

نقد و بررسی اومان‌س‌م جدید

سیدعلی حسنی*

چکیده

در این مقاله نخست به تعریف اومان‌س‌م پرداخته و علت پراکندگی و تنوع در تعریف اومان‌س‌م را روشن ساخته‌ایم. در ادامه و در توضیح تاریخچه اومان‌س‌م جدید به سه دوره اومان‌س‌م رنسانس، اومان‌س‌م روشنگری و اومان‌س‌م مدرن اشاره و ویژگی‌های هریک را بیان کرده‌ایم. انواع اومان‌س‌م یعنی اومان‌س‌م دینی و اومان‌س‌م سکولار از دیگر مباحثی است که به آن پرداخته‌ایم و در ادامه اصول اومان‌س‌م همچون طبیعت‌گرایی، منبع ارزش بودن انسان‌ها، آزادی انسان، خردگرایی و مدارا را تبیین، و سرانجام بعضی از نقدهای وارد بر اومان‌س‌م را مطرح ساخته‌ایم.

کلیدواژه‌ها: اومان‌س‌م، اومان‌س‌م رنسانس، اومان‌س‌م روشنگری، اومان‌س‌م مدرن، اصول اومان‌س‌م، اومان‌س‌م سکولار، اومان‌س‌م دینی (مسیحی).

مقدمه

امروزه در بسیاری از آثار و نوشته‌ها از اومانیزم و انسان‌محوری بسیار سخن به میان می‌آید و حتی آن را یکی از ارکان فرهنگ و اندیشه غربی به‌شمار می‌آورند. عده‌ای با همین دید به نقد آن اندیشه می‌پردازند؛ اما کمتر درباره خود این اومانیزم و تعریف و مراحل و اصول آن سخن گفته شده و تحقیقی به‌عمل آمده است. همین عدم تحقیق، گروهی را بر آن داشته است تا کسان را که به انسان‌محور بودن فرهنگ و اندیشه غرب اشکال وارد می‌کنند، متهم به عدم درک درست آن فرهنگ سازند؛ زیرا اومانیزم در دوران جدید مراحل گوناگونی را پیموده و در هر دوره دارای ویژگی‌های خاصی بوده است که در بعضی موارد، مخالف با برداشت‌های معروف امروزی آن است. در این مقاله درصددیم تا حدی این نیاز را برآورده سازیم.

تعریف اومانیزم

معنای لغوی: واژه Humanism از واژه لاتینی humus گرفته شده که به‌معنای خاک یا زمین است. این واژه از آغاز در تقابل با دو دسته از موجودات یعنی موجودات خاکی غیر از انسان از یک‌سو و ساکنان آسمان یا خدایان (deus/divinus, divinus) از سوی دیگر قرار داشت. در پایان دوران باستان و قرون وسطا، محققان و روحانیون میان divinitas به‌معنای حوزه‌هایی از معرفت و فعالیت که از کتاب مقدس ریشه می‌گرفت و humanitas یعنی حوزه‌ای که به قضایای عملی زندگی دنیوی مربوط می‌شد، فرق می‌گذاشتند. از آنجا که این حوزه دوم بخش اعظم الهام و مواد خام را از نوشته‌های رومی و یونان باستان می‌گرفت، مترجمان و معلمان این آثار که معمولاً ایتالیایی بودند خود را umanisti «اومانیست‌ها» نامیدند (Davies, 1997, p. 125-126).

Humanis اصطلاحی است که در قرن نوزدهم (۱۸۰۸) نخستین بار در آثار اندیشمندان آلمانی به‌کار گرفته شده است و اشاره به نوعی تعلیم و تربیت داشت که توجه به آثار کلاسیک یونانی و لاتین را مدنظر قرار داده بود. در انگلستان واژه اومانیزم اندکی بعد مطرح شد. نخستین سندی که این اصطلاح در آن به‌کار رفت، آثار و نوشته‌های ساموئل تیلور کالریج (Samuel Taylor Coleridge) در سال ۱۸۱۲ بوده است. او در این آثار واژه اومانیزم را درباره

نگرشی مسیح‌شناسانه به کار برد که همان اعتقاد به کاملاً انسان بودن عیسی مسیح است. این واژه برای نخستین بار در سال ۱۸۳۲ در معنای فرهنگی آن به کار رفت (McGrath, 1997, p. 42).

معنای اصطلاحی: تعریف‌های مختلفی از اومانیزم در آثار نویسندگان و در دوره‌های گوناگون یافت می‌شود. گاهی به مجموعه‌ای از مفاهیم مرتبط با طبیعت انسان و ویژگی‌ها، ارزش‌ها، قدرت و آموزش او اشاره دارد. گاهی اومانیزم به یک نظام فلسفی و منسجم و قابل‌شناخت که دارای ادعاهای هستی‌شناسانه، معرفت‌شناسانه، انسان‌شناسانه، آموزشی، زیباشناختی، اخلاقی و سیاسی است، اطلاق می‌شود. در معنای دیگر اومانیزم به منزله یک روش و مجموعه پرسش‌های تقریباً مرتبط درباره طبیعت و ویژگی انسان‌ها فهم می‌شود (John, 1998, p. 528; Hitchcock, 1982, p. 8-9).

گاهی از آن به منزله یک جنبش فلسفی و ادبی نام می‌برند که یکی از عوامل تشکیل‌دهنده فرهنگ جدید است (فوگل، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۵۴۲). همچنین گاهی آن را فلسفه‌ای می‌دانند که ارزش یا مقام انسان را به رسمیت می‌شناسد و او را میزان همه چیز قرار می‌دهد (McDowell & Don, 1982, p. 76) و به بیانی دیگر سرشت انسانی و حدود و علایق طبیعت آدمی را موضوع در نظر می‌گیرد (Abbagnano, 1972, p. 69-70; A. S. P. W, 1971, p. 825-826).

اومانیزم نه جنبشی ادبی، بلکه جنبشی فکری و نوعی تحول در ارزش‌ها و خودآگاهی بیشتر از روح بشر بود. جنبش اومانیزم یا جنبش فکری انسانی، زمانی آغاز شد که در پی پیدایش شهرها، روشن‌فکران شهری رفته‌رفته از ارزش‌های والایی که به تصور آنان، مذهب به آنها تحمیل کرده بود، روی گرداندند و به ارزش ملموس‌تری در طبیعت و انسان روی آوردند (برونوفسکی و مازلیش، ۱۳۷۹، ص ۱۰۱). در تعریفی دیگر آمده است که اومانیزم به جنبشی فرهنگی اطلاق می‌شود که در اروپا بر اثر آشنایی با فرهنگ باستانی - رومی، می‌کوشید تا آرمان فرهنگی تازه‌ای مبتنی بر آرمان فرهنگی باستانی - در برابر آرمان فرهنگی قرون وسطایی - به چنگ آورد. به سخن دیگر، هدف این جنبش عبارت بود از شکوفا ساختن همه نیروهای روحی و درونی آدمی و پدید آوردن انسان خودآگاه و رهایی علم و زندگی اخلاقی و دینی آدمیان از قیومیت کلیسا (بوکهارت، ۱۳۷۶، ص ۳۲).

شاید علت این همه اختلاف را باید در دو نکته دانست:

الف) نویسندگان چنین می‌پندارند که اومانیست‌ها افرادی بودند که عقاید، گرایش‌ها و ارزش‌های مشترکی به نام اومانیسم داشته‌اند؛ درحالی‌که تبیین نظام مشترک عقاید، دیدگاه‌ها و ارزش‌های اومانیست‌ها بسیار دشوار است؛ و به تعبیر روشن‌تر باید گفت «اومانیسم» فاقد هرگونه فلسفه منسجم و سازمان‌یافته‌ای بود و هیچ اندیشه فلسفی یا سیاسی واحدی بر این نهضت سیطره نداشت تا ممیز و معرف آن باشد (McGrath, 1999, p. 42&44)؛

ب) همچنین تصور می‌شود که کلمه اومانیسم در طول تاریخ کاربرد واحدی داشته است، درحالی‌که چنین نیست؛ بلکه در ادوار مختلف برای افراد یا گروه‌های خاص با ویژگی‌های مختلف استفاده می‌شده است. به تعبیر دیگر کلمه اومانیسم در هر دوره‌ای انواع گوناگونی از توصیفات و دیدگاه‌ها را با خود حمل کرده است. این واژه گاهی به فیلسوفان اولیه یونان و گاهی نیز به بعضی از هواداران قرن دوازدهمی دوران باستان اطلاق شده است. همچنین این واژه درباره چهره‌های رنسانس چون لئوناردو و پیکاسو و اراسموس به کار رفته است و گاه نیز بر همه متفکران لیبرال قرن هیجدهم و نوزدهم میلادی اطلاق شده است (Ayer, 1968, p. 13).

می‌توان خلاصه‌ای از معانی مورد استفاده از قرن چهاردهم تا پایان قرن نوزدهم را چنین دسته‌بندی کرد:

۱. برنامه‌ای آموزشی که برآمده از آثار نویسندگان کلاسیک است و بر مطالعه دستور زبان، معانی بیان، تاریخ، شعر و فلسفه اخلاق تأکید دارد؛
 ۲. التزام به مرکزیت انسان، منافع و دیدگاه‌های او؛
 ۳. اعتقاد به عقل، خودمختاری و استقلال به منزله ابعاد وجودی انسان؛
 ۴. اعتقاد به اینکه عقل، شکاکیت و روش علمی تنها وسایل مناسب برای کشف حقیقت جامعه انسانی و ساختن آن است؛
 ۵. اعتقاد به اینکه بنیادهای اخلاق و جامعه در استقلال و تساوی اخلاقی یافت می‌شود.
- از پایان قرن بیستم جنبه‌های ویژه‌ای از اعتقادات اصلی اومانیست‌ها چون بی‌همتایی انسان، روش علمی و عقل و استدلال، در نظام‌های فلسفی همچون اگزیستانسیالیسم، مارکسیسم و پراگماتیسم نمایان شده است (Luik, 1998, p. 528).

