

آزادی و حقوق بشر از دو منظر سید احمد فرید و

سید حسین نصر

محمدجواد سعدی پور*

علی دارابی**

سید علی مرتضویان***

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۴/۲۰

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۰۶/۱۰

چکیده

فرید با ابداع و بسط مفهوم غربزدگی و تقسیم آن به دو نوع غیر مضاعف و مضاعف که مشمول دوران قدیم و جدید می شود تاثیر زیادی بر جامعه فکری ایران داشته است. فرید رنسانس را آغاز غربزدگی مضاعف می داند، چرا که دوره سلطه موضوعیت نفسانی یا اصالت سوپزکتیویسم منبعث از اومانیزم است. نصر نیز با طرح گفتمان سنت گرایی و یا حکمت خالده؛ سوژه خود محور اومانیزمی که زیر بنای مدرنیته بوده را به چالش می گیرد. نصر منتقد مدرنیته ای است که با رنسانس و فرماسیون دینی و با محوریت اومانیزم در برابر سنت و دین قرار می گیرد. در واقع دو نظرگاه متفاوت فلسفی به اومانیزم با تعاریف انسان دل آگاه و انسان عبدالله، بنیاد تفکر انسان شناسی آنها می باشد. این دو با منظومه فکری و فلسفی خاص خود به دنبال نقد مدرنیته غربی بوده و از این رهگذر دال محوری مدرنیته که اومانیزم ویا سوژه خود بنیاد است را کانون حمله خود قرار می دهند. صحبت در باره آرای این دو متفکر در مواجهه با مدرنیته از حیث انسان شناسی فلسفی و تعاریف مطابقتی از مفاهیمی چون آزادی و حقوق بشر به عنوان دو مفهوم مدرن؛ در برابر تعاریف عرفانی چون آزادی قلبی و اتحاد با یگانه از آزادی و تکلیف انسان در پیشگاه خدا به جای حقوق بشر را به ذهن متبادر می نماید.

سیهر سیاست

سال چهارم
شماره سیزدهم
پاییز ۱۳۹۶

کلیدواژگان: انسان شناسی، مدرنیته، آزادی، حقوق بشر، سید احمد فرید، سید حسین نصر.

* دانشجوی دکتری علوم سیاسی واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

hereng2015@gmail.com

** نویسنده مسئول: استادیار گروه علوم سیاسی، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

drdarabi_ali@yahoo.com

*** استادیار گروه علوم سیاسی، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

a_mortazav@yahoo.com

مقاله برگرفته از طرح پژوهشی پایان نامه؛ بررسی تاثیر اندیشه های سیاسی سید احمد فرید و سید حسین نصر بر افکار و جریانات سیاسی پس از انقلاب اسلامی می باشد.

مقدمه

فردید فیلسوف در برابر مدرنیته؛ با تفکر سلبی است. او وجه سلبی تفکرش در مواجهه با غرب، سوژه خود بنیاد یا اومانیزم غربی و نهیلیسم منبعث از آن را؛ از هایدگر به عاریت گرفته است. فردید منتقد فلسفه علوم تحصیلی بوده و علم بر گرفته از آن که علم حصولی نام دارد را نقد کرده؛ و به جای آن شهود بی واسطه یا علم حضوری را برمی گزیند. در واقع فردید در هستی شناسی خود سراغ امر آنتولوژیکال و نه؛ انتیک می رود تا براین سیاق وجود مغفول مانده در دنیای جدید را احیا کند. وجودی که در دیروز، امروز و فردا به موجود تبدیل شده است.

فردید در پروژه فکری خود بر آن است تا با نقد سوژه خود بنیاد و با عنایت به علم حضوری، و به تاسی از ابن عربی و تقسیم تاریخ به پنج مرحله پریروز، دیروز، امروز، فردا، پس فردا؛ وجود مغفول پریروز را در پس فردای تاریخ بیافریند. معرفت اشراقی مهمترین ابزار شناخت ایشان بوده تا انسان فرو رفته در تمایلات غریزی را بیدار کرده و به دل آگاهی برساند. (حکمت، ۱۳۸۸: ۱).

دیگر فرداز منتقدان سرسخت مبانی مدرنیته ایران معاصر سیدحسین نصر با رویکرد سنت گرایی است. او از مهمترین فیلسوفان سنت گرا در جهان معاصر به شمار می آید. ایشان و دیگر سنت گرایان اساس دین را حکمت الهی می دانند. دین در نظر آنان دقیقاً آن چیزی است که از سوی پیامبران آمده است. آنها فهمی را از دین صحیح می دانند که از عمق دین برآمده باشد. پس هیچ کدام از ادیان خارج از سنت الهی نیستند و حکمت های الهی همه بیان های مختلف سنت الهی هستند و دستیابی به معنای حکمت جاویدان از امتیازات بزرگ بعضی انسان هاست. با این توضیحات تأکید می شود که ذهن خواننده از معنای عرفی سنت منحرف و به سمت معنای اصلی آن که مد نظر دکتر نصر و دیگر سنت گرایان است متمایل شود. اما نکته مهم این است که سنت گرایان خود را آورنده سنت نمی دانند بلکه خود را بیان کننده آن در عصر جدید و مدرنیته می دانند. از آن جا که مدرنیته نه تنها مخالف این حکمت است بلکه هدفش نفی حکمت الهی و دینی است؛ سنت گرایان تلاش خود را صرف بیان معنای سنت در عصر حاضر می کنند. در واقع وجه ممیز سنت گرایی نه رجوع به کتاب الهی است و نه سنت اسلامی بلکه تخطئه مدرنیته با استناد به سنت است (امامی جمعه، طالبی، ۱۳۹۱: ۲۹).

نکته جالب توجه در بداعت این پژوهش نقد بر ادبیات مهم و به کار رفته در



فصلنامه
علمی
تخصصی

سپهر سیاست
سال چهارم
شماره سیزدهم
پاییز ۱۳۹۶

باره فردید و نصر می باشد. از مهمترین آثار در باره فردید می توان به دیدار فرهی و فتوحات آخرالزمان به همت محمد مددیپور (۱۳۸۱)، آرا و عقاید سید احمد فردید به قلم سید موسی دیباج (۱۳۸۳)، هویت اندیشان و میراث فکری احمد فردید از محمد منصور هاشمی (۱۳۸۶) و از حیث التفات به آثار تقریر یافته در مورد نصر می توان به سید حسین نصر، دل‌باخته معنویت، نوشته منوچهر دین‌پرست (۱۳۸۳)، آسیب‌شناسی تمدن اسلامی مبتنی بر اندیشه‌های سیدحسین نصر از علی‌رضا عالمی (۱۳۸۹)، نصر، سنت، تجدید: بررسی زندگی و افکار سیدحسین نصر به تلاش عبدالله محمدی (۱۳۹۱) در جستجوی اسلام پیرو درباره کتاب «در جستجوی امر قدسی، نوشته مسعود رضایی (۱۳۹۱) دولتمرد چهارم: زیست‌نامه و اندیشه سیاسی سیدحسین نصر از منصور مهدوی (۱۳۹۲) اشاره داشت. ضمن آنکه از دیگر آثار مهم که به هردو متفکر پرداخته می توان به کتاب‌هایی چون جریان‌شناسی سیاسی در ایران از علی‌دارابی (۱۳۸۸) جریان‌شناسی فکری ایران معاصر به کوشش عبدالحسین خسروپناه (۱۳۸۸) روشنفکران ایرانی و مدرنیته اثر مهرزاد بروجردی (۱۳۸۹) اشاره کرد که در این آثار اگرچه از فردید و نصر بحث به میان آمده است، ولی موضوعی مستقل و جداگانه را به مواجهه مستقیم انسان‌شناسی فلسفی فردید و نصر در مواجهه با اومانیسیم غربی و مفاهیم منبعث از آن چون آزادی و حقوق بشر اختصاص نداده اند. ضمن آنکه اهمیت موضوع در کاویدن ساحت‌های فکری این دو متفکر از آنجا است که آنها بشدت منتقد اومانیسیم و مدرنیته منبعث از آن می باشند. بر اساس مطالعات پیشینی در این تحقیق؛ فرضیه محقق براین اسلوب طراحی شده که نصر و فردید با حمله به اومانیسیم، دال محوری گفتمان مدرنیته را نشانه می روند و نوک حملات خود را متوجه آن کرده و به جای آن، انسان الهی را محور قرار می دهند و بدین ترتیب با مدرنیته و مدرنیته سیاسی و مقولات مقوم آن چون دموکراسی، سکولاریسم، آزادی و حقوق بشر به کلی مرزبندی ایجاد می کنند. ضرورت انجام تحقیق برای تعاریف مفاهیم فلسفی و سیاسی آنها از حیث تاثیرگذاری بر افکار و جریانات سیاسی غرب ستیز قبل و پس از انقلاب اسلامی بسیار اهمیت می یابد.

به هر صورت آنچه گفتنی است آن است که اومانیسیم ارتباطی وثیق با مدرنیته دارد؛ چرا که انسان‌ها تا قبل از مدرنیته جهان را به دو دوره قبل از مسیح (دوره قانون یا عهد عتیق) و بعد از مسیح (دوره فیض) تقسیم می کردند. در این دوران

آزادی و حقوق بشر
از دو منظر
سید احمد فردید و ...
(۱۰۱ تا ۱۲۶)

ها، سرنوشت بشر به صورت محتوم، در جایی غیر از زمین تکوین پیدا می کرد. در دوران اومانیسیم، انسان بر خلاف دوران فیض، به حداکثر اعتبار خود رسید و تمام کامیابی هایش در ید قدرت خود او دانسته شد. در دوران رنسانس به نوعی اومانیسیت ناتورالیستی معتقد بودند. (انسان مرکز طبیعت) اما امروزه به نوعی ناتورالیست اومانیسیتی معتقدند، طبیعتی که انسان محور آن است (حقیر، ۱۳۸۸). در این بین اگر قرار است تا نحوه مواجهه و علت تعاریف مواضع فردید و نصردر برابر مفاهیم مدرن مشخص شود؛ می بایست ارتباط مدرنیته و اومانیسیم مبرهن گردد.

