

چشم‌اندازهای اومانیستی در عرفان ایرانی

دکتر مهدی شریفیان*

استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه بوعلی سینا همدان

چکیده

«اومانیسم» مکتبی فلسفی و ادبی است که منشأ پیدایش آن را یونان قدیم می‌دانند. این مکتب بر ارزش و مقام انسان ارج نهاده و او را میزان همه چیز قرار می‌دهد. اوج تجلی اومانیسم در قرون وسطی بود که راهی نو برای تقابل با استبداد کلیساهای قرون وسطی ایجاد کرد. «آزادی»، «خود مختاری»، «خود رهبری»، «خویش‌شناسی» و شناخت ابعاد مختلف استعدادهای انسان از جمله موضوعات مهمی است که در این مکتب مورد تأکید قرار گرفته‌اند. بی‌گمان وجه اشتراک عرفان با اومانیسم نیز در همین موضوعات است. پژوهش حاضر به شیوه تحلیلی توصیفی، کوششی است در جهت تطبیق برخی از مسائل عرفانی اسلامی با موضوعات اساسی مورد بحث در مکتب اومانیسم.

کلیدواژه‌ها: اومانیسم، گفتمان اومانیستی، عرفان اسلامی، تصوّف اسلامی، آگزیستانسیالیسم.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۳/۱۱/۰۴

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۴/۰۳/۱۸

*Email: Drmehdisharifian @ gmail.com

مقدمه

اومانیسم از مفاهیمی است که دارای ابهام معنایی زیادی است. برخی اومانیسم را انسان‌دوستی ترجمه می‌کنند و برخی دیگر آن را اصالت بشر ترجمه کرده و در مقابل اصالت خدا قرار داده‌اند. آنچه مسلم است، مذهب اصالت بشر، یک نظریه در میان نظریات دیگر نیست، بلکه طرح انسان دیگر است و تمام فلسفه‌ها و تئوری‌ها و علوم جدید هم فرع بر آن و تابع آن است. اومانیسم در تمام فلسفه‌ها و تئوری‌ها ساری است. حتی از دین هم قرائتی اومانیستی می‌شود. (بروجردی ۱۳۷۷: ۲۴۶؛ داوری ۱۳۶۱: ۶۹؛ فرید ۱۳۵۰: ۳۶ - ۳۷؛ هاشمی ۱۳۸۳: ۱۲۳؛ حجت و وندنوروز ۱۳۸۹: ۳۸؛ راسل ۱۳۴۸: ۶۷) به راستی اومانیسم چیست و عناصر و مؤلفه‌های آن کدام است؟

معنا و مفهوم اومانیسم

اومانیسم^(۱) هم چون تمامی مفاهیم در حوزه علوم انسانی نظیر لیبرالیسم، ایده آلیسم، رئالیسم و ... مفهومی انتزاعی دارد؛ از این رو هیچ کس انکار نمی‌کند که همچون تمامی مذاهب و ایسم‌ها، معانی متعددی از «اومانیسم» در تاریخ و جریان منازعات ایدئولوژیکی وجود داشته است. (سوفر ۱۳۷۵: ۶۲) برداشت عامه مردم از این واژه همان چیزی است که یونانیان آن را انسان‌دوستی می‌نامند و بر نوعی روحیه و احساسات دوستانه نسبت به تمام انسان‌ها بدون هر گونه تمایزی دلالت می‌کند. در تعریف اومانیسم می‌توان گفت نظریه‌ای است که به طور مشخص بر علایق، منافع و ایده‌آل‌های انسانی تأکید دارد و در جست‌وجوی ارزش‌های اخلاقی و معنوی حیات از طریق فلسفه، علم، هنر و ادبیات است. (خاتمی ۱۳۸۱:

اومانیسم یعنی تأکید بر اهمیت انسان و بر شناخت و اقبال به هرچه «انسانی» است. (جعیط ۱۳۸۱: ۶۶) دشواری تعریف اومانیسم موجب شده است تا برخی به جای تعریف آن، از اومانیسم‌های گوناگون از قبیل اومانیسم دولت - شهرهای ایتالیایی قرن پانزدهم، اومانیسم پروتستان شمال اروپا در قرن شانزدهم، اومانیسم خردباوری انقلاب‌های مدرنیته روشنگری، اومانیسم رومانتیک و اثبات‌گرایانه بورژوازی اروپا، اومانیسم انقلابی، اومانیسم لیبرال، اومانیسم نازی‌ها و قربانیان و مخالفان آنها، اومانیسم انسان‌ستیز هایدگر و ضد اومانیسم‌های اومانیسم فوکو و آلتوسر سخن برانند. (دیویس ۱۳۷۸: ۲؛ توماس و توماس ۱۳۷۲: ۴۴۴)

اومانیسم یک معنی عام دارد و یک معنی خاص؛ اومانیسم به معنی عام، یعنی حالت روحی و شیوه فکری که اهمیت شخصیت فردی و شکوفایی کامل آن را مقدم بر همه چیز می‌شمارد و عمل موافق این حالت و شیوه فکر، و به عبارت دیگر اندیشیدن و عمل کردن با آگاهی به حیثیت انسانی و کوشیدن برای دستیابی به انسانیت اصیل.

اومانیسم به معنی اخص، به جنبشی فرهنگی اطلاق می‌شود که در اروپا بر اثر آشنایی با فرهنگ باستانی یونانی - رومی می‌کوشید تا آرمان فرهنگی تازه‌ای مبتنی بر آرمان فرهنگی باستانی - در برابر آرمان فرهنگی قرون وسطایی - به چنگ آورد. به دیگر سخن، هدف این جنبش عبارت بود از شکوفا ساختن همه نیروهای روحی و درونی آدمی و پدید آوردن انسانی خودآگاه و رهایی علم و زندگی اخلاقی و دینی آدمیان از قیمومیت کلیسا. (بورکهارت ۱۳۷۶: ۳۲؛ شایگان ۱۳۵۶: ۱۲۸)

از دید آشوری در کتاب *ما و مدرنیته* مهم‌ترین ویژگی تمدن غرب که اساس و بنیاد آن را تشکیل می‌دهد، تکیه آن بر انسان و یا اصالت بشر - اومانیسم - است. صورت اصلی و بنیادین تمدن غربی را، صرف نظر از تمامی اختلاف‌ها در آن

می‌توان تحت عنوان اومانیسیم یا اصالت بشر مشخص کرد؛ بدین معنا که در تمدن جدید «انسان» اسم اعظمی است که کل ارزش‌های این تمدن از آن سرچشمه می‌گیرد و مفهوم «انسانیت» به عنوان دربرگیرنده کل ارزش‌های «نیک»، سنجۀ کردار و رفتار آدمیان در جهان امروز است. (آشوری ۱۳۷۷: ۵۹)

شاید بتوان سخن معروف پروتاگوراس را که گفته بود «انسان معیار همه چیز است»، بنیاد اندیشه اومانستی دانست. این سخن پروتاگوراس در ادوار مختلف تاریخی با واکنش‌های مختلفی روبه‌رو شده است؛ گاه با آن مخالفت کرده‌اند، گاه مورد بی‌اعتنایی واقع شده است و مواقعی نیز با اقبال گسترده‌ای مواجه شده است. اندیشه فلسفی غرب پس از رنسانس در حقیقت تعمیم فلسفی معرفت‌شناسی و منطقی این نظریه است. (حجت و وندنوروز ۱۳۸۹: ۱۰) هردر^۱ نیز از این منظر انسانیت را هنر نوع بشر می‌داند، یعنی ایدآلی که انسان باید پیروراند تا دوباره به حیوانیت سقوط نکند. (شایگان ۱۳۵۶: ۱۴۴)

اومانیسیم از قرن چهاردهم تا پایان قرن نوزدهم حداقل عبارت بود از: ۱. برنامه‌ای آموزشی بر مبنای آثار نویسندگان دوران کلاسیک و متمرکز بر مطالعه و بررسی دستور زبان، معانی و بیان، تاریخ، شعر و فلسفه اخلاق؛ ۲. تعهد به چشم‌انداز، علایق و مرکزیت افراد انسانی؛ ۳. باور به عقل و خودمختاری به عنوان وجوه بنیادی وجود انسان؛ ۴. باور به اینکه عقل، شک‌گرایی و روش علمی تنها ابزارهای مناسب برای کشف حقیقت و بنای جامعه انسانی است؛ و ۵. باور به اینکه بنیادهای اصول اخلاقی و جامعه در خود مختاری و برابری اخلاقی یافت می‌شوند. (دایرةالمعارف فلسفه^۲ ۱۹۷۲: ذیل واژه)

1. Herder

2. Rotlege Encyclopedia of philosophy

گفتمان‌های اومانیستی

بر مبنای دوره تاریخی از چهار گفتمان کلان اومانیستی سخن گفته شده است؛ هر یک از این چهار گفتمان می‌تواند به اومانیسم‌های خردتری تقسیم شود. این چهار گفتمان عبارتند از اومانیسم کلاسیک، اومانیسم رنسانس، اومانیسم روشنگری و اومانیسم قرن بیستم. هم‌چنین می‌توان تعریفی اختیار کرد که اومانیسم را با فیلسوف یا نهضت فلسفی خاصی پیوند می‌دهد؛ نظیر اومانیسم مارکسیستی، اومانیسم هایدگری یا اومانیسم اگزیستانسیالیستی و ...

در یک تقسیم‌بندی دیگر اومانیسم به دو دسته کلی تقسیم می‌شود:

۱. اومانیسم انسان‌مرکز: در این شیوه نگرش اومانیستی، مذهب مخرب و مردود است و یا مُسکنی است که می‌توان انسان را از آن بی‌نیاز کرد. این اومانیسم خود به دو دسته تقسیم می‌شود: الف: اومانیسم دئیستی: ممکن نبودن ارتباط با خدا؛ ب: اومانیسم آتئیستی: تفکر الحادی - افراطی و انکار خدا.
۲. اومانیسم مذهبی و خدا‌مرکز: در این شیوه نگرش اومانیستی، دامنه مذهب محدود می‌گردد و تنها وجهی از وجوه متعدد حیات آدمی را دربرمی‌گیرد.

