

انقلاب اسلامی ایران در بستر تفاوت نگرش علم حضوری و ادراک پوزیتیویستی بهمن کهن ترابی^۱، مجتبی عطارزاده*^۲، علیرضا گلشنی^۳

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۱/۰۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۸/۱۵

چکیده: پژوهش حاضر با هدف بررسی بخشی از مبانی نظری دو رویکرد پوزیتیویستی و تفکر حضوری در ایران پس از انقلاب اسلامی، با روش تحلیل محتوا، انجام شده است. این جستار با این پرسش که وجه مشترک در طرح نگرش های پوزیتیویستی و علم حضوری در جریان انقلاب اسلامی ایران چه بوده است؟ مفروض می دارد: هر دو رویکرد در پاسخ به نیازهای اساسی نظام نوپای انقلابی، ضمن تبیین مبانی معرفتی، نظریه سیاسی و اجتماعی منجر به مدل حکمرانی مورد نظر خود را ارائه نموده اند. یافته این پژوهش نشان می دهد رویکرد اول ضمن الگوبرداری از دانش مدرن غربی با پیوند دموکراسی و دین، مدل حکمرانی خود را حکومت دموکراتیک دینی معرفی می نماید، اما رویکرد دوم در پرتو نقد جدی نسبت به غرب و مدرنیته، با ابتناء بر تفکر و علم حضوری، حکومت اسلامی را برمی گزیند.

واژگان اصلی: انقلاب اسلامی، پوزیتیویسم، علم حضوری، حکومت دینی.

^۱ دانشجوی دکتری علوم سیاسی، واحد شهر رضا، دانشگاه آزاد اسلامی، شهر رضا، ایران.

bahman1562@gmail.com

^۲ گروه علوم سیاسی، واحد شهر رضا، دانشگاه آزاد اسلامی، شهر رضا، ایران (نویسنده مسؤل).

mattarzadeh1@gmail.com

^۳ گروه علوم سیاسی، واحد شهر رضا، دانشگاه آزاد اسلامی، شهر رضا، ایران.

agolshani@iaush.ac.ir

مقدمه

انقلاب اسلامی ایران فراتر از سرنگونی رژیم پیشین، با سیاسی کردن جامعه، ترکیب فکری جامعه ایران را دگرگون کرد. تحولات سیاسی و اجتماعی برآمده از انقلاب و رویدادها و حوادث شگفت‌انگیز سالهای پس از آن، ناچار بر مسیر بحث‌های فکری در میان روشنفکران مسلمان ایرانی اثر گذاشت. مسئله اصلی پس از انقلاب این بود که نظام جدید بر ایدئولوژی انقلابی خود متکی بود و این ایدئولوژی نمی‌توانست از بازتاب اندیشه‌های نو در زمانه پرتغییر برکنار بماند. پاسخگویی به نیازهای اساسی "حکومت کردن" و در همان حال "انقلابی ماندن"، در گرو راه‌حل‌های فوری برای چالش‌های نوین بود. انقلاب اسلامی، پرسش‌های زیادی را برای روشنفکران مسلمان انقلابی طرح کرد و در پاسخ به این پرسش‌ها، مواضع نظری گوناگونی عرضه شد که از این میان، دو موضع نظری اندیشه‌ساز و گفتمان‌ساز حائز اهمیت می‌باشد. این دو نگرش با عناوین گوناگونی از جمله پوزیتیویسم، نگرش عقلانی یا علم‌حصولی و در سویی دیگر علم‌حضوری، شهودی و خداگرایی در فضای فکری نظریه‌پردازان شاخص هر دو نحله یعنی عبدالکریم سروش، مجتهد شبستری، احمد فردید و رضا داوری اردکانی، سر برآوردند. سروش و همفکرانش به عنوان نمایندگان نگرش اول بر این باور بودند که شناخت‌شناسی جدید به ما این امکان را می‌دهد که درباره معرفت، اخلاق، دین، سنت و هنر به روشی انتقادی و عینی اندیشه کنیم، از همین رو پذیرای ایده‌های دنیای مدرن بودند. فردید و داوری به عنوان نظریه‌پردازان نگرش دوم، انقلاب اسلامی و به تبع آن جمهوری اسلامی را برای طراحی طرحی نو از جنس ابتناء بر یک امر استعلایی (به معنای خداگرایی) در نظر گرفتند و در این مسیر تلاش‌های بسیاری برای اسلامی کردن نظام سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و حتی نحوه زیست مادی روزمره افراد جامعه نمودند.

پیشینه پژوهش

در حالی که در حوزه دوگانه‌هایی همچون مدرنیته و سنت، تجددگرایی و تجددستیزی، غرب‌گرایی و غرب‌ستیزی تالیفات فراوانی منتشر شده است، اما در خصوص دوگانه مورد بحث این جستار، کمتر به طور مستقل پژوهشی صورت گرفته و اغلب در قالب موضوعات کلی‌تر به آن اشاره شده است. با این حال به تعدادی از پژوهش‌هایی که ارتباط بیشتری با این موضوع دارند، اشاره می‌شود:

حسین روحانی (۱۳۹۷) سلسله مقالات خود را تحت عنوان "تاملی بر گفتمان‌های نظری معاصر

ایران " با هدف واکاوی انگاره ها و آرای مهمترین روشنفکران و متفکران ایرانی ، در سه حوزه " نسبت سنت و مدرنیته " ، "دین و سکولاریسم" و "دموکراسی و توتالیتریسم" جمع آوری و منتشر نموده است . وی در این اثر می کوشد تا گفتمان های معاصر ایران را مورد ارزیابی قرار داده و ضمن نقادی هر یک ، میزان تاثیرگذاری آنها بر فرایند انقلاب اسلامی و تحولات قبل و بعد از آن را بسنجد . نقطه قوت این اثر ، توجه به روش های پژوهشی مناسب هر گفتمان و رویکرد و نقطه ضعف آن ، گزینشی بودن انگاره ها و آرای متفکران مورد نظر برای بررسی و ارزیابی تمام منظومه فکری آنان می باشد .

مهرزاد بروجردی (۱۳۹۶) در کتاب "روشنفکران ایرانی و غرب" به تحلیل نوع نگاه روشنفکران ایرانی به "غرب" در دوران بین ۱۳۳۰ تا ۱۳۷۰ می پردازد. آخرین فصل کتاب که ارتباط بیشتری با موضوع نوشتار حاضر دارد به بررسی بحثهای مهم نظری پس از انقلاب اشاره دارد. کتاب بروجردی با یک پی گفتار در حالی به پایان می رسد که سعی نموده چیرگی اندیشه دوگانه انگار در جهان بینی روشنفکران ایرانی که میان ما و آنها جدایی می افکند ، پاسخ گوید. اما پاسخ او همچنان در لایه های دوگانه انگاری شرق و غرب، تعارض سنت و مدرنیته، بوم گرایی و شرق گرایی نهفته است.

محمدمنصور هاشمی (۱۳۹۶) در کتاب "دین اندیشان متجدد" با دیدی نقادانه و معرفت شناسانه به بررسی اندیشه ها و آرای چهار متفکر برجسته ایران معاصر می پردازد . دیدگاههای تقابلی سروش با فردید و داوری از نکات حائز اهمیت این کتاب است که نویسنده سعی کرده بدون جانبداری به نقد و بررسی نظریاتی از سروش بپردازد که در تقابل با دیدگاههای جریان های دیگری در ایران قرار می گیرد . به باور نگارنده روشنفکران دینی بعد از انقلاب به دلیل آنکه میدان عمل بازتری داشته اند ، بیشترین مجادلات فکری را در ارتباط با مدرنیته و تجدد به وجود آورده اند.