مبانی تحقیق

مدرنیته و اومانیسیم

مدرنیته به معنای تجدد، نوین (نوبودن) و تازگی می باشد، که اولین بار در آثار «ژان ژاک روسو» در قرن ۱۸ به کار رفت و بعد از وی در آثار بسیاری از نویسندگان آن عصر متداول گشت. مدرنیته در اصطلاح عبارت است از نوعی حالت و کیفیت، ویژگی و تجربه مدرن یا دوره مدرن، که بیانگر تازگی، بداعت و نو بودن زمان حال به عنوان گسست یا انقطاع از گذشته، و ورود به «آینده ای» که در حال ظهور است می باشد، و گستره آن با فکر یا ایده نوآوری، ابداع، ابتکار، تازگی، خلاقیت، پیشگامی، پیشرفت، ترقی، توسعه، رشد، تکامل، سلیقه و مد همراه است (احمدی، ۱۳۷۷: ۳).

درواقع «مدرنیته» مفهومی پیچیده است که نمی توان تعریفی جامع از آن به دست داد. دشواری تعریف کلمه «مدرن» از آنجا است که این کلمه همواره در تقابل با دو مفهوم دیگر قرار می گیرد: یکی مفهوم «کهنه» و دیگری مفهوم «سنت». از این نظر، گذشت زمان، مصداق کلمه «مدرن» را پیوسته تغییر می دهد؛ اما اصل «مدرنیته» به معنای «همواره به پیش رفتن است» و در عین حال «فراخواندن نو» و کنار گذاشتن «کهنه». در نظر رومی ها، واژه «مدرن» معنای «تازه» داشت؛ حال آنکه معنای «کهن» عبارت بود از «آنچه به گذشته تعلق دارد.» (جهانگلو، ۱۳۷۴: ۴۹). مدرنیته عناصر درونی فکری - فلسفی و فرهنگی و بنیادهای مفهومی دارد که همگی با یکدیگر ارتباط قوی دارند. چونان دریافت نوین از هستی، زمان و تاریخ.



فصلنامه
علمی
تخصصی

سپهر سیاست
سال چهارم
شماره سیزدهم
پاییز ۱۳۹۶

مدرنیته به یک معنی به جهان‌نگری مدرن، شیوه‌ی نگرش انسان نوبه جهان‌اطلاق می‌شود که در طول سده‌های جدید از سده‌ی پانزدهم تا نیمه سده بیستم میلادی در غرب تکوین یافت و در دیگر نواحی جهان گسترده شد (ساوجی، ۱۳۸۸: ۱۷۲-۱۷۳). در موارد دیگر مدرنیته را آغاز پله حکومت خرد، باور به عقل پیشرفت عقل انسانی، رشد اقتصادی، افزایش شهرنشینی، پیشرفت ابزار ارتباطی و اطلاعاتی، خردباوری و تلاش برای بخردانه کردن هر چیز، شکستن و ویران نمودن عاداتهای اجتماعی و باورهای سنتی و در یک کلام شیوه‌های مادی و فکری زندگی کهن تعریف کرده‌اند (احمدی، ۱۳۸۳: ۱۰-۱۱)

در واقع هر مکتب، گفتمان نظریه و.. را با انسان‌شناسی آن بهتر می‌توان شناخت، چون انسان‌شناسی هر مکتب، بیان‌گر همه ایده‌آل‌ها، آرمان‌ها و طرح‌های آن مکتب و نظریه، برای انسان است و مکاتب و گفتمان‌های مختلف چه آسمانی و چه زمینی براساس انسان‌شناسی خود، قوانین مدنی و جزایی و برنامه تربیتی را ارائه می‌دهند. بنابراین اگر مدرنیته را به مثابه گفتمانی تشبیه شود، آنتروپولوژی مبطلون در آن به اومانیزم یعنی انسان‌مداریو اعتقاد به محوریت انسان در تمام عرصه‌ها منتهی می‌شود. اومانیزم، انسان‌سالاری، اصالت بشر، بشر‌سالاری یا خودبنیادی مکتبی است که انسان را محور و مدار آفرینش قرار داده و با اصالت دادن به او، اصالت خدا، دین یا هر امر غیر بشری را نفی می‌کند. معنای اعم این اصطلاح عبارت است از هر نظام فلسفی، سیاسی، اقتصادی، اخلاقی یا اجتماعی که هسته مرکزی آن انسان است.

اومانیزم در واقع به معنای پرستش انسان است نه انسان دوستی یا تکریم انسان که مورد تاکید اسلام و سایر ادیان توحیدی است. التزام به مرکزیت انسان، منافع و دیدگاه‌های او؛ اعتقاد به عقل، خودمختاری و استقلال به منزله ابعاد وجودی انسان؛ اعتقاد به اینکه عقل، شکاکیت و روش علمی تنها وسایل مناسب برای کشف حقیقت جامعه انسانی و ساختن آن است؛ اعتقاد به اینکه بنیادهای اخلاق و جامعه در استقلال و تساوی اخلاقی یافت می‌شود. به سخنی ساده اومانیزم یعنی عقل‌گرایی و اعتقاد به خودکفایی و استقلال عقل انسانی در شناخت خود بی‌نیاز از وحی، خرد انسان برابر با خرد خداوند و چه بسا بالاتر از آن است. عقل انسان رهبری بشر را بر عهده گرفته و دین را از فرماندهی و هدایت خلع می‌کند. عقل اومانیزمی عقلی خودبنیاد و بی‌نیاز از وحی است. هستی، سعادت واقعی و راه

آزادی و حقوق بشر
از دو منظر
سید احمد فرید و ...
(۱۰۱ تا ۱۲۶)

رسیدن به آن است (Luik, 1998: 528). بدین سان با تعمق در این مسائل می توان گفت که انسان شناسی فلسفی در غرب مدرن یا همان اومانیسیم با محتوای بی نیازی از امر وحیانی و قدسی است. که بر این سیاق اصالت دادن به این انسان با محوریت عقل خود بنیادش خود می تواند بستر ساز تعارضات فلسفی بنیادینی را در بین متفکرین غیر اومانیسیت ایرانی در برابر فلاسفه اومانیسیتی غرب به وجود آورد. گفته شد که مدرنیته همان غربی است که با رنسانس و رفرماسیون شروع شده ؛ و اومانیسیم زیربنای همه این تحولات فکری است. از یک نگاه خاص به مدرنیته یعنی اعتقاد به اینکه انسان سروریت طبیعی و به تبع آن سیاسی با خود به همراه داشته و مدرنیته سیاسی زاییده مدرنیته است. بنابراین مدرنیته سیاسی؛ پاسخی سیاسی و اجتماعی به این پرسش اساسی است که انسان مدرن کیست و زندگی مدرن چیست؟ در این بین چون مدرنیته با عطف به مقوله ای چون اومانیسیم معنا می یابد؛ پس بدیهی است که مفاهیمی چون آزادی و حقوق بشر در عصر مدرنیته نسبت به اعصار پیشین بار معنایی تازه تری بر خود بگیرند. بنابراین توجه به دو تعریف کلی از مفاهیم مورد توجه در عصر مدرنیته چون آزادی و حقوق بشر مطمح نظر این نوشتار می باشد.

آزادی

یکی از موضوعات مورد توجه و تأکید اومانیسیت ها، آزادی و اختیار انسان است؛ اختیاری که بتوانند آن را در طبیعت و جامعه اعمال کنند و در آن نظامی که در قرون وسطا اصرار بر خدشه ناپذیری آن بود، تغییراتی ایجاد کنند. در قرون وسطا این تفکر القا می شد که همه امور اعم از مادی و روحانی، برگرفته از نظامی اند که انسان جزئی از آن است و بزرگان روحانی، مفسران و نگهبانان آن نظم هستند؛ اما بر اساس دیدگاه اومانیسیتی، انسان به گونه مستقل قادر به طراحی محیط و حیات خویش است. انسان قادر به جعل قانون حقوقی و اخلاقی برای انسان و اجتماع خود است و حتی باید گفت که مبنای امور اخلاقی و حقوقی ریشه در خود انسان ها دارد و اساس آنها خود انسان است (Webber, 2007:42).

اعتقاد راسخ به وجود آزادی برای نیل به هر هدف مطلوب صفت بارز لیبرالیسم در عصر مدرنیته و نگرانی عمیق برای آزادی فرد الهام بخش مخالفت لیبرالیسم با آمریت مطلق است، چه آمریت دولت باشد و چه آمریت کلیسا یا حزبی



فصلنامه
علمی
تخصصی

سپهر سیاست
سال چهارم
شماره سیزدهم
پاییز ۱۳۹۶

سیاسی. اصل بنیادی آزادی در قالب ارزش اخلاقی و ارزش مطلق و کرامت ذاتی شخصیت انسان بوده است. بنابراین باید با هر فرد همچون غایتی فی نفسه رفتار شود و نه همچون وسیله‌ای برای پیشبرد اغراض و منافع دیگران. آزادی سیاسی فرد طبق اعلامیه‌ی فرانسوی حقوق بشر، عبارت است از: «قدرت انجام دادن هر کاری که به کسی دیگر زیان نمی‌رساند... حدود آن را تنها قانون تعیین می‌کند». اومانیست‌ها عمیقاً اعتقاد دارند زندگی بدون آزادی ارزش زیستن ندارد. بنابراین، آنان همواره خواستار آزاد بودن فرد از اجبارهای ناعادلانه و بازدارنده‌ای هستند که حکومتها و نهادها و سنتها به فرد تحمیل می‌کنند. فرد خودمختار باید آزاد باشد تا شغلش را انتخاب کند، عقایدش را اظهار کند، ملیتش را تغییر دهد و از جایی به جایی برود. آنچه با آزادی فرد پیوند نزدیک دارد آزادی انجمن است. (راسل، ۱۳۵۳: ۳۸۷).

