

Humanism as a Reading of Human Heritage with a View to Islamic Humanism

Reza Nasiri Hamed*

Nahid Safari**

Abstract

Humanism, as one of the pillars of the modern era, is defined by giving originality to man and usually in opposition to God-centeredness and divine sovereignty. However, one of the important aspects in the development and expansion of the meaning of humanism is its emphasis on the re-reading of human written heritage, including in the form of religious tradition, which has become the foundation of modern human sciences, and at the same time, contrary to the conventional view, it is a reading in agreement and compatibility with religions. This somewhat unfamiliar combination was proposed among thinkers of Christianity in the Renaissance period and has been used in the contemporary era by some thinkers like "Ali Shariati" to read the traditional intellectual heritage under the title of Islamic Humanism. The content of the present article is that despite the challenge in the possibility of fully combining these two concepts including a religion such as Islam with an ideology such as humanism, presenting this concept in the service of a critical reading of the previous Islamic tradition with a view to its similar experience in Christianity. The findings of such a study indicate that the distinctive feature of religious humanism, especially Islamic, instead of its anti-religious opposition, is based on what Shariati called "refinement of cultural resources" and a critical look at the heritage of the past.

Keywords: Humanism, Education, Shariati, Humanities, Cultural Resources Refinement.

* Assistant Professor of Political Science, University of Tabriz, Iran (Corresponding Author),
r.nasirihamed@tabrizu.ac.ir

** Master of Political Thought in Islam, University of Tabriz, nsafari93@yahoo.com

Date received: 2023/03/28, Date of acceptance: 2023/07/21



Humanism is defined by giving originality to man and usually in opposition to God-centeredness and divine sovereignty. However, one of the important aspects in the development and expansion of the meaning of humanism is its emphasis on the re-reading of human written heritage, including in the form of religious tradition, which has become the foundation of modern human sciences. The content of the present article is that despite the challenge in the possibility of fully combining these two concepts including a religion such as Islam with an ideology such as humanism, presenting this concept in the service of a critical reading of the previous Islamic tradition with a view to its similar experience in Christianity. The findings of such a study indicate that the distinctive feature of religious humanism, especially Islamic, instead of its anti-religious opposition, is based on what Shariati called "refinement of cultural resources" and a critical look at the heritage of the past. The possibility of coexistence of humanism with religious teachings was gradually raised and a humanist interpretation of religion was presented. In this article, the concern of humanists in the Renaissance and the text of the Christian religion and after that among the researchers of the Islamic world is discussed with an emphasis on "Ali Shariati" and it is tried to show that many humanists have devoted themselves to critically looking at the tradition of their societies and therefore components such as education, criticism and refinement of cultural heritage, as well as the revival of the rational elements of the tradition are given their attention. The word "humanism" is derived from the Latin root "humanitas", which was used by people like "Cicero" in the classical era to refer to the cultural values resulting from liberal education. One of the most important meanings of this phrase is the study of human affairs (*studia humanitas*) which includes various fields of art, language, literature, history, and moral philosophy. The term *humanista/umanista* was used in Italian academic vocabulary in the 15th century to describe a teacher or student of classical literature and related arts, including rhetoric. The importance of literature is not only as a discourse of writers, but also as a discourse based on cultural and historical contexts, as well as the position of human ontology in the world. The confrontation of modern humanists with the intellectual heritage before them was a critical confrontation, and in their efforts to revive the cultural heritage of ancient Greece and Rome, they had an adaptation along with cultural refinement. Humanism can be seen as a general view of the way of thinking about the world, which is clearly opposed to two specific views: on the one hand, humanism is in conflict with the belief in the supernatural and transcendental realm, that is, with an attitude that Basically, it regards human beings as dependent on the divine order and on the other hand, it is at the opposite point of view that sees humanity as a part of the natural order and the same as other natural beings. The relationship between religion and humanism is much more complex and multidimensional than what it seems at first. The important point in these readings is the

emphasis on education and teachings related to humans and arising from scientific activities. The special feature of Islamic humanism was adopting an active approach in confronting the teachings of other civilizations, including Greek, which led to the flourishing of Islamic civilization due to the creation of a different combination and in later stages even inspired the West during the Renaissance period. Ali Shariati has presented a special interpretation of Islamic and Iranian intellectual and civilizational heritage and his concern in combining divine and human subjects has features that make it important to pay attention to him under Islamic humanism. Shariati has a special interest in the refinement and purification of cultural resources and considers it necessary to review the teachings and beliefs of the past while believing in ideological and practical commitment to them. Although Shariati is a critic of an important part of Islamic and Iranian past tradition, he believes that they have been neglected due to heavy tradition during the lifetime of Muslims. He pursues humanism under the revival of neglected themes from Islam and not in opposition to religious theology. In Shariati reflections, the support of epistemology, ethics, and of course belief oriented to practice - more than jurisprudence and Sharia - has been highlighted. Therefore, while trying to overcome the conflicts and differences within sects, he emphasized on Ethical Humanism, which is the opposite of Authoritarianism and can be a turning point for the promotion of Liberative Social Ethics. Therefore, he not only does not see a conflict between Islam and humanism, but also explicitly defends the term "Islamic humanism". His intellectual project in this regard is based on criticizing the intellectual heritage and especially the Islamic written tradition throughout history, which has been separated from its original path in many cases due to the deviation caused by neglect or power, and now it must be informed As a result of the "refining of cultural resources", it gave new life to its truths, and this is the place that places Shariati in a meaningful and similar relationship with the first humanists in the Western Renaissance, who described the evolution of human texts and the interpretation of human sciences in They had set their agenda. The important dimension of humanism has been the emphasis on the formation of human knowledge and the development of a field of reflexive awareness in the tradition. The consequence of this situation is the codification of humanities, which first emerged in the Italian tradition and then in the German tradition. The main concern of humanists has been to deal with man and his preoccupations in the path of achieving awareness. Over time, a reading of humanism was formed, which was based on the belief in compatibility between humanism and religion. Shariati by presenting the concept of "Islamic humanism" tried to prevent man from being overshadowed by theological and religious justifications. Although humanism had taken a critical and even hostile position against theology, but an important generation of early humanists were the critic of the official reading and the compiled tradition based on the

authoritarian interpretation of the religious guardians, who considered their project to be the revival of the true spirit of the religion. Shariati while believing in the reinterpretation of religion to play a social role, is a serious critic of traditional Islamic heritage. Islam, as one of the Abrahamic religions, is a system of beliefs, morals and rules, and on the other hand, humanism is a human ideology, and therefore they cannot be compared and planned at the same level. Therefore, it seems that it is possible to talk about humanistic readings in the text of Islam, although due to the familiarity of the word humanism, many have preferred to express their meaning in the reading of a part of the past heritage from the following general application. "Islamic humanism".

Bibliography

- Ashouri, Daryoosh (2002) *Mysticism and Rindi in Poetry of Hafiz* MyRevised Ontology of Hafez, Tehran, Nashre Markaz, Third Edition [In Persian];
- Arkoun, Mohammed (2016) *Humanism in Islamic Thought*, Trans. By Ehsan Mousavi Khalkhali, Tehran, Tarhenaghdpub [In Persian];
- Boroujerdi, Mehrzad (1998) *Iranian Intellectuals and the West: The Tormented Triumph of Nativism*, Trans. By Jamshid Shirazi, Tehran, Farzanpublishers, Fifth Edition [In Persian];
- Pedram, Massoud (2004) *Religious Intellectuals and Modernity in Iran After the Revolution*, Tehran, Game No, Second Edition [In Persian];
- Shariati, Ali (1977) *Collections of Works; Vol.2: Revolutionary Self-Improvement*, Tehran, Hosseinieh Ershad [In Persian];
- Shariati, Ali (1980) *Collections of Works; Vol.12: The History of Civilization* 2, Unknown [In Persian];
- Shariati, Ali (1982) *Collections of Works; Vol.24: Human*, Tehran, Elham [In Persian];
- Shariati, Ali (1982) *Collections of Works; Vol.27: Recognition of Iranian Islamic Identity*, Tehran, Elham [In Persian];
- Shariati, Ali (1995) *Collections of Works; Vol.23: world view and Ideology*, Tehran, Entesharco. [In Persian];
- Shariati, Ali (1996) *Collections of Works; Vol.16: Islamology*:1, Tehran, Shghalam, Third Edition [In Persian];
- Shariati, Ali (1996) *Collections of Works; Vol.6: An Analysis of Hajj Rituals*, , Tehran, Elham, Eighth Edition [In Persian];
- Shariati, Ali (2009) *Collections of Works; Vol.14: History of Cognition of Religions*:1, Tehran, Entesharco. [In Persian];
- Shariati, Ali (2010) *Collections of Works; Vol.25: Alienated Human*, Tehran, Shghalam, Tenth Edition [In Persian];
- Shariati, Ali. (2013) *Collections of Works; Vol.20: What Should Do*, Tehran, Shghalam, Eleventh Edition [In Persian];

141 Abstract

- Tabatabai, Seyed Javad (2020) A reflection on Iran, Vol. two: Theory of the Rule of Law in Iran, Part One: Tabriz School and the Foundations of Modernism, Tehran, Minooyekherad, Third Edition[In Persian];
- Alijani, Reza (2001) Raw rogue; The Cognition of Shariati: Time, Life and Ideals of Shariati, Vol.1, Tehran, Shadegan[In Persian];
- Enayat, Hamid (1986) Modern Islamic Political Thought, Trans. By Bahaedin Khoramshahi, Tehran, Khaarazmi publishing Co., Second Edition[In Persian];
- Farasatkah, Maghsoud (2010) University and Higher Education, Global Perspectives and Iranian Issues, Tehran, Nashreney[In Persian];
- Fardid, Seyed Ahmad (2016) The West and Westernization and the Crisis of its Historical Fate and Imposture of Current Apocalypse, The Lecture of Dr. Seyed Ahmad Fardid's Speeches in 1984, Volume 1, Sessions 1-12, Edi. By Wisdom and Philosophical Fardid Foundation, Tehran, Farno[In Persian];
- Marcuse, Herbert (1984) One -Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society, Trans. By Mohsen Moyyedi, Tehran, Amirkabirpub[In Persian];
- Marie, Pierre (2012) Humanism and Renaissance, Trans. By Abdul Wahab Ahmadi, Tehran, Agahpub[In Persian];
- Naser, Mahdi (2001) From Religion A Objective to Islamic Humanism, in: Our Philosophical Heritage, Edi. By Fatemeh Govaraci, Tehran, Yadavaran[In Persian];
- Vasfi, Mohamadreza (2008) Neo-Motzalians; Interview with Nasr Hamid Abu Zayd, Abed Al-Jabri, Mohammed Arkoun, Hassan Hanafi, Tehran, Negahemoaser[In Persian];
- Heywood, Andrew (2008) Key concepts in politics, Trans. By Hasan Saeid Kolahi and Abbas Kardan, Tehran, Elmi Farhangi Publishing Co.[In Persian];