همان‌گونه که ملاحظه شد، اصطلاح اومانیزم در عرصه‌های گوناگونی چون علم، دین و فرهنگ به کار رفت؛ تا جایی که امروزه کاربرد آن همواره با قیودی همراه است. برخی از این قیود ناظر به مراحل ظهور و تطور آن هستند، مانند اومانیزم رنسانس، اومانیزم روشنگری و اومانیزم مدرن. برخی از قیود ناظر به وجه یا وجوهی از تفکر اومانیزمی‌اند، همانند اومانیزم علمی که اشاره به تکیه تفکر اومانیزمی بر روش علمی دارد، یا اومانیزم ادبی که علاقه و دل‌بستگی اومانیزم‌ها را به علوم انسانی، همانند زبان، ادبیات، فلسفه و تاریخ نشان می‌دهد، و اومانیزم فرهنگی که اشاره دارد معرفت تنها از طریق روش عقلانی به دست می‌آید. گاهی نیز اومانیزم با نام فرد یا مکتبی ویژه همراه است؛ مانند اومانیزم مارکسیستی، پراگماتیستی، و اگزیستانسیالیستی یا هایدگری (توکلی، ۱۳۸۲).

تاریخچه اومانیزم

تلقی معمول چنین است که اومانیزم جدید از ایتالیا سرچشمه گرفته است و اغلب فرانچسکو پترارک (۱۳۰۴-۱۳۷۴) را پدر انسان‌گرایی رنسانس ایتالیایی می‌دانند. او در سده چهاردهم پیش از هر کس دیگر در بسط انسان‌گرایی رنسانسی کوشید. او نخستین متفکری بود که دوره قرون وسطا را عصر تاریکی نامید (فوگل، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۵۴۲).

اومانیزم ایتالیا بیشتر در سنت کلاسیک ایتالیا، یعنی دستور زبان، بلاغت، رساله‌نگاری و سخنوری ریشه داشت. به این ترتیب، صنعت نامه‌نگاری و سخنوری آهسته آهسته تغییر کرد و نفوذ سبک سیسرون و دیگر نویسندگان کلاسیک بیش از پیش شد.

از قرن چهاردهم به بعد اومانیزم‌های ایتالیایی در آموزش مدارس ابتدایی و دانشگاه‌ها نفوذ فراوانی کسب می‌کنند. به این ترتیب در نیمه اول همین قرن مطالعات اومانیزمی یا «علوم انسانی» دربردارنده مطالعه درباره دستور زبان، بلاغت، شعر، تاریخ و فلسفه اخلاق بود (Oskar kristeller, 1979, p. 22) و این یعنی طیف گسترده‌ای از یادگیری مُلکی فارغ از - و نه الزاماً ناسازگار با - دیگر رشته‌های تحقیق مربوط به برنامه دانشگاهی از قبیل الهیات و فلسفه اولی و فلسفه طبیعی و طب و ریاضیات (Herde, 1983).

با این پیشینه باید گفت که ویژگی شاخص این جنبش در آغاز کارش آن است که نه به وسیله فیلسوفان حرفه‌ای، بلکه از سوی ادیبان، مورخان، اخلاق‌گرایان و دولتمردانی آغاز و دنبال شد که با فیلسوفان زمان در کشمکش بودند (Ibid). با این وصف روشن می‌گردد که اومانیسم رنسانس همچون یک گرایش با نظام فلسفی نیست؛ بلکه در عوض یک برنامه فرهنگی و آموزشی است که بر اهمیت محدوده خاصی از مطالعات که همان ادبیات باشد، تأکید دارد (Oskar Kristeller, 1979, p. 515).

اومانیسم با احیای فرهنگ یونان باستان، اروپاییان را متوجه آثار گوناگونی از اعصار کهن کرد. به تعبیری دیگر اومانیسم، تأثیری مستقیم در پیشرفت علم نداشت و تنها با احیای فرهنگ دنیوی کلاسیک، اروپاییان را که سخت اسیر دین بودند، متوجه مسائل دنیوی که به روشنی در آثار کلاسیک بدان پرداخته شده بود، کرد.

یکی از کارهای مهمی که در آغاز دوران اومانیستی انجام شد، کنار گذاشتن سلطه ارسطو بر فلسفه اروپایی و جایگزین کردن افلاطون و یا به تعبیر بهتر مکتب نوافلاطونی است (Abbagnano, 1973, p. 131). آثار افلاطون توسط شخصی به نام مارسیلیو فیچینو ترجمه شد. او زندگی خود را وقف ترجمه آثار افلاطون و شرح فلسفه افلاطون موسوم به فلسفه نوافلاطونی کرد (فوگل، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۵۴۶). آثار افلاطون بیش از همه، اومانیست‌ها را مفتون و شیفته خود ساخت.

آنها به شیوه روان و لطیف نگارش افلاطون دل بستند. همچنین آموزه بازگشت به سرچشمه‌ها که از آثار افلاطون به دست می‌آمد، اومانیست‌ها را به خود جلب کرد که بر اساس آن، و با تفسیر اومانیستی که از آن ارائه می‌دادند، انسان را به منزله سرچشمه‌ای که شخص باید بدان بازگردد مطرح می‌کردند (Abbagnano, 1973, p. 132). یکی دیگر از علل گرایش به آثار افلاطون این بوده که اومانیست‌ها بر آزادی یونانیان روزگار سقراط که می‌توانستند آزادانه درباره حساس‌ترین مسائل دینی و سیاسی بحث کنند، غبطه می‌خوردند و آن را می‌ستودند و می‌پنداشتند که در فلسفه افلاطون - که اندیشه‌های فلوپین بر آن سایه ابهامی افکنده بود - نوعی فلسفه رازوارانه یافتند که با آن می‌توانند در مسیحیت پایدار بمانند؛ مسیحیتی که دیگر به آن

اعتقاد نداشتند، اما عشق به آن را نیز هیچ‌گاه رها نکردند (دورانت، ۱۳۷۱، ج ۵، ص ۹۰-۹۱). فیچینو در دو اثر اصلی خود کوشید تا هم‌نشینی مسیحیت و فلسفه افلاطون را در نظامی واحد ترکیب کند. فلسفه نوافلاطونی او بر دو عقیده اساسی استوار بود: یکی مرتبه‌بندی نوافلاطونی از جوهرها و دیگری عشق روحی. او با استنباط از نوافلاطونی‌های دنیای باستان، عقیده مرتبه‌بندی جوهرها یا زنجیره بزرگ آغازشونده را از پایین‌ترین شکل ماده فیزیکی (نباتات) به خالص‌ترین روح (خداوند) که انسان در آن موقعیت مرکزی دارد، از نو بیان کرد؛ یعنی واقعیت دارای پنج سطح است: جسم، کیفیت، نفس، فرشته و خدا. نفس در وسط قرار دارد و ذات میانی به‌شمار می‌آید؛ چه به طریق صعودی از جسم به خدا چه به طریق نزولی از خدا به جسم، نفس در سومین سطح است. بنابراین نفس گره‌گاه حیاتمند واقعیت است، و خدا و جسم در دو سوی نهایی واقعیت قرار دارند. از این رو انسان به‌منزله مخلوقی که نفس بدو عطا شده، می‌تواند یا روی به مادیات داشته باشد یا به چیزهای معنوی و الوهی روی کند و بدین ترتیب موجودی است آزاد؛ چراکه آنچه اکنون است یا می‌شود به انتخاب خودش بستگی دارد (Abbagnano, 1973, p. 131-132).

بر این اساس، او انسان را حلقه اتصال میان دنیای ماده (از طریق جسم خود) و دنیای روح (از طریق روح خود) می‌شمرد و بالاترین وظیفه‌اش را آن می‌دانست تا به سوی وحدت با خداوند سیر کند؛ می‌گفت غایت واقعی وجود انسان همین امر است. او در باب روح یا همان عشق افلاطونی می‌گفت همان‌گونه که مردم در اشتراک انسانی خود با کمک عشق به همدیگر پیوسته‌اند، پس تمام اجزای عالم نیز با عشق محبت‌آمیز با یکدیگر پیوند خورده‌اند (فوگل، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۵۴۶).

اومانيسم‌ها علاوه بر دل‌بستگی‌شان به یونان، تحت تأثیر احساس غرورشان به ادبیات و هنر روم باستان قرار گرفتند. آنها زبان لاتینی را به‌منزله وسیله بیان ادبیات عصر خود احیا کردند؛ نام‌های خود را به‌صورت لاتینی درآوردند و مصطلحات زندگی و عبادات مسیحی را صبغه‌ای رومی بخشیدند: خدا را «یوپیتر»، مشیت الهی را «فاتوم»، قدیسین را «دیوی»، راهبه‌ها را «وستالس» و پاپ را «پونتیفکس ماکسیموس» خواندند (دورانت، ۱۳۷۱، ج ۵، ص ۹۱). به این

ترتیب، رنسانس و اومانیسم در جریان رشد خود از یونانی به لاتینی و از آتن به روم بازگشت. گسترش فرهنگ یونانی، و در ادامه رومی، ضربه‌ای مرگبار به الهیات پولسی در اعتقاد به نظریه «اکسترا اکلسیام نولاسالوس» (خارج از کلیسا رستگاری نیست) وارد کرد. این بدین خاطر بود که اومانیست‌ها طوری رفتار می‌کردند که انگار مسیحیت اسطوره‌ای است که با نیازهای اخلاقی و خیالی توده مردم سازش‌پذیر است؛ اما کسانی که اندیشه‌ای آزاد دارند نباید آن را جدی تلقی کنند. آنها اگرچه در ظاهر خود را پایبند به مسیحیت نشان می‌دادند، به‌طور ضمنی عقل را مرجع برتر می‌دانستند و مکالمات/فلاطون را با عهد جدید برابر می‌شمردند (همان، ص ۹۶). اگرچه نفوذ اومانیست‌ها به مدت یک قرن عامل غالب در حیات فکری اروپای باختری بود، آنها کمترین نفوذی در دانشگاه‌ها نداشتند. نفوذ «احیای ادبیات» اغلب از طریق آکادمی‌هایی که توسط شاهزادگان فرهنگ‌دوست فلورانس، ناپل و غیر آن تأسیس شده بود، گسترش می‌یافت (همان، ص ۹۷).

