

مبانی نظری اومانیسیم و ریشه های آن در یونان باستان

دکتر حمید نساج^۱، ناصر بهاری^۲

چکیده

اومانیسیم از مفاهیم اساسی و بنیادینی است که با پایان قرون وسطا، قوام بخش و تنظیم کننده روابط سیاسی و اجتماعی غرب گردید و دورانی را که به مدرنیته مشهور است، سامان بخشید. از آنجایی که ریشه بسیاری از اندیشه های عصر مدرن به دوران یونان باستان می رسد، مقاله حاضر بر آن است که تا ضمن تبیین مبانی انسان شناختی، هستی شناختی، معرفت شناختی و ارزش شناختی اومانیسیم، این پرسش را پاسخ دهد که آیا می توان ریشه های اومانیسیم جدید را به یونان باستان بازگرداند؟ و در صورت امکان، اومانیسیم یونانی چگونه و با چه کیفیتی قابل مشاهده می باشد؟ نتایج حاصله از تحقیق نشان می دهد اندیشه در یونان باستان عاری از مضامین اومانستی نبوده است؛ تقریباً از زمان سوفسطائیان بود که انسان معیار همه چیز معرفی شد و سپس در فلاسفه سه گانه (سقراط، افلاطون و ارسطو) اومانسمی متفاوت از اومانیسیم سوفسطائیان را شاهدیم که بیشتر بر پرورش روح تاکید دارد. روش مقاله حاضر توصیفی، تحلیلی است و گردآوری اطلاعات در آن به روش کتابخانه ای می باشد.

واژه ها: انسان گرایی، اومانیسیم، یونان باستان، سوفسطائیان.

۱- استادیار علوم سیاسی دانشگاه اصفهان

۲- دانشجوی کارشناسی ارشد علوم سیاسی دانشگاه اصفهان

مقدمه

اومانیزم بطور مشخص از قرن چهاردهم در اروپا پدیدار گشت و این حرکت همزمان با توجه کردن به متون و اندیشه های یونان باستان و روم باستان بود. (Ackermann & others, 2008:171). ریشه شناسی بحث اومانیزم در اندیشه یونان باستان بدین خاطر حائز اهمیت است که اولاً یونان باستان دوره تاریخی پر اهمیتی است که ریشه بسیاری از نحله های فکری معاصر بدانجا می رسد و در حقیقت فلاسفه یونان باستان درختی در فلسفه کاشته اند که تا هنوز هم در اندیشه معاصر قابل مشاهده می باشد و ثانیاً آنکه فهم و درک هر اندیشه ای اگر از نقطه شروع انجام بگیرد بهتر خواهد بود و نقد آن آسانتر صورت می گیرد زیرا که اندیشه های معاصر و بطور مثال مکاتب مطروحه در قرن بیستم از ابتدا آنگونه نبوده اند که دیده می شود، بلکه در طی زمانهای مختلف اگر نگوییم تکامل یافته اند، دست کم تغییر یافته اند.

در دوره رنسانس^۱ و بعد از آن شناسایی و تحلیل اومانیزم و اومانیت ها به نظر سهل تر از دوره های باستان است زیرا که در دوره باستان هیچ اندیشمندی بطور مشخص نه خود را اومانیت نامیده و نه احکام و اندیشه های اومانیتی چندان صریحی طرح کرده است. اومانیزم از نظر لغت انسان دوستی یا انسان گرایی ترجمه شده است. برخی ریشه این کلمه را *humble* و مشتق از واژه لاتینی *humus* به معنی خاک یا زمین دانسته اند و بدین خاطر معتقدند *homo* به معنای هستی زمین و *humanus* به معنی خاکی یا انسان است. (رحمتی، ۱۳۸۸: ۲۶۴) در اصطلاح فلسفی، اومانیزم چنین تعریف شده است: یک سیستم اعتقادی که بر نیازهای عمومی انسان مبتنی است و در پی از بین بردن مشکلات انسان با توسل به عقل بر می آید و به خدا تکیه نمی کند. (بهشتی، ۱۳۸۲: ۱۴-۱۵).

از منظر تاریخی، اومانیزم از قرن چهاردهم در اروپا و بویژه ایتالیا پدیدار گشت و از مشخصه های آن نشان دادن توجه و اشتیاق به فرهنگ باستانی بود. اومانیزم در این دوره توانست خود را با توجه به زبان و نوشته های باستانی قوام بخشد. در ایتالیا بواسطه رشد تجارت و بازرگانی در شهرها، طبقه متوسطی بوجود آمد که از کلیسا و روحانیون آن زمان که قدرت مسلط بر جامعه بوده و اندیشه های مسیحی غیرسرمایه دارانه را در زندگی انسان تبلیغ می کردند گسستند و مبنایی جدید برای زندگی انسان تعریف کردند. (پولادی، ۱۳۸۹: ۵-۶) هرچند در دوره های ابتدایی اومانیزم بیشتر توسط افراد روحانی و کشیش ها تبلیغ می شد که حتی شامل بعضی از

پایه هم می‌شد ولی با این وجود اومانیزم بر این آموزه دلالت دارد که افراد می‌توانند زندگی خود را بدون دخالت کلیسا و بصورت عقلانی ادامه بدهند. (Ackermann & others.2008:172).