عارف برخورداری (۱۳۹۵) جدال اندیشگی سروش و داوری را در مقاله ای با عنوان " بررسی تطبیقی تاثیر فلسفه قاره ای و تحلیلی بر نواندیشان در جمهوری اسلامی ایران " مورد بررسی و ارزیابی قرار داده است . به باور نویسنده دو گفتمان تجددگرای دینی و تجددستیزدینی ، تاثیر بسزایی بر شکل گیری جریان های سیاسی و اجتماعی غیرمذهبی و مذهبی در جامعه ایران گذاشته و برخی جریان های سیاسی به گونه ای از این دو گفتمان فکری بهره برده اند.

میرسپاسی (۲۰۱۰) در کتاب " دموکراسی در ایران مدرن: اسلام ، فرهنگ و دگرگونی سیاسی " به بررسی آرای روشنفکران دینی و عرفی می پردازد . میرسپاسی روشنفکرانی را که در نگاهشان نقد

مدرن فلسفی و شناخت‌شناسانه بنیادهای اندیشه سیاسی سنتی تنها راه پاسخ به پرسش از علت ناکامی هواداران مدرنیته در ایران است، سرزنش می‌کند و روش تفکر آنان را ناتوان از پیش نهادن راهی برای پی ریزی دموکراسی در ایران می‌داند.

حسین کچوئیان (۱۳۸۴) اصلی‌ترین دغدغه کتاب "تطورات گفتمان‌های هویتی در ایران" را هویت می‌داند. از نظر وی با وقوع انقلاب اسلامی ایران، بازگشت یا غلبه گفتمان هویتی سنت در دوره جدید آغاز می‌شود. نگارنده با طرح گفتمان جدیدی با عنوان خلوص خواهانه متاخر، انگاره‌های فرید و داوری را در این گفتمان قرار می‌دهد و بر این باور است که در این گفتمان تجدد علیه خود تجدد برخاسته و تعارض میان هویت شرقی و هویت غربی است.

مسعود پدرام (۱۳۸۲) زیر عنوان "روشنفکران دینی و مدرنیته در ایران پس از انقلاب" در صدد پاسخ به پرسش‌هایی برآمده که در سده اخیر در رابطه با نگرش‌ها و نوع برخورد روشنفکران ایران با غرب و مدرنیته مطرح شده است. در سه فصل پایانی، نویسنده کوشش خود را مصروف به بررسی تلاش‌های روشنفکران دینی در ارتباط با مسئله غرب می‌کند و سه گرایش را میان روشنفکران دینی که در نوشته‌های علی شریعتی، رضا داوری و عبدالکریم سروش نمود یافته، از هم تفکیک کرده است.

روش پژوهش

با توجه به پرسش‌های یادشده، پژوهش حاضر با اتکاء بر "متن آثار مکتوب" اندیشه‌ورزان این دو رویکرد نظری و بر اساس روش "تحلیل محتوای کیفی"، آراء این صاحب‌نظران را تحلیل و واکاوی می‌کند. از آنجایی که در این روش تلاش می‌شود همه ارتباطات انسانی که دارای پیام است و به قصد انتقال معنایی صورت می‌گیرد، تجزیه و تحلیل شود، از این روش برای پاسخ به پرسش‌های پژوهش استفاده می‌گردد.

نگرش اول: رویکرد پوزیتیویستی

در دوره پهلوی دوم تأکید بر پوزیتیویسم از مهمترین مقوله‌های تأثیرگذار بر اندیشه روشنفکران دینی محسوب می‌شد که آنها در مسیر ارائه درک جدیدی از متون دینی برای پاسخگویی به مسائل جدید و بازتولید نظام اندیشه اجتماعی و سیاسی-اسلامی برآن تأکید میکردند. (پدرام، ۱۳۸۲: ۱۰۱)

(این نسل جدید که تقریباً همگی پیوند قابل ملاحظه‌ای با غرب داشتند، نگاه پوزیتیویستی را در سطح معرفت‌شناسانه، معیار و ملاک داوری قضایا و امور جهانی و حتی دینی قرار دادند و سعی

کردند سازگاری و هم منشی میان دین و علم را به اثبات برساند؛ تلاشی که در ساحت اندیشه و تفکر ظاهر گردید، اولین بازخوانی های حوزه روشنفکری دینی را در مسیر احیاء تشکیل می داد (کاظمی، ۱۳۸۳: ۱۲۴). مهدی بازرگان که از او به عنوان «سرسلسله گفتمان علم گرایانه روشنفکری دینی» یاد می شود (روحانی، ۱۳۹۷: ۱۲۴)، مشاهده و استقراء را معیار و ملاک خویش در داوری قضایا و آموزه های دینی قرار داد (بازرگان، ۱۳۴۴: ۱۶) پس از پیروزی انقلاب اسلامی، عبدالکریم سروش که جایگاهی نزد رهبران انقلاب پیدا کرده بود (دباغ، ۱۳۹۵: ۸۳)، در طول سالهای دهه شصت شمسی با الهام از آرای پوپر، علاوه بر نقد مارکسیسم، به تبیین مبانی پوزیتیویسم پرداخته و ضمن تفکیک علم از فلسفه، به پیروی از پوپر ملاک علم را ابطال پذیری معرفی کرد. (روحانی، ۱۳۹۷: ۱۹۷) با آنکه عبدالکریم سروش در این دوره با عنوان عضوی از ستاد انقلاب فرهنگی، وظیفه اسلامی کردن دانشگاهها را بر عهده داشت، اما با شیوه اسلامی کردن سنت گرایان و غرب ستیزان مخالف بود، چراکه به زعم او تولید علم، فرمایشی و دستوری نیست (سروش، ۱۳۹۳ الف: ۲۱۰) و لازم است نهاد علم برای رشد و شکوفایی آزاد، نهادسازی شود (هاشمی، ۱۳۹۶: ۱۴۰).