انسان‌گرایان مدعی تساوی حقوق برای همه‌ی انسانها و در همه جاه هستند. اما البته این سخن بدان معنا نیست که همه توانایی مساوی، یا درک اخلاقی مساوی یا شخصیتی مساوی دارند. مقصود این است که همه در برابر قانون حقوق مساوی دارند و حق دارند از آزادی مدنی برخوردار باشند. هیچ قانونی نباید به برخی امتیازهای خاصی بدهد و به برخی دیگر تبعیض‌های خاصی تحمیل کند. کمک و حمایت و مجازات باید برای همه یکسان باشد. در ادبیات فلسفی و سیاسی آزادی در رابطه‌ای مستقیم با لیبرالیسم تعریف می‌شود. به سخنی روانتر؛ لیبرالیسم نبرد بی‌امانی است علیه امتیازهایی که مانعی مصنوعی در برابر رشد فردند، چه این امتیازها ناشی از ولادت باشد و چه ناشی از ثروت و نژاد و اعتقاد یا جنسیت. لیبرالیسم تأسیس جامعه‌ای را در نظر دارد که در آنجا برای همه فرصت مساوی وجود خواهد داشت تا اکثر استعدادهای فطری‌شان را به تحقق برسانند، چه این استعدادها کوچک باشند و چه بزرگ (گاراندو، ۱۳۸۳: ۴۴).

آزادی و حقوق بشر
از دو منظر
سید احمد فردید و ...
(۱۰۱ تا ۱۲۶)

حقوق بشر

یکی از ویژگی‌های اصلی و برجسته مدرنیته توجه به حقوق بشر است، چراکه تعلق آن به همه ابنای بشر بدون هرگونه محدودیت جغرافیایی، نژادی، دینی و... است. بر این مبنا، حقوق بشر، حقوق انسان‌ها به دلیل انسان بودن و فارغ از شرایط گوناگون اجتماعی و سیاسی و فارغ از سطح استحقاق انسان‌ها در برخورداری از آنها معنا شده است؛ از این رو حقوق بشر به عنوان حقوقی فراتر از قوانین وضعی

حاکم بر ملل از خصلت جهانشمولی برخوردار است. جهانشمولی مشخصه عمده‌ای است که حقوق بشر را از دیگر حقوق عادی متمایز می‌سازد مجموعه‌ای از اصول پذیرفته‌شده‌ای که از طبیعت انسان ناشی شده و ذاتی بشر تلقی می‌گردد؛ البته منظور از دیدگاه فلاسفه این نیست که همه فیلسوفان، حقوق بشر را این‌گونه تعریف کنند؛ بلکه این تعریف سرشت فلسفی دارد. مکتب حقوق طبیعی، اولین مکتب حقوقی در غرب است که به حقوق بشر و مفاهیم مرتبط به آن پرداخته است (ادیب زاده، ۱۳۸۷: ۱۸۳). حقوق بشر در غرب با اتکاء بر اسیونالیسم بر این باور است که هیچ مرجعی بجز عقل بشر برای داوری وجود ندارد و با تکیه بر اومانیسیم هم تأکید می‌کند این حقوق با شخص انسان آغاز می‌شود و با او به پایان می‌رسد؛ از این رو منشأ اعتبار و مفهوم این حقوق، صرفاً انسانی است و نمی‌توان آن‌ها را بدون انسان گسترش داد. در واقع اصطلاح حقوق بشر، هم ماهیت این حقوق را نشان می‌دهد و هم منبع آن را؛ زیرا حقوق بشر، حقوقی است که هر فرد به دلیل انسان بودن از آن برخوردار است، نه آن‌که به وی عطا شده باشد و اصلاً این حقوق ارتباطی با خدا یا وحی یا دین ندارد. (آدی، ۱۳۶۸: ۹۳) براساس تفکر اومانستی، انسان خالق اخلاق خویش است و آنچه در این نگرش اصالت دارد، خواسته‌ها و امیال و لذات انسان است و اگر دینی هم معتبر باشد، باید موافق با تأمین هوا و هوس‌های افراد و هماهنگ با خواسته‌های انسان باشد؛ از این رو در این اندیشه، انسان جایگزین خدا و محور همه ارزش‌ها قلمداد می‌شود. بشر جدید، وحی را یکسره کنار گذاشته و فکر و عقل خویش را ملاک حقیقت دانسته است و بدین ترتیب خود را منحصر به حقیقت ذهنی و مفهوم (سوبژکتیو) کرده است.

روش تحقیق

روش تحقیق در این نوشتار روش مطالعه مقایسه‌ای می‌باشد. چرا که مقایسه دو یا چند پدیده (موضوع یا مساله) در دامنه مشخص (تعیین محورهای بررسی در میان ابعاد مختلف آن پدیده) برای کشف نقاط اشتراک و اختلاف آنها، برای رسیدن به هدف تحقیق (دست‌یابی به شواهد بیشتر، یا دست‌یابی به نقطه مرکزی یا نقطه شروع حرکت، یا تعیین جهت حرکت و تصمیم‌سازی برای عکس‌العمل در برابر آن پدیده یا...) می‌باشد. مطالعه مقایسه‌ای کاربرد روشی است که به مدد آن می‌کوشیم تا اختلافات و تشابهات دو یا چند مورد را با بررسی در کنار هم بشناسیم.



فصلنامه
علمی
تخصصی

سپهر سیاست
سال چهارم
شماره سیزدهم
پاییز ۱۳۹۶

به عبارت دیگر یعنی بررسی به منظور دریافت وجوه شباهت یا اختلاف بین دو پدیده (www. isa. org. ir).

یافته های پژوهش

فردید؛ نفی اومانیسیم و مدرنیته

انسان شناسی فلسفی فردید در گروهی فهم از مفهوم غربزدگی او می باشد. به نظر او مقدمه غربزدگی، میزان نزدیکی یا دوری از حقیقت وجود است. فردید اعتقاد دارد غرب زدگی امروز از کمر به دنیا آمده و نطفه آن در متافیزیک ارسطو بسته شده است. اما این فرزند ناخلف، ولیده همان فلسفه ای است که ذاتا یونانی است. البته در دوره قدیم نیز نفسانیت حضور داشت، اما نفسانیتی محجوب بود که توجهش به موجود و غفلت از وجود بود، اما در این دوره، بشر حجاب را می درد و خود جای زئوس می نشیند. حکمت تاریخ برای سید احمد فردید، منظری است از خلقت حق که به صور گوناگون بیرون می آید و انواع غربزدگی را که در هر دوره، مظهری از اسماء حق واقع شود مورد توجه قرار می دهد. حکم نمود هر اسم در تاریخ از نظر وی همان حوالت تاریخی است و هر کدام تعیین بخش وضعیت غربزدگی و نوع مواجهه با غرب. پس فردید غربزدگی را به سه دسته تعریف می کند: تعریف اول: الف) غربزدگی غیرمضاعف. ب) غربزدگی مضاعف. تعریف دوم: الف) غربزدگی مرکب. ب) غربزدگی بسیط. تعریف سوم: الف) غربزدگی ایجابی. ب) غربزدگی سلبی. (حکمت، ۴: ۱۳۸۸-۵). غرب زدگی بحث مفصلی است که ذکر و توضیح آن‌ها باعث اطاله کلام در این نوشتار - خواهد شد. ولی در توضیح و فهم دقیق غربزدگی فردید بحث غربزدگی مشمول غربزدگی مضاعف و غیر مضاعف می شود که نزد او این دو نوع بسته به میزان نزدیکی یا دوری از حقیقت وجود هستند.

براین سیاق می توان این چنین تحلیل کرد که فردید پیروز و شرق را یکی می دانست و بر این باور بود که ما روز به روز از شرق دورتر شده ایم. در مقابل شرق، غرب قرار دارد و روشن است که بر این اساس، غرب، دیروز و امروز امت. شرق، محل و ماوای تاریخی امت واحده پیروز است و غرب، محل و ماوای تاریخی نیست انگاری و موضوعیت نفسانیت. غرب، حجاب شرق است و از آغاز

آزادی و حقوق بشر
از دو منظر
سید احمد فردید و ...
(۱۰۱ تا ۱۲۶)

اوج گیری تمدن یونانی، شرق هر چه بیشتر در حجاب شده و با آغاز دوره تجدد به کلی مستور شده است. آنان که از شرق دور می‌افتند و دل به غرب می‌سپارند، «غرب زده» اند. به تعبیر عباس معارف «مراد استاد از غرب زدگی چیزی نبود جز نیست انگاری حق و غفلت از حقیقت وجود؛ و نیز بحث از حقیقت غرب زدگی، مستلزم بحث از ادوار تاریخ است.» مرحله اول غرب زدگی، همان یونان زدگی است و مرحله دوم آن همان آغاز دوره تجدد تا به امروز است که غرب زدگی بشر تشدید می‌شود و «غرب زدگی مضاعف» پدید می‌آید. غرب زدگی غیرمضاعف، دیروز است و غرب زدگی مضاعف، امروز. غرب زدگی غیرمضاعف، مستلزم نیست انگاشتن حق است، اما نه نیست انگاشتن همه موجودات دیگر. غرب زدگی مضاعف، یعنی به جز نفس بشری، همه چیز نیست انگاشته می‌شود (هاشمی، ۱۳۸۶: ۷۵-۷۶).

