



سیر تحولی مکتب اومانیسیم نو و تأثیر آن بر تربیت دینی

دکتر عباس شکاری^۱، مینا سلیمیان^۲

چکیده:

انسان موجودی عقلانی و دارای زندگی اجتماعی است که کارهایش را برخلاف حیوانات از روی عقل و تفکر انجام می‌دهد؛ بنابراین در تعلیم و تربیت با انسانی سر و کار داریم که خود صاحب اندیشه و خرد است و در فرایند برنامه‌ریزی درسی باید به این ویژگی‌ها توجه گردد. هدف اصلی این پژوهش، بررسی سیر تحولی مکتب اومانیسیم نو و تأثیر آن بر تعلیم و تربیت دینی می‌باشد. برای دستیابی به این هدف، از روش پژوهش توصیفی-تحلیلی بهره گرفته شده است. در این مقاله درصددیم به پرسش‌های زیرپاسخ داده شود:

(۱) تاریخچه ی پیدایش اومانیسیم و اومانیسیم نو به چه زمانی برمی‌گردد؟

(۲) آثار تربیتی، آموزشی، فرهنگی و عقیدتی اومانیسیم نو چیست؟

(۳) آیا افکار اومانیستی در رساندن انسان به سعادت جایگاه قابل قبولی دارند؟

واژگان کلیدی: اومانیسیم نو، عقل‌گرایان، تربیت دینی، انسان‌گرایان.

مقدمه:

ریشه ی واژه ی اومانیسیم کلمه ی Human به معنی انسان است. در فرهنگ‌های لغت انگلیسی - فارسی واژه‌های: انسان‌گرو، انسان‌گرایی، انسان باوری و اصالت بشر به عنوان معادل‌های واژه ی Humanism به کار رفته است. که انسان را محور و مدار آفرینش قرار داده و با اصالت دادن به او اصالت خدا، دین یا هر امر غیربشری را نفی می‌کند. معنای اعم این اصطلاح عبارت‌است از هر نظام فلسفی، سیاسی، اقتصادی، اخلاقی یا اجتماعی که هسته‌ی مرکزی آن انسان است. این مکتب انسان را یگانه حقیقت آفرینش فرض کرده و آن را به جای خدا می‌نشانند. بنابراین در تضاد با خدامحوری است و در شکل افراطی‌اش هرگونه اندیشه‌ی متافیزیکی مانند وحی الهی را انکار می‌کند. با فرض بشر به عنوان مالک و فرمانروای عالم بت جدیدی به نام انسان اختراع کرده و پرستش آن را ترویج می‌کند. اومانیسیم در واقع به معنای پرستش انسان است نه انسان دوستی یا تکریم انسان که مورد تأکید اسلام و سایر ادیان توحیدی است .

۱. استادیار گروه علوم تربیتی دانشگاه کاشان؛ ۰۹۱۳۱۶۲۳۲۷۵؛ shekarey@mail.kashanu.ac.ir

۲. salimian.mina@yahoo.com دانشجوی کارشناسی ارشد برنامه ریزی درسی دانشگاه کاشان؛ ۰۹۱۳۲۰۸۰۲۵۰؛ ۲ .



پیشینه‌ی اومانیسم به یونان باستان باز می‌گردد که خدایان، صفات و حتی صورت انسانی داشتند و اندام انسان مهم‌ترین مساله در هنر نقاشی و مجسمه‌سازی بود. پس از ظهور مسیحیت و رسمی شدن آن در امپراطوری روم با فرمان کنستانتین، حاکمیت سیاسی - فرهنگی نیز در کنار رهبری دینی تحت اختیار کلیسا درآمد. تفریط‌های کلیسا در قرون وسطی در مواجهه با ارزش انسان و کرامت او موجب واکنش افراطی در توجه به انسان و پیدایش اومانیسم شد. انسان در آن قرون، موجودی کاملا منفعل و تاثیرپذیر بود که تحت تعلیمات کلیسا، خود را فاقد هرگونه اختیار و اراده می‌دانست و حاکمیت نیروهای فوق طبیعی و خارق العاده را بر خود، می‌پذیرفت. اربابان کلیسا، با وجود ادعای دینداری شان، همه‌گونه ستم و تبعیض و بی‌عدالتی را اعمال می‌نمودند و مذهب و کلیسا و مقدسات را ابزاری برای قدرت طلبی و ثروت اندوزی، قرار داده بودند. آنان مردم را به امور معنوی فرا می‌خواندند و خود به جاه طلبی و بی‌عدالتی‌شان، سرگرم بودند. در اثر این تفریط‌ها و نادیده گرفتن کرامت انسانی، نخستین مخالفت‌ها بر ضد کلیسا، امپراطوری و فتودال‌ها در جنوب ایتالیا آغاز شد و در قرن ۱۴ تا ۱۶ سراسر ایتالیا و سپس آلمان، فرانسه، اسپانیا و انگلستان را فراگرفت. دقیقا در چنین اوضاع و احوالی بود که نهضت اومانیستی شکل گرفت و اومانیست‌ها نظر مردم را به خود جلب نموده و آنان را شیفته‌ی افکار و اندیشه‌های خود نمودند. از یکسو اومانیست‌های مذهبی توانستند دست به اصلاح دینی زده و هر نوع واسطه‌گری صاحبان قدرت کلیسا را در میان انسان و خدا، نفی کنند. از سوی دیگر اومانیست‌های ضد مذهب و ملحد خواستند اندیشه‌ی مردم را از دین به فلسفه و از آسمان به زمین معطوف دارند. آنان از آنجا که دین و دنیا را دو مقوله‌ی جدا از یکدیگر تلقی می‌کردند، دین را رها کرده و دنیا را برگزیدند. دین و مسیحیت را به اسطوره‌ای تبدیل نمودند که با نیازهای اخلاقی و خیالی توده‌ی مردم سازش‌پذیر بود، اما کسانی که اندیشه‌ی آزادی دارند، نباید آن را جدی تلقی - کنند. (ویل دورانت) یعنی دین و روشنفکری، در دو قطب مخالف یکدیگر قرار گرفتند و دین، مربوط به توده‌ی مردم می‌شد، اما روشنفکران، آن را در تضاد با آزاداندیشی و اراده و آزادی انسان، می‌دانستند. در این نظریه، انسان از هرگونه نظریات مابعدالطبیعی یا دینی، فاصله می‌گیرد و به عنوان مختار مطلق معرفی می‌گردد، به طوری که می‌تواند با خرد خود در برابر خرد خداوند، به کمال مطلوب برسد. البته در میان اومانیست‌های ملحد، برخی اومانیست‌های خداپرست و مذهبی هم وجود دارند که از نظر آنان، اومانیست به معنی انسان‌گرایی، منافی ایمان دینی، تلقی نشده است. لذا آنان از اشکال مختلف مذهبی به منظور ترویج ارزش‌های مشخص انسانی، استفاده کردند و مذهب را حامی انسان و ارزش‌های انسانی دانسته‌اند. ولی آنان نیز ارزش انسان و آزادی او را هدف دانسته و شناخت خداوند و قدرت او را به عنوان وسیله، مطرح نمودند و برای تقید به تعالیم و دستورات مذهبی، نقش روبنایی و ابزارگونه، قائلند (صانع پور، ۱۳۷۸).