۱. مبانی نظری: اندیشه ورزی و نظریه پردازی این دسته از روشنفکران دینی را می توان به اختصار، در سه وجه روش شناسی، معرفت شناسی و انسان شناسی مورد بررسی و ارزیابی قرار داد:

۱-۱. روش شناسی: بر مبنای این دیدگاه، معرفت همچون منظومه ای است که هر یک از اقسام معرفتی از جمله علوم تجربی، شناخت خاص خود را ارائه می دهد. (سروش، ۱۳۹۳: ۲۰-۵) این بدان معنا است که هر چند این دیدگاه قائل به اقسام معرفت است، ولی آنها را به موازات هم و در عرض یکدیگر می بیند و بر اساس معیار روش تجربی، اقسام دیگر معرفت را که با روش های غیر تجربی (نقل، شهود، برهان) به مطالعه می پردازند، غیر علمی معرفی می کند. در این دیدگاه، آنچه اعتبار علم تجربی را تعیین می کند، به کارگیری روش تجربی در مقام داوری است، چراکه مقام گردآوری در علم تجربی، اهمیت بسیاری ندارد و می توان از هر منبع و مأخذی، فرضیه اولیه را استخراج و تدوین کرد (سروش، ۱۳۸۸: ۱۵) این دیدگاه ضمن رد امکان اثبات قطعی و احتمالی فرضیه ها، معتقد است ابطال گرایی یگانه سازوکار تبدیل فرضیه به نظریه علمی است. (شی یرمر، ۱۳۹۹: ۷۴) بر این مبنا، آن دسته علمی که بر حسب داشتن غایتی خاص، شکل گرفته اند، در واقع، چند علم با موضوع خاص را شامل می شوند که به دلیل نداشتن موضوع واحد، ذیل یک غایت

سامان یافته‌اند و از آنجایی که موضوع نیز تعریفی واحد دارد، مبتنی بر محور غایت علم نیز نمی‌توان آن را دینی و غیردینی دانست (سروش، ۱۳۷۶: ۶۷-۷۵) از نظر این گروه، علوم موجود فعلی، محصول پرسش‌های خودجوش و بدون برنامه ریزی شده‌ای هستند که به تدریج، مطرح شده و در طول زمان، حول موضوعی خاص سامان یافته‌اند. بر مبنای این نوع روش‌شناسی، طرح اسلامی کردن علوم انسانی که همواره پس از انقلاب اسلامی مطرح بوده، اقدامی دستوری، علم‌ستیز و تاریخ‌نگر تلقی شده که حاصلی برای علوم انسانی ندارد (سروش، ۱۳۹۳الف: ۱۹) به باور ایشان دین‌توانایی آن را دارد که همه‌گونه مسئله، رهیافت، نابهنجاری و کشف را بر سر راه علم قرار دهد، از این رو فهم آدمی نمی‌تواند از فهم او از طبیعت جدا باشد. (بروجردی، ۱۳۹۶: ۲۵۸) پرواضح است انکار ارزش معرفتی دانش شهودی و وحی از یک سو و انکار ارزش معرفتی خرد ناب و تنزل دادن عقلانیت به افق دانش تجربی و آزمونپذیر از سوی دیگر، مورد نقد جدی سنت‌گرایان و حامیان رویکرد شهودی و حضوری قرار گیرد. بخش دیگری از انتقادات به روش شناختی دینی این رویکرد و عدم توجه به تفاوت‌های اساسی دین به عنوان یک جهان‌بینی و علم به عنوان یک رهیافت باز می‌گردد.

۱-۲. معرفت‌شناسی: در غالب نظریه‌های این رویکرد به ویژه در معرفت‌دینی، تلاش بر این است نقش عوامل ماوراءالطبیعی به حداقل خود برسد و نقش عوامل طبیعی، تجربی و عقلانی بسیار پررنگ و گسترده شود (فنائی، ۱۳۹۸: ۳۷) بر همین اساس در خصوص سازگاری شریعت با نیازهای یک دولت دینی در دنیای مدرن که یکی از مهمترین پرسش‌های روشنفکران مسلمان در سال‌های ابتدایی پس از انقلاب اسلامی بود، تلاش می‌کند از منابع معرفتی علمی، تجربی و عقلی استفاده نماید. نگرش پوزیتیویستی ضمن پذیرش آموزه‌های دینی به عنوان یکی از منابع مهم معرفتی (پایا، ۱۳۸۷: ۹۴) و با توجه به وظیفه مهم روشنفکر در برقراری ارتباط بین جهان جدید و قدیم با ابداعات تئوریک (سروش، ۱۳۹۲: ۲۶) در پاسخ به این پرسش، در گام اول درصدد برآمد تا محوریت تجربه و معرفت‌انسانی را در دانستن و فهم پدیده‌ها در قلمروهای مختلف زندگی، از جمله مذهب، معتبر و قابل‌اعتنا نشان دهد (سروش، ۱۳۹۳ج: ۲۷۲)؛ (مجتهد شبستری، ۱۳۹۹: ۳۲) بر پایه همین مفاهیم نظری، فقه پویا در مقابل فقه سستی قرار می‌گیرد (سروش، ۱۳۷۹: ۵۱) و به عنوان یک علم انسانی به علت سرشت خود، تأویل‌پذیر (مجتهد شبستری، ۱۳۸۳: ۲۷۱) و در حال توسعه است، لذا فهم شریعت نیز باید به همین شیوه باشد تا تقدس‌گرایی از آن زدوده گردد (

سروش ، ۱۳۹۲: ۱۲۷) البته صاحبان این ایده ، هنگام طرح این نظریه ، هیچ گونه معیار مشخصی برای تمایز میان دو فهم متعارض ، ارائه نمی کنند که بر مبنای آن بتوان استدلال کرد کدام یک و یا چه دلیلی باید تغییر یابد تا ناسازگاری به وجود آمده در شبکه باورها برطرف شود.

بازخوانی مذهب از دیدگاه لیبرالیسم راه حل دیگری بود که این صاحب نظران به منظور پاسخ به نیازهای جدید جامعه روشنفکری در تقابل با رویکردهای ایدئولوژیکی دینی ، عرضه داشتند(هاشمی ، ۱۳۹۶: ۱۸۶) و از طرفی واکنشی به نظریه حکومت اسلامی بود که با رویکردی ایدئولوژیک و از طریق پیوند دین و سیاست ، در نظام انقلابی جدید، هژمونی داشت . بازخوانی مذهب از منظر لیبرالیستی به طرح نظریه " دموکراسی دینی " به عنوان یک برساخته اجتماعی منجر شد. (پایا ، ۱۳۸۳: ۲۷) با اینکه بسیاری از منتقدین ، دموکراسی دینی را تعبیری پارادوکسیکال دانسته و بر امتناع امکان آن تاکید می ورزند ، اما نظریه پردازان این نگرش ، این نظریه را به دلیل وجود دو عنصر مهم عقلانیت و آزادی ممکن می دانند ، (دباغ ، ۱۳۸۷: ۷۱۱) چراکه به زعم ایشان دموکراسی یک برساخته اجتماعی است که مشمول دیگر برساخته های بشری است و کنشگران می توانند ارزش های مورد نظر خود را به آن اضافه کنند (پایا ، ۱۳۸۳: ۲۸) و از همه مهمتر آن که در راستای پیشگیری از استبداد دینی در یک حکومت مذهبی ، حق نقادی و همچنین حق عزل و نصب حاکمان را به مردم می دهد (سروش ، ۱۳۷۶ : ۴۳۹). دموکراسی دینی علاوه بر آن که نوعی نظام توزیع قدرت است (سروش ، ۱۳۹۸: ۳) ؛ به دلیل آنکه تکثرگراست ، در مسیر تعالی انسان ، به افراد جامعه امکان می دهد فهم بهتری از دین داشته باشند (دباغ ، ۱۳۸۷: ۷۰۷-۷۰۴) و ایمان خود را در پناه دموکراسی و آزادی حاصل نمایند. (مجتهد شبستری ، ۱۳۸۲: ۱۷۷) از طرفی سیال کردن فهم دینی از طریق برجسته کردن نقش " خرد جمعی " (سروش ، ۱۳۹۳: ۲۸۰) و مشارکت همگانی (مجتهد شبستری ، ۱۳۹۹: ۶۳) نیاز به شیوه های دموکراتیک داشت(سروش ۱۳۷۲: ۲۸۰) که در دموکراسی دینی به سهولت دست یافتنی است . صاحبان این بینش ، با تبیین نظریه دموکراسی دینی ، مدل حکمرانی مورد نظر خود را نیز مشخص می کنند . این مدل " حکومت دموکراتیک دینی " است که مبتنی بر سه مولفه دین ، اخلاق و دموکراسی (سروش، ۱۳۷۶ : ۳۳۰) تدوین گردید تا هم از نظام جمهوری اسلامی تقدس زدایی کند و هم نشان دهد بین اسلام و دموکراسی تباینی وجود ندارد . شایان ذکر اینکه حکومت دموکراتیک دینی به دلیل ابتنای بر عقلانیت (مجتهد شبستری ، ۱۳۷۹ : ۱۸۰-۱۷۵) تفاوت جدی با حکومت فقهی دارد (سروش ، ۱۳۷۶ : ۳۵۵)، زیرا با " فرادینی