فردید غرب را یک کل واحد می‌داند و این کل را تماماً نفی می‌کند. آنچه فردید نفی می‌کند غربی است که تمام وجوهش آمیخته با سوپژکتیویسم اومانستی و غفلت از حقیقت وجود خدا است. فردید در مورد غرب و تاریخ آن می‌گوید: دنیای اصرار در ولایت، یعنی امپریالیسمی که با تعبیرات تفرعن و فرعونیت غرب دنیای غرور و تاریخ غرب» می‌توان نامگذاری کرد (www. ahmadfardid. com) انسان شناسی فردید با توجه به زمان و یا همان علم الاسماء تعریف می‌شود. آنجا که می‌گوید: وقت امروز اگر حضوری باشد و حصولی، جهت اشتراکش وقت خودبنیادانه است، انسان در متن وقت خودبنیادانه و زمان خودبنیادانه و نیست انگاری است. نیست انگاری با یونان شروع می‌شود. یونان به هنگام تماسی که با وقت پیدا می‌کند نیست انگارانه است، ولی هنوز خودبنیادانه نیست. یونان بنیاداندیش طاغوت زده است، ولی این طاغوت که خدای یونانی است با زئوس یکی است. طاغوت برای آنها ظاهر و خودشان مظهر آنند، اما خود این خدای یونانی یعنی خدای آخرالزمان، با سقراط شروع می‌شود. در دوره جدید این طاغوت یونانی وارونه می‌شود، انسان طاغوت می‌شود و طاغوت مظهر انسان. وجود انسان اصالت پیدا می‌کند، وجود طاغوت تابع وجود انسان می‌شود، این یعنی اومانیسم. اومانیسم غربی یعنی اصالت وجود انسانی و اصالت طاغوت، از این جهت که انسان طاغوت است. در تمام تاریخ غرب من این را می‌بینم. این طاغوت زدگی و غفلت است که کلمه اومانیسم را ترجمه می‌کنند به انسان دوستی، اصلاً اومانیسم



فصلنامه
علمی
تخصصی

سپهر سیاست
سال چهارم
شماره سیزدهم
پاییز ۱۳۹۶

عین کین توزی است. آنها که اومانیسیم را به بشردوستی ترجمه می‌کنند اطلاع ندارند و این از طاغوت‌زدگی و بی‌سوادی آنهاست. در عصر اومانیسیم که اصالت به انسان داده می‌شود، دشمنی با انسان آغاز می‌شود، افراد با هم دشمن‌اند، افراد نسبت به هم گرگ پویی پیدا می‌کنند. ما امروز در پایان میزآنتروپی هستیم. خودبنیادی انانیت مبتنی بر موضوعیت نفسانی است. "فکر می‌کنم"، با چه فکری؟ با فکر مبتنی بر موضوعیت نفسانی، "پس هستم"، این خوداثباتی مطلق مبتنی بر موضوعیت نفسانی است که با توجه به ریشه کلمه "خودبنیاد" می‌گویم خودبنیادی (فردید، ۲: ۱۳۶۳) فردید در انتقاد از اومانیسیم به هیچ وجه آن را معادل انسانیت نمی‌گیرد و معتقد است میان بشریت و انسانیت مرز وجود دارد.

فردید می‌گوید: ممکن است انسانیت انسان را دو قسم کنیم، یکی بشریت و یکی انسانیت. بشریت انسان «وجود» اوست و انسانیت انسان «ماهیت» اوست. این انسانیت انسان متعالی از بشریت است، انسان دیگر نمی‌تواند بین بشر و انسان فرق بگذارد. انسانیت انسان «عین ثابت» اوست، انسانیت انسان حقیقت اوست. عین ثابت انسان است که وجود بشری پیدا کرده، بدین معنی اصالت با ماهیت است. عین ثابت انسان قدیم است و بعد بشریت انسان حادث است. امروز بشر تنها به بشریت اصالت می‌دهد، عین ثابت خود را فراموش کرده است (ضاد، ۱۳۹۴: ۲۶۸).

با این اوصاف بدیهی است که فردید سرسختانه منتقد اومانیسیمی است که با اصالت سوپژکتیویسم به وجود آمده؛ پس می‌گوید: «سوپژکتیو یعنی آنچه در زیر شما افتاده، ابژکتیو یعنی آنچه در جلوی روی شما افتاده است. بنده سوژه را تعریف می‌کنم موضوع نفسانی و ابژه را متعلق نفسانی.» «آنچه حائز اهمیت است این که ابژه بر وسعت سوژه می‌افزاید و سوژه از گستردگی ابژه می‌کاهد (فردید، ۱۳۸۱: ۳۴۱).

بیشترین تکیه کلام فردید بر انسان‌شناسی انسان دل‌آگاه استوار است. آنجا که مفهوم آگاهی نزد فردید به معنای دانش و علم نیست، بلکه منظور ذکر است و ذکر نسبت باقی و حقیقت موجودات با واجب‌الوجود و سرچشمه جاری حیات معنوی برای انسان پیروزی است. ترس آگاهی مبدا راه حقیقت است در این مرحله آدمی بعد از غفلتی که در زندگی، نسبت به پیروز داشت متوجه نفس‌الامر و در نهایت عالم غیب می‌شود. البته این توجه مستلزم حیرت و هیبت و ترک عادت و سخت‌کوشی وجودی است و می‌توان ترس آگاهی را همان حکمت دانست. ولی

آزادی و حقوق بشر
از دو منظر
سید احمد فردید و ...
(۱۰۱ تا ۱۲۶)

عارف در جست‌وجوی ساحت سومی است که بی‌واسطه و به‌طور حضوری به اعیان و حقایق اشیا دست یابد و این علم از طریق دل و انسیبه حق حاصل شود، این علم دل‌آگاهی است. دل‌آگاهی را می‌توان همان حضور و معرفت حضوری دانست و "مرگ‌آگاهی" که میوه دل‌آگاهی و حکمت انسی عارف است به معنای مرگ‌اندیشی و معاداندیشی است. البته منظور از حقیقت و باطن مرگ است نه ظاهر آن. انسان در این جهان مسافری است که راه خود را گم کرده است که دیر یا زود راه خود را خواهد یافت و بازخواهد گشت و اگر ظلمات و شیطان نبود مرگ‌آگاهی و ترس‌آگاهی نبود. مسیر نهایت امور به سوی اوست و هرچه قدر انسان متذکر مرگ شود موحد است (امامی، ۱۳۸۶: ۳-۴).

به هر صورت فردید مسیر دل‌آگاهی را در برابرانسانی می‌گذارد که در دوره امروز، بشر خودبنیاد شده است. پس مهمترین اصل انسان شناسی فردید آن است که در ذیل ساحت‌های تفکری؛ انسان دل‌آگاه می‌تواند مطمئن نظر باشد. فردید اصل تاریخ را به معنای وقت می‌داند. وقت به معنای فهم آنی که انسان در تعیینی خاص می‌گنجد و اتصال به گذشته و آینده دارد. در این فهم، انسان دایما خود را در حجاب می‌بیند و از سر همین اندیشه، قصد فرار از حجاب دارد؛ وقت انسان، یعنی عبور از حجاب حقیقت. فردید وقت را همان حقیقت می‌داند و البته که حقیقت از پس حجاب خود را به رخ می‌کشد. از نظر وی، انسان فاصله ایست میان حجاب محض و حقیقت محض و وقت، یعنی کنار کشیدن پرده حجاب و رؤیت نور حقیقت که این نور نیز حجابی است برای نوری شدیدتر. بر همین اساس می‌توان گفت: که به اعتقاد فردید هیچ موجودی جز انسان تاریخ ندارد، چه این که انسان موجودی سیال بین فرشته و شیطان است؛ همین حرکت بین فضایل و رذایل یعنی وقت انسان. تاریخ از نگاه وی غایتی دارد و به سوی نهایت خود در حرکت است. نگاه عرفانی فردید به تاریخ، باعث شده است که وی آن را مظهر اسماء الهی بداند. از نظرگاه وی تاریخ ظهور اسم است و انسان مظهر اسماء است. این انسان است که وقت و تاریخ دارد. همان گونه که خلقت، ظهور اسماء است و انسان کامل مظهر اسم جامع حق، تاریخ نیز دوره ای دارد؛ این دوره از تاریخ ایام‌الله تاریخ است که هنگامه ظهور اسم اعظم است و به اجمال در بدو تاریخ و به تفصیل در انجام تاریخ، با ظهور بقیه... واقع خواهد شد (داوری اردکانی، ۱۳۸۷: ۷۰).



فصلنامه
علمی
تخصصی

سپهر سیاست
سال چهارم
شماره سیزدهم
پاییز ۱۳۹۶

نصر ونفی اومانيسم ومدرنیته

نصر بر این باور است که جهان سنتی با همه ابعادش منظومه ای قابل دفاع بود و مدرنیته و تجدد بزرگترین بلائی بود که دامان انسان قرون اخیر را گرفته است. او سنت را سرمشقی می داند که همه شئون عالم و آدم در آن با تعلق به امر قدسی و وجود متعالی معنا می یابند. وحی پل اتصال امر نامتناهی ازلی با جهان متناهی و متغیر است. به تعبیر موجز در اندیشه سنت گرایان «سنت تداوم وحی است. در سنت (به این معنای وسیعش) هیچ امری فروگذار نشده است، از اصول و ضوابط جهان شناختی و معنوی تا علوم ریاضی و تجربی و غریبه، و از پایه ریزی نظام های اجتماعی و موازین رفتاری تا کنترل و تنظیم هنر. سنت همه چیز را به مراحل متعالی هستی و در نهایت به اصول غائی که مسائلی کاملاً ناشناخته برای بشر جدید هستند، ارجاع می دهد. همچنین نصر تمدن جدید را یک تمدن شکست خورده می داند که با استمرار آن نمی توان امیدی به آینده ی بشریت داشت. وی معتقد است: تمدن متجدد به صورتی که از دوران رنسانس به بعد، در جهان غرب بسط یافته، تجربه ای شکست خورده است؛ شکست خورده به معنای کامل کلمه، چندان که نفس امکان آینده ای برای بشر را که در جست و جوی راه های دیگر برآید، در مظان تردید قرار می دهد(نصر، ۱۳۸۲: ۴۹).