فاز مدرن اومانیسم در قرن هجدهم نیز با شدت و بسط بیشتری ادامه یافت و به ظهور دئیسم در الهیات مسیحی



انجامید. دئیسم، دین را به گونه‌ای تفسیر می‌کند که هم اراده ی تکوینی خداوند را محدود می‌سازد و هم اراده ی تشریحی او را؛ در مورد اول، جهان طبیعت را فقط در آغاز، نیازمند دخالت اراده‌ی الهی و آفرینشگری خداوند می‌داند. و در مورد دوم، سرچشمه‌ی وحیانی دین را انکار می‌کند. در این دوران، فلسفه‌ی تاریخ نوینی مطرح شده بود که قائل بود انسان در همین زندگی، فقط به مدد تلاش خود، به کمال دست خواهد یافت و تکنولوژی منشأ این رستگاری خواهد بود.

در قرنهای هفدهم و هجدهم (دوره‌ی روشنگری) تاثیر اندیشه‌های اومانیستی بر افکار و آثار این دوره کاملاً آشکار است. در این دوره، مجموعه‌ای از بزرگان ادباء، فلاسفه و دانشمندان مانند ولتر، منتسکیو، دیدرو، دالامبر، لاک، هیوم، کندرسه می‌زیستند، که اعتقاد عمومی آنها بر این بود که مساله‌ی اساسی و محوری وجود آدمی، سر و سامان یافتن زندگی فردی و اجتماعی بر طبق موازین عقلی است نه کشف اراده‌ی خداوند در مورد این موجود خاکی. هدف انسان، نه عشق و ستایش خداوند است و نه بهشت موعود، بلکه تحقق بخشیدن به طرحهای انسانی متناسب با این جهان است که از سوی عقل ارائه می‌شود.

در نیمه‌ی قرن نوزدهم اصطلاح «مذهب انسانیت» رایج شد که معادل نوع دوستی به کار می‌رفت. این اصطلاح توسط جامعه‌شناس پوزیتیویست فرانسوی آگوست کنت رواج یافت. او برنامه‌ی مدرنیته را به صراحت اعلام و از آن دفاع کرد. وی جهان را به طور کامل برای علم کشف شدنی دانست و رسیدن به چنان شناختی را برای انسان ممکن دانست که ادیان آن را مخصوص آفریدگار می‌دانند.

فلاسفه‌ی بزرگی که پس از نهضت اومانیستی آمده‌اند، تحت تاثیر فراوان این نهضت قرار گرفته و سعی می‌کردند نظام فلسفی خود را براساس اصولی مطرح‌کنند که مبتنی بر آزادی و کرامت انسان است. اولین فیلسوفی که در قرن شانزدهم، این تفکر را بنانهاد، ((رنه دکارت)) بود که با جمله‌ی معروفش ((من می‌اندیشم، پس هستم.))، بینش اومانیستی را به صورت یک فلسفه و تفکر درآورد. او با این جمله‌اش، انسان را مبدا قرار داد و با اثبات من، به اثبات خداوند پرداخت و به این وسیله، حتی خداوند را نیز قائم به اندیشه‌ی آدمی دانست و انسان را به صورتی قائم به ذات و خودکفا، به عنوان مبدا معرفت، معرفی نمود. (احمدی، تاملات در فلسفه ی غرب،) دکارت به جای این‌که از خداوند به عنوان مبدا فیض و وجود، آغاز نماید و به انسان برسد، برعکس از انسان آغاز نمود و به خدا رسید و معتقد بود، انسان موجودی است که در شناخت خود و طبیعت و خدا، قایم به ذات است و نیازی به افاضه و اشراق از بیرون ندارد. در تفکر فلسفی دکارت، به جای این‌که، ((هستی)) اصل باشد، ((انسان))، اصل و اساس هستی و وجود، مطرح می‌گردد. (احمدی،)

دومین فیلسوفی که پس از دکارت از چهره‌های قوی اندیشه‌ی اومانیستی به‌شمار می‌رود، ((باروخ اسپینوزا)) است.



او نیز با محور قرار دادن انسان و محکوم کردن قهاریت دین بر آدمی، معتقد بود که فکر انسان بر عالم وجود احاطه دارد و الهامات دینی از انسان سلب اختیار می کند و مانع دستیابی فکر آدمی به حقیقت می شود. در بینش او، آنچه تعالی دارد، فکرو عقل آدمی است به گونه ای که عقل آدمی حتی محیط بر امور بی نهایت نیز هست. در تداوم افکار اومانستی، سومین فیلسوفی که با تاثیرپذیری از اومانسیسم، فلسفه اش را بنانهاد ((امانوئل کانت)) بود که در بینش انسان محورش معتقد شد، انسان موضوع و سوژه ی شناسایی و معرفت است و به جای این که علوم و معارف انسان، مطابق اشیا انتظام پیدا کنند، اشیا باید مطابق معرفت انسان، تنظیم شوند. کانت می گوید انسان است که به عالم معنا می دهد و انسان، واهب الصور است. آدمی است که در عمل شناسایی به نفس المرء، صورت می دهد. در تفکر او، جهان برای ما آن اندازه موجود است که آن را می اندیشیم؛ یعنی جهان تابعی از قوانین اندیشه ی ماست. دیدگاه اومانستی کانت می گوید انسان علت فاعلی و غایی است، حتی فعل اخلاقی، زمانی ارزشمند است که غایت آن، انسان باشد و اگر غایت فعل اخلاقی، چیزی جز انسان (مثلا دین یا خدا) باشد، این عمل، ارزشی نخواهد داشت.