جان سالیسبوری^۱ که طی سالهای ۱۱۸۰-۱۱۲۰ کشیش کلیسای کانتر بوری انگلستان بوده است به عنوان بنیانگذار اومانیزم در غرب شناخته می‌شود. سالیسبوری تنها کسی بود که برای اولین بار "تمثیل تنواره" را برای جامعه بکار برد و برای اولین بار اعلام کرد که شاهان در برابر مردم تعهد دارند و اگر وظایف خود را بدرستی انجام ندهند، مردم می‌توانند آنان را از کار برکنار سازند (عالم، ۱۳۸۴: ۲۶۳-۲۶۶).

پترارک به عنوان یکی از اولین اومانیزست‌ها هرگز از تعالیم مسیحیت جدا نشد و همواره شیفته ادب و فرهنگ یونان باستان بود (جانسون، ۱۳۸۸: ۱۵۳). پترارک تعالیم اومانیزستی را با رد صریح تعالیم مدرسی و اسکولاستیک قرون میانه رشد می‌داد (mccarthy & others.2008:186). پترارک انسان را موجودی تصور می‌کرد که برای حصول به زندگی خوب و بهتر در تلاش است و این عقیده او برخلاف سنت‌های مدرسی قرون وسطی بود (پولادی، ۱۳۸۹: ۸) علاوه بر اینکه پترارک پیشگام نوزایی بود می‌کوشید تا حال و هوای تفکر باستانی را با دعوی آن درباره آزادی عقل باز یابد. از ویژگی‌های اومانیزست‌ها در خلال این دوره علاوه بر اینکه دوست داران انسان بودند، توجه و علاقه خاصی بود که به فرهنگ و زبان و آثار یونان و روم باستان نشان می‌دادند (عنایت، ۱۳۸۶: ۱۵۱).

سیر رشد اومانیزم از آن پس پیوسته استمرار داشت اما کم و بیش از دیانت فاصله گرفت. به عنوان مثال در قرن بیستم می‌توان به جان دیویی اشاره کرد که به عنوان یک اومانیزست اعتقاد داشت پیشرفت فرهنگ و دانش امور فراطبیعی و ادیان را کاملاً بی‌اعتبار کرده است و انسان نباید خود را به آرمانهایی معتقد بسازد که توان رسیدن به آن را ندارد. انسان حاکم بر سرنوشت خویش است و به قدرت گرفتن از هیچ قدرت فرابشری نیازی ندارد (جانسون، ۱۳۸۷: ۱۶۸).

با وجود این باید در نظر داشت که مفهوم اومانیزم به راحتی قابل تعریف و دسته‌بندی نیست. میشل فوکو خود وقتی برای اولین بار به تعریف اومانیزم پرداخت، بیان کرد که اومانیزم مفهومی است که دارای سیر تحولات بسیاری است و نمی‌توان برای آن معنای ساده و ثابتی مشخص کرد (grumley.2006:126). اومانیزم خود به موضوعی چالش برانگیز در حوزه

سیاست نیز تبدیل گشته است. به باور برخی از اندیشمندان، اومانیسیم و دفاع از آن به عنوان دست آویز و بهانه ای برای مداخلات نظامی ایالات متحده درآمده است (hart & others 2011:489). از آن رو که شناخت بهتر و عمیق اومانیسیم ضرورت دارد، در ادامه ابتدا مبانی نظری اومانیسیم را در چهار محور مبانی انسان شناختی، معرفت شناختی، هستی شناسی و ارزش شناختی بررسی می کنیم و سپس به رهگیری ریشه های فکری اومانیسیم در یونان باستان خواهیم پرداخت.

مبانی نظری اومانیسیم

۱- مبانی انسان شناختی اومانیسیم

مهمترین اصل در اومانیسیم این دیدگاه است که در نظام هستی هیچ موجودی به اندازه انسان شریف نیست و انسان خود یک آغازگر و هم هدف محسوب می شود و همه موجودات باید خدمتگذار انسان باشند ولی انسان خدمتگذار هیچ موجودی نیست (نبویان، ۱۳۸۱: ۲۶). فرانسیس بیکن^۱ با تاکید بر اصل خودخواهی انسان، استعاره ربودن طبیعت بدست انسان را برای توصیف علم گرایی جدید بکار برد و همزمان با آن آسودگی مادی و جسمی انسان را به مثابه هدفی برای علم تعریف کرده بود (رضوانی: ۱۳۹۰).

رنه دکارت^۲ معتقد بود که انسان با حیوانات تفاوت اساسی دارد چرا که انسان ها صاحب اراده اند ولی حیوانات جز آلت های خودکار و بی اندیشه، چیز دیگری نیستند (راسل، ۱۳۵۱: ۲۶). دکارت با اصل "من می اندیشم، پس هستم" بنیاد جدیدی در فلسفه مدرن بوجود آورد. وی فلسفه خود را با شک آغاز کرد بطوری که به همه چیز در هستی باید شک کرد ولی تنها چیزی که در وجود آن شک نیست انسان است زیرا همین انسان است که شک می کند و چون شک می کند، پس وجود دارد. دکارت از این روی سوژه حقیقی را من انسانی از آن جهت که فکر می کند می داند و آن سوژه ای است که همه موجودات قائم به او هستند و بر تمام اشیا دیگر اولویت دارد (اسفندیاری، ۱۳۸۸: ۱۱۴-۱۱۵). در اندیشه ایمانوئل کانت^۳ بعنوان دومین فیلسوف بزرگ عصر مدرن بعد از دکارت، همه چیز بر محور انسان و ذهن او می چرخد و انسان بودن به معنای آگاه بودن و عالم بودن است، انسان موجودی عاقل و هوشیار تلقی می شود و آن

1 - Bicken

2 - Rene Descartes

3 - Immanuel Kant

سوژکتیویته مورد نظر دکارت در فلسفه کانت - به شکلی فعال- به چشم می خورد (اسفندیاری، ۱۳۸۸: ۱۱۶).

