دیدگاه

توران میرهادی مخالف مدرسه‌های پادگانی
مشارکت به‌جای رقابت

مسعود هوشیار

از زمانی که مردم به علت گرسنگی، کودکان یکدیگر را می‌دزدیدند و می‌خوردند ۱۴۷ سال بیشتر نمی‌گذرد. در دوره قاجار و در قحطی سال ۱۲۵۰ ه.ش مردم از گرسنگی بعد از خوردن سگ‌ها و گربه‌های کوچه‌وبازار، کودکان را می‌دزدیدند، می‌کشتند و می‌خوردند. از این دید، سرنوشت کودکان در این دیار شوم بوده است. ایشان را بخشی از دارایی‌های پدر می‌دانسته‌اند. جفاهای بسیاری دیده‌اند. همواره در کارهای سخت به کار گرفته شده‌اند. از بازی و سرگرمی محروم بوده‌اند. شخصیت خودویژه‌ای برای آنان در نظر نمی‌گرفته‌اند.

تا پیش از دنیای مدرن وضعیت کودکان در جهان بسیار نابسامان بوده است. از زمانی که در غرب برای کودک شخصیت خودویژه‌ای قائل شدند حدود ۲۰۰ سال بیشتر نمی‌گذرد. «سده بیستم با همه فراز و فرودهایی که داشت، سده کودکی نام گرفت؛ زیرا پس از هزاره‌ها، کودک به عنوان فرزند انسان اما موجودی متمایز از بزرگسالان که نیازهای ویژه خود را دارد، شناخته شد»(محمدی، ۱۳۹۶: ۱۸). عمر این تحول در ایران حدود ۱۰۰ تا ۱۵۰ سال است. در ایران تا پیش از دوره مدرن بچه‌ها نهاد آموزشی ویژه خود نداشتند. بچه‌ها یا مستقیم وارد کار اقتصادی و کار در مزرعه می‌شدند یا چند سالی در خانواده آموزش می‌دیدند سپس وارد جامعه می‌شدند. بچه‌هایی که در خانواده‌های ثروتمند بودند، شانس بیشتری می‌آوردند و در مکتب‌خانه درس می‌خواندند.

با رویکردی که رضاشاه برای تغییر کشور داشت، ایران را به سمت مدرنیزه شدن برد. از این رو مکتب‌خانه‌های بازمانده از نظام تربیتی سنتی جای خود را به مدرسه‌هایی داد که به پادگان شبیه بود. «در این دوره مکتب‌داران لباس تجدد پوشیدند اما با همان افکار پوسیده در برابر نظمی آهنین به تربیت کودکان و نوجوانان در مدرسه‌های نو پرداختند. حضور چوب و فلک [...]، نمره‌سالاری و مدرک‌گرایی و آموزش طوطی‌وار درس‌هایی که نه به درد خانه می‌خورد و نه کارخانه»(همان، ۳۷). ساختار مدرسه‌های امروزی نیز ادامه ساختار فکری همان مدرسه‌هاست. در این مدرسه‌های پادگانی بچه‌ها بسیار مهار می‌شوند تا به الگوهای از پیش مشخص شده درآیند.

با وجود این در آسمان تربیت کودک در ایران، ستاره‌هایی درخشیده‌اند که رویکردی متفاوت با رویکرد پادگانی داشته‌اند. دهه ۴۰ بزنگاه مهمی در تاریخ کودکی است. «در دهه ۴۰ وضعیت کودکان ایرانی دچار دگرگونی‌های چرخشی یا تاریخ‌ساز شد. نسبت کودکان جامعه شهری و کودکان طبقه میانه، توجه به نیازهای کودکان در خانواده‌های طبقه میانه، افزایش سطح دسترسی خانواده‌های کارگری و کشاورز به آموزش و پرورش، دگرگونی در نگاه نخبگان [...] موقعیت را برای تحول در نظام نهاد کودکی هموار کرد»(همان، ۲۴).