در دوران جدید، همگام با علم گالیله ای، دکارت با طرح خود در باب انسان و جهان از آن حیث که دو جوهر ذاتاً متمایز از یکدیگرند، تصویری از انسان بی جهان ارائه داد که بنا به تفسیر هایدگر در نهایت به بحران دوران جدید، منجر شد. در تلقی متعارف، جهان عبارتست از مجموعه ی اشیا یا پدیده ها که به نحو مستقل، خارج از آگاهی ما، وجود دارد، بدین معنی که بودن یا نبودن ما، دخلی در بودن آن مجموعه ندارد. این تلقی از جهان، که در دوران جدید، با دکارت و گالیله، بر حوزه ی معرفت بشری، غلبه یافت، لوازم فلسفی متعددی، همراه داشت: نخست از لحاظ هستی شناسی، جهان را نیازمند اثبات کرد؛ دیگر آن که تفکیک سوژه - اژه که به صورت اصل موضوع، در شناخت شناسی، مفروض و پایه ی اصلی این بحث فلسفی است، پیش فرض هرگونه نظریه ی راجع به جهان گردید. پس از دکارت، هم بسیاری از فلاسفه، مصروف مشکلات ناشی از این دو مسأله گردیده است. آیا جهان در خارج و نفس الامر، هست و اگر هست، آیا همان حقیقت نفس الامری، برای ما، قابل دسترسی و شناسایی است؟ دکارت، خود در حل این دو مسأله، فرومانده بود. موجودات جهان از دید کانت، به دو دسته ی پدیدارها و نومنها (فی نفسه)، تقسیم می شدند. پدیدارها، آنهایی بودند که می توانیم آنها را احساس کنیم؛ ولی نومنها متعلق به شهود حسی نیستند. بعد از کانت، فیخته این نکته را مطرح کرد که باید شکاف میان جهان نفس الامری (نومن ها) و جهان پدیداری را از میان برداشت؛ او جهان پدیداری، یعنی جهانی را که برای سوژه حاضر است، یگانه جهان ممکن دانست. حذف شیء فی نفسه، به این معنی است که جهان به عنوان مجموعه ی اشیا، همان جهان پدیداری است. این بدان معنی نیست که جهان به معنی طبیعت، فراورده ی ذهن من باشد، زیرا من خود را در جهان اشیا می یابم که به روش های مختلف بر من تأثیر می نهند. اندیشه ی فیخته در هگل، به کمال می رسد.



برای هگل، شیء فی نفسه مفهومی تهی از مغز است و فرض آن مستلزم تناقض؛ محتوا هرگز از ماده جدا نیست، سوژه و ایزه در آگاهی ما دقیقاً یکی هستند؛ فقط از راه انتزاع است که می توان آنها را از هم جدا کرد. به این معنی سوژه علت جهان است. شیء فی نفسه در پدیدار، نمایان است و در واقع، آن دو یکی هستند. (خاتمی،)

در ادامه‌ی تاثیرپذیری فلاسفه‌ی غرب از اومانیسم، نمونه‌ی بارز تفکر انسان‌محوری را به صورت حادث در ژان پل سارتر می‌بینیم که انسان مرکزی را به جای خدا مرکزی، معرفی می‌کند و معتقد به خدا انسانی یا خدانشدن انسان، می‌شود. از نظر او، هر فردی، یکتا، یگانه و مطلق و کامل است و هیچ طبیعت مشترک انسانی، وجود ندارد، در نتیجه، انسان آزاد است تا خود را گام‌به‌گام بسازد و خرد، جای وحی را می‌گیرد و بالطبع، منکر هر مرجعیت متعالی می‌شود. (خاتمی،) در اگزستانسیالیسم سارتر، ماهیت انسان به واسطه‌ی تعهد و مسوولیتی که دارد، تنها از طریق عمل، تعریف می‌شود. واقعیت تنها در عمل وجود دارد. (خاتمی،)

هایدگر، خود برآنست تا برای نجات از این بحران، طرحی نو دراندازد و انسان را از آن نجات دهد. گرچه طرح او با پرسش از هستی - که بحران در غفلت تاریخی از آن ریشه دارد - آغاز می‌شود، اما با تحلیل هستی پرسشگر که به نظر هایدگر، تنها راه تقرب به راز هستی است، رابطه‌ی ذاتی انسان و جهان بر ملا می‌شود: انسان در جهان بودن است و جهانمندی، فصل انسان از سایر پدیده‌ها. تحلیل هایدگر، تلقی متداول از جهان را دگرگون می‌کند و چشم‌اندازی نو در برابر انسان جدید، فرامی‌نهد.

رویکرد هایدگر به اومانیسم، رویکردی جدید بوده که بر پایه‌ی مبانی فلسفی او درباره‌ی وجود و دازاین، قابل تفسیر است؛ اوبحث دازاین و موجود پرسشگر را مطرح می‌کند. بدفهمی دکارت درمورد سوژه، همان بدفهمی او درمورد جهان است. چیزها جایی خارج از سوژه قرار دارند و سوژه خیلی ساده ذهنی آگاه و عاقل است که پیش از هر رابطه‌ی ای با چیزها و جهان، مفروض دانسته شده است. دکارت ندانست که انسان ذهنی آگاه پیش از جهان نیست و نمی‌تواند باشد. دازاین سوژه‌ای نیست که ناگزیر باشد با سوژه‌هایی وارد جهان شود. او در جهان هست و ناظر بی طرف چیزها نیست، بلکه متوجه آنهاست؛ یعنی درگیر با آنهاست. (احمدی،)

هایدگر به این نتیجه می‌رسد که « اگر بخواهیم پرسش از وجود را به نحو روشن و آشکار مشخص و بیان نماییم، بایستی در آغاز به تبیین مناسبی از دازاین (موجود پرسشگر) به اعتبار وجودش دست‌یابیم. از همینجاست که پرسش از معنای وجود در فلسفه‌ی هایدگر راه خود را در تبیین ساختار وجودی انسان به عنوان موجود پرسشگر می‌یابد.