و فرافقه‌ی " دانستن بحث حکومت (دباغ ، ۱۳۸۷: ۶۸۳)، علم فقه را به دلیل ماهیت و ویژگی‌های خاص و همچنین تعارض بخشی از احکام فقهی با برخی اصول مهم دموکراسی (مجتهد شبستری ، ۱۳۷۹: ۱۱۶) ناتوان از تاسیس حکومت و اداره آن می‌داند (مجتهد شبستری ، ۱۳۸۲: ۹۰-۶۴) با این حال نظریه حکومت دموکراتیک دینی ضمن آنکه تعارض نظریه دموکراسی دینی را در خود دارد ، فاقد انسجام درونی می‌باشد . به طور مثال این نظریه توضیح نمی‌دهد در صورت وجود قرائت‌های مختلف ، کدام قرائت از دین باید حکومت کند و اگر قرائت مخالف دموکراسی حاکم شد ، تکلیف دموکراتیک بودن آن چه می‌شود ؟

۱-۳. مبانی انسان‌شناسی : انسان مورد نظر این بینش ، بیش از آنکه مکلف قلمداد گردد ، موجودی محق است که فراتر از هر نوع عقیده و فقط مبتنی بر انسانیت (سروش ، ۱۳۹۲: ۱۲۹) ، در دنیای مدرن به توانایی عقل خود پی برده (مجتهد شبستری ، ۱۳۷۹: ۱۴-۱۳) و در برابر تکلیف‌گرایی، تقدیرگرایی و استیلای دین بر همه زندگی خود ، تصمیم می‌گیرد(دباغ ، ۱۳۹۵: ۷۶-۷۵) در این نگرش لیبرالیستی ، فضیلت " آزادی " به عنوان مهمترین حق انسانی (سروش ، ۱۳۹۳: ۲۴۲) و ویژگی ذاتی انسان (مجتهد شبستری ، ۱۳۸۲: ۳۳) ، فرادینی و مقدم بر همه چیز می‌باشد ، چراکه قبول دین نیز ناشی از آزادی انسان است (سروش ، ۱۳۹۳: ۲۵۳) و متعاقب آن ، ایمان آوردن را نیز ارزشمند می‌کند (مجتهد شبستری ، ۱۳۸۲: ۴۲) البته آزادی مورد نظر این نظریه پردازان یک تفاوت اساسی با آزادی لیبرالیستی دارد و آن برقراری پیوند میان آزادی درونی و آزادی بیرونی (سروش ، ۱۳۷۶: ۲۶۷) است که به تقدم آزادی اندیشه بر آزادی بیان نیز می‌انجامد (سروش ، ۱۳۸۲: ۲۵) انسان در این بینش برخلاف نگرش‌های غرب ستیز و تجددستیز ، با ایمان به ارزش‌های دموکراتیک ، عنصر "دیگرانگی" را در خود نهادینه می‌کند و " دیگری " را نه به عنوان یک تهدید ، بل به عنوان یک فرصت برای بالندگی و رشد خود می‌داند .

۲. بازتاب عملی

با عنایت به اینکه ساختار اندیشه‌ای و عملی در ایران تزاخمی است و غالباً نظریه‌ها و ایده‌ها در مرحله نظر باقی می‌ماند ، با نگاهی به تحولات سیاسی اجتماعی چهار دهه پس از انقلاب اسلامی ، فراتر از گفتمان سازی ، به وضوح نمودهای عملی برخی از این انگاره‌ها در عرصه سیاسی ، به چشم می‌خورد . چنانچه نفوذ و تاثیرگذاری سویه‌های لیبرالی این رویکرد بر تکنوکرات‌ها (فن‌سالاران) در درون گفتمان سازندگی را کم اهمیت بشماریم یا اینکه تلاش آنان برای ایدئولوژی زدایی را جلدی

نگیریم (احتشامی، ۱۳۸۵: ۱۰۰) اثرگذاری مبانی نظری این نگرش بر گفتمان اصلاحات و دال های اصلی آن همچون توسعه جامعه مدنی، حقوق شهروندی و آزادی های فردی را نمی توان نادیده گرفت. (رزاقی، ۱۳۷۸: ۱۵۷) این مسأله به وضوح در ادبیات رئیس دولت اصلاحات و سخنرانی های وی در طول هشت سال ریاست جمهوری، باز نمود یافته است. از این رو باید اذعان کرد گفتمان اصلاحات در ایران هرچند ایده های خود را با ادبیات انقلاب اسلامی سازگار می نماید، اما شاکله اصلی گفتمانی خود را از نگرش پوزیتیویستی و برخی آموزه های لیبرالیسم وام میگیرد. مفهوم مردم سالاری دینی مورد تاکید دولت اصلاحات، به نوعی تفسیر نظریه حکومت دموکراتیک دینی بود. همچنین در این دوره، باز شدن نسبی فضای فرهنگی و اجتماعی به ظهور نشریات و روزنامه های منتقد جدیدی منجر شد که در تعبیر رسانه ای از آنها به عنوان نشریات زنجیره ای یاد می شود. گردانندگان این نشریات اغلب از نویسندگان سابق کیهان فرهنگی و حلقه کیان بودند که در دهه های شصت و هفتاد شمسی همراه با عبدالکریم سروش به تدوین مبانی نظری این رویکرد همت گماشته بودند.

