

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.

^{*}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



Copyright © 2010, IHCS (Institute for Humanities and Cultural Studies). This is an Open Access article. This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/> or send a letter to Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA 94042, USA.

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

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* MRvised 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];
- (1980) *Collections of Works; Vol.12: The History of Civilization2*, Unknown[In Persian];
- (1982) *Collections of Works; Vol.24: Human*, Tehran, Elham [In Persian];
- (1982) *Collections of Works; Vol.27: Recognition of Iranian Islamic Identity*, Tehran, Elham [In Persian];
- (1995) *Collections of Works; Vol.23: world view and Ideology*, Tehran, Entesharco.[In Persian];

- (1996) Collections of Works; Vol.16: Islamology:1, Tehran, Shghalam, Third Edition[In Persian];
- (1996) Collections of Works; Vol.6: An Analysis of Hajj Rituals, , Tehran, Elham, Eighth Edition [In Persian];
- (2009) Collections of Works; Vol.14: History of Cognition of Religions:1, Tehran, Entesharco.[In Persian];
- (2010) Collections of Works; Vol.25: Alienated Human , Tehran, Shghalam, Tenth Edition[In Persian];
- (2013) Collections of Works; Vol.20: What Should Do, Tehran, Shghalam, Eleventh Edition[In Persian];
- 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 Govaraei, 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 زمینه‌ساز علوم انسانی نوین گردیده و در عین حال برخلاف تلقی مرسوم، به خوانشی در موافقت و سازگاری با ادیان انجامیده است. این ترکیب تا حدودی نامأنوس در بین متفکرانی از مسیحیت در دوران رنسانس مطرح گردید و در دوران معاصر نیز از سوی افرادی همچون «علی شریعتی» برای بازخوانی میراث فکری سنتی ذیل عنوان اومانيسم اسلامی به کار گرفته شده است. مدعای نوشتار حاضر آن است که به‌رغم وجود چالش در امکان تلفیق کامل این دو مفهوم شامل دینی همچون اسلام با ایدئولوژی‌ای 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. یافته‌های چنین مطالعه‌ای حاکی از آن است که وجه بارز اومانيسم دینی مخصوصاً اسلامی، به جای تقابل ضددینی آن، مبتنی بر آنچه شریعتی «پالایش منابع فرهنگی» خوانده و نگاهی نقادانه به میراث گذشته استوار است.

کلیدواژه‌ها: اومانيسم، آموزش، شریعتی، علوم انسانی، پالایش منابع فرهنگی

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

**دانش‌آموخته 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 به طور مشخص پس از رنسانس، در واکنش به تعالیم و آموزه‌های الهیاتی و به ویژه مسیحیت بود که اصالت را به انسان داده و او را در مقابل خداوند مطرح نمود. با این حال به تدریج امکان همزیستی اومانیسیم با آموزه‌های دینی مطرح شده و تفسیری انسان‌گرایانه از دین ارائه گردید. در این نوشتار، به طرح دغدغه اومانیسیت‌ها در رنسانس و متن دیانت مسیحی و پس از آن بین محققان جهان اسلام با تأکید بر «علی شریعتی» پرداخته شده و تلاش می‌شود نشان داده شود که بسیاری از اومانیسیت‌ها 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 و لذا مولفه‌هایی همچون آموزش، نقد و پالایش موارث فرهنگی و نیز احیای عناصر عقلانی سنت مورد توجه ایشان قرار می‌گیرد.

۲. اومانیسیم

واژه «اومانیسیم» (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) به کار رفت. یکی از مهم‌ترین دلالت‌های این عبارت، مطالعه امر انسانی (studia humanitas) است که حوزه‌های مختلف هنری، زبان، ادبیات، تاریخ و فلسفه اخلاق را دربرمی‌گیرد (Herde, 1973: 515). از حدود سده ۱۴م. به بعد، آرای متقدمانی مانند سیسرو، برای افرادی همچون «پترارک» (Petrarch)، به عنوان محقق شاخص مطالعات فرهنگ باستان، الهام‌بخش شده و در حوزه آموزش دانشگاهی مورد توجه قرار گرفت. از این رو عبارت humanista/umanista در واژگان دانشگاهی ایتالیا در سده ۱۵ برای توصیف معلم و یا دانشجوی ادبیات کلاسیک و هنرهای مرتبط با آن از جمله بلاغت (rhetoric) استفاده می‌شد (ماری، ۱۳۹۱: ۱۶؛ Burckhardt, 1961: 119-121). بر این اساس، معلمان زبان‌های کلاسیک و ادبیات با عنوان اومانیسیت مورد خطاب قرار می‌گرفتند که در مقابل 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 به ویژه با توجه به در دسترس قرار گرفتن بیشتر آنها نسبت به سده‌های میانه

اومانيسم به مثابه خوانشي از ميراث بشري ... (رضا نصيري حامد و ناهيد صفرى) ۹۱

بود (Kolenda, 1999: 397). اهميت ادبيات از اين منظر نه فقط به مثابه گفتاري از اديبان بلکه در مقام گفتنامي مبتني بر زمينه‌هاي فرهنگي و تاريخي و نيز جايگاه هستي‌شناسي انسان در جهان حائز توجه بوده است (آشوري، ۱۳۸۱: ۴).

با آنکه اتکاي اومانيسم بر علم، دانش و به طور خاص متن (text) انساني و منتقد جدی نظام‌هاي الهياتي و متصلب مابعدالطبيعي بود، به تدريج همانند هر «ايسم» ديگري خود نيز بر جزم‌هايي پای فشرده تا جايي که «مارتين هايديگر» در «نامه‌اي در باب اومانيسم» (Letter on Humanism) بر آن است که هر نوع اومانيسمي يا مبتني بر نوعي متافيزيک است و يا آنکه خودش را تبديل به بنیان و زمينه‌اي برای متافيزيک می‌سازد. در واقع، هر شکلي از تعيين - کنندگي ماهيت انسان که به نحوي پيشيني تفسيري از هستنده‌ها (beings) را بدون سوال از حقيقت هستي (Being) به عنوان مفروض خویش در نظر گرفته باشد، ماهيتي متافيزيکي دارد (Heideger, 1993: 225-226). برای همين هايديگر راه خود را از اومانيسم جدا می‌سازد و راه خویش را بيشتر از سنخ دغدغه‌هاي شاعري همچون «هولدرلين» می‌يابد که به سرنوشت و جوهر انساني به شکلي بس اصيل تر از اومانيسم می‌انديشد. در اندیشه هايديگر، انسان برخلاف آنچه اومانيسم ادعا می‌کند، نه نقطه کانوني هستي بلکه هستنده‌اي در ميان ديگر موجودات عالم است.