در دهه ۴۰ نظام نوپای نهاد آموزشی کودکی سر برآورد. از جمله شخصیت‌های گفتمان‌ساز در پایه‌گذاری نظام کودک‌محور، خانم توران میرهادی است. میرهادی در سال‌های بعد از جنگ جهانی دوم به فرانسه رفت. ویرانی‌های بعد از جنگ جهانی بهت‌زده‌اش کرد. با این پرسش اساسی که علت این همه ویرانی چیست؟ پاسخش را در نهادهای تربیتی کودکان یافت. کودکانی که در نظام‌های خشک و فرمانبرمحور آموزش می‌بینند، افرادی خشن می‌شوند. کسانی که نظرهای مخالف را برنمی‌تابند. جنگ را به جای گفت‌وگو برمی‌گزینند. توران میرهادی برای دگرگونی الگوهای تربیتی و پرورشی خانواده‌ها از راه آموزش و مشاوره در مدرسه تلاش بسیاری کرد. تلاش‌هایی همچون «تاکید به منع تنبیه بدنی کودک در خانواده و توجه به هنجارهای بهداشت همگانی کودک مانند مراقبت و هوشیاری در برابر بیماری‌های واگیردار یا آشناسازی با بهداشت فردی کودک مانند مسواک زدن و حمام کردن، مشاوره و راهنمایی پدیدآورندگان جوان و کم‌تجربه و سمت‌دهی آنها به تولید فرآورده‌های هنری و فرهنگی باارزش‌تر»(همان، ۳۴).

توران میرهادی برای پایه‌گذاری نهادهایی که مفهوم کودکی را پررنگ کند، مدرسه فرهاد را راه‌اندازی کرد. رویکرد آموزشی میرهادی در این مدرسه «واگرایانه» است. در رویکرد واگرایانه هر بچه‌ای در دنیای ویژه خود می‌زید. بچه‌ها با هم سنجیده نمی‌شوند. جهان هر کودک بی‌همتاست.(همان، ۳۸). با وجود این، آموزش‌وپرورش ایران با نگرش پادگان‌ستیز میرهادی همراهی نکرد و با «این شعار که همه کودکان سربازند و سربازان نیز باید در پادگان تربیت شوند»(همان) با رویکرد ایشان مخالفت ورزید. اما توران میرهادی از پای ننشست. پایه‌گذار نوشتن فرهنگنامه کودک و نوجوان شد. تفکر مشارکتی را به جای تفکر رقابتی ترویج کرد. همچنین همواره یکی از ستیزندگان سرسخت نمره‌گرایی و امتحان‌های تستی و کنکور ماند.

پی‌نوشت: محمدی، محمدهادی(۱۳۹۶)، توران دختر ایران؛ توران میرهادی اندیشمند و روشنگر نهادگذار، تهران: موسسه پژوهشی تاریخ ادبیات کودکان، چ۱.

فلسفه علوم‌انسانی

امکان اومانیسم اسلامی به روایت محمد لگنهاوزن
اومانیسم سکولاریسم نیست

محسن آزموده | مفهوم کلیدی و اساسی اومانیسم در تصور رایج ما به معنای انسان‌محوری به جای خداحوری است و بر این اساس سخن گفتن از «اومانیسم اسلامی» عجیب به نظر می‌آید. محمد لگنهاوزن اما به جنگ این تصور رایج اما به زعم او غلط می‌رود. او در گفتار پیش رو که در دانشگاه شریف ارایه شده با نشان دادن معناهای متکثر و متنوع مفهوم اومانیسم نشان می‌دهد که اتفاقا آن تصور رایج سخت غلط است و تنها اشاره به برخی از خوانش‌ها از این مفهوم دارد. به عبارت دیگر از نظر این پژوهشگر برجسته فلسفه غرب و فلسفه اسلامی با بازخوانی قرائت‌های مختلف از مفهوم اومانیسم درمی‌یابیم که شمار قابل توجهی از تفسیرها از مفهوم اومانیسم، آن را همراه و سازگار با دین و دیانت می‌یابند. محمد(گری کارل) لگنهاوزن، استاد منطق و فلسفه و بنیانگذار انجمن دانشجویان مسلمان دانشگاه تگزاس جنوبی و عضو هیات علمی موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی در سال ۱۹۹۰ به دعوت انجمن حکمت و فلسفه به ایران سفر کرد و اکنون قریب به ۳ دهه است که در دانشگاه‌ها و موسسات آموزشی ایران به تدریس فلسفه و منطق جدید می‌پردازد. او در سال ۱۳۸۹ به عنوان چهره ماندگار فلسفه انتخاب شد.

اومانیسم چیست؟ آیا می‌توانیم اومانیسم اسلامی داشته باشیم؟ مباحثی که پیرامون اومانیسم در دهه‌های ۱۹۳۰ و ۱۹۴۰ صورت گرفت، شاید بتواند برای پاسخ به این سوال‌ها به ما کمک کند. پیش‌تر درباره اومانیسم در امریکا بحث می‌کنم. البته این خود بحث مفصل و چندشاخه‌ای است و اگر در اینترنت در این زمینه جست‌وجو کنید در این زمینه مطالب فراوانی خواهید خواند.