اومانيسم به مثابه خوانشی از ميراث بشری با نگاهی به اومانيسم اسلامی

رضا نصیری حامد*

ناهید صفری**

چکیده

اومانيسم به مثابه یکی از ارکان دوران مدرن، با اصالت دادن به انسان و معمولاً در تقابل با خدامحوری و حاکمیت الهی تعریف شده است. با این حال، یکی از وجوه مهم در تکوین و بسط معنای اومانيسم، تأکید آن بر بازخوانی میراث مکتوب بشری از جمله در قالب سنت دینی بوده که زمینه ساز علوم انسانی نوین گردیده و در عین حال، برخلاف تلقی مرسوم، به خوانشی در موافقت و سازگاری با ادیان انجامیده است. این ترکیب تاحدودی نامأنوس در بین متفکرانی از مسیحیت در دوران رنسانس مطرح گردید و در دوران معاصر نیز از سوی افرادی هم چون علی شریعتی برای بازخوانی میراث فکری سنتی ذیل عنوان اومانيسم اسلامی به کار گرفته شده است. مدعای نوشتار حاضر آن است که با وجود چالش در امکان تلفیق کامل این دو مفهوم شامل دینی هم چون اسلام با ایدئولوژی ای همانند اومانيسم، ارائه این مفهوم در خدمت تلاش برای قرائت انتقادی سنت پیشین اسلامی با نگاهی به تجربه مشابه آن در مسیحیت مورد توجه قرار گرفته است. یافته های چنین مطالعه ای حاکی از آن است که وجه بارز اومانيسم دینی مخصوصاً اسلامی، به جای تقابل ضدّ دینی آن، بر آن چه شریعتی «پالایش منابع فرهنگی» خوانده و نگاهی نقادانه به میراث گذشته استوار است.

کلیدواژه ها: اومانيسم، آموزش، شریعتی، علوم انسانی، پالایش منابع فرهنگی.

* استادیار گروه علوم سیاسی دانشگاه تبریز، ایران (نویسنده مسئول)، r.nasirihamed@tabrizu.ac.ir

** دانش آموخته کارشناسی ارشد اندیشه سیاسی در اسلام، دانشگاه تبریز، nsafari93@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۱/۰۸، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۴/۳۰



۱. مقدمه

اهمیت ارزش و کرامت انسان در قالب اصالت‌یافتن بشر در دوران مدرن و به‌طور مشخص پس از رنسانس، در واکنش به تعالیم و آموزه‌های الهیاتی و به‌ویژه مسیحیت بود که اصالت را به انسان داده و او را درمقابل خداوند مطرح کرد. باین‌حال، به‌تدریج امکان هم‌زیستی اومانیزم با آموزه‌های دینی مطرح شد و تفسیری انسان‌گرایانه از دین ارائه گردید. در این نوشتار، به طرح دغدغه اومانیزم‌ها در رنسانس و متن دیانت مسیحی و پس‌ازآن، بین محققان جهان اسلام با تأکید بر علی شریعتی پرداخته شده است و تلاش می‌شود نشان داده شود که بسیاری از اومانیزم‌ها از متن حوزه‌های مطالعاتی و البته تعلقات مذهبی برخاسته و همت خود را مصروف آن داشته‌اند که با نگاهی نقادانه، به سنت جوامع خویش بپردازند. لذا، مؤلفه‌هایی هم‌چون آموزش، نقد، و پالایش موارث فرهنگی و نیز احیای عناصر عقلانی سنت موردتوجه ایشان قرار می‌گیرد.

۲. اومانیزم

واژه «اومانیزم» (humanism) برگرفته از ریشه لاتین «humanitas» است که از سوی افرادی هم‌چون سیسرو (Cicero) در دوران کلاسیک، برای اشاره به ارزش‌های فرهنگی ناشی از آموزش و تعلیم آزاد (liberal education) به‌کار رفت. یکی از مهم‌ترین دلالت‌های این عبارت، مطالعه امر انسانی (studia humanitas) است که حوزه‌های مختلف هنری، زبان، ادبیات، تاریخ، و فلسفه اخلاق را در بر می‌گیرد (Herde 1973: 515). از حدود قرن چهاردهم میلادی به‌بعد، آرای متقدمانی مانند سیسرو، برای افرادی هم‌چون پترارک (Petrarch)، به‌عنوان محقق شاخص مطالعات فرهنگ باستان، الهام‌بخش شده و در حوزه آموزش دانشگاهی موردتوجه قرار گرفت. ازاین‌رو، عبارت humanista/umanista در واژگان دانشگاهی ایتالیا در قرن پانزدهم برای توصیف معلم یا دانشجوی ادبیات کلاسیک و هنرهای مرتبط با آن ازجمله بلاغت (rhetoric) استفاده می‌شد (ماری ۱۳۹۱: ۱۶؛ Burckhardt 1961: 119-121). بر این اساس، معلمان زبان‌های کلاسیک و ادبیات با عنوان اومانیزم موردخطاب قرار می‌گرفتند که درمقابل اطلاق legista به آموزگار قانون یا حقوق (teacher of law) بود. از همان زمان، علوم انسانی (the humanities) پای به عرصه نهاد که بخش مهمی از مطالعات آن، ملهم از بازخوانی متون یونان باستان و لاتین از آثار افلاطون و ارسطو، به‌ویژه باتوجه به در دست‌رس قرارگرفتن بیش‌تر آن‌ها نسبت به قرن‌های میانه بود (Kolenda 1999: 397). اهمیت ادبیات از این منظر، نه‌فقط به‌مثابه گفتاری از ادیبان، بلکه

اومانيسم به مثابه خوانشی از ميراث بشری ... (رضا نصیری حامد و ناهید صفری) ۱۴۵

در مقام گفتمانی مبتنی بر زمینه‌های فرهنگی و تاریخی و نیز جایگاه هستی‌شناسی انسان در جهان، حائز توجه بوده است (آشوری ۱۳۸۱: ۴).

با آن‌که اتکای اومانيسم بر علم، دانش، و به‌طور خاص متن (text) انسانی و منتقد جدی نظام‌های الهیاتی و متصلب مابعدالطبیعی بود، به تدریج همانند هر «ایسم» دیگری خود نیز بر جزم‌هایی پای فشرد، تاجایی که مارتین هایدگر (Heidegger 1993: 225-226) در نامه‌ای در باب اومانيسم (Letter on Humanism) بر آن است که هر نوع اومانيسمی یا مبتنی بر نوعی متافیزیک است یا آن‌که خودش را به بنیان و زمینه‌ای برای متافیزیک تبدیل می‌سازد. در واقع، هر شکلی از تعیین‌کنندگی ماهیت انسان، که به نحوی پیشینی تفسیری از هستنده‌ها (beings) را بدون سؤال از حقیقت هستی (being) به عنوان مفروض خویش در نظر گرفته باشد، ماهیتی متافیزیکی دارد. برای همین هایدگر راه خود را از اومانيسم جدا می‌سازد و راه خویش را بیش‌تر از سنخ دغدغه‌های شاعری هم‌چون هولدرلین می‌یابد که به سرنوشت و جوهر انسانی به شکلی بس اصیل‌تر از اومانيسم می‌اندیشد. در اندیشه هایدگر، انسان برخلاف آن‌چه اومانيسم ادعا می‌کند، نه نقطه کانونی هستی، بلکه هستنده‌ای در میان دیگر موجودات عالم است.

مواجهه انسان‌گرایان مدرن با موارث فکری قبل از خود یک رویارویی انتقادی بود و آن‌ها در تلاش برای احیای میراث فرهنگی یونان و روم باستان، اقتباسی توأم با پیرایش فرهنگی (cultural refinement) داشتند (Kraemer 1984: 135-136). از این رو، اومانيست‌ها در کنار توجه به ارزش‌های یونانی، در اموری از قبیل جهان‌وطنی و درگذشتن از شهروندمداری، از آموزه‌های رواقیون در دوران پس از شکوفایی یونان و حتی برخی اصول حاکم بر قرون وسطی الهام و تأثیر گرفتند، کمالین که رگه‌هایی از آموزه‌های پیشاسقراطی از جمله آرای سوفسطایی‌ها نیز در تأملات ایشان قابل مشاهده است؛ همان‌هایی که به سردمداری امثال پروتاگوراس و گرگیاس بر آن بودند که «انسان معیار همه چیز است». البته بخشی از وجه سلبی اومانيسم نیز در تقابل رادیکال آن با فرهنگ و اندیشه قرون وسطی قرار داشت (Herde 1973: 515). رویکرد اومانيست‌هایی هم‌چون دسیدریوس اراسموس روتردامی (Desiderius Erasmus of Rotterdam) یا جوردانو برونو (Giordano Bruno) بیش از آن‌که ضد مذهبی (anti-religious) باشد، ضد روحانیت (anticlerical) کلیسایی بود و آن‌ها در صدد ارائه تفسیری انسان‌مدار از دین بودند. با این حال، ایشان در مواردی به عدم پای‌بندی به اصول (unorthodoxy) یا حتی کفر (infidelity) متهم می‌شدند (Davies 2001: 122). یکی از چالش‌های مهم اراسموس با نگرش‌های سستی، تأکید بر تقوای باطنی و درونی (interior piety) در مقایسه با اصرار بر باورها و اعتقادات جزمی و نیز

مناسک ظاهری بود (Gillespie 2008: 95). باوجوداین، عمده شهرت و آوازه ایشان، تحت‌تأثیر تحقیق انتقادی بر روی متون کلاسیک و فراهم‌آوردن متون دقیقی از آن‌ها به‌ویژه مطالعه کتاب مقدس با تأکید بر زمینه مناسب تاریخی بود (Bentley 1977: 9). هم‌زمان سودای مسائل اخلاقی و تعلیمی در باب انسان، ویژگی دیگر مهم این دیدگاه بود که در تأسیس دانشگاه مدرن و اهتمام به آموزش عالی تبلور داشت؛ نهادی که سابقه ایده آن به آکادمی افلاطون می‌رسد و سپس رواقیون و فلاسفه قرون وسطی آن را ادامه دادند تا این‌که در دوران جدید با طرح انسان‌گرایی بنیادی (fundamental humanistic)، بیش‌ازگذشته سودای آموزش‌وپرورش همگانی و عمومی دنبال شد (Visnovsky 2019: 237). بدین ترتیب، اومانیزم بیش از هرچیز مدیون برنامه فرهنگی و آموزشی سکولار و نیز انسان‌محورانه (anthropocentric) و تجلیل (celebration) و ترویج (cultivation) دستاوردهای بشری مرتبط بوده است (Gandhi 1998: 45).