این جریان در ادامه، اروپای ماورای آلپ را فتح کرد و کشورها یکی پس از دیگری فرهنگ جدید را می‌پذیرفتند و از زندگی قرون وسطایی به دوران نوین گام می‌نهادند. تفکر اومانیستی با تلاش پدر فلسفه جدید رنه دکارت وارد مرحله‌ای نوین شد. بنابر دیدگاه او، انسان و محتوای اندیشه و آگاهی او، محور همه حقایق و معرفت‌های یقینی به وجود اشیا و صفات آنهاست. دکارت با بیان اصل «من می‌اندیشم پس هستم» (که به اصل کوگیتو معروف است و مخفف عبارت لاتین Cogito Ergo Sum) است (دکارت، ۱۳۸۱، ص ۳۷-۳۸) آگاهی و درک شخصی محدود انسان و وجود شخص او را ملاک وجود اشیا دیگر و همه حقایق قرار داد. در حقیقت دکارت با پایه قرار دادن وجود انسان به‌منزله محور معرفت‌های یقینی، می‌کوشد تبیین جدیدی از انسان ارائه دهد (کیوپیت، ۱۳۷۶، ص ۱۶۱-۱۶۲).

در حقیقت بنابر تفکر دکارت، به‌جای آنکه شناخت در قوسی نزولی از مبدأ فیض (خدا) آغاز شود و به اشیا عالم مادی برسد و بار دیگر در سیری صعودی به صورتی کامل‌تر به شهود حق واصل گردد، از نفس متناهی آدمی آغاز می‌شود و سپس اندیشه و تفکر محدود تلاش می‌کند تا به شناخت نامحدود نایل شود و شناخت خداوند مبنای قطعیت و صحت هر معرفتی است.

انسان با شناخت خداوند، وسیله‌ای در دست دارد تا نسبت به اشیای بی‌شماری معرفت کامل یابد. این معرفت نه تنها امور مربوط به خود خدا و حقایق عقلی دیگر، بلکه امور مربوط به طبیعت جسمانی را نیز، از آن حیث که موضوع ریاضیات محض است، دربر می‌گیرد و چون خداوند فریب‌کار نیست، کاملاً بدیهی است که مفاهیمی (که از امور جسمانی در من وجود دارد) را نه خود او بی‌واسطه به من می‌رساند و نه با وساطت مخلوقی که واقعیت آنها را به گونه‌ای والا (و نه به همان صورت) در خویش داشته باشد؛ زیرا او قوه‌ای به من نداده است تا بدان وسیله بفهمم که مطلب از این قرار است، بلکه به عکس میل بسیار شدیدی در من نهاده است که علت صدور یا انتقال این مفاهیم را اشیای جسمانی بدانم. بنابراین اگر به‌راستی علت صدور یا پیدایش آنها چیزی غیر از اشیای جسمانی می‌بود، چگونه می‌توانستیم خدا را از اتهام فریب‌کاری مبرا بدانیم؟ بنابراین باید اذعان کرد که اشیای جسمانی وجود دارند (دکارت، ۱۳۸۱، ص ۹۱ و ۱۰۱). از این رو در نظر دکارت، انسان هم هدف فاعلی است و هم هدف غایی، و خداوند صرفاً دارای جایگاه علت اعدادی شناخت به‌شمار می‌آید. البته باید توجه داشت که تأکید دکارت بر محور بودن انسان به معنای نفی خدا نیست. به تعبیر دیگر اومانیسیم دکارت نه از نوع اومانیسیم سکولار، بلکه از نوع اومانیسیم دینی است.

دکارت در تاریخ اومانیسیم، آغازگر «الهیات عقلی» است؛ یعنی براساس دیدگاه او دربارهٔ انسان و چگونگی شناخت او، نقطهٔ «دین طبیعی» بی‌نیاز از روشنگری‌های خدا و پیامبر بسته شد. در حقیقت تمرکز او بر «من» انسان، نقطهٔ آغاز تکوین الهیات اومانستی است؛ روشی که در ادامه در بسیاری از آموزهای الهیاتی مسیحی خود را به خوبی نشان می‌دهد.

رهیافت انسان‌مدارانهٔ دکارت با ظهور ایمانوئل کانت وارد مرحله‌ای جدید شد. او در انقلاب کوپرنیکی خود در زمینهٔ معرفت بشری، با جابه‌جایی عین و ذهن در قضیهٔ مطابقت (یعنی لزوم تطابق عالم خارج و اعیان با ذهن و محتویات آن) اصالت را به سوژه به‌عنوان فاعل شناسا داد (کانت، ۱۳۶۲، ص ۱۰۲-۱۰۵، ۱۱۱-۱۱۳ و ۱۲۱-۱۳۲)، که اوج انسان‌گرایی است. دیگر کارهایی که پیش‌تر به خدا نسبت داده می‌شدند، بر عهدهٔ انسان قرار گرفتند و کار خلاق تبدیل آشفته‌گی به نظم کیهانی که در گذشته به خدا نسبت داده می‌شد، حال با فعالیت انسان انجام

می‌گرفت (کیوپیت، ۱۳۷۶، ص ۱۷۰). کانت در پی ساختن شالوده‌ای امن برای معرفت بشر بود تا نیازمند توسل به هیچ‌گونه اقتداری در فراسوی ابزارهای دانستن خویش نباشد. «ایده‌آلیسم فرارونده» کانت با جدا کردن مطلق وسایل و اهداف، و با فرق‌گذاری مطلق میان دنیای ابزاری طبیعت غیرعقلانی «اشیا» و اقتدار فائده انسان خردورز «اشخاص»، ابطال نظری دین را تکمیل و آنچه او «اقتدار غصبی آن در ذهن و اراده بشر» می‌نامید را جابه‌جا کرد (کانت، ۱۳۷۰، ص ۲۲۵). کانت در اخلاق نیز کاملاً به اومانیزم وفادار بود و می‌گفت ما باید چنان عمل کنیم که هر فردی را به خودی خود غایتی در نظر گرفته باشیم (کانت، ۱۳۶۹، ص ۳۸-۴۰).

پس از عصر روشنگری وارد دوران مدرن می‌شویم که در این دوران اومانیزم گسترش بیشتری یافت و مکاتب بسیاری متأثر از اومانیزم ظاهر شدند؛ مکاتبی چون مارکسیسم، اگزیستانسیالیسم، پوزیتیویسم و فلسفه تحلیلی که همت آنها انسان‌مداری بوده است.

به گونه کلی از رنسانس تا امروز سه دوره برای اومانیزم می‌توان در نظر گرفت: ۱. اومانیزم رنسانسی (از رنسانس تا قرن هیجده)، ۲. اومانیزم عصر روشنگری (قرن هیجدهم)، و ۳. اومانیزم مدرن (از قرن بیستم به بعد). در اومانیزم رنسانسی وجهه همت اومانیزم‌ها (Humanism, huamista, studia humanitatis) ارائه برنامه‌های فرهنگی و آموزشی بود تا به وسیله آنها، هنر نوشتن و صحبت کردن را بگسترند و این امر را در مطالعه آثار متقدمین (فیلسوفان یونان و روم باستان) پی می‌جستند (Luik, 1998, p. 529; Oskar Kristeller, 1979, p. 25; Hitchcock, 1982, p. 25).

ویژگی بارز اومانیزم عصر روشنگری که به اومانیزم علمی یا سکولار نیز مشهور است، تأکید بر عقل انسان است. این دوره که شامل قرون هفدهم و هیجدهم میلادی است، همراه با ظهور اندیشمندانی چون دکارت، ولتر، روسو، مونتسکیو، هیوم و کانت است. این اندیشمندان تأکید داشتند که هدف و دل‌نگرانی اصلی انسان، به دست‌آوری اراده و خواست الهی نیست بلکه هدف، شکل‌دهی جامعه و زندگی انسان‌ها بر اساس عقل است. در نظر آنها شأن و منزلت انسان نه تابع منبع الهی، بلکه منوط به محقق کردن استعدادهای عقلانی وجود زمینی انسان است. اومانیزم عصر روشنگری معتقد بود که فهم درست انسان نه در دایره آموزه‌های روح مخلوق و

متعالی، اراده الهی و ایمان، بلکه بر اساس عقل و آزادی او ممکن است. بر این اساس، تعریف جدیدی از انسان با توجه به آزادی او مطرح شد. در دایره هستی نیز خبری از خدا و خواست الهی و نظم از پیش تعیین شده برای زندگی خوب انسان مطرح نیست. وجه ممیزه اومانیسم عصر روشنگری از اومانیسم دوره قبل و بعد آن در این نکته است که اومانیست‌های این دوره خوش‌بینی بسیاری به قدرت عقل انسانی در توصیف و نظم بخشیدن به جهان و پذیرش مسئولیت پیامدهای آن داشته‌اند (Luik, 1998, p. 530-531).

در دوران مدرن چهار الگو از اومانیسم (اومانیسم مارکسیستی، پراگماتیستی، اگزستانسیالیستی و هایدگری) مطرح است که سه الگوی نخست آن دارای درون‌مایه مشترک با اومانیسم عصر روشنگری‌اند، اما اومانیسم هایدگری هیچ‌گونه ارتباطی با آن ندارد.

پراگماتیست‌ها با اومانیست‌های عصر روشنگری در تأکید بر عقل انسانی مشترک‌اند؛ اما با آنها در تأکید بر آزادی انسان مخالف‌اند. اومانیست‌های اگزستانسیالیست همچون اومانیست‌های عصر روشنگری بر آزادی انسان تأکید فراوان می‌کنند و در مقابل با تقدم و برتری عقل انسان مشکل دارند. اومانیست مارکسیستی با اومانیست عصر روشنگری در مسئله استقلال و تساوی انسان‌ها وجه اشتراک دارد، ولی در مسئله اختیار و آزادی انسان با آن در تقابل است (Ibid, p. 528).

هایدگر معتقد است اومانیست‌های سنتی (که او آنها را اومانیست‌های متافیزیکی می‌نامد) در تشخیص ذات و جوهر اصلی انسان و منبع آن اشتباه کرده‌اند. البته این اشتباه اختصاص به وجود انسان ندارد، بلکه معطوف به اشتباهی است که دانشمندان از افلاطون و ارسطو به بعد درباره خلط بین موجود و وجود داشته‌اند (هایدگر، ۱۳۸۰، ص ۳۰).