این کلمه لفظی است مرکب از دا (Da) و زاین (Sein). در زبان آلمانی دا (Da) به معنای آنجا و اینجا، و زاین (Sein) در معنای اسمی‌اش به معنای هستی یا وجود و در معنای فعلی‌اش به معنای بودن، وجود داشتن یا هستی داشتن است، لذا اصطلاح دازاین در یک ترجمه‌ی تحت لفظی به معنای آنجا بودن یا آنجا حضور داشتن



است. کاربرد اصطلاح دازاین برای آدمی ناظر به دو حقیقت بسیار اساسی است: نکته‌ی اول اینکه هستی انسان امری خودبنیاد نبوده و نحوه‌ی هستی وی در نسبتی که با حقیقتی استعلایی دارد، تعیین می‌یابد. به عبارت دقیق‌تر، انسان یا دازاین در فلسفه‌ی هایدگر معبری است برای تقرب به معنای وجود. از همین منظر، وی در کتاب مهم خود "وجود و زمان" به تبیین وجودی دازاین به عنوان موجود پرسشگر می‌پردازد تا از این دیدگاه بتواند افق جدیدی را به فهم معنای وجود بگشاید.

هایدگر در تبیینی که از ساختار وجودی انسان ارائه می‌دهد، به تفسیر رابطه دازاین با عالم پرداخته و در همین راستاست که تمام تاریخ متافیزیک غرب را که به عقیده وی همان تاریخ سوپژکتویسم و جدایی سوپژه از ابژه است، مورد نقد قرار می‌دهد.

به همین دلیل وی بخش عمده‌ای از آثار خود بعد از "وجود و زمان" را به بررسی سیر متافیزیک در غرب اختصاص می‌دهد. هایدگر مدل سنتی رایج در تفسیر انسان و رابطه آن با جهان، یعنی مدلی که مبتنی بر تمایز انسان به عنوان سوپژه از عالم به عنوان ابژه است را نپذیرفته و سعی می‌کند تا مدل هرمنوتیکی را در تفسیر انسان جایگزین آن نماید.

در مدل سنتی تفسیر انسان که هایدگر از آن به مدل سوپژکتویستی یاد می‌کند، تمامی تجربه‌های انسانی براساس ادراک وی از اشیا و رابطه ادراکی وی با عالم تبیین می‌شود؛ حال آنکه هایدگر در وجود و زمان، در پی این است که در قالب روش هرمنوتیک، مدلی جدید از فهم انسان و تعینات ذاتی وی ارائه داده و به نقد مدل سوپژکتویستی سنتی بپردازد.

هایدگر از اساس با این نظریه که می‌توان حقیقت انسان را جوهری اندیشنده، آن‌گونه که دکارت تصور می‌کرد، جدای از عالم درک کرد، مخالف است. از دید هایدگر ساختار وجودی انسان به گونه‌ای است که در خود محبوس نبوده و همواره در بیرون از خویش قیام دارد.

لذا نمی‌توان آن‌گونه که در تفسیر سوپژکتویستی از انسان دیده می‌شود، رابطه‌ی معرفتی انسان با عالم را به عنوان بنیان گشودگی عالم بر انسان تلقی کرد و عالم را بعد از بنیان‌نهادن مبنایی محکم برای معرفت در خود انسان، در جایی بیرون از انسان کشف کرد. این جمله‌ی مشهور هایدگر را می‌توان نقطه‌ی عزیمت خوبی برای فهم ساختار استعلایی وجود انسان از دید هایدگر دانست:

در دانستن دازاین به وضعیت جدیدی از بودن در ارتباط با عالم می‌رسد، عالمی که از پیش در خود دازاین منکشف بوده‌است. سروکار پیدا کردن فاعل شناسایی با عالم، برای اولین بار از طریق آگاهی و دانستن حاصل نمی‌شود، و حتی نمی‌توان گفت ارتباط با عالم از طریق تأثیر عالم بر فاعل شناسایی به وجود می‌آید. آگاهی، حالتی از دازاینی است که نحوه‌ی وجودی‌اش مبتنی بر در عالم بودن است.



در حقیقت می‌توان گفت: فهم ساختار وجودی انسان در فلسفه‌ی هایدگر در گرو فهم دقیق همین عبارت است. از دید هایدگر، انسان پیش از آنکه بخواهد از طریق معرفت، آن هم معرفت به معنای خاص آن یعنی معرفت مفهومی عالم را کشف کند، نوعی رابطه‌ی عمیق وجودی با عالم دارد؛ به گونه‌ای که بدون توجه به این رابطه‌ی عمیق وجودی، ساختار وجودی وی به درستی فهمیده نمی‌شود. لذا وی از همان ابتدا واژه‌ی دازاین را برای نامیدن این ساختار برمی‌گزیند.

جزو آنجا و در ترکیب آنجا بودن، اشاره به همین حقیقت استعلایی دارد. نکته‌ی دوم اینکه هایدگر با کاربرد اصطلاح دازاین درصدد تخریب تصویر دکارتی (سوبژکتویستی) نسبت بین انسان و عالم است، تصویری که مطابق با آن انسان از لحاظ وجودی به-عنوان امری جدای از عالم در نظر گرفته می‌شود.

هایدگر برخلاف سنت رایج بر این عقیده است که عالم، امری انفکاک ناپذیر از دازاین است؛ چراکه اصولاً دازاین یعنی "در عالم بودن". اما منظور از درعالم بودن چیست؟ هایدگر خود در تفسیر این اصطلاح چنین می‌گوید: این واژه بیانگر پدیدار واحدی است و نباید به صورت سه واژه جدا لحاظ شود.

به همین دلیل است که وی در اصل آلمانی این واژه (In-der-Welt-sein) نیز بین بخش‌های مختلف آن از خط تیره استفاده می‌کند تا بر این نکته بیشتر تأکید نماید. در عالم بودن چیزی غیر از حقیقت دازاین نیست و به عبارت دیگر در عالم بودن بیانگر حقیقت واحدی است که از نظر هایدگر همان دازاین است.

از نظر هایدگر ساختار وجودی انسان و عالم به گونه‌ای درهم تنیده است که به هیچ‌وجه نمی‌توان یکی را بدون دیگری در نظر گرفت و معنا کرد. به عبارت دیگر، همان‌گونه که ساختار وجودی دازاین در عالم معنا می‌یابد، در یک دور هرمنوتیکی خود نیز به عالم معنا می‌بخشد؛ تا جایی که عالم نیز بدون دازاین معنای محصلی نخواهد داشت. براین اساس، عالم به عنوان یکی از عناصر سازنده‌ی در عالم بودن، قوام بخش هستی دازاین است. از طرف دیگر در اندیشه‌ی هایدگر، قوام خود عالم نیز به وجود دازاین است؛ «عالم تنها در صورتی هست که دازاین وجود داشته باشد.