اومانیزم افزون‌بر کاربردهای ادبی و زبانی، به قلمرو فلسفی و حتی درانداختن طرحی نو برای یافتن مبنایی درباره جهان و انسان نیز تسری یافت. از اواخر قرن شانزدهم، به‌مرور معنای واژه «انسان‌گرا» (humanist)، مخصوصاً در دنیای انگلیسی‌زبان، متداول شد و از اوایل قرن نوزدهم در زبان آلمانی نیز تثبیت شد (Mann 2004: 1). به‌طور خاص، مطالعات اومانستی در نقطه مقابل گفتار دینی و کلیسایی قرار داشت و بخشی از تلاش علمی آن، فعالیت پژوهشی واژه‌شناختی و فقه‌اللغه (philological) و نیز باستان‌شناسی (archaeological) به‌ویژه در آلمان بود که با تحقیق بر روی زبان یونانی و زبان‌های نزدیک بدان هم‌چون هندواروپایی حاصل شد و موجب گردید واژه آلمانی humanismus مصطلح گردد. این روند هم‌چنین به فعالیت‌های آموزشی ملهم از هلنیسم رومانتیک (romantic hellenism) از جانب کسانی همانند وینکلمان (Winckelman) و گوته (Goethe) معطوف بود و براساس توجه به حوزه مطالعات انسانی دوران کلاسیک و در ادامه سنت تعلیمی آموزگاران اوایل رنسانس قرار داشت (Davies 2001: 2). ظاهراً نخستین بار اومانیزم در زبان آلمانی از سوی فریدریش امانوئل نایتهامر (Friedrich Immanuel Niethammer) در اوایل قرن نوزدهم به‌کار گرفته شد تا برنامه درسی (curriculum) را توصیف کند؛ برنامه‌ای که از قرون وسطی تا آن زمان، به علوم انسانی مشهور گردیده بود و به‌طور عمده، مطالعه زبان‌های یونانی و لاتین و نیز علوم هم‌چون تاریخ، ادبیات، و فرهنگ افرادی را که بدان تکلم می‌کردند، در بر می‌گرفت. بعدها گئورگ ویگت (Georg Voigt) و یاکوب بورکهارت (Jacob Burckhardt) از آن برای توصیف علوم انسانی جدید بهره گرفتند (ibid.: 9-10) تا در این بازخوانی، هم جنبه شکلی و صوری زبانی و هم محتوا و مضمون ارزش‌های یونان باستان را مدنظر قرار دهند.

اومانيسم به مثابه خوانشی از ميراث بشری ... (رضا نصیری حامد و ناهید صفری) ۱۴۷

اومانيسم را می‌توان چشم‌اندازی کلی از طرز تلقی در خصوص جهان دانست که به‌طور مشخص با دو دیدگاه خاص در تقابل است: اومانيسم ازیک‌سو، با اعتقاد به قلمرو فراطبیعی (supernatural) و استعلایی (transcendental) در تضاد است، یعنی با نگرشی که از اساس بشر را وابسته به نظم و سامان الهی (divine order) برمی‌شمارد و ازدیگرسو، در نقطه مقابل دیدگاهی است که بشریت را به‌مثابه بخشی از نظم و سامان طبیعی (natural order) و هم‌سان با دیگر موجودات طبیعی می‌بیند (Kolenda 1999: 397). درواقع، اومانيسم بر امکان پرورش توانایی‌ها و ظرفیت‌های خاص آدمی، به‌ویژه از طریق تعالیم عمومی، تأکید دارد. درحالی‌که در دوران سنتی، آموزش نوعی امتیاز (privilege) برای خواص محسوب می‌شد، در زمانه مدرن، به یک حق (right) برای عموم بدل گردیده و در اسنادی هم‌چون اعلامیه حقوق بشر و کنوانسیون مقابله با تبعیض در آموزش (مصوب دسامبر ۱۹۶۰) موردتأکید واقع شد (بنگرید به فراستخواه ۱۳۸۹: ۲۷۵-۲۷۸).

معمولاً، البته به‌درستی، اومانيسم را به اصالت بشر یا انسان‌گرایی به‌معنای بودن آدمی در نقطه کانونی جهان هستی معنا می‌کنند که براساس آن، خوانش بدون شرم‌وحیا (unashamedly) از متون کلاسیک، بدون اجباری از ناحیه خداوند و با تمرکز بر توان و ظرفیت بشر، در دستور کار قرار گرفت. حاصل این قضیه ایمان به داشته‌های آدمی و اصالت‌یافتن حیات این دنیایی بود، به‌نحوی‌که دیگر سیر خاکی انسان بر روی زمین، برخلاف باور غالب در قرون وسطی، تبعیدی پرملال (weary exile) در مسیر سرنوشت روحانی وی تلقی نمی‌شد (Tuchman 1984: 78). بدین ترتیب، انسان از ره‌گذر درک و فهم آن‌چه خود او و هم‌نوعانش در گذشته به‌رشته تحریر درآورده‌اند، روایت می‌شود و این خوانش بر همه شناخت‌های دیگری که سنت، دین، و یا مراجع دیگر ارائه می‌کنند، رجحان می‌یابد. در دوران جدید، هرآن‌چه نشانی از بشربودگی داشت، موردتمجید واقع گردید که نمونه آن اصل قرارگرفتن پیکره و بدن آدمی در آثار هنرمندانی هم‌چون میکل آنژ است (Kolenda 1999: 397). هم‌چنین هرآن‌چه، اعم از آموزه‌ها و سنت‌های الهی یا اجتماعی، و رای موجودیت انضمامی انسان تلقی می‌شود، به وجهی پسینی و از مجرای دریافت انسان موردارزیابی قرار می‌گیرد و انسان براساس تأملات عقلانی خویش برای آن‌ها رتبه و جایگاه تعیین می‌کند. یکی از آثار این باور در نهضت اصلاح دینی با ترجمه کتاب مقدس از جانب مارتین لوتر نمودار شد که در آن انسان‌ها مخاطب مستقیم کلام و فرامین الهی قرار گرفتند. سنت اندیشه اومانستی، به‌ویژه در قرن هجدهم، با ظهور متفکرانی از قبیل ولتر، دیدرو، روسو، بتام، هیوم، لسینگ، کانت، فرانکلین، و جفرسون بسط یافت. با آن‌که همه این اندیشمندان در تمامی موضوعات با یک‌دیگر توافق کاملی نداشتند، در ارزش‌هایی هم‌چون

رواداری (tolerance)، آزادی (freedom)، جهان‌وطنی (cosmopolitanism)، عرفی‌گرایی (secularism)، و برابری (equality) اجماع نسبی داشتند و مهم‌تراز همه، مدافع کاربرد بی‌قید و شرط عقل بودند. اندیشمندان اومانیست بر اساس باور به لزوم و نیز امکان پرورش و تعلیم انسان، خواهان ایجاد زمینه‌هایی بودند که بتواند به خلاقیت فردی و شکوفاکردن استعداد های وی یاری رساند. ایشان نه فقط در باب انسان، که در کلیت مناسبات اجتماعی و سیاسی و حتی در مورد سیر تاریخ، به ایده امکان ترقی و پیشرفت (possibility of progress) و مسئولیت انسانی در مسیر چنین تکاملی باور داشتند. مسئله تکامل انسانی و حرکت افراد و جوامع در مسیر آن، به قدری مهم بوده که بخشی از چالش‌های ناشی از انتقاد به روشن‌گری به‌ویژه در قرن بیستم با زیر سؤال رفتن امکان و زمینه‌های چنین تکاملی صورت گرفته است.

۳. اومانیسم و مذهب

با آن‌که اومانیسم، با تأکید بر انسان و قدرت عقلانی وی مطرح شد، دستاوردهای آن در مقام یکی از شالوده‌های دنیای مدرن همواره مبتنی بر عقلانیت و در نتیجه، لزوماً قابل دفاع نبوده و گاهی به تبعاتی غیر عقلانی انجامیده است. برای نمونه، بنیادگرایی (fundamentalism) جنبشی مدرن و برخاسته از اومانیسم دانسته می‌شود، چراکه مطالبه جریان پروتستان برای شفافیت و وضوح در الهیات (clarity in theology)، صراحت در تفسیر (plainness in exegesis)، و سادگی در هنجارهای کلیسا (simplicity in church norms) ناگزیر تحت تأثیر بنیادگرایی خاصی بوده که تبار آن به اومانیسم می‌رسد که از جمله در قالب انجیل‌گرایی بنیادگرا (fundamentalist biblicism) علیه رشد غیرعادی قانون شریعت و نیز تفسیر تمثیلی و رمزی متافیزیک فلسفه و الهیات واکنش نشان داد (Goodman 2003: 82). در واقع، حداقل بخشی از ظهور جریانات بنیادگرای مدرن را با وجود شعار ایشان در بازگشت به مبانی و شالوده‌های کهن دینی، باید ناشی از تلاش در جهت رجوع مستقیم به متن مقدس و ادعای پرهیز از تفسیر و تأویل دانست که خود واکنشی در قبال تفسیر باطنی و تأویل‌گرایی شدید جریانات دینی بوده که نتیجه آن گاه به صورت عمل‌گرایی شدید و حتی گرایش به اقدامات کورکورانه ظهور کرده است. با این حال، بنیادگرایی، به‌ویژه از نوع دینی آن، تنها نسبت میان اومانیسم و مذهب نیست و می‌توان رابطه‌های دیگری از ارتباط آن دو را نیز ملاحظه کرد.