آنچه را که هایدگر وجود یا هستی در نظر می‌گیرد به هیچ وجه چیزی که هست، به معنای شیء یا موجود، نیست؛ بلکه وجود آن چیزی است که موجود را موجود می‌کند. درواقع وجود چیزی سوای اشیا و موجودات است ولی نه به معنای عدم بلکه خود وجود و نفس هستی است (همان، ص ۳۷-۳۹). در تفکر مابعدالطبیعی تلاش برای رسیدن به چیزی که هست، صورت می‌گیرد. به بیان دیگر پژوهش درباره موجود بما هو موجود یا بررسی موجودات از آن حیث که موجود هستند، محور اصلی مابعدالطبیعه قرار می‌گیرد. هایدگر با این روش موافق نیست. البته

این به معنای پشت سر گذاشتن مابعدالطبیعه نیست، بلکه طرح های دیگر در صدد در دسترس قرار دادن ساحتی است که پیش از هر چیزی ما را قادر به فهم آنچه هست، می سازد. مسئله او این است که موجودات چگونه ظاهر و آشکار می شوند؛ ولی مراد او، نه پرسش از نحوه ظهور و آشکاری موجودات برای سوژه و فاعل آگاهی، بلکه ظهور و آشکاری موجودات صرف نظر از سوژه و فاعل آگاهی است؛ یعنی ظهور و انفتاح آنها.

در نظر او وجود فی نفسه یا خود هستی هرگز ابژه نمی شود و به نحو ابژکتیو در اختیار ما قرار نمی گیرد؛ چراکه وجود، امر ابژکتیو نیست. وجود خود نه نوعی موجود یا شیء، بلکه همان چیزی است که اساساً قابل فهم شدن و در دسترس قرار گرفتن موجودات را برای ما امکان پذیر می سازد. قابل فهم شدن و در دسترس قرار گرفتن موجودات صرفاً از آن جهت امکان پذیر است که آدمی به منزله دازاین (وجود حاضر)، در گشودگی قیام دارد و در این تسطیح یا انفتاح و با آشکاری ای که برای وی روی می دهد، سکنا دارد. همچنین موجودات با قیام در گشودگی، خود را به منزله اموری آشکار می نمایانند.

تفکر مابعدالطبیعی همیشه این گشودگی و انفتاح را که در طول تاریخ انواع و انحایی یافته است، به پرسش می کشد؛ اما های دیگر در صدد است این روند را تغییر دهد و پرسش را متوجه سرشت و گوهر آشکاری و انفتاح می کند. از نظر وی وظیفه متفکر، پژوهش درباره وجودی است که خود را در انفتاح و گشودگی، آشکار و نمایان می کند؛ یا به تعبیر دیگر، اندیشیدن درباره وجودی است که در فرایند ظهور، خود را پس می کشد.

درباره انسان نیز قضیه از همین قرار است. آنچه اومانیست ها و انسان مداران تا به حال به آن پرداختند، همان ظهور و انفتاح انسان هاست و انسان را محصول آثار و فعالیت ها و دستاوردهای خود وی در رفتار اجتماعی و فعالیت های سیاسی اش معرفی می کنند، و از این طریق گوهر بشر را می فهمند؛ اما بر اساس دیدگاه های دیگر، سرشت آدمی را صرفاً برحسب نسبت او با انفتاح و آشکاری وجود می توان تعریف کرد. انسان گرایی موضع یکه انسان را در برابر هستی، یعنی شفاف کردن هستی را یا در نظر نمی گیرد و یا بی اهمیت جلوه می دهد.

انسان به منزله دازاین (C.f. Heidegger, 1962, p. 320)، موجودی است که در انفتاح و

آشکارگی وجود، یعنی در بیرون از خود و در آشکارگی که بر وی تفویض شده است، قیام دارد. این همان معنای تغییر یافته برون - ایستا بودن است. به علاوه بشر موجودی است که مسئولیت پاسداری از انفتاح و آشکارگی وجود بر عهده وی نهاده شده است. رابطه انفتاح و آشکارگی با وجود در این است که انفتاح و آشکارگی همان وجود است از آن حیث که وجود اساساً برای ما قابل دسترس می‌شود. وجود، انفتاح، حقیقت وجود و اشیا همه یکی هستند.

سرتاسر نامه در باب اومانیزم هایدگر حول محور برون - ایستا بودن دور می‌زند؛ یعنی بر مدار تلاش برای فهم آدمی، نه به منزله وجودی زنده در میان سایر موجودات، بلکه به مثابه موجودی که به دلیل نسبتش با وجود از سایر موجودات متمایز می‌شود. در این نحو تفکر، به آدمی شأنی اعطا می‌شود که از هرگونه اومانیزم، از آن حیث که خود بشر را مرکز و کانون قرار می‌دهد درمی‌گذرد. در این تلقی، حیث انسانی آدمی بر حسب قرب به وجود، لحاظ می‌شود و تفکر آدمی به منزله اندیشیدن به همان انفتاح و ظهوری است که به نحو تاریخی رخ می‌دهد؛ یعنی به منزله اندیشیدن به همان حقیقت وجود (بیمل، ۱۳۸۱، ص ۱۷۶-۱۸۵).

انواع اومانیزم (رابطه اومانیزم با دین)

امروزه تلقی عمومی از اومانیزم، ضدیت آن با دین است؛ ولی واژه اومانیزم به خودی خود متضمن ضدیت با دین و یا ضدیت با خدا نیست (McDowell & Donstewart, 1982, p. 75). در تقسیم‌بندی‌ای فراگیر اومانیزم به دو دسته دینی و سکولار تقسیم می‌شود.

اومانیزم دینی

اومانیزم دینی اومانیزمی است که با حفظ اعتقادات دینی و مابعدالطبیعی، شأن و مقام والای انسان را باور دارد. به تعبیر دیگر اومانیزم دینی با دیگر اومانیزم‌ها در میل و علاقه به حفظ زندگی انسان و افزایش کیفیت آن مشترک است، ولی در اینکه منبع قدرت انسان و هدف آن را خدای خالق نجات‌دهنده می‌داند از آنها جدا می‌شود (Franklin & Shaw, 1991, p. 5).

اگرچه تعریفی که برای اومانیزم دینی بیان شد معنایی عام دارد و به گونه منطقی نیز باید

چنین باشد، اومانیسیم دینی در اینجا اشاره به اومانیسیم مسیحی دارد؛ زیرا بر اساس خاستگاه و محیطی که در آن اومانیسیم پیدا شد و بالیدن گرفت و واکنش‌هایی که دین‌داران مسیحی به آن نشان دادند و تقابلی که ایجاد شد و با توجه به اینکه بعضی از مباحثی که سکولارها مطرح می‌کنند متوجه دین مسیحی است، مراد از اومانیسیم دینی، اومانیسیم مسیحی است.

نکته دیگری که باید بدان توجه داشت این است که تعبیر صحیح از این نوع اومانیسیم، اومانیسیم دین‌داران است؛ چون اصطلاح اومانیسیم دینی حکایت از آن دارد که این نوع اومانیسیم را دین ارائه می‌دهد و برآمده از دین است، درحالی‌که چنان‌که در تعریف این نوع اومانیسیم بیان شد و در ادامه نیز بیشتر روشن می‌شود، این نوع اومانیسیم توسط دین‌دارانی مطرح شد که با حفظ عقاید دینی‌شان، به علت مسائلی، برای انسان ارج و منزلتی ویژه قایل‌اند.

این نوع انسان‌گرایی در اروپای شمالی خودنمایی کرد و از شعار معروف اومانیسیم یعنی بازگشت به سرچشمه‌های اصلی پیروی می‌کرد. انسان‌گرایان اروپای شمالی مانند همگنان ایتالیایی خود به کسب دانش کلاسیک روی آوردند. آنها آثار کلاسیک را ترجمه کردند. احساس آنان این بود که در آثار کلاسیک اصول اخلاقی‌ای وجود دارد که در مقایسه با مجادلات الهیاتی دانشمندان مدرسی قرون وسطا، انسانی‌تر است. شعار بازگشت به سرچشمه‌ها تا آنجا که به کلیسا مربوط می‌شد به معنای بازگشت مستقیم به منابع اصیل مسیحیت، یعنی نویسندگان آباایی و مقدم بر همه، کتاب مقدس بود (McGrath, 1999, p. 46). از این رو انسان‌گرایان شمالی در مراجعه به مکتوبات عهد کهن عمدتاً به منابع اولیه مسیحیت همچون کتب مقدس و نوشته‌های پدران کلیسا چون اگوستین و آمبرواز و جروم توجه می‌کردند (فوگل، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۵۷۵-۵۷۶). از دیدگاه این اومانیسیت‌ها، متون کلاسیک تجربه‌هایی را به نسل‌های آینده انتقال دادند. این تجربه‌ها را می‌توان با کار کردن بر روی متون به همان شکل، دگر بار به دست آورد (McGrath, 1999, p. 46).

مهم‌ترین ویژگی این انسان‌گرایان توجه به اصلاح دین بود. آنان معتقد بودند که از مسیر آموزش منابع کلاسیک و به‌ویژه مسیحیت و آثار قدما می‌تواند از سویی تجربه مسیحیان نخستین را که در عهد جدید بازگو شده در دسترس دیگرانی که فاصله زمانی بسیاری با مسیحیان

نخستين دارند، قرار داد و از سويي ديگر اين آموزش‌ها موجبات يکپارچگي کليساي مسيحي را فراهم مي‌کند و بدین‌وسيله مي‌توان تقواي حقيقي و باطني و يا احساس مذهبي دروني را در مردم دميد و کليسا و جامعه را اصلاح کرد (Ibid, p. 47). آنها بر اين عقیده بودند که براي تغيير جامعه، نخست بايد انسان را تغيير داد. بر همين اساس و براي رسيدن به اين مقصود، مدارس را تقويت و چاپ‌هاي تازه‌اي از آثار کلاسيک را عرضه کردند و نسخه‌هاي جديدي از انجيل و نوشته‌هاي پدران کليسا را فراهم آوردند (فوگل، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۵۷۶). از بزرگان اوليه اين نوع انسان‌گرایی مي‌توان از دسیدريوس اراسموس و تاموس مور نام برد و در ادامه نيز مي‌توان از اومانيسست‌هايي چون شلايرماخر، کيرکگور، رودلف بولتمان، پل تيلیخ و کارل بارت ياد کرد.