اومانیسم کلاسیک دوران باستان

در تاریخ اندیشه غربی، سوفسطاییان نخستین کسانی بودند که چشم پژوهش و فلسفه را از طبیعت به سوی انسان برگرداندند و خود انسان و به طور کلی خود تفکر انسانی و اوضاع و امکانات و مرزهای تفکر انسانی را بررسی کردند و حتی درباره معیارهای اخلاقی و دینی به نقد عاقلانه پرداختند و از این طریق این امکان را پدید آوردند که اخلاق به روش علمی مورد بحث و تحقیق قرار گیرد و وارد نظام فلسفه شود و بدین سان بذر مکتبی را افشانند که قرن‌ها بعد در اروپا،

مکتب اومانیسم یا اصالت انسان خوانده شد. آنها در این اندیشه تا جایی پیش رفتند که پروتاگوراس انسان را «میزان هر چیز» قلمداد کرد. سوفسطاییان با اشاعه این اندیشه‌ها راه را برای فلسفه سقراط (خود را بشناس) و افلاطون هموار نمودند. (بورکهارت ۱۳۷۶: ۳۲؛ دوران ۱۳۷۸، ج ۵: ۱۲۷)

به طور کلی با سوفسطاییان و سپس با سقراط، افلاطون و ارسطو سیر تفکر از هستی‌شناسی و کیهان‌شناسی و طبیعت‌شناسی به انسان‌شناسی تحول یافت و انسان بدل به پرسش اساسی گردید. تا قبل از این دوران پرسش اساسی این بود که طبیعت چیست، اما بعد از این دوران پرسش این شد که انسان چیست؛ در واقع کانون و مرکز فکر و تفکر تغییر کرد و بر محور انسان، انگیزه‌ها و علایق او شکل گرفت. هراکلیتوس در حد فاصل فکر افلاکی (کسمولوژیک) و فکر انسان‌شناسی (آنتروپولوژیک) قرار دارد. این فیلسوف با اینکه فیلسوف طبیعی است و خود را از مکتب «طبیعیون قدیم» می‌پندارد، یقین دارد که لازمه تعمق در معمای طبیعت، مطالعه معمای انسان است. جمله «من در نفس خود جست‌وجو کرده‌ام» مؤید این نکته است. سرانجام با سقراط این نگرش جدید به دوران پختگی خود می‌رسد. در فلسفه سقراط فقط یک سؤال مطرح است و آن اینکه انسان چیست؟ تنها جهانی که سقراط می‌شناسد و تمام تحقیقاتش به آن راجع می‌شوند، عالم انسانی است. فلسفه او مطلقاً معطوف به شناخت انسان یا «آنتروپولوژی» است. او در رساله «آپولوژی» می‌گوید: «زندگی‌ای که عاری از تأمل و معاینه باشد، به زحمتش نمی‌ارزد.» (حجت و وندنوروز ۱۳۸۹: ۴۳؛ توماس و توماس ۱۳۷۲: ۳۳)

سقراط فلسفه را «از هستی‌شناسی به انسان‌شناسی کشاند» و مسائل اخلاقی و در نتیجه سیاسی را اساس تفکر و پژوهش فلسفی قرار داد، و افلاطون با بسط اندیشه او، اساس متافیزیک و سنت تفکر دو هزار و پانصد ساله‌ای را نهاد که

همواره غایت اخلاقی و سیاسی و رسیدن به مدینهٔ انسانیت، به آرمانشهر فلسفی، آشکار و نهان، در بنیاد آن قرار داشته است. در تفکر یونانی و اندیشهٔ ارسطو، شاگرد افلاطون، تعریف ماهیت انسان یکباره معنای سیاسی به خود می‌گیرد. ارسطو انسان را «حیوان سیاسی» (فاستر ۱۳۷۰: ۲۱۰) یا اجتماعی تعریف می‌کند؛ یعنی رخدادهای انسانی را در جهان، حاصل حضور انسان، یعنی حضور در «مدینه» و زیستن در آن می‌داند؛ حال آنکه از دیدگاه دیگر متفکران در تمدن‌های پیشین، رخدادهای انسان در جهان، حاصل حضور در جهان و در پیشگاه خدایان یا خدا است. از نظر ارسطو انسانی که قادر به زندگی کردن در جامعه نباشد، یا خدا است یا جانوری وحشی. (همان ۲۱۱؛ ارسطو ۱۳۷۱: ۳۸) در یک نگاه کلی فلسفه یونان از همان آغاز دو صورت از اومانیسم را عرضه کرد: اومانیسم نسبی‌گرا و انسان‌محور سوفسطاییان که بر اساس آن انسان بدون ارتباط با متعالی، محور و مدار عالم تلقی می‌شود، و دیگری اومانیسم خدامحور و مطلق‌گرای سقراط و افلاطون که انسان را با توجه به خود متعالی و ارتباطش با خدا داری شأن و منزلت و محوریت می‌داند.

اومانیسم تاریخی رنسانس

اومانیسم به معنی اخص به جنبش اومانیسم رنسانس اطلاق می‌شود که جنبشی ادبی فلسفی بوده است که در خلال آن نوعی تأکید و توجه دوباره به انسان و عقل او شده است. این جنبش در نیمه دوم قرن چهاردهم در ایتالیا پدید آمد و به کشورهای دیگر اروپا گشایند شد. اومانیسم رنسانس جنبش اعادهٔ میراث ادبی و هنری یونان قدیم و روم و تشویق مطالعه نویسندگان قدیم به منزلهٔ سرمشقی آموزشی بود. (حجت و وندنوروز ۱۳۸۹: ۴۴؛ راسل ۱۳۴۸: ۲۲)

انسان در اواخر قرون وسطی با بحران بزرگی مواجه بود. رنسانس نماینده یک بحران تاریخی بزرگ است. (ای گاست ۱۳۷۶: ۲۳۲) انسان رنسانس در خود گم بود؛ در حالی که از یک نظام باورها می‌گسلد، هنوز به نظامی دیگر نپیوسته است. اومانیزمها از جمله کسانی بودند که تلاش می‌کردند بر این بحران فائق آیند. اومانیزم‌های دوره رنسانس مصمم بودند حیات روحی انسان عصر کلاسیک را که در قرون وسطی از دست رفته بود، از طریق ادبیات کلاسیک به او باز گردانند. این حیات روحی همان روح «آزادی» بود که خودمختاری و خود سالاری آدمی را توجیه می‌کرد. (دایرةالمعارف فلسفه ۱۹۷۲: ۶۹)

زرین کوب ضمن تأکید بر اینکه اومانیزمها دانش کهنه اسکولاستیک را تقریباً بی‌حاصل می‌شمردند و در مقابل آباء کلیسا که حیات انسان را تابعی از مشیت خدا می‌دیدند، به حق استقلال فرد انسانی و حق تمتع وی از زندگی ایمان قطعی داشتند، معتقد است در ارزیابی اومانیزم تأثیر اسلام و ایران را نباید نادیده گرفت. (زرین کوب ۱۳۷۸ ب: ۳۵۹)

برنامه اومانیزم دوره رنسانس را می‌توان این‌گونه خلاصه کرد: بازگشت به سرچشمه‌های اصلی. وضعیت نابسامان قرون وسطی باید پشت سر نهاده شود تا شکوه و عظمت فکری و هنری دوره کلاسیک احیا شود. (مک گراث ۱۳۸۳: ۱۲۲) در قرون وسطی نظام کلیسایی چنان القا می‌کرد که تمام امور مادی و روحانی از نظمی که انسان به آن تعلق دارد، برگرفته شده است و سران روحانی، مفسران و نگهبانان آن نظم حاکم بر جهان به شمار می‌آیند. اومانیزم از آزادی انسان به منظور طراحی حیات وی در جهان به گونه‌ای مستقل دفاع می‌کرد و دستورهای سنتی سران روحانی را سدی در برابر انسان می‌دانست. (دایرةالمعارف فلسفه ۱۹۷۲:

اومانیسم دوره رنسانس که تحت تأثیر ادبیات کلاسیک یونان باستان بود، بر تعلیم و تربیت آدمی به عنوان موجودی مختار، آزاد و مستقل تأکید می‌ورزید و معتقد بود انسان می‌تواند حیات خویش را مستقل از نظام کلیسایی قرون وسطی طراحی کند. (صانع‌پور ۱۳۷۸: ۱۸؛ شایگان ۱۳۵۶: ۵۷)

دانته، پترارک، پیکوت لامیراندولا، اراسموس، بوکاچو و ... از مهم‌ترین اومانیست‌های این دوره محسوب می‌شوند. (صانع‌پور ۱۳۷۸: ۱۹۷؛ دورانت ۱۳۷۸، ج ۵: ۱۲۴) پیکوت لامیراندولا در خطابه «مقام انسان» از قول خدا می‌گوید: «ای آدم من به تو مقامی از پیش مقدر شده، سیمایی مخصوص یا امتیازهایی ویژه اعطا نکرده‌ام؛ زیرا تو باید تمام اینها را از طریق تصمیم و انتخاب به دست آوری. محدودیت‌های سرشت مخلوقات دیگر، مشمول قوانین تعیین شده از سوی من است؛ اما تو باید سرشت خویش را بدون فشار هرگونه حصاری، توسط قدرت اختیاری که به تو واگذار کرده‌ام، معین کنی. من تو را در مرکز جهان قرار داده‌ام به طوری که می‌توانی از آن نقطه آنچه را در جهان است، بهتر ببینی. من تو را آسمانی، زمینی، فانی یا باقی نساخته‌ام. می‌توانی مانند یک استاد مطلق و مختار قالبی بریزی و خود را به همان شکل که انتخاب کرده‌ای، بسازی.» (دائرة‌المعارف فلسفه ۱۹۷۲: ۷۰)

به طور کلی اومانیست‌های نوافلاطونی مانند فیچینو و پیکوت لامیراندولا انسان را در مرکز سلسله هستی قرار می‌دهند و او را خالقی خداگونه و شکل دهنده عالم توصیف می‌کنند و باز بر این تعلیم معنوی تأکید می‌کنند که باقی مخلوقات برای نفع و استفاده انسان ساخته شده‌اند. (سوفر ۱۳۷۵: ۶۳)

اومانیسم فلسفی روشنگری

از یک نگاه اومانیسم دارای دو جنبه سلبی و ایجابی است. در اومانیسم رنسانس جنبه سلبی اومانیسم نمود آشکار دارد و در اومانیسم روشنگری جنبه ایجابی آن

نمایان است. اومانیزم در عصر روشنگری چهره‌ای فلسفی به خود می‌گیرد و ماهیت اومانیزم عبارت می‌شود از مبدل کردن انسان به شیئی زیست‌شناختی و دارای عقل، قرار دادن انسان به عنوان بنیاد و مرکز هر وجود؛ و تلقی تفکر به منزله کوششی فعال برای سلطه فنی بر واقعیت. چون این معنای فلسفی به ماهیت اومانیزم تاریخی (رنسانس) داده شود، اومانیزم فلسفی پدید می‌آید که در دوره رنسانس یافت نمی‌شود؛ بلکه در «من می‌اندیشم، پس هستم» دکارت، «ایده‌آلیسم استعلایی» کانت و «تفکر ارزشی» نیچه یافت می‌شود که هر یک فاعل شناسا - سوژه - را واپسین بنیاد هستی وضع می‌کنند. (سوفر ۱۳۷۵: ۶۱) دیدرو می‌گوید تنها حضور انسان است که به وجود موجودات دیگر معنا می‌دهد؛ زیرا انسان، تنها نقطه آغاز و پایانی است که همه چیز باید به او مرتبط شود. (رودا^۱ ۱۹۸۸: ۱۵۵)

اومانیزم قرن بیستم

راجع به اومانیزم قرن بیستم می‌توان گفت حداقل چهار نوع اومانیزم در قرن بیستم وجود دارد که سه نوع آن مدعی پیوندهایی با بن‌مایه‌های اومانیزم روشنگری هستند، و یک نوع دیگر آشکارا هر گونه ارتباط با آن را انکار می‌کند. این چهار نوع اومانیزم عبارتند از:

مارکسیستی^۲ که در آن اومانیزم می‌تواند بیگانگی انسان از خویش را که محصول مالکیت خصوصی و جامعه سرمایه‌داری است، منسوخ کند. شعار انسان‌گرایی پرولتاری «همه چیز در خدمت انسان و سعادتش» بود که به اتکای جهان‌بینی مارکس وارد عرصه تاریخ شد. (طبری ۱۳۸۱: ۳۹۹؛ شایگان ۱۳۵۶: ۱۴۸)

پراگماتیسم^۱ به دلیل دیدگاه انسان محورانه‌ای مانند پروتاگوراس، انسان را میزان همه چیز می‌داند.