انسان شناسی فلسفی نصر

بدون شک، یکی از اثرگذارترین فیلسوفان معاصر ایران سید حسین نصر است که سودای بازگشت به سنت و پی ریزی جامعه ای سنتی را در سر می پروراند. دغدغه اصلی نصر و همقطاران او، نقد انسان گرایی افراطی نهفته در مدرنیسم غربی و بازگرداندن انسان به آغوش عالم قدسی است. از این رهگذر نصر خیز بلندی در راستای مخالفت با مدرنیته و در دفاع از سنت بر می دارد. سنت از دیدگاه سنت گرایان نه لزوماً امری تاریخی، بلکه به معنای پیوند با منشأ جهان هستی و امر قدسی است. سنت مجموعه اصولی است که از عالم بالا فرود آمده اند و در اصل عبارتند از: یک نوع تجلی خاص ذات الهی، همراه با اطلاق و به کارگیری این اصول در مقاطع زمانی مختلف و در شرایط متفاوت برای یک جماعت بشری خاص. این متفکر سنت گرا ریشه بحران انسان متجدد را بریدن از اصل و ریشه خود می خواند. انتقاد سنت گرایی بر هویت انسان مدرن آن است که ظاهر و

آزادی و حقوق بشر
از دو منظر
سید احمد فردید و ...
(۱۰۱ تا ۱۲۶)

نیازهای متغیر او محور قرار گرفته اند و بدین سان گوش انسان مدرن ندای باطن را نمی شنود(نصری، ۱۳۹۰:۷۳).

در انسان شناسی فلسفی نصر لزوم التفات به مبحث معرفت شناسی پراهمیت می نماید. در همین رابطه نصر به بررسی مبانی اصلی معرفت شناسی مدرن می پردازد و آن را با بنیادهای معرفت شناسی سنتی مقایسه می کند. وی سنت را دارای سه مؤلفه می داند: الف) معرفت(قدسی) ب) هستی ج) سعادت. به عقیده وی در سنت همواره میان این سه ارتباط وجود داشته است، اما در دوران مدرن ما شاهد غیر قدسی شدن معرفت و بنابراین دست نیافتنی شدن سعادت برای انسان سنتی هستیم. در سنت، تعقل پرتویی از نور الهی است که در تمام اشیاء به صور گوناگون انعکاس یافته است. عقل انسانی در مقام تجلی اصلی نور الهی است و وسیله اصلی رسیدن به حقیقت اصیل قوه عاقله منعکس از عقل کلی است. در دوران جدید اما به جای اینکه انسان را حیوان ناطق بدانیم که عقل کلی به وی عطا شده که می تواند موجود مطلق و خیر اعلی را بشناسد، به فاعل شناسایی تنزل یافته که فقط توانایی شناخت امور جزئی را دارد... معرفت نیز فقط به امور سطحی محدود شده و این همان تقدس زدایی از حیات آدمی است. از طرفی تحویل عقل کلی به عقل جزئی و محدود سازی تعقل به هوشیاری و زیرکی (عقل ابزاری)، نه تنها موجب شده که معرفت قدسی دست نیافتنی و حتی تا حدودی مهمل جلوه کند، بلکه به سخره نیز گرفته شود(نصر، ۱۳۸۳: ۱۲۰) نصر اومانیزم را جانشین انسان شناسی الهی می داند و در همین رابطه می گوید:

مابعدالطبیعه سنتی یعنی خودشناسی. شناخت حقیقت الهی انسان یکی از مهم ترین اهداف سنت گرایان است. البته این معرفت دانشی صرفاً ذهنی نیست، بلکه به نوعی تبدل نفسانی نیز نیاز دارد که در نهایت انسان را به خداوند می رساند(نصر، ۱۳۷۹: ۱۳). بر همین اساس، یکی از اشکالات نصر بر مدرنیته آن است که انسان را دچار خود فراموشی ساخته است. «انسان متجدد زمانی که به خود فراموشی تن داد در واقع، دستش را در آتشی که خود فروخته بود سوخت(نصرالف، ۱۳۸۵: ۲۴) نصر بر آن است که سکولاریسم، اومانیزم، تجربه گرایی و راسیونالیسم سبب شده انسان متجدد تصویری از خود ترسیم کند که مادر تمام مشکلاتش است. توقف در بشر صرف بودن، او را مادون انسانیت ساخته و به همین دلیل، همواره با خود و دیگران در نزاع است(نصر، ۱۳۷۹: ۱۴) انسان در اسلام هم عبدالله است و



فصلنامه
علمی
تخصصی

سیپهر سیاست
سال چهارم
شماره سیزدهم
پاییز ۱۳۹۶

هم خلیفه‌الله. بشری که دیگر خود را عبدالله نمی‌شمارد خطرناک‌ترین موجود است (نصر، ۱۳۸۵: ۳۱) در جهان انسان غربی تعداد انگشت‌شماری موجودند که در مراتب بالاتر از آگاهی یا در لایه‌های ژرف‌تر وجود خویش زندگی کنند. مدرنیسم بر اشتباهی در فهم کیستی انسان و چیستی واقعیت، چه فراقیهانی و چه کیهانی، استوار است. مدرنیسم ریشه در فریب بزرگی دارد که ما را به سوی تباهی و نابودی جهان می‌کشاند (نصر، ۱۳۸۶: ۲۹۹) نتیجه‌ی فرآیند آنچه در غرب با مطلق کردن انسان به جای خداوند انجام شد، زیر سوال رفتن همین فقط خدا است؛ یعنی فقط خدا مطلق «انسان است. انسان مدرن باید این نکته را به یاد داشته باشد که انسان موجودی نسبی است که در برابر حضرت او قرار گرفته است و از قدرت اختیار برای قبول یا اراده‌ی او برخوردار شده است (نصر، ۱۳۸۴: ۱۵). نصر انسان مدرن را پرومته و یا انسان عاصی می‌داند که موجودی عصیانگر و شورشی علیه آسمان است به عقیده‌ی او مانیسیم صورت خداگونه انسان را از هم متلاشی نمود و بدین ترتیب یک انحراف اصلی جداسازی بیش از حد انسان به عنوان جایگاه شعور است که به گمراهی آدمی، ماشینیزم و از خود بیگانگی انسان منجر شد (نصر، ۱۳۸۳: ۷۳).

نصر اعتقاد دارد که فهم دقیق از انسان در گروهی دو فهم دقیق از "من" سنتی و مدرن است. نکته مهم در اینجا که تفکر سنتی را از تفکر جدید متمایز می‌کند، تفاوت در مفهوم من در دو انسان سنتی و مدرن است. در تفکر سنتی نمود عینی "من" را می‌توان در حلاج دید و در تفکر مدرن، نمود "من" را می‌توان در من دکارتی دید. در اولی انیت تماماً در خداوند است و نه غیر از او و بقاء عین فناست، ولی در کوگیتوی دکارتی انیت متوسل به خداوند نیست و خود را از توسل به هرگونه مرجعیت خارج می‌کند (نصر، ۱۳۸۱: ۱۴۲)

بنابه این گفته‌ها بدیهی است که نصر به مراتب وجودی انسان توجه داشته باشد. از نظر وی، انسان وجودی دارای مراتب و بطن‌ها است. انسان، بدن‌های متعددی دارد که بدن مادی وی، بیرونی‌ترین و ظاهری‌ترین پوشش اوست. انسان متناسب با عوالم مختلفی که از طریق آنها سفر می‌کند، دارای ابدان لطیف و نیز روحانی می‌شود. انسان دارای یک جسم اثیری فسادناپذیر و یک جسم روحانی تابان است. بطور کلی انسان دارای چهار مرتبه دانسته می‌شود؛ روح، نفس، ذهن و بدن که با مرتبه‌ی مقام الوهیت، ملکوت، غیر محسوسات و محسوسات متناظرند،

آزادی و حقوق بشر
از دو منظر
سید احمد فردید و ...
(۱۰۱ تا ۱۲۶)

این مراتب چهارگانه‌ی انسانی در هر فردی حاضرند، ولی میزان فعلیت آنها در افراد متفاوت است، هر مرتبه یک کل هماهنگ است محاط در مرتبه‌ی بالاتر است (مهدوی، پارسانیا، ۱۳۹۱: ۱۰۸ - ۱۰۹).

به هر صورت در تفسیر مباحث پیشین می‌توان گفت: نصر وقوع چنین فجایی را در جهان معاصر ناشی از دوری انسان از تفسیر سنتی جهان و روی آوردن او به منطق محاسبه و عقل ابزاری می‌داند. جدایی از سنت و امر قدسی که انسان را مقید به رعایت حقوق طبیعت، هم‌نوع و خداوند می‌کرد، تاکید داشته و در برابر فلسفه اومانیزم که امروزه جای خود را به سلطنت بی‌قید و بند فرد انسانی داده؛ وی به صراحت تاکید بر رابطه انسان سنتی و امر قدسی و همواره رجوع به آن را پیش می‌کشد. از آنجا که امر قدسی ابدی و ازلی است، بنابر این لایتغیر است و در نتیجه سنت نیز که به امر قدسی رجوع دارد لایتغیر خواهد بود. نکته مهم در تفکر نصر ضرورت احیای سنت است زیرا به منبعی ابدی و ازلی توجه دارد. که معنای دیگر آن همان کشف دوباره امر قدسی است؛ زیرا در سنت امکان یأس و ناامیدی منتفی است زیرا عقل کلی همواره وجود دارد، بلکه ما هستیم که باید خود را در مقابل پرتو آن قرار دهیم. بنابراین نصر بهترین انسان را کسی می‌داند که از امر قدسی جداشدنی نیست و همواره در مقابل راسیونالیسم بر پرتوهایی از عقل کلی تکیه می‌کند. این همان انسان عبدالله و خلیفه الله نصر است.

تعاریف از آزادی و حقوق بشر بر اساس مبانی فلسفی انسان‌شناسی فردید و نصر

بر اساس مباحثی که در باره انسان‌شناسی انتقادی فردید و نصر درباره اومانیزم به عمل آمد؛ نظریات این دو در باره آزادی و حقوق بشر مورد توجه قرار خواهد گرفت.