باید اشاره ای کوتاه به اندیشه های اگزیستانسیالیستی در باب اومانیزم هم داشته باشیم و برای نمونه به ژان پل سارتر اشاره خواهیم کرد. اومانیزم سارتر از اینجا آغاز می شود که اصالت وجود را برای انسان طرح می کند بدین معنی که ماهیت انسان از قبل مشخص نیست و انسان با اراده و اختیار خود است که ماهیت خود را می سازد (خزاعی، ۱۳۸۰: ۱۳۷). انسان آن چیزی است که خودش ماهیت خود را می سازد و طرحی از قبل ندارد زیرا که انسان از عدم و نیستی است (عبداللهی، ۱۳۸۲: ۱۹۴). انسان آن چیزی است که عمل می کند و حقیقتی وجود ندارد جز عمل انسان، پس انسان چیزی بیش از مجموعه اعمال خویش نیست (گرامی، ۱۳۸۸: ۸۶).

در حقیقت فلسفه سارتر در ضدیت به اعتقاد به حقایق امور آغاز می شود و او به شدت به اصل خود باوری اعتقاد دارد و در دیدگاه او هرگونه شناخت درون مایه ای از چیزها و اشیاء بی ارزش نشان داده می شود (زول، ۱۳۸۷: ۲۲۲). سارتر تصویری که در آن انسان پایبند ارزشهای اخلاقی باشد را نمی پذیرد و در عمل آن را محدود کننده آزادی انسان تلقی می کند (زول، ۱۳۸۷: ۲۲۳-۲۲۴). سارتر انسان را تا حدی آزاده می انگارد که که حتی نگاه دیگران به انسان را، نوعی محدود کننده انسان می داند (بالاکهام، ۱۳۸۹: ۲۰۹). سارتر در این باب می گوید وقتی انسانی به من می نگرد در واقع مرا محدود می سازد و سوژگی مرا از من می گیرد و مرا به ابژه تبدیل می کند از این رو نیستم آنچه هستم و هستم آنچه نیستم و آزادی من از دست می رود (علوی تبار، ۱۳۸۴: ۵۸).

۲- مبانی معرفت شناختی اومانیزم

رنه دکارت با جمله معروفش من می اندیشم پس هستم آغازگر معرفت شناسی اومانیزمی بود و این کار او با شک کردن به همه چیز آغاز شد (صانع پور، ۱۳۷۸: ۱۰۲). اومانیزم های دوره مدرن در مورد معرفت، نظرات تقریباً مشابهی را ارائه داده اند بطور مثال در دستگاه فکری دکارت چهار نوع قوه شناخت مطرح است که به ترتیب عبارتند از: قوه عقل، تخیل، احساس و حافظه. دکارت مهمترین قوه را قوه عقلی می شمارد و معرفت عقلی را معتبرتر از سایر معرفتها می داند و تا جایی که اعلام می کند اگر سه قوه دیگر مانع شناخت باشند، باید آنها را حذف کرد (رحیمیان، ۱۳۸۸: ۱۴). در مقابل معرفت شناسی دکارت و دکارتیانی مانند پاسکال و اسپینوزا که اصالت را به عقل می دادند، فرانسیس بیکن، لاک و بارکلی قرار دارند که به تجربه گرایی

شهرت دارند و از نظر آنان معرفتی که ما حاصل می کنیم ناشی از تجربه حسی است و نیل به حقیقت در واقع از دو طریق مشاهده و استقراء امکان پذیر است (اسمعیل زاد، ۱۳۸۸: ۴-۵).
 تعمق و دقت در معرفت شناسی فلاسفه دوره مدرن نشان از آن دارد که اومانیست ها در مقام معرفت شناسی چه آن هنگامی که به کمک تجربه در پی شناخت حقایق اند، و یا آن هنگامی که در پی دست یازیدن به شناختی عقلی اند، جایگاهی خاص و محکم برای تعالیم دینی در شناخت امور و حقایق قائل نمی باشند. در حقیقت اومانیسم چارچوبی را در نظر می گیرد که از محدوده خود انسان و یا بدن او، فراتر نمی رود چراکه در اندیشه آنان انسان می تواند به تنهایی و بدون کمک گرفتن از نیروهای دینی و وحیانی جهان را بشناسد (نبویان، ۱۳۸۱: ۲۹).

مبانی هستی شناختی اومانیسم

بر اساس نظر دکارت جهان خارج تنها زمانی معتبر است که فاعل شناسا و یا همان عقل آن را تأیید کند، یعنی اعتبار هستی به شناسایی آن توسط عقل می باشد و به خودی خود اعتبار ندارد. (اورک پور، ۱۳۸۸: ۹۲). از همین رو، هستی شناسی در دوره مدرن و در نزد اومانیست ها، انسان گرایانه و سکولاریستی بود. با بوجود آمدن جهان بینی مدرن، هستی و طبیعت به عنوان ماده ای در نظر گرفته می شد که بایستی نیازهای انسان را برطرف سازد و هستی کاملاً در اختیار انسان و نیازهای او قرار بگیرد. به عبارت دیگر این نوع هستی شناسی زمینه تسخیر طبیعت توسط انسان را فراهم می کند و ملهم از اندیشه های فرانسیس بیکن است (علیپوریانی، ۱۳۹۰: ۲۱۶).