مواجهه انسان‌گرايان مدرن با مواريت فکري قبل از خود، يک رويارويي انتقادي بود و آنها در تلاش برای احياي ميراث فرهنگي يونان و روم باستان، اقتباسي توأم با پيرايش فرهنگي (cultural refinement) داشتند (Kraemer, 1984: 135-136). از اين رو، اومانيسم‌ها در کنار توجه به ارزش‌هاي يوناني، در اموري از قبيل جهان‌ وطني و درگذشتن از شهر و ندمداری، از آموزه‌هاي رواقيون در دوران پس از شکوفايي يونان و حتی برخي اصول حاکم بر قرون وسطی الهام و تأثیر گرفتند کما اينکه رگه‌هايي از آموزه‌هاي پيشاسقراطي از جمله آرای سوفسطايي‌ها نيز در تأملات ايشان قابل مشاهده است؛ همان‌هايي که به سردمداری امثال پروتاگوراس و گرگياس بر آن بودند که «انسان معيار همه چيز است». البته بخشي از وجه سلبی اومانيسم نيز در تقابل راديکال آن با فرهنگ و اندیشه قرون وسطی قرار داشت (Herde, 1973: 515). رويکرد اومانيسم‌هايي همچون «دسیدريوس اراسموس روتردامي» (Desiderius Erasmus of Rotterdam) و يا جوردانو برونو (Giordano Bruno) بيش از آنکه ضد مذهبي (anti-religious) باشد، ضد روحانيت (anticlerical) کليسايي بود و آنها درصدد ارائه تفسيري انسان‌مدار از دين بودند. با اين حال ايشان در مواردی به عدم پای‌بندی به اصول (unorthodoxy) و يا حتی کفر (infidelity)

متهم می‌شدند (Davies, 2001: 122). یکی از چالش‌های مهم اراسموس با نگرش‌های سنتی، 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). با وجود این، عمده شهرت و آوازه ایشان، متأثر از تحقیق انتقادی بر روی متون کلاسیک و فراهم آوردن متون دقیقی از آنها به ویژه مطالعه کتاب مقدس با تأکید بر زمینه مناسب تاریخی بود (Bentley, 1977: 9). همزمان سودای مسایل 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 انسان-گرایی بنیادی (fundamental humanistic)، بیش از گذشته سودای آموزش و پرورش همگانی و عمومی دنبال شد (Visnovsky, 2019: 237). بدین ترتیب، اومانیسیم بیش از هر چیز مدیون برنامه فرهنگی و آموزشی سکولار و نیز انسان‌محورانه (anthropocentric) و تجلیل (celebration) و ترویج (cultivation) دستاوردهای بشری مرتبط بوده است (Gandhi, 1998: 45).

اومانیسیم افزون بر کاربردهای ادبی و زبانی، به قلمرو فلسفی و حتی در انداختن طرحی نو برای یافتن مبنایی درباره جهان و انسان نیز تسری یافت. از اواخر سده شانزدهم به مرور معنای واژه «انسان‌گرا» (humanist) مخصوصاً در دنیای انگلیسی‌زبان متداول شده و از اوایل قرن نوزدهم در زبان آلمانی نیز تثبیت شد (Mann, 2004: 1). به طور خاص، مطالعات اومانستی، در نقطه مقابل گفتار دینی و کلیسایی قرار داشت و بخشی از تلاش علمی آن، فعالیت پژوهشی واژه‌شناختی و فقه‌الغّه (philological) و نیز باستان‌شناسی (archaeological) به ویژه در آلمان بود که با تحقیق بر روی زبان یونانی و زبان‌های نزدیک بدان همچون هندواروپایی حاصل شده 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 (Winckelmann) و گوته (Goethe) معطوف بود و بر اساس توجه به حوزه مطالعات انسانی دوران کلاسیک و در ادامه سنت تعلیمی آموزگاران اوایل رنسانس قرار داشت (Davies, 2001: 2). ظاهراً نخستین بار اومانیسیم در زبان آلمانی از سوی «فریدریش امانوئل نایتهمر» (Friedrich Immanuel Niethammer) در اوایل سده نوزدهم به کار گرفته شد تا برنامه درسی (curriculum) را توصیف کند؛ برنامه‌ای که از قرون وسطی تا آن زمان به علوم انسانی مشهور گردیده بود و به طور عمده مطالعه زبان‌های یونانی و لاتین و نیز علومی همچون تاریخ، ادبیات و فرهنگ افرادی که بدان تکلم می‌نمودند، را دربرمی‌گرفت. بعدها «گئورگ

ويگت» (Georg Voigt) و «ياکوب بورکهارت» (Jacob Burckhardt) از آن برای توصيف علوم انسانی جديد بهره گرفتند (Davies, 2001: 9-10) تا در اين بازخوانی، هم جنبه شکلی و صوری زبانی و هم محتوا و مضمون ارزش‌های يونان باستان را مدنظر قرار دهند.

اومانيسم را می‌توان چشم‌اندازی کلی از طرز تلقی در خصوص جهان دانست که به طور مشخص با دو دیدگاه خاص در تقابل است: اومانيسم از یک سو 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 از دیگر سو در نقطه مقابل دیدگاهی است که بشریت را به مثابه بخشی از نظم و سامان طبیعی (natural order) و همسان با دیگر موجودات طبیعی می‌بیند (Kolenda, 1999: 397). در واقع، اومانيسم بر امکان پرورش توانایی‌ها و ظرفیت‌های خاص آدمی به ویژه از طریق تعالیم عمومی تأکید دارد. در حالی که 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) مورد تأکید واقع شد (ر.ک. فراستخواه، ۱۳۸۹: ۲۷۵-۲۷۸).