مانیفست اومانیسم

اولین مانیفست اومانیسم در امریکا در سال ۱۹۳۳ ارایه شد که البته صورتی از اومانیسم دینی بود. این اعلامیه توسط روحانی توحیدگرای(Unitarian) امریکایی، ریموند براگ(۱۹۷۹-۱۹۰۲) و روی وود سلرز(۱۹۷۳-۱۸۸۰) فیلسوف کانادایی نوشته شد. ۳۴ نفر از فیلسوفان و متفکران و روشنفکران امریکا چون جان دیویی فیلسوف برجسته پراگماتیست و ۱۵ نفر از روحانیان توحیدگرای امریکایی و یک خاخام یهودی این مانیفست را امضا کردند. این مانیفست می‌گوید که اومانیست دینی به جهان به عنوان چیزی می‌نگرد که خود به خود وجود دارد و خلق نشده است. جالب است که ایشان خود را «دینی» تلقی می‌کنند و از سوی دیگر می‌گویند که جهان خلق نشده و یک خاخام و ۱۵ روحانی آن را امضا کرده‌اند! این مانیفست اعلام می‌کند که دوره «تئیسم» به معنای «خداشخص باوری» گذشته است اما امضاکنندگان آن کماکان می‌گویند که ما «اومانیسم دینی» می‌خواهیم که در واقع شکل جدیدی از دین در پرتو روحیه علمی است. البته بعد از آن اومانیسم سکولار مطرح شد اما مهم این است که در اولین مانیفست اومانیسم، خواست اومانیسم دینی مطرح شد. اومانیسم(humanism) در تصور رایج معمولا با سکولاریسم(secularism) همراه است، یعنی این تصور که دین باید از زندگی عمومی رسمی بیرون رود. همچنین گفته می‌شود که اومانیست‌ها حتی اعتقادات شخصی دینی را نمی‌پذیرند. اما باید در نظر داشت که این تنها یک روایت از اومانیسم است. در دهه‌های ۱۹۳۰ و ۱۹۴۰ دیدگاه‌های مختلفی برای به انحصار درآوردن عنوان اومانیسم با یکدیگر رقابت کردند. در آن زمان البته مخالفت با دین برای اومانیست تلقی شدن ضرورت نداشت، برخی چنان بودند و برخی خیر. بنابراین اومانیسم به معنای جانشین شدن انسان به جای خدا و جایگزینی ارزش‌های دینی با ارزش‌های انسانی نیست. البته کسانی هستند که خود را اومانیست می‌خوانند و با دیانت مخالفند اما اومانیسم صرفا به مخالفت با دین محدود نمی‌شود. اتفاقا وقتی سیر اندیشه اومانیستی را بررسی می‌کنیم، می‌بینیم که تنها اقلیتی چنین دیدگاهی را داشتند.