فرانسیس بیکن با تأکیدی که بر واژه های قدرت و استیلا داشت، وظیفه فلاسفه را نه شناخت حقیقت، بلکه تسلط یافتن بر طبیعت ذکر می کند و این مهم با توسل به روش استقراء انجام می پذیرد. این گفته بیکن حاکی از آن است که در دیدگاه فلاسفه دوره مدرن (اومانیستی) طبیعت مادی انگاشته شده و در خدمت نیازهای انسان است و خیری از نیروهای ماوراء طبیعت و روحانی در هستی به چشم نمی خورد (طاهری سرتشنیزی، ۱۳۹۰: ۳۷-۳۸). ادوین آرتھر برت (۱۳۷۴) در کتاب "مبانی مابعدالطبیعه علوم نوین" به دقت نشان داده است که علوم نوین مغرب زمین بر تغییر نوع نگاه اندیشمندان به هستی استوار شده است. هستی که پیشتر مجموعه ای رازآلود و قدسی نگاشته می شد به یک ماشین دارای نظم ریاضی وار و قابل فهم به کمک تجربه فروکاسته شد. در واقع نظم قدسی به نظمی مکانیکی تقلیل یافت.

در باب هستی‌شناسی اومانیسیم، ضروری است که دیدگاه الحادی و دینی را از هم تمیز دهیم. از دیدگاه اومانیسیم الحادی که در برابر اومانیسیم دینی قرار دارد هرگونه تصور ماوراء طبیعی از جهان باطل است و قرار دادن هدف برای جهان هم کاری بیهوده است و نمی‌توان ادعا کرد که هر چیزی در این جهان دارای جایگاه مشخصی می‌باشد. همچنین تصور خداوند به عنوان منشاء امور هم در اندیشه اومانیسیم الحادی قابل قبول نبوده و حتی تلاش برای اثبات وجود خداوند قابل طرح و بررسی نمی‌باشد (نبویان، دی) (۱۳۸۱: ۲۹). در این نوع از اومانیسیم خدا جایگاهی ندارد زیرا که انسان خودش خدای خود است و مبداء همه چیز محسوب می‌شود (بهشتی، ۱۳۸۲: ۱۹). اما دیدگاه اومانیسیم دینی، ضمن پذیرش وجود خداوند، جایگاه و نقش بیشتری را برای انسان در مقایسه با دیدگاه‌های سنتی دینی قائل است. معمولاً این نقش و جایگاه در قالب نگاه‌های خدا باوری طبیعی یا دئیسم^۱ متجلی می‌شود که با اثبات نقش خالقیت خدا و انکار یا کم‌رنگ ساختن نقش ربوبیت او، جایگاه و اثرگذاری انسان در عالم طبیعت ارتقا می‌یابد.

مبانی ارزش‌شناختی و اخلاقی اومانیسیم

در دیدگاه‌های اومانستی منشاء اخلاق نه در بیرون، بلکه در تجربیات و اعمال انسان یافت می‌شود و امری داخلی و مربوط به خود انسان دانسته می‌شود (نبویان، اسفند) (۱۳۸۱: ۴۶). امانوئل کانت نظریه اخلاق خود را با تبیین مفهوم اراده خوب^۲ شروع کرد و بیان داشت که هیچ چیز در جهان مطلقاً نمی‌تواند خوب پنداشته بشود، مگر اراده خوب که ربطی هم به نتایج عمل ندارد. کانت خاطر نشان می‌سازد آن عملی دارای بار اخلاقی است که نه بخاطر نتایج حاصل از آن، بلکه به خاطر اینکه از روی وظیفه انجام می‌شود اخلاقی پنداشته شود (اترک، ۱۳۸۹: ۱۰). از نظر کانت عملی دارای ارزش اخلاقی است که از روی دستور و امر در حال انجام است و همان دستور است که مبنای ذهنی عمل است (کورنر، ۱۳۸۹: ۲۷۹).

اراده خوب در اندیشه کانت اراده‌ای است که بر طبق قانون اخلاقی عمل کند و ارزش اخلاقی عمل در ورای نیت و قاعده عملی آن است. گذشته از آنکه قاعده عملی آن قاعده‌ای است که در ذهن فاعل کار شکل می‌گیرد. قانون اخلاقی را کانت چنین تعریف می‌کند: «چنان عمل کن که قاعده عملی تو قانون عام و کلی گردد». از مباحث ذکر شده چنین مشخص می‌شود که

1 - Deism

2 - good will

ارزش اخلاقی مورد نظر کانت محصور در ذهن افراد بشر است و در این بین جایی برای مبنا قرار گرفتن برای نیروهای فراطبیعی باقی نمی ماند. (اترک، ۱۳۸۹: ۱۳).