معمولاً -البته به درستی- اومانيسم را به اصالت بشر و یا انسان‌گرایی به معنای بودن آدمی در نقطه کانونی جهان هستی معنا می‌کنند که بر اساس آن، خوانش بدون شرم و حیا (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 اصالت یافتن حیات این دنیایی بود به نحوی که 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 به رشته تحریر درآورده‌اند، روایت می‌شود و این خوانش بر همه شناخت‌های دیگری که سنت، دین و یا مراجع دیگر ارائه می‌نمایند، رجحان می‌یابد. در دوران جدید هر آنچه نشانی از بشر بودگی داشت، مورد تمجید واقع گردید که نمونه آن اصل قرار گرفتن پیکره و بدن آدمی در آثار هنرمندانی همچون «میکل‌آنژ» است (Kolenda, 1999: 397). همچنین هر آنچه -اعم از آموزه‌ها و سنت‌های الهی و یا اجتماعی- ورای موجودیت انضمامی انسان تلقی می‌شود، به وجهی پسینی و از مجرای دریافت انسان مورد ارزیابی قرار می‌گیرد و انسان بر اساس تأملات عقلانی خویش برای آنها رتبه و جایگاه تعیین می‌نماید. 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 اومانیستی به ویژه در سده ۱۸ 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 مهم‌تر از 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 شکوفا نمودن استعدادهای 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 به ویژه در سده بیستم با زیر سوال 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، اما دستاوردهای آن در مقام یکی از شالوده‌های دنیای مدرن همواره مبتنی بر عقلانیت و در نتیجه لزوماً قابل دفاع نبوده و گاهی به تبعاتی غیرعقلانی انجامیده است. برای نمونه بنیادگرایی (fundamentalism) جنبشی مدرن و برخاسته از اومانیسم دانسته می‌شود چرا که 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 متأثر از بنیادگرایی خاصی بوده که تبار آن به اومانیسم می‌رسد که از جمله در قالب انجیل‌گرایی بنیادگرا (fundamentalist Biblicism) علیه رشد غیر عادی قانون شریعت و نیز تفسیر تمثیلی و رمزی متافیزیک فلسفه و الهیات واکنش نشان داد (Goodman, 2003: 82). در واقع، حداقل بخشی از ظهور جریان بنیادگرای مدرن را به‌رغم شعار ایشان در بازگشت به مبانی و شالوده‌های کهن دینی، باید ناشی از تلاش در راستای رجوع مستقیم به متن مقدس و ادعای پرهیز از تفسیر و تأویل دانست که خود واکنشی در قبال تفسیر باطنی و تأویل‌گرایی شدید جریان دینی بوده که نتیجه آن گاه به صورت

عمل‌گرایی شدید و حتی‌گرایش به اقدامات کورکورانه ظهور کرده است. با این حال بنیادگرایی به ویژه از نوع دینی آن تنها نسبت میان اومانیسم و مذهب نیست و می‌توان رابطه‌های دیگری از ارتباط آن دو را نیز ملاحظه نمود.

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 طول سده‌ها مردمان بسیاری به دین برای انگیزه‌بخشی و نیز توجیه اعمال خرابکارانه متعددی توسل جسته‌اند درست همان طور که اقدامات خیرخواهانه زیادی نیز به نام دین صورت گرفته 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 اومانیسم، نیل به رهایی از قید و بندهای سرکوب‌گری است که در طول تاریخ با دستاویزهای مختلف و از جمله با استناد به دین صورت گرفته است. با عنایت بدین قضیه برخی برآنند که شاید بتوان با مدلی تلفیقی ضمن آشتی این دو از نوعی انسان‌گرایی الهیاتی (theological humanism) سخن به میان آورد. به ویژه که یکی از چالش‌های مهم دنیای کنونی، خیزش و احیای دین است که نمونه آن را در روند رو به رشد 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 تقدس (holiness) را گرد هم می‌آورد. در کل با توجه به مسئله جهانی شدن و بروز تنوع و کثرت‌گرایی، اومانیسم 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 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 نمودن آن با مقتضیات زمانه است. این‌گرایش فکری در نقطه مقابل اومانیسم به معنای مصطلح و مرسوم آن موسوم به اومانیسم سکولار قرار دارد یعنی دیدگاهی که بر اثر مقابله با آموزه‌های دینی، به جلد بر آن است که هر نوع دینی با امور موهوم و خرافات درآمیخته است و لذا با قرار دادن دین در مقابل عقلانیت، آن را ریشه شر تلقی می‌کند. برای همین هدف چنین اومانیسمی، رها نمودن بشریت از استبداد و پوچی مذهبی است تا بدین وسیله اقدام به

ترویج خیرهایی نماید که متضمن وضع ایده‌آل بشری باشد. مهم‌ترین مولفه چنین دیدگاهی آن است که بشر سرور و حاکم (master) خویش گردد. بر این اساس هر نوع فرانسائی و یا فرابشری شدن (overhumanization) یعنی محوریت و حاکمیت هر شکلی از معنا و دلالت استعلایی و ماورایی در مورد انسان رد می‌گردد (Klemm and Schweiker, 2008: 156-157). با همه این تلاش‌ها، اغلب مطلوبیت‌ها و خواسته‌های ادیان و نظام‌های الهیاتی با موارد مطلوب انسان‌گرایانه ناسازگاری داشته و گاه حتی ارتباط آنها به دشواری ممکن گردیده است. یکی از مهم‌ترین مواردی که حقوق بشر خود را ملتزم بدان می‌داند و در مقابل سنت‌های مختلف به ویژه دینی از این نظر مورد نقد هستند، حساسیت در قبال رنج (suffering) انسانی است (Abou El Fadl, 2003: 301-302). در نتیجه چنانکه دغدغه‌مندی ادیان و مذاهب در این خصوص ثابت و محقق گردد، می‌توان به سازگاری میان بخشی از فلسفه ادیان و اومانیسیم امیدوار بود. از دیرباز برخی از قرائت‌های دینی از جمله در مسیحیت، ریشه‌های انسان‌گرایی را در آموزه‌های انبیای الهی همانند حضرت عیسی مورد توجه قرار داده‌اند؛ به ویژه تأکید ایشان بر برادری جهانی همه افراد که حداقل با سنت تمایزطلبی (separatism) و انحصارگرایی نژادی (racial exclusivism) یهودیت متفاوت بود (Al Faruqi, 1967: 78). برخی نیز بر این باورند که به ویژه از حیث اخلاقی بزرگان و بنیان‌گذاران ادیان و آیین‌های بزرگ همچون بودا و کنفوسیوس را نیز می‌توان در زمره افراد موثر در اومانیسیم در طول تاریخ برشمرد (Lamont, 1997: 53). در متن خود ادیان نیز تلاش برای ارائه برداشتی اومانستی، اغلب برای تأکید بر وجه برابرگرایانه افراد از خلال نقد سنت‌های تمایزگذار و نابرابر ادیان مختلف بوده که در طول تاریخ نهادینه شده است.

۴. اومانیسیم در اسلام

از اومانیسیم و ظهور آن در اسلام نیز تفاسیر مختلفی به ویژه در دوران متأخر ارائه گردیده است. «آدام متس» در سرآغاز سده بیستم، از تعبیر «نوزایش اسلام» برای اشاره به سده چهارم هجری استفاده نمود که از کاربرد این واژه نزد «یاکوب بورکهارت» درباره نوزایی در ایتالیا متأثر بود (طباطبایی، ۱۳۹۹: ۱۵-۱۶). «محمد ارکون» نیز با اشاره به آرای «ابوحیان 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 هر یک از افراد» (ارکون، ۱۳۹۵: ۱۹). بر این اساس وی

تلاش نموده تا از ميراث فکری اخوان‌الصفاء، خوانشی اومانيستی ارائه کند. از نظر وی، در میان خیل انبوهی از متون سده ۱۰/۵۴م. 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» (ارکون، ۱۳۹۵: ۳۴). ارکون با اشاره به سخن مشهور توحیدی مبنی بر اینکه «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. «لین‌ای. گودمن» 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 بر اساس طلب مراقبه‌ای (meditative quest) بوده و به‌رغم تأکیدش بر آشنایی مستقیم و بلاواسطه با امر الهی و اولوهیت (Divine)، بیشتر نوعی سبک و شیوه زندگی (way of life) بوده تا شیوه شناخت (way of knowing). کما اینکه خود صوفیان نیز در تصویر نمودن ارزش‌های خویش، عمل (praxis) را بر شناخت (cognition) مقدم داشته‌اند (Goodman, 2003: 82). این مطلب به معنای نفی شناخت و اهمیت آن نیست اما نشان می‌دهد معرفت واقعی به حقیقت بیش از ذهنیت در سیر و سلوک نمودار می‌شود.