آیا ابن سینا اومانیست است؟

فرض کنیم ابن سینا را به امریکای دهه ۱۹۳۰ بیاوریم و از او بخواهیم که مانیفست مذکور را امضا کند. قطعا روشن است که ابن سینا چنین نمی‌کند. بحث اومانیست‌های دینی دهه ۱۹۳۰ درباره خلقت این بود که می‌خواستند، خلقت در زمان مشخص را رد بکنند. ابن سینا هم چنین دیدگاهی داشت، یعنی مخالف خلقت در زمان بود و به همین دلیل بود که غزالی او را تکفیر کرد. بنابراین اومانیست‌های دینی می‌توانستند از او بخواهند که این مانیفست را امضا کند. تئیسم به معنای باور به خدای شخص(person) وار است در حالی که ابن سینا معتقد بود که خدا اصلا جوهر نیست و نمی‌تواند شخص باشد. بنابراین می‌توانیم بگوییم ابن سینا یک اومانیست باطنی بود در حالی که دیدگاه ظاهری او با این دیدگاه تناقض دارد. لئو اشتراوس(۱۹۷۳-۱۸۹۹) معتقد بود که ابن سینا به «فیض» اعتقاد داشت و معتقد بود که جهان از سوی خدا افاضه شد. فیض با خلق تفاوت دارد. خلق در یک روز خاص صورت می‌گیرد اما فیض از بیرون زمان رخ می‌دهد. ابن سینا همچنین بر اهمیت حکمت عملی تاکید دارد و وقتی از وحی سخن می‌گوید، آن را بر اساس حکمت عملی تفسیر می‌کند. وحی برای ابن سینا استفاده از حکمت عملی به شیوه‌ای بسیار سریع است. بنابراین شاید بتوانیم ابن سینا را یک اومانیست باطنی بخوانیم. اشتراوس می‌گوید ابن سینا واقعا به خدا اعتقاد نداشت اما نمی‌خواست این را علنی بگوید زیرا تعصب زیاد بود و آن را تحت پوشش بحث‌های دینی و فلسفی مطرح می‌کرد. اما من این حرف اشتراوس را نمی‌پذیرم و معتقدم که ابن سینا چنین دیدگاهی نداشت. او می‌گفت وقتی مثلا در قرآن کریم از دست خدا سخن می‌رود به این معنا نیست که خدا جسمانی است بلکه این معنایی نمادین دارد. بنابراین وقتی در کتاب قرآن درباره خلقت بحث می‌شود، تفسیر فلسفی آن افاضه است. ابن سینا معتقد بود وقتی خدا در منابع دینی به صورت یک شخص تصویر می‌شود، این به دلیل محدودیت‌های خیال مردم است اما فیلسوف می‌داند که خدا بزرگ‌تر از این چیزهاست. بنابراین به نظر من ابن سینا می‌خواهد دین و فلسفه را جمع کند و با فلسفه تفسیری باطنی از دین بدهد. اگر اومانیسم را به عنوان نظام‌های فکری بدانیم که به طور باطنی تعلیمات سنتی دینی را انکار یا بازسازی می‌کند یا تفسیر جدیدی کند به گونه‌ای که بتوانند با عقل جمع شوند بنابراین به یک معنا می‌توان گفت، سنت کلاسیک فلسفه اسلامی اومانیستی است و دشمنان این سنت مثل غزالی ادعا کردند که فلسفه اسلامی اصلا اسلامی نیست. آنها این نوع اومانیسم اسلامی را به عنوان بدعت‌گویی رد می‌کنند. مساله این است هر مفهوم اومانیسم که وابسته است به انکار یا تفسیر جدید از معنای لفظی متون دینی و انسان‌وار بودن خدا را انکار می‌کند در مباحثی که منجر به مفهوم امروزین اومانیسم شده در حاشیه است. هدفم بیان این سخن است که حتی به فرض پذیرش تفسیر باطنی از دیدگاه ابن سینا، باز هم امضای او ذیل مانیفست مذکور نمی‌گنجد. زیرا ابن سینا بسیار باهوش بود و متوجه می‌شد که مفهوم امروزین اومانیسم با فلسفه مد نظر او سازگار نیست.