اگزیستانسیالیسم^۲ که با «انسان‌گرایی بورژوازی» که در دوران نوزایی (رنسانس) و رفرم مذهبی در قبال خداگرایی (ته‌ئیسم) و رهبانیت و جزمیات کلیسای کاتولیک به‌وجود آمد و مسأله انسان، آزادی انسان، ضرورت پرورش او، ضرورت توجه به سرنوشت او و ضرورت توجه به زندگی این جهان را مطرح ساخت. (طبری ۱۳۵۸: ۳۹۸)

پرسونالیسم^۳ (هایدگری) یا مکتب اصالت روح که قابلیت انسان را برای اندیشیدن به حقایق ابدی یا عموماً برای وارد شدن به ارتباطی با واقعیت متعالی اثبات می‌کند. (هایدگر ۱۳۸۶: ۴۹۳)

البته این چهار نوع اومانیسم، تمامی انواع اومانیسم‌های قرن بیستم را شامل نمی‌شوند؛ زیرا در کاربرد عمومی در کنار اینها از اومانیسم علمی، مسیحی و سکولار نیز نام برده می‌شود. اومانیسم پراگماتیک، یکی از این چهار نوع، به اومانیسم روشنگری از همه نزدیک‌تر است. اومانیسم اگزیستانسیالیستی به خصوص آنگونه که سارتر در سخنرانی خود «اگزیستانسیالیسم اومانیسم است» صورت‌بندی کرده است، در انکار ماهیت جهان شمول انسانی کاملاً هم راستا با اومانیسم پراگماتیک است. با این حال اومانیسم اگزیستانسیالیستی در حالی که با اومانیست‌های پراگماتیک در خصوص ماهیت افراد انسانی موافق است، و بر خلاف اومانیست‌های روشنگری، نسبت به توانمندی‌های خود عقل بر میزان

1. Pragmatism
3. Personalism

2. Existensialism

زیادی از شکاکیت تأکید می‌ورزد، در بزرگداشت خودمختاری انسان اومانیست روشنگری با آن هم نظر است. (حجت و وندنوروز ۱۳۸۹: ۴۸)

اومانیسم مارکسیستی بیشتر بر مبنای تعریفی دقیق از آرمان‌های اجتماعی شکل گرفته است و اومانیسم مارتین هایدگر آن گونه که در اثر معروفش «نامه‌ای در باب اومانیسم» می‌گوید، به وضوح اومانیسم متافیزیکی را رد می‌کند و بر عقل و تفکر به عنوان امری محوری تأکید می‌کند. (همان: ۴۹)

اومانیسم و دین

درباره ارتباط اومانیسم و دین می‌توان گفت تفکر اومانیستی در تاریخ اندیشه غرب در یک تقسیم‌بندی کلان به دو شکل «انسان مرکز» و «خدا مرکز» رخ نموده است. نسبت این دو نوع اومانیسم با دین متفاوت است. در نخستین نوع اومانیسم، خداوند مرکز و محور انسانیت است. بر این بنیاد، فیض و آزادی انسان نیز در برداشت‌های دینی ریشه دارد. نوع دوم اومانیسم انسان را محور و مرکز خویشتن و همه اشیا و حتی خالق خدای خویش می‌داند. این برداشت به مفهومی طبیعت‌گرایانه از انسان و آزادی اشاره دارد. (مارتین^۱ ۱۹۷۳: ۲۷-۲۸)

نوع انسان‌مرکز اومانیسم با جمله پروتاگوراس که «انسان میزان اشیا است» آغاز شد، در مقابل اومانیسم سقراط، افلاطون و ارسطو با تکیه بر مقام محوریت انسان در جهان، بر خدامرکزی جهان انسانی تأکید می‌ورزند و کشش و عشق انسان به ذات متعالی و ارتباط با آن ذات را نقطه آغاز این حرکت رو به کمال می‌دانند. (حجت و وندنوروز ۱۳۸۹: ۵۰)

اومانیسم در جهان اسلام

اندیشه اومانیستی در جهان اسلام اندیشه‌ای بیگانه نبوده است، هر چند همیشه اندیشه‌ای در حاشیه بوده است و هیچ‌گاه به اندیشه متن و مسلط بدل نشده است. در گفتمان سنت در جهان اسلام، خدا، دین و نصوص دینی بر انسان سلطه پیشینی داشته‌اند. در جهان اسلام تفکر اومانیستی - تفسیر عقلی از خدا، متون دینی و به طور کلی هستی به دلیل آشنایی نسبی مسلمانان با فلسفه یونان همواره در کنار اندیشه غیر اومانیستی - تفسیر نص محورانه و نقلی از خدا، متون دینی و به طور کلی هستی وجود داشته است. اومانیسم بر منزلت انسان، آزادی و اختیار وی تأکید می‌ورزد. این امور در اومانیسم اسلامی نیز مشاهده می‌شود. از سده‌های سوم تا هشتم (نهم تا چهاردهم میلادی) به عنوان عصر رنسانس اسلامی یاد شده است.

ویژگی اومانیسم در این عصر چند چیز بود: ۱- قبول آثار فلسفی ممتاز باستان به منزله سر مشقی آموزشی و فرهنگی در تقدم فکر و شخصیت؛ ۲ - تصور خویشاوندی مشترک و وحدت نوع بشر؛ و ۳ - انسانیت یا انسان دوستی به معنای عشق به تمام انسان‌ها و دلسوزی و شفقت بر آنان. (کرامر ۱۳۷۵: ۴۱؛ فارابی ۱۳۷۹: ۱۲۴) از متفکرانی چون فارابی، ابن‌سینا، ابن‌مسکویه، ابن‌راوندی، زکریای رازی به عنوان متفکران اومانیسم در جهان اسلام یاد شده است.

تصوّف

تصوّف یا عرفان در نزد مسلمانان عبارت است از: طریقه مخلوطی از فلسفه و مذهب که به عقیده پیروان آن، راه وصول به حق منحصر بدان است و این وصول به کمال و حق، متوقف است بر سیر و تفکر و مشاهداتی که منجر به وجد، حال

و ذوق می‌شود و در نتیجه به نحو اسرارآمیزی انسان را به خدا متصل می‌سازد. پیروان این طریقه به صوفی، عارف و اهل کشف معروفند و خود را اهل حق می‌نامند. (غنی ۱۳۳۱: ۳)

نقاط مشترک عرفان اسلامی و اومانیسم

مکتب اومانیسم به نوعی شعار سفر به خویشتن و شناختن ابعاد مختلف و استعدادهای انسان را سر می‌دهد و انسان را لایق ایجاد هرگونه تغییر و تحول در جهان می‌داند تا آنجا که بهره بردن از جهان را وسیله‌ای برای اعتلای خویشتن سازد و با نیروی اراده و اختیار خویش بر نیروهای قهار طبیعت و ماورای آن غالب آید، و حقیقت وجودی خویش را عملاً ثابت کند.

نقطه مشترک عرفان و مکتب اومانیسم نیز در محوریت انسان و خویشتن‌شناسی وی است. عرفان انسان‌سالار است. انسان را موجودی اصیل و با اراده، خلاق، خودمختار، خودساز، دگرگونگر خود و پیرامون خویش می‌شناسد. در بینش عرفان اسلامی، به‌ویژه در تصوف، عشق انسان به طور بالقوه، بیشتر فعال است، تا منفعل؛ بیشتر سازنده است، تا پذیرنده؛ بیشتر عامل است، تا معمول؛ بیشتر «اکتیو» است تا «پاسیو». از نظر تصوف، انسان تنها موجودی است که می‌تواند خویشتن را تغییر دهد و نوسازی کند؛ شکوفایی انسانی، یکسره تابع عوامل بیرونی نیست، بلکه بیشتر از درون خویش الهام می‌گیرد، و چه بسا که عوامل خارجی را، در خود یا به کلی خنثی می‌کند یا به سود خویش، دگرگون می‌کند. از این روی مهم‌ترین اصل، در عرفان اسلامی، به‌ویژه تصوف عاشقانه، «انسان‌شناسی» یا برای هر فرد، «شناخت خویشتن» است. (صاحب الزمانی ۱۳۸۰:

انسان‌سالاری و انسان‌محوری در عرفان

اگر اومانیسم را به معنی «انسان‌محوری» یا «انسان‌سالاری» بدانیم، در این صورت می‌توان نمونه‌هایی از عرفان اسلامی به عنوان نقاط مشترک این دو مکتب ذکر کرد. در عرفان اسلامی انسان مظهر «خدا» و «جهان اصغر» است و هر آنچه در جهان اکبر هست، همه در انسان پنهان است و بالقوه دارای همه استعدادهای طبیعی است. مولانا در مثنوی، انسان را عالم اکبر^۱ و دنیا و مافیها را عالم اصغر^۲ می‌نامد. او در مثنوی بارها از «اصالت‌های انسان» دفاع کرده است. (شریفیان ۱۳۸۶: ۱۰۶)

پس به صورت عالم اصغر تویی	پس به معنی عالم اکبر تویی
ظاهر آن شاخ اصل میوه است	باطناً بهر ثمر شد شاخ، هست
گر نبودی میل و اوامید ثمر	کی نشاندی باغبان بیخ شجر
پس به معنی آن شجر از میوه زاد	گر به صورت از شجر بودش ولاد

(مولانا ۱۳۷۵ / ۴ / ۵۲۱ - ۵۲۴)

