

مقایسه تطبیقی «انسان گرایی» در اندیشه اسلامی و غربی

خدیجه هاشمی*
جهانگیر مسعودی**

تاریخ تأیید: ۱۳۹۲/۸/۸

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۱۲/۷

چکیده

«اومانیسم» یکی از جنبش‌های فرهنگی - انسانی و حاصل دوران رنسانس و روشنگری غرب است که در معنای اعم، خود آزادی و حیثیت انسانی را هدف قرار داد؛ لکن بعدها و به عبارت دیگر در معنای اخص خود، به نوعی افراط در انسان‌گرایی انجامید. مقاله حاضر، سیر تاریخی اومانیسم را در غرب ترسیم کرده، در پی این رهاورد است که آیا باید این انسان‌گرایی غربی را همان‌گونه که هست، وارد جهان اسلام کرد یا اینکه می‌توان نوع واقع‌گرایانه‌تری از اومانیسم و انسان‌گرایی را در پیشینه تفکر جهان اسلام مشاهده کرد؟ افزون بر این، چه نقاط تشابه و تفارقی میان انسان‌گرایی اسلامی و نوع رادیکال آن در غرب وجود دارد؟ مقاله حاضر با پاسخ به این پرسش‌ها در نهایت انسان‌گرایی واقع‌گرایانه‌ای را در آثار فلاسفه، متکلمان و عرفای مسلمان به تصویر می‌کشد که در عین داشتن برخی صور خاص خود، جهات مشابه و مفارقی نیز با اساس و محور انسان‌گرایی غرب دارد.

واژگان کلیدی: اومانیسم، رنسانس، روشنگری، اومانیسم واقع‌گرا، اومانیسم رادیکال.

* دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی دانشگاه باقرالعلوم (hashemi_philo@yahoo.com).

** دانشیار گروه فلسفه و کلام دانشگاه فردوسی مشهد.

مقدمه

یکی از نخستین مباحث مهمی که در هر جهان‌بینی و ایدئولوژی مورد توجه قرار می‌گیرد «انسان و مقام انسان» است و فلسفه‌ها و جنبش‌های فرهنگی - انسانی گوناگون و ادیان متعدد هر یک به نحوی کوشیده‌اند جایگاه انسان در این عالم هستی و نحوه ارتباط او با خدای این جهان را تبیین کنند. از آن جمله، اومانیزم غربی بود که ریشه باورهای انسان‌گرایی و انسان‌شناختی را در اثبات توانایی‌های وجودی خود انسان دانست و نیز در باورهایی که منجر به تفکیک دو موجود آسمانی و زمینی و پرستش موجودی فراتر می‌شود و در عین حال انسان را چکیده و خلاصه جهان قرار داد و او را دارای کرامت ذاتی انگاشت. اسلام نیز هنگام ظهور خود اعلام کرد که انسان مقصود نهایی در آفرینش جهان و پدیدآمدن پی‌درپی موجودات بوده است* و همه نیروهای موجود جهان در وجود او جمع است.** نبات و حیوان آفریده شده است که جسم بشری از آن پدید آید و جسم او پدید آمده تا ارواح ناطقه ایجاد گردد و روح ناطق او آفریده شد تا خلافت خداوند بر زمین سامان یابد.***

اما آیا این همه توجه به کرامت‌ها و ارزش‌های وجودی انسان که او را محور توجه متفکران و اندیشمندان ادیان و مکاتب گوناگون قرار داد، می‌تواند این سخن را نتیجه دهد که آنچه با اصطلاح «اومانیزم» یا «انسان‌گرایی» در میان فیلسوفان غرب نام برده می‌شود، همان است که در میان متفکران مسلمان و نظرگاه اسلام رواج داشته است؟ یا اینکه اومانیزم و انسان‌گرایی را جنبش و حرکتی باید دانست که تنها در غرب با هدف احیای هویت انسانی رخ داد؟ اگر غیر از این است، چه نقاط افتراقی میان این دو وجود دارد؟ آیا می‌توان به نقاط اشتراکی نیز میان این دو تفکر دست یافت؟ این پرسش‌ها از جمله مباحثی است که در این مقاله به پاسخ آنها خواهیم پرداخت.

* «هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا...» (بقره: ۲۹).

** «الذی احسن کل شیء خلقه و...» (سجده: ۷) و «خلقنا الانسان من نطفه امشاج...» (انسان: ۲).

*** «انی جاعل فی الارض خلیفة...» (بقره: ۳۰).

اومانيسم

«اومانيسم» (Humanism) واژه‌ای است با تاريخی پيچيده که به عقیده تونی دیویس (Tony Davies) دامنه معانی ممکن و بسترهای آن به طرزی غير معمول گسترده است. به باور او واژه اومانيسم را اگرچه آلمانی‌ها وضع کرده‌اند، اما اعتبارنامه آن یونانی است؛ به این معنا که ریشه این واژه (hamilis)، humble از واژه لاتین humus به معنی خاک یا زمین است (دیویس، ۱۳۷۸، صص ۱۶۸ و ۱۷۰). معنای لغوی واژه «اومانيسم» در زبان فارسی، انسان‌گرایی یا انسان‌مداری است و معنای خاص آن، جنبشی فلسفی و ادبی است که در نیمه دوم قرن چهاردهم در ایتالیا پدید آمد و به کشورهای دیگر اروپا کشانده شد (Edwards, 1972, v.4, pp.69-70).

هدف این جنبش فرهنگی آن بود که با توجه به متون کلاسیک فرهنگ باستانی یونان و روم همچون «ویرژیل» و «هومر» نیروهای درونی انسان را شکوفا ساخته، دانش و زندگی اخلاقی و دینی انسان‌ها را از قیومت کلیسا آزاد کند. به عبارت دیگر اومانيسم جز کوشش برای بالابردن مقام انسانی و شوق روزگار باستان و گره‌زدن فرهنگ جدید به آن، چیز دیگری نبود (آندره، ۱۳۷۷، ص ۳۲۷).

سیر تاریخی اومانيسم در غرب

دیرین‌شناسان و پژوهندگان پیشاتاریخ غرب، هر دو، بر آن‌اند که پدیده انسان‌گشتگی انسان با نخستین پیدایش ابزارها در تاریخ هم‌زمان است و برخی انسان‌شناسان نیز انسان امروزی را تکامل یافته نخستین انسان میمون‌وار عصر ماموت‌ها در قاره آفریقا دانسته‌اند (دونان، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۱۱ - ۱۲). با این حال به طور یقین در غرب، تاریخ ظهور انسان و ظهور انسان‌گرایی دو منشأ زمانی متفاوت از یکدیگر داشته است و ما در ادامه به ذکر سه دوره تاریخی انسان‌گرایی یا اومانيسم از آغاز پیدایش تا کنون خواهیم پرداخت: دوران رنسانس، عصر روشنگری و دوران حاضر.

۱. اومانیسیم دوران رنسانس

«رنسانس»^{*} از نظر تاریخی به دورانی از تاریخ غرب گفته می‌شود که قرن‌های چهاردهم تا شانزدهم میلادی را دربر می‌گیرد و در آن، گروهی از اندیشمندان، که بعدها به اومانیسیت‌های رنسانس معروف شدند، برای نخستین‌بار مدعی شدند که پرستش حقیقی پروردگار، مستلزم ستایش آفریده‌های اوست؛ لذا اشرف مخلوقات و برگزیده آفریدگان خداوند، یعنی انسان، شایسته تکریم است. این دسته مدعی بودند باید استعدادها و توانایی‌های انسان را به رسمیت شناخت و نباید چون کلیسایان کهنه‌اندیش با غوطه‌ور شدن در مقوله گناه فطری انسان، از برتری‌ها و ظرفیت‌های وی چشم پوشید (بایزر، ۱۳۸۵، ص ۲۷).

اومانیسیت‌های عصر رنسانس بر این اعتقاد بودند که انسان جدید بیش از همه چیز بر خود تکیه می‌کند و سپس به جهان پیرامون خود و شعار خود را این جمله مشهور در یکی از کمدی‌های ترنتیوس^{**} قرار داده بودند که «انسانم و هیچ انسانی را با خود بیگانه نمی‌انگارم». به دیگر سخن، بزرگ‌ترین اندیشمندان دوران رنسانس همواره درباره مفهوم ارجمند انسان سخن می‌گفتند و می‌نوشتند و این، درست واکنشی بود در برابر مفهوم کلیسایی قرون وسطی از انسان که وی را موجودی گناهکار و با فقر روحانی و جسمانی می‌دانست که امکان رستگاری وی اندک است. سرنوشت او در «تقدیر» یا «عنایت الهی» مقدر شده است که هر که را خواهد بالا می‌کشد و هر که را خواهد بر خاک می‌افکند. اکنون دوران رنسانس می‌کوشید ارزش‌های انسان را به جای ارزش‌های الهی باز یابد (Windelband, 1958, p.352). اگرچه انسان‌گرایی رنسانس بر نوع بشر تأکید و تمرکز داشت، پیروان این مکتب، وجود خدا را انکار نمی‌کردند و میان انسان‌گرایی و مسیحیت تضادی نمی‌دیدند؛ به گونه‌ای که بسیاری از پیشگامان انسان‌گرایی در دوره رنسانس، خود جزو روحانیان کلیسای کاتولیک بودند که از نظر آنان، خداوند امر مسلمی بود (کوریک، ۱۳۸۰، ص ۲۳). برای مثال فرانچسکو پترارک

* اصطلاح Renaissance از زبان فرانسه وام گرفته شده و به معنی تولد دوباره یا نوزایی است (ر.ک: Craig, 1998, V.8, p.264).