موج سوم اومانیسم

بین دو جنگ جهانی اومانیسم سوم (third humanism) مطرح شد. اولین شکل اومانیسم که در دوره رنسانس مطرح شد، اومانیسم علمی بود که رهبرانش کسانی چون دسیدریوس اراسموس رتردامی(۱۵۳۶-۱۴۶۶) بودند. دوره دوم اومانیسم جدید بود که رهبران فکری آن کسانی چون ویلهلم فون هومبولت(۱۸۳۵-۱۷۶۷) بودند که توجه ویژه‌ای به زیباشناسی داشتند و معتقد بودند نباید آموزش در مدارس و دانشگاه‌ها منحصر به علوم طبیعی و صنعتی و فنی بدون توجه به معنویت و زیبایی هنری باشد. اما موج سوم اومانیسم چیست؟ متفکران در دهه ۱۹۲۰ گفتند نیازمند اومانیسم جدیدی هستیم که نه فقط علمی و زیباشناختی بلکه سیاسی است. ما باید یک اومانیسم سیاسی داشته باشیم. نخستین کسی که چنین دیدگاهی را مطرح کرد، ادوارد اشپرانگر(۱۹۶۳-۱۸۸۲) بود. چهره دیگری که کتابی در این زمینه نوشت، ولفگانگ فرومل(۱۹۸۶-۱۹۰۲) بود. مهم‌تر از این دو چهره اما ورنر یگر(۱۹۶۱-۱۸۸۸) بود که ۳ جلد کتاب در زمینه اومانیسم نوع سوم دارد. اومانیسم سوم در دوره جمهوری وایمار مطرح شد، یعنی زمانی که نازی‌ها در حال قدرت گرفتن بودند. نازی‌ها می‌گفتند که ما نیز اومانیست هستیم و می‌خواهیم اومانیستی بر اساس خون و نژاد برقرار کنیم. آنها می‌خواستند به یونان باستان بازگردند. چهره دیگری که درباره اومانیسم نازی بحث کرد، ارنست کریک(۱۹۴۷-۱۸۸۲) دانشمند و نظریه‌پرداز نازی بود که مجله «مردم در حال شدن»(Volkim Werden) را منتشر می‌کرد. کریک می‌گفت، اومانیسم سومی که یگر مطرح می‌کند، لیبرال است و به نژاد توجه چندانی نمی‌کند. هانس بوگنر هم گفت که باید در برنامه درسی نازی آلمان ضمن توجه به یونان باستان به اسپارت‌ها هم توجه کنیم که جدی و خشن بودند. او می‌گفت اومانیسم بازگشت به اقتدارگرایی اسپارتی است. چهره دیگر هانس درکسلر از اعضای حزب نازی بود که نقدی بر ورنر یگر با عنوان «اومانیسم سوم» نوشت. او معتقد بود، تصور یگر از اومانیسم درست نیست. از دید او یگر کوشیده تاریخ یونان باستان را در همسویی با اندیشه لیبرال خودش بازسازی کند. درکسلر اما معتقد بود مانازی‌ها می‌خواهیم با بازسازی واقعیت یونان باستان نوعی اومانیسم واقع‌بین بنا کنیم. یکی دیگر از منتقدان نازی رساله‌ای در بیان تفاوت اومانیسم و اومانیته می‌نویسد و درکسلر را نقد می‌کند. در این دوره در آلمان رشته علمی فیلولوژی بسیار اهمیت داشت که بسیار فراتر از علم ریشه کلمات بود. در آن زمان فیلولوژی درس‌هایی درباره تمدن قدیم و باستانی به خصوص رم و یونان باستان بود. زیرا تصور در اروپا این بود که اصل تمدن اروپایی از یونان باستان می‌آید بنابراین باید به زبان یونانی و لاتین توجه کرد. خود کلمه «اومانیسم» ترجمه لاتین واژه یونانی «پایدیا»(paideia) است که ترجمه آلمانی آن «بیلدونگ»(Bildung) است و به زبان فارسی یعنی «تربیت» و پرورش بنابراین اومانیسم به معنای بیلدونگ یعنی تعلیم و تربیت است. در آن دوره در آلمان توجه خاصی به افلاطون وجود داشت. آنها رسالت اومانیسم را تقویت تمدن در برابر بربریت می‌دانستند.

اومانیسم مسیحی

اینک با توجه به این توضیحات پرسش این است که آیا می‌توان اومانیسم اسلامی به این معنا داشت؟ به این معنا می‌توان گفت که فلسفه اسلامی اومانیستی است زیرا فارابی معتقد بود که افلاطون حکیم الهی است و شیخ اشراق سهروردی، ارسطو را در خواب دید. حتی فیلسوفان باستانی پیشاسقراطی در فلسفه اسلامی بسیار بزرگ بودند. حتی گاهی سقراط را پیامبر می‌خواندند. در حالی که هیچ کدام از فیلولوژیست‌های اروپایی درباره سقراط چنین با تقدیر و ستایش صحبت نکرده‌اند. بعد از جنگ جهانی دوم در سال ۱۹۴۹ کنفرانسی در ژنو سوییس برگزار می‌شود. نام این کنفرانس «برای یک اومانیسم جدید» است. در این کنفرانس کارل بارت (۱۹۶۸-۱۸۸۶) متاله برجسته پروتستانی حضور دارد. گزارش اوازاین کنفرانس جالب است. او می‌گوید مخاطبانی که به این کنفرانس آمدند، نمی‌دانستند که اومانیسم چیست و درباره آن اتفاق نظر نداشتند. کسانی هم که فیلولوژیست بودند و راجع به یونان باستان و رم باستان صحبت کردند در این باره اتفاق نظر نداشتند که چه وجه آن تمدن باستانی برای ما امروز اهمیت دارد. در حالی که بارت طرفدار اومانیسم مسیحی نیست زیرا معتقد است که نباید مسیحیت را در کنار یک مکتب فکری گذاشت. اما مباحث او نشان می‌دهد که در آن زمان اومانیست‌های مسیحی و اومانیست‌های مارکسیستی خیلی فعال بودند. در سال ۱۹۳۶ ژاک ماریتن(۱۹۷۳-۱۸۸۲) فیلسوف کاتولیک فرانسوی کتاب «اومانیسم یکپارچه»(Integral Humanism) را منتشر می‌کند و در آن در این زمینه بحث می‌کند که اومانیسم واقعی باید تمام ابعاد انسان مثل معنویت را در نظر بگیرد. او معتقد بود که در دیانت کاتولیک چارچوب بهتری از اومانیسم سکولار می‌یابیم. پاپ فعلی در سال ۲۰۱۳ به امریکای جنوبی و شهر ریو رفت و گفت ما طرفدار «اومانیسم یکپارچه» هستیم. او به آموزه‌های کاتولیک درباره شخص انسان عقیده داشت و اشاره کرد به اینکه برخی بدعت‌گویی‌ها ناشی از عدم فهم اومانیسم یکپارچه است.