صاحب *مرصادالعباد* نیز گوید: «مجموعه‌ای می‌بایست از هر دو عالم روحانی و جسمانی که هم آلت محبت و بندگی به کمال دارد و هم آلت علم و معرفت به کمال دارد تا بار امانت مردانه و عاشقانه در سفت جان کشد و این جز ولایت دو رنگ انسان نبود، ملایکه نور و صفای روحانی بدیدند، اما قوت صفات جسمانی نداشتند، بر نتوانستند گرفت، حیوانات قوت و استعداد صفات جسمانی داشتند، اما نور و صفای روحانی نداشتند، شرف بار امانت ندیدند، قبول نکردند. چون انسان مجموعه دو عالم روحانی و جسمانی بود، او را به کرامت حمل امانت مکرّم گردانیدند.» (نجم‌الدین رازی ۱۳۶۱: ۵۰)

دوش دیدم که ملایک در میخانه زدند گل آدم بسرشتند و به پیمانه زدند

ساکنان حرم ستر و عفاف ملکوت با من راه‌نشین باده مستانه زدند
آسمان بار امانت نتوانست کشید قرعه کار به نام من دیوانه زدند
(حافظ ۱۳۷۵: ۳۲۴)

حافظ بی‌شک قهرمان تبیین نقش اصالت انسان در ساختار شعر عرفانی است. او اومانیست‌ترین شاعران ایرانی است. (شریفیان ۱۳۸۶: ۱۰۷) انسان‌گرایی حافظ بینشی است که نقش انسان را در مجموعه دستگاه هستی برجسته می‌کند، و آن را یا مطلقاً در مرکز قرار می‌دهد، یا تا جایگاه خداوند بالا می‌کشد و لذا احترام و علاقه به انسان را به یک آیین اساسی اخلاقی و عملی مبدل می‌سازد. (طبری ۱۳۵۸: ۳۹۸)

زین آتش نهفته که در سینه من است خورشید شعله‌ایست که در آسمان گرفت
(حافظ ۱۳۷۵: ۱۴۶)

شیخ فریدالدین عطار نیز در وصف انسان می‌گوید:

روز و شب این هفت پرگار ای پسر طاعت روحانیان از بهر توست
از برای توست در کار ای پسر خلد و دوزخ عکس لطف و قهر توست
قدسیان جمله سجودت کرده‌اند جزو و کل، غرق وجودت کرده‌اند
جسم تو جزو است و جانت کل کل خویش را عاجز مبین در عین دل
نیست تن از جان جزوی ازوست نیست جان از کل جدا، عضوی از اوست
(عطار ۱۳۸۰: ۱۰۵)

همائی در معرفی مولانا گوید: «صریح و عریان و پوست‌کنده می‌گویم که مولوی در کیش تصوّف و عرفان و مذهب عاشقی، پیرو "آیین بشرپرستی است"، یعنی آنجا که جلوه حق را در مظهر بشری و نور خدا را در مشکات آدم خاکی ببیند، او را می‌پرستد و پرستش او عین خداپرستی است.» (همایی ۱۳۷۶: ۱۹۱۵)

ای هزاران جبرئیل اندر بشر ای مسیحان نهان از جوف خر
ای هزاران کعبه پنهان در کنیس ای غلط انداز عفریت و بلیس
سجده گاه لامکانی در مکان مر بلیسان را ز تو ویران دکان

که چرا من خدمت این طین کنم صورتی دون را لقب چون دین کنم
نیست صورت چشم خود نیکو بمال تا بینی شیشه نور جلال
(مولانا ۱۳۷۵ / ۶ / ۴۵۸۴ - ۴۵۸۹)

یکی از او [بایزید] سؤال کرد که: عرش چیست؟ گفت: «منم» گفت: «کرسی؟»
گفت: «منم» گفت: «لوح و قلم؟» گفت: «منم» گفتند: «خدای عزوجل ° را
بندگانند بدل جبرئیل و میکائیل و اسرافیل و عزرائیل، علیهم السلام» گفت: «آن
همه منم.» مرد خاموش شد. (عطار ۱۳۷۴: ۲۰۲؛ سپهسالار ۱۳۹۱: ۱۷۱)

علی‌رغم مخالفت‌های مرامی فلاسفه با عارفان و تنش‌های فکری خاصی که
بین این دو تفکر در عالم اسلامی وجود دارد، در این مسأله کلیدی °
انسان‌مداری و انسان‌محوری ° بین آنان شباهت‌های زیادی وجود دارد. (غلامی
۱۳۸۲: ۱۰۰) حکیم ناصر خسرو در مثنوی کوتاهی جایگاه انسان در هستی را
این‌گونه برمی‌رسد:

بنی آدم گروهی بس لطیف‌اند حقیقت هم خسیس و هم شریف‌اند
تن از خاکند و جان از جوهر پاک شرف دارند بر خاصان افلاک
هم از نفس و هم از عقل و ز اجرام ز چار و سه (نه؟) که اول برده‌ام نام
همه در ذات انسان هست حاصل گلش ظلمانی و نورانی‌اش دل
مر این را عالم صغراش گفتند مر آن را عالم کبراش گفتند
شده بر آفرینش جمله سالار به معنی هم جهان و هم جهاندار
(ناصر خسرو ۱۳۷۴: ۷۰۵)

ابن عربی نیز این اصل انسانی را این‌گونه تقریر می‌نماید: «یعنی چون موجودات
با سرها مظهر حقیقت انسان واقع شده‌اند و اصل انسانی است که به صورت همه
ظهور یافته، پس همه اشیاء نسبت به انسان، همچو بدن باشند و انسان کامل، جان
همه باشد و چنانچه ابدان را با ارواح که جان می‌گویند، علاقه‌ای هست، تمامت
موجودات را با انسان از جهت آن ارتباط که با موجودات دارد، مسمی به انسان

گشته، از جهت آنکه او را با همه انسی و تعلقی به سبب آن ارتباط هست، تَعَلُّقُ
الکُلِّ مَعَ الأجزاء. (ابن عربی ۱۳۵۶: ۵۴۵)

سهروردی نیز در مقام پاسداشت انسان این‌گونه می‌سراید:

ما گوهر کان کن فکانیم	ما مردم دیده را عیانیم
ما شاهد حضرت جلالیم	ما چشم و چراغ انس و جانیم
ما نقطه مرکز زمینیم	ما نکته سر آسمانیم
ما از ازل و ابد برونیم	وز عین و زغیب در نهانیم
یک نکته بگویم ار بدانی	ما جام جهان‌نمای جانیم

(سهروردی ۱۳۷۴: ۳۲)

خویش‌شناسی به عنوان خاستگاه شناخت

خویش‌شناسی و اصطلاحاً «سفر در خود» موجب رفع حجاب‌های مادی در انسان می‌شود و صعود را به حقیقت آسان می‌کند و ظاهراً همین شناخت خویش‌شن، خود حقیقت است. بهترین نمونه برای خویش‌شناسی در ادبیات عرفانی ایران، داستان منطق‌الطیر است که در آن مرغان به هدایت همدس سفری طولانی و پررنج (سفر به خویش‌شن) را آغاز می‌کنند.

پس همه با جایگاهی و پادشاهی آمدند، لوم انسانی و مطالسرت به سر جویای شاهی آمدند
(عطار ۱۳۸۰: ۳۸)

در ضمن حکایت، همدس یاران خویش را به وارستگی و رهایی از نفس فرامی‌خواند:

وارهید از ننگ خودبینی خویش تاکی از تشویر بی‌دینی خویش
(همان: ۴۰)

در ادامه سفر، مرغان یک به یک با دلایل واهی از همراهی با همدس تن می‌زنند و نهایتاً سی مرغ به جایگاه سیمرخ در کوه قاف نایل می‌شوند:

چون نگه کردند آن سی مرغ زود بی شک این سی مرغ آن سیمرخ بود
در تحیر جمله سرگردان شدند باز از نوعی دگر حیران شدند

خویش را دیدند سیمرغ تمام بود خود سیمرغ سی مرغ مدام
(عطار ۱۳۸۰: ۲۳۵)

نجم دایه در *مرصادالعباد* به این نکته به درستی توجه کرده است و اهمیت شناخت نفس را برای رسیدن به کمال انسانی بارها مورد توجه قرار داده است. «چون نفس انسان که مستعد آینگی است تربیت یابد و به کمال خود رسد، ظهور جملگی صفات حق در خود مشاهده کند، نفس خود را بشناسد که او را از بهر چه آفریده‌اند. آنکه حقیقت "مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ" محقق او گردد. باز داند که او کیست، و از برای کدام سر، کرامت و فضیلت یافته است. این ضعیف گوید:

ای نسخه‌نامه الهی که تویی وی آینه جمال شاهی که تویی
بیرون ز تو نیست هر چه در عالم هست در خود بطلب هر آنچه خواهی که تویی
(نجم‌الدین رازی ۱۳۶۱: ۳)

در نظر مولانا انسانی که جایگاه خود را در هستی نداند و برای شناخت خود کوششی نشان ندهد، دارای ارزش و اعتبار نیست و منش انسانی خود را در نیافته است.

صد هزاران فصل داند از علوم جان خود را می‌نداند، آن ظلوم
داند او خاصیت هر جوهری در بیان جوهر خود، چون خری
... قیمت هر کاله می‌داند که چیست قیمت خود را ندانی احمق‌ست
(مولانا ۱۳۷۵/۳/۲۶۴۸ ° ۲۶۵۲)

ناصر خسرو نیز به عنوان حکیمی مسلمان همین نکته عرفانی را مورد توجه قرار داده است و می‌گوید:

تو صورت نیستی، معنی طلب کن! نظر در جسم و جان بلعجب کن!
زهی نادان، که خود را جسم دانی! رها کن این سخن! زیرا که جانی!
کدامین جان؟ نه این جان طبیعی نکو بنگر! که جسم بس بدیعی
(ناصر خسرو ۱۳۷۴: ۷۰۲)

آزادی و خودرهبی

در عرفان آزادی و خودرهبی بر مبنای محوریت انسان بنا می‌شود و رستن از نفس و نفسانیات، تعینات و به طور کلی خلاص شدن از هر آنچه رنگ تعلق دارد، به نحوی انسان را به آزادی رهنمون می‌شود. اومانیست‌ها نیز معتقدند که انسان، آزاد پا به عرصه گیتی نهاده است و می‌تواند به سوی کمالات انسانی سیر نماید و اساساً گرایش به نیکی‌ها در فطرت او به ودیعه نهاده شده است. آیا این سخنان بوسعید یادآور سخن سارتر نیست که گفت: «انسان محکوم به آزادی» است. (سارتر ۱۳۸۰: ۴۱)

درویشی از شیخ ابوسعید سؤال کرد: «یا شیخ! بندگی چیست؟ شیخ ما گفت: «خَلَقَكَ اللهُ حُرّاً كُنْ كَمَا خَلَقَكَ» خدایت آزاد آفرید، آزاد باش» گفت: «یا شیخ! سؤال از بندگی است». شیخ ما گفت: ندانی تا از هر دو کون آزاد نگردی، بنده نشوی.» (میهنی ۱۳۷۶: ۳۱۴)

حافظ نیز بارها بر «حریت انسان» مهر تأیید نهاده است.