«جوئل کرامر» محقق دیگری است که اسلام در دوره‌های میانه را دارای توانایی و ظرفیت زیادی در بومی کردن 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 خصالت جهانشمول اسلام نسبت داد (Kraemer, 1984: 135). به‌طور مشخص وی حکمرانی آل‌بویه را تلاشی آگاهانه در راستای جذب و انتقال میراث عقلانی یونان باستان دانسته 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 که نهضت ترجمه تأثیر بسزایی در آن داشت و مجاهدت‌های علمی اعم از ترجمه و تألیف متون متعدد به شکوفایی انسان‌گرایی ادبی (literary humanism) انجامید (Kraemer, 1993: 5-6). کرامر با استناد به «پل 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 به سبب برساختن ترکیبی متفاوت به شکوفایی تمدن اسلامی منجر شد و در مقاطع بعدی حتی الهام‌بخش مغرب‌زمین در دوره رنسانس گردید. به نظر می‌رسد نه تمدن اسلامی بدون استفاده از چنین میراثی می‌توانست شاهد دوران زرینی 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 اومانیزم اسلامی به ایشان گردیده، صراحت و جسارت‌شان در طرح مباحث خود بوده 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 آن رو از جانب این دسته از اندیشمندان مورد توجه قرار گرفته بود که ایشان اهتمام خویش را تجزیه و تحلیل بشر بما 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 نمود که در یونان باستان به ویژه در نزد افلاطون، آموزش و تعلیم (paideia) خوانده می‌شد و به‌رغم 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 (Leaman, 2008: 297). بدین ترتیب، آموزش افزون بر 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 به شمار می‌آید. در این مسیر، داشتن حداقل‌هایی از آمادگی برای مواجهه منطقی و عقلانی با موارث فرهنگی دیگر و ظهور نگرش جهانشمول و جهان‌وطنی به ویژه 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 را که متخصصان مختلف اظهار می‌کنند، مورد ارزیابی قرار دهد (Woodruff, 2005: 191). به عبارتی دیگر همان گونه که «یورگن هابرماس» اظهار نموده، استناد به تخصصی بودن امور خاص نباید آنها را از گستره گفتگوی عمومی شهروندان خارج سازد. برخی برآنند که توجه

پايداي يوناني به شكل مستقيم تری معطوف به دولت (state) بوده؛ اين در حالی است که نظام تعليمی اسلام بيشتر معطوف به الهيات و به اصطلاح در خدمت خداوند قرار داشته است (Von Grunebaum, 1962: 64). با اين حال دغدغه الهيات در نزد مسلمانان، مانع از اهتمام ايشان در باب توسعه علم و دانش و نهادهای آموزشی در راستای آن نبود (ر.ک. Makdisi, 1990).

همان گونه که کرامر در چاپ دوم اثر خویش در باب آل بويه تصريح نموده، کاربرد واژگانی از قبيل اومانيسم، رنسانس، فردگرایی و نیز سکولاريسم در متن فرهنگ اسلامی خالی از مناقشه نبوده است چرا که برخی بر آن هستند که اين واژگان متعلق به گفتاری اروپامحور (eurocentric) هستند و به کار بردن آنها برای فرهنگی ديگر چندان مناسب و صحيح نيست (Kraemer, 1993: XI). در پاسخ، وی بر آن است که افراد دانشمند و آگاه از جمله در میانه تمدن اسلامی در ثمرات و نتایج ميراث کلاسيک علوم و فلسفه دوران کلاسيک و انتقال آن به دوران جديد سهيم هستند. با اين حال، برخی از منتقدان راديکال تر، مسئله نقد به کارگیری مفاهيمی همچون اومانيسم را فراتر از کاربرد متفاوت آن در متن فرهنگ های مختلف می دانند. برای نمونه، «سیداحمد فرديد» به تاسی از هايديگر بر آن است که انسان موجودی فروافتاده و يا پرتاب شده در جهان است. از اين منظر، تصور وجود يا اگزيستانس به معنای کانونی بودن آن در هستی و اصالتش در قبال الهيات، امری به کلی نادرست و بلکه از حيث منطق دینی متنفی است. به تعبير فرديد، اصل معنی قَدَر، «کادره» (cadere) يعنی افتادن است و از اين رو، حتی حقيقت مسیحي نیز فاقد وجهی اومانيستی است؛ در واقع اين مسيحيت جديد است که اومانيستی شده است و گرنه در قرون وسطی که انسان مظهر اسم ديگری بود، چنین دريافتی نیز از دين مسيحيت وجود نداشت (فرديد، ۱۳۹۵: ۹۱). بالطبع چنین دیدگاهی با اطلاق اومانيسم به اسلام نیز موافقتی ندارد.

قرائت اومانيستی از اسلام از جمله برای وضعیت معاصر مسلمانان نتایج و تبعاتی دارد. ميراث اسلامی و زبان آن به سبب سيطره متافيزیک خاص آن بر نگرش کنونی مسلمانان و تلاش برای رهایی از آن در جهت گشودن افق هایي جديد از دغدغه های مهم نوآندیشان اسلامی همچون «حسن حنفی» است. وی در نگاهی انتقادی عقیده دارد نحوه تفسير غالب مسلمانان از آموزه های وحیانی و قرآنی به شکلی بوده که موجب گردیده زبان مذهب بالاتر از زبان و تجربیات روزمره و حتی بيگانه با آن قرار گیرد و در نتیجه فاقد مابه ازها در زندگی عینی و اجتماعی ايشان باشند (ناصر، ۱۳۸۰: ۱۹۴). اين آسیب شناسی که ناشی از تأکید بر مواجهه

نقادانه با تعالیم دینی است، انسان و مسایل او را در کانون اجتهاد علمی و فهم متن دینی قرار می‌دهد.