بعد از جنگ جهانی دوم ژان پل سارتر در سخنرانی مهمی با عنوان «اگزیستانسیالیسم اومانیسم است» مدعی شد که فلسفه اگزیستانس نوعی اومانیسم است. سارتر در حقیقت می‌خواست به مارکسیست‌هایی که فلسفه اگزیستانس را مترادف ناامیدی و افسردگی و پوچ‌گرایی می‌خوانند، پاسخ بدهد. او در پاسخ گفت ما اگزیستانسیالیست‌ها، اومانیست هستیم و به ارزش‌ها پایبندیم و صرفا پوچ‌گرا نیستیم.

به روایت مارکسیست‌ها و اگزیستانسیالیست‌ها

البته در بحث از اومانیسم باید به مارکسیست‌ها نیز توجه داشت. در دهه ۱۹۳۰ نوشته‌های مارکس جوان که آنها را در پاریس نوشته بود، منتشر شد. این آثار در شوروی در سال ۱۹۲۷ سپس به زبان آلمانی در آلمان منتشر شد. او مباحث مهمی درباره از خودبیگانگی و راه گذر از آن نوشته بود. در دهه ۱۹۶۰ اریک فروم، متفکر برجسته از امانیسم سوسیالیستی دفاع می‌کرد. اما در عین حال لویی آلتوسر، متفکر فرانسوی معتقد بود که نگرش اومانیستی مارکس به دلیل آنکه در جوانی او مطرح شده و خام است باید رد شود. در میان چپ‌گرایان آنها که طرفدار استالین بودند، چندان طرفدار اومانیسم نبودند اما آنها که در اروپای شرقی بودند مثل گئورگ لوکاچ به اومانیسم مارکسیستی گرایش داشتند. اما یک گرایش اومانیستی نیز در میان اگزیستانسیالیست‌ها مطرح شد. بعد از جنگ جهانی دوم ژان پل سارتر در سخنرانی مهمی با عنوان «اگزیستانسیالیسم اومانیسم است» مدعی شد که فلسفه اگزیستانس نوعی اومانیسم است. در پاسخ مارتین هایدگر نامه مشهوری به او با عنوان «در باب اومانیسم» نوشت که در سال ۱۹۴۹ منتشر شد. نزاع میان سارتر و هایدگر جالب است. سارتر در حقیقت می‌خواست به مارکسیست‌هایی که فلسفه اگزیستانس را مترادف ناامیدی و افسردگی و پوچ‌گرایی می‌خوانند، پاسخ بدهد. او در پاسخ گفت ما اگزیستانسیالیست‌ها، اومانیست هستیم و به ارزش‌ها پایبندیم و صرفا پوچ‌گرا نیستیم. او می‌گفت، فلسفه ما ملهم از مارتین هایدگر است. اما هایدگر در پاسخ کلا به مقابله با دیدگاه‌های سارتر پرداخت و گفت من فلسفه اگزیستانس و اومانیسم را نمی‌پذیرم و الحاد سارتر را هم قبول نمی‌کنم. بعد سارتر خودش گفت که از نوشتن این رساله پشیمان شدم.