بر در می‌کده رندان قلندر باشند که ستانند و دهند افسر شاهنشاهی
خشت زیر سر و بر تارک هفت اختر پای دست قدرت نگر و منصب صاحب جاهی
(حافظ ۱۳۷۵: ۴۹۰)

قلمرو قدرت و اقتدار اراده انسان

اسپینوزا از متفکران معروف اومانیستی، برای فکر انسان آن حد از توانایی قایل بود که قدرت احاطه بر تمامی امور بی پایان را داشته باشد، گویی به عوض این که فکر آدمی زیر مجموعه‌ای از عالم وجود باشد، عالم وجود، خود زیر مجموعه‌ای از فکر انسان است. «وی عقیده داشت، آدمی در حالی که شامل

تعقل، اراده و عشق است، تمامی جهان، اعم از ماده و روح، را در برمی‌گیرد. اسپینوزا بر خلاف دکارت مدعی بود که عقل انسان حتی بر امور بی‌نهایت نیز می‌تواند احاطه داشته باشد و عالم وجود را محاط در فکر انسان معرفی می‌کرد.» (صانع پور ۱۳۷۸: ۷۰)

بدیهی است انسانی که در اندیشه اسپینوزا متجلی است، انسانی ایده‌آل و کامل است که در عرفان ما مراتب مختلفی دارد (ابدال، اوتاد، نقبا، نجبا و ...) و از همین جا است که در عرفان و تصوف اسلامی، انسان کامل «جواسیس‌القلوب» است.

گفت: بهلول آن یکی درویش را
چونی ای درویش؟ واقف کن مرا
گفت: چون باشد کسی که جاودان
بر مراد او رود کار جهان؟
سیل و جوها بر مراد او روند
اختران زآن سان که خواهد آن شوند
زندگی و مرگ سرهنگان او
برمراد او روانه کو به کو
هر کجا خواهد، فرستد تعزیت
هر کجا خواهد، ببخشد تهنیت
(مولانا ۱۳۷۵ / ۳ / ۱۸۸۴-۱۸۸۸)

مولانا از همین منظر در غزل ۴۹۴ می‌گوید:

ای عاشقان ای عاشقان من خاک را گوهر کنم
ای مطربان ای مطربان دفّ شما پر زر کنم
ای تشنگان ای تشنگان امروز سقایی کنم
وین خاکدان خشک را جنت کنم کوثر کنم
ای کیمیا ای کیمیا در من نگر زیرا که من
صد دیر را مسجد کنم صد دار را منبر کنم
(مولانا ۱۳۸۷، ج ۲: ۷۱۲-۷۱۶)

هر فرد مسئول بشریت است

سارتر می‌گوید: «هنگامی که ما می‌گوییم بشر مسئول وجود خویش است، منظور این نیست که بگوییم آدمی مسئول فردیت خاص خود است، بلکه می‌گوییم هر فرد مسئول تمامی افراد بشر است.» (سارتر ۱۳۸۰: ۳۱) از همین جا است که سارتر

روشنفکر را مرحله «خودآگاهی شوربخت»^۱ در فلسفه هگل می‌داند. (شایگان ۱۳۵۶: ۱۴۱) بی‌گمان عارفان مسلمان نیز همین قاعده را سرلوحه فعالیت‌های انسانی خود قرار داده‌اند و عملاً به آن پایبند بوده‌اند. ابوالحسن خرقانی گوید: «اگر از ترکستان تا به در شام، کسی را خاری در انگشت شود، آن از آن من است، و هم چنین اگر از ترک تا شام، کسی را پای در سنگ آید، زیان آن مراست، و اگر اندوهی در دلی است آن دل از آن من است.» (عطار ۱۳۷۴: ۶۷۵ و نیز ر.ک. خرقانی ۱۳۸۴: ۴۳)

این اصل در عرفان اسلامی به عنوان «شفقت بر خلق» مطرح است. از بایزید نقل است که می‌گوید: «بار خدایا اگر در سابقه علم تو آن است که کسی را به آتش دوزخ بسوزانی، پس پیکر مرا چندان بگستر تا دوزخ برای دیگری گنجایی نداشته باشد.» (بایزید بسطامی ۱۳۸۴: ۲۴۸)

سعدی نیز با اشاره به این جملات شیخ در بوستان می‌سراید؛

شیدم که بگریستی شیخ زار چو بر خواندی آیات اصحاب نار
شبی دانم از هول دوزخ نخفت به گوش آمدم صبحگاهی که گفت
چه بودی که دوزخ ز من پر شدی مگر دیگران را رهایی بدی
کسی گوی دولت زمیدان ربود که در بند آسایش خلق بود
(سعدی، بی‌تا: ۱۱۶)

«روزی شیخ ما... در میان سخن گفت: "از در خانقاه تا بن خانقاه همه گوهر است ریخته، چرا برنچینید؟" جمع، جمله، باز نگریستند پنداشتند که گوهر است ریخته تا برگیرند. چون ندیدند گفتند: "ای شیخ کجاست که ما نمی‌بینیم" شیخ گفت: «خدمت، خدمت.» (میهنی ۱۳۷۶: ۲۱۰)

یکسان‌انگاری و نفی ملیت، مذهب، نژاد و طبقات اجتماعی انسان

یکی از اصول اصلی مکتب اومانیسم «یکسان‌انگاری» است. اومانیسم انسان را در ماورای طبقات، ملیت‌ها، فرهنگ‌ها، مذهب‌ها، رنگ‌ها، خون‌ها، به صورت یک واحد می‌بیند و هرگونه تبعیض و تفاوتی را نفی می‌کند. اعلامیه‌هایی که به نام «حقوق بشر» در جهان منتشر شده است، بر این فلسفه تکیه دارد و مبلغ این نوع خودآگاهی در جهان است. آنچه ادبیات کلاسیک ایران را از هر چه غیرانسانی است، از هر چه به حدود و قیود مربوط به مرز، نژاد، محیط و طبقه وابسته است، از هر چه مصنوعی و تقلیدی و احیاناً غیراخلاقی است منزّه کرد و آن را به سطح آرمان‌های انسانی، به افق بینش و معرفت جهانی، و به پایه بعد وجدانی انسان بالا برد، همین مجموعه‌آثاری است که آن را به طور کلی ادبیات عرفانی ایران باید خواند. فقط در آینه این جام جادویی است که فرهنگ ایرانی نقش تمام انسانیت را جلوه‌گر می‌بیند. (زرین کوب ۱۳۷۸ الف: ۲۳۳)

مخالفت با تعصب، پذیرش اصل تسامح و تساهل، سلوک انسانی با تمامی انسانها از هر رنگ، نژاد و مذهب در تصوّف اسلامی، تماماً از این زاویه قابل بحث است. بوسعید ابوالخیر تمامی تعالیم صوفیه را در این جمله بیان می‌کند: «تصوّف دو چیز است: یکسو نگرستن و یکسان زیستن.» (میهنی ۱۳۷۶: ۲۸۵)

بی‌گمان انگیزه این «شفقت انسانی» در درون و بیرون انسان و جامعه «عشق» است. از همین رهگذر است که صوفیه پریدن بی‌بال عشق را نه ممکن می‌دانند و نه معقول. عشق «گرمابخش و الهام‌بخش» برای دوست داشتن و دوست شدن است. عشق درمان تمامی دردها است. گذشت، فداکاری، ایثار، عطوفت و به‌ویژه «شفقت بر خلق»، تنها و تنها از راه عشق ممکن است. عشق در صوفیه تنها امری مجرد و درونی نیست، بلکه کاملاً اثرات مثبت اجتماعی دارد و اجتماع باید بر

مدار عشق بچرخد. عشق این سری و آن سری، کاملاً بر یکدیگر اثر می‌گذارد و «خدا و انسان» دو روی یک سکه می‌شوند. (شریفیان ۱۳۸۶: ۱۱۰)

بیا تا قدر همدیگر بدانیم
چو مؤمن آینه‌ی مؤمن یقین شد
کریمان جان فدای دوست کردند
غرض‌ها تیره دارد دوستی را
چو بر گورم بخواهی بوسه دادن
رخم را بوسه ده، کاکنون همانیم
که تا ناگه ز یکدیگر نمانیم
چرا با آینه ما رو گرانیم؟
سگی بگذار، ما هم مردمانیم
غرض‌ها را چرا از دل نرانیم...
(مولانا ۱۳۸۷: غزل ۵۶۹: ۸۰۵)

«لحظه‌ای برویم به خرابات! بیچارگان را ببینیم! آن عورتکان [روسپیان] را، خدا آفریده است! اگر بدند، یا نیکاند، در ایشان بنگریم! در کلیساها برویم ایشان را [هم بنگریم].» (شمس تبریزی ۱۳۷۳: ۲۴۶)

مسلمان گر بدانستی که بت چیست
و گر مشرک زبت آگاه گشتی
بدانستی که دین در بت پرستی است
کجا در دین خود گمراه گشتی
(لاهیجی ۱۳۷۸: ۵۳۸)

از همین جا است که عارفان ایرانی مبارزه با نفس را بسیار ستوده و آن را «گاوی می‌دانند که درین شهر خرابی‌ها می‌کند.» (سهروردی ۱۳۵۵: ۲۹۱)

«شیخ ما گفت: "هرکجا پنداشت تست دوزخ است و هر کجا تو نیستی بهشت است."» (میهنی ۱۳۷۶: ۲۸۷)

«خواجه امام مظفر حمدان یک روز می‌گفت: "کار ما با بوسعید همچنان است که پیمان‌های ارزن. یک دانه شیخ است و باقی من." مریدی از آن شیخ پیش شیخ آمد و آنچه از خواجه شنوده بود با شیخ حکایت کرد. شیخ گفت: "خواجه امام مظفر را بگوی که آن یک هم تویی ما هیچ نیستیم."» (همان: ۱۹۲)

«روزی شیخ ما در نیشابور به تعزیتی می‌شد. معرفان پیش شیخ باز آمدند و خواستند که آواز دهند و القاب برشمردند. چون شیخ را بدیدند فرو ماندند و ندانستند که چه

گویند. از مریدان شیخ پرسیدند که "شیخ را چه لقب گوئیم؟" شیخ آن فروماندگی دریشان بدید، گفت: "در روید و آواز دهید که هیچکس بن هیچکس را راه دهید." (میهنی ۱۳۷۶: ۲۶۵)

