088876.1405.17.1.11.7

A Critical-Analytical Inquiry into the Function of Foundational Principles in the Sciences in Seyyed Ahmad Fardid's Thought

Sajjad Baghaei Hamaneh / PhD student in Philosophy of Religion, Imam Khomeini Educational and Research Institute s.baghae.h@gmail.com

Mehdi Meshki / Assistant Professor, Department of Philosophy, Imam Khomeini Educational and Research Institute meshki.qom@gmail.ir

Received: 2026/05/13 - **Accepted:** 2025/09/01

Abstract

One of the key issues in the philosophy of science is the influence of ontological foundations on science. Critics of modern science argue that ontological presuppositions play a role in the production of scientific knowledge and that, consequently, scientific findings are neither devoid of foundational commitments nor neutral. Rather, science is a product of thought and its underlying foundations. On this basis, they maintain that science can and should be classified into theistic and atheistic forms. Seyyed Ahmad Fardid is among the thinkers who maintain that the sciences are profoundly conditioned by their underlying foundations. He challenges all dimensions of modern Western civilization, including modern science, arguing that the latter is rooted in a humanistic ontology. He conceives of Western civilization as an indivisible, overarching ṭāghūtī totality and presents Islam and Islamic civilization as its antithesis. Nevertheless, certain ambiguities in his critique of Aristotelian philosophy and his negative approach to the philosophy of history complicate Fardid's path toward essentialism and the wholesale rejection of modern science. Employing a descriptive-analytical approach, this study aims to elucidate and critically analyze Fardid's theoretical framework and underlying intellectual presuppositions in his critique of modern science.

Keywords: Foundations, Science, Religious Science, Modern, Fardid.

معرفت کلامی ـــــــــــــــــ سال هفدهم، شماره اول، پیاپی ۳۶، بهار و تابستان ۱۴۰۵، ص ۲۱۱-۲۲۹

https://creativecommos.org/licenses/by-nc/4.0

doi 10.22034/kalami.2026.5003144

dor 20.1001.1.20088876.1405.17.1.11.7

نوع مقاله: پژوهشی

بررسی تحلیلی و انتقادی نقش مبانی در علوم از دیدگاه سیداحمد فردید

سجاد بقائی هامانه / دانشجوی دکتری فلسفهٔ دین مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی‌ؒ s.baghae.h@gmail.com

مهدی مشکی / استادیار گروه فلسفه مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی‌ؒ meshki.qom@gmail.ir

دریافت: ۱۴۰۵/۰۲/۲۳ ـ **پذیرش:** ۱۴۰۵/۰۶/۱۰

چکیده

از مسائل مهم در حوزهٔ فلسفهٔ علم، تأثیر مبانی هستی‌شناختی بر علم است. ناقدان علم مدرن معتقدند، مبانی هستی‌شناختی در تولید علم دخالت می‌کند و به همین جهت دستاوردهای علمی، بدون مبانی و خنثی نیستند، بلکه علم، محصول تفکر و مبانی است و به همین دلیل می‌توان و باید علم را به الهی و الحادی تقسیم کرد. سیداحمد فردید ازجمله اندیشمندانی است که معتقد به تأثیرپذیری حداکثری «علوم» از مبانی است. وی همهٔ ساحت‌های تمدن غرب مدرن، ازجمله علم مدرن را به چالش می‌کشد و معتقد می‌شود علم مدرن برخاسته از هستی‌شناسی اومانیستی است. وی مجموعه تمدن غربی را یک کُلِّ طاغوتی و غیرقابل تجزیه می‌پندارد و اسلام و تمدن اسلامی را نقطهٔ مقابل تمدن غرب، معرفی می‌کند. اما نقاط مبهمی در انتقاد او از فلسفهٔ ارسطویی و اتخاذ رویکردی منفی در فلسفه تاریخ است که مسیر فردید برای ذات‌گرایی و طرد کلی علم مدرن را سخت می‌کند. این مقاله تلاش می‌کند تا نظریه و مبانی فکری وی در نقد علم مدرن را با روش توصیفی ـ تحلیلی بیان و تحلیل و بررسی نماید.

کلیدواژه‌ها: مبانی، علم، علم دینی، مدرن، فردید.

مقدمه

مسئلهٔ رابطهٔ مبانی فکری و ارزشی با علم، از مسائل فلسفهٔ علم است و ذیل موضوعاتی مانند «رابطهٔ علم و دین» نیز قرار می‌گیرد. در هر علمی با پیش‌فرض‌هایی روبه‌رو هستیم که یا بدیهی‌اند و یا در علوم دیگر به اثبات می‌رسند. به‌عنوان مثال «محال بودن اجتماع نقیضین» گزاره‌ای است که اثبات تمامی گزاره‌ها در علوم به قبول آن وابسته است. علاوه بر این پیش‌فرض، موارد دیگری از پیش‌فرض‌ها می‌باشند که علوم بشری بر پایهٔ آنها است؛ در اصطلاح به این پیش‌فرض‌ها «مبانی» گفته می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ص۶۲). مفهوم علم نیز یکی از روشن‌ترین مفاهیم است که تعریف آن امکان ندارد و آنچه از تعاریف برای علم، ذکر شده تعریف حقیقی نیست، بلکه منظور از آنها صرفاً تعیین مصداق در مورد خاصی است، اما اگر بناست تعریفی ارائه شود، بهتر است بگوییم «علم» عبارت است از: «مجموعه مسائلی تشکیل‌شده از موضوع و محمول‌اند که موضوعات آنها زیرمجموعه یک موضوع واحدند و پاسخی برای اثبات یا نفی می‌طلبند و منبع یا روش در آن نقشی ندارد» (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ص۸۰). یکی از پرسش‌هایی که پس از مدرنیته و ظهور علم جدید در مورد «رابطهٔ مبانی و علم» ایجاد شده، این است که آیا علوم مدرن، متأثر از مبانی و پیش‌فرض‌های تفکر سکولار هست، به‌گونه‌ای‌که علم مدرن برآمده از تفکر سکولار است و نمی‌توان آن را خنثی دانست؟ به این سؤال، پاسخ‌های گوناگونی داده شده است. بر اساس گونه‌شناسی که توسط نگارنده تحقیق شده است، حداقل سه دیدگاه برای مسئلهٔ «رابطهٔ مبانی و علم مدرن» در بین اندیشمندان پس از مشروطه وجود دارد: ۱. اندیشمندان ذات‌گرای موافق مدرنیته؛ ۲. اندیشمندان ذات‌گرای مخالف مدرنیته؛ ۳. اندیشمندان غیرذات‌گرا.

اندیشمندان با رویکرد ذات‌گرایانه به مدرنیته، معتقدند مدرنیته را باید به شکل کلیتی منسجم و یگانه در نظر گرفت. از نگاه این افراد، مدرنیته هویت ناب و جهان‌شمولی دارد و در هر کجا و هر زمان که ایجاد شود، پیامدهای خاص خود را به دنبال خواهد داشت. این هویت ناب و کلیت منسجم از مؤلفه‌های بنیادینی تشکیل شده که ماهیتاً غیرقابل تغییر و تفسیر هستند. به سخن دیگر، امکان گزینش در مؤلفه‌های ذاتی مدرنیته نیست؛ زیرا بدون این مؤلفه‌ها، ماهیت مدرنیته مخدوش می‌شود. برای مثال، «خودبنیادی»، «عقل خودبنیاد»، «تجربه‌گرایی»، «آزادی بیان و انتقاد»، «انسان‌محوری»، «سکولاریسم» و «بازاندیشی یا پیشرفت» از عناصر اصلی مدرنیته هستند که ماهیت و ذات آن را مشخص می‌کنند و مدرنیته‌ای که این عناصر را نداشته باشد، ناقص خواهد بود. به همین دلیل نمی‌توانیم معتقد به مدرنیتهٔ اسلامی شویم و نه می‌توان معتقد به علم مدرن اسلامی یا بانک اسلامی یا ابزار مدرن اسلامی (ماشین، هواپیما و...) شد. بر اساس رویکرد ذات‌گرایانه، هر چیزی دارای هستی منحصر به خود هست. ذات‌گرایان از نظر قضاوت ارزشی دربارهٔ مدرنیته به دو گروه مخالفان و موافقان مدرنیته تقسیم‌بندی می‌شوند (بهرامی کمیل، ۱۳۹۳، ص۱۶۳). روشنفکران غیرذات‌گرا، مدرنیته را تجزیه‌پذیر دانسته و درک نسبی و وابسته به متنی از آن ارائه می‌کنند (بهرامی کمیل، ۱۳۹۳، ص۱۶۳). این گروه بر خلاف مخالفان مدرنیته، بسیاری از