آزادی از نظر فردید و نصر

نظر فردید در مورد آزادی این است که می‌گوید: آزادی امروز، آزادی از خدا و نفس مطمئنه و بندگی نفس اماره است. فردید غرب زدگی را نیست انگاری وجود می‌داند و منظور وی از غرب زدگی مضاعف، نیست انگاری همه چیز، به جز نفس خودبنیاد بشر است. دیگر الهه و معبود بشر امروز، هوای اوست. پس فردید تعابیر از آزادی‌های امروزی را معادل هوهای نفسانی بشر دانسته و از این روی



فصلنامه
علمی
تخصصی

سپهر سیاست
سال چهارم
شماره سیزدهم
پاییز ۱۳۹۶

آزادی انسان امروز را به چالش می‌کشد. نظر فریدید در مورد آزادی این است که می‌گوید: آزادی امروز، می‌شود آزادی از خدا و نفس مطمئنه و بندگی نفس اماره است. آزادی امروز... فریادی است برای آزادی از آزادی. اما آزادی جدید در بحران است. آزادی از دیانت مقدس اسلام و آزادی موجودی که از آن دفاع می‌شود، آزادی از خدای حقیقی پیروز و پس فردا نیست... چرا که این آزادی جدید، آزادی نفس اماره است؛ پس آزادی نیست. آزادی غربی که آزادی نیست. همه است ولی این نسناس شدن است این آزادی [آزادی لیبرالیستی] آزادی از حق و حقیقت و آزادی از انسانیت وی ادامه می‌دهد آزادی در اندیویدوالیسم، که آزادی فردی را از بین برد این تعبیر به صراحت و عین کفر است بنابراین، در نظر انتقاد و حمله به آزادی موجود مورد نظر است و به نوعی به اصل و ماهیت آن حمله می‌کند (فریدید، ۱۳۵۶: ۳). فریدید بر اساس سیمای فکری و فلسفی خود آزادی را بر سه دسته آزادی قلبی، آزادی قلبی، آزادی قلبی دانسته و بدین ترتیب معتقد است مهمترین آزادی همان آزادی قلبی آزادی که انسان را از چنگال نفس اماره رها کند. وی دو نوع آزادی قلبی و قلبی را مختص غربزدگی مضاعف می‌داند. به اعتباری دیگر مسائل نظری یا قرین با نظر عام و شامل است یا از قبیل کلی گوئی و جزئی گوئی یا از جنس کلی بافی و جزئی بافی. نظر عام و شامل یعنی نظر حکمی اعم از فلسفه و کلام و حکمت اشراق و تصوف و کلی گوئی دقیق یعنی بیان قوانین علمی طبیعت و ریاضی و اما کلی بافی و جزئی بافی را عرصه وسیعی است اعم از حکمت و علوم انسانی قلبی و غیره. پس از اینجا تفکر را نیز می‌توان به سه قسمت قلبی و قلبی و قلبی همچون آزادی قلبی و قلبی (صوری) و قلبی منقسم گرفت (فریدید، ۱۳۵۶: ۷). نصر بر اساس انتقادات بنیادینی که با او مانسیم دارد. بحث از مفهوم آزادی در غرب مدرن را به نحو بسیار عمیقی تحت تاثیر مفهوم انسان در عهد نوزایی و پس از نوزایی به عنوان موجودی سرکش در برابر آسمان و صاحب زمین مورد توجه قرار داده است. به نظر نصر استفاده از مفهوم آزادی غربی برای تصویر آزادی در بستر و بافت تمدنی کهن نظیر تمدن اسلامی بسیار مشکل و غیر قابل هضم است. از این رو معتقد است به منظور بحث از معنای آزادی در بستر اسلامی لازم است مفهوم انسان در برداشت اسلامی روشن شود.

سعی و تلاش در مطالعه مفهوم آزادی در اسلام از نقطه نظر معنایی که این اصطلاح از زمان پیدایش انسان گرای پیدا کرده بی‌فایده است. نصر درباره آزادی

آزادی و حقوق بشر

از دو منظر

سید احمد فریدید و ...

(۱۰۱ تا ۱۲۶)

معتقد است؛ در غرب بیشتر بحث‌ها درباره آزادی به شکلی، متضمن آزادی انجام دادن یا عمل کردن است. در حالی که در بافت و بستر موقعیت انسان سنتی، مهم‌ترین قالب و شکل آزادی، آزادی بودن، تجربه کردن خود وجود محض است. این آزادی عمیق‌ترین شکل و قالب آزادی است، اما از آنجایی که انسان مدرن، انسان علاقه‌مند به تجربه اندوژی، از به یادآوردن معنای تجربه وجود محض بازایستاده است، این معنا امروزه به دست فراموشی سپرده می‌شود. تجربه وجود محض، بازتابی از خود هستی بوده و در عین حال زیبایی، بصیرت و سعادت است. و از این رو، آزادی‌ای که این تجربه را ممکن می‌سازد بیش از اندازه ارزشمند و گران بها است.. مهمترین آزادی در نظر ایشان هدف و غایت تصوف اتحاد با یگانه‌ای است که هم مطلق و هم نامتناهی است؛ از این رو صوفی‌ها آزادی (حریت یا آزادگی) را اغلب هم معنی با هدف خود تصوف تلقی می‌کنند. با این اوصاف بدیهی است که با، آزادی برای آنها به معنای اصالت فرد (فردگرایی) نیست، چرا که هدف کلی آنها یکی کردن و ادغام فرد در جهان هستی است. (نصر، ۱۳۷۹: ۵۳).

نصر با تبیین عرفانی از آزادی در اسلام می‌گوید: تصوف در مقام بُعد باطنی اسلام با تربیت معنوی نفس سروکار دارد، این همه از آزادی، اما آزادی از خود و نه آزادی خود، سخن می‌گوید. حتی عشق ظاهری ما به آزادی نیز به ژرف‌ترین معنا دل‌تنگی برای همان آزادی بیکران در ملکوت الهی است. نگرش اسلام به آزادی بر پایه همین حقیقت مابعدالطبیعی استوار است. اسلام همچو دیگر ادیان سنتی وظیفه خود را یاری رساندن به انسان‌ها برای به دست گرفتن افسار نفس اماره می‌داند تا بدین وسیله بتوانند به آزادی حقیقی برسند، نه اینکه در لفافه آزادی به تقویت فردگرایی پردازند که تنها، قید و بندهای بردگی نفس فناپذیرمان را نسبت به برده‌دار قاهر درون آن که نماینده سرکشی، هوسرانی، شهوت رانی، و سرانجام انقیاد است محکم‌تر سازد (نصر، ۱۳۸۳: ۳۵۵) وی سپس، این آزادی در اسلام را با آزادی در عقلانیت غربی مقایسه کرده، آنگاه نبود صداقت میان غربی‌ها را در دفاع از آزادی مورد تأکید قرار می‌دهد. جالب اینکه نصر با ارائه چهره‌ای انقلابی از خود، به مسلمین توصیه می‌کند که هرگز در برابر غرب استعمارگر کوتاه نیایند و برای کسب آزادی واقعی و معنوی به مبارزه پردازند (نصرالف، ۱۳۸۵: ۲۱۲).

حقوق بشر

از نظر فرید باتوجه به ادوار تاریخی و حوالت تاریخی جدید مدار اعلامیه



فصلنامه
علمی
تخصصی

سپهر سیاست
سال چهارم
شماره سیزدهم
پاییز ۱۳۹۶

حقوق بشر با تکیه بر ظلم و جور می تواند باشد. ذات و ماهیت آزادی و آزادی خواهی دوره جدید، در آزادی از خدایان گذشته و بالاخص آزادی از الله است. البته بشر همیشه در معرض مایی و منی و آنانیت و نحنانیت بوده است، بی آنکه به آن مانند حوالت تاریخی دوره جدید، اصالت داده شود. در همین رابطه ایشان می گوید:

ایثار حقیقی، فرع بر ایمان به الله است و نه اعتقاد به خویشتن خویش. اگوست کنت هم مثلاً قائل به ایثار به معنی دیگرخواهی (آلترویسم) و ترجیح نفع دیگران بر نفع شخصی بود. منورالفکران و روشنفکران گذشته که دم از ایثار می زدند (مانند شعرای نوپرداز) آنچه در این ایثار وجود نداشت ایمان به الله بود و بنابراین رجوع ایثار آنها به خودپرستی جمعی [بود]. ایثار اصیل اسلامی آن است که برای انسان، نخست الله باشد و سپس جمعیت، نه فقط جمعیت یا نخست جمعیت و سپس خدا. ایثار جامعه‌شناسان حکم خرما و خدا دارد، نه خدای متعالی و آنگاه خرما.... (دیباچ، ۱۳۸۳: ۱۸۳-۱۸۴). احمد فردید حقوق بشر را تجلی روح عصیانگر انسان خود محور و خود بنیاد قرن جدید می داند که خود را جایگزین خداوند در عالم کرده است. از نظر فردید نفس اماره همان حقوق بشری می باشد که غربی ها از آن سخن گفته اند و تنها این نفس اماره همان (حقوق بشر) است که به نظریه چندان دارای اصالتی نمی باشد. فردید حقوق بشر را پاسخ به امیال سرکش درونی انسان و همچنین تسلیم شدن نفس مطمئنه در مقابل نفس اماره می داند. وی چندان اعتنایی به نیازهای طبیعی، اولیه یا ثانویه ندارد و آنها را بیشتر نتیجه گفتمان غلط مدرنیته و اومانیسم در بطن آن می داند. (داوری اردکانی، ۱۳۸۴: ۱۲۲). در این بین فردید به جهت مبارزه با هژمونی این گفتمان و یا حتی تسری آن به جامعه اسلامی ایران مخالفت می کند و در راه مبارزه با آن همه راههای ضدیت حتی سانسور را پیشنهاد می کند به امید آنکه این نفس اماره کنترل شود. فردید حقوق بشر را حقوق انسان در مرحله امروز می داند و آن را از زمره حقوق و کلام خداموند نمی بیند و در مقابل حقوقی را می پسندد که برگرفته از کلام خدای و پریروز و پس فردا باشد: تب کرده است بشر. بعضی خیال می کنند که خب، این درمان پیدا می کند و عرق می کند و خوب می شود. خدا نکند که این درمان (پیدا کند) برای اینکه در این جهان امروز اصلاً بیمار کم است، لفظ بیمار کم است اگر بگوئیم. همه باید دعا کنیم که این تاریخ بشر که الآن در بحران است عرق نکند. بمیرد بشر! دوباره زنده شود! دوباره که زنده شد آن وقت است که خدای حقیقی لطف پس فردا به

آزادی و حقوق بشر
از دو منظر
سید احمد فردید و ...
(۱۰۱ تا ۱۲۶)

سروقتش می آید، وقت دیگری پیدا می کند. با وقت دیگری پیدا کردن؛ آن وقت است که بشر همه انسان می شود، انسان که شد آن همدلی و همسخنی حقیقی باز می گردد در تاریخ، برخلاف امروز که همدلی نیست، همسخنی هست و نیست. هست همسخنی ولی سخن به معنی شریف لفظ که کلام باشد و کلام الهی باشد و کلام خدای پس فردا اولاً، و بعد کلام انسان، نیست... (فردید، ۱۲: ۱۳۶۹).