** Terentius (۱۹۰ - ۱۵۹ ق.م) درام‌نویس بزرگ رومی.

(Francesco Petrarca)(1304م) اهل ایتالیا، پدر انسان‌گرایی که بسیاری از آثار فراموش‌شده روم و یونان باستان را مطالعه و احیا کرد، مسیحی مؤمنی بود که به آگوستینوس قدیس عشق می‌ورزید و علاقه‌اش را به سیسرون بر این مبنا توجیه می‌کرد که سیسرون طلایه‌دار مسیحیت بوده، آرای رواقی‌اش با محتوای **انجیل** هماهنگ است. بدین ترتیب به نظر می‌رسد نمی‌توان ظهور رنسانس را به طور کلی مساوی با بی‌دینی و رواج ماتریالیسم قلمداد کرد؛ بلکه باید گفت در این دوران، دین بر اساس تغییر بینش و روش انسان غربی معنای دیگری یافت و اندیشمندان رنسانس می‌خواستند تغییر عالم را بیرون از جزییات تحمیلی کلیسای کاتولیک به انجام رسانند و اگر هم در این دوران نشانه‌هایی از عدم تعهد به مبانی دینی مشاهده می‌شود، به دلیل‌هایی است که یکی از آنها مخالفت با مرجعیت کلیسای کاتولیک و سنت وابسته به آن بود، نه خروج از اصل دین؛ چراکه بینش انسان غربی درباره دین در حال تغییر بود و افزون بر آن، خروج از اصل دین و یا یک دین رسمی در قرون وسطی و نزد متفکران آن نیز دیده می‌شد؛ لکن آزادی بیشتر در دوران رنسانس اجازه تظاهر آن را داد و در سده‌های بعد، یعنی در نیمه دوم قرن هجدهم و نوزدهم بود که نظام‌های ضددینی و ماتریالیستی ظهور کرد.

۲. اومانیزم عصر روشنگری

با اینکه اومانیزم‌های رنسانس بودند که برای نخستین بار «عصر روشنایی» را در تقابل با «عصر تاریکی» مطرح کردند، اما این استعاره در قرن‌های هفدهم و هجدهم در فرانسه مورد استقبال قرار گرفت و در این زمان بود که «عصر روشنگری» به عنوان یک دوره تازه در تاریخ و فرهنگ اروپا مطرح گردید. روشنگری دو خصلت مهم بر چهره خود پیدا کرد: یکی خوش‌بینی و دیگری منطق‌گرایی. خوش‌بینی به این معنا که روشنفکران، انجام تغییر را ممکن و به طور کلی آن را در جامعه قابل کنترل دانستند و منطق‌گرایی نیز به این مضمون اشاره می‌کند که در نظر آنان کاینات و تمام مخلوقات، به‌ویژه انسان، قابل درک و قابل پیش‌بینی و قانونمند است؛ اما به هر حال پایبندی به نگرش منطقی در کاینات معمولاً با پایبندی به سکولاریسم یا دنیاگرایی شباهت داشت؛

یعنی اهمیت ماوراءالطبیعه را پایین آورده، یا یکسره رد می‌کرد. موعظه‌گران روشنگری معتقد بودند انسان موجودی است که در خلق اصول اخلاقی خاص خود در راستای مفاهیم ذهن منطقی به نفع خویش توانایی کافی دارد (آدلر، ۱۳۸۴، ص ۴۴۸). افزون بر این، روشنگران، آزادی را نیز از حقوق عامه مردم می‌دانستند و بر این اعتقاد بودند که این آزادی غالباً به دست شاهان و عوامل آنان دزدیده می‌شود.

۳. اومانیسیم قرن بیستم (اومانیسیم رادیکال)

چنان‌که بیان شد، پدیده انسان‌گرایی گرچه در آغاز پیدایش خود چیزی جدای از خداباوری نبود، لکن با گذشت زمان ابتدا در عصر روشنگری و بعد از آن و به‌ویژه در اواخر قرن نوزدهم و بیستم به مرحله رادیکالی و افراطی خود و تعارض علنی با خداباوری انجامید؛ به گونه‌ای که با وجود برخی دستاوردهای ماندگار، منتقدان جنبش روشنگری اصرار دارند که حرمت‌شکنی و شک‌اندیشی که فیلسوفان سبب اشاعه آن شدند، نظم اجتماعی را به‌شدت سست بنیاد کرد و در برآمدن حکومت سبعانه‌ای که حاصل انقلاب فرانسه بود، نقش داشت. آنها همچنین استدلال می‌کردند که روشنگری، راه را برای دنیای مدرن بی‌روح، مادی‌گرا و بی‌خدایی هموار کرد که در آن، میلیون‌ها انسان خود را در زندگی گم کرده، بی‌هدف و از خود بیگانه می‌بایند.

اصالت دادن به انسان در برابر اصالت‌دادن به خدا سبب شد که اومانیسیت‌ها گام‌به‌گام به سوی سکولاریزم و کم‌رنگ کردن نقش خدا و دین رانده شوند.

تفسیر جدید از خدا و تعالیم دینی (پیرایشگری) که از سوی کسانی مانند لوتر (Martin Luther) مطرح شد (Craig, 1998, V.6, p.3)، پذیرش خدا و نفی مداخله خدا و دین آسمانی و از جمله تعالیم مسیحی، روی آوردن به دین طبیعی و خداگرایی طبیعی (Deism) که از سوی ولتر (Voltaire) (۱۷۷۸-۱۹۶۴) و هگل (Friedrich Hegel) (۱۷۷۰ - ۱۸۳۱) ارائه شد (Craig, 1998, V.9, p.658)، شکاکیت نسبت به دین و خدا که از سوی کسانی مانند هاکسل (Julian Huxley) (۱۸۸۷ - ۱۹۸۵) مطرح گردید (Novack, 1995, p.125) و انکار کامل دین و خدا که فوئر باخ (Feuerbach) (۱۷۷۵ - ۱۸۳۳) (Craig, 1998, v.3, p.636)، مارکس (Marks Karl) (۱۸۱۸ - ۱۸۸۳)

و وجودگرایان ملحد مطرح کردند (wood, 2004, p.175) - 18، مرحله‌ای است که جنبش اومانستی پیموده است.

رسوخ اومانسیسم رادیکال در جهان اسلام

مبانی فکری رنسانس و نهضت اصلاح دین پس از چند قرن استقرار در غرب به سرزمین‌های اسلامی رسید؛ اما در واقع صدر تاریخ جدید اسلام ذیل تاریخ جدید غرب قرار گرفت و در حالی که نهضت اصلاح دینی غرب بر بنیاد تفکر غرب در خاستگاه تاریخی متناسب با خود به وقوع پیوست، در اسلام جنبش و نهضت‌هایی رخ داد که بیشتر از فرهنگ جدید ترجمه‌شده غرب متأثر بود. روشن و غیر قابل انکار بودن این تأثیرپذیری از نهضت‌های اومانستی غرب که بیشتر توسط روشنفکران مسلمان صورت می‌گرفت و همچنین ناآگاهی برخی اندیشمندان و مستشرقان از پیشینه جریان انسان‌گرایی در جهان اسلام سبب شد متفکری همچون کرمر پدیده انسان‌گرایی اسلامی را در چرایی و چگونگی زمان ظهور و افول، با جریان غرب مقایسه کرده، چنین بنویسد:

در اثنای رنسانس اسلامی بود که انسان‌گرایی در جلوه توانمندش به ظهور آمد. این شاخه انسان‌گرایی اساساً برآمده از شعار *Humanitas* بود که در دوره یونانی‌مآبی و باستان یونانی - رومی بالید. ویژگی‌های اولیه این انسان‌گرایی عبارت است از تصور خویشاوندی و وحدت مشترک نوع بشر. اقتباس آثار کلاسیک قدیم به منزله شعار آموزشی و فرهنگی و تربیت جان و روان و شخصیت و انسانیت یا نوع دوستی (Kraemer, 1986, pp.232-233).

بیان این نکته ضروری است که وحدت نوع بشری که در اسلام مورد نظر است، با خویشاوندی جمعی که افلاطون به آن معتقد است، به کلی متفاوت است. افزون بر این گرچه - چنان‌که کرمر بیان کرده است - در قرن چهارم و دوران آل بویه انسان‌گرایی همچون مسکویه و توحیدی می‌زیستند، لکن با اندک تأملی در پیشینه جهان اسلام و پیش از این دوران نیز اندیشمندان انسان‌گرای مسلمانی را می‌توان یافت که در ساحت‌های علمی متعدد در جهت تقویت نگاه انسان‌گرایانه می‌کوشیده‌اند که پیش از تفصیل آن، ابتدا به چگونگی انتقال انسان‌گرایی غرب به کشورهای مسلمان و نقش

روشنفکران و ارزیابی کارآمدی آن می‌پردازیم.

۱. روشنفکران ایران

پیش از پرداختن به نقش روشنفکران در نفوذ و رسوخ اومانیسیم رادیکال به ایران باید به این نکته اشاره کرد که واژه روشنفکری با اینکه زادگاه اصلی آن فرانسه قرن هجدهم است، لکن به این دلیل که در ابتدا بدون توجه به بسترهای فکری، اجتماعی و فرهنگی پیدایش آن در غرب و نیز بدون مفهوم‌سازی متناسب با شرایط و خصوصیات فرهنگ خودی از سوی گروهی از تحصیل‌کردگان در غرب به جامعه ما راه یافت، موجب شد تا به قول دکتر سیدحسین نصر، بیشتر در مورد افرادی به کار رود که نماینده تفکر غربی در ایران بوده‌اند و به این ترتیب پدیده روشنفکری در جامعه ما از آغاز نتوانست نقش و کارکرد خود را همانند موطن اصلی‌اش ایفا کند. یکی از این روشنفکران انسان‌گرای ایرانی، میرزا ملکم‌خان نظام‌الدوله بود که دیدگاه دوگانه‌ای در مورد خدامحوری در جامعه انسانی قائل بود. ملکم‌خان اعتقاد به «اخذ تمدن فرنگی بدون تصرف ایرانی» داشت و عقل انسان ایرانی را فاقد قدرت ترقی‌سازی می‌دانست: «آخر شما چه دلیلی دارید که عقل خود را بر علوم و تجربیات فرنگ ترجیح می‌دهید؟... بی‌جهت خود را فریب ندهید! ... بی‌جهت در صدد اختراعات تازه نباشید» (ملکم‌خان، ۱۳۸۱، ص ۱۰۷).