بنابر آنچه بیان شد، مراد کسانی که از اومانیسیم اسلامی سخن به میان آورده و آن را به مثابه ابزاری مفهومی برای نقد بخشی از سنت اسلامی و در مقابل، دفاع از گرایش‌های خاصی در جهان اسلام چه در گذشته و چه در دوران معاصر به کار می‌گیرند، خوانشی است مبتنی بر بازبینی انتقادی مضامینی از آموزه‌های دینی که بنا به مقتضیات مختلف سیاسی، ایدئولوژیک و تاریخی در حاشیه قرار گرفته و به ویژه از انسان که مخاطب اصلی دین بوده، غفلت نموده است. در عین حال تلقی اومانستی از اسلام نیز خود قرائتی بشری است که در جای 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 اومانیسیم اسلامی حائز اهمیت می‌سازد. شریعتی اهمیتی 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 ثمرات 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. با آنکه شریعتی، 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 مانده است. شریعتی همچون کرامر، اومانیسیم 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 نواعترالی معاصر، «محمدعابد الجابری» مدد گرفت آنجا که وی ضمن تأکید بر نقد عقلانیت عربی و اسلامی، تصریح دارد که عامدانه وارد مباحث الهیاتی و کلامی نشده است چون هدفش بررسی ساختار معرفت و ساز و کارهای 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 در حالی که 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 به‌رغم 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 و یا گروه‌های مختلف تأسیس یافته، توجه شود. اندیشندان نوگرای دیگری نیز بر این نکته تأکید دارند که اومانيسم ضدّ خدا و بی-خدا (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. راهکار وی در شعار معروف «بازگشت به خویشتن» تبلور دارد و البته «گفتمان او بیشتر درباره نوگشت زمان حال بود تا بازگشت به گذشته» (بروجردی، ۱۳۷۷: ۱۷۳). شریعتی مخرب‌ترین 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 و تقصیر آن را به ویژه در تشیع متوجه تشکیلات دینی می‌داند مخصوصاً زمانی که آنها دست به تبانی و سازش با صاحب‌منصبان قدرت سیاسی از جمله در دوره صفویه زده‌اند. در مقابل وی با طرح مفهوم اسلام آینده، آن را نه اسلام نیایش‌گران که اسلام قرآن می‌خواند؛ کما اینکه تشیع فردا نیز نه تشیع شاه سلطان حسین بلکه تشیع حسین خواهد بود (Hunter, 2009: 7-8). در تأملات شریعتی، تکیه‌گاه معرفت‌شناسی، اخلاقی و البته اعتقادی معطوف به عمل‌بیش از ابعاد فقهی و شریعت-برجسته گردیده است. از این رو، وی ضمن تلاش برای عبور از تعارضات و تفاوت‌های درون‌فرقه‌ای، بر انسان‌گرایی اخلاقی (Ethical Humanism) تأکید ورزیده که در نقطه مقابل اقتدارگرایی (Authoritarianism) قرار داشته و می‌تواند نقطه‌عطفی برای ترویج اخلاق اجتماعی رهایی‌بخش (Liberative Social Ethics) باشد (Ken, 2017: 133).

ایدئولوژی، اندیشه‌ای معطوف به پروژه‌ای عملی در اجتماع و معمولاً برای مقابله با دشمنان و رقباست (هیوود، ۱۳۸۷: ۲۷). اومانيسم اسلامی در نزد شریعتی نیز از این قاعده مستثنی نبوده و شریعتی به بیان نقش و کارکرد دین در ساختن دنیای مومنان اهمیتی بیش از تعالیم صرفاً معطوف به آخرت دارد و لذا وی با تمرکز بر بازسازی نقش اجتماعی دین، هرگز درصدد

در انداختن طرحی بر مبنای نظامی مابعدالطبیعی نبود (پدرام، ۱۳۸۳: ۱۴۲). شریعتی ضمن تمجید از رویکرد دنیای مدرن در تجربه‌گرایی، بر این باور است که آموزه‌های دینی و قرآنی نیز برخلاف انتزاعیات فلسفی و کلامی پدیدار شده در سنت تاریخی مسلمانان، بر لزوم توجه به مسایل 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 و اظهار می‌دارد آنچه وی در جستجوی آن است، بازگشت به اسلام به عنوان یک ایدئولوژی است برخلاف آن چه که در میان علما و مجامع مذهبی وجود دارد که همانا وجه فرهنگی اسلام است (شریعتی، ۱۳۷۵: الف: ۷۱).

از مهم‌ترین مواردی که همدلی شریعتی را با اومانیزم برمی‌انگیزد، توجه وی به مفهوم «ازخودبیگانگی» (alienation) است که وی برای تبیین آن از تعبیر مصطلح در پیشینه فرهنگی ایرانیان یعنی «جن‌زدگی» استفاده می‌کند که به معنای حلول نیرویی در وجود آدمی است که او را از هویت اصیل خویش تهی ساخته و زمام کنترل فکر و عملکرد او را در اختیار می‌گیرد. الیناسیون ناشی از تأثیر همه آن عواملی است که انسان را از وضعیت طبیعی خویش خارج نموده 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 جستجو می‌کند، می‌تواند مصداقی از استعاره جن‌زدگی باشد (شریعتی، ۱۳۶۱: ب: ۱۲۸). در کل وقتی انسان خود را به مثابه ابزاری در مسیر نیل به هدفی خاص قرار می‌دهد، دچار الیناسیون می‌گردد که ماشینیسم جلوه بارز آن است (ر.ک. شریعتی، ۱۳۶۱: الف: ۵۳ و نیز شریعتی، ۱۳۵۹: ۳۲). حتی گاهی به تعبیر سوسیالیست-های اخلاقی، زهدگرایی صوفیانه و تأکید بر ریاضت موجب الینه شدن انسان می‌گردد (شریعتی، ۱۳۸۹: ۲۶۹). در چنین وضعیتی آدمی از اصالت خویش تهی می‌شود و تشخیص 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 به‌رغم 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 در عین حال جهت و هدفی انسانی برای وی ترسیم کند (شریعتی، ۱۳۸۸: ۱۸۰). چنین مذهبی باید ارزش و قربی را که اومانیزم مدعی است برای انسان در دوران جدید به ارمغان آورده، محقق نماید. از این طریق، سودای مهم شریعتی تلاش برای حل تناقضاتی بود که در دین اسلام در دوران مدرنیته

اومانيسم به مثابه خوانشی از ميراث بشری ... (رضا نصیری حامد و ناهید صفری) ۱۰۳

به وجود آمده بود (عنایت، ۱۳۶۵: ۲۶۹) و در نتیجه آن، اسلام نیز همپای ادیان دیگر از سوی بسیاری از افراد و جریانات مدرن، نفی می‌شد چرا که 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 ارزش دادن به آدمی در حفظ اصالت فردانیت اوست به نحوی که فرد نه در مقابل جامعه که در متن آن آزاد باشد و در عین حال قادر باشد به شناخت مناسبی از خویش نائل گردد (شریعتی، ۱۳۹۲: ۲۶۰). از مهم‌ترین پیامدهای 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 دستاویز اراده الهی توجیه می‌شود، رنگ می‌بازد و انسان در حکم نماینده خداوند به کنش می‌پردازد و منازعه میان انسان و خدا بلا موضوع می‌شود.