نگرش دوم: رویکرد شهودی و حضوری

با اینکه ریشه های این رویکرد را در برخی جریانات اسلام گرای قبل از انقلاب که مدرنیته غربی را به عنوان یک هویت واحد خارجی در تقابل جدی با سنت های ملی و مذهبی می دیدند، (میرسپاسی، ۱۳۸۷: ۶۳) می توان یافت، اما با پیروزی انقلاب اسلامی، گروهی از متفکران مسلمان با محوریت احمد فردید و رضا داوری اردکانی، با این ادعا که رویکرد پوزیتیویستی و الگوی دانش مدرن غربی نمی تواند مسائل بومی کشور را حل کند (خجسته رحیمی، ۱۳۹۸: ۶۹) به نظریه پردازی بر مبنای علم حضوری و شهود دینی پرداختند (بروجردی، ۱۳۹۶: ۲۴۴) نظریه پردازان این رویکرد تلاش کردند در مواجهه ای انکارگرایانه، بسیاری از مولفه های مدرنیته را رو در روی دیانت قرار داده و به زعم خود حکم به برتری دین دهند. (طباطبایی، ۱۳۹۹: ۲۲۳) اصحاب این نحله با طرح این ادعا که اغلب روشنفکران دینی تجددگرا با دور شدن از فهم واقعیت های جامعه دینی، به غرب گرایی و حتی به خدمت غریبان درآمده اند (مددپور، ۱۳۸۸: ۹۷)، درصدد برآمدند با استفاده از بیان ضد غربی و ضد مدرنیته حاکم بر فضای عمومی کشور، غرب جغرافیایی، سیاسی و وجودشناختی را به منزله "دیگری" هویت انقلابی، در یک کلیت فلسفی و مفهومی ادغام کنند. (داوری، ۱۳۸۹: ۳۱۴-۳۱۲) سیاست فرهنگی ماحصل این پیوند میان نظریه پردازان یادشده و قائلان

به اندیشه ولایت فقیه، رفته‌رفته زندگی روزمره و زیست‌جهان فرهنگی را به نفع یگانه حقیقت موجود که به تعبیر امام خمینی (ره) چیزی جز "سیر الی الله و فی الله" نبود (امام خمینی (ره)، ۱۳۷۲: ۳۴۸)، تغییر داد.

۱. مبانی نظری: این رویکرد با انتقاد جدی از پوزیتیویسم در غرب، مبانی روش‌شناسی، معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی خود را مبتنی بر علم و تفکر حضوری تدوین و ارائه می‌کند:

۱-۱. مبانی روش‌شناسی: نقد اصلی این رویکرد به روش‌شناسی‌های پوزیتیویستی، به ساختار دنیاگرایی آن بر می‌گردد که میان ذهن انسان به عنوان عامل شناسایی و جهان خارج به عنوان موضوع شناخت، تفاوت وجودی قائل است (داوری، ۱۳۹۳: ۱۳-۱۰). این ساختار دنیاگرا تلاش کرده است با ایجاد یک نظام فکری منسجم، نظام پژوهش‌های جامعه را کنترل و هدایت کند، به گونه‌ای که در آن، بینش‌های حسی بر علوم تجربی و علوم تجربی نیز بر ارزشها حاکمیت پیدا کند. از این رو با جایگزینی بینش‌های حسی و مادی به جای ارزش‌های دینی، علوم طبیعی و علوم انسانی متجدد شکل گرفت، به طوری که تفکر و علم حضوری از بین رفت و علوم انسانی دچار بحران شد (داوری، ۱۳۸۹: ۲۲۶) در این فرایند که به برتری عقل معاش و ابزارهای انجامید (فردید، ۱۳۸۷: ۲۱۵) حتی فلسفه به "بازیچه‌ای" (دیباج، ۱۳۸۶: ۱۷۴) در اختیار اومانیسیم و برای خدمت به امپریالیسم تبدیل شد (داوری، ۱۳۸۹: ۲۱۸). راه جایگزین این نگرش، توجه به تفکر حضوری (داوری، ۱۳۸۹: ۱۶۵) و حرکت از باطل به سوی حق (محفوظی، ۱۳۷۹: ۱۸) است که حاصل آن "خودآگاهی" و "دل‌آگاهی" خواهد بود (مددپور، ۱۳۷۲: ۷۳) که البته جز با مجاهده حاصل نمی‌شود (فردید، ۱۳۸۷: ۲۲) همچنین با تجدیدنظر اساسی در علوم انسانی (داوری، ۱۳۸۷الف: ۳۰۳)، علوم ترویج شوند تا به رشد و بالندگی انسان انقلابی بیانجامد (داوری، ۱۳۹۰: ۱۷۲) با این حال، زیرسوال بردن علم حصولی تناقضی حل‌ناشدنی در اندیشه‌های این نظریه پردازان به وجود می‌آورد، چراکه از طرفی رجوع به علم و فلسفه غرب برای شناخت آنها توصیه می‌شود (داوری، ۱۳۸۹: ۱۱۰) و اگر بناست به این گزاره عمل شود، هرگونه مواجهه بی‌واسطه با علم، تکنولوژی و فلسفه غرب پیش از آغاز به پایان می‌رسد. علاوه بر آن، این پرسش مهم که ساز و کار جایگزینی علم حضوری به جای علم حصولی چگونه ممکن و میسر خواهد بود، تاکنون از سوی این نظریه پردازان پاسخ روشن و درخور نیافته است.

۲-۱. مبانی معرفت‌شناسی: در انگاره‌های آرمانی این نگرش، پرسش از حقیقت وجود و تفکر

حضور (معارف، ۱۳۸۰: ۲۴۹) سیاست زدگی را به کناری زده و تفکر حقیقی به صحنه می آید (داوری، ۱۳۸۴: ۱۱۳) تا سیاست بر مبنای حقیقت، ارزش گذاری گردد (محفوظی، ۱۳۷۹: ۱۲) با این طرز تلقی از سیاست حقیقی و توجه به این گزاره که «حقیقت همواره با امر قدسی و متعالی پیوستگی دارد» (نصر، ۱۳۹۸: ۱۶۲) حکومت مطلوب این رویکرد ذیل نظریه تئوکراسی و ولایت الهی (دیباچ، ۱۳۸۶: ۴۴۴) و با مدل حکومت اسلامی به عنوان بدیلی برای دموکراسی غربی، نظریه پردازی می شود (داوری، ۱۳۹۱: ۶۶) این مدل حکومتی که در آن جایگاهی برای مشروعیت مردمی وجود ندارد (زرشناس، ۱۳۸۹: ۵۹)، ضمن تلفیق دیانت و سیاست، امر قدسی را جایگزین عقل جدید می کند (زرشناس، ۱۳۸۹: ۶۱) هنگامی که احمد فرید «فره ایزدی» را در وجود امام خمینی (ره) دید (نراقی، ۱۳۷۸: ۱۱۷) و به عبارتی به عنوان حکیمی که جایگاه انقلاب اسلامی را به عنوان تحولی بزرگ در عبور از فرهنگ و تمدن رو به زوال مدرن صورت بندی کرد، انقلاب اسلامی را راهی برای رهایی از سیطره غرب زدگی عنوان کرد (نژادایران، ۱۴۰۰: ۲۶۸) با این طرز تلقی، نظریه پردازان این رویکرد، در فرایند انقلاب اسلامی، با ایدئولوژیک کردن دین (تاجیک، ۱۳۸۴: ۲۶) و قرارگرفتن در جایگاه ایدئولوگ انقلاب (هاشمی، ۱۳۹۷: ۲۳۴) راه رهایی از بحران منحنی غربی (فرید، ۱۳۸۷: ۲۰۶-۲۰۵) و نیهیلیسم (دیباچ، ۱۳۸۷: ۹) را «انقلاب دینی» دانسته (داوری، ۱۳۸۹: ۱۰۰) که با دگرگونی و تزلزل در بنیادهای غربی (دیباچ، ۱۳۸۶: ۴۰۳)؛ (داوری، ۱۳۸۷ الف: ۳۰۹) نظم جدیدی را به ارمغان خواهد آورد. (داوری، ۱۳۸۹: ۴۵۴) باور به تقدیرگرایی و یا همان حوالت تاریخی که متأثر از نظریه گشیک هایدگر است، در این فرایند راهی به سوی آینده می گشاید. از این رو انقلاب دینی نشان دهنده گشتی در تاریخ و نویدبخش ظهور پدیده ای نوین در شرق و غرب خواهد بود (دیباچ، ۱۳۸۶: ۱۰۵) که به پایان استیلای غرب و عهد امپریالیسم (داوری، ۱۳۹۲: ۵۸) و الگوسازی برای تمام مستضعفان جهان خواهد انجامید. (مددپور، ۱۳۷۲، ۱۸۴) این فرایند بر مبنای موعودباوری فرید، با ظهور مهدی موعود به مرحله تکاملی خود می رسد (فرید، ۱۳۸۷: ۵۷) تلاش نظریه پردازان این رویکرد برای ایجاد نظم نوین در مقابل نظم مسلط جهانی، قابل تامل است، چنانچه تفکری وضع موجود را نفی کند تا تصویری از وضعیت موعود به دست دهد و افقی به آینده بگشاید، مزیت آن تفکر به شمار می رود، اما تاکید بر سیر تاریخی و پیشگویی بر مبنای آن، توجیه عقلانی ندارد؛ چراکه این حرکت تاریخی در جهت منویات پیشگویان حرکت نکرده و مسیر دیگری را در پیش بگیرد. از طرفی انگاره های انقلابی و رادیکال این رویکرد