وی در جای دیگر برای تبیین نسبت ناگسستنی بین ساختار وجودی انسان و عالم چنین می‌گوید: خود و عالم در یک هستی واحد به یکدیگر تعلق دارند؛ یعنی در دازاین خود و عالم دو موجود، همچون مُدرک و مدرک نیستند ... بلکه خود و عالم تعین و تشخیص اصلی خود دازاین‌اند در وحدت ساختار در عالم بودن.

از نظر هایدگر برای فهم بهتر معنای در عالم بودن باید در ابتدا معنای "بودن در" را بفهمیم. وی بر این نکته تأکید می‌کند که "بودن در" به هیچ وجه نباید به معنای مکانی آن تفسیر شود؛ بلکه بودن در، به معنای سکنا داشتن، زندگی کردن و انس داشتن می‌باشد. پس "بودن در" به معنای "بودن همراه با" می‌باشد. این "بودن در" یا "انس داشتن با" به هیچ وجه از طریق ادراک مقولی و مفهومی قابل فهم نیست؛ بلکه خود این انس و



الفت پیشین با عالم، بنیان و اساس هرگونه معرفتی است.

از نظر هایدگر انس پیشین انسان با عالم، یا به عبارتی سروکار داشتن انسان با عالم مستلزم درکی غیر مفهومی و مبهم از سرشت وجودی موجودات است که هایدگر از آن به فهم پیشین از حقیقت وجود یاد می‌کند و همین فهم مبهم و پیشین از وجود را آغازی برای پروژه‌ی خود، یعنی پرسش از معنای وجود قرار می‌دهد. ما دقیقاً نمی‌دانیم وجود به چه معناست؛ اما در همان حال که می‌پرسیم وجود چه چیز است، فهمی از خود "است" یا بودن داریم. این درک پیشین از معنای وجود، اگرچه درکی واضح و روشن نیست، اما این درک مبهم و متعارف از معنای وجود خود واقعی‌تری است.

مهم ترین اصول فکری اومانیسیم :

- محوریت انسان در مقابل محوریت خداوند: انسان میزان همه‌ی امور و مرکز عالم است. مالک مطلق هستی اوست.

- تاکید بر آزادی و اختیار انسان: قدرت و سرنوشت انسان به خود او واگذار شده و حاکمیت تقدیر الهی مردود است.

- عقل برتر انسان: خرد انسان برابر با خرد خداوند و چه بسا بالاتر از آن است.

- طبیعت‌گرایی: قلمرو انسان طبیعت است و او با حواس خود می‌تواند با آن ارتباط یابد.

- مدارا: با اصالت دادن به انسان همه‌ی رفتارها و عقاید انسانی ارزشمند می‌شوند.

منزلت انسان در فلسفه‌ی اومانیسیم :

در فلسفه‌ی اومانیسیم هر فردی به خاطر زندگی و اعمالش مسوول است و می‌تواند در هر زمانی به‌طوری از طریق آگاهی و اراده‌ی خلاقانه در نظرات یا رفتارش تغییر ایجاد کند. آنان معتقدند انسان مالک هستی خویش، جانشین استعدادهای خود و موجودی آگاه، انتخابگر و ارادی است.

اراده و اختیار انسان در اومانیسیم:

اومانیسیم انسان را در مرکز جهان قرار داده و به او گفته بدون فشار هرگونه حصار، توسط قدرت اختیاری که به او واگذار شده، سرنوشت خود را بسازد.

مقایسه‌ی دو جریان فکری اومانیسیم

سنت فکری ((دکارت)) چون به جهت روش فکری و تعمیمی خود، در ساحت تفکر، اصالت را در مطالعه‌ی پدیده‌ها، به کل هستی و جهان می‌دهد، مکاتبی فراگیر با جنبه‌هایی اعتقادی و ایدئولوژیک، به وجود آورد که در



صحنه‌ی بین‌المللی به انواع مکتب‌های ناسیونالیسم و نژادپرستی همچون فاشیسم و نازیسم و یا مکتبی با داعیه‌ی نجات جهان، همچون مارکسیسم، منتهی گردید. از این رو، مبارزه و فداکاری در راه آرمان و هدف و فداسازی فرد در راه تحقق آن و یا اصولاً مساله‌ی قربانسازی افراد در برابر پدیده‌ای کلی و فراگیر، به نام دولت و یا حزب، از ویژگی‌های بارز این مکاتب اومانیستی و توتالیتر بوده است؛ به عبارت دیگر در منظر رهبران آن مکاتب، فرد باید قربانی جمع و جامعه گردد و در این راه، آزادی فرید، می‌بایست، فدای ضرورت و یا استبداد و دیکتاتوری جمع گردد؛ بنابراین، مهمترین ویژگی این مکاتب و جریان‌های فکری و سیاسی، اعتقاد به حکومت‌های توتالیتر و مستبد و خودکامه می‌باشد.