ریشه های اومانیسم در یونان باستان

از آنجایی که ریشه بسیاری از اندیشه های عصر مدرن به دوران یونان باستان می رسد، پرسش مقاله حاضر آن است آیا می توان ریشه های اومانیسم جدید را به یونان باستان بازگرداند؟ و در صورت امکان، اومانیسم یونانی چگونه و با چه کیفیتی قابل مشاهده می باشد؟ بررسی ریشه های اومانیسم در یونان باستان را از سوفسطائیان آغاز می کنیم.

سوفسطائیان

سوفسطائیان^۱ نخستین آموزگاران حرفه ای در یونان باستان به شمار می آیند بطوری که عمده توجه و تمرکز آنها به آموزش علم معانی و بیان و خطابه متمرکز بود (عالم، ۱۳۸۴: ۴۷). سوفسطائیان می کوشیدند به کمک این علم به هنر استدلال اقناع گر بدون توجه به حق دست یابند که در دادگاه ها بیش از هر جای دیگری کاربرد داشت.

سوفسطائیان در حقیقت تغییر نگرشی در فلسفه بوجود آوردند که در آن چرخشی در اهمیت یافتن فاعل شناسایی به جای موضوع یا شیء بود. به عبارت امروزی باید آنان را اولین کسانی دانست که به سمت سوبژکتیویته قدم برداشتند چنان که سوفوکلس می گوید «معجزات در جهان بسیار است اما هیچ معجزه ای بزرگتر از انسان نیست». (کاپلستون، ۱۳۷۵: ۱۰۰-۱۰۱). سوفسطائیان همواره سنت ها و شالوده های مورد قبول در زندگی مرسوم و عادی که توسط مردم پاس نگه داشته می شدند را مورد نقد و انتقاد قرار می دادند و به هیچ حقیقت و ارزش مطلق اعتقاد نداشتند، از این روی آنان شالوده شکن هم تلقی می گردند (همان: ۱۰۲).

سوفسطائیان درباره همه مسائل بحث کرده اند از جمله آنان در مسائل اخلاقی و دینی هم اظهار نظر کرده و معتقد بودند هر آیینی و دینی باید در مقابل کرسی عقل بنشیند و محک بخورد زیرا که هیچ حقیقتی بصورت مطلق قابل پذیرش نبوده و نقد پذیر است (عالم، ۱۳۸۴: ۵۰). سوفسطائیان کاری به ذات انسان نداشتند و فقط در علائق عملی انسان محو می شدند. آنان هیچگاه به رفتارهای انسانی و مرکز ماهیت وارد نمی شدند و حتی از وجود چنین مرکزی هم اطلاع نداشتند (کاسیرر، ۱۳۶۲: ۷۶).

پروتاگوراس

پروتاگوراس بزرگترین سوفسطائی یونانی را با این جمله مشهورش می‌شناسند که: **انسان معیار همه چیز است**. عبارتی که به وضوح بر نسبی بودن حقیقت دلالت دارد (عالم، ۱۳۸۴: ۵۱). در نظر پروتاگوراس انسان آن چیزهایی را درک می‌کند که در ادراک او می‌گنجد و در دسترس اوست یعنی انسان به شعاع ثابتی تعلق دارد (طالب زاده، ۱۳۸۷: ۸۲). افلاطون در رساله تئوس عبارت "انسان معیار همه چیز است" را چنان معنی می‌کند که به نظر پروتاگوراس: اشیاء برای من آن چیزی هستند که در نظر من جلوه می‌کنند و برای تو همانند آنچه که می‌پنداری آن چنان اند. اگر بادی به سمت تو در حال وزیدن باشد برای تو سرد است اگر احساس سرما به تو دست بدهد و برای آن کسی که احساس سرما نمی‌کند سرد نیست (ورنر: ۳۸). همینطور او تاکید می‌کند که حقیقت، عدالت و زیبایی مطلق نیستند و تابع نیازهای انسان هستند (عالم، ۱۳۸۴: ۵۱). اصل تغییر پذیری از دیگر اصول مورد نظر پروتاگوراس بود؛ او زمانی به جوانی متذکر شده بود که اگر به حرفهایم گوش کنی و عمل کنی هر روز بهتر از روز قبل خواهی بود چنانکه وقتی صبح هنگام از خانه ات بیرون بروی، عصر در هنگام بازگشت متحول و بهتر از صبح خواهی بود. (هایلند، ۱۳۸۴: ۴۰۷).

از عبارات پروتاگوراس در مورد خدا چنین برداشت می‌شود که او به وجود یا عدم وجود خدایان اطمینان ندارد و علت آن را نبود ابزارهای شناختی می‌داند که مانع از کسب معرفتی یقینی می‌شوند و شکل و هیئت خدایان را برایش نامعلوم باقی گذاشته اند. درباره سنت های رایج در جامعه معتقد است اگر فردی بخواهد به شهروند خوبی بدل شود می‌بایستی تمامی سنت های اجتماعی رایج در جامعه ای که بدان تعلق دارد را یاد بگیرد در عین حال که آن سنت ها حقیقت مطلق به شمار نمی‌آیند، ولی برای یک شهروند می‌تواند معیار خوبی باشد و شهروندان خوب فقط در جامعه ای سازماندار تربیت و پرورش می‌یابند (کاپلستون، ۱۳۷۵: ۱۰۹). پروتاگوراس از این جهت یک اومانیست محسوب می‌شود که همه دانش را به سوی انسان روانه گردانید و انسان را مرکز همه امور قرار داد و بر این باور بود که انسان باید جای شایسته خود را در جهان بدست آورد و همه کارهای انسان به خاطر خود او صورت پذیرد و حتی منشاء تشکیل دولت رفع نیازهای انسان است (عالم، ۱۳۸۴: ۵۲).