دستاوردهای مدرنیته را مصداق پیشرفت می‌داند. همچنین، معتقد است که مدرنیته دارای ذات مخصوص نیست. بنابراین می‌توان برخی از اجزاء آن را جدا کرده و با تزریق آموزه‌های اسلامی به مدرنیته، از آن استفاده کرد (میرباقری، ۱۳۹۴، ص۹). افرادی مانند سیدجمال‌الدین اسدآبادی، مرحوم نائینی و شهید مطهری در کلمات خود، اشاره فراوان به پیشرفت غرب در زمینه‌های متعدد کرده‌اند و با تأسف از عقب‌ماندگی مسلمین، علت عقب‌ماندگی را انحراف از دستورات اسلام می‌دانند (اسدآبادی، بی‌تا، ص ۷۶؛ نائینی، ۱۳۲۷، ص۵۹؛ مطهری، ۱۳۵۷، ص۱۲۱). آقایان سروش، شبستری و شریعتی، اگرچه در همین دسته قرار می‌گیرند، اما در بسیاری از مسائل، اختلاف‌نظرهای شدید با دیگر افراد این گروه دارند (سروش، ۱۳۸۱، ص۲۱۱ـ۲۴۴). این افراد معتقد می‌باشند که دین اسلام و مدرنیته دو ذات ناسازگار با یکدیگر ندارند، ازاین‌رو در بسیاری از مسائل می‌توان آنها را بر یکدیگر منطبق کرد (سروش، ۱۳۷۳؛ شریعتی، ۱۳۷۹، ص۱۹۷). مشخصهٔ بارز مخالفان این است که تکنولوژی و عقلانیت مدرن را جهت‌دار می‌دانند. ازاین‌رو با طرد مدرنیته، به جهان‌بینی خود رجوع می‌کنند و به طراحی جامعهٔ آرمانی خود می‌پردازند؛ اما در روش رسیدن به این نتیجه، اختلافات زیادی وجود دارد. برخی با استناد به ادله شرعی، مدرنیته را مردود می‌دانند (میرباقری، ۱۳۹۴، ص۹؛ ناظم الاسلام، ۱۳۶۱، ص۳۲۲؛ اصفهانی، ۱۳۸۲، ص۲۲)، اما برخی دیگر علاوه بر آیات و روایات با مبنا قرار دادن عرفان نظری و مبانی فلسفی به مخالفت با مدرنیته می‌پردازند (مددپور، ۱۳۸۱، ص۳۴۸؛ آوینی، ۱۳۸۶ ص۳۹؛ داوری اردکانی، ۱۳۶۳، ص۲۲).

سخنان فردید که از مخالفان ذات‌گرای مدرنیته است، در مجلات و مقالات مختلف تبیین و نقد شده است، به‌عنوان مثال، مقاله‌های «حکمت فردیدی: تحلیل و نقد حکمت انسی و علم الاسماء تاریخی سیداحمد فردید» (فنایی اشکوری، ۱۳۸۶)؛ «مبانی نقد مدرنیته از منظر فردیدی‌های ایران» (نواح، ۱۴۰۲)؛ «امکان اسلامی‌سازی دانش سیاسی از منظر شهید مطهری و دکتر داوری» (مجیدی و چیت‌فروش، ۱۳۹۲) و کتاب‌های *هویت‌اندیشان و میراث فکری احمد فردید* (هاشمی، ۱۳۸۳) و *نگاهی دوباره به مبادی حکمت انسی* (معارف، ۱۳۹۰) به بررسی مطالب مشابه پرداخته‌اند، ولی تک‌نگاره‌ای مستقل به تحقیق در مورد نگاه فردید در باب نقش مبانی در علوم یافت نشد. ضرورت این بحث از این جهت است که اگر این نظریه پذیرفته شود که جهان‌بینی عالم در شناخت، توصیف، تفسیر و تبیین وی از طبیعت و تولید علوم دخالت می‌کند، دو سؤال ذیل، جوابی خاص و متفاوت پیدا می‌کنند: الف. علوم مبتنی‌بر تفکر سکولار چه آثار و پیامدهایی را در حوزه رفتار و اعتقادات به دنبال دارند و آیا تفکر و مبانی فکری می‌تواند از طریق علوم، رفتار و اعتقادات افراد جامعه را سکولار کند؟ آیا اضطراب، افسردگی، خشونت و غیره، برخاسته از تأثیرات علوم طبیعی مدرن و سکولار نیست؟ ب. نظریهٔ پیشرفت غرب که مبتنی‌بر ارزشمند بودن علوم طبیعی مدرن است چگونه توجیه می‌شود؟ آیا اینکه این علوم در تمدن دینی به وجود نیامد، دلیل عقب‌ماندگی مسلمانان است تا بخواهیم آن را توجیه کنیم و یا نوع علوم دینی با علوم مدرن و سکولار، متفاوت است. بنابراین

مسلمانان نباید خود را عقب‌مانده بدانند و نسبت به غیر، دچار خودباختگی شوند (گرائی، ۱۴۰۱، ص۹۰؛ محمدی احمدآبادی، ۱۴۰۳، ص۸۳). پاسخ به این دو سؤال آثار فرهنگی بسیار زیاد خواهد داشت. این تحقیق رابطهٔ مبانی فکری و ارزشی با علوم را با تأکید بر علوم مدرن از دیدگاه فردید، بررسی می‌کند و تلاش می‌کند تا با تحلیل و بررسی این دیدگاه به فهم عمیق‌تر از رابطهٔ مبانی با علم نائل گردد.

۱. خاستگاه فکری فردید

ازآنجاکه دیدگاه‌ها و نظریه‌های متفکر با مبانی فکری وی مرتبط است، بررسی مبانی فکری اهمیت می‌یابد و می‌توان با توجه به مبانی فکری، اندیشه‌های فرد را بهتر تحلیل و بررسی کرد. اما به دلایلی چند، بحث و پژوهش در دیدگاه‌ها و افکار فردید سخت به نظر می‌رسد؛ ازجمله اینکه فردید اهل نگارش آثار خود به شکل معمول نبوده و بدین‌سبب، به «فیلسوف شفاهی» معروف شده است (عبدالکریمی، ۱۳۹۲، ص۵۱). آنچه از او به صورت نوشتاری باقی مانده، در حد چند مقاله است که دارای نظم مرسوم نیست. با این وجود در ورای این مضامین به‌ظاهر ناپیوسته، یک منظومهٔ فکری وجود دارد که فردید را در نگاه برخی پژوهشگران، به نخستین فیلسوف ایران در عصر جدید بدل کرده است (فنائی اشکوری، ۱۳۹۳، ص۲۵۹؛ هاشمی، ۱۳۸۳، ص۷۵ و ۱۲۱). این منظومهٔ فکری که فردید، سخت به آن پایبند هست، از چند جزء تشکیل شده است: ۱) عرفان نظری؛ ۲) فلسفهٔ هایدگر؛ ۳) اسم‌شناسی (معارف،۱۳۹۰، ص۲۹).

اگرچه فردید از این مباحث و منابع تأثیر پذیرفته، ولی خود نیز دارای نظرات اختصاصی و انتقاداتی به این منابع هست. بنابراین فردید دارای مکتب فکری خاص به نام «حکمت اُنسی» است (فنائی اشکوری، ۱۳۹۳، ص۲۵۹). با توجه به این مقدمه باید گفت، حکمت اُنسی فردید، بازخوانی تصوف ابن‌عربی با فلسفهٔ هایدگر و اسم‌شناسی فردیدی است (معارف، ۱۳۹۰، ص۲۶۶). از نظر معتقدان به حکمت انسی، می‌توان به واسطهٔ آن، صحیح را از سقیم شناخت (معارف، ۱۳۹۰، ص۲۹۵). حکمت انسی، طریقهٔ مستضعفان خودآگاهی برای مقابله با مستکبران بوده است؛ حکمت انسی، ودیعه امت واحدهٔ سرآغاز تاریخ بوده برای امت واحدهٔ پایان تاریخ و همچنین ودیعهٔ مستضعفان غیراستکبارزده تمام تاریخ برای امت واحدهٔ پایان تاریخ (معارف، ۱۳۹۰، ص۱۸۴). موضوع حکمت انسی، وجود حق‌تعالی از حیث تجلیات اوست (معارف، ۱۳۹۰، ص۶۱). چون از نگاه حکمای انسی، مرتبتِ لا به‌شرط مقسمی وجود، یا عین ذات حق است یا تجلی اعظم او و سایر اشیاء، تنها به تجلی وجود حق موجودند. درنتیجه بحث از وجود، عیناً بحث از وجود خداوند و اسماء و تجلیات و ظهورات اوست. مسائل حکمت انسی عبارت است از: تحقیق در مراتب ذات و مراتب تجلیات حق و احکام ناشی از تجلی در مشاهده اعیان و ماهیات که از آن، به احکام وجود نیز تعبیر کرده‌اند (معارف، ۱۳۹۰، ص۶۷). بحث از وجود و مراتب و احکام آن، اساسی‌ترین پرسش در حکمت انسی است که در دو هزار و پانصد سال تاریخ متافیزیک مورد غفلت و «نیست‌انگاری» قرار گرفته است (معارف، ۱۳۹۰، ص۶۸).