بنابراین، رابطه مذهب و اومانیسم بسی پیچیده‌تر و چند بُعدی‌تر از چیزی است که در بدو امر به نظر می‌رسد. از یک سو، در طول تاریخ جهان، دین هم نیروی خیر و هم عامل شر بوده

است و در طی قرن‌ها، مردمان بسیاری به دین برای انگیزه‌بخشی و نیز توجیه اعمال خراب‌کارانه متعددی توسل جسته‌اند؛ درست همان‌طور که اقدامات خیرخواهانه زیادی نیز به نام دین صورت گرفته است و از این رو، برخی نقش دین در ترویج مسئولیت برای یک‌پارچگی زندگی انسانی را مورد تصریح قرار داده‌اند. از سوی دیگر، از جمله آرمان‌های اومانیسیم نیل به رهایی از قید و بندهای سرکوب‌گری است که در طول تاریخ با دست‌آویزهای مختلف و از جمله با استناد به دین صورت گرفته است. با عنایت بدین قضیه، برخی بر آن‌اند که شاید بتوان با مدلی تلفیقی، ضمن آشتی این دو، از نوعی انسان‌گرایی الهیاتی (theological humanism) سخن به میان آورد؛ به‌ویژه که یکی از چالش‌های مهم دنیای کنونی، خیزش و احیای دین است که نمونه آن را در روند روبه‌رشد مسیحیت انجیل‌گرا (evangelical Christianity) می‌توان دید. از دغدغه‌های احیای دینی در دنیای کنونی، سازگاری میان یک‌پارچگی معنوی (spiritual integrity) با خیرهای اجتماعی و سیاسی زندگی بشری است. یکی از مهم‌ترین اصول راه‌نمای این قضیه، توجه به هم‌بستگی با دیگران است، چرا که شکوفایی فردی (self-fulfillment) محصول تلاش فرد، فارغ از دیگران نیست. یک‌پارچگی معنوی سرزندگی و طراوت (flourishing) را با فضیلت (virtue) هم‌راه می‌سازد و سعادت (happiness) و تقدّس (holiness) را گرد هم می‌آورد. در کل، با توجه به مسئله جهانی شدن و بروز تنوع و کثرت‌گرایی، اومانیسیم الهیاتی پاسخی منسجم و منطقی به منطق سکولار است (Klemm and Schweiker 2008: 149-150). با آن‌که امکان ارائه منسجم چنین ترکیب نامأنوسی به دشواری مورد قبول واقع شده است و برخی آن را امری ناشدنی و حتی متناقض می‌انگارند، طرح آن حکایت از لزوم بازخوانی در سنت‌های دینی و الهیاتی جوامع مختلف برای سازگار کردن آن با مقتضیات زمانه است. این‌گرایش فکری در نقطه مقابل اومانیسیم به معنای مصطلح و مرسوم آن موسوم به اومانیسیم سکولار قرار دارد، یعنی دیدگاهی که بر اثر مقابله با آموزه‌های دینی، به‌جداً بر آن است که هر نوع دینی با امور موهوم و خرافات در آمیخته است و لذا با قراردادن دین در مقابل عقلانیت، آن را ریشه شرّ تلقی می‌کند. برای همین هدف چنین اومانیسمی، رها کردن بشریت از استبداد و پوچی مذهبی است تا بدین وسیله، اقدام به ترویج خیرهایی کند که متضمن وضع ایدئال بشری باشد. مهم‌ترین مؤلفه چنین دیدگاهی آن است که بشر سرور و حاکم (master) خویش گردد. بر این اساس، هر نوع فراانسانی یا فرابشری‌شدن (overhumanization)، یعنی محوریت و حاکمیت هر شکلی از معنا و دلالت استعلایی و ماورائی در مورد انسان رد می‌گردد (ibid.: 156-157). با همه این تلاش‌ها، اغلب مطلوبیت‌ها و خواسته‌های ادیان و نظام‌های الهیاتی با موارد مطلوب انسان‌گرایانه

ناسازگاری دارد و گاه حتی ارتباط آن‌ها به دشواری ممکن شده است. یکی از مهم‌ترین مواردی که حقوق بشر خود را ملتزم بدان می‌داند و درمقابل سنت‌های مختلف، به‌ویژه دینی، از این نظر موردنقد هستند، حساسیت درقبال رنج (suffering) انسانی است (Abou El Fadl 2003: 301-302). درنتیجه، چنان‌که دغدغه‌مندی ادیان و مذاهب در این خصوص ثابت و محقق گردد، می‌توان به سازگاری میان بخشی از فلسفه ادیان و اومانیسم امیدوار بود. از دیرباز، برخی از قرائت‌های دینی ازجمله در مسیحیت، ریشه‌های انسان‌گرایی را در آموزه‌های انبیای الهی همانند حضرت عیسی موردتوجه قرار داده‌اند، به‌ویژه تأکید ایشان بر برادری جهانی همه افراد بود که حداقل با سنت تمایزطلبی (separatism) و انحصارگرایی نژادی (racial exclusivism) یهودیت متفاوت بود (Al Faruqi 1967: 78). برخی نیز بر این باورند که به‌ویژه از حیث اخلاقی، بزرگان و بنیان‌گذاران ادیان و آیین‌های بزرگ هم‌چون بودا و کنفوسیوس را نیز می‌توان در زمره افراد مؤثر در اومانیسم درطول تاریخ برشمرد (Lamont 1997: 53). در متن خود ادیان نیز تلاش برای ارائه برداشتی اومانیستی، اغلب برای تأکید بر وجه برابرگرایانه افراد از خلال نقد سنت‌های تمایزگذار و نابرابر ادیان مختلف بوده که درطول تاریخ نهادینه شده است.

۴. اومانیسم در اسلام

از اومانیسم و ظهور آن در اسلام نیز تفاسیر مختلفی به‌ویژه در دوران متأخر ارائه شده است. آدام متس در سرآغاز قرن بیستم، از تعبیر «نوزایش اسلام» برای اشاره به قرن چهارم هجری استفاده کرد که از کاربرد این واژه در نزد یاکوب بورکهارت درباره نوزایی در ایتالیا متأثر بود (طباطبایی ۱۳۹۹: ۱۵-۱۶). محمد ارکون نیز با اشاره به آرای ابوحنیفه توحیدی و این‌که وی «مسئله گذر از دستاورد شفاهی به تعبیر مکتوب را با زبانی درخشان و فصیح و کوبنده و تند و خشن ثبت کرده است»، بر آن است که «در گفتمان انسان‌گرا، لفظ مکتوب باید به دو نکته توجه کامل داشته باشد: یکی هدف مشترکی که همه سخن‌گویان شرکت‌کننده در بحث منظور دارند، دیگری مسیر استدلالی شخصی هریک از افراد» (ارکون ۱۳۹۵: ۱۹). بر این اساس، وی تلاش کرده است تا از میراث فکری اخوان‌الصفا خوانشی اومانیستی ارائه کند. از نظر وی، درمیان خیل انبوهی از متون قرن چهارم قمری / دهم میلادی، نشانه‌هایی می‌توان یافت که «تولد سوژه انسانی‌ای را خبر می‌دهند که دغدغه‌اش استقلال و بصیرت آزادانه در عمل به مسئولیت‌های اخلاقی و مدنی و فکری‌اش است» (همان: ۳۴). ارکون با اشاره به سخن مشهور توحیدی مبنی‌براین‌که «انسان سرگشته خویش است»، آن را سبب‌ساز محوریت انسان در آثار وی

برمی‌شمارد؛ محوریتی که البته از ابعاد معنوی و دینی و التزام به تعالیم مذهبی غفلت نمی‌کند. لِن ای. گودمن (Goodman 2003: 82) نیز ذیل بحث از اومانيسم، مسکویه را فیلسوفی اخلاقی و غزالی را فقیه و متکلمی ملهم از صوفیه تلقی کرده و معتقد است تصوف مطالبه‌ای براساس طلب مراقبه‌ای (meditative quest) بوده و باوجود تأکیدش بر آشنایی مستقیم و بلاواسطه با امر الهی و اولوهیت (divine)، بیش‌تر نوعی سبک و شیوه زندگی (way of life) بوده است تا شیوه شناخت (way of knowing). کمااین‌که خود صوفیان نیز در تصویرکردن ارزش‌های خویش، عمل (praxis) را بر شناخت (cognition) مقدم داشته‌اند. این مطلب به‌معنای نفی شناخت و اهمیت آن نیست، اما نشان می‌دهد معرفت واقعی به حقیقت بیش از ذهنیت در سیروسلوک نمودار می‌شود.

جوئل کرامر محقق دیگری است که اسلام در دوره‌های میانه را دارای توانایی و ظرفیت زیادی در بومی‌کردن عناصر بیگانه و سازگاری آن‌ها برای پذیرش در متن اندیشه و فرهنگ اسلامی دانسته و بر آن است که چنین قدرت بالایی در جذب فرهنگی را می‌توان به خصلت جهان‌شمول اسلام نسبت داد (Kraemer 1984: 135). به‌طور مشخص، وی حکم‌رانی آل‌بویه را تلاشی آگاهانه برای جذب و انتقال میراث عقلانی یونان باستان دانسته است و ضمن اطلاق عنوان نوزایی بر آن دوره، تصریح دارد که منظورش از رنسانس، احیا و ایجاد رونق در پهنه تمدن اسلامی است و نه رنسانس یا احیای خود اسلام (Kraemer 1993: VII). وی کانون این تحول مهم را انسان‌گرایی فلسفی (philosophical humanism) دانسته است که نهضت ترجمه تأثیر به‌سزایی در آن داشت و مجاهدت‌های علمی اعم از ترجمه و تألیف متون متعدد به شکوفایی انسان‌گرایی ادبی (literary humanism) انجامید (ibid.: 5-6). کرامر با استناد به پُل اُسکار کریستلر (Paul Oskar Kristeller)، این روند را کمابیش مشابه همان فرایندی که در مغرب‌زمین رخ داد برمی‌شمارد.