امکان اومانیسم اسلامی

بنابراین شاهدیم که معناهای مختلفی از اومانیسم در سده بیستم ظاهر شده است و آنچه آمد تنها اشاره‌ای به برخی از آنهاست. بر این اساس بی‌معناست بدون توجه به این تنوع و تکثر درباره اومانیسم یا امکان اومانیسم اسلامی یا اومانیسم دینی صحبت کرد زیرا معنای اومانیسم چنانکه دیدیم، متکثر است. یعنی مثلا به یک معنا از اومانیسم یعنی به معنای «بیلدونگ» و پرورش می‌توان گفت که فلسفه اسلامی، اومانیستی است. در حالی که معنایی که عموم از اومانیسم می‌فهمند، مخلوطی از تمام این جریان‌های تاریخی راجع به این مفهوم است. ضمن آنکه مفهوم اومانیسم در ایران سرنوشت خاص خودش را می‌یابد. مثلا گاهی گفته می‌شود، برخی متفکران مشهور مسلمان بودند یا گفته می‌شود که اومانیسم بارگه مهمی در فکر مسلمانان سازگار است یا گفته می‌شود که این دیدگاه خاص نسبت به اومانیسم از سوی برخی مراجع دینی پذیرفته شده یا گفته می‌شود این دیدگاه انعکاسی از اصولی است که به طور ضمنی در منابع دینی یافت می‌شود. بر این اساس وقتی از علوم انسانی وارتباطش با اسلام سخن می‌رود، یک دیدگاه آن است که ارزش‌های پشت علوم انسانی جدید را در نظر بگیریم و ببینیم آیا با ارزش‌های اسلامی سازگار هستند یا خیر. در این دیدگاه اسلامی شدن این علوم به این معناست که ارزش‌های مفروض این علوم انعکاسی از ارزش‌های اسلامی شود. بنابراین اگر بحث اسلامی سازی علوم انسانی به این معنا باشد و قرار است جامعه تربیت شود، می‌توان از نوعی اومانیسم اسلامی سخن گفت. اما اینجا منظور از اومانیسم به معنای تربیت(پایدیا) است نه اومانیسمی که به جای خدا، انسان را بگذاریم یا اومانیست هومبولتی. یکی از متفکران لبنانی بزرگ شده در عربستان و استاد دانشگاه مونستر در کتابش با توجه به معناهای متفاوت از اومانیسم در نهایت می‌گوید ما آزادیم که اومانیسم را به شکلی که می‌خواهیم، استفاده کنیم. او اومانیسم را باز بودن و گشودگی(openness) تعریف می‌کند. این اومانیسم اگر دقیقا اسلامی نیست اما برای همه باز است. البته تاکید می‌کند که هر نوع استفاده از این مفاهیم ممکن است مورد بدفهمی واقع شود و رفع ابهامات در این زمینه بسیار دشوار است. بنابراین حتی اگر ما بتوانیم یک اومانیسم اسلامی چنانکه قابل قبول باشد، ارایه کنیم اما من نمی‌خواهم چنین کنم. نمی‌خواهم بگویم که باید یک مکتب جدید به اسم اومانیسم اسلامی بسازیم زیرا معناهای متفاوت راجع به اومانیسم باعث می‌شود که این درک جدید هم مورد بدفهمی واقع شود زیرا در نهایت در تصور عمومی اومانیسم به معنای کنار گذاشتن خدا تلقی می‌شود.

کتابخانه

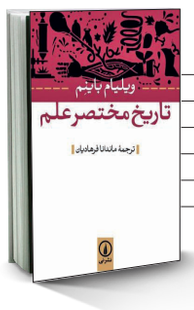
اندیشه نظام‌مند

کتاب سیستم و تفکر سیستمی به این موضوع می‌پردازد که جامعه بشری از مراحل «پیشاصنعتی»، با محوریت «ماده» و «صنعتی» با محوریت «انرژی»، عبور کرده و به مرحله «پساصنعتی» با محوریت «اطلاعات»، رسیده است؛ دورانی که در آن به جای «ماشین» عصر صنعتی، «سیستم» عصر پساصنعتی حاکمیت دارد. «ماشین» عصر صنعتی فقط شامل «سخت‌افزار» و فاقد روح بود و تنها با استفاده از انرژی کار می‌کرد. در صورتی که «سیستم» عصر پساصنعتی در کنار سخت‌افزار، شامل «نرم‌افزار» -به عنوان نوعی روح- نیز هست و علاوه بر انرژی، اطلاعات را نیز به روش‌های بسیار موثرتری از گذشته به کار می‌گیرد. مطالعه تاریخ نیز نشان می‌دهد تحولاتی که بشریت را به پیشرفت‌های حیرت‌انگیز امروز رسانده است، از زمان محور قرار گرفتن «انرژی»(عصر صنعت) شروع شده و با آغاز محور قرار گرفتن «اطلاعات» (عصر پساصنعت) به اوج خود رسیده است.