اومانيسم سکولار

در تلقی سکولار، انسان معيار همه چيز است. انسان ملاک نهايي و اصلي است که تمام زندگي، براساس او سنجش و ارزيابي مي‌شود. اموري چون قانون، عدالت، خوبي، زيبايي، درستي و نادرستي همه بر اساس قواعد بشري، بدون اعتقاد به خدا يا کتاب مقدس، ارزيابي مي‌شوند (McDowell & Donstewart, 1982, p. 76). انسان محور و مرکز خويشتن و همه اشيا و حتي خالق خدای خود است. در اين تلقی ارزشي ورای انسان وجود ندارد و همه چيز دایر مدار انسان است. انسان معيار شناخت، معيار ارزش، و معيار حقانيت و درستي و نادرستي است. اين دیدگاه را مي‌توان در آثار اندیشمندانی چون مارکس، کانت و آگوست کنت و در ادامه در مکاتبي چون اگزيستانسياليسم جست. دیدگاه‌اي اومانيسم سکولار را مي‌توان در دو مانيفستي که يکي در سال ۱۹۳۳ و ديگري در سال ۱۹۷۳ منتشر شد، به‌دست آورد (Stewart, 1982, C.f. McDowell & p. 78-80; Hitchcock, 1982, p. 11-15).

اومانيسم سکولار، فرايندي تکاملي را از ابتدای رنسانس آغاز کرده است:

در گام نخست که از قرن شانزدهم و هفدهم آغاز شد، انسان به نحوی جفاکارانه ریشه‌هاي تغذيه‌کننده‌اش را به فراموشي سپرد و تمدني براساس قدرت عقل انساني تأسيس کرد. اين درحالي بود که وی هنوز بر اساس الگويي مسيحي عمل مي‌کرد؛ الگويي که به‌تدريج دچار تحريف شد؛

در گام دوم که قرن هیجده و نوزده را دربرمی گیرد، انسان خود را از معیارهای فوق طبیعی جدا ساخت و معتقد شد که باید خویشتن را از خرافات مذهب و حیانی مسیحی رها کند و در معرض خوبی و نیکی طبیعی و فطری قرار دهد؛ گام سوم زمان براندازی مادی ارزش هاست؛ زمان انقلابی که انسان، غایت و نهایتش را به نحوی قاطعانه در خویشتن قرار داد.

اصول اومانیسیم

با توجه به مطالبی که درباره تعریف اومانیسیم مطرح شد، کاملاً روشن است که هیچ ذات و ماهیت خاص و معینی وجود ندارد که اصطلاح اومانیسیم به آن اشاره داشته باشد و از سویی دیگر، انسان گراها دارای عقاید فلسفی متفاوتی هستند؛ ولی با این همه شاید بتوان گفت اومانیسیت ها در برخی از ویژگی ها با هم مشترک اند که به آنها اشاره می کنیم.

۱. طبیعت گرایی

اومانیسیت ها در مخالفت با جهان بینی ماورای طبیعی با ماتریالیست ها و طبیعت گرایان مشترک هستند، گرچه این لزوماً به معنای ماتریالیست یا طبیعت گرایی بودن آنها نیست (Kurtz, 1994, p. 50) جسم و حواس انسان، او را به طبیعت گره می زند و توان جدایی از طبیعت را از او می گیرد. از این رو انسان مهمان ناخوانده عالم طبیعت نیست و باید این دنیا را مأوای خویش سازد و بدین وسیله دریابد که نیازهای اولیه، وی را به این عالم پیوند داده اند (Abbagnano, 1973, p. 133). از این رو اومانیسیت ها از پذیرش اینکه خدا منشأ نهایی همه موجودات و ارزش ها باشد و یا اینکه شکاف بین طبیعت و ماورای طبیعت باشد سر باز می زنند. در نظر آنها انسان قسمتی از طبیعت است ولو اینکه دارای ابعاد خاصی چون آزادی است. شکافی بین ذهن انسان از یک سو و بدن او از سوی دیگر نیست و همچنین شخصیت یا روح انسان جایگاه خاصی ندارد و هیچ حق انحصاری یا جایگاه خاصی برای وجود انسانی در عالم به صورت کلی نیست (Kurtz, 1994, p. 51). اومانیسیت ها فرجام متعالی، حیات فراطبیعی و سعادت و بهجت آدمی را به طور کلی نفی

نمی‌کردند، بلکه به این‌گونه امور به‌منزله و قایع و مسائلی می‌نگریستند که باید توسط اصطلاحات طبیعی بیان و تفسیر شوند؛ همانند دیگر اطلاعات و معلوماتی که انسان تجربه می‌کند (Ibid). آنها ارزیابی نوینی از نیازهای آدمی و روابط پیونددهنده او به طبیعت عرضه داشتند و با همین دیدگاه در تعدیل و اصلاح بنیادین درجه و میزان ارزش‌های اخلاقی کوشیدند (Abbagnano, 1973, p. 133). اومانیزم‌ها در این راستا بر لذت انسانی تأکید می‌کردند و بر این اساس، به دفاع از مذهب اپیکور برخاستند (Kurtz, 1994, p. 71).

طبیعت‌گرایی در عرصه‌های مختلفی خود را نشان داد که یکی از مهم‌ترین آنها در عرصه هنر است. هنرمندان عصر رنسانس تقلید از طبیعت را هدف اصلی خود می‌دانستند. جست‌وجوی آنان برای طبیعت‌گرایی، در ذات خود به غایتی بدل شد؛ یعنی ناظران را به واقعیت شیء یا حادثه‌ای که خود مجسم می‌کردند سوق می‌داد. از لئوناردو داوینچی نقاش برجسته رنسانس چنین نقل شده است:

اگر نقاش برای معیار خود تصاویر دیگران را بیافریند شایسته تحسین اندکی است؛ اما اگر او اشیای طبیعی را مطالعه کند ثمر نیکو می‌برد... آن‌کس که غیر از طبیعت معیاری برای خود بردارد... خویش را بی‌هوده خسته می‌سازد (فوگل، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۵۵۱).

به همین دلیل او خود را غیر ادیب می‌نامید که تنها قصدش قرائت «کتاب طبیعت» است (Abbagnano, 1973, p. 134).

بر همین اساس ما شاهد ظهور مجسمه‌ها و نقاشی‌هایی هستیم که به طبیعت انسان می‌پردازند و تمام تلاش هنرمند در به تصویر و نقش درآوردن بدن طبیعی انسان است که نمونه‌های بارز آن مجسمه داوود و نقاشی خلقت آدم اثر میکلائو و تابلوی آلبامدونا اثر رافائل هستند.

اومانیزم‌های (سکولار) با گرایش به طبیعت، از پذیرش غرض ساده و جهانی یا الهیاتی برای جهان رویگردان شدند و همچنین از پذیرش اینکه خدا منبع نامحدود همه موجودات و همه ارزش‌هاست و یا اینکه بین طبیعت و ماورای طبیعت شکاف وجود دارد، روی برتافتند. این اصول از اصولی است که همه اومانیزم‌ها به آن پایبندند (Kurtz, 1994, p. 50). این معیار

جدید هنری، از ذهنیت تازه‌ای حکایت داشت که در آن، انسان در کانون توجه قرار می‌گرفت و یا آن‌گونه که گفته شده «انسان مرکز و مقیاس همه چیزها» شمرده می‌شد.

۲. انسان منبع ارزش‌ها

از نظر اومانیست‌ها منبع ارزش‌های اخلاقی، خود انسان و تجربیات اوست و نباید در امور مابعدالطبیعی به دنبال منبع ارزش‌ها بود. از این‌رو معیارهای اخلاقی نه در ورای زندگی، بلکه در زندگی یافت می‌شوند. از این‌رو اغلب اومانیست‌ها معتقدند که انسان قادر به کشف منابع زندگی خوب از نظر اخلاقی است. به همین دلیل اومانیست‌ها انتقادات جدی نسبت به قوانین و دستورهای برآمده از دین دارند. از نظر ایشان ادیان الهی همیشه بهترین غرایز انسانی را پایمال کرده و آزادی انسان را نادیده گرفته‌اند.

چون منبع ارزش‌ها خود انسان است، هیچ ارزش مطلق یا هنجاری جدا از آنچه انسان به گونه فردی یا اجتماعی برمی‌گزیند وجود ندارد.

پرواضح است که لازمه منبع ارزش بودن انسان‌ها «فردگرایی» است. فردگرایی یعنی توجه به «من» و محوریت آن در همه امور، از هستی‌شناسی گرفته تا معرفت‌شناسی و نظام ارزشی و ادبیات. نسبیت‌گرایی در معرفت که در مغرب‌زمین مورد استقبال شدید است، بر فردگرایی اومانیستی استوار است. وقتی انسان و «من» او محور و ملاک همه امور باشد، دیگر سخن گفتن از معرفت تام و تمام بیهوده خواهد بود و نمی‌توان ادعا کرد که واقعیت به کلی در اختیار فرد یا افراد خاص خواهد بود.

چنان‌که بیان شد، ارزش‌های اخلاقی بر اساس نگرش فردگرایانه اومانیستی، مسائلی فردی و شخصی‌اند که مبدأ و منشأ آنها طبیعت آدمی است (که این مطلب با ویژگی طبیعت‌گرا بودن اومانیست‌ها نیز سازگار است). از این‌رو ارزش‌ها به اموری فردی، شخصی و نسبی بدل می‌شوند که از فرد دیگر متفاوت‌اند و هیچ پایه و مبنایی جز تمایلات و گرایش‌های شخصی انسان‌ها ندارند.