۱ـ۱. عرفان نظری

اولین ضلع از اضلاع فکری فردید، عرفان نظری است که وی به واسطه آن به نقد متافیزیک می‌پردازد (فنائی اشکوری، ۱۳۹۳، ص۲۹۷). به این دلیل که بنا بر حکمت اُنسی با استفاده از عرفان نظری، باید «وجود»، محور باشد، ولی در فلسفه، «موجود»، محور قرار می‌گیرد و این همان است که عرفا به آن تصریح کرده‌اند (امینی‌نژاد، ۱۳۹۰، ص۲۴۱). فردید، نسبت به متافیزیک ارسطویی و حکمت متعالیه بسیار بدبین بوده و به این فلسفه، فلسفهٔ طاغوتی می‌گوید. وی معتقد است فلاسفه به دلیل غفلت از «وجود» دچار «نیست‌انگاری» شده‌اند. او صدرالمتألهین و ابن‌سینا را به دلیل غفلت از «وجود» غرب‌زده می‌داند (معارف، ۱۳۹۰، ص۵۲). سؤال مهم این است که راه شناختن حقیقت وجود چیست؟ فردید در این مورد می‌گوید: «به نظر حکمای انسی، علم به حقیقت وجود، تنها از طریق حضور، ممکن است و از عنایت ربانی، ادنی مرتبه آن برای تمام افراد بشر حاصل می‌گردد. از نظر حکمای مذکور، علم حضوری انسان به مطلق وجود حتی بر علم وی به ذات خود، تقدم دارد (معارف، ۱۳۹۰، ص۹۹). در نگاه فردید، علم به دو قسم حصولی و حضوری تقسیم می‌شود: در علم حصولی آگاهی از طریق مفهوم ذهنی به دست می‌آید، ولی در علم حضوری چنین واسطه‌ای وجود ندارد. علم هر کس به وجود خودش و به قوای نفسانی و احساسات و عواطف و سایر حالات روانی و به فعلی که بی‌واسطه از نفس صادر می‌شود، مانند تصمیم و اراده، علم حضوری است که به مدد لطف الهی برای انسان، حاضر است. صورت‌ها و مفاهیم ذهنی نسبت به اشیاء یا اشخاصی که از آنها حکایت می‌کنند، علم حصولی هستند، ولی نفس، خود آنها را حضوراً می‌یابد، ازهمین‌رو معرفت حقیقی، فقط با علم حضوری حاصل می‌شود. فردید به این تقسیم‌بندی پایبند بوده و معتقد است، معرفت حقیقی تنها از راه کشف به دست می‌آید و آن، جز با مجاهده حاصل نمی‌شود. علم به حقیقت وجود، تنها از راه حضور ممکن است (مددپور، ۱۳۸۱، ص۲۹). با توجه به اهمیت شناخت حضوری در علم و معرفت، فردید به متکلمان، فلاسفهٔ مشاء و حکمت متعالیه که اندیشهٔ آنها مبتنی‌بر تفکر حصولی هست، انتقاد می‌کند که چرا برای شناخت حقایق اشیاء از تفکر حصولی بهره‌مند شده‌اند (معارف، ۱۳۹۰، ص۵۲).

۲ـ۱. فلسفهٔ مارتین هایدگر

ضلع دوم فکری فردید، استفاده از فلسفهٔ مارتین هایدگر است. مارتین هایدگر (۱۸۸۹–۱۹۷۶)، فیلسوف آلمانی اگزیستانسیالیست است که ایده‌های او تأثیر اساسی بر توسعهٔ فلسفهٔ معاصر اروپا گذاشته، به حدی که وی را نماینده اصلی بازخوانی فلسفه به اندیشهٔ «هستی» در فلسفهٔ امروزی آلمان می‌دانند (کاپلستون، ۱۳۶۷، ج۷، ص۴۲۶). همین دیدگاه وی در بازخواندن فلسفه به اندیشهٔ هستی بود که باعث شد در مسئلهٔ هرمنوتیک، از ابتدا سراغ تحلیل وجودشناختی «فهم» رود تا بررسی کند که چگونه هستی بر او پدیدار می‌شود؛ این رویکرد، بر خلاف دیدگاه اندیشمندان پیشین بود که به دنبال روش‌های منطقی فهم بودند تا به فهم صحیح دست پیدا کنند (هایدگر، ۱۳۸۸، ص۱۴۷).

هایدگر ازاین‌رو که دل‌بسته مشرب اگزیستانسیالیسم و هرمنوتیک فلسفی است، تکنولوژی را نه یک ابزار ساده، بلکه یک هستی و دریچه‌ای برای درک جهان می‌داند؛ تکنولوژی یک وسیله صرف نیست، تکنولوژی نحوی انکشاف است. چنانچه به این امر توجه کنیم، قلمرو کاملاً متفاوتی در مورد ماهیت تکنولوژی به روی ما گشوده خواهد شد. این قلمرو، ساحت انکشاف است (هایدگر، ۱۳۷۷، ص۱۳). وی در مقالهٔ «پرسش از تکنولوژی» رسالت خود را این می‌داند، تبیین کند انکشافی که در تکنولوژی جدید است با معنای قدیم آن متفاوت است. از نگاه هایدگر در مابعدالطبیعه ارسطو، شکاف عظیمی بین سوژه و ابژه ایجاد شد که در عصر رنسانس با تولد سوژه دکارتی از هر زمانی عمیق‌تر شد. با توجه به همین انحراف است که به نقد مدرنیته می‌پردازد؛ چراکه مدرنیته، نسبت انسان را با جهان تحریف کرده است. هایدگر ویژگی ذاتی مدرنیته را عقلانیت انتقادی، اومانیسم و سکولاریسم و... می‌داند (موسوی، ۱۳۸۵، ص۱۸۵). وی در مخالفت با سوژه دکارتی، مفهوم «دازاین» را ارائه کرد. هایدگر با این واژه درصدد آمد تا با تمام صورت‌های انسان‌گرایی و انسان‌محوری که در سوژه دکارتی، جلوه کرده است به مخالفت برخیزد (ضیمران، ۱۳۸۵، ص۱۳۰). دازاین در فلسفهٔ هایدگر به‌معنای «بودن ـ آنجا» است و اشاره به وجود انسان دارد که همواره در حال «بودن ـ در ـ جهان» است. این مفهوم بر این اصل استوار است که انسان نه یک موضوع جداگانه، بلکه فرایندی پویا و تاریخی است که هویت خود را از طریق تعامل با محیط و زمان می‌سازد. بنابراین، دازاین به‌معنای «وجودی است که برای بودنش مسئله‌ای دارد و خود را در جهان تفسیر می‌کند». دازاین هایدگر بر خلاف سوژه دکارتی که یک «منِ متفکر» جدا و مستقل از جهان است، هویتش را در «بودن ـ در ـ جهان» و از طریق تعامل با محیط می‌سازد. درحالی‌که دکارت بر تفکر انتزاعی و قطعیت عقلانی تأکید دارد. هایدگر بر تجربهٔ زیسته، تاریخی و عملی انسان تمرکز می‌کند. به‌عبارت‌ساده‌تر، سوژه دکارت مثل یک ناظر بیرونی است، اما دازاین هایدگر خودِ بخشی از جهان است که در آن غرق شده و با آن درگیر است (هایدگر، ۱۳۸۸، ص۲۴۷).

فردید در انتخاب مشرب فلسفی اگزیستانسیالیسم، دیدگاه هرمنوتیک فلسفی و طرد مدرنیته، تأثیرات فراوان از هایدگر گرفته است. از نگاه فردید هایدگر، نخستین فیلسوف غربی است که دریافته سراسر تاریخ متافیزیک، همراه با غفلت از وجود است. به همین دلیل تمامی فلاسفه از حقیقت دور شده‌اند. این انحراف، از سقراط و افلاطون شروع شده و تا امروز ادامه دارد. از نگاه فردید و پیروانش، عقل فلاسفه که عقل یونانی است، مربوط به دیروز است و این عقل، متفاوت با عقل قرآنی و مثل عقل مستبدانه است (مددپور، ۱۳۸۱، ص۳۵۵). فردید، این غفلت از حقیقت وجود را به نیست‌انگاری تعبیر می‌کند (معارف، ۱۳۹۰، ص۶۸). وی معتقد بود تفسیر صحیح از مکتب فکری هایدگر، تفسیر دینی و معنوی است (عبدالکریمی، ۱۳۹۲، ص۱۷۰). دلیل فردید بر این امر، وجود همسویی‌های متعدد بین «عرفان شرقی و فلسفهٔ هایدگر» بود. همسویی‌های وجود شناختی، معرفت‌شناختی، انسان‌شناختی و... (عبدالکریمی، ۱۳۹۲، ص ۱۷۰– ۲۱۰).

۳ـ۱. اسم‌شناسی

این بحث برای فردید دو وجه دارد؛ ریشه‌شناسی و ادوار تاریخی. با بیانات فردید در مورد این دو وجه معلوم می‌شود که این بحث در مسیر سؤال اصلی تحقیق حاضر، بسیار مؤثر هست؛ چراکه فردید، ثمره این بحث را در گذر از غرب‌زدگی بسیار مؤثر می‌داند. از نگاه وی، این دو وجه از اسم‌شناسی با یکدیگر در ارتباط‌اند؛ بر اساس اندیشهٔ فردید، باید به دورهٔ امت واحدهٔ «پریروز» رجوع کنیم. چون آن دوره از نگاه فردید، دورهٔ آرمانی و مطلوب بوده، پس باید تمام ویژگی‌های آن را در زمان حال، پیاده کنیم. یکی از آن ویژگی‌ها، زبان امت واحده است که از جانب باری‌تعالی وضع شده و زبان حقیقی بوده است، بعکس زبان‌های فعلی که در برابر آن زبان، مجاز می‌باشند. ازاین‌رو باید با استفاده از ریشه‌یابی کلمات، سعی کنیم از این زبان‌های مجازی، عبور کنیم و به زبان امت واحده برسیم (هاشمی، ۱۳۸۳، ص۸۹).