- سیستم و تفکر سیستمی
- اکبر قراخانی بهار
- ناشر: نی
- تعداد صفحه: ۴۲۲ صفحه
- قیمت: ۴۶ هزار تومان

علم در گذر قرن‌ها

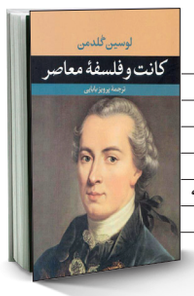
علم حیرت‌انگیز است. از پهنای بیکران فضا برای‌مان می‌گوید و از ریزترین موجود زنده؛ از اندام انسان و از تاریخ سیاره‌مان. دانشمندان و دانش‌ورزان، از سرِ شگفتی و حیرت، شروع کردند به بررسی و آزمایش و محاسبه و گاه به چنان کشف‌های تکان‌دهنده و بهت‌آوری رسیدند که آدمیان، پس از آنها، با دنیا به طرز کاملا جدیدی مواجه شدند. کتابی که در دست دارید داستانی است پرماجرا در خلال زمان و مکان از روزگاران کهن تا به امروز؛ تا تازه‌ترین دستاوردهایی که انسان معاصر هنوز با آنها درگیر است و در این روایت از زندگی دانشمندانی می‌گوید که بعضی نام‌آشنا و برخی ناشناسند. تاریخ مختصر علم شرحی است به زبانی ساده و شیرین از روند رشد علم در گذر قرن‌ها.



- تاریخ مختصر علم
- ویلیام باینم
- مترجم: ماندانا فرهادیان
- ناشر: نشر نی
- قیمت: ۴۰ هزار تومان

کانت به روایت گلدمن

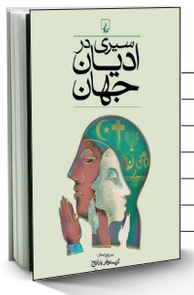
کتاب حاضر یکی از معدود پژوهش‌هایی است که فلسفه کانت را به‌طور کلی مورد بررسی قرار می‌دهد. لوسین گلدمن رابطه میان ادوار انتقادی و پیش‌انتقادی را در تحول اندیشه کانت مطالعه می‌کند و بر این باور است که غفلت گسترده دوره پیش‌انتقادی، فهم شایسته دوره انتقادی را زایل کرده است. گلدمن ایده‌های کانت را در بافت اجتماعی و تاریخی‌اش قرار می‌دهد. در این اثر بود که گلدمن پایه کاربرد مضمون «نگرش تراژیک» را گذاشت که به پژوهش درخشان وی درباره پاسکال و راسین، یعنی خدای پنهان گسترش یافت. این کتاب در واقع ادامه بررسی پیشین او درباره کانت و تحلیلی مارکسیستی از ادبیات و فلسفه در فرانسه است.



- کانت و فلسفه معاصر
- لوسین گلدمن
- مترجم: پرویز بابایی
- ناشر: نگاه
- تعداد صفحه: ۲۹۴ صفحه
- قیمت: ۲۸ هزار تومان

نگاهی به ادیان

در دنیای قرن بیست و یکم آگاهی گسترده و فزاینده‌ای نسبت به اهمیت ادیان و باورها به چشم می‌خورد. ادیان نه‌تنها به پایه‌ریزی تمدن‌ها در سراسر تاریخ یاری رسانده‌اند، بلکه مناسبات بین‌الملل معاصر و رویدادهای پراهمیت دنیای ما را نیز تحت تاثیر قرار داده‌اند. صرف‌نظر از اندیشیدن یا نیندیشیدن به جهانی شدن «بنیادگرایی‌ها» سیاست دینی، ظهور ادیان گوناگون جدید، یا افزایش کثرت‌گرایی در جوامع ما، شهروند مطلع قرن بیست و یکم نمی‌تواند از کسب نوعی شناخت درباره باورها و شعایر دینی چشم‌پوشی کند. کتاب حاضر مجموعه‌ای است از مدخل‌های ژرف، برانگیزنده و قابل فهم که از تاریخ و تحولات قرن حاضر و رویدادهای موثق تشکیل شده است. افزون بر این، کتاب «سیری در ادیان جهان» مزین به تصویرها، عکس‌ها و نقشه‌ها و نمودارهای بسیاری است که ادیان را در معرض دید قرار می‌دهد. در نتیجه این کتاب به کسانی که خواهان کسب دانش مقدماتی در حوزه سنن دینی جهان هستند، کمک شایانی می‌کند. پروفسور کریستوفر پارتریج سرویراستار این کتاب، استاد مطالعه ادیان معاصر در کالج چستر انگلستان است. او درباره ادیان و گرایش‌های معنوی نو در غرب آثار پژوهشی بسیاری به رشته تحریر درآورده است.



- سیری در ادیان جهان
- کریستوفر پارتریج
- ترجمه: عبدالعلی براتی
- ناشر: ققنوس
- چاپ دوم: ۱۳۹۲
- تعداد صفحه: ۵۴۰