این فردی و نسبی‌شدن ارزش‌ها به بحران اخلاقی در غرب انجامید؛ بحرانی که از نیچه (که با

«چکش فلسفه» خود تمام مبانی ارزشی تمدن غربی را از سقراط به بعد نفی و بی‌ارزش کرد) به بعد، به یک واقعیت پذیرفته شده در غرب تبدیل شد. این بحران به «بیگانگی» و «تنهایی» آدمی رسید. این فردگرایی شدید در روابط و مناسبات انسان‌ها، نوعی جو عدم تفاهم و ناهم‌زبانی و مهجوری پدید آورد و به قول ژان پل سارتر انسان به «شیء فی‌نفسه» تبدیل شد که در ورای نمود ظاهری‌اش هرگز برای دیگران مکشوف نمی‌شود. اگزیستانسیالیست‌های پیرو سارتر با تکیه بر همین بینش است که اضطراب و تنهایی را تقدیر بشر امروز دانسته‌اند (زرشناس، ۱۳۷۰، ص ۲۷). آزادی انسان: یکی از موضوعات مورد توجه و تأکید انسان‌مداران، آزادی و اختیار انسان است؛ اختیاری که بتوانند آن را در طبیعت و جامعه اعمال کنند و در آن نظامی که در قرون وسطا اصرار بر خدشه‌ناپذیری آن بود، تغییراتی ایجاد کنند. در قرون وسطا این تفکر القا می‌شد که همه امور اعم از مادی و روحانی، برگرفته از نظامی‌اند که انسان جزئی از آن است و بزرگان روحانی، مفسران و نگهبانان آن نظم هستند؛ اما بر اساس دیدگاه اومانیزستی، انسان به گونه مستقل قادر به طراحی محیط و حیات خویش است. انسان قادر به جعل قانون حقوقی و اخلاقی برای انسان و اجتماع خود است و حتی باید گفت که مبنای امور اخلاقی و حقوقی ریشه در خود انسان‌ها دارد و اساس آنها خود انسان است (Webber, 1982, p. 42).

در حقیقت بر اساس این دیدگاه خبری از نقش خدا به منزله موجودی حاکم بر قضا و قدر انسان مطرح نیست، بلکه با استناد به گفته بویل، اومانیزست فرانسوی، انسان کاملاً در عرض پرومتوس که خالق او و خردش است قرار می‌گیرد و در عقل و خرد با پرومتوس برابری می‌کند (Kurtz, 1994, p. 70).

بر این اساس وجه تفاوت اختیاری که در اومانیزم مطرح شده و آنچه در قرون وسطا مطرح می‌شد روشن می‌شود. در اومانیزم از اختیاری سخن به میان می‌آید که بر اساس آن انسان بر خلاف همه موجودات دیگر، موقعیت و وجهی ثابت و صورتی معین و قواعد و قوانینی که طبیعت او را تعیین بخشند، ندارد؛ بلکه او کسی است که می‌تواند موقعیت و طبیعت خویش را خود برگزیند یا هر طور که می‌خواهد آن را شکل دهد (Abbagnano, 1973, p. 131).

۳. خردگرایی

یکی از مؤلفه‌های اساسی اومانیزم، عقل‌گرایی و اعتقاد به خودکفایی و استقلال عقل انسانی در شناخت خود، هستی، سعادت واقعی و راه رسیدن به آن است (Luik, 1998, p. 530). اومانیزم‌ها در بعد معرفت‌شناختی معتقد بودند آنچه با سرپنجه قدرت عقلانی بشر قابل کشف نباشد، وجود ندارد و به همین دلیل در بعد هستی‌شناختی هرگونه موجود ماورای طبیعی از قبیل خدا، وحی، معاد و اعجاز را - آن‌گونه که در بینش دینی مطرح است - مدعیاتی اثبات‌ناپذیر می‌پنداشتند و در بعد ارزش‌شناختی نیز بر این باور بودند که ارزش‌های حقوقی را باید با استمداد از عقل بشری تعیین کرد. برآیند چنین تفکری، علم‌پرستی یا علم‌زدگی است. دشمنی اومانیزم‌ها با قرون وسطا و دل‌بستگی شدیدشان به یونان باستان نیز از همین امر حکایت دارد. آنان یونان باستان را دوران خردورزی و قرون وسطا را دوران حاکمیت جهل و خرافه می‌دانستند.

این عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی دامن‌گستر، حوزه‌های ارزشی دین و اخلاق را نیز دربرمی‌گرفت. آنان معتقد بودند که همه چیز از جمله قواعد اخلاقی، ساخته دست بشر بوده و باید باشد (آندریه، ۱۹۹۶م، ج ۲، ص ۵۶۷). ولتر لیپمن در کتاب *مقدمه‌ای بر اخلاقیات* می‌نویسد: مردم نیازمند یافتن معیارهای اخلاقی در تجربه بشری هستند و باید... با این باور زندگی کنند که آنچه برای انسان ضروری و بر او لازم است، این نیست که اراده خویش را با اراده خدا منطبق سازد؛ بلکه باید خواست انسان با بهترین شناخت نسبت به شرایط سعادت بشری منطبق باشد (همان، ص ۵۶۸).

۴. مدارا

دیدگاه اومانیزم‌ها درباره مسائل مذهبی، مشحون از روح مداراست. دیدگاه وحدت‌اساسی همه ایمان‌های مذهبی و امکان صلح فراگیر مذهبی اومانیزم‌ها، مبنای تساهل‌پیشگی دارد (Abbagnano, 1973, p. 71-72)؛ و بازگشت به ریشه‌ها که اساس این وحدت است، ریشه در مدارا دارد. به تعبیر دیگر منظور اومانیزم از تساهل دینی، هم‌زیستی مسالمت‌آمیز صنوف و دعاوی دینی نیست، بلکه منظور چیزی است مبتنی بر وحدت مبدأ، که مانع تفاوت‌های دینی با

هر قدر و ارزشی می‌گردد، و آن بازگشت به سرمنشأهاست.

بازگشت به سرمنشأها مضمونی است که در مکتب نوافلاطونی یافت می‌شود و اومانیسیت‌ها این مضمون را از آنجا گرفتند. البته این مضمون در آن مکتب، ماهیتی کاملاً دینی دارد؛ یعنی مراد از سرمنشأ خداست و بازگشت به آن به معنای معکوس کردن فرایند صدور است که از خدا تا موجودات صورت گرفته است؛ طی مسیری صعودی و میل فرد به اتحاد و وحدت با خدا. اصل این مضمون در اومانسیم حفظ شده، ولی معنای آن تغییر کرده و معنایی این‌جهانی و تاریخی به خود گرفته است و حتی گاه تماماً معنای دینی آن نادیده گرفته می‌شود. از این‌رو سرچشمه‌ای که شخص باید به آن بازگردد، سرمنشأ زمینی انسان و عالم انسانی است و نه خدا (Ibid, p. 132). وقتی وحدت مبدأ واحد مطرح باشد دیگر برتری جویی و تعصب‌ورزی جایی ندارد؛ چون همه از یک منبع و منشأ برمی‌خیزند؛ از این‌رو تساهل و مدار معنا می‌یابد.

نقد اومانیسیم

جریان اومانیسیم به علت مطرح کردن اصول و بنیان‌های خاص و دستاوردها و تبعاتی که در طول چند قرن اخیر داشته، کانون نقد و اشکالات پرشماری قرار گرفته است که به بعضی از آنها اشاره می‌کنیم.

۱. عدم وجود حقایق ذاتی (نسبیت‌گرایی)

اومانیسیم با پذیرش اصولی چون فردمحوری، جایی برای پایداری به حقایق و واقعیات نفس‌الامری باقی نمی‌گذارد. به تعبیر دیگر وقتی قرار باشد انسان معیار همه چیز باشد، دیگر سخن از نفس‌الامر معنا ندارد؛ چنان‌که ارسطو در نقد پروتاگوراس چنین می‌گوید:

آن مرد (پروتاگوراس) نیز گفته است که انسان معیار (مقیاس) همه چیزهاست و منظورش هیچ چیز دیگری نیست جز اینکه آنچه بر هر فردی نمودار است، مطمئناً و یقیناً وجود دارد، اما اگر چنین شود، نتیجه این است که همان چیز هم «هست» هم «نیست»... (ارسطو، ۱۳۶۷، ص ۳۵۸).

بنابراین جهان واقعی انسان‌ها با هم فرق می‌کند. هیچ مرز مشترکی که معیار و مقیاس واقعیت‌ها باشد وجود ندارد و بحث درباره آن، سخنی بیهوده و گزاف خواهد بود؛ زیرا ملاک و معیار اشیا، رأی و نظر انسان‌هاست؛ هرچند که این اختلاف نظر درباره یک شیء و در یک زمان باشد و لازمه این نظر، اجتماع امور متناقض در زمان واحد و از جهت واحد خواهد بود.

۲. بی‌حرمتی به اصول اخلاقی و ارزشی

یکی از اصول اومانیسم آزادی از هرگونه قید و تعینی خارج از خود انسان است. خود انسان است که می‌تواند موقعیت و طبیعت خویش را خود برگزیند و آن را به هر صورتی که بخواهد شکل دهد. این آزادی لجام‌گسیخته راه را برای حرمت‌شکنی و نادیده انگاشتن حقایق اخلاقی و قدسی فراهم خواهد ساخت و در نتیجه راه را برای تسلط هوا و هوس انسان‌ها باز خواهد کرد.

۳. تناقض اندیشه و عمل

وجود فاصله عمیق میان اومانیسم به‌منزله جانشینی فکری و آنچه در عمل و متن تاریخ حاکمیت اومانیسم بر جوامع بشری رفته، یکی از نقدهای اساسی به تفکر اومانیستی است. جنبش اومانیسم به جای ارج نهادن به مقام انسان، او را در عمل، قربانی این افیون جدید کرده و مدعیان انسان‌مداری، از این واژه برای تأمین منافع خویش سوءاستفاده کردند. از همان آغاز که از حق زندگی، آزادی، شادی و رفاه به‌منزله حقوق انسانی اومانیستی سخن به میان آمد، تا یک قرن بعد، بردگی سیاهان در امریکا قانونی بود (ر.ک: احمدی، ۱۳۸۰، ص ۱۱۰-۱۱۱) و گروه بسیاری از انسان‌ها در جامعه به نام انسان‌مداری مدرن، سرکوب می‌شدند. نازیسم، فاشیسم و امپریالیسم، هم‌تبار و همراه با اومانیسم بوده‌اند.

۴. فقدان پشتوانه فکری

بی‌دلیل بودن مدعیات اومانیستی و مبانی آن از نقطه ضعف‌های دیگر اومانیسم است. اومانیست‌ها بیش از آنکه در پرتو براهین و ادله، آنچه را مدعی‌اش بودند نتیجه‌گیری کنند، گرفتار

نوعی حرکت احساسی و عاطفی در برابر حاکمیت کلیسا، و دل‌باختگی و شیفتگی در برابر روم و یونان باستان شدند.