وحدت وجود و وحدت موجود

حکمی که به بالا بردن نقش انسان از جهت فلسفی و جهان‌بینی کمک می‌کند حکم «وحدت وجودی» مظهریت انسان است. حکم اساسی وحدت وجود (پانته‌ئیسم) که از جمله ابوبکر محی‌الدین ابن‌عربی، عارف برجسته (۶۳۸/۵۶۵) آن را در اثر خود *فصوص‌الحکم* ذکر می‌کند چنین است: «سبحان من خلق الاشیاء و هو عینها» (ابن‌عربی ۱۳۵۶: ۹۸) به دیگر سخن بین خالق و مخلوق تفاوتی نیست. از نگاه او وحدت وجود دو طرف دارد: از طرفی خداوند را با طبیعت و انسان یکسان می‌گیرد، از سوی دیگر انسان را جلوه‌گاه سرشت خدایی می‌داند و مقام انسان «خاکی» و «ناسوتی» را تا بارگاه کبریایی بر می‌کشد. اشعار وحدت وجودی در ادبیات عرفانی ما فراوان است. حافظ گوید:

در خرابات مغان نور خدا می‌بینم این عجب بین که چه نوری ز کجا می‌بینم
(حافظ ۱۳۷۵: ۹۰)

بی‌دلی در همه ایام خدا با او بود او نمی‌دیدش و از دور خدایا می‌کرد
(همان: ۵۴)

موسیقی نیست که فریاد «ان‌الحق» شنود ورنه این زمزمه در هر شجری نیست که نیست
(همان: ۸۹)

در منظومه عرفانی *اسرارنامه*، اثر عطار این مسأله این‌گونه بیان شده است:

تویی معنی و بیرون تو اسم است تویی گنج و همه عالم طلسم است
زهی فرّ حضور نور آن ذات که بر هر ذره می‌تابد ز ذرات
ترا بر ذره ذره راه بینم دو عالم «ثم وجه الله» بینم
(عطار ۱۳۸۶: ۹۰)

شبستری در گلشن راز از این منظر می‌سراید:

شد این کثرت از آن وحدت پدیدار
چو هست مطلق آمد در عبارت
«من» و «تو» عارض ذات وجودیم
همه ذرات عالم همچو منصور
روا باشد انالحق از درختی
یکی را چون شمردی، گشت بسیار
به لفظ «من» کنند از وی اشارت
مشبک‌های مشکات وجودیم
تو خواهی مست گیر و خواه مخمور
چرا نبود روا از نیک‌بختی
(لاهیجی ۱۳۷۸: ۷۶)

مولوی از وحدت وجود، ضرورت اتحاد انسانیّت و غلبه بر تفرقه و نفاق را نتیجه می‌گیرد:

منسبط بودیم و یک جوهر همه
یک گهر بودیم همچون آفتاب
چون به صورت آمد آن نور سره
کنگره ویران کنید از منجنیق
بی‌سر و بی‌پا بدیم آن سر همه
بی‌گره بودیم و صافی همچو آب
شد عدد چون سایه‌های کنگره
تا رود فرق از میان این فریق
(مولانا ۱۳۷۵ / ۱ / ۶۸۶-۶۸۹)

چون که بی‌رنگی اسپر رنگ شد
موسئی با موسئی در جنگ شد
(همان / ۱ / ۲۴۶۷)

از حکم وحدت وجود، استدلال ویژه‌ای برای اثبات ضرورت خلقت ناشی می‌شود و آن نیاز مخلوق و اشتیاق خالق است. به همین سبب از زبان انسان می‌گویند: «فلست تظهر لولای، لم اک لولاک» یعنی: «اگر من نبودم تو ای خداوند پدیدار نمی‌شدی و اگر تو نبودی من نیز وجود نمی‌داشتم.» (طبری ۱۳۵۸: ۳۲۴) بر همین پایه است که حافظ می‌گوید:

سایه معشوق اگر افتاد بر عاشق چه باک
ما به او محتاج بودیم او به ما مشتاق بود
(حافظ ۱۳۷۵: ۶۷)

شوق خداوند و نیاز انسان، مایه کشش این دو مبدأ و گوهر عشق است:
در ازل پرتو حسنت ز تجلی دم زد
عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد
(همان: ۵۶)

نیبود طرح دو عالم که نقش الفت بود زمانه طرح محبت نه این زمان انداخت (حافظ ۱۳۷۵: ۸۷)

حکم دیگری که برای برجسته کردن مقام انسان اهمیت فراوانی دارد آن است که انسان در نزد خدا بر فرشته مقدم است. در سوره احزاب، آیه ۷۲ چنین آمده: «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» و نیز در سوره اعراف آیه ۱۷۱ چنین می‌خوانیم: «وَ إِذَا أَخَذَ مِنْ بَنِي آدَمَ طُهُورِهِمْ وَ ذُرِّيَّتِهِمْ وَ أَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا» و عبارت «روز الست» در شعر شاعران ما از همین جا آمده است: فرشته عشق نداند که چیست ساقی / بخواه جام و گلابی به خاک آدم ریز (حافظ ۱۳۷۵: ۹۸) یا بر در میخانه عشق ای ملک تسبیح گوی / کاندر آن جا طینت آدم مخمر می‌کنند (همان: ۹۳)

اسپینوزا نفس و بدن را دو شأن یا دو حالت متناهی از دو صفت جوهر الهی می‌داند و این امر یکی شمردن آنها است با خدا، و این همان مکتب «همه‌خدایی» است. (صانع‌پور ۱۳۷۸: ۷۵) به نظر او خدا در طبیعت است و ماهیت خدا همان قوانین حاکم بر طبیعت است. حقیقت این‌گونه بیان شده است «و خدا گفت: باشد که انسان را به صورت خودمان و مانده خودمان خلق کنیم.» (عهد عتیق، سفر پیدایش، ۱۳۹۱: ۱/۲۶) هایدگر نیز از همین زاویه به استناد به یکی از اسطوره‌های آلمانی می‌گوید: «از آن جا که انسان به بالا به سوی خدا و کلامش می‌نگرد، پس به روشنی نشان می‌دهد که او بالذات نزدیک‌تر به خدا زاده شده، و شبیه‌تر به خداست و به نحوی به سوی خدا کشیده می‌شود. همه اینها بدون شک ناشی از آنند که بر صورت خدا آفریده شده است.» (هایدگر ۱۳۸۶: ۱۶۲)

بی‌گمان جهان‌بینی عارف، عبارت است از «شهود و وحدت در کثرت. تمام کثرات عالم که نزد اهل حکمت به خلق و صنع مصنوع و این‌گونه الفاظ تعبیر

می‌شود، نزد عارف نمود و نمایشی است که حقیقت آن وحدت است و وی آن را حق می‌خواند و وجود واقعی.» (زرین‌کوب ۱۳۵۳: ۲۳۸)

به صحرا بنگرم صحرا تو بینم به دریا بنگرم دریا تو بینم
به هر جا بنگرم کوه و در و دشت نشان از قامت رعنا تو بینم
(باباطاهر ۱۳۷۸: ۲۳۲)

بیشتر کسانی که معتقد به وحدت وجودند، قایل به اصالت وجود نیز هستند؛ جمعی از محققان فلاسفه مشایی نیز به اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیات گرویده‌اند؛ یعنی می‌گویند که اصل در تحقق و فعلیت خارجی و آنچه ذاتاً متعلق جعل علت اولی واقع شده همان وجود است و ماهیات و تعینات همه امور اعتباری است که از حدود و مراتب وجود انتزاع می‌شود. (شفیعی کدکنی ۱۳۸۶: ۲۵۶) به قول گلشن راز:

وجود اندر کمال خویش ساری است تعینها امور اعتباری است
چو ممکن گرد امکان برنشانند به جز واجب دگر چیزی نماند
(همایی ۱۳۷۶: ۲۰۴)

نتیجه

«انسان‌گرایی» به معنای اعم و فلسفی آن با «انسان‌دوستی» رابطه کل با جزء است. انسان‌گرایی نوعی بینش است و انسان‌دوستی نوعی شیوه عمل که البته و به ناگزیر از این بینش می‌تراود. در زبان‌های اروپایی برای هر دو مفهوم، همان اصطلاح «هومانیسم» به کار می‌رود. با عصر روشنگری، مفهوم «انسانیت»^۱ تعیین کننده ذات انسان تعبیر می‌شود. این مفهوم «انسانیت» یا «هومانیته» وارث هومانیسم دوره رنسانس است. هومانیسم از فرهنگ رم نشأت می‌گیرد. اولین آثار

هومانیسم را در فرهنگ رم می‌یابیم. «هوموهومانوم»^۱ یا انسان آراسته به صفات انسانیت در مقابل «هوموبارباروم»^۲ یعنی «انسان بربر» قرار می‌گیرد.

اومانیسم دارای معانی متعدد، مختلف و حتی متضادی است. در این رابطه از چهار گفتمان کلان اومانیستی سخن رانیدیم که عبارتند از اومانیسم کلاسیک یونان باستان، اومانیسم تاریخی رنسانس، اومانیسم فلسفی روشنگری و اومانیسم مدرن قرن بیستم. در ادامه نسبت اومانیسم و دین و سپس به مشابهت‌های اومانیسم غربی با اومانیسم عرفانی پرداختیم.

متفکران اومانیست درصدد شناساندن نیروی خلاق انسان بودند و تلاش می‌کردند انسان را با همه استعدادهای درونی خود با جهان خود در اصطکاک پیروزمندانه قرار دهند تا اختیار و اراده انسان محوریت خود را تثبیت نماید. انجمن روان‌شناسان اومانیست پنج شرط اساسی را در این خصوص عنوان می‌کنند: ۱. انسان جانشین استعدادهای خویش است؛ ۲. انسان مالک هستی خویش در زمینه انسانی است؛ ۳. انسان آگاه است؛ ۴. انسان انتخابگر است؛ ۵. انسان موجودی آزاد است.

عرفان اسلامی منبع مفاهیم متعالی در مورد انسان و انسانیت است و هدف کلی آن چیزی جز فراخواندن انسان به معرفت و شناخت خویشتن نیست تا آنجا که خویشتن را معادل و همسوی با شناخت حق تعالی می‌داند. کتابهای منظوم و مثنوی عرفانی، حاوی مفاهیم والای انسان‌مداری و انسان‌دوستی است. اصل مشترک عرفان اسلامی با اومانیسم در «درون‌گرایی»، «بازگشت به خویشتن»، نفی نژاد، طبقات، مذاهب، تساهل، عذر نهادن «جنگ هفتاد و دو ملت» و تبیین فلسفه وحدت وجود و وحدت موجود است.

آنچه مسلم است اندیشه بشری «سیال» است و شرق و غرب از یکدیگر متأثر. گرچه با جرأت می‌توان ادعا کرد که اندیشه‌های عرفانی ایرانی و هندی در قرون وسطی به غرب سرایت کرده و بسیاری از اندیشه‌های متفکران عارف در نحله‌های فکری مغرب زمین به حیات خود به گونه‌ای دیگر ادامه زندگی داده‌اند.