۱ـ۳ـ۱. ریشه‌شناسی

ریشه‌شناسی، توسط ویلیام جونز (۱۷۹۴–۱۷۴۵) در سال ۱۷۸۶ ایجاد شد (ابوالقاسمی، ۱۳۷۹، ص۱۱). ریشه‌شناسی، علمی است که تلاش می‌کند تا قواعد علمی برای تغییر و تحولات زبان‌های هم‌ریشه، کشف گردد و تغییرات و تحولات زبانی، توضیح علمی بیابد و ریشه‌های اصلی واژگان در زبان‌های هم‌ریشه هویدا شود (مددپور، ۱۳۸۱، ص۴۲۵، ۲۰۱، ۲۰۸؛ دیباج، ۱۳۸۶، ص۷۵، ۴۱۶، ۴۵۳). این امر در بین عالمان آلمانی، بسیار مورد توجه بوده است. هایدگر نیز که سراسر تاریخ متافیزیک را تاریخ غفلت از وجود می‌داند، به این امر توجه ویژه‌ای کرده و سعی داشت تا با یونان پیش از غلبه گفتمان فلسفی افلاطون و ارسطو آشنا شود و ببیند کلمات از منظر آنها چه معنایی داشته است. فردید که قبل از آشنایی با هایدگر در زمینهٔ زبان‌شناسی تخصص داشت، از این نظر هایدگر استفاده کرده و به این دیدگاه رسید که تمامی زبان‌ها، ریشهٔ مشترک دارند؛ فردید در این مورد می‌گوید: «گذشتن از غرب‌زدگی مستلزم تعالی کلمات است، وگرنه ما که زبانمان ویران است و نسبت به معنی و حقیقت کلام و اسم و مسما و کلمات، بُعد و فاصله زیادی پیدا کرده‌ایم، چطور می‌توانیم همه چیز و ازجمله گذشته و شرق را طرح کنیم (هاشمی، ۱۳۸۳، ص۹۰). «زبان برای من اصالت دارد و ازاین‌رو می‌گویم که این زبان است که اقوام را از هم متمایز می‌کند» (مددپور،۱۳۸۱، ص۲۱۱). وی با طرح ریشه‌شناسی در پی یافتن اسمای الهی و تجلی این اسماء در ادوار و اکوار مختلف تاریخ است. ازجمله جنبه‌های اهمیت علم ریشه‌شناسی در حکمت اُنسی این است که: واضع اصلی لغت، خداست و زبان امت واحده، زبان مشترک بوده است. بنابراین ریشه‌یابی واژگان اهمیت فراوان دارد.

معانی بسیاری از واژگان، به‌ویژه در دوره جدید، دچار مسخ شده‌اند. ازاین‌رو جست‌وجوی معانی اصلی واژگان در زبان‌های کهن اهمیت زیادی دارد.

از نظر فردید: «حقایق اشیاء در نزد افلاطون، مثل و صور اعلای آنهاست و کثرات چیزی جز صرف اضافه و

انتساب به مثل خود نیستند. تعبیری که افلاطون از این انتساب می‌کند، کلمه یونانی «متکسیس» (Methoxies) است که به تحقیق فردید، با کلمهٔ «حصه» و کلمه «تحصیص» هم‌ریشه و هم‌معنی است» (معارف، ۱۳۹۰، ص۱۹۵). به اعتقاد فردید، زئوس خدای خدایان یونان (تئوس یونانی و دئوس لاتینی) غیر از خدایی است که ادیان توحیدی و کتب آسمانی، انسان را بدان دعوت می‌نماید. تحقیق بیشتر در این مورد، مستلزم تحقیق در وجه اشتقاق و یا به بیان دقیق‌تر، اسم‌شناسی زئوس و طاغوت است. فردید در این مورد می‌گوید: «طاغوت، همان زئوس و تئوس یونانی است که با دئوس به لاتینی و دیو به فارسی و دِوَ به سانسکریت هم‌ریشه است» (معارف، ۱۳۹۰، ص۴۹۸). هاشمی در کتاب *هویت اندیشان و میراث فکری احمد فردید* (ص۹۲ و ۹۳) و فنائی اشکوری نیز در کتاب *مقدمه‌ای بر فلسفه اسلامی معاصر* (ص۳۱۴)، تعدادی از این ریشه‌یابی‌ها را به شکل خلاصه بیان کرده‌اند.

۲ـ۳ـ۱. اسم‌شناسی تاریخی: ادوار تاریخی

فردید تاریخ را به پنج دوره تقسیم می‌کند، آنچه درباره حقیقت این پنج دوره می‌توان فهمید، این است که هریک از ادوار تاریخ، نسبتی حضوری و بی‌واسطه است که انسان با معبود خود دارد؛ از طرفی با توجه به مقامی که انسان در ساحت وجود دارد، هرگاه نسبت او با حق متحول گردد، نسبت او با خلق نیز تحول می‌پذیرد (معارف، ۱۳۹۰، ص۴۸۹). پنج دوره تاریخ عبارت‌اند از:

۱) «پریروز» مردم در این دوره در قرب وجود، مأوا داشتند. بنابراین نیست‌انگار نبودند و این همان دوره‌ای است که قرآن کریم از آن به «امت واحده» (بقره: ۲۱۳) تعبیر می‌کند؛ چراکه انسان‌ها به گروه‌های متخاصم طبقه‌بندی نمی‌شدند. اینها با معرفت حضوری در دیدار با حقیقت بوده‌اند؛ اینها در شرق معنوی و نه شرق تاریخی می‌زیستند.

۲) «دیروز» در این دوره، از حقیقت وجود، غفلت شد که در پی آن، وحدت از بین رفت؛ این همان دوره است که قرآن از آن به اختلاف بعد از وحدت اشاره می‌کند. گروه‌های متخاصم، ایجاد شدند که خداوند انبیاء را برای حمایت از مستضعفان در مقابل آنها ارسال کرد. این دوره با متافیزیک نیست‌انگار یونان، توسط سقراط ایجاد شد و به واسطه اسکندر، شاگرد ارسطو به کل جهان کشیده شد. در این دوره نجات فقط با حکمت انسی بوده است؛ چراکه اصالت با جهان مادی است.

۳) «امروز» این دوره، تمام صفات دوره پیشین را به شکل مضاعف دارد. به همین خاطر از آن به نیست‌انگاری و غرب‌زدگی مضاعف تعبیر می‌شود. در این دوره، محوریت با بشر است بر خلاف دوره قبل که با جهان بود. فردید تأکید می‌کند که پوپر در این دوره همان نقش ارسطو در دوره پیشین را دارد.

۴) «فردا» این دوره، واسطه‌ای است بین دوره «امروز» و «پس‌فردا». ازاین‌رو باید به‌سختی تلاش کرد برای رهایی از نیست‌انگاری امروز و رسیدن به امت واحدهٔ پس‌فردا؛ بنابراین این دوره را دورهٔ انتظار آماده‌گر گویند.

۵) «پس‌فردا» این دورهٔ آخرالزمان است که با ظهور امام زمان﵇ آغاز می‌شود. این دوره، تفصیل دورهٔ «پریروز»

است. بنابراین، دورهٔ تفصیل بعد از اجمال خواهد بود. در این دوره انسان از نفسانیت رهایی می‌یابد و تمام کمالات قابل تصور برای انسان، متحقق می‌شود (معارف، ۱۳۹۰، ص۴۸۹).

۲. غرب در نگاه فردید

این بحث، محوری‌ترین عنصر و شاه‌بیت غزل تفکر فردید است. رویکرد فردید در باب غرب و دستاوردهای آن، طرد قاطعانه آن است. اصلی‌ترین دلیل فردید برای طرد تمدن غربی، ارجاع دادن به مبانی این تمدن است. از نگاه او مبانی تمدن غربی، از حقیقت «وجود» فاصله گرفته است و این غفلت از وجود در فرآورده‌های تمدن غربی نیز اثرگذار بوده است. همان‌طور که بیان شد، قرب به وجود و غفلت از حقیقت وجود، عامل رقم خوردن ادوار مختلف تاریخ شده است. تعبیر بسیار مهم فردید درباره غفلت از وجود و نیست‌انگاری حق «غرب‌زدگی» است. از نظر فردید بعد از دوره امت واحده این سیر نیست‌انگاری و غرب‌زدگی ادامه پیدا کرد تا اینکه در تاریخ جدید غرب که با رُنسانس آغاز می‌شود، با گذشت از حقیقت وجود، تمام انحاء «موجود» به‌جز انسان، نیست انگاشته می‌شود. تنها موجودیت انسان است که حجیت ذاتی دارد و موجودیت دیگر امور، اعم از واجب و ممکن، به وجود انسان مدلل می‌گردد. از این دوره به «غرب‌زدگی مضاعف» تعبیر می‌شود؛ بنابراین مبنا، تاریخ دو هزار و پانصد ساله یونان، مظهر اسم طاغوت و غرب جدید، مظهر کل نفس اماره است (دیباج، ۱۳۸۶، ص۳۷۴).