آخوندزاده نیز از دیگر روشنفکرانی بود که با اعتقاد به برتری و مزیت ذاتی تمدن اروپا توجه کامل خود را به - به اصطلاح - رفورم جهان اسلام معطوف داشت و مانند ملکم‌خان، قرن نوزدهم را دو فضای متضاد از علم و موهوم‌پرستی از یک طرف و روشنگری و عقب‌ماندگی از طرف دیگر در اروپا و آسیا می‌دانست (آخوندزاده، ۲۵۳۷، ص ۲۵).

۲. روشنفکران عرب

تحول فکری جدید نه تنها در ایران، بلکه در برخی از کشورهای اسلامی، چون مصر، تونس و مراکش نیز روی داد و ایران در این زمینه هم اثرپذیر و هم اثرگذار بود. مصر قرن نوزدهم که ناگهان با حمله ناپلئون روبه‌رو شده بود، نخستین کشور اسلامی بود که

به خود آمد و به فکر شناخت دنیا افتاد. در راه رسیدن به این هدف، بسیاری از روحانیان و رجال سیاسی و روشنفکران کوشیدند با تکیه بر اصول اسلامی «اجتهاد» و «مصلحت» راهی به سوی تجدد بگشایند. دکتر عدنان علی‌رضا النحوی مهم‌ترین عوامل نفوذ تفکر سکولار در ممالک عرب اسلامی را جنگ میان دولت عثمانی و روسیه (۱۸۵۳م) و استقلال لبنان از مرکز خلافت مسیحیت و گسترش نفوذ فرانسه و بریتانیا می‌داند؛ همچنین حملهٔ فرانسه به مصر (۱۷۹۸م) و فرستادن محمدعلی (۱۸۰۵ - ۱۸۴۹م) از جانب دولت عثمانی به عنوان والی مصر که به غربی‌کردن این کشور انجامید (النحوی، ۱۴۱۹، ص ۱۱۴). این حرکت گرچه به کلی خالی از تأثیرات مثبت در راستای ترقی نبود، به تبع آن تعارضات با دین و انسان‌گرایی‌های سکولار نیز رواج یافت.

از میان روشنفکرانی که تفکر اومانیسم سکولار را به کشورهای مسلمان عربی منتقل کردند، می‌توان قاسم امین (۱۸۶۵ - ۱۹۰۸م) را نام برد که پیشگام عرب‌های مسلمان غرب‌گرای اواسط سدهٔ بیستم بود (سرابی، ۱۳۶۸، ص ۱۰۴). یکی دیگر از روشنفکران عرب احمد لطفی السید (۱۸۷۲ - ۱۹۶۳م) بود. وی نیز به شدت دعوی آزادی و سکولار داشت (النحوی، ۱۴۱۸، ص ۱۱۶). علاوه بر این می‌توان به تعداد دیگری از روشنفکران عرب همچون محمد آرکون، طه حسین، سلامه موسی، علی عبدالرزاق، منور فهمی و... اشاره کرد که هر یک سهمی را در تلاش برای سکولارکردن جامعهٔ مسلمان عرب و رسوخ اومانیسم رادیکال غرب به آن ایفا کردند (همان، ص ۱۱۶).

آیا اومانیسم یعنی الحاد؟

ظهور انسان‌گرایی در غرب و پیشرفت و ترقی انسان غربی در حوزه‌های مختلف از یکسو و ناکارآمدی انسان‌گرایی تقلیدی از غرب در کشورهای مسلمان از سوی دیگر، پرسش‌های متعددی را به ذهن می‌رساند؛ از جمله اینکه آیا آنچه در اومانیسم غرب موجبات ترقی انسان را به دست آورد، الحاد و بی‌خدایی بود و لذا مسلمانان نیز باید چنین کنند؟ و اگر چنین داوری صحیح نیست، چه باید کرد؟ آیا اسلام و پیشینهٔ مسلمانان به کلی خالی از انسان‌گرایی و توجه به انسان بوده است؟ حال آنکه نمی‌توان

دوران ظهور اسلام را به یاد آورد و نشانی از علم در آن ندید. هنوز قرن اول هجری تمام نشده بود که مسلمانان صنعت کاغذ را از ماوراءالنهر به داخل بلاد عرب‌زبان بردند و کتابخانه‌ها به تدریج دایر شد. انواع دایرة المعارف از امثال **مفاتیح العلوم خوارزمی** و **جامع العلوم فخر رازی** گرفته تا **نفایس الفنون آملی** و **کشاف اصطلاحات تهنوی** که در عالم اسلامی تألیف شد، از وسعت دایرة کنجکاوی مسلمانان حکایت دارد و نیز از تنوع و وفور کتابخانه‌ها (زرین کوب، [بی تا]، ص ۴۲). بنابراین به نظر می‌رسد هر دو نوع نگرش به انسان‌گرایی غربی و اسلامی باید اصلاح گردد؛ به این معنا که نباید انسان‌گرایی پیشینه اسلام و مسلمانان را دقیقاً همان اومانیسیم غرب و یا کاملاً بیگانه با آن دانست و هم اینکه نباید اصل جنبش اومانیسیم غرب را حرکتی خالی از هرگونه معنویتی تصور کرد. چنان‌که گذشت، انسان‌گرایی در غرب ابتدا حرکتی دردمندانه، اصلاحی و کرامت‌خواهانه بود که در پایان، غلظت بیشتری یافت و باورهای اساسی را تخریب نمود و لذا به نظر می‌رسد در قضاوت در مورد اومانیسیم باید مقاطع مختلف این جنبش را نیز از هم تفکیک کرد؛ برای مثال اومانیسیم دوران رنسانس را تنها می‌توان در مقابل خداگرایی قرون وسطایی قرار داد، نه در برابر هر نوع خداگرایی؛ چراکه حتی باوفاترین اومانیسیت‌ها نیز به جای تضعیف حیات مذهبی انسان در تعمیق و تصحیح آن کوشیدند؛ به طوری که «پرورش حکیمانه و فصیحانه» (*Pietas Literata*) هدف اصلی آموزشگران اخلاقی آن عصر را تشکیل می‌داد (نوفان بومر، ۱۳۸۰، ص ۱۵۱).

عصر روشنگری نیز گرچه سرآغاز جنگ آشکار میان علم و الهیات در غرب بود، بیشتر اومانیسیت‌ها و فلاسفه بدون اعتقاد به مذهب، به خداوند ایمان داشتند و در پس این ایمان، آرزویی برای یافتن آیین مذهبی ساده‌ای نهفته بود که مورد قبول همه آدمیان باشد. به عبارت دیگر بیزاری آنها از مذهب مبتنی بر وحی، ریشه در مفروضات فکری ایشان داشت؛ چراکه آنها مذهب را فریبی به شمار می‌آوردند که حکام ستم‌پیشه و کشیشان دغل‌باز بدان وسیله مردم ساده‌دل را می‌فریبند و برخی نیز مذهب را محصول ترس و یا بیماری روانی می‌دانستند. با این حال شمار فراوانی از فلاسفه، ملحد نشدند؛ اما به جای مذهب مبتنی بر وحی، مذهب طبیعی خاص خود را عرضه کردند و آن را «خداپرستی غیرمذهبی» (*Deism*) خواندند. این نوع خداپرستی، نوع رقیقی از

خداپرستی مذهبی بود و کوششی برای ایجاد مذهبی مناسب و هماهنگ با علم مدرن به شمار می‌رفت.

افزون بر این به نظر لوک فری (Luc Ferry) مدرنیته و ظهور انسان‌گرایی سکولار در اروپای قرن هجدهم جست‌وجوی معنا و امر مقدس را از میان نبرد، بلکه هردو را تنها از طریق فرایندی دوگانه دیگرگون کرده است. دو فرایند انسانی‌سازی امر الهی و الهی‌سازی امر انسانی (فری، ۱۳۸۳، ص ۷ - ۸)؛ به این معنا که کوشش‌های کلیسای کاتولیک برای طرد جزم‌اندیشی و ترجمه سنت دینی به زبان معاصر شهادی بر انسانی‌سازی امر الهی است و زایش عشق مدرن و انسان‌گرایی که مستلزم توجه به دیگران و حتی ایثار در راه دفاع از ارزش‌هایی متعالی‌تر از خود زندگی است، شهادی بر الهی‌سازی امر انسانی است. کسانی همچون فری این نوع انسان‌گرایی را که در مقابل انسان‌گرایی الحادی و افراطی است، «اومانیزم استعلایی» می‌نامند و با دفاع از آن، معتقدند اومانیزم استعلایی مفهومی است که برای نخستین بار در تاریخ بشر موفق به حل معضل سکولاریسم گشته است.

در این صورت چندان دور از واقعیت نیست اگر مدعی شویم که در تاریخ و پیشینه دوردست اسلام نیز اومانیزم و انسان‌گرایی استعلایی را می‌توان یافت که افزون بر برتری‌های آن، نقاط اشتراکی نیز با اومانیزم استعلایی غرب داشته است.

اومانیزم واقع‌گرا در پیشینه جهان اسلام

چنان‌که گفتیم، ادعای ما بر این است که انسان‌گرایی و اومانیزم اسلامی، البته نه از نوع رادیکال و آنچه روشنفکران در صدد تثبیت آن بودند، بلکه فراتر از آن، که ما آن را اومانیزم واقع‌گرای اسلامی می‌نامیم، در پیشینه جهان اسلام و متفکران مسلمان ما وجود داشته است؛ پیشینه‌ای که حتی آغاز آن به صدر اسلام باز می‌گردد. هانری کربن در این باره به صراحت اقرار می‌کند که انسان‌گرایی از هنگام ظهور اسلام پدید آمده است و در تأیید سخن خود، روایتی را نقل می‌کند که طبق آن، امام صادق علیه السلام می‌فرماید:

صورت بشری، عالی‌ترین شاهد است که خداوند به آن وسیله، آفرینش خود را گواهی

می‌کند. کتابی است که خود نوشته است؛ معبدی است که با حکمت خود بنا کرده است؛ مجموعه صور همه کائنات است. خلاصه معرفت‌های بارز لوح محفوظ است؛ شاهدی مرئی است حاکی از غیب. حجت و دلیلی است در مقابل هر منکر و صراط مستقیمی است بین بهشت و دوزخ کشیده.*

این سخن، بالاترین منزلتی است که می‌توان برای انسان قائل شد. لویی گارده نیز به نگاه خاصی که اسلام به حرمت انسان‌ها داشت اشاره کرده است، جایگاه آن را در جامعه و گسترش تمدن اسلامی چنین بیان می‌کند:

..اسلام به منزله خزینه جواهری است که حفظ این گوهرها می‌تواند حساسیت تجدید یافته تعالیم الهی طبیعی و فوق طبیعی را که پیوسته در وجدان انسانی در معرض تهدید دائمی مادیون طبیعی و انسان‌شناسی قرار دارد، به مدارج عالی فرهنگ دینی ارتقا دهد (گارده، ۱۳۵۲، ص ۴۴۳).