سوفسطائیان در باب ارزشهای اخلاقی تا بدانجا پیش رفتند که **تراسیماخوس** ادعا کرد که بی عدالتی بهتر از عدالت است چرا که عادل بودن وسیله ای برای کسب رضایت دیگران است و

ناعادل بودن یعنی انجام عملی که برای کسب رضایت خویشتن صورت می گیرد. این در حالی است که معیار واقعی عمل انسان نه کسب رضایت دیگران، بلکه کسب رضایت خویش است پس بی عدالتی بهتر از عدالت است. از این گفته هم اصل لذت طلبی اومانیست ها را به راحتی می توان تشخیص داد که سوفسطائیان بدان معتقد بودند (عالم، ۱۳۸۴: ۵۶). از این رو باید تاکید کرد که سوفسطائیان بیش از روح انسانی به بدن او توجه نشان می دادند.

اندیشه مورد تحسینی که سوفسطائیان ها تبلیغ می کردند مخالفتی بود که آنان با بردگی نشان می دادند این در حالی بود که بردگی اندیشه غیر قابل انکار و انحصاری در یونان باستان بود. از این لحاظ سوفسطائیان ها را باید اولین آزادیخواهان یونان قلمداد کنیم که در کنار آزادی، خواهان برابری هم بودند. آنان بدین جهت مبلغ اندیشه فردگرایی^۱ و اومانیستی بودند. (عالم، ۱۳۸۴: ۵۸). در مجموع می توان گفت سوفسطائیان با انکار حقایق مطلق و عدم اثبات یقینی وجود خدایان و معیار دانستن انسان گامهای نخستینی در باب اومانیسم برداشتند. سوفسطائیان تمرکزی بر بحث ماهیت انسان نداشتند و به نوعی اولین بانیان اصالت وجود بودند و ریشه اگزیستانسیالیسم را به نوعی پایه گذاری کردند. از طرف دیگر اصالتی که به برداشتهای ذهنی دادند باز یادآور سوژکتیویته فلاسفه دوره مدرن از جمله دکارت و کانت است.

سقراط^۲

سقراط که پدر فلسفه دانسته می شود، بطور خستگی ناپذیری به گفتگو علاقه نشان می داد و از همین رو پایه گذار روش دیالکتیکی شد که به روش النخوس سقراطی هم مشهور است. سقراط به طور ویژه مشتاق بحث در امور اخلاقی بود و سعی می کرد مستمعان را به سوی دسته بندی تعریفی از مسائل اخلاقی سوق بدهد تا تعریف مشخصی از هر آنچه که خوب است بدست بیاورند (فوگل، ۱۳۸۶: ۶۸). سقراط امتیاز و ارزش انسان را بدین جهت می دانست که انسانها دارای قوه عقلی هستند (ورنر: ۴۸). سقراط بدنبال آن بود که انسان با توسل به نیروی عقلی به پرورش خود بپردازد و اینجاست که کارکرد عقل سقراط مشخص می شود زیرا عقلی که سقراط تعریف می کند در خدمت شناسایی اصول اخلاقی است. در نظر سقراط وظیفه عقل این است که به پرسشگری در مورد مسائل اخلاقی بپردازد و نظریات غلط را ابطال کند (فوگل، ۱۳۸۶: ۶۹-۷۰). از نظر سقراط انسانها به تنهایی توانایی رسیدن به حقیقت را دارند چون هر کس می تواند

1 - individualism

2 - Socrates

با کمک قوه عقلی خود به حقیقت برسد و این گفته وی با طرز تفکر افلاطون که در بحث های آتی به آن خواهیم پرداخت متفاوت است زیرا که افلاطون همه مردم را شایسته رسیدن به حقیقت نمی داند و به جز معدودی فیلسوف و دانا کسی نمی تواند بدان نائل گردد یعنی همه مردم از قوه عقلی به یک اندازه بهره مند نیستند (هاملین، ۱۳۷۴: ۱۷).

سقراط بیشتر از اینکه در مورد طبیعت بحث کند به اخلاق می پرداخت؛ چنانکه می گفت: "مرا به اندیشیدن درباره طبیعت چکار؟" همینطور در رساله های اولیه افلاطون که ناشی از اندیشه های سقراطی است، او هم به تاثیر از استادش بیشتر به بحث های اخلاقی پرداخته است (راسل، ۱۳۶۵: ۸۴). از نظر سقراط ارزشهای اخلاقی ابداعات انسانی نیستند بلکه ریشه در یک نظام استعلایی دارند (فوگل، ۱۳۸۶: ۷۷). سقراط را می توان بنیانگذار اخلاق خودمختار^۱ دانست زیرا که بر اساس تعالیم او انسان به عنوان موجودی عقلانی در پی تمیز امر خیر از شر است و اخلاق آن مقوله ای نیست که از خارج بر انسان دیکته شود بلکه هر انسانی می تواند به کمک قوه عقلی خود به کشف اصول اخلاقی نائل بگردد. اخلاق خودمختار سقراط، آموزه های اخلاقی کانت را به ذهن متبادر می سازد و اهمیتی که در این آموزه برای عقل فردی کنار گذاشته شده است.