نکته حائز اهمیت در این خوانش‌ها تأکید بر آموزش و تعلیمات مربوط به انسان و برآمده از فعالیت‌های علمی است. وجه خاص انسان‌گرایی اسلامی اتخاذ رویکردی فعالانه در مواجهه با آموزه‌های تمدن‌های دیگر از جمله یونانی بود که، به‌سبب برساختن ترکیبی متفاوت، به شکوفایی تمدن اسلامی منجر شد و در مقاطع بعدی، حتی الهام‌بخش مغرب‌زمین در دوره رنسانس گردید. به‌نظر می‌رسد نه تمدن اسلامی بدون استفاده از چنین میراثی می‌توانست دوران زرّینی در حیات خویش باشد و نه حتی غرب در دوران پس از رنسانس می‌توانست بدین درجه از رشد و توسعه در آگاهی و ارتباط با دوران باستان دست یابد. از یک منظر، شاید بارزترین خصیصه گروه‌هایی هم‌چون اخوان‌الصفا و افرادی همانند ابوسلیمان سیستانی

(سجستانی)، که سبب اطلاق اومانیست اسلامی به ایشان گردیده، صراحت و جسارتشان در طرح مباحث خود بوده باشد، مخصوصاً از این نظر که آن‌ها اهمیت دین و اسلام را تخفیف و کاهش دادند، بدون آن‌که البته اهمیت آن را انکار کنند. چنین رویکردی از آن‌رو از جانب این دسته از اندیشمندان مورد توجه قرار گرفته بود که ایشان اهتمام خویش را تجزیه و تحلیل بشر به ما هو بشر قرار داده بودند که موجب گرایش ایشان به عقل محض (pure reason) می‌گردید (Leaman 2008: 295).

بنابراین، تمدن اسلامی بنیان انسان‌گرایانه خود را بر مقوله‌ای استوار کرد که در یونان باستان به‌ویژه در نزد افلاطون، آموزش و تعلیم (paideia) خوانده می‌شد و با وجود تفاوت‌های بارزی در مفاهیم مختلف، از جمله عقل و رابطه آن با دین در اسلام، حوزه ادب (adab) در میراث اسلامی می‌تواند معادلی برای آن قلمداد شود که در خدمت تربیت انسان فرهیخته (elegant)، محترم (courteous)، متین (refined)، و فرهنگ‌مدار (cultured) قرار داشت (ibid.: 297). بدین ترتیب، آموزش افزون‌بر افزایش دانش افراد، مشوق فضایل اخلاقی و مدنی نیز بوده که یکی از آن‌ها کمک به ظهور فردگرایی (individualism) و در کنار آن، حق آزادی برای اظهارات گوناگون است که بدون تردید، شرط هر نوع احیای فرهنگی و تمدنی به‌شمار می‌آید. در این مسیر، داشتن حداقل‌هایی از آمادگی برای مواجهه منطقی و عقلانی با موارث فرهنگ‌های دیگر و ظهور نگرش جهان‌شمول و جهان‌وطنی، به‌ویژه در ساحت علمی، از ویژگی‌های مفید و بلکه ضروری است. از این دیدگاه، آموزش بیش از هر چیز بر تعلیم عمومی (general education) دلالت دارد. چنین تعلیمی، فراتر از تربیت متخصص در بخش‌های گوناگون، کارکرد اجتماعی و مدنی مهمی دارد و آن هم این است که فرد شهروند قادر شود آنچه متخصصان مختلف اظهار می‌کنند، مورد ارزیابی قرار دهد (Woodruff 2005: 191). به عبارتی دیگر، همان‌گونه که یورگن هابرماس اظهار کرده است، استناد به تخصصی‌بودن امور خاص نباید آن‌ها را از گستره گفت‌وگوی عمومی شهروندان خارج سازد. برخی بر آن‌اند که توجه پایداری یونانی به شکل مستقیم‌تری معطوف به دولت (state) بوده است، درحالی‌که نظام تعلیمی اسلام بیش‌تر معطوف به الهیات و به اصطلاح در خدمت خداوند قرار داشته است (Von Grunebaum 1962: 64). باین حال، دغدغه الهیات در نزد مسلمانان، مانع از اهتمام ایشان در باب توسعه علم و دانش و نهادهای آموزشی در جهت آن نبود (see Makdisi 1990).

همان‌گونه که کرامر (Kraemer 1993: XI) در چاپ دوم اثر خویش در باب آل‌بویه تصریح کرده، کاربرد واژگانی از قبیل اومانیسم، رنسانس، فردگرایی، و نیز سکولاریسم در متن فرهنگ اسلامی خالی از مناقشه نبوده است، چراکه برخی بر آن هستند که این واژگان متعلق به گفتاری

اروپامحور (eurocentric) هستند و به کاربرد آن‌ها برای فرهنگی دیگر چندان مناسب و صحيح نیست. در پاسخ، وی بر آن است که افراد دانشمند و آگاه، از جمله در میانه تمدن اسلامی، در ثمره‌ها و نتایج میراث کلاسیک علوم و فلسفه دوران کلاسیک و انتقال آن به دوران جدید سهیم هستند. باین حال، برخی از منتقدان رادیکال‌تر، مسئله نقد به‌کارگیری مفاهیمی هم‌چون اومانيسم را فراتر از کاربرد متفاوت آن در متن فرهنگ‌های مختلف می‌دانند. برای نمونه، سیداحمد فرید به‌تأسی از هایدگر، بر آن است که انسان موجودی فروافتاده یا پرتاب‌شده در جهان است. از این منظر، تصور وجود یا اگزیستانس به‌معنای کانونی‌بودن آن در هستی و اصلتش درقبال الهیات، امری به‌کلی نادرست و بلکه از حیث منطق دینی متفی است. به‌تعبیر فرید، اصل معنی قَدَر، «کادره» (cadere) یعنی افتادن است و ازاین‌رو، حتی حقیقت مسیحی نیز فاقد وجهی اومانيستی است. درواقع این مسیحیت جدید است که اومانيستی شده است، وگرنه در قرون وسطی، که انسان مظهر اسم دیگری بود، چنین دریافتی نیز از دین مسیحیت وجود نداشت (فرید ۱۳۹۵: ۹۱). به‌طبع، چنین دیدگاهی با اطلاق اومانيسم به اسلام نیز موافقتی ندارد.

قرائت اومانيستی از اسلام از جمله برای وضعیت معاصر مسلمانان نتایج و تبعاتی دارد. میراث اسلامی و زبان آن به‌سبب سیطره متافیزیک خاص آن بر نگرش کنونی مسلمانان و تلاش برای رهایی از آن درجهت گشودن افق‌هایی جدید، از دغدغه‌های مهم نوآندیشان اسلامی هم‌چون حسن حنفی است. وی در نگاهی انتقادی عقیده دارد نحوه تفسیر غالب مسلمانان از آموزه‌های وحیانی و قرآنی به‌شکلی بوده که موجب شده است زبان مذهب بالاتر از زبان و تجربیات روزمره و حتی بیگانه با آن قرار گیرد و در نتیجه، فاقد مابازها در زندگی عینی و اجتماعی ایشان باشد (ناصر ۱۳۸۰: ۱۹۴). این آسیب‌شناسی، که ناشی از تأکید بر مواجهه نقادانه با تعالیم دینی است، انسان و مسائل او را در کانون اجتهاد علمی و فهم متن دینی قرار می‌دهد.

بنابر آنچه بیان شد، مراد کسانی که از اومانيسم اسلامی سخن به‌میان می‌آورند و آن را به‌مثابه ابزاری مفهومی برای نقد بخشی از سنت اسلامی و درمقابل، دفاع از گرایش‌های خاصی در جهان اسلام، چه در گذشته و چه در دوران معاصر، به‌کار می‌گیرند، خوانشی است مبتنی بر بازبینی انتقادی مضامینی از آموزه‌های دینی که بنابه مقتضیات مختلف سیاسی، ایدئولوژیک، و تاریخی، در حاشیه قرار گرفته و به‌ویژه از انسان، که مخاطب اصلی دین بوده، غفلت کرده است. درعین حال، تلقی اومانيستی از اسلام نیز خود قرائتی بشري است که درجای خود می‌تواند قابل نقد باشد.

۵. علی شریعتی

علی شریعتی تفسیر خاصی از میراث فکری و تمدنی اسلامی و ایرانی ارائه کرده و دغدغه وی در تلفیق مضامین الهی و انسانی دارای ویژگی‌هایی است که توجه به وی را ذیل اومانیزم اسلامی حائز اهمیت می‌سازد. شریعتی اهتمامی خاص در مورد پالایش و تصفیه منابع فرهنگی دارد و بازنگری در آموزه‌ها و اعتقادات گذشته را، ضمن باور به التزام عقیدتی و عملی بدان‌ها، امری لازم می‌داند. اگر رویکرد معطوف به عمل را، که گودمن درباره صوفیه مطرح می‌کرد، اصل قرار دهیم، باید گفت شریعتی نیز به نقش عملی و ثمره‌های عینی تعالیم و باورهای الهیاتی توجه خاصی دارد، هرچند که البته این عمل‌گرایی گاه به بی‌توجهی و طرد رادیکال و البته قابل انتقاد وی در خصوص قلمرو نظری و آرای فکری اندیشمندان اسلامی می‌انجامد. شریعتی با آن‌که منتقد بخش مهمی از سنت گذشته اسلامی و ایرانی است، به رگه‌هایی از انسان‌گرایی در متن آموزه‌های اسلامی باور دارد و معتقد است که آن‌ها از قضا ذیل سنت سنگین در طول حیات مسلمانان مغفول مانده‌اند. شریعتی هم‌چون کرامر، اومانیزم را ذیل احیای مضامین مغفول‌مانده‌ای از اسلام و نه در تقابل با الهیات دینی پی‌گیری می‌کند. برای توضیح این امر مهم می‌توان از دیدگاه اندیشمند نواعزالی معاصر، محمدعابد الجابری، مدد گرفت؛ آن‌جاکه وی ضمن تأکید بر نقد عقلانیت غربی و اسلامی تصریح دارد که عامدانه وارد مباحث الهیاتی و کلامی نشده است؛ چون هدفش بررسی ساختار معرفت و سازوکارهای شناخت در فرهنگ و تمدن اسلامی بوده است. از نظر وی، کسانی که در موضوعات اسلامی وارد چنین مباحثی شده‌اند، عموماً تحت تأثیر غرب بوده‌اند، درحالی‌که نقد الهیات مسیحی در مغرب‌زمین به دلیل این باور بود که کتاب مقدس موجود همان کتابی که در زمان حضرت عیسی بوده، نیست. نتیجه آن شد که از دوران رنسانس کسانی هم‌چون اسپینوزا وارد بحث و نقد این حوزه شدند، ولی به دلیل اختلاف ساختاری بین اسلام و مسیحیت، چنین رهیافتی در جهان اسلام موضوعیت ندارد، چون با وجود اختلافات کلامی بین مسلمانان، کسی قائل به تحریف قرآن نشده و لذا ورود بدان‌ها در جهان اسلام بی‌معناست (وصفی ۱۳۸۷: ۷۶-۷۷). بر این اساس، جابری معتقد است باید به نوع عقلانیتی که بین فرقه‌ها، مذاهب، یا گروه‌های مختلف تأسیس یافته است، توجه شود. اندیشمندان نوگرای دیگری نیز بر این نکته تأکید دارند که اومانیزم ضد خدا و بی‌خدا (atheist) نبوده، بلکه مهم‌ترین چالش آن با ذهنیت مطلق‌گرای (absolutist mindset) برخی از دیدگاه‌های منتسب به اسلام است (Tibi 2012: 236).