از سوی دیگر، جریان و سنت فکری بریتانیا، از ویژگی‌هایی برخوردار است که در بسیاری از موارد، با خصوصیات جریان اول، تفاوت‌هایی چشمگیر دارد. این جریان فکری که مروج و معتقد به فلسفه‌ی لیبرالیسم و مدافع آزادی در جهان سرمایه‌داری، خصوصاً در کشورهای انگلستان و آمریکا می‌باشد با تأثر از تفکر فلسفه‌های تحلیلی و جزءاندیش خود که در عرصه‌ی جامعه و سیاست، نظر به اصالت فرد و آزادی او در برابر جمع و حاکمیت توتالیتر آن دارد، هیچ‌گاه صریحاً مانند جریان دیگر اومانیسم، به انکار وجود خدا و جهان غیب و ارزش‌های اخلاقی و دینی، مبادرت نمی‌ورزد؛ ولی در عین حال، هرگز اعتقاد جدی و قسعی به وجود خداوند و التزام به ارزش‌های معنوی و دینی نیز نداشته و ندارد. به عبارت دیگر این جریان فلسفی، مساله‌ی اعتقاد به خدا و معنویت و دین را از متن زندگی و تفکر انسان جدید، به حاشیه‌ی آن، منتقل نموده و هیچ‌گاه اعتقاد و التزام به آنها را امر جدی، تلقی نمی‌کند. از این رو، این جریان به‌جای الحاد و کفر صریح، بسیاری از مکاتب متعلق به جریان دیگر اومانیسم، به انواع گوناگونی از مکاتب و تفکر فلسفی که نه وجود خداوند را باور می‌کند و نه به انکار صریح آن، مبادرت می‌ورزد، منشعب می‌گردد. با توجه به اعتقاد این جریان، به تأمین و لزوم آزادی فرد، به دلیل اصالت دادن به تفکر تحلیلی و جزء اندیش خود، در واقع به افراد و آحاد انسانی، در مقابل جامعه و حاکمیت آن، بها داده شده و این اندیشه‌ی حسابگرانه، که تأمین حقوق فرد، مستلزم تأمین حقوق افراد دیگر جامعه است، نیز در کنار اندیشه‌ی لزوم تأمین منافع فرد، مورد توجه دقیق، قرار می‌گیرد. در واقع، آنچه برای متفکران و افراد این جوامع، اصل می‌باشد، لزوم تأمین و دفاع از حقوق فرد، در کنار تأمین حقوق دیگران، به دلیل منافع شخصی می‌باشد. از این رو در کشورهای مذکور، برای علم و پدیده‌ی اقتصاد آزاد که تماماً مبنی بر رقابت آزاد و لزوم جلب حداکثر سود برای افراد می‌باشد، اهمیت فوق‌العاده‌ای، قائل شده‌اند. (باوند، ۱۳۷۹)



آثار تربیتی، عقیدتی، فکری و آموزشی اومانیسیم و اومانیسیم نو:

در تربیت اومانستی، برای انسان قدرت وهم‌آلودی در حد قدرت خدا، تصویری شود و با کتاب مقدس، نه به عنوان کلام‌خدا _ همچون یک بت _ بلکه به مثابه‌ی متنی انسانی با چند نویسنده که کارکردی اساساً آموزشی و دنیوی دارد، برخورد می‌شود. مبنای انتخاب‌های صحیح در عصر روشنگری، نور درونی بود که مستقیماً بر قلب مردم نازل می‌شد و آنها را هدایت می‌کرد؛ از دیدگاه آنها صدای خداونداز طریق ترجمه‌های عالمانه و تفسیرهای حاشیه‌ای مندرج در یک روایت موثق بیان نمی‌شود که با اجازه‌ی یک کلیسا یا دولت نفرت‌انگیز چاپ شده است، بلکه سرشار از نوعی روشنگری درونی که نشانه‌ی حضور بلاواسطه‌ی حقیقتی آسمانی است، مستقیماً بر قلب بومی زنان و مردان ساده و درس‌نخوانده، نازل می‌شود. در اندیشه‌ی میلتن، نوری که از فراز می‌تابد، به میانجی متن یا فرهنگ و سواد، وابسته نیست. مردانی که در آسمان آموخته‌اند، به کتاب‌ها نیاز ندارند و سبک بی‌ریای تدریستان را با فصاحت، کاری نیست. (مخبر، ۱۳۷۸)

هرگز گمان مدارید که من این چیزها را نمی‌دانم؛

یا فرض کنید نمی‌دانم،

که در این صورت هم در آنچه باید بدانم، قصور نورزیده‌ام؛

کسی که در پرتو انوار آسمانی و سرچشمه‌ی نور است،

نیازی ندارد که آموزه‌ی دیگری را درست بداند

اینها دروغین‌اند، یا چیزی نیستند جز رویاها

گمان‌ها و خیالاتی که بر شالوده‌ای سست استوار شده‌اند.

(میلتن، ۴۹۷، ۱۹۹۰)

کتیبه‌ی مزار آیزاک نیوتون که توسط پوپ نوشته شد، بازنویسی آگاهانه‌ی فرمان نور آفرینش جهان در سفر پیدایش و ستایشی از نیروی روشنگر خرد علمی است:

طبیعت و قوانین طبیعت، در شب نهفته بود

خداوند گفت نیوتون باشد! و همه چیز غرق در نور شد.

ایمانویل کانت در رساله‌ای با عنوان ((پاسخ به پرسش روشنگری چیست؟)) که در سال ۱۷۸۴ منتشر شد، اقتدار گفتمانی این واژه را به آن بخشید، و آن را در مقام نوعی توصیف هنجاری آن دوران قرار داد:

روشنگری پایان دوران کودکی خود تحمیل‌کننده‌ی نوع بشر است ... جرات

دانستن داشته باش. پس شعار روشنگری این است که شهامت دنبال کردن

فهم خود را داشته باش ... اگر بتوان این پرسش را مطرح کرد که آیا ما



در حال حاضر در یک عصر به روشنگری رسیده زندگی می‌کنیم؟
پاسخ باید این باشد که خیر، اما یقیناً در یک عصر روشنگری زندگی
می‌کنیم.

(کانت ۱۸۶۷، ۱۶۲)

به گفته‌ی کاسیرر، تاریخ فلسفه از بیکن و دکارت تا هگل و کانت را می‌توان با گرایش به نشانیدن شناخت
شناسی (epistemology) به جای هستی‌شناسی (ontology) مشخص کرد. (نادرزاده، ۱۳۶۰) کانت معتقد است خرد
در مقام مشاهده‌ی طبیعت نیست، بلکه سازنده‌ی آن است. ایده آلیسم فرارونده‌ی کانت با جدا کردن مطلق وسایل
و اهداف، با فرق گذاری مطلق میان دنیای ابزاری طبیعت غیرعقلانی اشیا و اقتدار فائقه‌ی انسان خردورز اشخاص،
ابطال نظری دین را تکمیل، و اقتدار غصبی آن را در ذهن و اراده‌ی بشر، جابه‌جا می‌کند، تنها کنش بیانگر آن
دستور مطلق که برکل رفتار انسان، حاکم است،

طبق اصلی که به موجب آن می‌توانید اراده کنید که در عین حال، قانونی
جهانشمول باشد... دستور مطلق به قرار زیر است: چنان عمل کن که
بشریت را، خواه در نظر شخص خودت یا دیگری، همواره صرفاً یک هدف
بینی، نه یک وسیله. (نادرزاده، ۱۳۶۰)

آدورنو خاطرنشان می‌کند که ((روشنگری با اشیا همان طور برخورد می‌کند که یک دیکتاتور با انسان‌ها و تا
آنجا آنها را می‌شناسد که می‌تواند دستکاری شان کند.))