۱ـ۲. اومانیسم مبنای تمدن غرب

از نظر فردید اومانیسم به‌معنای «اعتقاد به اصالت بشر و در مقابل خدا و جهان است... خواه این اعتقاد دانسته باشد یا ندانسته» (دیباج، ۱۳۸۶، ص۲۰۵). معادل «اومانیسم»، انسان‌دوستی نیست، بلکه در لاتین «فیل انتروپی» (Entropy) است. منظور از اصالت دادن به بشر، این است که بشر، هوای نفس خود را اله قرار می‌دهد و این همان است که آیات قرآن کریم به آن اشاره دارد (فرقان: ۴۳). در دوره جدید که با رنسانس آغاز می‌شود و به قول فردید شروع دورهٔ غرب‌زدگی مضاعف است، آن چیزی که مورد غفلت و نیست‌انگاری واقع می‌شود، «وجود» است و آن چیزی که اصالت و «سوبژکتیویته» پیدا می‌کند، موضوعیت نفسانی است. اگر سؤال شود، بنا بر آیهٔ شریفه ذکرشده، هواپرستی در طول تاریخ بشریت وجود داشته، ولی شما این دوره را به غرب‌زدگی مضاعف توصیف کردید، دلیل آن چیست؟ جواب فردید این است، اگرچه در دوره‌های قبل هواپرستی وجود داشته، اما نفسانیتی بوده است که از وراء حجاب، پرستش می‌شده، ولی در دوره جدید این نفسانیت به صورت یک مکتب درآمده است و در حال گسترش تفکر خود در تمامی ابعاد هست (معارف، ۱۳۹۰، ص۵۰۲). کلمهٔ «سوبژکتوم» (Subjectivity) در زبان لاتین به‌معنای موضوع و کلمه «اُبژکتوم» به‌معنای متعلق و مورد است. مثلاً در منطق، سوبژکتوم به‌معنای موضوع قضیه است و محمول قضیه «پِردیکات» نامیده می‌شود و «اُبژکتوم» نیز مانند صرف و نحو به متعلق و مورد فعل یا علم،

اطلاق می‌گردد. بنابراین سوژه هم می‌تواند انسان باشد و هم غیر انسان؛ اما در دوره رُنسانس، تصرفی در معنای این کلمات به عمل آمده است. سوژه که به نحو عام به هر آنچه می‌توانست موضوع قضیه یا مسندالیه قرار گیرد اطلاق می‌گردید، انحصاراً به نفس بشری اطلاق گردیده است و سوبژکتیویته که قبل از دورهٔ جدید به مطلق موضوعیت اطلاق می‌شد، اختصاص به نفس بشر می‌یابد و با موضوعیت نفسانی و خود بنیادی یکی انگاشته می‌شود. به‌تبع این تغییر برای کلمه سوبژکتیویته، کلمه ابژه نیز دیگر به همه انواعِ مورد و متعلق اطلاق نمی‌گردد، بلکه اُبژه نیز انحصاراً به مورد و متعلق علم و نفس بشری اطلاق می‌یابد. به‌عبارت‌دیگر، «سوژه» مساوی است با «من» و «اُبژه» مساوی است با «غیر من»؛ انسان حجاب و سوژه است و دیگران، اُبژه و محجوب به این حجاب می‌باشند (معارف، ۱۳۹۰، ص۵۰۲). در نگاه فردید، کنه و باطن غرب جدید را موضوعیت نفسانی تشکیل می‌دهد، با این تبیین که ظهور آن در اقتصاد، به‌صورت نظام اقتصادی کاپیتالیسم هست، در سیاست، به صورت لیبرالیسم هست، در اخلاق و حقوق، اندیویدوآلیسم را محقق می‌کند و در کل، آن چیزی که شامل تمام اینها می‌شود، این است که موضوعیت نفسانی، به‌صورت امپریالیسم تجلی می‌کند (دیباج، ۱۳۸۶، ص۵۰۹).

فردید در مقابل انسان‌محوری، اصطلاح دیگری دارد و آن «خدامحوری» است (دیباج، ۱۳۸۶، ص۱۷۳). در نگاه وی، انسان در هر دوره‌ای خداپرست است. هر دوره‌ای خدایی دارد با اسمی که انسان، مظهر آن است. رب جدید، خود فردی و جمعی است. انسان، اسمی را که غالب است می‌پرستد (دیباج، ۱۳۸۶، ص۱۸۲). بنا بر مبانی علم‌الأسماء تاریخی، در دوره پس‌فردا، اسم اعظم که کنه و باطن تمام اسماء الهی هست، از استتار خارج می‌شود و به ظهور و تجلی می‌رسد. این اسم، مفتاح غیب است. با خروج این اسم از استتار، امت واحده از نو تأسیس می‌گردد تا غرض از خلقت بشر که رسیدن به امت واحده است، در ذیل وجود محوری و توحید محقق شود. از نگاه فردید آن چیزی که فی‌الحال بشریت به آن مبتلا است علوم و ابزاری است که بر مبنای اومانیسم است و به عبارتی جهت‌دار است. جهت‌داری علم و ابزار این نیست که علوم و ابزار، دارای ذاتی خنثی باشند و صرفاً از لحاظ کاربرد، دارای جهت باشند، بلکه از جنبه‌های مختلف دارای جهت می‌باشند، مانند جهت‌داری به لحاظ مبادی، جهت‌داری به لحاظ کاربرد، جهت‌داری به لحاظ لوازم و اقتضائات، جهت‌داری به لحاظ بستر و جهت‌داری به لحاظ آثار. به تعبیری دیگر، منظور از جهت‌داری این است که تکنولوژی صرف‌نظر از کاربرد دارای لوازم، اقتضائات و فرهنگ ملازم است، به‌گونه‌ای‌که هر کجا حضور پیدا کند اقتضائات خود را همراه می‌آورد (شه‌گلی، ۱۳۹۸، ص۱۲۷؛ اسدی، ۱۳۷۶، ص۵۸؛ پستمن، ۱۳۹۰، ص۱۰۱؛ چالمز، ۱۳۹۴، ص۱۰-۱). در اینجا به مهم‌ترین قسمت این تحقیق پرداخته می‌شود که آیا از نگاه فردید علوم، حامل ایدئولوژی می‌باشند یا خیر؟

۳. دخالت مبانی در علم

فردید، عقل و عقلانیت تمدن جدید را بی‌اعتبار می‌داند. وی بر خلاف بسیاری (حسینی، ۱۴۰۵، ص۵۱)، معتقد است

بین علم جدید و قدیم فرق وجود دارد. «بین علم قرون وسطی و علم دوره جدید اشتراک لفظی است. علم جدید بالذات با علم قرون وسطی فرق دارد» (دیباج، ۱۳۸۶، ص۱۴۹). او با توجه به نگاه عرفانی خود، دلیل تفاوت این دو را تفاوت در اسم آنها می‌داند. «برای اینکه علم جدید از دکارت تاکنون متلازم آن اسمی است که انسان، مظهر آن است و آن طاغوت است» (دیباج، ۱۳۸۶، ص۱۴۹). وی استناد به منطق، فلسفه و علوم انسانی را بی‌فایده می‌داند. فردید برای نفی اینها، با آنها درگیر نمی‌شود، بلکه بنا بر نگرش تاریخی خود، دوره این منطق درآیی‌ها و فلسفه درآیی‌ها و علم درآیی‌ها را پایان یافته می‌بیند (هاشمی، ۱۳۸۳، ص۱۱۵). مراد از اینکه می‌گوییم فردید با آنها درگیر نمی‌شود، این است که وی با تذکر در مورد محور بودن اومانیسم در تمدن غرب، نیازی به بررسی دستاوردهای غرب از نگاه جامعه‌شناسی یا فلسفهٔ علم ندارد، بلکه به‌طورکلی تمامی آنها را مردود می‌داند، اگرچه به دلیل ضرورت از آنها استفاده می‌کند. فردید، ارتباط بین متافیزیک و فناوری غربی را بدیهی می‌داند. ازهمین‌رو در سخنان خود اشاره به آثار زیانبار فناوری‌های غربی می‌کند؛ به‌عنوان مثال وی «مصرف‌گرایی» را از آثار متافیزیک غربی می‌داند که انسان برای اینکه بیشتر استفاده کند و لذات بیشتری در خدمت او باشند به سمت مصرف‌گرایی می‌رود، اما اگر مانند گذشته، خود مجبور بود نان را به عمل آورد یا غذا را طبخ کند، هرگز نمی‌توانست این مقدار لذات مادی را به دست آورد. ازهمین‌رو است که بارها در صحبت‌های خود، متذکر شده است که محور فناوری غرب، اومانیسم و پاسخ دادن به لذات مادی انسان است: «جامعه مصرفی نیز محصولی از متافیزیک است... بشر امروز در «چاله هرز» خودبینی و خودپرستی و شهوات نفس گم شده است و این از مختصات «جامعه فراوانی و جامعهٔ مصرف» است. ... بشر از حوزه تفکر خود بیرون افتاده است، مثل یک ماهی که از دریایی بیرون افتاده باشد. «من»، «فرعونیت» است که ما آن را به نام «امپریالیزم» می‌شناسیم. امپریالیزم فردی را باید از بین برد تا «امپریالیزم جمعی» از بین برود» (فردید، ۱۳۵۵، ص۳۲).