مشکل اصلی آن است که بیگانگی از خویشتن و یا به عبارتی رنج بی‌خویشتنی، جزو آلام نامحسوسی است که به تدریج بر آدمی عارض گردیده و به مرور در وجود وی مأوا می‌گزیند و لذا ردیابی و فهم آن بسی دشوار و مشکل است. بالطبع این امر زمانی که با ابزار اعتقادی و مذهبی به سراغ انسان بیاید، بسی ظریف‌تر و حساس‌تر است تا جایی که رهایی از آن نیز خود معضلی بنیادین می‌شود و بالطبع زمانی که فرد و یا گروهی خواهان آن باشد که گزینشی بین ابعاد مختلف دینداری داشته باشد و از جنبه ناخوشایند سنت دینی رهایی یابد، این قضیه دشوارتر هم می‌گردد به ویژه که این رنج گاه در دل تمنیات و مطلوب‌های بسیاری همانند برآورده شدن تعداد قابل توجهی 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 همچون «آسودگی، نفوذ، دانایی، کمبود آزادی در چارچوب نظام دموکراسی 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 (ر.ک. شریعتی، ۱۳۸۹: ۸ و نیز شریعتی، ۱۳۵۶: ۱۳)، اعتقاد دارد در سنت دیرپای فکری و فرهنگی اسلامی بسیاری از افراد و جریانات از جمله حکما و مفسرین با نادیده گرفتن بسیاری از این اصول، نتوانسته‌اند آن گونه که باید انسان و جایگاه اصیل وی را مورد توجه قرار دهند. وی در آسیب‌شناسی این وضعیت، آن را به سبب وابسته بودن ایشان به منطق ارسطویی می‌داند. مشخصه بارز منطق ارسطویی آن است که نمی‌تواند جمع ضدین را بپذیرد. به بیان دیگر، این

منطق قادر نیست تصور کند آدمی جمع اضداد و از این رو 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 و نیز شریعتی، ۱۳۷۵: ۴۲). بنابراین به باور شریعتی بر پایه آموزه‌های قرآنی، انسان موجودی دو قطبی است که یک قطب آن خاک و قطب دیگر آن روح خدایی بوده و انسان پیوسته جولانگاه پیکار این دو نیروست. برای همین هم هست که آیات قرآنی رویکردی طیفی به انسان داشته و همزمان هم مدح و ستایش و هم مذمت و نکوهش او را در خود دارند. در آیات متعددی، آفرینش از خاک و گِل مادی^۲ مورد تأکید قرار گرفته است و در عین حال در موارد متعددی نیز به مقام والای انسانی وی در بین موجودات و در بین خلایق^۳ اشاراتی شده است. شناخت انسان به شکل جامع آن مستلزم توجه به ابعاد گوناگون وی است چرا که انسان ترکیبی از عناصر مختلف اعم از خرد، منافع و احساسات به شمار می‌آید (علی‌جانی، ۱۳۸۰: ۲۵). با این حال، تفوق و برتری بُعد معنوی او سبب گردیده «انسان تجلی اراده خداوند» و خلیفه او در زمین باشد (شریعتی، ۱۳۷۵: الف: ۵۱).

پیش از این اشاره شد که اومانیسیم 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 از جمله جامعه گردید. شریعتی با چنین نگاهی نظری مساعد به اومانیسیم دارد چرا که 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 این رو، 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 به ویژه سنت مکتوب و نوشتاری اسلامی در طول تاریخ است که به سبب انحراف ناشی از غفلت و یا قدرت، در موارد بسیاری از مسیر اصلی خویش جدا شده و اکنون باید با آگاهی بخشی بر اثر «تصفیه منابع فرهنگی» به حقایق آن جانی دوباره بخشید و این همان جایی 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 مدنظر باشد، باید از مجرای این آگاهی صورت گیرد که اینک 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 آنکه تعلیم همگانی و آموزش عمومی هنوز در زمانه شریعتی نیز به تمامی

اومانيسم به مثابه خوانشي از ميراث بشري ... (رضا نصيري حامد و ناهيد صفري) ۱۰۵

محقق نشده بود، اما وی در تداوم منطق اومانيسم مدرن به ژرفابخشي به آموزش عمومي مي‌انديشيد تا انسان فراتر از آنچه وی زندان‌هاي تاريخي انسان مي‌خواند، بتواند مخاطب پيام ديانت واقعي باشد. شريعتي تصريح مي‌کند گاهي خطر بزرگ از ناحيه افراد به ظاهر تحصيل کرده‌اي محتمل است که توهم دانايي دارند بي‌آنکه لزوماً داراي آگاهي باشند (شريعتي، ۱۳۹۲: ۲۳۸). به نظر وی، صرف ادعای دينداری در روزگار کنوني کافي نيست چرا که فرد بيش از آن، بايد مشخص کند به کدام دين و با کدام ويژگي‌ها مومن و معتقد است. در نگاه او به تاريخ، دو گونه تلقي از دين را در تقابل با يکديگر مي‌توان ديد يکي ديانتی مبتني بر استثمار و سلطه بر آدمي و نادیده گرفتن حقوق وی و ديگري ديانتی بر اساس رعايت مسايل و ملاحظات انساني که اين دومي همانی است که با اومانيسم سازگاری دارد.