شریعتی بر آن است که رویکرد انسان‌گرای اسلام با همه آن‌چه در قالب «زر و زور و تزویر» انسان را از ماهیت اصیل خویش خالی می‌سازد و از قضا در بخش مهمی از تاریخ و

سنت اسلامی غلبه داشته، فرق دارد. راه کار وی در شعار معروف «بازگشت به خویشتن» تبلور دارد و البته «گفتمان او بیش تر درباره نوگشت زمان حال بود تا بازگشت به گذشته» (بروجردی ۱۳۷۷: ۱۷۳). شریعتی مخرب ترین وجه فاصله گرفتن از اسلام پیامبر و قرآن را تبدیل اسلام از دین فعالیت، عدالت، و تقوا به دین مبتنی بر جهل و انفعال و نیز خرافات و استبداد دانسته است و تقصیر آن را به ویژه در تشیع، متوجه تشکیلات دینی می داند، مخصوصاً زمانی که آن ها دست به تبانی و سازش با صاحب منصبان قدرت سیاسی از جمله در دوره صفویه زده اند. در مقابل، وی با طرح مفهوم اسلام آینده، آن را نه اسلام نیایش گران، که اسلام قرآن می خواند؛ کمالین که تشیع فردا نیز نه تشیع شاه سلطان حسین، بلکه تشیع حسین خواهد بود (Hunter 2009: 7-8). در تأملات شریعتی، تکیه گاه معرفت شناسی، اخلاقی، و البته اعتقادی معطوف به عمل بیش از ابعاد فقهی و شریعت برجسته شده است. از این رو، وی ضمن تلاش برای عبور از تعارضات و تفاوت های درون فرقه ای، بر انسان گرایی اخلاقی (ethical humanism) تأکید ورزیده که در نقطه مقابل اقتدارگرایی (authoritarianism) قرار دارد و می تواند نقطه عطفی برای ترویج اخلاق اجتماعی رهایی بخش (liberative social ethics) باشد (Ken 2017: 133).

ایدئولوژی اندیشه ای معطوف به پروژه ای عملی در اجتماع و معمولاً برای مقابله با دشمنان و رقباست (هیوود ۱۳۸۷: ۲۷). اومانيسم اسلامی در نزد شریعتی نیز از این قاعده مستثنا نبوده است و شریعتی به بیان نقش و کارکرد دین در ساختن دنیای مؤمنان اهمیتی بیش از تعالیم صرفاً معطوف به آخرت دارد و لذا، وی با تمرکز بر بازسازی نقش اجتماعی دین، هرگز در صدد درانداختن طرحی بر مبنای نظامی مابعدالطبیعی نبود (پدرام ۱۳۸۳: ۱۴۲). شریعتی ضمن تمجید از رویکرد دنیای مدرن در تجربه گرایی، بر این باور است که آموزه های دینی و قرآنی نیز برخلاف انتزاعیات فلسفی و کلامی پدیدار شده در سنت تاریخی مسلمانان، بر لزوم توجه به مسائل عینی و انضمامی تصریح دارد. این مهم اغلب در تاریخ اسلامی مورد غفلت قرار گرفته و از این رو، وی به صراحت بین اسلام به مثابه ایدئولوژی با تلقی از آن به عنوان فرهنگ تمایز قائل شده است و اظهار می دارد آنچه وی در جست و جوی آن است، بازگشت به اسلام به عنوان یک ایدئولوژی است، برخلاف آنچه در میان علما و مجامع مذهبی وجود دارد که همانا وجه فرهنگی اسلام است (شریعتی ۱۳۷۵ الف: ۷۱).

از مهم ترین مواردی که هم دلی شریعتی را با اومانيسم برمی انگیزد، توجه وی به مفهوم «از خود بیگانگی» (alienation) است که وی برای تبیین آن از تعبیر مصطلح در پیشینه فرهنگی ایرانیان، یعنی «جن زدگی»، استفاده می کند که به معنای حلول نیرویی در وجود آدمی است که او را از هویت اصیل خویش تهی می سازد و زمام کنترل فکر و عملکرد او را در اختیار می گیرد.

الیناسیون ناشی از تأثیر همه آن عواملی است که انسان را از وضعیت طبیعی خویش خارج می‌کند و ماهیتی مصنوعی و تقلبی را در وجود وی حاکم می‌سازد (شریعتی ۱۳۸۹: ۲۶۹). برای مثال، انسان بورژوازی، که همه ارزش‌های خود را در پول جست‌وجو می‌کند، می‌تواند مصداقی از استعاره جن‌زدگی باشد (شریعتی ۱۳۶۱ ب: ۱۲۸). درکل، وقتی انسان خود را به مثابه ابزاری در مسیر نیل به هدفی خاص قرار می‌دهد، دچار الیناسیون می‌گردد که ماشین‌ساز جلوه بارز آن است (بن‌گرید به شریعتی ۱۳۶۱ الف: ۵۳؛ شریعتی ۱۳۵۹: ۳۲). حتی گاهی به تعبیر سوسیالیست‌های اخلاقی، زهدگرایی صوفیانه و تأکید بر ریاضت موجب الینه‌شدن انسان می‌گردد (شریعتی ۱۳۸۹: ۲۶۹). در چنین وضعیتی، آدمی از اصالت خویش تهی می‌شود و تشخص تاریخی و خودآگاهی از وضعیت خویش را از دست می‌دهد (شریعتی ۱۳۶۱ ب: ۱۱۸).

بر این اساس، شریعتی به تأسی از مارکس، «آگاهی کاذب» را نقد کرده و معتقد است مذهب واقعی علیه چنین تخدیری عمل می‌کند. شریعتی با وجود نقد سنت دینی، نه تنها منکر مذهب نیست، بلکه هم‌نظر با محمد اقبال لاهوری بر آن است که امروزه نیاز به مذهب حتی بیش از گذشته است تا بتواند به ارائه تفسیری روحانی از عالم هستی بینجامد و درعین حال، جهت و هدفی انسانی برای وی ترسیم کند (شریعتی ۱۳۸۸: ۱۸۰). چنین مذهبی باید ارزش و قربی را که او مانیسیم مدعی است برای انسان در دوران جدید به‌ارمغان آورده است، محقق کند. از این طریق، سودای مهم شریعتی تلاش برای حل تناقضاتی بود که در دین اسلام در دوران مدرنیته به‌وجود آمده بود (عنایت ۱۳۶۵: ۲۶۹) و در نتیجه آن، اسلام نیز هم‌پای ادیان دیگر، از سوی بسیاری از افراد و جریانات مدرن نفی می‌شد، چراکه تصور مسلط در مدرنیته آن بود که مذاهب و ادیان عموماً به انسان و ارزش او بی‌اعتنا بوده‌اند و به بیان شریعتی، دین و متولیان آن هم‌پای دیگر ارکان سلطه و در کنار زر و زور و در مقام ضلع سوم آن، یعنی تزویر، انسان را نادیده گرفته‌اند. یکی از مهم‌ترین ابعاد ارزش‌دادن به آدمی در حفظ اصالت فردانیت اوست، به نحوی که فرد نه در مقابل جامعه، که در متن آن آزاد باشد و درعین حال، قادر باشد به شناخت مناسبی از خویش نائل گردد (شریعتی ۱۳۹۲: ۲۶۰). از مهم‌ترین پی‌آمدهای این نوع نگاه به اسلام و انسان‌گرایی مندرج در آن این است که تصور قضا و قدری در خصوص سرنوشت و تقدیر انسان، که اغلب با دست‌آویز اراده الهی توجیه می‌شود، رنگ می‌بازد و انسان در حکم نماینده خداوند، به کنش می‌پردازد و منازعه میان انسان و خدا بلاموضوع می‌شود.

مشکل اصلی آن است که بیگانگی از خویش‌تن یا به عبارتی، رنج بی‌خویش‌تنی جزو آلام نامحسوسی است که به تدریج بر آدمی عارض می‌گردد و به مرور در وجود وی مأوا می‌گیرند و لذا، ردیابی و فهم آن بسی دشوار و مشکل است. به طبع، این امر زمانی که با ابزار اعتقادی و

مذهبی به سراغ انسان بیاید، بسی ظریف‌تر و حساس‌تر است، تاجایی که رهایی از آن نیز خود معضلی بنیادین می‌شود و زمانی که فرد یا گروهی خواهان آن باشد که بین ابعاد مختلف دین‌داری گزینشی داشته باشد و از جنبه ناخوش‌آیند سنت دینی رهایی یابد، این قضیه دشوارتر هم می‌گردد، به‌ویژه که این رنج‌گاه در دل تمنیات و مطلوب‌های بسیاری همانند برآورده‌شدن تعداد قابل‌توجهی از منویات مادی انسان قرار می‌گیرد و انسان در کنار رفع بسیاری از نیازهای مادی و معیشتی خویش دچار دردی دیگر و بلکه بس عمیق‌تر می‌گردد، مخصوصاً که اموری هم چون «آسودگی، نفوذ، دانایی، کمبود آزادی در چهارچوب نظام دموکراسی و ویژگی‌هایی است که تمدن صنعتی و پیشرفته امروز را توجیه می‌کند» (مارکوزه ۱۳۶۳: ۳۷).