وی در عباراتی دیگر به این دلیل که دستاوردهای مدنی تمدن غرب، برآمده از روح انسان‌محوری باطل غربی است، آنها را طرد می‌کند (فردید، ۱۳۵۵، ص۳۲) یا در مورد علوم انسانی غربی می‌گوید: به‌طورکلی علوم انسانی طاغوتی است (فردید، ۱۳۵۵، ص۳۶). در نگاه فردید اگر بتوانیم محور بودن انسان را در زندگی از بین ببریم، می‌توان به‌راحتی ریشه امپریالیزم جهانی را که خواهان سلطه بر تمامی انسان‌ها است را خشکاند. چون ایدئال او از بین بردن نیست‌انگاری خودبنیاد غربی است، در این راه غرب موجود و همه دستاوردهای آن را نفی می‌کند (مددپور، ۱۳۸۱، ص۱۴۹). وی با تیزبینی پشت پرده تمدن فعلی غرب را همان یونان طاغوتی می‌داند که از مبانی شیطانی در تأسیس آن استفاده شده است (مددپور، ۱۳۸۱، ص۱۳۶)، بنابراین از نگاه فردید با توجه به بنیان‌های فرهنگی و فلسفی دنیای جدید، نمی‌توان گفت که ماشین صرفاً وسیله‌ای است تولیدشده به واسطه آدمی بدون داشتن مبنای فکری و چنین نیست که هر کسی در هر وقتی بتواند به این تکنولوژی دست یابد. تکنولوژی، تاریخی دارد و تاریخ تکوین آن با

تاریخ تکوین غرب جدید یکی است. با هر جهان‌بینی نمی‌شده و نمی‌شود به تکنولوژی دست یافت، بلکه تکنولوژی خود تجسم نوعی جهان‌بینی است (هاشمی، ۱۳۸۳، ص۱۵۵؛ نراقی، ۱۳۷۹، ص۴؛ داوری اردکانی، ۱۳۸۰، ص۱۳). در مقابل این دیدگاه، دیدگاه ابزارانگاری است که اگرچه شیوع بیشتری در بین عموم مردم دارد، ولی حامیان کمتری را در بین محققان تکنولوژی دارد. منظور از «کُلّ» این است که با کنار هم قرار گرفتن اجزاء، یک ماهیت جدیدی هویدا می‌شود. شاهد بر این مطلب، مقایسه سبک زندگی‌های مدرن و برآمده از سنت و شریعت است که تفاوت‌های جدی با هم دارند (شه‌گلی، ۱۳۹۸، ص۱۲۹).

۱ـ۳. ذات‌گرایی و ارتباط مبانی با علم و ابزار

این بحث از اثرات بحث پیشین است به این بیان که بین این دو بحث (دخالت جهان‌بینی و ذات‌گرایی) ملازمه حقیقی برقرار است که اگر در آنجا قائل به دخالت مبانی در علم و ابزار شدیم، یقیناً در اینجا نیز باید قائل به عدم امکان تفکیک علم و ابزار مدرن از مبانی آنها شویم. از دیدگاه قائلان به امکان تفکیک، هر نظام علمی را می‌توان به دو بخش تقسیم کرد: «مکتب» و «علم». منظور از «مکتب»، تئوری‌ها، فرضیه‌ها، ارزش‌ها و به تعبیری اصول و مبانی بنیادین است؛ و مراد از «علم» قواعد تجربی، یا عقلی است که در همه‌جا مشترک است و به مکتب خاص تعلق ندارد. البته بعضی در این احتمال، فضای تجربی دو مکتب را دقیقاً یکی نمی‌دانند، اما مشترکات و مشابهت‌های زیادی بین آنها قائل هستند. بر این اساس، نظام علوم انسانی اسلامی به لحاظ مکتب، مبانی، ارزش‌ها و بایدهاونبایدها کمبودی ندارد، ولی نقص این مکتب آن است که تجربه نشده است تا معلوم شود قوانین تجربی و عقلی موجود در جهان تا چه اندازه با این مکتب سازگار است، یا اینکه قوانین مکملی کشف یا تولید شود. نتیجه آنکه در مواجهه با نظام علوم غربی، می‌بایست بین مکتب (اصول و مبانی بنیادین) و علم تفکیک قائل شد. به بیان دیگر می‌بایست علوم غربی را در خدمت مکتب و مبانی اسلامی به کار گرفت، اما از دیدگاه قائلان به عدم امکان تفکیک، این تجزیه کردن قطعاً باطل است؛ زیرا علم از یک «نظام» و سیستم برخوردار است که از مبانی و زیربناها تا روبناها کشیده می‌شود، بنابراین نمی‌توان چنین تفکیکی را در آن انجام داد؛ مسائل، قوانین و تجربیات در دل یک نظام علمی موضوعیت می‌یابد (میرباقری، ۱۳۹۱، ص۲۶).

فردید در گروه دوم قرار دارد و نگاه وی در مورد علوم انسانی منفی هست؛ او در کلامی، علوم انسانی را به چشم‌بند تعبیر می‌کند (مددپور، ۱۳۸۱، ص۱۵۰) و به همین دلیل آن را وزر و وبال بشر می‌داند (دیباج، ۱۳۸۶، ص۱۹۳). بنابراین اولاً فردید ذات‌گرا و مخالف کلیت مدرنیته است و معتقد است سراسر تاریخ غرب، باطل است (مددپور، ۱۳۸۱، ص۳۹۲). چون از نظر وی این علوم با سنت متافیزیکی غرب آمیخته است (دیباج، ۱۳۸۶، ص۳۷۶). ثانیاً با توجه به اعتقاد وی که علم و ابزار مدرن را شجره خبیثه می‌داند، نسبت به تدوین علوم انسانی اسلامی با تردید نگاه می‌کند؛ چراکه از درخت باطل نمی‌توان انتظار ثمره‌ای طیب را داشت (مددپور،۱۳۸۱، ص۴۰۶). جهت دیگر در نقد مبنایی

علوم مدرن از نگاه فردید غایات خاص این علوم است. از نگاه وی «علوم انسانی نوعاً دعوت به آن آزادی می‌کند» (دیباج، ۱۳۸۶، ص۴۶). وی با توجه به این مبنا در علوم جدید و این جهت‌گیری، معتقد است، علوم انسانی در اختیار یک عده پلید است. یک‌مشت انسان‌های مرض‌ناک و بیمارگونه که باعث شده این علوم در جهت نیل غرب به اهداف سرمایه‌داری باشد (مددپور، ۱۳۸۱، ص۳۸۴). فردید نسبت به پذیرش علوم طبیعی و ریاضی واکنش نرم‌تری نشان می‌دهد؛ چراکه از نگاه وی، علمی که می‌شود تفکر حصولی آن صحیح باشد، علوم طبیعت و ریاضی است، بالعکس علوم انسانی و فلسفه (مددپور، ۱۳۸۱، ص۲۱۷). بنابراین ظاهر نظر فردید این است که علم انسانی، ذاتاً بد است و تقسیم آن را به مدرن و دینی قبول ندارد، ولی علوم طبیعی و ریاضی را ذاتاً بد نمی‌داند، بلکه علم طبیعی و ریاضی مدرن را قبول ندارد. فردید در نهایت در شرایط اضطراری فعلی، اجازه استفاده از علوم انسانی را نیز می‌دهد و معتقد می‌شود، نمی‌توان تکنولوژی را یک‌باره رد کرد؛ چراکه امروز علم و صنعت لازم است (مددپور، ۱۳۸۱، ص۲۳۱).

۴. بررسی دیدگاه‌های فردید

۱ـ۴. فلسفه و عرفان

حکمای انسی معتقدند، فلاسفه در متافیزیک، محور را «موجود» قرار داده‌اند. بنابراین قصد فلاسفه بر این بوده است که نیست‌انگار شوند نسبت به ذات اقدس الهی؛ این در حالی است که فلاسفه بین وجود و موجود در غیر لفظ و مفهوم، جدایی نمی‌بینند. بنا بر قول به اصالت الوجود، همه موجودها، وجودند. نقیض وجود، عدم است و چیزی جز وجود در عالم نیست. فرقی در اصل وجود بین واجب‌الوجود و دیگر موجودات، نیست (فنائی اشکوری، ۱۳۹۳، ص۳۲۲). آنچه در حکمت متعالیه بحث می‌شود این است که وجود بالفعل است؛ منشأ اثر است، اصیل است؛ خیر است؛ واجب است و این چیزی نیست جز محور بودن وجود (مطهری، ۱۳۹۰، ص۵۵). یکی دیگر از مسائلی که فردید به فلاسفه اشکال می‌کند، مسائل معرفت‌شناسی است. وی علم حصولی را در ذیل علم حضوری معتبر می‌داند که برای تفسیر عقلانی، شهود استفاده می‌شود. ازاین‌رو چون اصالت را به علم حضوری می‌دهد، بار دیگر به متافیزیک اشکال می‌کند که چرا برای شناخت ماهیت اشیاء از علم حصولی بهره برده‌اند (مددپور، ۱۳۸۱، ص۲۹). اگرچه ما برای علم حضوری مراتب بالایی را قائل هستیم و تا حد زیادی در این زمینه با فردید اشتراک نظر داریم، ولی به دلیل محدوده ضیق علم حضوری، علم حصولی را نیز دارای اثر و مصیب به واقع می‌دانیم، اما چون با واسطه به معلوم دستیابی می‌شود، حدود و شرایطی برای تشخیص تصورات و تصدیقات صحیح از ناصحیح تعیین می‌شود (مطهری، ۱۳۹۰، ص۸۳). در کلمات فردید به‌سختی می‌توان برهان منطقی پیدا کرد، اما جای بسی تعجب دارد که ازجمله همین موارد نادر این است که فردید برای رد منطق از شیوه‌های استدلالی منطق استفاده می‌کند، اما باز فواید آن را منکر می‌شود.