اسلام و در رأس آن، قرآن، آن قدر به انسان و گران‌سنگی وجودی او بها می‌دهد که /یزوتسو نیز معتقد است:

با اینکه خدا والاترین کلمه کانونی در قرآن است و بر همه میدان‌های معناشناختی مستولی است، اما این همه اهمیت [دادن] به انسان باعث می‌شود که توجه ما به آن، به اندازه توجه نسبت به خدا جلب شود (یزوتسو، ۱۳۶۱، ص ۱۵۱).

لذا وی خدا و انسان را در قرآن دو قطب عمده و اساسی می‌داند که بین آنها رابطه وجودشناختی و تبلیغی برقرار است. رابطه وجودشناختی به مفهوم آفرینش اشاره دارد و رابطه تبلیغی که یک ارتباط دوطرفه و متعکس است، یک رابطه فرهنگ‌ساز و تعالی‌آفرین است که گاه شفاهی و گاه غیرشفاهی رخ می‌دهد و به گفته وی یک تنش روحانی و درامی را ایجاد می‌کند (همان، ص ۱۹۳).

اکنون به برخی از نشانه‌های وجود این اومانیزم در پیشینه علمی جهان اسلام و در آثار و آرای شماری از فیلسوفان و متکلمان و عارفان مسلمان می‌پردازیم:

* «الصورة الانسانية هي اكبر حجج الله على خلقه و هي كتاب الذي كتبه بيده و هي الهيكل الذي بناه بحكمته و هي مجموع صور العالمين ...» (ر.ک: کربن، ۱۳۶۱، ص ۶۲).

اومانیسم واقع‌گرا در تفکر فیلسوفان مسلمان

فلسفه اسلامی در نگاه نخست و هنگامی که آن را از دید سنت عقلی غرب می‌نگریم، به نظر می‌رسد همان فلسفه یونانی اسکندرانی باشد که صبغه عربی گرفته است؛ فلسفه‌ای که نقش عمده آن، انتقال عناصری خاص و با اهمیت از میراث باستان به غرب قرون وسطی بوده است؛ در صورتی که به جرئت می‌توان گفت فلسفه اسلامی با داشتن تاریخ طولانی دوازده قرن که امروزه نیز همچنان به حیات خود ادامه می‌دهد، عملاً ریشه در قرآن و حدیث دارد. (کربن، ۱۳۶۱، ص ۴۰).

این مقدمه کوتاه درباره فلسفه اسلامی را به این دلیل آوردیم تا به این نکته تصریح کرده باشیم که حقیقت وحی اسلامی، شیوه واقعی تفکر انسان را در دنیای اسلامی متحول ساخت؛ به طوری که عقل نظری فلاسفه اسلامی به هیچ‌وجه از نوع ارسطویی نیست، گرچه اصطلاحات خاص آن به زبان عربی ترجمه شده است و درک اسلامی از عقل هنگامی روشن می‌گردد که معنای عقل را در آثار فیلسوفی بزرگ چون صدرالهی که آیات مربوط به آن را تفسیر می‌کند و یا به تفسیر عقل از مجموعه احادیث شیعیه کلینی به نام اصول کافی می‌پردازد، مطالعه کنیم. بنابراین می‌توان فلسفه انسان‌گرایانه و عقل‌مداری را ادعا کرد که نه تنها هیچ منافاتی با منزلت عقلانی و روحانی انسان ندارد، بلکه به توصیه منابع وحیانی، نگرش واقع‌گرایانه‌تری نیز به ابعاد مختلف نیازهای انسانی داشته است. از جمله این فیلسوفان انسان‌گرا صدرالمتألهین است که در آغاز اسفار، هنگامی که تعریفی از فلسفه ارائه می‌دهد، رابطه فلسفه اسلامی و انسان‌گرایی واقع‌نگر اسلامی را به‌خوبی تبیین می‌کند:

«ان الفلسفة استكمال النفس الانسانية بمعرفة حقایق الموجودات»: فلسفه، کمال بخشیدن به نفس آدمی است به اندازه توانایی آدمی از طریق معرفت به حقایق موجودات. (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۰).

این تغییر ظریف و دقیقی که با نگرش اسلامی در تصور یونانی عقل پدید آمده است، افزون بر صدرالهی در آثار مشائیان اسلامی، همچون ابن‌سینا نیز می‌توان مشاهده کرد که در آن، عقل فعال با روح القدس اتحاد می‌یابد (ابن‌سینا، ۲۰۰۵، ص ۱۳). اخوان‌الصفاء نیز فلسفه را همان عقل‌گرایی انسان می‌دانند که در نهایت او را به

هماهنگی واقعی در عالم اخلاق می‌رساند (اخوان‌الصفاء، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۴۸).
 ابو یعقوب سجستانی نیز از جمله متفکران مسلمانی است که بعد انسان‌گرایی او مورد توجه مستشرقان نیز قرار گرفته است و برخی انسان را در اندیشه او دارای مقامی محوری و اساسی می‌دانند (واکر، ۱۳۷۷، ص ۹۵).

ابوعلی احمد بن محمد بن یعقوب بن مسکویه (۳۲۵ - ۴۲۱ ق/ ۹۳۶ م) نیز از دیگر فیلسوفان انسان‌گرایی است که معتقد است کمال آدمی به انسانیت اوست و انسانیت انسان بر ویژگی‌های خاص وی که حیوانات فاقد آن‌اند، استوار است؛ لذا کمال انسان به غضب و شهوت و لذایذ جسمانی نیست، بلکه به انجام کارها بر اساس تعقل است (مسکویه، ۱۴۱۲، ص ۳۴). و این، همان کمال انسانی و یا حتی برتر از آنی است که فیلسوفان عصر روشنگری از آن سخن گفتند.

ابوحیان توحیدی (ولادت ۳۱۰ ق/ ۹۲۲ م) را نیز می‌توان از جمله فیلسوفانی دانست که دغدغه انسان همواره او را به خود مشغول داشته است. وی می‌گوید: «إنَّ الانسان قد اشکل علیه الانسان»: به‌راستی که انسان مهم‌ترین مسئله انسان است. توحیدی به گسترده‌ترین معنای لفظ انسان‌گرا، اهل ادب بود؛* با این حال وی با فرودآوردن فلسفه به سطح فهم خوانندگان آثار ادبی کوشید تا فکر آنان را بالا برده، از تکرار مکررات و اوهام و خرافات برهاند. وی همچون فیلسوفان، حرکت آزادانه عقل را برای یافتن پاسخ پرسش‌ها برگزید؛ تا آنجا که او را «فیلسوف التساؤل» لقب داده‌اند (بجنوردی، ۱۳۷۲، ص ۴۱۲).

اومانيسم واقع‌گرا در تفکر متکلمان مسلمان

هنگامی که مسلمانان با اقوام دیگری از عناصر غیرعرب، مانند ایرانیان، رومیان، مصریان و اقوام دیگر ارتباط پیدا کردند و اختلاف عقاید و مقالات آشکار گردید، مسلمانان، جهت دفاع از حریم دین مبین اسلام، فراگرفتن روش‌های جدید فکری و قواعد

* او را بر خلاف مسکویه که L,hamahi steserein (انسان‌گرایی متین) بود L,hamaniste indigne (انسان‌گرایی رنجیده خاطر) نامیده‌اند (رک: دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۴۱۳/ نیز Humanism in the Renaissance Of Islam, 1986, pp.232 - 233).

استدلالی را برای مقابله با انحرافات عقیدتی و اختلافات سیاسی پیش گرفتند؛ بنابراین اندک‌اندک به کسب علوم عقلی جدید و فنون بحث و جدل پرداختند و بسیاری از آنها نه تنها عقل انسانی را همچون اومانیزم رادیکال از مذهب جدا نکردند، بلکه این دو را در تأیید یکدیگر به کار بردند.*

از جمله این متکلمان زبردست مشهور، هشام‌بن‌حکم کوفی است که دانشمند مجالس علمی یحیای برمکی، رئیس و متبحر در علوم عقلی بود؛ به گونه‌ای که نقل شده است *ابوالهذیل علاف* اگر از کسی واهمه داشت، فقط از او - یعنی از هشام - بود و مسعودی مناظرات فراوانی نقل کرده است که در آنها هشام بر *ابوالهذیل* فائق آمده است (شبلی نعمانی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۳۱). *ابوالهذیل علاف* و شاگرد او نظام نیز که در زمان مأمون کتاب‌های خرد و کلان در علم کلام نوشته‌اند، هم در علوم عقلی و هم در فنون ادب تبحر داشتند (همان، ج ۱، ص ۲۹).

علامه شبلی، متکلم مسلمان، نیز افزون بر نکوهش کنارنهادن عقل از مذهب، زیان آن را در گسترش خرافات و موهوم‌پرستی دانسته است که پس از چندی عقاید مذهبی زیر پرده این اوهام و خرافات پنهان خواهد ماند. به باور وی به‌جز اسلام در دنیا هیچ مذهبی ادعا نکرده است که بر پایه عقل استوار است و باید هر مذهبی را از روی موازن عقل و منطق پذیرفت و این، یک تفاوت بزرگی است که اسلام را از سایر مذاهب ممتاز کرده است (همان، ج ۲، ص ۲۲) متکلم مشهور، علامه حلی، نیز در ارزش‌گذاری عقل انسانی، اعتقادی همچون معتزله داشت و با نظر اشاعره موافق نبود. وی می‌نویسد:

«دانش عقلانی مانند عقیده به وحدت و علم به صفات خداوند و قدرت او از راه عقل حاصل می‌شود و در این مورد وحی، تأکیدی بر آن است» (علامه حلی، ۱۳۷۴، ص ۲۶۵).