پی‌نوشت

(۱) واژه «هومانیسم»^۱ که سیسرون خطیب و نویسنده روم باستان آن را به معنای روش مردمی و شیوه انسانی به کار برده بود بعدها توسط لئوناردو برونو (۱۳۶۹-۱۴۴۴م) در قرون جدید با اقتباس از سیسرون به کار رفت. هومانیت‌های قرن‌های ۱۴ و ۱۵ که نقش بزرگی با از نو زنده کردن سنن و فلسفه و هنر باستانی روم و یونان، در تحول فکری زمان خود داشتند، بسیارند و مهم‌ترین آنها عبارتند از فرانچسکو پتراک، لئوناردو داوینچی، میکل آنجلو، جوانی بکاچو در ایتالیا؛ اراسم در رتردام؛ رابله در فرانسه؛ نولریش فن گوتن در آلمان؛ توماس مور در انگلستان. افراد نادری از میان آنها با مردم تماس داشتند و غالباً روشنفکران دور از مردم بودند. ولی آثار فکری و هنری آنها تأثیر بزرگی در تحول جامعه و در مبارزه با کلیسا داشته است. واژه هومانیتسم در قرن نوزدهم بر پایه اصطلاحی که لئوناردو برونو از سیسرون اقتباس کرده، ساخته شده که به فارسی انسان‌گرایی ترجمه شده است. (طبری ۱۳۵۸: ۳۹۸)

کتابنامه

- قرآن کریم.
عهد عتیق. ۱۳۹۱. ترجمه پیروز سیار. ج ۹. تهران: نی.
آشوری، داریوش. ۱۳۷۷. ما و مدرنیته. تهران: موسسه فرهنگی صراط.
ابن عربی، محیی‌الدین. ۱۳۵۶. فصوص‌الحکم. شرح و تعلیق ابوالعلاء عفیفی. بیروت: دارالکتاب العربی.

س ۱۱ - ش ۳۹ - تابستان ۹۴ - چشم‌اندازهای اومانیستی در عرفان ایرانی / ۱۹۱

ارسطو. ۱۳۷۱. سیاست. ترجمه حمید عنایت. چ ۳. تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی. ای‌گاست، خوسه اورتگا. ۱۳۷۶. انسان و بحران. ترجمه احمد تدین. تهران: علمی و فرهنگی. باباطاهر. ۱۳۷۸. دو بیتی‌های باباطاهر. تصحیح جهانگیر منصور. تهران: ناهید.

بروجردی، م. ۱۳۷۷. روشنفکران ایرانی و غرب. ترجمه جمشید شیرازی. چ ۲. تهران: نشر و پژوهش فرزاد روز.

بسطامی، بایزید. ۱۳۸۴. دفتر روشنائی. به کوشش محمدرضا شفیعی کدکنی. چ ۲. تهران: سخن. بورکهارت، یاکوب. ۱۳۷۶. فرهنگ رنسانس در ایتالیا. ترجمه حسن لطفی. تهران: طرح نو. توماس، هنری و دانیل توماس. ۱۳۷۲. ماجراهای جاودان در فلسفه. ترجمه احمد شهسا. چ ۴. تهران: ققنوس.

جعیط، ه. ۱۳۸۱. بحران فرهنگ اسلامی. ترجمه سید غلامرضا تهامی. تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.

حافظ، خواجه شمس‌الدین محمد. ۱۳۷۵. دیوان. تصحیح بهاء‌الدین خرمشاهی. چ ۲. تهران: نیلوفر.

حجت، مهدی و جواد وندنوروز. ۱۳۸۹. «تبارشناسی اومانیسم»، فصلنامه سیاست و اندیشه. تهران. س ۱. ش ۴.

خاتمی، م. ۱۳۸۱. «پراگماتیسم و اومانیسم»، فلسفه (فصلنامه فلسفی). تهران. س ۷. ش ۴ و ۵. خرقانی، ابوالحسن. ۱۳۸۴. منتخب نورالعلوم (نوشته بر دریا). به کوشش محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: سخن.

داوری اردکانی، رضا. ۱۳۶۱. انقلاب اسلامی و وضع کنونی عالم. تهران: مرکز فرهنگی علامه طباطبایی.

دورانت، ویل. ۱۳۷۸. تاریخ فلسفه. ترجمه عباس زریاب. تهران: چاپ دانشجویی.

دیویس، تونی. ۱۳۷۸. اومانیسم. ترجمه عباس مخبر. تهران: مرکز.

راسل، برتراند. ۱۳۴۸. تاریخ فلسفه غرب. ترجمه نجف دریا بندری. چ ۸. تهران: شرکت سهامی افست.

زرین کوب، عبدالحسین. ۱۳۷۸ الف. نه شرقی نه غربی، انسانی. چ ۳. تهران: امیرکبیر.

_____ ۱۳۷۸ ب. نقد ادبی. تهران: امیرکبیر.

_____ ۱۳۵۳. ارزش میراث صوفیه. چ ۳. تهران: امیرکبیر.

سارتر، ژان پل. ۱۳۸۰. *آگزیستانسیالیسم و اصالت بشر*. ترجمه مصطفی رحیمی. چ ۱. تهران: نیلوفر.

سپهسالار، فریدون احمد. ۱۳۹۱. *رساله در مناقب خداوندگار*. تصحیح محمدعلی موحد و صمد موحد. تهران: کارنامه.

سهروردی، شهاب‌الدین. ۱۳۷۴. *عوارف‌المعارف*. ترجمه ابومنصور عبدالمؤمن اصفهانی. به اهتمام قاسم انصاری. چ ۳. تهران: علمی و فرهنگی

————— ۱۳۵۵. *مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق*. به اهتمام حسین نصر. تهران: انجمن فلسفه.

سعدی، مصلح‌الدین. بی‌تا. *کلیات*. با مقدمه محمد علی فروغی. تهران: ایران. سوفر، گایل. ۱۳۷۵. «هایدگر انسان‌گرایی و تفکیک/ تخریب تاریخ»، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، *فصلنامه ارغنون*. س ۳. ش ۱۱ و ۱۲.

شایگان، داریوش. ۱۳۵۶. *آسیا در برابر غرب*. تهران: امیرکبیر.

شریفیان، مهدی. ۱۳۸۶. *جامعه‌شناسی ادبیات صوفیه*. همدان: دانشگاه بوعلی سینا.

شفیعی کدکنی، محمدرضا. ۱۳۸۶. *قلندریه در تاریخ*. تهران: سخن.

شمس تبریزی. ۱۳۷۳. *مقالات*. به کوشش جعفر مدرس صادقی. تهران: مرکز.

صاحب‌الزمانی، ناصرالدین. ۱۳۸۰. *خط سوم*. چ ۱۷. تهران: عطایی.

صانع‌پور، مریم. ۱۳۷۸. *نقدی بر مبانی معرفت‌شناسی اومانیستی*. تهران: اندیشه معاصر.

طبری، احسان. ۱۳۵۸. *برخی بررسی‌ها درباره جهان بینی‌ها*. تهران: آلفا.

————— ۱۳۸۱. *خدا و دین در رویکردی اومانیستی*. تهران: اندیشه معاصر.

عطار، فریدالدین. ۱۳۷۴. *تذکره الاولیاء*. به تصحیح محمد استعلامی. چ ۴. تهران: زوار.

————— ۱۳۸۰. *منطق‌الطیور*. به اهتمام سید صادق گوهرین. چ ۱۷. تهران: علمی و فرهنگی.

————— ۱۳۷۵. *دیوان غزلیات، قصاید و ترجیعات*. به تصحیح تقی تفضلی. چ ۹. تهران: علمی و فرهنگی.

————— ۱۳۸۶. *اسرارنامه*. تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: سخن.

غلامی، محمد. ۱۳۸۲. *تفکر اومانیستی عارفان ایرانی*. پایان‌نامه کارشناسی ارشد دانشگاه آزاد اسلامی سنندج.

س ۱۱ - ش ۳۹ - تابستان ۹۴ - چشم‌اندازهای اومانستی در عرفان ایرانی / ۱۹۳

- غنی، قاسم. ۱۳۳۱. *بحثی در تصوف*. تهران: زوار.
- فارابی، ابونصر. ۱۳۷۹. *سیاست مدنیه*. ترجمه و تحشیه سید جعفر سجادی. ج ۳. تهران: چاپ و انتشارات ارشاد.
- فاستر، مایکل. ب. ۱۳۷۰. *خداوندان اندیشه سیاسی*. ترجمه جواد شیخ الاسلامی. ج ۱. تهران: امیرکبیر.
- فردید، ا. ۱۳۵۰. «فرهنگ و زندگی»، *مجله فرهنگ و زندگی*. تهران. س ۶. ش ۷.
- کرامر، جول. ل. ۱۳۷۵. *احیای فرهنگی در عهد آل بویه*. ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- لاهیجی، شمس‌الدین محمد. ۱۳۷۸. *مفاتیح‌الاعجاز فی شرح گلشن راز*. تصحیح محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی. ج ۳. تهران: زوار.
- مک گراث، آلیستر. ۱۳۸۳. *مقدمه‌ای بر تفکر نهضت اصلاح دینی*. ترجمه بهروز حدادی. تهران: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- مولانا، جلال‌الدین محمد. ۱۳۷۵. *مثنوی معنوی*. از روی نسخه نیکلسون. تهران: صفی‌علی‌شاه.
- _____ ۱۳۸۷. *غزلیات شمس تبریز*. به کوشش محمدرضا شفیعی کدکنی. چ ۵. تهران: سخن.
- میهنی، محمدبن منور. ۱۳۷۶. *اسرارالتوحید*. به اهتمام محمدرضا شفیعی کدکنی. چ ۴. تهران: آگاه.
- ناصرخسرو، ابو معین. ۱۳۷۴. *دیوان*. به تصحیح کرامت تفنگدار. تهران: چکامه.
- نجم‌الدین رازی. ۱۳۶۱. *مرصادالعباد*. به اهتمام محمد امین ریاحی. تهران: علمی و فرهنگی.
- هاشمی، م. م. ۱۳۸۳. *هویت اندیشان و میراث فکری احمد فردید*. تهران: کویر.
- هایدگر، مارتین. ۱۳۸۶. *هستی و زمان*. ترجمه سیاوش جمادی. تهران: ققنوس.
- همایی، جلال‌الدین. ۱۳۷۶. *مولوی نامه*. چ ۹. تهران: هما.

English source

The Encyclopedia of philosophy ed by Paul Edwards, IV, 1972, p. 69
° 70

Rude, g . (1988) *europam in the eighteen Century*, Cambridge, Harvard uni. Press, 1985 Cambridge, p 155.

Maritain, jacques: Integral Humanism, trans by joseph w. Evans, university of N otredume press, 1973. pp.27-28.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

References

'*Ahd-e Jadid (new testament)*. (2012/1391SH). Tr. by Pirouz Sayy r. 9th ed. Tehran: Ney.