۶. نتیجه گیری

مطالعه ریشه‌شناسی واژگانی (فقه‌اللغه) و تبار تاريخي نشان مي‌دهد وجه سلبی و نفی‌کنندگی اومانيسم را که پس از رنسانس، عليه ديانت و مذهب برجستگي يافت، نمی‌توان گویای همه جوانب اين مفهوم برشمرد چرا که بُعد مهم اومانيسم، تأکید بر شکل‌گیری معرفت و دانش بشري و تکوين حوزه‌اي از آگاهی بازانديشانه در سنت بوده است. پيامد اين وضع، تدوين علوم انساني است که ابتدا در سنت ايتاليایی و سپس آلمانی به منصفه ظهور رسيد. دغدغه اصلي اومانيسم‌ها، پرداختن به انسان و دلمشغولی‌هاي وی در مسير نیل به آگاهی بوده است. به مرور خوانشي از اومانيسم شکل گرفت که مبتني بر باور به سازگاری بين انسان‌گرایی با مذهب بود. شريعتي نیز همپای اين تلقي از انسان‌گرایی جديد و تلاش برای تفيق آن با خوانشي از اسلام، نه فقط از همسویی اين دو سخن گفته بلکه با ارائه مفهوم «اومانيسم اسلامي» سعی نموده از تحت‌الشعاع قرار گرفتن انسان ذيل توجيهات الهيّاتي و مذهبي انتقاد کند. در واقع با آنکه اومانيسم از حيث سلبی، همانند بسياری ديگر از ارکان و مولفه‌هاي دوران مدرن از قبيل آزادی، عقلانيت و تساهل موضعي نقادانه و حتی گاه خصمانه در مقابل الهيّات اتخاذ نموده بود، اما نسل مهمی از اومانيسم‌هاي اوليه بيش از خود دين، منتقد قرائت رسمي و سنت تدوين شده بر اساس تفسير اقتدارگرايانه متوليان دينی بودند که از قضا پروژه خود را احیای روح واقعي دين برمی‌شمردند. شريعتي نیز با اين تلقي از اومانيسم همدلی داشته و لذا ضمن اعتقاد به بازتفسير دين برای ايفای نقشي اجتماعي، منتقد جدی ميراث سنتی اسلامي است. وی تلاش دارد بصيرت و بينشي ارائه کند که تنگناهاي عملکرد آدمي را برطرف کرده و مجال شکوفایی و

نقد را برای انسان معاصر پدیدار سازد. گام نهادن شریعتی در این مسیر بدون آسیب و نقد نبوده است؛ او از سویی در مقابل جریان‌اتی قرار می‌گیرد که حجیت بلاتردیدی برای منابع سنتی قائلند و لذا حتی در خصوص مقوله‌ای همچون «علوم انسانی» با استناد به همین معارف سنتی، احساس بی‌نیازی می‌کنند. از سوی دیگر، راه شریعتی از کسانی جدا می‌شود که به تقابل ذاتی ادیان با مدرنیته و اجزای آن از جمله اومانیسم قائلند و هیچ آشتی و سازگاری بین آنها متصور نیستند. دغدغه شریعتی از ورای زمان و مکان خاص وی، راهی برگزیده که متفکران نواندیش بسیاری در آن سهیم هستند؛ کسانی که فارغ از ردّ و قبول صرف، به تأملی انتقادی در سنت می‌اندیشند. البته اسلام به مثابه یکی از ادیان ابراهیمی منظومه‌ای از اعتقادات، اخلاق و احکام است و در مقابل، اومانیسم ایدئولوژی‌ای انسانی است و بنابراین در یک سطح قابل قیاس و طرح نیستند. لذاست که به نظر می‌رسد می‌توان از خوانش‌های اومانیستی در متن اسلام سخن به میان آورد هرچند که به سبب مأنوس بودن واژه اومانیسم بسیاری ترجیح داده‌اند برای بیان منظور خویش در قرائت بخشی از میراث گذشته از اطلاقی کلی ذیل «اومانیسم اسلامی» یاد کنند. اغلب چنین قرائت‌هایی، بیش از هر چیز نقادی سنت دینی را مورد توجه قرار داده و سعی دارند نگاهی توأم با پالایش منابع دینی را سرلوحه کار خویش قرار دهند. چنین نواندیشانی نه تنها انسان‌محوری مذکور را منافی دین نمی‌دانند، بلکه برعکس بر این باورند که اجزای مورد غفلت متعددی از دیانت را که ذیل سنت تاریخی باقی مانده و حتی فراموش شده است، می‌توان احیا نمود؛ چیزی که از قضا با فلسفه دین و آموزه‌های آن تناسبی تام دارد. امری که تأکید بر این مفهوم ترکیبی بین اسلام به عنوان مکتبی الهی و اومانیسم در مقام تأملی عرفی را حائز اهمیت می‌سازد، اهتمام حامیان این نگرش در نگاهی نقادانه به ابعاد سنت بوده که بنا به اقتضائات تاریخی و فرهنگی در طول زمان، از آنچه هدف دین بوده غفلت ورزیده و سبب بروز انحرافات گردیده است. همت اصلی حامیان نگرش و یا خوانش اومانیستی از دین به ویژه در اسلام، تلاش در راستای نقد سنت دینی و بازخوانی و استنباط جوهر مغفول مانده دینی بوده که مشابه روند شکل گرفته در طلیعه دوران نوین به ویژه در اومانیسم ایتالیا در دوران رنسانس است.

پی‌نوشت‌ها

۱. اشاره به آیه ۲۶ سوره حجر (وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ): همانا که ما انسان را از گل و لای کهنه متغیّر آفریدیم.

اومانيسم به مثابه خوانشي از ميراث بشري ... (رضا نصيري حامد و ناهيد صفري) ۱۰۷

۲. براي نمونه آيه ۶۷ سوره غافر (هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ...)، آيه ۵۴ سوره فرقان (وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا...)، آيه ۴ سوره نحل (خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ...) از آن جمله اند.

۳. از جمله آيه ۱۴ سوره مومنون كه در آن تمجيد خداوندي از آفرينش انسان از جمله به دنبال اشاره به منشأ خلق مادي انسان مطرح شده است (ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ).

کتاب نامه

- آشوري، داريوش (۱۳۸۱) عرفان و رندي در شعر حافظ: بازنگريسته هستي شناسي حافظ، تهران، نشر مركز، چاپ سوم؛
- اركون، محمد (۱۳۹۵) انسان گرایی در تفکر اسلامي، ترجمه احسان موسوي خلخالي، تهران، طرح نقد؛
- بروجردي، مهرداد (۱۳۷۷) روشنفکران ايراني و غرب، ترجمه جمشيد شيرزادي، تهران، نشر فرزاد روز، چاپ پنجم؛
- پدرام، مسعود (۱۳۸۳) روشنفکران ديني و مدرنيته در ايران پس از انقلاب، تهران، گام نو، چاپ دوم؛
- شريعتي، علي (۱۳۵۶) مجموعه آثار ۲: خودسازي انقلابي، تهران، انتشارات حسينيه ارشاد؛
- (۱۳۵۹) مجموعه آثار ۱۲: تاريخ تمدن ۲، بي جا، بي نا؛
- (۱۳۶۱)، مجموعه آثار ۲۴: انسان، تهران، انتشارات الهام؛
- (۱۳۶۱) مجموعه آثار ۲۷: بازشناسي هويت ايراني اسلامي، تهران، انتشارات الهام؛
- (۱۳۷۴) مجموعه آثار ۲۳: جهان بيني و ايدئولوژي، تهران، شركت سهامی انتشارات؛
- (۱۳۷۵) مجموعه آثار ۱۶: اسلام شناسي، جلد اول، تهران، انتشارات قلم، چاپ سوم؛
- (۱۳۷۵) مجموعه آثار ۶: تحليلي از مناسك حج، تهران، انتشارات الهام، چاپ هشتم؛
- (۱۳۸۸) مجموعه آثار ۱۴: تاريخ شناخت اديان، جلد اول، تهران، شركت سهامی انتشار؛
- (۱۳۸۹) مجموعه آثار ۲۵: انسان بي خود، تهران، انتشارات قلم، چاپ نهم؛
- (۱۳۹۲) مجموعه آثار ۲۰: چه بايد كرد، تهران، انتشارات قلم، چاپ يازدهم؛
- طباطبايي، سيدجواد (۱۳۹۹) تأملی درباره ايران، جلد دوم: نظريه حكومت قانون در ايران، بخش نخست: مکتب تبريز و مباني تجددخواهي، تهران، مينوي خرد، چاپ سوم؛
- عليجاني، رضا (۱۳۸۰) رند نام: شريعتي شناسي زمانه، زندگي و آرمان هاي شريعتي، جلد اول، تهران، انتشارات شادگان؛
- عنایت، حميد (۱۳۶۵) اندیشه سياسي در اسلام معاصر، ترجمه بهاء الدين خرمشاهي، تهران، انتشارات خوارزمي، چاپ دوم؛