افزون بر توجه به عقل در انسان‌گرایی متکلمان مسلمان، مقوله آزادی و اختیار انسان نیز از گزاره‌های مورد توجه آنان بوده است که بنا به گفته شهرستانی در الملل و

* چنان‌که علمای مسلمان گفته‌اند: «کَلِمَا حَكَمَ بِهَ الْعَقْلُ حَكَمَ بِهَ الشَّرْعُ وَ كَلِمَا حَكَمَ بِهَ الشَّرْعُ حَكَمَ بِهَ الْعَقْلُ...».

النحل پیشینه تاریخی این بحث به زمان رسول اکرم ﷺ و غزوه احد می‌رسد (شهرستانی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۲۸).

امامیه در پیروی از امامان اهل بیت، نظریه میانه‌ای را مطرح کرد که در آن، در عین باور به توحید و قدرت نامحدود الهی، آزادی و اختیار انسان نیز حفظ می‌شود. این آزادی، تکوینی است که مبنای آزادی تشریحی و نفی ولایت است که متکلمان و فقهای شیعه از آن به اصل «عدم ولایه احد علی احد» تعبیر می‌کنند (ضیائی فر، ۱۳۸۲، ص ۱۰۹).

اومانیسیم واقع‌گرا در مکتب عرفای مسلمان

انسان در عرفان اسلامی جایگاه خاصی در هستی دارد. افزون بر اینکه همه قوانینی که در سراسر هستی حاکم است، برای انسان نیز به عنوان جزئی از جهان حکم فرماست، روابط ویژه‌ای میان انسان و خداوند وجود دارد که جایگاه بلند انسان را نشان می‌دهد. عشقی دوطرفه که در آن، انسان‌گرایی و اصالت انسان به اوج خود می‌رسد؛ به گونه‌ای که تمامی مکتب‌های غربی و فلسفه‌هایی که در اصالت انسان (اومانیسیم) سخن گفته‌اند در مقابل این دیدگاه، بسیار ابتدایی به نظر می‌رسد. در عرفان اسلامی، انسان‌گرایی عارفانه و عاشقانه حاکم است؛ انسان به مرحله‌ای می‌رسد که در عین عاشق‌بودن، معشوق خداوند می‌گردد: «یحیهم و یحبونه» (مائده: ۵۴) و نه تنها خلیفه و جانشین خداوند در زمین که جامع جمیع مراتب حضرات خمس، یعنی حضرت کون جامع می‌شود. برای چنین انسانی، مسئولیت اجتماعی معنای تازه‌ای می‌یابد و خدمت به انسان‌ها از روی عشق و محبت انجام می‌شود.

مرحبا ای عشق شورانگیز بی‌پروای دوست
 سوختی ما را عجب در آتش سودای دوست
 در همه گیتی جمال یار می‌بینم عیان
 عالم است آینه پیش طلعت زیبای دوست
 (الهی قمشه‌ای، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۲۸۴)

عرفان، هستی را سرشار از عشق و محبت میان خلق و خالق می‌بیند و آن را بر اساس زیبایی و جمال مطلق الهی تفسیر می‌کند؛ در حالی که اومانیسیم غربی جنبه حیوانی انسان را در نظر گرفته، جهان را سرد و بی‌روح و جایگاه زندگی موقت دنیا می‌داند و پاسخ‌گوی پرسش‌های اساسی انسان درباره تفسیر هستی نیست. مقام انسان

در عرفان اسلامی چنان بلند است که بر اساس آن می‌توان مترقی‌ترین قوانین را برای بشر به ارمغان آورد. در عرفان با دو عنصر عشق و زیبایی می‌توان به بهترین تفسیر از انسان دست یافت. در این دیدگاه انسان به خدا نزدیک می‌شود، همه هستی در او خلاصه می‌شود و از ماده فاصله می‌گیرد و به سوی آسمان عروج می‌کند.

بعد از این نور به آفاق دهم از دل خویش که به خورشید رسیدیم و غبار آخر شد

(حافظ، غزل ۱۶۶، ص ۱۱۰)

عطار نیشابوری نیز در داستان منطق الطیر که همه آن به مقام انسان اختصاص یافته

است، همین مطلب را نتیجه می‌گیرد:

ما به سیمرغی بسی اولی‌تریم زانکه سیمرغ حقیقی گوهریم

(عطار نیشابوری، ۱۳۷۲، ص ۲۳۶)

در انسان‌گرایی عرفانی همین بس که اهمیت شناخت انسان و معرفت نفس را باید در وصول به رب جست‌وجو کرد؛ چنان‌که در زبان حکیم و عارف و وحی آسمانی، معرفت نفس در ارتباط با شناخت حق قرار گرفته، به انحای گوناگون بیان شده است که «هرکه خویش را بشناسد، خدای خویش را خواهد شناخت».*

صدرا نیز در این باره می‌گوید: «هیچ‌کس حق را مشاهده نمی‌کند مگر به وسیله وجود خاص خودش و او را نمی‌شناسد مگر به واسطه هدایت خاص خودش و حق برای او به وسیله آنچه در مرآت ذاتش تجلی کرده است، ظاهر می‌گردد» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۳۶۵).

رسم آیا به وصال تو که در جان منی؟ هجر روی تو که در جان منی نیست روا

(امام خمینی، ۱۳۷۲، ص ۴۳)

با وجود چنین نگرشی به انسان در عرفان اسلامی، انسان اومانیسیم الحادی و رادیکال که به منزله وجودی قائم به ذات است، مشابه معنای انانیت عرفان اسلامی تلقی می‌شود؛ چراکه بنا به رأی عرفا اساس انانیت، همان غفلت از حق و وجود خویش را وجودپنداشتن است. اومانیسیم الحادی دوره جدید نیز همان غفلت از شأن عبداللهی

* این گفته، مفاد حدیث شریف «من عرف نفسه فقد عرف ربه» می‌باشد (رک: آمدی، [بی‌تا]، ص ۲۳۲).

انسان است؛ غفلت از شأن عبودیت خویش و فراموشی افتقار و احتیاج به حق که موجب فراموشی ذات خویش هم می‌شود: «نسوالله فانسا هم انفسهم» (حشر: ۱۹). میرزا جواد ملکی تبریزی، چنین انسانی را، که به خدای خویش واصل و صفات الهی را دارا گردیده است، سرچشمه علوم و معارف می‌داند. (ملکی تبریزی، ۱۳۷۳، ص ۲۳).

مؤلفه‌های خاص اومانیسم اسلامی

با توجه به آنچه گذشت، در عین وجود اشتراکات اجمالی میان اومانیسم اسلامی و غربی، می‌توان به مؤلفه‌هایی نیز دست یافت که انسان‌گرایی و اومانیسم اسلامی را به گونه‌ای متفاوت از اومانیسم رادیکال غرب کرده است که به‌اختصار به مهم‌ترین آنها اشاره می‌کنیم:

۱. ارائه طریق و حیانی

یکی از مهم‌ترین شاخصه‌های اومانیسم اسلامی و از دلایل واقع‌گرا بودن آن، ضابطه‌ای محکم و تضمینی است که در به‌ثمر رسیدن آن نقش مؤثری دارد و آن، قانونمندی و نظارت یک مبدأ کل ماورایی است. پرفسور هوستون اسمیت (Hostsn Smith) در کتاب مذاهب انسانی می‌نویسد:

امتیاز اسلام فقط در طرح مقاصد عالیه نیست، بلکه در این است که طریق وصول به مقصد را هم به شخص مؤمن معتقد نشان می‌دهد (هوستون، ۱۳۴۰، ص ۶۲ - ۶۳).

۲. ایجاد تعادل میان جسم و روح انسان

یکی دیگر از ره‌آوردهای اسلام برای انسان، ایجاد تعادل میان جسم و روح اوست. اومانیسم اسلامی گرچه همچون اومانیسم غربی این حق را به انسان داده است که از زندگی و نعمت‌های آن برخوردار شود و تمایلات خود را در خوردنی‌ها و نوشیدنی‌ها و زن و ثروت برآورده سازد؛ اما آن را با ضوابطی همراه ساخته است که به سود انسان و موجودیت و روح اوست و بدین ترتیب انسان را از احساس محرومیت یا کشمکش میان تمایلات و عوامل بازدارنده رهانیده است؛ لذا در میان تمام ادیان، تنها اسلام این

فرصت را در اختیار انسان می‌گذارد که در بالاترین حد و بدون آنکه لحظه‌ای تمایلات روحی او به تباهی کشیده شود، از زندگی دنیوی برخوردار گردد. در اسلام نشانی از گناه نخستین موروثی نیست و ایمان هر مسلمانی در گرو رفتار خود اوست. تأکید اسلام بر نفس انسانی، همان چیزی است که در قرون وسطی تحت تأثیر کلیسا به شدت نادیده و ناچیز و حتی شیطانی تلقی می‌شد. دیدگاه اسلام درباره انسان و زندگی‌اش با آرامش و احترام همراه است و او را به بردگی نمی‌گیرد. کامیابی مادی در اسلام امری مطلوب است، ولی در عین حال هدف تلقی نمی‌شود، بلکه انسان را در تمامی عملکردهایش با پیروی از ادب به احساس رهنمون می‌شود؛ به گونه‌ای که هدف از همه فعالیت‌های عملی بر اساس اخلاق می‌باشد.

مقایسه میان اومانیسیم اسلامی و اومانیسیم غربی

۱. تأکید بر کرامت ذاتی انسان

«انسان» هم در تفکر دینی و هم اومانستی مورد توجه خاص قرار گرفته است و در هر دو مشرب «انسان» فاعلیتی قوی و گسترده و ارادی دارد که همه چیز در برابر آن منفعل است؛ زمین، دریا و هوا در برابرش تسلیم و رام و مطیع است؛ لکن باید توجه داشت که در متون اسلامی، دو نوع کرامت برای این انسان ذکر شده است: یکی کرامت جهان‌شمول و فطری، ذاتی و غیرمقید به دین: «ولقد کرّمنا بنی آدم» (اسرا: ۷۰) و دیگری کرامتی اکتسابی که مقید به عقیده انسان است و در پیوند با خداوند، تعریف شده است: «إن اکرمکم عندالله اتقاکم» (حجرات: ۱۳). در این آیه مبنای کرامت، تقواست نه بشر بودن. در تفکر دینی، کرامت ذاتی همچون مفهوم بشریت، حالت مشکک ندارد و از این رو در راستای تفکر اومانستی معتقد است هر انسانی از آن رو که انسان است، صاحب کرامت است.