ازسویی دیگر سید حسین نصر حقوق بشر را سیاستی استعماری می داند در افشای سیاست استعماری غرب در مسئله حقوق بشر به وضعیت نابسامان حقوق سیاسی در جهان اسلام اشاره می کند و آن را زیر سر استعمار غربی و سیاست‌های سلطه‌جویانه آنها می داند سیدحسین نصر مفهوم حقوق بشر را از دیدگاه مذهبی اسلام مورد توجه قرار می دهد. او بر این باور است که پایه و مبنای حقوق بشر در اساس کلامی بوده و ریشه در وظایف و مسئولیت های آدمی در برابر خداوند دارد (روزنامه شرق، ۱۳۸۴/۱۱/۳۰) وی در همین راستا می گوید:

اصطلاح حق که از غنی ترین لغات در زبان عربی مسئولیتهای ما در پیشگاه خداوند و شریعت الهی است، بر خدا، قرآن (که آن را نیز "الحق" می نامند) قانون، مسئولیتهای پیشگاه خداوند و شریعت الهی و نیز بر حقوق و مدعیات حقه ما دلالت می کند. هر چیزی را از آنرو که وجود دارد؛ حقی است که هم بر مسئولیت های او در برابر خداوند وهم بر حقوقش دلالت می کند. از نظر اسلام انسانها حقوقی که با مسئولیتهای آنها در مقام بندگان و جانشینان خدا بر زمین پذیرفته اند ارتباط مستقیم دارد. این حقوق ممکن است دینی، شخصی، قضایی، اجتماعی یا سیاسی باشد نخستین حقوق آدمیان مربوط به نفوس فناپذیر آنهاست. انسانها از مرد و زن حق دارند که در طلب رستگاری نفوس خویش برآیند که اسلام نیز همچون دیگر ادیان، آن را نخستین تکلیف ما به نسبت به خویش و نسبت به خدایی می داند نفوسمان را بایستی سرا نجام که تسلیم او کنیم. این حق به معنای آزادی آگاهی نسبت به امور دینی است. خداوند نمی خواهد که مخلوقاتش از رویا کراه به او ایمان آورند بلکه خواهان آن است که آنها به اختیار و از روی شعور چنین کنند (نصر، ۱۳۸۸: ۳۴۳). آنچه مسلم است در اسلام نیز انسان را در رابطه اش با خداوند تعریف می کنند و در همین رابطه نصر معتقد است:

مسئولیت ها و حقوق افراد برگرفته از همین ارتباط است. چنانکه پیش از این قرآن آموزه های دین اسلام است که خداوند از روح خویش در انسان دمید که مراد



فصلنامه
علمی
تخصصی

سپهر سیاست
سال چهارم
شماره سیزدهم
پاییز ۱۳۹۶

از صورت در اینجا همان تجلی اسما و صفات خداوند است صفات الهی هستند همچنانکه آینه نور خورشید را باز می تاباند. خداوند انسان را که در میان مخلوقات زمینی از جایگاه محوریرخوردار است به مقام خلیف و نیز عبدالله برگزید انسانها در مقام بنده باید که در اطاعت کامل از خداوند و در پیشگاه اراده او سرسپرده محض باشند و در مقام خلیفه بایستی در این دنیا برای آن را که تحقق بخشیدن به اراده الهی بر روی زمین بکوشند اسلام غایت وجود آدمی را خدمت و عبادت خداوند در برمی گیرد انسانیت ما زمانی کامل می شود محقق می شود که این غایت و هدف وجودمان را می داند و تحقق بخشیده باشیم و گرنه هر چند که حامل حقیقت انسانی در درون خویشیم، از آن بی بهره می مانیم و زندگی مان پایین تر از مرتبه کاملاً انسانی است. پذیرش بندگی خدا و نمایندگی او در این عالم روی هم رفته به معنای پرستش و خدمت به اوست همه حقوق مسئولیت ها و مسئولیت هایمان است و از دیدگاه اسلام همواره مسئولیت، برخاسته از انجام مسئولیت بر حقوق پیشی دارند. هر چند که این روزها همه یکسره دم از حقوق بشر می زنند و کمتر کسی از مسئولیتهای انسان سخن به میان می آورد. در عمل حتی در غرب مدرن در بسیاری از موارد مسئولیت ها بر حقوق پیشی دارند نمونه ما برای آنکه از حق رانندگی در خیابان ها و جاده ها برخوردار شویم باید که نخست رانندگان مسئولی برخوردار باشیم مسئولیت کامل فرا گیری کامل قوانین آن سرزمین را پذیرفته باشیم. این باید که نخست مسولیت و حقوق در اسلام امری مصلحتی نیست بلکه از اصول ارتباط میان مسئولیت و حقوق به شمار می آید و تن دادن به آن بر چشم انداز فرهنگی و عقلانی جهان اسلام سایه افکن است (همان: ۳۳۸-۳۳۹). تنها با برداشت از مسئولیتهای انسان است که باید به حقوق بشر پرداخت برای فهم معنای حقوق بشر در اسلام باید پرسید که مسلمانان از مفهوم حق چگونه سخن می گویند و آن را چگونه می فهمند؛ حق در زبان عربی پیش از هر چیز اسمی از اسامی خداوند (الحق) به شمار می آید. اصطلاح حق همچنین معانی تکلیف الزام و ادعا، قانون و عدالت را در کنار هم در خود دارد آن همچنین به معنای متناسب هر چیز واقعیت و حقیقت هر چیزی است (نصر، ۱۳۸۳: ۳۴۲). روشن است که از دیدگاه فلسفه غرب حقوق فرد نه تنها بر حقوق خداوند بلکه بر حقوق ایمانی نیز که واقعیتی اجتماعی است، برتری دارد. اولویتهای بشر در جهان اسلام بر عکس سکولاریسم است. حقوق الهی برتر از حقوق انسانهاست و اینکه

آزادی و حقوق بشر

از دو منظر

سید احمد فردید و ...

(۱۰۱ تا ۱۲۶)

کسی به دین دیگران توهین کند اصولاً از جمله حقوق شمرده نمی شود حتی اگر ممنوعیت از چنین کاری از گستره حقوق فردی انسانها بکاهد (نصر، ۱۳۸۲: ۵۲-۳۵). از آنجا که نصر به انسان عصر اومانیسم به شدت انتقاد دارد و او را که از خلیفه الله برافتاده و جانشین انسان‌شناسی الهی شده به باد انتقاد می گیرد و به هیچ وجه موافق بسط و اشاعه مفاهیمی چون آزادی و حقوق بشر در ایران و جهان اسلام نیست.

نتیجه گیری

فردید و نصر دو فیلسوف جدید بوده که با کاربست انسان‌شناسی فلسفی خود در میان جامعه تاثیر زیادی بر نحوه امتناع مدرنیته به سیاق غرب در ایران داشته اند. فردید با ابداع و بسط مفهوم غربزدگی و تقسیم آن به دو نوع غیر مضاعف و مضاعف که مضمول دوران قدیم و جدید می شود تاثیر زیادی بر جامعه فکری ایران داشته است. نصر نیز با طرح گفتمان سنت گرایی و یا حکمت خالده؛ سوژه خود محور که زیر بنای مدرنیته می باشد را به چالش می گیرد. ایشان منتقد مدرنیته ای بوده که با رنسانس و رفرماسیون دینی و با محوریت اومانیسم شکل می گیرد. لذا بدیهی بود که ضرورت انجام تحقیق برای تمییز آنها از حیث حمله به اومانیسم به عنوان دال محوری گفتمان مدرنیته و انسان الهی (انسان دل آگاه؛ عبدالله و خلیفه الله) را محور قرار دادن در برابر انسان یا سوژه خوبیناد اهمیت بیابد. بافهم از مقوله غربزدگی در دستگاه فکری و فلسفه انسان‌شناسی فردید، برجسته سازی دال محوری انسان دل آگاه در برابر سوژه خودبنیاد مفاهیمی چون هستی‌شناسی وجودی در برابر هستی‌شناسی موجودی، معرفت‌شناسی حضوری در حکمت انسی (پریروز، دیروز، امروز، فردا، پس فردا) را به هم مفصل بندی می کند که آزادی و حقوق بشر را به مثابه آزادی از نفس اماره و برگزیدن تکالیف برای انسان در فضای غیریت سازی کامل با گفتمان مدرنیته تعریف می کند.

از سویی دیگر سید حسین نصر با آوردن و بسط مفهوم سنت گرایی و پیوند وثیق آن با دین اسلام سنت گرایی را به گفتمانی تبدیل کرده که در آن مهمترین بحث؛ به نفی اومانیسم غربی بویژه اومانیسم پس از عهد رنسانس به عنوان دال مرکزی موجود بود. نصر با پیش کشیدن هستی‌شناسی توحیدی و معرفت‌شناسی و حیانی و طریقتی، عقل کلی در مقابل راسیونالیسم و عقل جزئی؛ انسان عبدالله و خلیفه الله را



فصلنامه
علمی
تخصصی

سپهر سیاست
سال چهارم
شماره سیزدهم
پاییز ۱۳۹۶

در برابر انسان عاصی و اومانستی توصیه می کند که این انسان با در طول اراده خدا، رهایی از نفس اماره و اتحاد با یگانه مطلق در آزادی و مسئولیت و تکالیف الهی در برابر حقوق بشر تعریف می شود.