- فراستخواه، مقصود (۱۳۸۹) *دانشگاه و آموزش عالی: منظرهای جهانی و مسئله‌های ایرانی*، تهران، نشر نی؛
- فردید، سیداحمد (۱۳۹۵) *غرب و غرب‌زدگی و بحران حوالت تاریخی آن در روزگار نیست‌انگار و مکرلیل و نهار زده آخرالزمان کنونی*، درس‌گفتاریهای دکتر سیداحمد فردید در سال ۱۳۶۳، جلد اول، جلسات ۱ تا ۱۲، به اهتمام بنیاد حکمی و فلسفی دکتر فردید، تهران، انتشارات فرنو؛
- مارکوزه، هربرت (۱۳۶۳) *انسان تک‌ساحتی*، ترجمه محسن مویدی، تهران، انتشارات امیرکبیر؛
- ماری، پی‌یر (۱۳۹۱) *اومانیسیم و رنسانس*، ترجمه عبدالوهاب احمدی، تهران، آگه؛
- ناصر، مهدی (۱۳۸۰) *از مذهب هدفی به سوی انسان‌گرایی اسلامی*، در: *میراث فلسفی ما*، به کوشش فاطمه گوارایی، تهران، نشر یادآوران؛
- وصفی، محمدرضا (۱۳۸۷) *نومعتزلیان: گفت و گو با نصر حامد ابوزید*، عابدالجابری، محمد ارکون، حسن حنفی، تهران، نگاه معاصر؛
- هیوود، اندرو (۱۳۸۷) *مفاهیم کلیدی در علم سیاست*، ترجمه حسن سعیدکلاهی و عباس کاردان، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی؛

- Abou El Fadl, Khaled (2003) *The Human Rights Commitment in Modern Islam*, in: *Human Rights and Responsibilities in the World Religions*, Edi. By Joseph Runzo and Others, Oxford, Oneworld;
- Al-Faruqi, Ismail (1967) *Christian Ethics: A Historical and Systematic Analysis of its Dominant Ideas*, Montreal, McGill University Press;
- Bentley, Jerry H. (1977) "Biblical Philology and Christian Humanism: Lorenzo Valla and Erasmus as Scholars of the Gospels", *The Sixteenth Century Journal*, Jul., Vol. 8, No. 2, *Humanism in the Early Sixteenth Century*, pp. 8-28;
- Burckhardt, Jacob (1961) *The Civilization of the Renaissance in Italy*, Translated By S.G.C. Middlemore, New York, The New American Library;
- Davies, Tony (2001) *Humanism*, London, Routledge;
- Goodman, Lenn E. (2003) *Islamic Humanism*, Oxford, Oxford University Press;
- Gandhi, Leela (1998) *Postcolonial Theory: A critical introduction*, NSW, Allen & Unwin;
- Gillespie, Michael Allen (2008) *The Theological Origins of Modernity*, Chicago, The University of Chicago Press;
- Heidegger, Martin (1993) *Basic Writings*, Edi. By David Farrell Krell, New York, HarperSanFrancisco;
- Herde, Peter (1973) *Humanism in Italy*, in: *Dictionary of the History of Ideas: Studies of Selected Pivotal Ideas*, Edi. By Philip Wiener, Volume II, New York, Charles Scribner 's Sons;
- Hunter, Shireen T. (2009) Introduction, in: *Reformist Voices of Islam: Mediating Islam and Modernity*, Edi. By Shireen T. Hunter, New York, M.E. Sharpe;
- Ken, Teo Lee (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*, Edi. By Dustin J. Byrd and Seyed Javad Miri, Leiden, Brill;

اومانيسم به مثابه خوانشي از ميراث بشري ... (رضا نصيري حامد و ناهيد صفري) ۱۰۹

- Klemm, David E. and Schweiker, William (2008) *Religion and Human Future: An Essay on Theological Humanism*, Chichester, Blackwell Publishing;
- Kolenda, Konstantin (1999) Humanism, in: *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Edi. By Robert Audi, Cambridge, Cambridge University Press;
- Kraemer, Joel L. (1984) "Humanism in the Renaissance of Islam: A Preliminary Study", *Journal of the American Oriental Society*, Jan. - Mar., Vol. 104, No. 1, pp. 135-164;
- Kraemer, Joel L. (1993) *Humanism in the Renaissance of Islam: The Cultural Revival During the Buyid Age*, Leiden, E.J. Brill;
- Lamont, Coriss (1997) *The Philosophy of Humanism*, New York, Humanist Press;
- Leaman, Oliver (2008) Islamic humanism in the fourth/tenth century, in: *History of Islamic Philosophy*, Edi. By Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman, London, Routledge;
- Makdisi, George (1990) *The Rise of Humanism in Classical Islam and the Christian West*, Edinburgh, Edinburgh University Press;
- Mann, Nicholas (2004) The Origins of Humanism, in: *The Cambridge Companion to Renaissance Humanism*, Edi. By Jill Kraye, Cambridge, Cambridge University Press;
- Tibi, Bassam (2012) Islamic Humanism vs. Islamism: Cross-Civilizational Bridging, *An Interdisciplinary Journal*, Vol. 95, No. 3, pp. 230-254;
- Tuchman, Barbara W. (1984) *The March of Folly: From Troy to Vietnam*, New York, Ballantine Books;
- Visnovsky, Emil (2019) *The University as a Philosophical Problem*, Human Affairs, 29, PP.235-246;
- Von Grunebaum, G. E. (1962) *Modern Islam: The Search for Cultural Identity*, Berkeley, Columbia University Press;
- Woodruff, Paul (2005) *First Democracy: The Challenge of an Ancient Idea*, Oxford, Oxford University Press;