Ar Neish bouir Farid-oddin Mohammad Ebr him. (2007/1386SH). *Divān-e ghazaliyy t*. Ghas yed o tarji t. With the efforts of Taqi Tafazzoli. 9th ed. Tehran: Elmi o Farhangi.

Ar Neish bori, Farid-oddin Mohammad. (2001/1380SH). *Manteq-ottayr*. Ed. by Seyyed S deq Gowharin. 17th ed. Tehran: Elmi o Farhangi.

Aristotle. (1992/1371SH). *Siyāsāt (politics)*. Tr. by Hamid E yat. 3rd ed. Tehran: Amouzesh-e Enghel b-e Esl mi.

shour, D ryoush. (1998/1377SH). *Mā va moderniteh*. Tehran: Mo sseseh-ye Farhangi-ye Ser t.

B b -t he (1999/1378SH). *Robā'iyāt*. Ed. by Jah ngir Mansour. Tehran: N hid.

Bast mīB yazid. (2005/1384SH). *Daftar-e Rowshanā'ei*. With the effort of Mohammad Rez Shafī i Kadkani. 2nd ed. Tehran: Sokhan.

Boroujerdi, M. (1998/1377SH). *Roshanfekrān-e Irāni va gharb*. Tr. by Jamshid Shir zi. 2nd ed. Tehran: Farz n Rouz.

Burckhardt, Jacob. (1997/1376SH). *Farhang-e ronesāns dar Itāliyā (Die Kultur der Renaissance in Italien)*. Tr. by Hasan Lotfi. Tehran: Tarh-e Now.

D vari ardak ni, Rez . (1982/1361SH). *Enghelāb-e eslāmi va vaz'e konouni-ye 'ālam*. Tehran: Markaz-e Farhangi-ye A meh Tab tab ie

Davies, Tony. (1999/1378SH). *Omanism (humanism)*. Tr. by Abb s Mokhber. Tehran: Markaz.

Durant, Will. (1999/1378SH). *Tārikh-e falsafeh (The story of philosophy)*. Tr. by Abb s Zary b. Tehran: Ch p-e D neshjouei.

F r bi, Abou-nasr. (2000/1379SH). *Siyāsāt-e adaniyeh*. Tr. by Dr. Seyyed Ja'far Sajj di. 3rd ed. Tehran: Ersh d.

Fardid, A. (1971/1350SH). Farhang o zendegi . *Tehran*. Year 6. No. 7.

Foster, B. Michael. (1991/1370SH). *Khodāvandān-e andisheh-ye siyāsi: (Masters of Political Thought)*. Tr. by Jav d Sheikh-olesl mi. Vol. 1. Tehran: Amirkabir.

Ghani, Gh sem. (1952/1331SH). *Bahsi dar tasavvof*. Tehran: Zavv r.

Ghol mi, Mohammad. (2003/1382SH). *Tafakkor-e omānisti-ye 'ārefān-e Irāni*. M.A. thesis. Sanandaj Islamic Azad University.

- H fez, Kh jeh Shams-oddin Mohammad. (1996/1375SH). *Divān*. Ed. by Bah -eddin Khorram-sh hi. 2nd ed. Tehran: Niloufar.
- H shemi, M. M. (2004/1383SH). *Hoviyyat andishān va mirās-e fekri-ye Ahmad Fardid*. Tehran: Kavir.
- Heidegger, Martin. (2007/1386SH). *Hasti va zamān (Zeit und Sein)*. Tr. by Siy vash Jam di. Tehran: Ghoghnoos.
- Hojjat, Mehdi va Jav d Vand Nowrouz. (2010/1389SH). Tab r-shn siye Om nism . *The Quarterly journal of Siyāsat o Andisheh*. Tehran: year 1. No. 4.
- Hom ei, Jalal-eddin. (1997/1376SH). *Molavi-nāme*. 9th ed. Tehran: Hom .
- Ibn-e Rabi, Mohi-yoddin.(1987/1366SH). *Fosous-ol hekam*. Explained by Abol- la Āfi. Beirut: D r-olket b-ol- Ābi.
- Ja'it, Hesh m.(2002/1381SH). *Bohrān-e farhang-e eslāmi*. Tr. by Seyyed Ghol m Rez Tah mi. Tehran: Daftar-e Pazhouhesh-h -ye Farhangi.
- Khargh ni, Abolhasan. (2005/1384SH). *Montakhab-e Nor-ol'elm (neveshteh bar daryā)*. With the effort of Mohammad Rez Shafi I Kadkani. Tehran: Sokhan.
- Kh tami, M. 92002/1381SH). Peragm tin va Om nism . *Falsafeh (Philosophical Quarterly Journal)*. Tehran. Year 7. No. 4 and 5.
- Kraemer, Joel L. (1996/1375SH). *Ehyā-ye farhangi dar 'ahd-e āl-e bouyeh (Humanism in the renaissance of Islam: The cultural revival during the Buyid age)*. Tr. by Sa'eid Han ei K sh ni. Tehran: Markaz-e Nashr-e D neshg hi.
- L hiji, Shams-oddin Mohammad. (1999/1378SH). *Maf tih-ol-e'j z fi sharh-e Golshan-e r z*. With the efforts of Mohammad Rez Barzegar Kh legghi and Effat Karb si. 3rd ed. Tehran: Zavvar.
- Maritain, Jacques. (1973). *Integral Humanism*. Tr. by Joseph W. Evans. University of Notredume Press. Pp. 27-28.
- McGrath. Alister E. (2004/1383SH). *Moghaddamehei bar tafakkor-e nahzat-e eslāh-e dini (Reformation thought: an introduction)*. Tr. by Behrouz Hadd di. Tehran: Markaz-e Mot le' t o Tahghigh t-e ady n va maz heb.
- Mohammad Ibn-e Monavvar. (1997/1376SH). *Asrār-ottowhid*. With the effort of Shafi i Kadkani. 4th ed. Tehran: g h.
- Mowlavi, Dj laloddin Mohammad. (1996/1375SH). *Masnavi ma'navi*. Based on Nicholson edition. Tehran: Safi- lāsh h

Mowlavi, Dj laloddin Mohammad. (2008/1387SH). *Ghazaliyyāt-e Shams-e Tabriz*. With the effort of Mohammad Rez Shafi i Kadkani. 5th ed. Tehran: Sokhan.

N ser Khosrow, Mo ia-oddin. (1995/1374SH). *Divān*. Ed by Ker mat Tofangd r. Tehran: Chak meh.

Ortega y Gasset, José. (1997/1376SH). *Ensān va bohrān (En torno a Galileo: esquema de la crisis)*. Tr. by Ahmad Tadayyon. Tehran: 'Elmi o Farhangi.

R zi, Najm-oddin. (1982/1361SH). *Mersād-ol'ebād*. With the effort of Amin Riy hi. Tehran: 'Elmi Farhangi.

Rude, G. (1988). *Europeam in the eighteen Century*. Cambridge. Harvard university Press. P. 155.

Russell, Bertrand Russell. (1969SH). *Tārikh-e fasafeh-ye gharb (History of western philosophy)*. Tr. by Najaf Dary Bandari. 8th ed. Tehran: Sherkat-e sah mi-ye Ofset.

Sa di, Mosle-eddin. (n.d.). *Kolliyāt*. With the introduction of Mohammad K Foroughi. Tehran: Iran.

S heb-ozzam ni, N ser-eddin. (2001/1380SH). *Khatt-e Sevvom*. 17th ed. Tehran: A i.

S ne -pour, Maryam. (1999/1378SH). *Naqdi bar mabāni-ye ma'refat shenāsi-ye omānisti*. Tehran: Andisheh-ye Mo ser.

Sartre, Jean Paul. (2001/1380SH). *Egzistānsiyālism va esālat-e bashari (Existentialism and Humanism)*. Tr. by Mostaf Rahimi. 10th ed. Tehran: Niloufar.

Sepahs Ir, Fereidoun ibn Ahmad. (2012/1391SH). *Resāleh dar manāqeb-e khodāvandegār*. Ed. by Mohammad K Movahhed and Samad Movahhed. Tehran: K rn meh.

Shafi i Kadkani, Mohammad Rez . (2007/1386SH). *Ghalandariyeh dar tārikh*. Tehran: Sokhan.

Shams Tabrizi. (1994/1373SH). *Articles*. With the efforts of Mohammad Ja af S edghi. Tehran: Markaz.

Sharifiy n, Mehdi. (2007/1386SH). *Jāme'eh shenāsi-ye adabiyāt-e soufiyeh*. Hamed n: Bou- K University.

Sh yeg n, Daryoush. (1977/1356SH). *Āsiyā dar barābar-e gharb*. Tehran: Amirkabir.

Sohravardi, Shahab-oddin. (1976/1355SH). *Majmou'eh-ye āsār-e fārsi-ye Sheikh-e Eshrāgh*. With the efforts of Hossein Nasr. Tehran: Anjoman Falsafeh.

- Sohravardi, Shahab-oddin. (1995/1374SH). *Awāref-ol-mā'āref*. Tr. by Abu-Mansour ibn Ḥad-ol-Mo me Isfah ni. With the efforts of Q sem Ans ri. 3rd ed. Tehran: Elmō Farhangi.
- Soufer, Gayle. (1996/1375SH). *Haidegger ensān-gerāei va tafkik/takhrib-e tārikh*. Tr. by Mohammad Sa'eid Han ei K sh ni. *Arghanoun Quarterly Jornal* Year 3. No. 11 & 12.
- Tabari, Ehs n. (1979/1358SH). *Barkhi Barresi-hā darbāreh-ye jahān-bini-hā*. Tehran: If.
- Tabari, Ehs n. (2002/1381SH). *Khodā va din dar rouykardi omānisti*. Tehran: Andisheh-ye Mo ser.
- The Encyclopedia of philosophy*. (1972). Ed by Paul Edwards. IV. P. 69 ° 70.
- The Holy Quran*
- Thomas, Henry and Thomas, Dana Lee. (1993/1372SH). *Mājerā-hā-ye jāvedān dar falsafeh (Living adventures in philosophy)*. Tr. by ahmad Shahs . 4th ed. Tehran: Ghoghnous.
- Zarrinkoub, Ḥdol-hosseini. (1974/1353SH). *Arzesh-e mirās-e soufiyeh*. 3rd ed. Tehran: Amirkabir.
- Zarrinkoub, Ḥdol-hosseini. (1999/1378SH). *Na sharghi na gharbi, ensāni*. 3rd ed. Tehran: Amirkabir.
- Zarrinkoub, Ḥdol-hosseini. (1999/1378SH). *Naqd-e adabi*. Tehran: Amirkabir . At Neish bouri, Sheikh Farid-oddin.(1995/1374SH). *Tazkerat-ol owliā'*. Ed. by Mohammad Este l mi. 4th ed. Tehran: Zavv r.