شریعتی ضمن تأکید بر اموری هم‌چون تعهد، خودآگاهی، و مسئولیت اجتماعی در اسلام اعتقاد دارد که در سنت دیرپای فکری و فرهنگی اسلامی بسیاری از افراد و جریان‌ات، ازجمله حکما و مفسران، با نادیده‌گرفتن بسیاری از این اصول نتوانسته‌اند آن‌گونه که باید انسان و جایگاه اصیل وی را موردتوجه قرار دهند (بنگرید به شریعتی ۱۳۸۹: ۸؛ شریعتی ۱۳۵۶: ۱۳). وی در آسیب‌شناسی این وضعیت، آن را به سبب وابسته‌بودن ایشان به منطق ارسطویی می‌داند. مشخصه بارز منطق ارسطویی آن است که نمی‌تواند جمع‌ضدین را بپذیرد. به بیان دیگر، این منطق قادر نیست تصور کند آدمی جمع‌اضداد و ازاین‌رو، در همان حال که «حماء مسنون»^۱ ابلیسی است، معنوی و روحانی هم هست. این وضعیت متضاد نه فقط در وجود انسان، که در طول تاریخ نیز به شکل نبرد خیر و شر نمودار است (شریعتی ۱۳۷۴: ۲۳۷؛ شریعتی ۱۳۷۵: ب: ۴۲). بنابراین، به‌باور شریعتی، برپایه آموزه‌های قرآنی، انسان موجودی دوقطبی است که یک قطب آن خاک و قطب دیگر آن روح‌خدایی بوده و انسان پیوسته جولانگاه پیکار این دو نیروست. به همین دلیل است که آیات قرآنی رویکردی طیفی به انسان دارند و هم‌زمان هم او را مدح و ستایش و هم مذمت و نکوهش می‌کنند. در آیات متعددی، آفرینش از خاک و گِل مادی^۲ مورد تأکید قرار گرفته است و درعین حال، در موارد متعددی نیز به مقام والای انسانی وی در بین موجودات و در بین خلائق^۳ اشاراتی شده است. شناخت انسان به شکل جامع آن، مستلزم توجه به ابعاد گوناگون وی است، چراکه انسان ترکیبی از عناصر مختلف اعم از خرد، منافع، و احساسات به‌شمار می‌آید (علی‌جانی ۱۳۸۰: ۲۵). بااین حال، تفوق و برتری بُعد معنوی او سبب گردیده است «انسان تجلی اراده خداوند» و خلیفه او در زمین باشد (شریعتی ۱۳۷۵: الف: ۵۱).

پیش از این اشاره شد که اومانيسم با تمرکز بر ظرفیت والای آدمی در رشد و تعالی بالقوه وی مطرح گردید و خواهان آموزش و تعلیم آدمی برای نیل به جایگاهی والا در هستی و ازجمله جامعه گردید. شریعتی با چنین نگاهی، نظری مساعد به اومانيسم دارد، چراکه آن را

مکتبی برمی‌شمارد که داعیه‌دار توجه به انسان در مقام موجودی شریف است که باید به نیازهای او پاسخ داد (شریعتی ۱۳۶۱ الف: ۴۸). از این‌رو، او نه تنها تعارضی بین اسلام و اومانیسیم نمی‌بیند، بلکه با صراحت از تعبیر «اومانیسیم اسلامی» دفاع می‌کند. پروژه فکری وی در این خصوص، مبتنی بر نقد میراث فکری و به‌ویژه سنت مکتوب و نوشتاری اسلامی در طول تاریخ است که به سبب انحراف ناشی از غفلت یا قدرت، در موارد بسیاری از مسیر اصلی خویش جدا شده است و اکنون باید با آگاهی بخشی بر اثر «تصفیه منابع فرهنگی»، به حقایق آن جانی دوباره بخشید و این همان‌جایی است که شریعتی را در نسبتی معنادار و مشابه با اومانیسیت‌های نخستین در رنسانس غربی قرار می‌دهد که سیر تطور متون بشری و تفسیر از علوم انسانی را در دستور کار خود قرار داده بودند. تحولی نیز اگر مدّ نظر باشد، باید از مجرای این آگاهی صورت گیرد، کمالین که وی معتقد است انقلاب قبل از آگاهی فاجعه خواهد بود. بدیهی است شریعتی چنین منزلت والایی برای آگاهی را چیزی فراتر از صرف سواد و تعلیم عمومی می‌داند. با آن که تعلیم همگانی و آموزش عمومی هنوز در زمانه شریعتی نیز به‌تمامی محقق نشده بود، وی در تداوم منطق اومانیسیم مدرن به ژرفابخشی به آموزش عمومی می‌اندیشید تا انسان فراتر از آنچه وی زندان‌های تاریخی انسان می‌خواند، بتواند مخاطب پیام دیانت واقعی باشد. شریعتی تصریح می‌کند گاهی خطر بزرگ از ناحیه افراد به‌ظاهر تحصیل‌کرده‌ای محتمل است که توهم دانایی دارند، بی‌آنکه لزوماً دارای آگاهی باشند (شریعتی ۱۳۹۲: ۲۳۸). به نظر وی، صرف ادعای دین‌داری در روزگار کنونی کافی نیست، چراکه فرد بیش از آن باید مشخص کند به کدام دین و با کدام ویژگی‌ها مؤمن و معتقد است. در نگاه او به تاریخ، دو گونه تلقی از دین را در تقابل با یک‌دیگر می‌توان دید؛ یکی دیانتی مبتنی بر استعمار و سلطه بر آدمی و نادیده گرفتن حقوق وی و دیگری دیانتی براساس رعایت مسائل و ملاحظات انسانی که این دومی همانی است که با اومانیسیم سازگاری دارد.

۶. نتیجه‌گیری

مطالعه ریشه‌شناسی واژگانی (فقه‌اللغه) و تبار تاریخی نشان می‌دهد، وجه سلبی و نفی‌کنندگی اومانیسیم را، که پس از رنسانس علیه دیانت و مذهب برجستگی یافت، نمی‌توان گویای همه جوانب این مفهوم برشمرد، چراکه بُعد مهم اومانیسیم تأکید بر شکل‌گیری معرفت و دانش بشری و تکوین حوزه‌ای از آگاهی بازاندیشانه در سنت بوده است. پی‌آمد این وضع، تدوین علوم انسانی است که ابتدا در سنت ایتالیایی و سپس آلمانی به‌منصه ظهور رسید. دغدغه اصلی

اومانيسم‌ها، پرداختن به انسان و دل‌مشغولي‌هاي وي در مسير نيل به آگاهي بوده است. به‌مرور، خوانشي از اومانيسم شكل گرفت كه مبتني بر باور به سازگاري بين انسان‌گرایی با مذهب بود. شريعتي نيز هم‌پای اين تلقي از انسان‌گرایی جديد و تلاش برای تلفيق آن با خوانشي از اسلام، نه فقط از هم‌سویی اين دو سخن گفته، بلکه با ارائه مفهوم «اومانيسم اسلامي» سعی کرده است از تحت‌الشعاع قرار گرفتن انسان ذيل توجيهاات الهيّاتي و مذهبي انتقاد کند. درواقع، با آن‌که اومانيسم از حيث سلبی، همانند بسياري ديگر از ارکان و مؤلفه‌هاي دوران مدرن از قبيل آزادي، عقلانيت، و تساهل، موضعي نقادانه و حتي گاه خصمانه درمقابل الهيّات اتخاذ کرده بود، نسل مهمي از اومانيسم‌هاي اوليه بيش از خود دين منتقد قرائت رسمي و سنت تدوين شده براساس تفسير اقتدارگرايانه متوليان ديني بودند كه از قضا، پروژه خود را احياي روح واقعي دين برمي‌شمردند. شريعتي نيز با اين تلقي از اومانيسم هم‌دلي داشته و لذا، ضمن اعتقاد به بازتفسير دين برای ايفاي نقشي اجتماعي، منتقد جدي ميراث سنتي اسلامي است. وي تلاش دارد بصيرت و بينشي ارائه کند كه تنگناهاي عملکرد آدمي را برطرف کند و مجال شکوفايي و نقد را برای انسان معاصر پديدار سازد. گام‌نهادن شريعتي در اين مسير بدون آسیب و نقد نبوده است؛ او از سويي درمقابل جرياناتي قرار می‌گیرد كه حجيت بلاترديدي برای منابع سنتي قائل‌اند و لذا، حتي درخصوص مقوله‌اي هم‌چون «علوم انساني» با استناد به همين معارف سنتي احساس بي‌نيازي می‌کنند. از سوي ديگر، راه شريعتي از كساني جدا می‌شود كه به تقابل ذاتي اديان با مدرنيته و اجزاي آن از جمله اومانيسم قائل‌اند و هيچ آشتي و سازگاري‌اي بين آنها متصور نيستند. دغدغه شريعتي از ورای زمان و مكان خاص وي راهي برگشوده است كه متفكران نواندیش بسياري در آن سهيم هستند؛ كساني كه فارغ از ردّ و قبول صرف، به تأملی انتقادي در سنت می‌اندیشند. البته اسلام به مثابه يكي از اديان ابراهيمي، منظومه‌اي از اعتقادات، اخلاق، و احكام است و درمقابل، اومانيسم ايدئولوژي‌اي انساني است و بنا بر اين، در يك سطح قابل قياس و طرح نيستند. لذا، به نظر می‌رسد می‌توان از خوانش‌هاي اومانيسمي در متن اسلام سخن به‌ميان آورد، هرچند به سبب مأنوس بودن واژه اومانيسم، بسياري ترجيح داده‌اند برای بيان منظور خویش در قرائت بخشي از ميراث گذشته، از اطلاقي كلي ذيل «اومانيسم اسلامي» ياد کنند. اغلب چنين قرائت‌هايي بيش از هرچيز نقادي سنت ديني را مورد توجه قرار می‌دهند و سعی دارند نگاهی توأم با پالایش منابع ديني را سرلوحه کار خویش قرار دهند. چنين نواندیشاني نه تنها انسان‌محوري مذکور را منافي دين نمی‌دانند، بلکه برعكس، بر اين باورند كه اجزاي مورد غفلت متعددي از ديانت را، كه ذيل سنت تاريخي باقي مانده و حتي فراموش شده

است، می‌توان احیا کرد؛ چیزی که از قضا با فلسفه‌های آن تناسبی تام دارد. امری که تأکید بر این مفهوم ترکیبی بین اسلام به‌عنوان مکتبی الهی و اومانیسیم در مقام تأملی عرفی را حائز اهمیت می‌سازد، اهتمام حامیان این نگرش در نگاهی نقادانه به ابعاد از سنت بوده که بنابه اقتضائات تاریخی و فرهنگی در طول زمان، از آن‌چه هدف دین بوده غفلت ورزیده و سبب بروز انحرافات شده است. همت اصلی حامیان نگرش یا خوانش اومانستی از دین، به‌ویژه در اسلام، تلاش در جهت نقد سنت دینی و بازخوانی و استنباط جوهر مغفول‌مانده دینی بوده که مشابه روند شکل‌گرفته در طلیعه دوران نوین، به‌ویژه در اومانیسیم ایتالیا، در دوران رنسانس است.