اومانیسم در بافت قرن هجدهمی، هنوز به صورت تلویحی، به کار گرفته می‌شد، زیرا چنین اصطلاحی وضع نشده
بود. اما واژه‌ی ((انسان)) که گفتمان‌های قرن هجدهم، حول آن، دور می‌زند، موجودی خردورز، عالی مقام و
نامشروط است که از جمیع جهات (به جز نام) از پیدایش نوعی اومانیسم فراگیر، حکایت می‌کند. اعتراض جانانان
سويفت علیه احساساتی‌گری حاکم بر انسان دوستی اومانیستی^۱، در مقابل بیانیه‌ی دوستش پوپ که می‌گوید
(موضوع اصلی پژوهش انسان، انسان است)، به چیزی گرفته نمی‌شود.

خدا باوری طبیعی و مودبانه‌ی پوپ ((فرض کنیم خداوند، اعمال ما را نبیند))، که با بی‌اعتنایی بی‌پرده‌ی ادوارد
گیبون و خداناشناسی آشکار دیوید هیوم، فاصله‌ی چندانی ندارد، گویای آن است که نسبت به دوره‌ی میلتن،
قطعیت‌های مذهبی، اگر هم آشکارا نفی نمی‌شدند، بخش قابل توجهی از اقتدار خود را از دست داده بودند. این
نکته را می‌توان با مقایسه‌ی کاربرد قرن هجدهمی واژه‌ی انسان و انتساب گوهر الهی به او در دوره‌های پیش تر

۳. ((همه‌ی عشق من متوجه افراد است... من از موجودی به نام انسان، متنفر و بیزارم، هرچند، جان، پیترو، توماس و دیگران را از صمیم قلب،
دوست دارم.))



روشن کرد: تقبیح کردن یا مردود شمردن غرور و بلاهت انسان که عموماً با تداعی های نیرومندی از کتاب مقدس، همراه بود.

اومانیست های اولیه مشکوک به پیروی نکردن از اصول و حتی بی ایمانی بودند و اغلب آنها از جمله روحانیونی مانند اراسموس و برونو، ضد روحانیت بودند، هرچند ضد مذهب نبودند. حتی هابز و لاک، قراردادهای ضروری تقوا را رعایت می کردند، هرچند بی علاقه خود را به این مقولات، به ندرت پنهان می کردند. کندرسه می نویسد این روشنگران قرن هجدهم بودند که با شعارهای خرد، مدارا، انسانیت، لفاظی، انسان را از دستگاه اسطوره‌ی آفرینش و اضطراب معادشناختی همراه با آن جدا کردند و میان اومانیسم و خداناشناسی نوعی تداعی برقرار کردند که در انجمن های اومانیستی و سکولار امروزی نیز برجای مانده است. نیچه خاطرنشان می کند که در حالی که ((قرن هفدهم از انسانیت همچون مجموعه ای از تناقضات در عذاب است، قرن هجدهم سعی می کند آنچه را که در باب طبیعت انسان شناخته شده است فراموش کند تا او را بر ناکجاآباد خود منطبق سازد.

انسان اکنون فقط در تقابل با مذهب تعریف می شود؛ نه درون جهان، بلکه جدا از آن؛ نه به عنوان بخشی از طبیعت و حتی بخش ممتاز آن، بلکه خارج از آن. انسان روسو، آزاد به دنیا آمده (نه خلق شده)، اما بلافاصله به وسیله ی یک نظام اجتماعی بی اعتبار به زنجیر کشیده شده است.

اگر انسان یا موجودات متفکر و تامل گری که انسان را تشکیل می دهند، از روی زمین،

طرده شوند، چشم انداز جنبنده و متعالی طبیعت، چیزی جز صحنه ای از ویرانی و سکوت،

نخواهد بود؛ کاینات خاموش خواهد شد؛ سکون و تاریکی شب بر آن چیره خواهد شد...

حضور انسان است که به موجودات دیگر، جذابیت می بخشد، و در برخورد با تاریخ چنین

موجوداتی، چه تعریف بهتری می توانیم ارایه دهیم؟ چرا نباید انسان را همان گونه

وارد کار خود کنیم که مقام او در کاینات است؟ چرا نباید انسان را در مرکز قرار دهیم؟

است گروهی از اومانیست های قرن هجدهم که سخن فیثاغورث مبنی بر ((انسان معیار همه چیز است.)) را شعار خود قرار داده بودند، به نسبی گرایی اخلاقی که فیثاغورث از آن استنتاج می کرد، بی تفاوت بودند. (مخبر، ۱۳۷۸) از دیدگاه آنها، همان طور که دیوید هیوم می گوید ((هیچ پرسش مهمی وجود ندارد که پاسخ آن در علوم انسانی نباشد.)) (هیوم، ۱۹۷۸، xvi) در بینش اومانیستی، آنگاه که حقیقت جای خود را به واقعیت داد، جهانی پایه ریزی شد که در آن، واقعیت نیز پس از چندی، رنگ باخت و غیرواقعی گردید، چرا که فراموشی حقیقت، نتیجه ای جز رسیدن به پوچی و نیستی، نخواهد داشت. (صانع پور،)

سارتر می گوید، فلاسفه برای رها شدن از چنگ خداپرستی، تصور نوعی وجود متعالی را کنار گذاشتند، بلکه صرفاً



نام آن را تغییر دادند.

در خدانشناسی فلسفی قرن هجدهم، مفهوم خداوند سرکوب می شود، اما این فکر که جوهر، مقدم بر وجود است، برجای می ماند؛ بخشی از این فکر را همه جا می توان مشاهده کرد، در آثار دیدرو، دالامبر و حتی کانت. انسان دارای نوعی سرشت انسانی است؛ این سرشت انسانی که مفهوم نوع بشر است، در همه جا دیده می شود؛ و این بدان معنی است که هر انسانی مثال خاصی از یک مفهوم جهانی، یا مفهوم انسان است.