انسان‌مداران سکولار که بر محور و مقیاس بودن انسان برای همه چیز و نفی هرگونه حقایق جاودانی و مطلق و انکار موجودات مافوق طبیعی، و از جمله خدا و جهان پس از مرگ، تأکید دارند، با پشتوانه کدام دلیل، چنین ادعاهای بزرگی را ارائه کرده‌اند؟ نه در بعد هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی دلیلی بر وانهادگی و آزادی مطلق انسان‌ها، نفی خدا و نظام ناشی از آن و بی‌نیازی از وحی وجود دارد و نه در بعد ارزش‌شناختی، دلیل متقنی بر ایتناى ارزش‌های اخلاقی و حقوقی بر آمال، آرزوها، پنداشته‌ها و اندیشه‌های بشری اقامه شده، و نه می‌توان این‌گونه مسائل عقلی و فلسفی را با تحلیل‌های روان‌شناختی برخی فلاسفه انسان‌مدار نفی یا اثبات کرد؛ بلکه ادله عقلی و نقلی و شواهد تجربی برخلاف آن دلالت دارند (ر.ک: رجبی، ۱۳۹۰، ص ۵۳-۵۵).

۵. سقوط انسان

اکثر قریب به اتفاق اومانيست‌ها به نوعی طبیعت‌گرایی درباره انسان قائل‌اند؛ از این‌رو انسان را موجودی طبیعی و هم‌تراز حیوانات معرفی می‌کنند. پیامدهای این نوع نگرش به انسان، از سویی سودانگاری و اصالت لذت مادی، فساد و سقوط انسان، و از سوی دیگر، نفی هرگونه ارزش اخلاقی، حقوقی و ماورایی، فضایل، کمالات معنوی و سعادت جاودانی است. در حقیقت اومانيسم موجب تحقیر انسان و مقام شامخ او در هستی و کائنات شد و آدمی را که در بینش دینی، اشرف مخلوقات و مرکز توجه عالم و امانت‌دار الهی به‌شمار می‌آمد، به وجودی تنها و منفرد که محصول تکامل زیستی جانوران و خلف میمون‌ها و شمشپازهاست بدل کرد و همه ارزش‌های معنوی و عظمت روحی او را منکر شد. رنه گنون می‌نویسد:

اومانيسم... نخستین صورت امری بود که به شکل نفی روح دینی معاصر درآمده بود و چون می‌خواستند همه چیز را به میزان بشری محدود سازند، بشری که خود غایت و نهایت خود قلمداد شده بود، سرانجام مرحله به مرحله به پست‌ترین درجات وجود بشری سقوط کرد (گنون، ۱۳۷۲، ص ۱۹).

در جهان‌بینی دینی، انسان ارزشمندترین مخلوقات بود که همه هستی و مخلوقات جهت استفاده و بهره‌برداری او پدید آمده بود و ارزش و عظمت او تا حدی بود که فرشتگان از جانب خداوند مأموریت یافتند تا به او سجده کنند؛ اما انسان از نگاه اندیشه اومانیستی، تمام هستی و کائنات را در بیگانگی با خود می‌دید و پیوندش با معنویت قطع شده بود. او در جهانی که کر و کور و فاقد شعور بود، احساس بیگانگی و اضطراب می‌کرد.

۶. آزادی عنان‌گسیخته

اومانیست‌ها معتقدند که جانب‌داری از ارزش‌های انسانی، نظام‌های بسته فلسفی، اصول و عقاید دینی و استدلال‌های انتزاعی در ارزش‌های انسانی نارواست و انسان باید آزادی را در طبیعت و جامعه تجربه کند و برای ساختن جهانی نو و ایجاد تغییر و بهبود در آنچه هست، از صلاحیت کامل برخوردار است. این نوع آزادی افسارگسیخته، چنان‌که در عمل نشان داده شد، به جای آنکه فراهم‌آورنده زمینه‌های شکوفایی انسان و تأمین‌کننده حقوق و نیازهای واقعی او باشد، ابزاری برای ستم بر انسان و نادیده گرفتن حقوق و ارزش‌های حقیقی او شد و سر از فاشیسم و نازیسم درآورد. از سوی دیگر، آزادی بی‌حد و مرز اومانیستی، جایی برای تکلیف، مسئولیت و رعایت مصالح عمومی باقی نمی‌گذارد. در این بینش، سخن از حقوق هر انسان (نه تکلیف او) مطرح است. او باید «حق» خود را بستاند، نه اینکه «تکلیف» خود را انجام دهد؛ زیرا اگر تکلیفی هست، برای تأمین حق آزادی اوست. بر این اساس انسان تنها تحت فشار نیازها، پیله تنهایی خود را می‌درد و هنگامی که با هستی و مظاهر آن رابطه می‌گیرد، نیت او فقط بهره‌وری از آن و تغییر و تصرف بدون شناخت و آگاهی است. انسان همدلی خود را با طبیعت و مظاهر آن از دست می‌دهد و نتیجه آن بحران محیط‌زیست است که از مهم‌ترین بحران‌های جهان در هزاره سوم شمرده شده است.

آزادی اومانیستی در شکل اجتماعی‌اش، مردم‌سالاری و نسبیّت در ارزش‌های اجتماعی - حقوقی را به همراه دارد که دچار اشکالات فراوانی است که در اینجا مجال پرداختن به آنها نیست. علاوه بر اینکه در بینش دینی ما هستی موجودات از خداست و انسان‌ها برابر آفریده

شده‌اند؛ همه در برابر دستورهای الهی مکلف‌اند و حق حاکمیت از آن خدا و کسان‌ی چون پیامبران، امامان و نایبان آنهاست که او اجازه چنین حاکمیتی را به آنان داده است. ارزش‌های اخلاقی و حقوقی که از سوی خداوند تعیین و دریافت می‌شوند، ثابت و لایتغیرند. در بینش اومانیزستی آزادی انسان‌ها می‌تواند حد و مرزهای معتقدات دینی را نادیده بگیرد؛ ولی در اسلام و ادیان آسمانی، افزون بر حریم حقوق انسان‌ها، برای برخی از معتقدات و مقدسات نیز حریم لازم‌الرعا‌یه وجود دارد.

۷. تسامح و تساهل

یکی از اصول اومانیزم‌ها تساهل و مدارای مطلق است. این مسئله علاوه بر اینکه مبتنی بر بنیان‌هایی چون نسبیّت و شکاکیت معرفتی است که مردودند، با آنچه در تعالیم ادیان آسمانی به‌ویژه اسلام آمده، از جهات مختلف ناسازگار، بلکه متضاد است. اسلام تساهل و تسامح در مواجهه هر دینی (حتی ادیان غیرآسمانی) و پیروان آنها را نمی‌پذیرد و در مقابل کفر و الحاد، موضعی آشتی‌ناپذیر دارد. درباره پیروان دیگر ادیان آسمانی نیز مدارای اسلامی دارای حد و مرز و چارچوب ویژه خود است و تبلیغ بی‌قید و شرط ادیان در جامعه اسلامی و در میان مسلمانان پذیرفته نیست.

۸. پوچ‌گرایی

هنگامی که معیار و میزان همه چیز انسان خودم‌محور قرار داده شود، نتیجه چیزی جز گرایش به نیستی در صحنه روح و ذهن و عملکرد نخواهد بود. در این صورت نیستی به جای هستی و عدم به جای وجود خواهد نشست. در خردگرایی انسانی سرانجام کلیات به جزئیات تبدیل شد و در کشاکش افراد انسانی، ملاک خوبی و بدی نیز به تعداد افراد انسانی متعدد شد و سرانجام ملاکی باقی نماند و خیر و شر، حق و باطل، و عدالت و ظلم معنای خود را از دست دادند. نیهیلیسم دست‌آورد بارز انسان‌محوری است؛ یعنی گوشه‌گیری افراد و از هم پاشیدن واپسین پیوندهای آرمانی، و تشدید روزافزون شک نسبت به دولت‌ها و ایدئولوژی‌های حاکم و به‌طور کلی نفی

همه ارزش‌های فرهنگی بشر، از دستاوردهای اومانیسم است؛ زیرا تکیه بر فردیت و آزادی شخصی موجب انکار هر آرمان عینی و نظام ارزشی می‌شود. در چنین وضعی انسان خود را پایبند هیچ چیز نمی‌داند و بی‌خیال زندگی می‌کند؛ یعنی در پراکندگی کوشش‌های بی‌هدف، در گذراندن بی‌فرجام، در بی‌غایتی صرف، در زمانی که فاقد هرگونه تداوم و استمرار است و در فضایی که دیگر هیچ پیوندی با هیچ مرجع محسوس و ملموس ندارد.

زمانی که در تفکر اومانیستی حقیقت جای خود را به واقعیت داد، جهانی پی‌ریزی شد که در آن واقعیت نیز پس از چندی رنگ باخت و غیرواقعی شد؛ چراکه فراموشی حقیقت نتیجه‌ای جز رسیدن به پوچی و نیستی نخواهد داشت. یکی از نتایج این پوچی و نیستی، گریزان بودن انسان است که با پناه بردن به مواد مخدر و یا پناه بردن به جنسیت و آمیختن آن با سیاست همراه می‌شود؛ چنان‌که ویلهلم رایش آن را ستود و آزادی جنسی را مقدمه‌ای برای برانداختن دنیای سرمایه‌داری دانست. در چنین وضعی بی‌شک همه چیز مجاز است و هرکس خود را در هر زمینه‌ای صاحب‌نظر و صاحب‌مکتب می‌داند؛ اما شاید در هیچ زمینه‌ای به اندازه هنر، این بیهودگی به چشم نمی‌آید. در این عرصه، انسانی نو ظهور می‌کند که ضد هنر است و مرگ هنر را اعلام می‌کند. چنان‌که مرگ خدا به گفته میشل فوکو منجر به مرگ انسان می‌شود، مرگ انسان نیز به مرگ هنر می‌انجامد. از «آشغال‌آرایی» (Poubellisme) و «فرهنگ زباله» (سرهم کردن تکه و پاره ابزار و اشیای دور ریخته) تا «هنر خودشکن» (Destructivisme) و «هنر زمینی» که رواج‌دهندگان زمین‌کن هستند و چاله‌های گوناگون در کویر کالیفرنیا می‌کنند، تا سازندگان خلأ چون «کریستو» که پرده‌ای به ابعاد غول‌آسا بر روی صخره عظیم «گرن کینون» در کولورادو می‌آویزد، با همه مفهوم ضد همه چیز بودن و بیهودگی روبه‌رو هستیم (شایگان، ۱۳۷۲، ص ۲۱-۳۰). هنگامی که انسان خدا را فراموش کند، خود را فراموش کرده و در این فراموشی جایی برای وجوه مختلف حیات آدمی چون سیاست و فرهنگ و اقتصاد باقی نمی‌ماند و همه این وجوه نیز به نحوی به پوچی و فراموشی سپرده می‌شوند. در این حال انسان پوچ‌انگار به بازی با زباله‌هایی که پس زده است و به خشونت و جنایتی که هیچ غایتی ندارد، روی می‌آورد تا بتواند به نحوی از زندانی که خود ساخته است بگریزد و رهایی را در انفجار بی‌بندوبار امیال خود بیابد.