۲. استیفای حقوق طبیعی انسانی

اومانیسیم غرب نیز - چنان‌که گفتیم - همچون اومانیسیم اسلامی از این حقیقت پرده برداشت که زهد و رهبانیت و پشت کردن به دنیا با حقوق طبیعی زندگی و فطرت

انسانی در تعارض است و از این جهت که مخالف جهت‌گیری‌های صوری کلیسا بود و در صدد استیفای حقوق پایمال‌شده انسان برآمد، به اومانیزم اسلامی شباهت دارد؛ لکن نقطه عطف تفاوت تفکر دینی و اومانیزمی آنجاست که حقوق انسان اومانیزمی امروز، تنها بر محوریت انسان تنظیم می‌یابد و یکی از دستاوردهای عقل بشری در جهان مدرن قلمداد می‌شود؛ اما در اومانیزم اسلامی، ساختار حقوق و تکالیف هر فرد بر محوریت تعالی انسان شکل گرفته است یا شاید با اندکی اغماض بتوان گفت که حقوق بشر در دین اسلام بر محوریت انسان متعالی تعریف شده است؛ لذا حقوق موضوعه آن نیز بر همین اساس وضع گردیده است:

«... فبعث فیهم رسله و واتر الیهم انبیائه لیستأدوهم میثاق فطرته و یذکروهم منسی نعمته و یحتجوا علیهم بالتبلیغ و یشیروا لهم دفائن العقول و یروهم الآیات المقدره...»: رسولانش را در میان انسان‌ها برانگیخت و انبیائش را یکی پس از دیگری به سوی ایشان فرستاد تا از آنها بخواهند که به میثاق فطری خداوند عمل کنند و به یاد نعمت‌های فراموش‌شده خداوند باشند و با آنها از راه تبلیغ گفت‌وگو کنند و گنجینه‌های عقلی و استعدادهای نهفته آنان را به کار اندازند و آیات مقدر الهی را به آنها نشان دهند (دستی، ۱۳۸۱، ص ۳۸).

افزون بر این بزرگداشت انسان و حقوق او در اومانیزم اسلامی در چارچوب هدفی بزرگ‌تر که همان ساختن جامعه و استیفای حقوق اجتماعی است نیز آشکار شد. از آنجا که اسلام بر ساختن فرد تکیه دارد، ساختن بنای جامعه کاملی را هدف خود می‌داند که قوام آن، آجرهای سختی است که در افراد مؤمن این جامعه تجلی می‌یابد. مارسل بوآزار می‌نویسد:

از نظر تاریخی باید اذعان کرد که کمتر دینی یا حتی مشربی موجب چنین حرکت مهمی در زمینه دگرگونی اجتماعی گشته است. برابری فطری افراد انسان و نیز وظیفه یاری به اعضای کم‌درآمد جامعه - نه به عنوان امتیاز برخورداران، بلکه به صورت تکالیف شرعی - باید از تفاوت‌های مادی بکاهد و حتی در عمل، طبقه‌بندی اجتماعی را از میان بردارد (بوآزار، ۱۳۶۲، ص ۷۸).

اسلام فرد و کرامت فردی را در چارچوب یک مجموعه با تأکید بر وجدان فرد مسلمان بیان کرده، خود او را مسئول اعمالش دانست: «ولا تزر وازرةُ وِزرِ اُخری»؛ و

هیچ کس بار دیگری را به دوش نکشد (فاطر: ۱۸) و «کل امرئ بما کسبت رهین»؛ هر کس در گرو چیزی است که به دست آورده است (طور: ۲۱) و سپس این نمونه را در محدوده جامعه قرار داد: «و المؤمنون و المؤمنات بعضهم أولیاء بعض»: مردان و زنان مؤمن دوستان یگدیگرند (توبه: ۷۱).

پرفسور اچ. زیگمن (H. Zigman) می نویسد:

در قلب دکترین سیاسی اسلام، امت و جامعه اسلامی جای دارد که تنها رشته‌های ایمان، آنها را به هم پیوند می‌دهد... و در درون جامعه اسلامی (امت) همه مردم جایگاهی مساوی داشتند و هیچ‌گونه تمایزی در درجات و طبقات در بین نبود، بلکه تمایزات در عمل وجود داشت. فقط الله در رأس جامعه بود و حکم او مستقیم و بی‌واسطه بود (لمبتون، ۱۳۷۹، ص ۲۳ - ۲۴).

۳. اعطای آزادی

اومانیت‌ها به توان انسان در تهیه و تدارک زندگی‌اش در جهان و در تحت اختیار داشتن سرنوشتش و هدایت آن به سوی آزادی و عدالت و صلح ایمان داشتند. منظور آنها از آزادی اراده، معمولاً توانایی انسان در دستیابی به رفعت و فضیلت بود و معتقد بودند انسان کسی است که می‌تواند موقعیت و طبیعت خویش را خود برگزیند و یا هر طور که می‌خواهد شکل دهد و قواعد و قوانین خود را به خویشتن دهد (پی. وانیر، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۴۶۹).

در اسلام نیز ارزش آزادی انسان به آن است که صبغه انسانی یابد و اراده او از جنبه‌های متعالی ذات بشر مایه گرفته باشد. با این حال اگرچه اسلام برای انسان آزادی اختیار در کار خود و آزادی اراده قایل شده است و مسئولیت کارهای او و نیز پیامدهای این آزادی و مسئولیت را متوجه خود او دانسته است، لکن با وجود تأکید بر محقق کردن مصالح عمومی جامعه، خصوصیات فردی هر شخص را نیز پاس می‌دارد و به پاسداری و برقراری تعادل میان مصلحت جمع و مصلحت فرد فرامی‌خواند. مفهوم این سخن آن است که فرد آزاد نیست هر چه می‌خواهد انجام دهد و در حقیقت آزادی او در جایی به پایان می‌رسد که آزادی دیگران آغاز می‌شود. (مطهری، ۱۳۶۱، ص ۱۰۰).

راغب اصفهانی نیز در فرهنگ قرآنی می‌نویسد: «حریت بر دو قسم است: اول در

مورد شخصی که تحت سلطه هیچ قدرتی نیست و دوم در مورد شخصی که تحت سلطه صفات رذیله‌ای مانند حرص و آز و طمع و آرزوی مال و دارایی دنیوی نباشد» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۲۲۴). به عبارت دیگر اومانیسیم غرب در به‌دست‌آوردن این تعالی تنها به جنبه عقلانیت انسان تکیه می‌کند و اومانیسیم اسلامی بر پشتیبانی وحی در کنار نیروی تعقل انسان. به نظر مسلمانان نمی‌توان پذیرفت که آنچه خوبان همه دارند، خرد آدمی به‌تنهایی داراست و باید حریم توانایی عقل و محدوده آن را نیز مورد توجه قرار داد.

۴. اعتقاد به کمال و پیشرفت اخلاقی انسان

یکی از ابداعات اومانیسیم که به‌ویژه، ممیزه دوره روشنگری بود، اعتقاد به کمال انسانی است؛ چراکه در طول هفده قرن پیش از ظهور نهضت روشنگری، عقیده مسیحیت به گناه ذاتی آدم به عنوان یک سد رخنه‌ناپذیر، شالوده فلسفی اخلاقیات غرب را ریخته بود. خوش‌بینی اومانیسیت‌ها به طبع بشر، آنان را بر آن داشت تا تأکید بسیاری بر آموزش و پرورش داشته باشند. به نظر آنان طبیعت، قوتی الهی بود که نیازمند پرورش است تا والاترین توانایی‌های بالقوه انسان را بالفعل بسازد. گرچه برخی همچون دکتر عدنان علی‌رضا النحوی معتقدند آنچه در سکولاریسم درباره انسان سخن گفته می‌شود و دانش‌هایی که از انسان در فلسفه و فکر اروپایی وجود دارد، غالباً بر پایه ظن و گمان و حتی وهم و خیال است،* با این حال عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی دامن‌گستر، شامل حوزه‌های ارزشی دین و اخلاق نیز می‌شد و آنان معتقد بودند همه چیز از جمله قواعد اخلاقی، ساخته دست بشر بوده و باید باشد.

در اسلام نیز اخلاق عملی با نزول قرآن کریم و سنت پیامبر اکرم ﷺ که اول معلم آن بود، گسترش و رواج یافت و از همان ابتدا اخلاق و تربیت اسلامی به صورت علم خاص نیز در میان مسلمانان تدوین گشت؛ لکن با این تفاوت که بر خلاف اومانیسیم

* وی برای مثال به نقل قولی از میشل فوکو اشاره می‌کند که در کتاب کلمات و اشیا انسان و ذاتیات او را تنها به لغات و اعمال او محدود کرده، شناخت انسان را نیز از راه این ترکیب لغوی یا کلمات گفتاری و یا اعمال انسان می‌داند؛ در حالی که حقیقت انسان، مطلق و عظیم‌تر از آن است که در محدوده الفاظ بتوان به آن دست یافت (به نقل: عدنان النحوی، ۱۴۱۹، ص ۱۰۷).

غربی، فقط عقل انسان نیست که نسخه کمال خود را پی‌ریزی کند، بلکه وحی نیز در این تربیت و پیشرفت نقش اساسی دارد.