سقراط با سوفسطائیان در این ایده که موضوع معرفت انسان است نه طبیعت، اشتراک داشت ولی بدین جهت آنان را مورد حمله قرار می داد که آنان معتقد بودند راه بردن امور انسانی با مهارت تجربی محض میسر می گردد تا با علمی دقیق که برای همه افراد و در همه زمان معتبر باشد (ورنر: ۵۷-۵۸). در اندیشه سقراط روح برتر از جسم است و اساسا کل فلسفه در خدمت روح انسان است و روح باید به مرحله تربیت و تعالی برسد و این نکته نشان از اندیشه آرمانگرایانه سقراط حکیم دارد (همان: ۷۱). علاوه بر اینکه از بحث های روح گرایانه سقراط می توان به جایگاه انسان در اندیشه وی پی برد، سقراط برای دموکراسی هم ارزش چندانی قائل نبود و ارزش آن را در مقامی پایین تر از الیگارشی^۲ قرار می داد و علت آن هم این بود که به نظر سقراط در الیگارشی محدودیت وجود دارد ولی در دموکراسی محدودیتی وجود ندارد (اشتراوس، ۱۳۷۳: ۲۱۷). و از این مخالفت هم باز جنبه هایی از انسان گرایی سقراط مشخص می شود.

1 -autonomic moral

2 - oligarchy

در اندیشه سقراط اصالت عقل انسان مورد پذیرش قرار می گیرد ولی عقل سقراطی همانطور که ذکر آن رفت طبیعیات توجه اندکی دارد و تمرکز اصلی اش بر شناخت اصول مطلق اخلاقی است. سقراط در پی آن بود که مردم فضائل اخلاقی را در اندرونشان پرورش داده و به سعادت برسند. توجه سقراط به آدمی و ویژگی های درونی اش و تاکید او بر اصالت خرد آدمی از مهمترین دلایل ارجاع و رجوع اومانیستهای عصر روشنگری به سقراط است.

افلاطون^۱

داوری افلاطون در مورد دموکراسی کاملاً بدبینانه بود شاید مهمترین علت آن این بود که سقراط بهترین دوست و استاد افلاطون توسط دموکراسی آتن محکوم به مرگ شده بود (عنایت، ۱۳۸۶: ۴۰). در کنار مخالفت افلاطون با دموکراسی شهر مورد علاقه وی دارای حکومت آریستوکراسی یا شایستگان و نخبگان است که در آن اثری از مردم عامه و ساده نیست و همین ترجیح سیاسی افلاطون به وضوح بر نابرابری طبیعی انسانها در نگاه او دلالت دارد (کاپلستون، ۱۳۷۵: ۲۶۷). باور افلاطون به نابرابری عقلی در بین انسانها او را در مقابل اندیشه سوژه انگارانی مثل دکارت قرار می دهد. دکارت انسانها را در بهره مندی از عقل یکسان می داند و تفاوت آدمیان تنها در روشهای کاربست عقل است. (رحیمیان، ۱۳۸۸: ۱۰). افلاطون در همپرسه اتوفرون به این جمع بندی می رسد که زندگی خوب همان زندگی عقلانی است و مراد از زندگی عقلانی آن نوع زندگی است که در آن مثل شناخته شود. این برداشت از عقل برداشتی نخبه گرایانه است (پولادی، ۱۳۸۳: ۶۳) و در واقع بخشی از مردم خواه ناخواه از شمول گرایش انسان گرایانه افلاطون خارج هستند.

بنا به نظر افلاطون کسی که میتواند حقیقت را بشناسد و به همگان عرضه کند فیلسوف است نه مردم عادی که از لحاظ عقلی با فلاسفه متفاوت هستند (کاپلستون، ۱۳۷۵: ۲۶۵). به عقیده افلاطون توده مردم توان و لیاقت داوری صحیح در امور سیاسی را ندارند و در نظام های دموکراتیک، سیاست اسیر هوا و هوس مردم می شود، مردمی که شایستگی تصمیمگیری و تصمیم سازی را ندارند. مخالفت افلاطون با دموکراسی تنها به این دلیل خلاصه نمی شود و اصل آزادی نیز مورد توجه قرار می گیرد. به نظر افلاطون آزادی باعث بوجود آمدن عقاید و مسلک های گوناگون می شود و این هم زمینه نفاق و دشمنی اجتماعی را بوجود می آورد و

مانع از اتحاد اجتماعی می‌شود. افلاطون همچنین با نظام برده داری در آتن و حذف آنان از شمول حقوق شهروندی موافق بود (کاپلستون، ۱۳۷۵: ۲۷۵).

افلاطون در ساحت معرفت‌شناسی، به عقیده سوفسطائیان که ادراکات حسی را مبنای معرفت می‌دانستند اعتراض می‌کند و در رد دلایل آنان به این استدلال جدلی تمسک می‌جوید که اگر معرفت حسی است پس چرا برخی‌ها بر کرسی استادی می‌نشینند و برخی دیگر از شما هم در جایگاه دانش‌آموزان می‌نشینند؟ و اصولاً یادگیری از کسانی که ادراکشان برای خودشان حقیقت است چه معنا و مفهومی دارد؟ و چرا سوفیست‌ها خود را معلم جلوه می‌دهند؟ (انتظام، ۱۳۷۹: ۹).