۹. بحران فردگرایی

یکی از ارکان جهان‌بینی اومانيسستی «فردگرایی» است. دامنه نفوذ فردگرایی در تفکر معاصر غربی بدان حد است که نوعی بحران فراگیر در همه ارکان علوم و اندیشه غربی پدید آورده است؛ بحرانی که برخی از اندیشمندان غربی نیز از آن سخن گفته‌اند. ادموند هوسرل، بنیان‌گذار مکتب فلسفی «پدیده‌شناسی» در کنفرانس‌های مشهوری که در سال ۱۹۳۵ برگزار کرد، از این بحران‌ها با عنوان «بحران بشر اروپایی» نام می‌برد. به نظر هوسرل این بحران چنان عمیق است که او تردید دارد غرب از آن جان سالم به در برد. پیشرفت علوم با بنیان فردگرایی، انسان را در دهلیز رشته‌های تخصصی انداخت. هرچه انسان در دانش خود پیش‌تر می‌رود، کلیت جهان و خویش‌شن خویش از چشمش دورتر می‌شوند (زرشناس، ۱۳۷۰، ص ۲۵).

روسو و نهضت رمانتیک، فردمحوری را به عالم اخلاق و سیاست نیز وارد می‌کردند. جهان‌نگری اومانيسستی با نفی اندیشه دینی، هدف‌داری و شعور داشتن عالم را نیز انکار کرد. در اندیشه دینی، هستی موجودی ذی‌شعور است که غایتی متعالی را می‌جوید و نسبت به بی‌عدالتی‌ها و مظالم واکنش نشان می‌دهد؛ اما جهان‌نگری اومانيسستی ارزش‌های اخلاقی را مسائلی فردی و شخصی می‌داند که مبدأ و منشأ آن طبیعت است. بر این اساس عالم نسبت به بی‌اخلاقی‌ها و بی‌عدالتی‌ها بی‌اعتناست و اساساً معیار و محک ثابتی برای تشخیص حقایق اخلاقی و ارزشی وجود ندارد. بدین ترتیب ارزش‌ها به اموری فردی، شخصی و نسبی بدل می‌شوند که از فردی تا فرد دیگر متفاوت است و هیچ پایه و مبنایی جز تمایلات و گرایش‌های شخصی انسان‌ها ندارد. نظام اخلاقی «مور» که بر نسبیت‌گرایی استوار است، بارزترین نماد اندیشه اومانيسستی در اخلاق است. این فردی و نسبی شدن ارزش‌ها بحران اخلاقی تمدن غربی را پدید آورد؛ بحرانی که از نیچه به بعد به واقعیتی پذیرفته‌شده در غرب تبدیل شد. این بحران به «بیگانگی» و «تنهایی» آدمی انجامید.

این فردیت‌گرایی افراطی در روابط و مناسبات انسان‌ها نوعی جو عدم تفاهم، ناهم‌زبانی و مهجوری پدید آورده است. هر انسان به دنیایی تماماً متفاوت بدل شده که سر در گریبان فردیت و ذهنیت خاص خود دارد. اگزستانسیالیست‌های پیرو سارتر با تکیه بر همین بیش است که

اضطراب و تنهایی را تقدیر بشر امروز دانسته‌اند.

بر اندیشه‌های اومانیستی در زمینه‌هایی چون معرفت‌شناسی نقدهای پرشماری وارد است؛ ولی به دلیل ضیق مجال بیان آنها را به فرصتی دیگر وامی‌گذاریم.

نتیجه‌گیری

اومانیسم جدید که از دورهٔ رنسانس در غرب آغاز شده است، تاکنون سه مرحله را پشت‌سر گذاشته است. اومانیسم با معیار قرار دادن انسان و طرح اصولی چون طبیعت‌گرایی، منبع ارزش بودن انسان‌ها، آزادی و مدارا همهٔ عرصه‌های تمدن غربی را دربرگرفته است؛ اما اومانیسم به دلیل اشکال‌ها و نتایج نامطلوب پرشماری چون نسبیت‌گرایی، بی‌حرمتی به اصول اخلاقی و ارزشی، تناقض در اندیشه و عمل، و بی‌حرمت و ساقط کردن انسان پذیرفتنی نیست.

منابع

- آندريه، لالاند (۱۹۹۶م)، *موسوعة لالاند الفلسفية*، بيروت، منشورات عويدات.
- احمدی، بابک (۱۳۸۰)، *معمای مدرنیته*، چ دوم، تهران، مرکز.
- ارسطو (۱۳۶۷)، *مناقضات (مابعدالطبیعه)*، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، چ دوم، تهران، گفتار.
- برونوفسکی، ج. و ب. مازلیش (۱۳۷۹)، *سنت روشنفکری در غرب*، ترجمه لیلا سازگار، تهران، آگاه.
- بوکهارت، یاکوب (۱۳۷۶)، *فرهنگ رنسانس در ایتالیا*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، طرح نو.
- بیمل، والتر (۱۳۸۱)، *بررسی روشنگرانه اندیشه‌های مارتین هایدگر*، ترجمه بیژن عبدالکریمی، تهران، سروش.
- توکلی، غلامحسین، «اومانيسم دینی و اومانيسم سکولار» (پاییز و زمستان ۱۳۸۲)، *پژوهش‌های فلسفی-کلامی*، ش ۱۷-۱۸، ص ۴۶-۶۴.
- دکارت، رنه (۱۳۸۱)، *تأملات در فلسفه اولی*، ترجمه احمد احمدی، چ سوم، تهران، سمت.
- دورانت، ویل (۱۳۷۱)، *تاریخ تمدن*، گروه مترجمان، چ سوم، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- رجبی، محمود (۱۳۹۰)، *انسان‌شناسی*، چ پانزدهم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره.
- زرشناس، شهریار (۱۳۷۰)، *درآمدی بر اومانيسم و رمان‌نویسی*، تهران، برگ.
- شایگان، داریوش (۱۳۷۲)، *آسیا در برابر غرب*، چ دوم، تهران، امیرکبیر.
- فوکل، اشپیل (۱۳۸۰)، *تمدن مغرب زمین*، ترجمه محمدحسین آریا، تهران، امیرکبیر.
- کانت، ایمانوئل (۱۳۶۹)، *بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق*، ترجمه حمید عنایت و علی قیصری، تهران، خوارزمی.
- (۱۳۷۰)، *تمهیدات*، ترجمه غلامعلی حداد عادل، چ دوم، تهران، نشر دانشگاهی.
- (۱۳۶۲)، *سنجش خرد ناب*، ترجمه میرشمس‌الدین ادیب سلطانی، تهران، امیرکبیر.
- کیوپیست، دان (۱۳۷۶)، *دریای ایمان*، ترجمه حسن کامشاد، تهران، طرح نو.
- گنون، رنه (۱۳۷۲)، *بحران دنیای متجدد*، چ دوم، تهران، امیرکبیر.
- هایدگر، مارتین (۱۳۸۰)، *درآمد وجود و زمان*، ترجمه منوچهر اسدی، آبادان، پرسش.
- Abbagnano, Nicola (1972), "Humanism", in *The Encyclopedia of Philosophy*, Paul Edwards, NewYork, Macmillan and Free Press.
- (1973), "Renaissance Humanism", in *Dictionary of The History of Ideas*, ed. Philip P. Wiener, NewYork, Charles Scribners Sons.

- Ayer. A. J, (1968), *The Humanist Outlook, Towards a Scientific Humanist Culture*, London, Pemberton.
- Davies, Tony (1997), *Humanism*, London and NewYork, Routledge.
- Franklin, R. William & Joseph M. Shaw (1991), *The Case for Christian Humanism*, Grand Rapid, Michigan William B. Eerdmans Publishing Company.
- Heidegger, Martin (1962), *Being and Time*, tr. by John Macquarrie and Robinson, Sanfrancisco, Harper Collins.
- Herde, Peter (1973), "Humanism in Italy", in *Dictionary of The History of Ideas*, (Studies of Selected Pivotal Ideas), E D, Philip P. Wiener, NewYork, Charles Scribners Sons.
- Hitchcock, James (1982), *What is Secular Humanism?* Ann Arbor, Michigan, Servant Book.
- Kurtz, Paul (1994), *Toward a New Enlightenment: The Philosophy of Paul Kurtz*, tr. Buliough Vern, Madigan Timothy, London, Transaction Publisher.
- Luik, John (1998), "Humanism", in *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London and NewYork, Routledge.
- McDowell, Josh & Don Stewart (1982), *Handbook of Today Religions: Understanding Secular Religion*, San Bernadino, California.
- McGrath, Alister E. (1999), *Reformation Thought An Introduction*, Oxford UK & Combridge US, Blackwell.
- Oskar Kristeller, Paul (1979) , *Renaissance Thought and its Sources*, New York, Columbia University Press.
- Woodhouse, Arthar Satherland Pigitt (1971), "Humanism", in *Eyclopedia Britannica*, Chicago, William Benton Publisher.
- Webber, Robert E. (1982), *Secular Humanism, Threat and Challenge*, U.S.A, Zondervan publishing House.