من حیث المجموع این اندیشمند با وجوه سلبی گفتمان های خودبه سوژه خودبنیاد حمله کرده و تمام فرآورده های اومانیسم سکولار در عصر مدرنیته (که در این تحقیق آزادی و حقوق بشر را مطمح خویش قرار داده بود) را به عرصه نقد، چالش و یا حتی طرد و اگذار می کنند. به هر روی تحقیق در باره آرای این دو متفکر در مواجهه با مدرنیته از حیث انسان شناسی فلسفی و تعاریف مطابقتی از مفاهیمی چون آزادی و حقوق بشر به عنوان دو مفهوم مدرن و منبعث از اومانیسم در فلسفه سیاسی غرب در منظومه فکری آنها از حیث کاربردی شامل ارزیابی و سنجش اندیشه سیاسی این دو جریان فکری و میزان انطباق و پذیرش آن در دنیای جدید در مقایسه با تعاریف از مفاهیمی مدرن چون آزادی و حقوق بشر می باشد. ضمن آنکه قدرت تاثیر گذاری این دو گفتمان غرب ستیز بر افکار و جریانات سیاسی غرب ستیز قبل و پس از انقلاب بسیار اهمیت دارد. بدین سان آنچه گفتنش را پراهمیت می نماید آن است که این دو فیلسوف ضد مدرنیته با طرح مبحث انسان شناسی فلسفی خود؛ عامل انتقال دالهای گفتمان ضد مدرنیته در ایران شده و بدین ترتیب دستاویزی برای افراد، گروهها و جریاناتی شده اند که از هر روی می خواهند به جنگ غرب به لحاظ استراتژیک و یا حتی تاکتیکی بروند.

آزادی و حقوق بشر

از دو منظر

سید احمد فردید و ...

(۱۰۱ تا ۱۲۶)

منابع

- احمدی، بابک (۱۳۸۳)، *مدرنیته و اندیشه ی انتقادی*، چاپ دوم، تهران، نشر مرکز.
- احمدی، بابک، (۱۳۷۷)، *معمای مدرنیته*، چاپ سوم، تهران، نشر مرکز.
- آدی، البرت. (۱۳۶۸). *سیر فلسفه در اروپا*، ترجمه، علی اصغر حلبی، چاپ اول، تهران، زوار.
- ادیب زاده، مجید، (۱۳۸۷)، *دموکراسی معرفتی: دربارهٔ دموکراتیک شدن دانش*، چاپ اول، تهران، ققنوس.
- امامی جمعه، سیدمهدی، طالبی، زهرا، (۱۳۹۱)، *سنت و سنت گرایی از دیدگاه فریتیف شوان و دکتر سید حسین نصر، الهیات تطبیقی*، سال سوم، شماره هفتم: ۳۷-۵۶.
- امامی، سید مجید، (۱۳۸۶)، *عبور از حجاب تفکر (مطالعه ای در واژگان حکمی اندیشه احمد فرید)*، *مجله خردنامه همشهری*، سال سوم، شماره ۱۹، ۳۱-۳۲.
- جریان شناسی سقوط ارزش ها در تمدن غرب، (۱۳۹۳)، در [www. didban. ir](http://www.didban.ir) (بازبینی در ۲۳ آبان ۱۳۹۵).
- حقیر، سعید، (۱۳۸۸)، *مدرنیته، اومانیسیم، سنت*، [www. nazaronline. ir](http://www.nazaronline.ir) (بازبینی در ۱۹ آبان ۱۳۹۵).
- حکمت، مهدی، (۱۳۸۸) *غربزدگی از دیدگاه فرید*، *مجله پنجره*، سال اول، شماره ۸، ۴۷-۴۹.
- داوری اردکانی، رضا، (۱۳۸۴)، *رساله در باب سنت و تجدد*. چاپ اول، تهران، نشر ساقی.
- داوری اردکانی، رضا، (۱۳۸۷)، *عقل و زمانه؛ گفتگوها*، چاپ دوم، تهران، نشر سخن.
- دفتر تحقیقات و برنامه ریزی درسی، (۱۳۶۹)، *آشنایی با مکاتب و اصطلاحات (عقیدتی و سیاسی)*، چاپ اول، تهران، دفتر تحقیقات و برنامه ریزی درسی.
- دیباج، موسی، (۱۳۸۳)، *آرا و عقاید سیر احمد فرید*. چاپ اول، تهران، نشر علم.



فصلنامه
علمی
تخصصی

سیپهر سیاست
سال چهارم
شماره سیزدهم
پاییز ۱۳۹۶

- راسل، برتراند، (۱۳۵۳)، **تاریخ فلسفه غرب**، ترجمه نجف دریابندری، چاپ اول، تهران، انتشارات فرانکلین.
- ساوچی، محمد، (۱۳۸۸) مدرنیته و پسامدرنیسم، **فصلنامه سیاست**، دوره ۳۹، شماره ۲، ۱۷۱-۱۹۲.
- شروودینگر، اروین، (۱۳۷۴)، علم، نظریه و انسان (تألیف) ترجمه احمد آرام، چاپ چهارم، تهران، شرکت سهامی انتشار.
- ضاد، محمد رضا، (۱۳۹۴)، **نگاهی به زندگی و آثار و افکار سید احمد فریدید** **فردید نامه**، چاپ دوم، تهران، نشر موج نور
- فردید، سید احمد، (۱۳۸۱)، **دیدار فرهی و فتوحات آخرالزمان**. به کوشش محمد مدد پور، چاپ سوم، تهران، موسسه فرهنگی و پژوهشی چاپ و نشر نظر.
- فردید، سید احمد، (۱۳۸۷)، چند پرسش در باب فرهنگ شرق، www.ahmadfardid.com. (بازبینی در ۱۲ آذر ۱۳۹۵).
- فردید، سید احمد. (۱۳۵۶)، بحث آزاد درباره آزادی، **روزنامه رستاخیز**، ش ۴ و ۵ (مرداد ۱۳۵۶).
- فردید، سید احمد، (۱۳۵۶)، بحث آزادی، **روزنامه رستاخیز**. (۱۲ بهمن ۱۳۵۶).
- فردید، سید احمد، (۱۳۶۹)، **نقل از سخنان دکتر فردید از روی نوار ضبط شده**. (به کوشش کامران یوسف زاده). www.ahmadfardid.com
- گاراند، میکائیل (۱۳۸۳) لیبرالیسم در تاریخ اندیشه غرب: با متن‌هایی از لاک، هیوم، کنه، اسمیت، کانت، سه، ریکاردو، کینز، منتسکیو، مادیسون، سی‌یس، رودرر، کنستان، روآیه - کولار، گیولف، مترجم، **عباس باقری، چاپ اول**، تهران، نشرنی.
- گلشنی، مهدی، (۱۳۹۰)، **از علم سکولار تا علم دینی**، چاپ پنجم، تهران، نشر پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- منطق پژوهش تطبیقی و مسایل روش شناختی آن، (۱۳۹۵)، www.isa.org.ir. (بازبینی در ۲۵ آبان ۱۳۹۵).
- مهدوی، منصور، پارسانیا، حمید، (۱۳۹۱)، **ارزیابی حکمت خالده**، **مجله معرفت فلسفی**، سال نهم، شماره سی و پنجم، ۱۰۱-۱۲۴.

آزادی و حقوق بشر
از دو منظر
سید احمد فردید و ...
(۱۰۱ تا ۱۲۶)

- نصر، سید حسین، (۱۳۷۹)، انسان و طبیعت، ترجمه عبد الرحیم گواهی، چاپ اول، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- نصر، سید حسین، (۱۳۸۱)، گوهر و صدف عرفان اسلامی، ترجمه مینو حجت، چاپ دوم، تهران، نشر سهروردی.
- نصر، سید حسین، (۱۳۸۲)، نیاز به علم مقدس، ترجمه حسن میاننداری، قم: نشر طه.
- نصر، سید حسین، (۱۳۸۳)، معرفت و امر قدسی، ترجمه فرزاد حاجی میرزایی، چاپ سوم، تهران، نشر فرزاد.
- نصر، سید حسین، (۱۳۸۴)، آموزه های صوفیان، ترجمه حسین حیدری، چاپ دوم، تهران، نشر قصیده سرا.
- نصر، سید حسین، (۱۳۸۸)، قلب اسلام، ترجمه مصطفی شهر آیینی، چاپ چهارم، تهران، نشر حقیقت.
- نصر، سید حسین، ب، (۱۳۸۵)، دین و نظام طبیعت، ترجمه محمد حسن فغفوری، تهران، نشر حکمت.
- نصر، سید حسین، (۱۳۸۴)، گفتگوی اختصاصی با سید حسین نصر. روزنامه شرق، ۳۰ بهمن ۱۳۸۴، ۶.
- نصر، سید حسین، الف، (۱۳۸۵)، معرفت و معنویت. (ترجمه انشاءالله رحمتی). تهران، نشر سهروردی.
- نصری، عبدالله، (۱۳۹۰)، رویارویی با تجدد، چاپ اول، تهران، نشر علم.
- هاشمی، محمد منصور، (۱۳۸۶)، هویت اندیشان و میراث فکری احمد فردید، چاپ سوم، تهران، نشر کویر.
- Luik, John (1998). "Humanism", in **Routledge Encyclopedia of Philosophy**. 8th ed. London and New York: Routledge.
- Webber, Robert E. (2007). **Secular Humanism, Threat and Challenge**. 6th ed. Grand Rapids, MI: Zondervan publishing House.



فصلنامه
علمی
تخصصی

سپهر سیاست
سال چهارم
شماره سیزدهم
پاییز ۱۳۹۶