پی‌نوشت‌ها

۱. اشاره به آیه ۲۶ سوره حجر «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَلٍ مَسْنُونٍ»: همانا که ما انسان را از گل‌ولای کهنه متغیر آفریدیم.
۲. برای نمونه، آیه ۶۷ سوره غافر «هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ...»، آیه ۵۴ سوره فرقان «وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا...»، و آیه ۴ سوره نحل «خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ...» از آن جمله‌اند.
۳. آیه ۱۴ سوره مؤمنون که در آن تمجید خداوندی از آفرینش انسان از جمله به‌دنبال اشاره به منشأ خلق مادی انسان مطرح شده است «ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ».

کتاب‌نامه

- آشوری، داریوش (۱۳۸۱)، *عرفان و زندگی در شعر حافظ: بازنگریسته هستی‌شناسی حافظ*، تهران: مرکز.
- ارکون، محمد (۱۳۹۵)، *انسان‌گرایی در تفکر اسلامی*، ترجمه احسان موسوی خلخالی، تهران: طرح نقد.
- بروجردی، مهرزاد (۱۳۷۷)، *روشن‌فکران ایرانی و غرب*، ترجمه جمشید شیرزادی، تهران: فرزانه روز.
- پدرام، مسعود (۱۳۸۳)، *روشن‌فکران دینی و مدرنیته در ایران پس از انقلاب*، تهران: گام نو.
- شریعتی، علی (۱۳۵۶)، *مجموعه آثار ۲: خودسازی انقلابی*، تهران: حسینیه ارشاد.
- شریعتی، علی (۱۳۵۹)، *مجموعه آثار ۱۲: تاریخ تمدن ۲*، بی‌جا: بی‌نا.
- شریعتی، علی (۱۳۶۱ الف)، *مجموعه آثار ۲۴: انسان*، تهران: الهام.
- شریعتی، علی (۱۳۶۱ ب)، *مجموعه آثار ۲۷: بازشناسی هویت ایرانی - اسلامی*، تهران: الهام.
- شریعتی، علی (۱۳۷۴)، *مجموعه آثار ۲۳: جهان‌بینی و ایدئولوژی*، تهران: شرکت سهامی انتشارات.
- شریعتی، علی (۱۳۷۵ الف)، *مجموعه آثار ۱۶: اسلام‌شناسی*، ج ۱، تهران: قلم.

اومانيسم به مثابه خوانشی از ميراث بشری ... (رضا نصیری حامد و ناهید صفری) ۱۶۱

شریعتی، علی (۱۳۷۵ ب)، مجموعه آثار: تحلیل از مناسک حج، تهران: الهام.

شریعتی، علی (۱۳۸۸)، مجموعه آثار ۱۴: تاریخ شناخت ادیان، ج ۱، تهران: شرکت سهامی انتشار.

شریعتی، علی (۱۳۸۹)، مجموعه آثار ۲۵: انسان بی خود، تهران: قلم.

شریعتی، علی (۱۳۹۲)، مجموعه آثار ۲۰: چه باید کرد، تهران: قلم.

طباطبایی، سیدجواد (۱۳۹۹)، تأملی درباره ایران، ج ۲: نظریه حکومت قانون در ایران، بخش نخست: مکتب تبریز و مبانی تجددخواهی، تهران: مینوی خرد.

علیچانی، رضا (۱۳۸۰)، زند خام؛ شریعتی‌شناسی زمانه، زندگی و آرمان‌های شریعتی، ج ۱، تهران: شادگان.

عنایت، حمید (۱۳۶۵)، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: خوارزمی.

فراستخواه، مقصود (۱۳۸۹)، دانشگاه و آموزش عالی: منظرهای جهانی و مسئله‌های ایرانی، تهران: نی.

فردید، سیداحمد (۱۳۹۵)، غرب و غرب‌زدگی و بحران حوالت تاریخی آن در روزگار نیست‌انگار و مکر لیل و نهار زده آخرالزمان کنونی، درس‌گفتاری‌های دکتر سیداحمد فردید در سال ۱۳۶۳، ج ۱، جلسات ۱ تا ۱۲، به‌اهتمام بنیاد حکمی و فلسفی دکتر فردید، تهران: فرنو.

مارکوزه، هربرت (۱۳۶۳)، انسان تک‌ساحتی، ترجمه محسن مویدی، تهران: امیرکبیر.

ماری، پی‌یر (۱۳۹۱)، اومانيسم و رنسانس، ترجمه عبدالوهاب احمدی، تهران: آگه.

ناصر، مهدی (۱۳۸۰)، «از مذهب هدفی به‌سوی انسان‌گرایی اسلامی»، در: میراث فلسفی ما، به‌کوشش فاطمه گوارایی، تهران: یادآوران.

وصفی، محمدرضا (۱۳۸۷)، نومعتزلیان: گفت‌وگو با نصر حامد ابوزید، عابدالجابری، محمد ارکون، حسن حنفي، تهران: نگاه معاصر.

هیوود، اندرو (۱۳۸۷)، مفاهیم کلیدی در علم سیاست، ترجمه حسن سعیدکلاهی و عباس کاردان، تهران: علمی و فرهنگی.

- Abou El Fadl, K. (2003), "The Human Rights Commitment in Modern Islam", in: *Human Rights and Responsibilities in the World Religions*, J. Runzo et al. (ed.), Oxford: Oneworld.
- Al-Faruqi, I. (1967), *Christian Ethics: A Historical and Systematic Analysis of its Dominant Ideas*, Montreal: McGill University Press.
- Bentley, J. H. (1977), "Biblical Philology and Christian Humanism: Lorenzo Valla and Erasmus as Scholars of the Gospels", *The Sixteenth Century Journal*, vol. 8, no. 2, 8-28.
- Burckhardt, J. (1961), *The Civilization of the Renaissance in Italy*, S. G. C. Middlemore (trans.), New York: The New American Library.
- Davies, T. (2001) *Humanism*, London: Routledge.
- Goodman, L. E. (2003), *Islamic Humanism*, Oxford: Oxford University Press.
- Gandhi, L. (1998), *Postcolonial Theory: A Critical Introduction*, NSW: Allen & Unwin.
- Gillespie, M. A. (2008), *The Theological Origins of Modernity*, Chicago: The University of Chicago Press.

- Heidegger, M. (1993), *Basic Writings*, D. F. Krell (ed.), New York: Harper San Francisco.
- Herde, P. (1973), "Humanism in Italy", in: *Dictionary of the History of Ideas: Studies of Selected Pivotal Ideas*, P. Wiener (ed.), vol. II, New York: Charles Scribner's Sons.
- Hunter, S. T. (2009), "Introduction", in: *Reformist Voices of Islam: Mediating Islam and Modernity*, Sh. T. Hunter (ed.), New York: M. E. Sharpe.
- Ken, T. L. (2017), "Ali Shariati and Ethical Humanism: Conceiving a Perspective of Liberative Social Ethics", in: *Ali Shariati and the Future of Social Theory, Religion, Revolution and the Role of the Intellectual*, D. J. Byrd and S. J. Miri (eds.), Leiden: Brill.
- Klemm, D. E. and W. Schweiker (2008), *Religion and Human Future: An Essay on Theological Humanism*, Chichester: Blackwell Publishing.
- Kolenda, K. (1999), "Humanism", in: *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, R. Audi (ed.), Cambridge: Cambridge University Press.
- Kraemer, J. L. (1984), "Humanism in the Renaissance of Islam: A Preliminary Study", *Journal of the American Oriental Society*, vol. 104, no. 1, 135-164.
- Kraemer, J. L. (1993), *Humanism in the Renaissance of Islam: The Cultural Revival During the Buyid Age*, Leiden: E. J. Brill.
- Lamont, C. (1997), *The Philosophy of Humanism*, New York: Humanist Press.
- Leaman, O. (2008), "Islamic Humanism in the Fourth/Tenth Century", in: *History of Islamic Philosophy*, S. H. Nasr and O. Leaman (eds.), London: Routledge.
- Makdisi, G. (1990) *The Rise of Humanism in Classical Islam and the Christian West*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Mann, N. (2004), "The Origins of Humanism", in: *The Cambridge Companion to Renaissance Humanism*, J. Kraye (ed.), Cambridge: Cambridge University Press.
- Tibi, B. (2012), "Islamic Humanism vs. Islamism: Cross-Civilizational Bridging", *An Interdisciplinary Journal*, vol. 95, no. 3, 230-254.
- Tuchman, B. W. (1984), *The March of Folly: From Troy to Vietnam*, New York: Ballantine Books.
- Visnovsky, E. (2019), "The University as a Philosophical Problem", *Human Affairs*, no. 29, 235-246.
- Von Grunebaum, G. E. (1962), *Modern Islam: The Search for Cultural Identity*, Berkeley, Columbia University Press.
- Woodruff, P. (2005), *First Democracy: The Challenge of an Ancient Idea*, Oxford: Oxford University Press.