هایدگر برخلاف ایمان گرایانی چون کی‌یرکگور، راه حل را نه در ایمان و اعتماد مومنانه به امر بنیادین، بلکه در پرسش‌گری از آن می‌داند و اینجا به عارفان نزدیک می‌شود. (مسگری)، نقد و بررسی :

- اومانیسیم با بی‌توجهی به ابعاد ادراک عقل، انسان را از مهم‌ترین و سرنوشت‌سازترین علوم محروم نموده است.
- باتوجه به این که اومانیسیم در تقابل با آخرت‌گرایی افراطی مسیحیت و توجه افراطی آن به بعد روحانی انسان پدید آمده است، به کلی از این بعد انسان، غفلت نموده و با اهتمام شدید به ابعاد مادی و جسمانی انسان، دچار نگرش تک بعدی نسبت به انسان شده است و بدیهی است که غافل شدن از جنبه‌ی روحانی بشر، ناقص نمودن اوست. آن تفکری موفق است که هر دو بعد وجود آدمی را ملحوظ نموده و تعالیم و برنامه‌هایش برای کمال هر دو بعد وجود انسان باشد. نکته‌ی قابل توجه این که در تفکر دینی، هیچ‌گونه تضادی بین خدامحوری با محور بودن انسان به عنوان جانشین خدا بر روی زمین، وجود ندارد. انسان کامل با قرب الی الله، خود مرکز دایره‌ی امکان و فلسفه‌ی نظام خلقت و عصاره‌ی همه‌ی هستی، می‌گردد و همان طوری که وجود خدا برای انسان، محور قرار می‌گیرد، وجود انسان نیز برای سایر موجودات عالم، مرکز و محور خواهد بود. (صانع پور)،
- نتیجه‌ی عینی انسان‌محوری در قرون اخیر از بین رفتن ارزشهای اخلاقی از یک‌سو و رشد بی‌رویه‌ی صنعتی شدن از سوی دیگر است.

- اگر تلقی ما از اومانیسیم، همان احیای کرامت انسانی و اراده و اختیار و آزادی انسانی باشد، این نگرش نه تنها منافاتی با تفکر دینی ندارد، بلکه فلسفه‌ی بعثت همه‌ی انبیای الهی، همین کرامت بخشی به انسان و تکیه بر اراده و آزادی انسان در راه انتخاب حق می‌باشد؛ اما اگر تفکر اومانستی به معنای انسان‌محوری مطلق و احساس بی‌نیازی او از هستی بخش خود و طغیان‌گری او در برابر خداوند باشد، چنین برداشتی در تقابل کامل با دین و ناقض غایت‌انگاری انسان است و چنین انسان رها شده‌ای، با عقل و ذهن ناتوان خود، هرگز راهی به سوی حقیقت، نخواهد داشت. (ابراهیمیان،)



نتیجه گیری

انسان بر طبق نظر سارتر، هیچ نیست، مگر آن چه از خود می سازد و هر فردی مسوول تمام افراد بشر است و باید برای رسیدن خود و سایر هموعانش به سعادت، تلاش کند و نباید از درد و رنج های دیگران، آرام داشته باشد. همه ی انسان ها باید فارغ از دین و مذهب خود به فکر اصلاح جامعه و کمک به هموعان خود باشند. درست است که اومانیسیم، باعث شکوفایی استعداد های انسان ها و شکل گیری جنبش های آزادیخواهانه شد، ولی باید این نکته را هم در نظر داشت که با وجود این که آزادی مقدمه ی کمال است، اما آزادی بی حد و حساب، هرج و مرج به همراه آورده و باعث سردرگمی می شود. عقل انسان به تنهایی نمی تواند مسیر درست را برای او مشخص کند و در ضمن خرد و دانایی افراد مختلف با هم تفاوت دارد که این موضوع باعث تعبیر مختلف از درست و نادرست می شود. تعلق به یک موجود لایتناهی، باعث امنیت و آرامش خاطر می شود و باعث رسیدن انسان به کمال می شود. پس چه بهتر که در ضمن اعتقاد به اصول انسانیت، با پیروی از تعالیم آسمانی، در راه بهبود جوامع انسانی، گام برداریم.

فهرست منابع :

- علی اکبر مسگری ، احمد ؛ قاسمی ، حمید . *انسان، متن و مرجعیت* ، دوفصلنامه ی علمی پژوهشی شناخت، پژوهشنامه ی علوم انسانی ، شماره ی ۵۹/۱ پاییز وزمستان ۱۳۸۷
- ابراهیمیان، سیدحسین ، *انسان شناسی (اسلام - اگزستانسیالیسم - اومانیسیم)*، ۱۳۸۱، دفتر نشر معارف.
- احمدی ، بابک، *هایدگر و پرسش بنیادین*، ۱۳۸۱ ، چاپ اول، تهران: نشر مرکز.
- ارنست کاسیرر، ارنست/ نادرزاده، بزرگ، *فلسفه و فرهنگ* ، ۱۳۶۰ تهران: مرکز ایران مطالعه فرهنگها، وابسته به وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- دکارت، رنه/ احمدی، احمد؛ *تاملات در فلسفه ی اولی*، ۱۳۹۲، تهران، نشر سمت
- باوند، نعمت اله ، *در اسارت آزادی*، ۱۳۷۹ چاپ دوم. سازمان انتشارات کیهان
- پل فولکیه/ مهدوی، یحیی، *مابعدالطبیعه*، ۱۳۷۷، تهران: دانشگاه تهران.
- خاتمی، محمود. *جهان در اندیشه ی هایدگر*، ۱۳۷۹، چاپ اول، موسسه ی فرهنگی دانش و اندیشه ی معاصر.
- دیویس، تونی / مخبر، عباس ، *اومانیسیم*، ۱۳۷۸، نشر مرکز.
- ژیلسون، اتین/ احمدی، احمد؛ *نقد تفکر فلسفی غرب*، ۱۳۹۲، تهران، نشر سمت
- سارتر/ رحیمی، مصطفی ، *اگزستانسیالیسم و اصالت بشر*، ۱۳۵۸، انتشارات مروارید، چاپ هفتم.



هفتمین همایش ملی انجمن فلسفه تعلیم و تربیت ایران

فلسفه تعلیم و تربیت و قلمرو علوم اجتماعی و انسانی

دانشگاه شیراز

۳۰ و ۳۱ اردیبهشت ۱۳۹۵



صانع پور، مریم. *نقدی بر مبانی معرفت‌شناسی اومانیستی*، ۱۳۷۸؛ تهران: نشر معاصر.

کانت/ فولادپور، همایون. *روشنگری چیست؟*، ۱۳۷۰، تهران: آسان نشر.

ویل دورانت / تقی زاده، صفدر؛ صارمی، ابوطالب، *تاریخ تمدن*.