و تداوم بخشی آن توسط حامیان سیاسی در موضعی خصمانه، در طول سال‌های پس از انقلاب به آنتاگونیستی کردن فضای سیاسی کشور انجامیده است. عباراتی همچون "مبارزه بی‌شائبه با غرب زدگی برای زمینه‌سازی ظهور امام زمان" (فردید، ۱۳۹۵: ۱۵)، "انقلاب مداوم و فقدان روح اصلاح‌پذیری برای برقراری نظام توحیدی" (داوری، ۱۳۹۰: ۹۱)، "روشنفکران دینی در خدمت غرب و غربی‌ها" (مددپور، ۱۳۸۸: ۹۷)، مباحث این‌نگرش را به تدریج از ساحتی معرفت‌شناسانه به رویکردی ایدئولوژیک و ثنویت‌اندیشی انقلابی سوق داد. ثنویت‌های رحمانی / شیطانی، انقلابی / ضد انقلابی، ولایت‌محوری / طاغوت‌محوری و ... از جمله این دوگانه‌انگاری‌های جدال‌برانگیز می‌باشد.

۳-۱. مبانی انسان‌شناسی: از دریچه‌نگرش این رویکرد، تعارض اصلی و ریشه‌ای میان هویت شرقی و غربی ناشی از جمع‌ناپذیر بودن انسان‌شناسی‌های آنان است. (محفوظی، ۱۳۷۹: ۱۳۱) احمد فردید با این باور که تمام شئون انسان مدرن غربی تحت سیطره نفس‌آماره است، حضور او را در سیاست نیز در همین راستا تبیین می‌کند: در تداوم مسیر روشنگری غرب به سوی بشرانگاری (فردید، ۱۳۸۷: ۳۰) هویت غربی پیش از هر چیزی با اومانیسیم مشخص شده و جوهر گرفته است (داوری، ۱۳۷۳: ۱۵) از این رو انسان غربی با "عقل خودبنیاد" در پی تعالی خویش (محفوظی، ۱۳۷۹: ۶۱) به جایی می‌رسد که ادعای خدایی می‌کند (فردید، ۱۳۸۱: ۱۳۶) با این طرز تلقی هر نوع ایسمی که در دنیای مدرن غربی حول محور "انسان‌گرایی" شکل گرفته، سطحی‌نگر بوده و محتوا و ماهیت صحیحی ندارد (فردید، ۱۳۸۷: ۲۶) و از همه مهتر لیبرالیسم و رکن مهم آن "آزادی" زیر سوال می‌رود، چراکه این نوع آزادی به جای آن که حق باشد، تکلیف است (داوری، ۱۳۸۹: ۵۰۸) و با تحمیل آن "بحران آزادی" را برای دنیای مدرن به ارمغان آورده است (فردید، ۱۳۸۷: ۴۲۴) بحرانی که سبب اباحت و افسارگسیختگی در برابر احکام دین گشته (دیباچ، ۱۳۸۶: ۱۹) و به از بین رفتن انسانیت منتهی خواهد شد. (فردید، ۱۳۸۷: ۳۴۳) در موضع ایجابی، انسان مورد نظر این رویکرد، انسان مظهر اسم الهی است (فردید، ۱۳۸۷: ۳۱) که حقیقتش، ماهیت او و وجودش واقعیت اوست (همان: ۴۳۱) و در محضر باری تعالی به سرچشمه حیات معنوی دست یافته است. (مددپور، ۱۳۷۲: ۷۳) این انسان همان "انسان دل‌آگاه" است که می‌تواند با بحران‌های موجود جهان مدرن مقابله کند. شایان ذکر اینکه این طرز تلقی بیشتر در انگاره‌های انسان‌شناسی و هستی‌شناسی احمد فردید وجود دارد که تلاش می‌کند رابطه هستی‌شناختی انسان را با اراده و هستی الهی

احیا کند؛ رابطه ای که مبتنی بر جهان بینی عرفانی بود؛ جهان بینی ای که در آن حقیقت، معنایی سراسر غایی و عمیق تر از امر تجربی داشت.

۲. بازتاب عملی

فراتر از گفتن سازی، انگاره های روش شناسی ایشان در نهادهایی همچون شورای انقلاب فرهنگی در بحث اسلامی کردن علوم انسانی و ایده های انسان شناسی و معرفت شناسی آنان، در حوزه های اجتماعی و سیاسی بازتاب داشته است. تلاش برای اسلامی کردن علوم انسانی به منظور پرورش انسان هایی برای انجام ماموریت های مهم در مسیر تکامل تاریخی و ایجاد تمدن نوین اسلامی در تقابل با تمدن غربی می باشد (میرباقری، ۱۳۸۹: ۱۶۴) در حوزه های فرهنگی و اجتماعی، مدیران حکومتی حامی این بینش، درصدد برآمدند تا با تمرکز بر جزئی ترین ابژه ها و مناسبات زندگی روزمره و ارائه تصویری هراس آلود از پدیده هایی چون ماهواره، موبایل، اینترنت و... کنترل بیشتری بر ابژه های زندگی روزمره داشته باشند تا به زعم خود از هویت های برزخی عبور کرده و به جامعه کاملاً اسلامی دست یابند (زرشناس، ۱۳۸۹: ۶۱) برخی شیوه های اجرایی این طیف برای مقابله با مظاهر فرهنگ غربی، فضای جامعه را به سمت آنتاگونیستی پیش برد، چرا که هدفش از توجه به امر منفی در فرهنگ عمومی، نه نشان دادن تناقضات درونی زیست جهان فرهنگی، بلکه حل کردن همه تناقضات در نوعی امر استعلایی یا به تعبیر آدورنو "ایدئولوژی محض" بود. از سویی دیگر تلاش برای برقراری عدالت اجتماعی در جامعه، توجه به اقشار پایین دست و محروم، بازتوزیع ثروت در میان اقشار مستضعف و مقابله با سویه های منفی فرهنگ غربی در کارنامه دولت های برآمده و یا حامی این رویکرد خودنمایی می کند. در حوزه سیاست داخلی، منطبق بر مبانی نظری این رویکرد بیشترین توجه را به تداوم ایدئولوژی انقلابی، محوریت اصل ولایت فقیه، توده گرایی سیاسی، ترویج مهدویت سیاسی، باور به امت واحده اسلامی و ترویج فرهنگ بسیجی نمودند. از طرفی با مرکزگشی میان خودی و غیرخودی و با کاهش حضور نیروهای غیرخودی در نهادهای انتخابی و انتصابی حاکمیت، به سوی انسداد سیاسی گام برداشتند که می توان به نظارت استصوابی شورای نگهبان و تاکید حامیان این رویکرد بر آن اشاره کرد (مرتجی، ۱۳۷۸: ۵۱) در حوزه سیاست خارجی نیز با توجه به رویکرد استکبارستیزی و غرب ستیزی (دهقانی فیروزآبادی، ۱۳۸۸: ۷۹) این گفتمان، مولفه هایی همچون تداوم گفتمان مقاومت در برابر هژمونی غرب، اتخاذ دیپلماسی فعال با دو مؤلفه استراتژی تغییر وضعیت متهم به مدعی و استراتژی