۵. علم‌گرایی و ترقی‌خواهی

می‌توان گفت تعریف اومانیزم با ترقی‌خواهی گره خورده بود؛ به طوری که بدون نظریه آزادی‌خواهی و رهایی بشر و بدون مشارکت در ترقی و رشد تجربه فردی، انسان هیچ ارزشی نداشت (دیویس، ۱۳۷۸، ص ۹۷)

اسلام نیز با ظهور خود، تلازمی میان دینداری و خردورزی به دست آورد: «انما یدرک الخیر کله بالعقل و لا دین لمن لا عقل له» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۴، ص ۱۶۰). پیامبر ﷺ فرمود: انسان به وسیله خرد و عقل به نیکی‌ها دست می‌یابد. هرکس خرد ندارد، دین ندارد. حتی برنامه اعزام محصل به ممالک دیگر نیز در میان مسلمانان اول‌بار از سوی قرآن و سنت مطرح شد: «فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ» (توبه: ۱۲۲)؛ یعنی باید از هر طایفه و قوم و قبیله‌ای یک دسته را برای تحصیل علوم و معارف دینی به خارج فرستاد. این دستور درست در موقعی بود که روزه‌روز بر وسعت دایره نفوذ اسلام افزوده می‌شد و اقوام - عرب و عجم - دسته‌دسته داخل دین اسلام می‌شدند (همایی، ۱۳۶۳، ص ۱۶) و توصیه پیامبر ﷺ به «اطلبوا العلم ولو بالصین» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۱۷۷) مؤید این دستور گشت.

۶. تساهل و تسامح در امور

تساهل (Toleration) در اومانیزم سکولار به معنای پذیرش «وجود» نظریات مخالف است و باید توجه داشت که بین پذیرش یک نظر و معتقدشدن به آن، با پذیرش وجود آن، فرسنگ‌ها فاصله است. اومانیزم‌ها تحت تأثیر اندیشه‌های آراسموسی و ولتری معتقدند انسان‌ها می‌توانند و باید آزاد باشند تا دیدگاه‌های خود را بیان و در صورت لزوم، تبلیغ کنند، حتی اگر ضرری نیز در پی داشته باشد؛ زیرا به پندار جماعت سکولار، اگر نظری سخیف و غیراخلاقی باشد، نمی‌توان به صرف غیراخلاقی بودن، با آن با خشونت رفتار کرد؛ چراکه این عمل (برخورد خشن و عدم تحمل نظریات دیگران، ولو اینکه مفسده‌آور باشد) خود بسیار غیراخلاقی‌تر خواهد بود. دلیلی که آنها

برای این امر اقامه کرده‌اند، این است که در جامعه‌ای که تحمل عقاید صورت می‌گیرد باب رشد، ترقی و پویایی مفتوح می‌ماند و در جدال بین نظریات، توسعه و ترقی ظهور می‌یابد؛ اما در جامعه بسته ناشکیب و غیرمتحمل، راه پویایی و ترقی مسدود گشته، استعدادها در نهانخانه آدمی می‌خشکد و جامعه از پویایی باز می‌ایستد. تسامح و تساهل انسان‌گرایان نوین از این اندیشه مایه می‌گرفت که معتقدات دینی نوع انسان از درون وی مایه می‌گیرد و امری ماورایی نیست. اومانیزم‌ها خدای مسیح را همان عقل فلسفی بشر قلمداد می‌کردند که در قالب مذهبی ساده‌تر بیان شده است. به نظر آنان در این نگرش، افزون بر تساهل نسبت به مذاهب، تساهل و همزیستی مسالمت‌آمیز میان فلسفه و دین که در گذشته با یگدیگر سازگاری نداشتند نیز فراهم می‌آمد. این نگرش که بر نفی ادعای انحصاری حقانیت و رستگاری نظام ارزشی و دینی مبتنی است، به نوعی نسبی‌گرایی مطلق در ارزش و معرفت معتقد است و به همین دلیل حاکمیت هر دین و نظام‌های ارزشی را تنها به خواست و اراده فرد یا جامعه وامی‌گذارد.

بسیاری از اومانیزم‌ها معتقد بودند این تکثر و گوناگونی عقاید از منبع واحد و از الهامی نخستین سرچشمه گرفته است که این عقاید در یک مسیر یک‌جانبه و نه متناقض بیان شده است...؛ چراکه «بازگشت به ریشه‌ها» می‌تواند بازگشتی به صلح مذهبی اجداد نیکبخت انسانی و پایان تنفر و تعصب دینی باشد (Edwards, 1972, V.4, PP.71). اسلام نیز اگرچه تساهل و تسامح به معنای حلم و بردباری را یک ارزش اخلاقی می‌داند و روح معاضدت و تساهل را جانشین تعصبات دنیای باستانی می‌کند و در مقابل رهبانیت کلیسا که ترک و انزوا را توصیه می‌کرد، با توصیه مسلمانان به «راه وسط» توسعه و تکامل صنعت و علم انسانی را تسهیل کرد؛ اما در ملاک و معیار این تساهل با اومانیزم غرب تفاوت دارد و با پلورالیسم اخلاقی و دینی موافق نیست و «سهله و سمحه»^{*} را به معنای عدم مداخله در عقاید و رفتار دیگران می‌داند تا زمانی که آسیبی به جامعه نرساند.

* در روایت نبوی آمده است: «بعثت بالحنيفية السمحة السهلة» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۲، ص ۲۳۴).

نتیجه‌گیری

چنان‌که بیان شد، پدیده انسان‌گرایی در آغاز پیدایش خود چیزی جدای از خداباوری نبود و به نظر متفکرانی همچون لوک فری، نه‌تنها اومانیسیم در اساس و مبنای خود خالی از معنویت نبود، بلکه حتی مدرنیته و ظهور انسان‌گرایی سکولار در اروپای قرن هجدهم نیز جست‌وجوی معنا و امر مقدس را از میان نبرده است؛ بلکه باید گفت که هر دو را تنها از طریق فرایندی دوگانه دیگرگون کرده است: دو فرایند انسانی‌سازی امر الهی و الهی‌سازی امر انسانی. لکن با گذشت زمان و به‌ویژه در سده‌های نوزدهم و بیستم به مرحله رادیکالی و افراطی خود و تعارض علنی با خدا باوری و الحاد انجامید؛ لذا آنچه منصفانه به نظر می‌رسد، این است که باید نحوه نگرش به این جنبش فرهنگی را در دوره‌های مختلف آن، از هم تفکیک کرد و در این صورت است که می‌توان به این نتیجه دست یافت. گرچه ادعای ما این است که انسان‌گرایی و اومانیسیم اسلامی، آن‌هم نه از نوع رادیکال و آنچه روشنفکران در صدد تثبیت آن بودند، بلکه فراتر از آن، که آن را اومانیسیم واقع‌گرای اسلامی می‌نامیم، در پیشینه جهان اسلام و متفکران مسلمان ما وجود داشته است؛ پیشینه‌ای که حتی آغاز آن به ظهور اسلام باز می‌گردد. با این حال می‌توان میان اومانیسیم اسلامی و غرب، در عین وجود موارد افتراق، موارد مشابهی همچون کرامت ذاتی انسان، تلاش در جهت استیفای حقوق و اعطای آزادی و... را مشاهده کرد.

منابع و مأخذ

۱. آخوندزاده، میرزافتحعلی؛ مقالات فلسفی؛ ویراسته ح. صدیق؛ [بی‌نا]، کتاب ساوالان، ۲۵۳۷.
۲. آرکون، محمد؛ الاسلام اروپا الغرب؛ ترجمه و اسهام هاشم صالح؛ الطبعة الاولى، بیروت: دارالساقی، ۱۹۹۵م.
۳. —؛ الفكر الاسلامی قرائة علمية؛ ترجمه هاشم صالح؛ الطبعة الاولى، بیروت: المركز الثقافی العربی، ۱۹۹۶م.
۴. آمدی، عبدالواحد؛ غررالحکم و دررالکلم؛ تهران: [بی‌نا]، [بی‌تا].
۵. آندره، لالاند؛ فرهنگ علمی و انتقادی فلسفی؛ ترجمه غلامرضا وثیق؛ تهران: فردوسی ایران، ۱۳۷۷.
۶. الأشعری، ابوالحسن علی بن اسمعیل؛ مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین؛ محسن مؤیدی؛ چ اول، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۲.
۷. ابن مسکویه؛ الهوامل و الشوامل؛ تحقیق سید کسروی؛ بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۲۲ق / ۲۰۰۱م.
۸. —؛ تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق؛ الطبعة الرابعة، انتشارات بیدار، ۱۴۱۲ق.
۹. اخوان الصفا؛ رسائل اخوان الصفاء و خلان الوفاء؛ قم: مکتب الاعلام الاسلامی، [بی‌تا].
۱۰. ادواردز، پل؛ فلسفه اخلاق؛ ترجمه انشاءالله رحمتی؛ تهران: انتشارات تیبان، ۱۳۷۸.
۱۱. اشمیتکه، زابینه؛ اندیشه‌های کلامی علامه حلی؛ ترجمه احمد نمایی؛ چ اول، مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۷۸.
۱۲. اصیل، حجت‌الله؛ زندگی و اندیشه‌های میرزاملکم‌خان ناظم‌الدوله؛ چ اول،

تهران: نشر نی، ۱۳۷۵.

۱۳. الجابری، محمدعابد؛ حقوق الانسان في الفكر العربي؛ تحرير سلمی الخضراء الجیوسی؛ الطبعة الاولى، بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربية، ۲۰۰۲م.
۱۴. الشهرستانی، ابوالفتح محمدبن عبدالکریم؛ الملل و النحل؛ تخریج محمد فتح الله بدران؛ الطبعة الثالثة، قم: منشورات الرضی، ۱۳۶۷.
۱۵. ابن سینا؛ رسائل ابن سینا؛ حلمی ضیا اوکلن؛ الطبعة الثانية، جامعة استانبول، ۲۰۰۵م.
۱۶. الگار، حامد، میرزاملکم خان؛ ترجمه جهانگیر عظیمی و مجید تفرشی؛ چ اول، انتشارات مدرس، ۱۳۶۹.
۱۷. الهی قمشه ای، محی الدین مهدی؛ حکمت الهی عام و خاص؛ تهران: انتشارات اسلامی، ۱۳۶۳.
۱۸. ام.دان، جان؛ عصر روشنگری؛ ترجمه مهدی حقیقت خواه؛ چ اول، ققنوس، ۱۳۸۲.
۱۹. ایزوتسو، توشیهیکو؛ خدا و انسان در قرآن؛ ترجمه احمد آرام؛ تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۱.
۲۰. ایلخانی، محمد؛ تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس؛ چ اول، انتشارات سمت، ۱۳۸۲.
۲۱. بایزر، فریدریک و دیگران؛ نگاهی به روشنگری مدرنیته و ناخرسندی های آن؛ اقتباس و ترجمه محمد ضیمران؛ چ اول، تهران: انتشارات علم، ۱۳۸۵.
۲۲. بکر، لارنس سی.؛ تاریخ فلسفه اخلاق غرب؛ ترجمه گروهی از مترجمان؛ چ اول، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۸.
۲۳. بوازار، مارسل؛ انسان دوستی در اسلام؛ ترجمه محمدحسن مهدوی اردبیلی و غلام حسین یوسفی؛ چ اول، انتشارات طوس، ۱۳۶۲.
۲۴. پولارد، سیدنی؛ اندیشه ترقی تاریخ و جامعه؛ ترجمه حسین اسدپور پیرانفر؛ تهران: امیرکبیر، ۱۳۵۴.
۲۵. پی. وانیر، فیلیپ؛ فرهنگ و تاریخ اندیشه ها؛ ج ۱، چ اول، تهران: سعادت، ۱۳۸۵.