۲ـ۴. فلسفهٔ تاریخ

از نگاه فردید، اختیار انسان باعث ایجاد نوسان در تاریخ شده است، اما این نوسان تاریخی، خارج از اراده الهی نبوده، بلکه در طول اراده الهی بوده است (مددپور، ۱۳۸۱، ص۲۱). وی ابتدا و انتهای تاریخ را متعلق به «امت واحده» می‌داند (معارف، ۱۳۹۰، ص۱۴۸). فردید با استقلال رأی سعی کرده بر خلاف اسم‌گذاری نظریه سیر خطی پیشرفت و پسرفت، ادوار تاریخ را به پنج دوره پریروز، دیروز، امروز، فردا و پس‌فردا تقسیم کند (مددپور، ۱۳۸۱، ص۲۹). فردید این دوران را «امروز» نام‌گذاری کرده است که بشر به دلیل غفلت از «وجود» دچار غرب‌زدگی و نیست‌انگاری شده و به همین دلیل در اوج گمراهی است (معارف، ۱۳۹۰، ص۵۰۲). فردید این را مردود می‌داند که بشر، دوران سادگی را رد کرده و به سمت پیشرفت حرکت می‌کند؛ وی قائل است باید به «امت واحده» اندیشید که با رجوع به حکمت انسی، دوباره ایجاد می‌شود که درنتیجهٔ آن به دلیل حدوث کمال عقل، مؤمنان در اوج همزیستی مسالمت‌آمیز قرار خواهند گرفت (معارف، ۱۳۹۰، ص۴۹۰). فردید، دوری و نزدیکی به «وجود» را به‌عنوان عامل ایجادکننده ادوار تاریخی می‌داند (معارف، ۱۳۹۰، ص۳۴۰).

از تقسیم‌بندی تاریخ به پنج دوره توسط فردید به دست می‌آید که وی تاریخ را خطی نمی‌داند، بلکه معتقد است تاریخ، دایره صعود و نزول دارد و ما الان در دوره نزول قرار داریم، ازاین‌رو می‌توان گفت که وی نظریهٔ «پسرفت» (ر.ک. دیوسالار، ۱۳۹۹، ص۵۴) را انتخاب کرده است. بنابراین از نگاه فردید، تاریخ بشریت در حال نزول است، مگر اینکه به دوره پریروز بازگردد. با توجه به این مبنا در فلسفهٔ تاریخ، فردید معتقد می‌شود باید به ریشه اصلی کلمات که از طرف خداوند وضع شده‌اند بازگشت، یعنی قبل از دوره دو هزار و پانصد ساله یونان. اما وی دلیلی برای مبنای این علم و چگونگی ریشه‌یابی کلمات ارائه نمی‌دهد. این اشکال باعث می‌شود ارزش مطالب به‌دست‌آمده از این طریق کاسته شود.

اما اینکه فردید به پنج دوره تاریخی قائل هست؛ اینکه ایشان دو دوره قبل از «امروز» را خبر می‌دهد که در ابتدا «امت واحده» در «پریروز» بوده‌اند و سپس در دوره «دیروز» با غفلت از «وجود» دچار غرب‌زدگی شده‌اند را بتوان تحت عنوان خبر از گذشته قبول کرد، ولی اینکه ایشان برای آینده تحت عنوان «فردا» و «پس‌فردا» دوره‌هایی را برای تمدن بشریت در نظر می‌گیرد، بدون دلیل و استناد است (هاشمی، ۱۳۸۳، ص۱۳۸). شاید بتوان در دفاع از نظریهٔ فردید، سخن قرآن را مطرح کرد که آینده و نه گذشته و حال را از آن صالحان و مؤمنان می‌داند (قصص: ۵). فردید شروع «دیروز» را از زمان افلاطون می‌داند و «پریروز» را دارای صفت «امت واحده» می‌داند؛ حال سؤال این است که اگر بنا بر ادعای وی «پریروز» امت واحده یکتاپرست است، پس این بر خلاف ادعای انحراف فلاسفه هست؛ چراکه در دوران «پریروز» فلاسفهٔ زیادی حضور داشته‌اند؛ علاوه بر آن حضور انواع فرق انحرافی و بت‌پرست برای این دوره است. اگر استناد ایشان برای نسبت دادن «امت واحده» به «پریروز»، قرآن کریم باشد،

مگر نزاع هابیل و قابیل که قرآن بیان کرده، متعلق به کدام دوره هست؟! در همین راستا اشکالی دیگر وارد می‌شود که چگونه فردید دوره‌ای را که اشرف مخلوقات و ابناء و اسباط او در آن حضور داشته‌اند را دوره غرب‌زده می‌داند، ولی دوره‌ای که فلاسفهٔ یونان در آن قرار داشته‌اند را «امت واحده» می‌داند (فنائی اشکوری، ۱۳۹۳، ص۲۲۹). البته ممکن است گفته شود طبق دیدگاه فردید در پریروز نه فلسفه‌ای بوده و نه فلاسفه‌ای، بت‌پرستی نیز بعد از حضرت آدمؑ و در فاصله زمانی بین ایشان و حضرت نوحؑ رواج پیدا می‌کند: «لَمَّا بَدَّلَ اَکْثَرُ خَلْقِهِ عَهْدَ اللّهِ اِلَیْهِمْ فَجَهِلُوا حَقَّهُ وَ اتَّخَذُوا الانْدادَ مَعَهُ» (نهج البلاغه، خطبهٔ اول).

۳ـ۴. ذات‌گرایی

فردید در اکثر اوقات برای دیدگاه‌های خود، دلیلی ارائه نمی‌کند، بلکه یا به تبیین دیدگاه خود اکتفا می‌کند یا اینکه با استفاده از مبانی خود در موضوع ریشه‌شناسی و ادوار تاریخی به رد یا اثبات مسئله‌ای می‌پردازد. ازاین‌رو جریان فکری فردید، جریانی راکد است (خسروپناه، ۱۳۹۰، ص۱۷۷)، مگر اینکه گفته شود، بهترین دلیل برای یک دیدگاه، بیان مبانی مخالف و نقد آنهاست و فردید با بیان مبانی مدرنیته و نقد آنها در واقع دلیل ارائه کرده است. وی با استفاده از دیدگاه‌های خود در ریشه‌شناسی کلمات، مبانی علوم مدرن را برگرفته از اومانیسم می‌داند؛ فردید با همین روش تمام علوم غربی را طاغوتی می‌داند و معتقد است، نمی‌توان بعضی از اجزای آن را تجزیه کرد؛ چراکه مدرنیسم دارای ماهیت خاص به خود است، اما سؤال این است که قائل شدن به اینکه تمامی علوم همراه با پیش‌فرض می‌باشند، آیا می‌تواند مانع از عینیت یافتن علوم شود یا خیر. بسیاری از این پیش‌فرض‌ها، عینی و همگانی می‌باشند که می‌توان با قوه عاقله، سره را از ناسره جدا کرد. سؤال دیگر این است که اگر بخواهیم از نوع برخورد تاریخی علماء و متدینان با علوم و فنونی که از سوی غیرخداباوران (بدون توجه به عصر رنسانس و مقوله مدرنیسم) رسیده، تأمل داشته باشیم با چه رویکردی مواجه می‌شویم؟ تعابیری از ائمهٔ اطهارؑ، مانند: «اَلْحِکْمَةُ ضَالَّةُ الْمُؤْمِنِ، فَخُذِ الْحِکْمَةَ وَ لَوْ مِنْ أَهْلِ النِّفَاقِ» (نهج‌البلاغه، حکمت ۸۰)، «اَلْحِکْمَةُ ضَالَّةُ اَلْمُؤْمِنِ فَحَیْثُمَا وَجَدَ أَحَدُکُمْ ضَالَّتَهُ فَلْیَأْخُذْهَا» (کلینی، ۱۳۶۳، ۸، ص۱۶۷)، با وجود خبث فاعلی منافق و اطلاق حدیث دوم، نشان‌دهنده مطلوبیت اصل حکمت است، اگرچه از کافر یا منافق اخذ شود و این بر عهده مؤمن است که سره را از ناسره تمییز دهد، چه اینکه آن معرفت تحت عنوان علم مدرن باشد، یا عنوان دیگری داشته باشد؛ مهم، نفع رساندن به جامعهٔ اسلامی است؛ چراکه اگرچه سؤال و نیاز ممکن است از یک فرهنگ منحط ایجاد شده باشد، ولی با بررسی جواب‌ها و راه‌حل‌هایی که برای آن سؤال در نظر گرفته شده، می‌توان آنچه با فرهنگ و ارزش‌های ما سنخیت دارد را استفاده کرد.

نتیجه‌گیری

منظومهٔ فکری فرید، تحت عنوان «حکمت اُنسی» است. یکی از آثار التزام به حکمت انسی، دیدگاه فردید در برابر