مقاومت و پایداری، مهندسی دیپلماسی هسته‌ای و گفتمان تهدید در اولویت قرار دادند. (جوادی ارجمند، ۱۳۸۸: ۸۴-۸۵).

نتیجه‌گیری

در این نوشتار به جنبش فکری‌ای پرداخته شد که ریشه در پیش از انقلاب داشت، اما بارزترین شکوفایی‌اش پس از انقلاب در مواجهه با مدرنیته غربی، در دو رویکرد نظری شکل گرفت تا ضمن عبور از سطحی‌نگری، با ژرف‌اندیشی در مفهوم، مبانی و ارکان مدرنیته و میزان کارایی آن در جامعه ایرانی اسلامی (در سطوح نظری و عملی)، نسخه‌های تجویزی خود را بیان نماید. رویکرد اول الگوی برگرفته از دانش مدرن غربی و نگرش پوزیتیویستی و پسا پوزیتیویستی را وسیله مناسبی برای تحلیل سنت، دین و مسائل سیاسی و اجتماعی ایران می‌داند. این‌گونه است که در حوزه معرفت‌شناسی زمینه برای بازخوانی مذهب از دیدگاه لیبرالیسم فراهم می‌شود. این جریان علاوه بر روش علمی، از سنت فکری فلسفه تحلیلی نیز توشه‌ای برمی‌دارد تا محوریت تجربه و معرفت انسانی را در دریافت و فهم پدیده‌ها در قلمروهای مختلف زندگی، از جمله، مذهب نشان دهد. تمایلات آزادی خواهانه و رهایی طلبانه انسان در حوزه‌های معرفتی، معیشتی و سیاست بر مبنای نگرش لیبرالیستی و برتری حق بر تکلیف، زمینه را برای پذیرش نظریه سیاسی و نظریه اجتماعی این رویکرد مهیا می‌کند: حکومت دموکراتیک دینی که در آن مهمترین مولفه‌های دنیای مدرن از جمله عقلانیت و دموکراسی با حکومت دینی پیوند می‌خورد. از سویی دیگر در ادامه جریان‌های فکری تجددستیز و غرب ستیز قبل از انقلاب، هماهنگ با این جریان، نگرش جدیدی در حین و پس از انقلاب شکل می‌گیرد که نظریه سیاسی و اجتماعی خود را در پرتو نقد جدی و گزنده نسبت به غرب و مدرنیته، مبتنی بر معنویت‌گرایی و خداگرایی تدوین می‌کند. از این رو خرد انتقادی و علم‌حصولی به عنوان جلوه‌ای از ماهیت غرب مدرن مورد نقد جدی قرار می‌گیرد و توجه به تفکر و علم حضوری به منظور راه برون رفت از سلطه غرب توصیه می‌شود. این رویکرد ضمن توجه جدی به بازسازی مذهب سنتی، با بهره‌گیری از آرای هستی‌شناسانه هایدگری و مبتنی بر تفکر معنوی، درصدد است نشان دهد اندیشه‌های سیاسی و اجتماعی مدرن غربی، به علت آنکه مبتنی بر اومانیزم و نفسانیت انسانی شکل گرفته، به تدریج به ویرانی بنیان‌های مذهبی، مبانی اخلاقی اسلامی و حتی شرقی، انسجام نهاد خانواده، و هنجارهای اجتماعی منجر می‌شود. به این ترتیب

نسخه تجویزی این رویکرد برای جامعه دینی ایران ، حکومت اسلامی مبتنی بر ولایت فقیه است که به عنوان بدیلی برای دموکراسی غربی سربلند می کند . بازتاب عملی این دو نگرش علاوه بر گفتمان سازی در طول دهه های پس از پیروزی انقلاب اسلامی ، به وضوح در غالب استراتژی ها ، سیاست ها و برنامه های اعلامی و اجرایی دولت های موصوف به اصلاح طلب و اصول گرا مشاهده می شود .

کتابنامه

احتشامی، ا (۱۳۸۵) گذار از بحران جانشینی، ترجمه زهره پوستینچی و ابراهیم متقی، تهران: نشر قومس.

بازرگان، م (۱۳۴۴) ذره بی انتها، تهران: نشر اعلمی.

بروجردی، م (۱۳۹۶) روشنفکران ایرانی و غرب، ترجمه جمشید شیرازی، چاپ هفتم، تهران: نشر فرزاد روز.

پایا، ع (۱۳۸۳) "دموکراسی اسلامی: امکان یا امتناع"، نشریه آئین، سال اول، شماره دوم، صص ۲۸-۲۳.

_____ (۱۳۸۷) "پروژه روشنفکری دینی مبتنی بر عنصر امید است"، نشریه آئین، شماره ۱۹ و ۲۰، صص ۱۰۰-۹۳.

پدرام، م (۱۳۸۲) روشنفکری دینی و مدرنیته در ایران پس از انقلاب اسلامی، تهران: گام نو. پوپر، ک.ر (۱۳۸۹) اسطوره چارچوب، در دفاع از علم و عقلانیت، ترجمه علی پایا، چاپ سوم، تهران: طرح نو.

_____ (۱۳۹۶) جامعه باز و دشمنان آن، ترجمه عزت الله فولادوند، چاپ پنجم، تهران: انتشارات خوارزمی.

جانسون، پ (۱۳۹۵) هایدگر، ترجمه بیژن عبدالکریمی، چاپ دوم، تهران: نقد فرهنگ. جواد ارجمند، م (۱۳۸۸) "سند چشم انداز ۱۴۰۴ و سیاست خارجی ج.ا.ا در دستیابی به قدرت برتر منطقه ای"، فصل نامه سیاست، دوره سی و نهم، شماره اول.

خجسته رحیمی، ر (۱۳۹۸) "فیلسوف حکومت استثنایی اسلامی"، نشریه اندیشه پویا، شماره ۵۸، صص ۷۲-۶۴.

خمینی(ره)، ر (۱۳۷۲) آداب الصلوه: آداب نماز، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(ره). داوری اردکانی، ر (۱۳۷۳) "پست مدرن، دوران فترت"، نشریه مشرق، شماره اول، صص ۱۷-۱۱.