۲۶. جندی، انور؛ **الاسلام و العالم المعاصر**؛ بیروت: دارالکتاب اللبنانی، ۱۹۸۰م.
۲۷. جی. آدلر، فیلیپ؛ **تمدن‌های عالم**؛ ج ۱، ترجمه محمدحسین آریا؛ چ اول، تهران: امیر کبیر، ۱۳۸۴.
۲۸. حسن‌زاده آملی، حسن؛ **هزار و یک کلمه**؛ چ اول، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۶.
۲۹. خمینی، روح‌الله؛ **دیوان امام**؛ تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام، ۱۳۷۲.
۳۰. **دائرةالمعارف بزرگ اسلامی**؛ زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی؛ چ اول، تهران، ۱۳۷۲.
۳۱. داوال، استیون و دیگران؛ **نگاهی به فلسفه اخلاق**؛ ترجمه مصطفی ملکیان؛ چ اول، نشر سهروردی، ۱۳۸۱.
۳۲. **نهج البلاغه**؛ ترجمه محمد دشتی؛ چ چهارم، قم: انتشارات آل علی، ۱۳۸۱.
۳۳. دونان، مارسل؛ **تایخ جهان لاروس**؛ ترجمه امیرجلال‌الدین اعلم؛ چ دوم، انتشارات سروش، ۱۳۸۳.
۳۴. دیویس، تونی؛ **اومانسیم**؛ ترجمه عباس مخبر؛ چ اول، نشر مرکز، ۱۳۷۸.
۳۵. ذکاوته قراگوزلو، علی‌رضا؛ **ابوحیان توحیدی**؛ چ اول، تهران: طرح نو، ۱۳۷۴.
۳۶. راغب اصفهانی؛ **مفردات الفاظ القرآن**؛ تحقیق عدنان داوودی؛ اولی، دمشق: دارالقلم، ۱۴۱۲ق.
۳۷. زرین‌کوب، عبدالحسین؛ **کارنامه اسلام**؛ تهران: انتشارات سپهر، [بی‌تا].
۳۸. زمانی، محمدحسن؛ **شرق‌شناسی و اسلام‌شناسی غربیان**؛ چ اول، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۵.
۳۹. سرابی، هشام؛ **روشنفکران عرب و غرب**؛ ترجمه عبدالرحمن عالم؛ چ اول، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی، ۱۳۶۸.
۴۰. شبلی نعمانی؛ **تاریخ علم کلام شبلی**؛ ترجمه سیدمحمدتقی فخر داعی گیلانی؛ چ اول، انتشارات اساطیر، ۱۳۸۶.
۴۱. شیرازی، صدرالدین محمد؛ **الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة**؛ تصحیح و تحقیق مقصود محمدی؛ چ اول، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۳.
۴۲. ضیائی‌فر، سعید؛ **جایگاه مبانی کلامی در اجتهاد**؛ چ اول، قم: بوستان کتاب،

۱۳۸۲.

۴۳. عدنان النحوی، علی رضا؛ الاسلوب و الاسلوبية بين العلمانية و الأدب الملتزم بالاسلام؛ الرياض: دارالنحوی، ۱۴۱۹ق.

۴۴. —؛ المسلمون بين العلمانية و حقوق الانسان الوضعية؛ الرياض: دارالنحوی، ۱۴۱۸ق.

۴۵. عطار نیشابوری، شیخ فریدالدین محمد؛ منطق الطیر (مقامات الطیور)؛ به اهتمام سیدصادق گوهرین؛ چ اول، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۲.

۴۶. العطاس، محمدنقیب؛ اسلام و دنیوی گری؛ ترجمه احمد آرام؛ تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۷۴.

۴۷. علامه حلی، حسن بن یوسف؛ مناهج الیقین فی اصول الدین؛ تحقیق محمدرضا الانصاری القمی؛ الطبعة الاولى، المطبعة یاران، ۱۳۷۴ش / ۱۴۱۶ق.

۴۸. فری، لوک؛ انسان و خدا یا معنای زندگی؛ ترجمه عرفان ثابتی؛ چ اول، تهران: ققنوس، ۱۳۸۳.

۴۹. کوفمان، والتر؛ کشف ذهن؛ ترجمه ابوتراب سهراب و فریدالدین رادمهر؛ چ اول، تهران: چشمه، ۱۳۸۵.

۵۰. کاسیرر، ارنست؛ رساله ای در باب انسان؛ ترجمه بزرگ نادرزاده؛ چ دوم، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۳.

۵۱. کاشانی، مولی محسن؛ المحجة البيضاء فی تهذیب الاحیاء؛ ترجمه سیدمحمدصادق عارف؛ مشهد: بنیاد پژوهش های آستان قدس رضوی، ۱۳۷۲.

۵۲. کرین، هانری؛ تاریخ فلاسفه اسلامی؛ ترجمه اسدالله مبشری؛ تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۱.

۵۳. کوریک، جیمز آ؛ رنسانس؛ ترجمه ازیتا یاسائی؛ چ اول، تهران: ققنوس، ۱۳۸۰.

۵۴. گارده، لویی؛ اسلام، دین و امت؛ ترجمه رضا مشایخی؛ تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۵۲.

۵۵. گرونباوم، فن؛ وحدت و تنوع در تمدن اسلامی؛ ترجمه عباس آریان پور؛ تبریز: انتشارات فرانکلین، ۱۳۴۲.

۵۶. گروه تاریخ پژوهشکده حوزه و دانشگاه؛ مسکویه؛ چ اول، قم: نشر حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۹.
۵۷. لمبتون، آن. کی. اس.؛ دولت و حکومت در اسلام؛ ترجمه علی مرشدی راد؛ تهران: مؤسسه تبیان، ۱۳۷۹.
۵۸. ماله، آلبر و ایزاک، ژول؛ تاریخ قرون وسطی تا جنگ صد ساله؛ ترجمه عبدالحسین هژیر؛ تهران: ابن سینا، [بی تا].
۵۹. مجلسی، محمدباقر؛ بحارالانوار؛ چ سوم، بیروت: مؤسسه اللواء، ۱۴۰۳ق.
۶۰. مگی، برایان؛ فلاسفه بزرگ؛ ترجمه عزت الله فولادوند؛ تهران: طرح نو، ۱۳۷۸.
۶۱. ملکی تبریزی، میرزا جواد؛ رساله لقاء الله؛ سیداحمد فهری؛ چ هفتم، تهران، طلوع آزادی، ۱۳۷۳.
۶۲. ممتحن الدوله؛ خاطرات ممتحن الدوله؛ به کوشش حسینقلی خان شقاقی؛ چ دوم، تهران: نشر فرهنگ، ۱۳۶۲.
۶۳. میرزا ملکم خان؛ رساله های میرزا ملکم خان ناظم الدوله؛ به کوشش حجت الله اصیل؛ چ اول، تهران: نشر نی، ۱۳۸۱.
۶۴. نجم رازی؛ مرصاد العباد؛ به اهتمام محمدامین ریاحی؛ چ چهارم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۱.
۶۵. نصر، سیدحسین و الیور لیمن؛ تاریخ فلسفه اسلامی؛ ترجمه جمعی از استادان فلسفه؛ چ اول، تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۸۳.
۶۶. نوفان بومر، فرانکلین؛ جریان های بزرگ در تاریخ اندیشه غربی؛ ترجمه حسین بشریه؛ چ اول، تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران، ۱۳۸۰.
۶۷. واکر، پل وای؛ ابویعقوب سجستانی؛ ترجمه فریدون بدردای؛ چ اول، تهران: نشر فرزاد، ۱۳۷۷.
۶۸. هجویری، علی بن عثمان؛ کشف المحجوب؛ تصحیح و تعلیق محمود عابدی؛ چ اول، تهران: سروش، ۱۳۸۳.
۶۹. همایی، جلال الدین؛ تاریخ علوم اسلامی؛ تهران: سازمان قلم، ۱۳۶۳.
۷۰. هوستون، اسمیت و دیگران؛ اسلام از نظرگاه دانشمندان غرب؛ ترجمه علی اصغر حکمت؛ تهران: بنگاه مطبوعاتی فرانکلن، ۱۳۴۰.

71. New, John F. H.; **The Renaissance and Reformation**; U.S.A., 1977.
72. Novack, George; **Humanism & Socialism**; U.S.A., 1996.
73. Edwards, Paul; **the Encyclopedia of Philosophy**; V. 4, U.S.A., 1972.
74. Craig, Edward; **Routledge Encyclopedia of Philosophy**; V. 8, Routledge, 1998.
75. Windelband, Wilhelm; **A History of Philosophy**; VII, New York: Harper Torchbooks, 1958.
76. Brown, Stuart; **Philosophy of Religion**; London and New York: Routledge, 2001.
77. Wood, Allen W.; **Karl Marx**; New York: Routledge, 2004.
78. Kraemer, Joel; **Humanism in the Renaissance of Islam**; Tuta, Subaegi De Pallas, 1986.