متافیزیک و فلسفهٔ ارسطویی است. فردید به‌تبع عرفان نظری و فلسفهٔ مارتین هایدگر، نسبت به حکمت متعالیه، بسیار بدبین بوده است و صدرالمتألهین را غرب‌زده می‌داند، چون دخالت پیش‌فرض‌های یونانی در حکمت متعالیه از دیدگاه وی بسیار مشهود است. ضلع دیگر حکمت انسی، عبارت است از: «اسم‌شناسی» که دو وجه دارد: ریشه‌شناسی و ادوار تاریخی. فردید به‌تبع از هایدگر، شروع غرب‌زدگی را از دو هزار و پانصد سال و هم‌زمان با شروع فلسفهٔ یونانی می‌داند. وی سعی دارد با ریشه‌شناسی کلمات به اصل کلمات قبل از شیوع فلسفهٔ غرب رجوع کند. تلاش فردید در ریشه‌شناسی کلمات در قبل از فلسفهٔ یونانی به این جهت است که وی واضع اصلی کلمات را خداوند عزوجل می‌داند، اما در باب ادوار تاریخی که امروزه تحت عنوان «فلسفهٔ تاریخ» مطرح می‌شود، تاریخ را بر اساس فاصله گرفتن از «وجود» و یا نزدیک شدن به «وجود» به پنج دوره تقسیم می‌کند که عبارت‌اند از: پریروز، دیروز، امروز، فردا و پس‌فردا. وی عصر حاضر را دوره غرب‌زدگی مضاعف می‌داند که به‌شدت از «وجود» فاصله گرفته است و از همین جهت، زمان فعلی را اوج دوره انحطاط بشریت می‌داند. این مسئله همانند رویکرد به متافیزیک، مورد دیگری است که باعث اختلاف شدید بین فردید و دیگر فلاسفه شده است؛ چراکه تعدادی از فلاسفه، زمان حاضر را زمان «پیشرفت» انسان می‌دانند، اما فردید، زمان حاضر را دوره «نیستانگاری» و «پسرفت» بشریت می‌داند. رویکرد فردید نسبت به مبانی فلسفهٔ غرب جدید، بسیار نزدیک با دیگر فلاسفهٔ اسلامی بوده است. وی ریشه فلسفهٔ غرب حاضر را در اومانیسم می‌داند که داری خاصیت سکولاریسم و لیبرالیسم شده است. فردید این پیش‌فرض‌ها را در علم مدرن دخیل می‌داند و آنها را ثمرهٔ شجرهٔ خبیثه می‌داند که به دلیل بافت خاص و ذات مدرنیته، نمی‌توان آن را تجزیه کرد و یا از مبانی جدا کرد. وی در نهایت از باب اضطرار، استفاده از بعضی اجزای مدرنیته را برای رفع حاجت جایز می‌داند. با توجه به آنچه گذشت، فردید در گروه «ذات‌گرایان مخالف مدرنیته» قرار می‌گیرد.

اما در استدلالات فردید بر این رویکرد، حفره‌هایی وجود دارد. انتقادات وی بر فلاسفه، وارد نبود؛ زیرا آنچه که فردید به واسطهٔ آن بر فلاسفه اشکال کرده بود که عبارت باشد از نیستانگاری «وجود» را فلاسفه، مطرح نکرده‌اند، بلکه آنها اصل را بر «وجود» می‌دانند. تکیه وی بر استفاده از فرآورده‌های فلسفهٔ تاریخ برای طرد مدرنتیه و بازگشت به دوران «امت واحده» نیز همراه با ابهاماتی بود که بیان شد، اما ذات‌گرایی فردید، تکیه‌گاه اصلی وی برای طرد کلی علم مدرن بود که با استمداد از روایات و تبیین‌های فلسفی به آنها پاسخ داده شد.

منابع

آوینی، سیدمرتضی (۱۳۸۶). *حلزون‌های خانه به دوش*. تهران: نشر ساقی.

ابوالقاسمی، محسن (۱۳۷۹). *ریشه‌شناسی (اتیمولوژی)*. تهران: ققنوس.

اسدآبادی، سیدجمال‌الدین (بی‌تا). *رسالهٔ نیچریه*. قم: دفتر انتشارات اسلامی.

اسدی، محمدرضا (۱۳۷۶). جامعه دینی جامعه تکنیکی. *قبسات*، ۴ (۲)، ۵۴-۸۴.

اصفهانی، حسن (۱۳۸۲). *تاریخ دخانیه یا وقایع تحریم تنباکو*. به کوشش رسول جعفریان. تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.

امینی‌نژاد، علی (۱۳۹۰). *آشنایی با مجموعه عرفان اسلامی*. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

بهرامی کمیل، نظام (۱۳۹۳). *گونه‌شناسی روشنفکران ایرانی*. تهران: کویر.

پستمن، نیل (۱۳۹۰). *تکنوپولی: تسلیم فرهنگ به تکنولوژی*. تهران: اطلاعات.

چالمز، آلن فرانسیس (۱۳۹۴). *چیستی علم درآمدی بر مکاتب علم‌شناسی فلسفی*. تهران: سمت.

حسینی، حسن (۱۴۰۵). بازسازی فلسفی روش در علوم انسانی: مقدمه‌ای بر امکان پارادایم تولیدی. *معرفت فلسفی* ۳(۲۳)، ۴۵_۵۹.

خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۹۰). *جریان‌شناسی فکری ایران معاصر*. قم: مؤسسهٔ فرهنگی حکمت نوین.

داوری اردکانی، رضا (۱۳۸۰). *تمدن و تفکر غربی*. تهران: ساقی.

داوری اردکانی، رضا (۱۳۶۳). *شمه‌ای از تاریخ غرب‌زدگی ما*. چ دوم. تهران: سروش.

دیباج، سیدموسی (۱۳۸۶). *آراء و عقاید سیداحمد فردید (مفردات فردیدی)*. تهران: علم.

دیوسالار، عبدالرسول (۱۳۹۹). *تأملی بر اندیشه پیشرفت: تاریخ ساخت معنای توسعه در غرب*. تهران: روزنه.

سروش، عبدالکریم (۱۳۷۳). معرفت، مؤلفه ممتاز مدرنیسم. *کیان*، ۲۰، ۲_۵.

سروش، عبدالکریم (۱۳۸۱). *سنت و سکولاریسم*. تهران: صراط.

شریعتی، علی (۱۳۷۹). *مجموعه آثار*. تهران: قلم.

شه‌گلی، احمد (۱۳۹۸). صورت‌بندی مسئله جهت‌داری تکنولوژی. *غرب‌شناسی بنیادی*، ۲ (۱۰). ۱۴۷-۱۶۲

ضیمران، محمد (۱۳۸۵). *اندیشه‌های فلسفی در پایان هزاره دوم*. تهران: هرمس.

عبدالکریمی، بیژن (۱۳۹۲). *هایدگر در ایران*. تهران: انجمن حکمت و فلسفهٔ ایران.

فردید، سیداحمد (۱۳۵۵). گزیده گفتارها. *تلاش*، ۶۶، ۳۲-۳۳.

فنایی اشکوری، محمد (۱۳۸۶). حکمت فردیدی؛ تحلیل و نقد حکمت انسی و علم الاسماء تاریخی سیداحمد فردید. *معرفت فلسفی*، ۲(۵)، ۱۱_۵۲.

فنایی اشکوری، محمد (۱۳۹۳). *مقدمه‌ای بر فلسفه اسلامی معاصر*. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

کاپلستون، فردریک (۱۳۶۷). *تاریخ فلسفه*. ترجمهٔ داریوش آشوری. تهران: سروش.

کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۳). *الکافی*. تهران: دارالکتب الاسلامیه.

گرائی، عباس (۱۴۰۱). نقش آموزه‌های ارزشی در علوم انسانی از منظر علامه طباطبائی. *معرفت فلسفی*، ۴ (۱۹)، ۷۷_۹۶.

مجیدی، حسن و چیت‌فروش، سجاد (۱۳۹۲). امکان اسلامی‌سازی دانش سیاسی از منظر شهید مطهری و دکتر داوری. *مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی*، ۱(۷)، ۵_۲۶.

محمدی احمدآبادی، احمد (۱۴۰۳). تأثیر معنای زندگی بر علوم انسانی از نظر علامه مصباح یزدی. *معرفت فلسفی*، ۳۴ (۲۱)، ۲۳_۴۰.

مددپور، محمد (۱۳۸۱). *دیدار فرهی و فتوحات آخرالزمان*. تهران: نظر.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۰). *فلسفه تعلیم و تربیت اسلامی*. تهران: مدرسه.
مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۲). *رابطهٔ علم و دین*. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی﵀.
مطهری، مرتضی (۱۳۷۵). *ده گفتار*. تهران: صدرا.
مطهری، مرتضی (۱۳۹۰). *شرح مبسوط منظومه*. چ سیزدهم. تهران: صدرا.
معارف، سیدعباس (۱۳۹۰). *نگاهی دوباره به مبادی حکمت انسی*. تهران: پرسش.
موسوی، سیدهادی (۱۳۸۵). تأملی در باب نسبت ایران و توسعه غربی. *راهبرد توسعه*، ۷، ۱۸۱ـ۱۹۶.
میرباقری، سیدمحمدمهدی (۱۳۹۱). *گفتارهایی پیرامون تحول در علوم انسانی*. چ سوم. قم: فجر ولایت.
میرباقری، سیدمحمدمهدی (۱۳۹۴). *نسبت دین با علم و فناوری؛ مبانی مفهومی نظریه علم دینی*. قم: تمدن نوین اسلامی.
ناظم الاسلام کرمانی (۱۳۶۱). *تاریخ بیداری ایرانیان*. تهران: آگاه.
نائینی، محمدحسین (۱۳۲۷). *تنبیه الامة و تنزیه الملة*. ضمیمه مقدمه و پاصفحه و توضیحات به قلم محمود طالقانی. تهران: شرکت سهامی انتشار.
نراقی، احسان (۱۳۷۹). *علوم اجتماعی و سیر تکوینی آن*. چ دوم. تهران: نشر و پژوهش فرزان‌روز.
نواح، عبدالرضا (۱۴۰۲). مبانی نقد مدرنیته از منظر فردیدی‌های ایران. *جامعه‌شناسی ایران*، ۱(۲۴)، ۱۲۱ـ۱۴۱.
هاشمی، محمدمنصور (۱۳۸۳). *هویت‌اندیشان و میراث فکری احمد فردید*. تهران: کویر.
هایدگر، مارتین (۱۳۸۸). *هستی و زمان*. ترجمهٔ سیاوش جمادی. تهران: ققنوس.
هایدگر، مارتین (۱۳۷۷). *فلسفه تکنولوژی*. ترجمهٔ شاپور اعتماد. چ سوم. تهران: نشر مرکز.