_____ (۱۳۸۷الف) انقلاب اسلامی و وضع کنونی عالم، تهران: نشر مهر نیوشا.

_____ (۱۳۸۷ب) عقل و زمانه: گفتگوها، چاپ دوم، تهران: نشر سخن.

_____ (۱۳۸۹) فلسفه در دام ایدئولوژی، چاپ دوم، تهران: نشر بین الملل.

_____ (۱۳۹۰) فلسفه در دادگاه ایدئولوژی، تهران: نشر سخن.

- _____ (۱۳۹۱) وضع کنونی تفکر در ایران ، چاپ سوم ، تهران : انتشارات سروش
- _____ (۱۳۹۲ الف) فرهنگ ، خرد و آزادی ، تهران : انتشارات سخن.
- _____ (۱۳۹۲ ب) فلسفه چیست ؟ تهران : انتشارات نقش جهان.
- _____ (۱۳۹۳) هایدگر و گشایش راه تفکر آینده ، تهران : انتشارات نقش جهان.
- دباغ ، س (۱۳۸۷) آئین در آئینه ، مروری بر آرای دین شناسانه عبدالکریم سروش ، تهران : انتشارات صراط.
- _____ (۱۳۹۵) در باب روشنفکری دینی و اخلاق ، چاپ دوم ، تهران : انتشارات صراط.
- دهقانی فیروزآبادی، ج (۱۳۸۸) سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران، تهران: سمت.
- دبیاج ، س (۱۳۸۶) آراء و عقاید سید احمد فرید، تهران: نشر علم.
- _____ (۱۳۸۷) " فلسفه و زمان فرید" ، نامه فلسفه ، شماره ۷ ، صص ۱۳-۵.
- رزاقی، س (۱۳۷۸) نو سازی و توسعه سیاسی در ایران و منتقدان آن، تهران: نشر سفیر.
- روحانی ، ح (۱۳۹۷) تاملی بر گفتمان های نظری معاصر ایران ، تهران : نشر نقد فرهنگ.
- زرشناس ، ش (۱۳۸۹) " معنا و ماهیت دموکراسی " ، نشریه سمات ، شماره دوم ، صص ۶۴-۵۲.
- سروش ، ع (۱۳۵۷) علم چیست ؟ فلسفه چیست ؟ تهران : انتشارات صراط.
- _____ (۱۳۵۸) ما در کدام جهان زندگی می کنیم ؟ ، تهران : پیام آزادی.
- _____ (۱۳۷۶) مدارا و مدیریت ، تهران : انتشارات صراط .
- _____ (۱۳۷۸) صراط های مستقیم ، تهران : انتشارات صراط.
- _____ (۱۳۷۹) " آزادی عادلانه " ، نشریه کیان ، شماره ۵۱ ، صص ۱۰-۴.
- _____ (۱۳۸۸) تبیین در علوم اجتماعی ؛ درآمدی به فلسفه علم الاجتماع ، چاپ پنجم ، تهران : انتشارات صراط.
- _____ (۱۳۹۲) رازدانی ، روشنفکری و دینداری ، چاپ نهم ، تهران : انتشارات صراط
- _____ (۱۳۹۳ الف) تفرج صنع ، چاپ نهم ، تهران : موسسه فرهنگی صراط.
- _____ (۱۳۹۳ ب) فربه تر از ایدئولوژی ، چاپ یازدهم ، تهران : انتشارات صراط .
- _____ (۱۳۹۳ ج) قبض و بسط تنوریک شریعت ، چاپ سیزدهم ، تهران : موسسه فرهنگی صراط.
- _____ (۱۳۹۸ الف) اخلاق خدایان ، چاپ نهم ، تهران : انتشارات طرح نو.

- _____ (۱۳۹۸ب) "اسلام و لیبرالیسم قابل جمع هستند"، نشریه کیان دانشگاه، شماره نهم، صص ۱-۵.
- طباطبایی، س (۱۳۹۹) حدیث نواندیشان دینی، چاپ سوم، تهران: انتشارات کویر.
- عبدالکریمی، ب (۱۳۹۴) هایدگر در ایران، چاپ دوم، تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- فردید، س.ا (۱۳۵۰) "چند پرسش در باب فرهنگ شرق"، نشریه فرهنگ و زندگی، شماره هفتم، صص ۳۲-۵۵.
- _____ (۱۳۸۶) سیر فلسفه در قرن بیستم، تهران: نشر سامان.
- _____ (۱۳۸۷) دیدار فرهنگی و فتوحات آخرالزمان، به کوشش محمد مددپور، چاپ دوم، تهران: موسسه فرهنگی پژوهشی چاپ و نشر نظر.
- فناپی، ا (۱۳۹۸) "طبیعی کردن ناموجه الهیات"، فرهنگ امروز، شماره ۲۶، صص ۳۹-۳۵
- مجتهد شبستری، م (۱۳۷۹) نقدی بر قرائت رسمی از دین، تهران: انتشارات طرح نو.
- _____ (۱۳۸۲) ایمان و آزادی، تهران: نشر طرح نو.
- _____ (۱۳۸۳) تاملاتی در قرائت انسانی از دین، تهران: نشر طرح نو.
- _____ (۱۳۹۹) هرمنوتیک، کتاب و سنت، تهران: انتشارات کتاب رایزن.
- مددپور، م (۱۳۷۲) خودآگاهی تاریخی، تهران: حوزه هنری سازمان تبلیغات اسلامی.
- _____ (۱۳۸۸) سیر تفکر معاصر: تجدد و دین زدایی در فرهنگ و هنر منورالفکری سکولار و روشنفکری دینی، تهران: نشر سوره مهر.
- مرتجی، ح (۱۳۷۸) جناحهای سیاسی در ایران امروز، با مقدمه صادق زیبا کلام. چاپ پنجم، تهران: نقش و نگار.
- محفوظی، م (۱۳۷۹) سیاست از منظر تفکر پس فردایی عالم، تهران: جامعه پژوهشگران میرباقری، س.م (۱۳۸۹) "عدالت همراه با پیشرفت" خردنامه همشهری، شماره ۶۰، صص ۱۶۰-۱۷۱.
- میرسپاسی، ع (۱۳۸۷) روشنفکران ایران؛ روایت‌های یاس و امید، ترجمه عباس مخبر، چاپ چهارم، تهران: نشر توسعه.
- _____ (۱۳۹۸) "تجددستیزی اشتباهی"، ترجمه عرفان مجیب، نشریه اندیشه پویا، شماره

۵۸، صص ۷۹-۷۴.

نژادایران، م (۱۴۰۰) "واکاوی مفهوم غرب زدگی در مواجهه فردید با انقلاب اسلامی"، فصلنامه غرب شناسی بنیادی، سال ۱۲، شماره دوم، صص ۲۸۷-۲۶۵.

نصر، س. ح (۱۳۹۸) معرفت و امر قدسی، ترجمه فرزاد حاجی میرزایی، چاپ دوم، تهران: نشر فرزاد روز.

هاشمی، م. م (۱۳۹۶) دین اندیشان متجدد: روشنفکری دینی از شریعتی تا ملکیان، چاپ پنجم، تهران: انتشارات کویر.

_____ (۱۳۹۷) هویت اندیشان و میراث فکری احمد فردید، چاپ پنجم، تهران: انتشارات

کویر.