ساحت هستی‌شناسی افلاطون دوجاهانی است: یکی جهان محسوس و دیگری جهان معقول، جهان محسوس جهان اشیاء است و فناپذیری صفت بارز آن است و راهی به سوی کمال ندارد. در مقابل جهان معقول یا دنیای مثل ذاتاً گرایش به کمال و فناپذیری دارد. جهان محسوس در اندیشه افلاطون قائم به ذات نیست و به جهان معقول وابسته است و جهان معقول هم خود به کمال مطلق وابسته است و همه موجودات به سوی آن در حرکتند. حرکت فکری انسان از عالم محسوسات آغاز می‌شود و به سمت عالم معقولات امتداد می‌یابد تا سرانجام به مثل خیر برسد و این حرکت بوسیله عقل انسانی میسر می‌شود. شکل کامل و نهایی این حرکت تنها در فیلسوفان متجلی است و از همین روست که در نظام سیاسی آرمانی افلاطونی، فیلسوفان به مقام شاهی می‌رسند. (ورنر: ۸۱-۸۴).

به نظر افلاطون عشق بیانگر میل انسان به جاودانگی است و این تمایل هم از ماهیت روح بر می‌خیزد. اما روح چون مبداء هر حرکتی در جهان است جاویدان است و به مثل نزدیک است چون مثل هم ابدی است. در اندیشه افلاطون جسم شباهت بسیاری به عالم محسوسات دارد و روح هم شباهت بسیاری به عالم معقولات دارد (ورنر: ۸۷-۸۹) به نظر افلاطون جسم انسان چون فناپذیر و از عالم محسوسات است، مانع شناخت حقیقت توسط انسان می‌شود این در حالی است که روح ماهیتاً خردمند و در پی کشف حقیقت است ولی چون اجباراً با جسم هم‌نشین است، مجبور است از راه حواس به سمت پیدا کردن حقیقت برود و ادراکات حسی در این زمینه ناتوانی‌ها و کاستی‌های بسیاری دارند. روح بدین خاطر گاهی به راه‌های نادرست کشیده می‌شود و از کشف حقایق باز می‌ماند و اساساً جسم زندان روح است که باید از آن رهایی یابد و این رهایی توسط تزکیه نفس بدست می‌آید و وقتی از جسم بگسلد به شناخت مثل نائل

می آید. در حقیقت تقوا چیزی نیست جز تصفیه روح، تصفیه ای که انسان را به شناخت حقیقت و مثل در هستی توانا می سازد (ورنر: ۸۹-۹۰). بنا به نظر افلاطون تنها انسانها نیستند که دارای روح هستند بلکه جهان هم دارای روح است و هر حرکتی در جهان از روح ناشی می شود (گاتری، ۱۳۷۵: ۱۳۵).

افلاطون بر این باور بود که همانند کشور که به سه طبقه تقسیم می شود، روح نیز سه بخش دارد: نخست عقل که حکومت می کند، دوم شجاعت که آدمی را به پاسداری احکام عقل و او می دارد و سوم خواهش نفسانی؛ و درست به همین خاطر است که وی انسانها را به سه گروه حکام و قضات، سربازان و پیشه وران و کشاورزان تقسیم می کند که به ترتیب با سه جنس طلا و نقره و آهن تناظر دارند. (ورنر: ۹۱).

در مجموع نگاه افلاطون به انسان نگاهی است که از یک سو ریشه در باور به نابرابری طبیعی و عقلی انسانها دارد و به توجیه برده داری پرداخته و از سوی دیگر قوای روحی و عقلانی آدمی بر قوای جسمی و دنیایی او ارجحیت یافته است؛ از این رو نگاه افلاطون به انسان، با نگاه اومانیستی سده های جدید فاصله دارد اما از دو حیث افلاطون به مدد اومانیستهای عصر روشنگری آمد نخست به واسطه تمسک آنان به افلاطون برای شکستن اقتدار کلیسا و هیمنه فلسفه مدرسی و ارسطوگرایی افراطی حاکم بر قرون وسطا و دوم به واسطه تاکید عمومی و کلی فلسفه و افلاطون بر عقل و خرد انسانی.

ارسطو^۱

به عقیده ارسطو فلسفه، علم علل است و به عبارت دیگر برای بازشناختن فلسفه از علوم جزئی می توان گفت که فلسفه همان علم علل اولیه است. در دیدگاه ارسطو معرفت به دو طریق و ابزار ادراکات حسی و عقل بدست می آید. تجربه بر حادثه ها استوار است و برخوردارهایی ساده از یک چیز، تجربه ای از آن به حساب می آید اما علم عبارت از مفهوم کلی که بر همه امور جزئی شامل می شود. به کمک تجربه انسان بر وجود چیزی معرفت پیدا می کند ولی با کمک تجربه نمی توان بر علت وجودی همان چیز آگاهی یافت در حالی که علم علت را به ما بازگو می کند. علم در واقع معرفت علل است و فلسفه که والاترین علم است همان معرفت به علل اولیه است (ورنر: ۱۱۴).

ارسطو برخلاف افلاطون معتقد است که فلسفه باید به عالم محسوسات هم تسری یابد و در همان جا به علت صیورورت دست یازد. در نتیجه تحقیق در علل بوجود آمدن موجودات طبیعی به علل حرکت آنها برمی گردد. در واقع حرکت اولیه موجودات طبیعی است که بوجود آورنده واقعیت جوهری اشیاء است و منظور از این حرکت همان صیورورت است. از نظر ارسطو علل دوگانه وجود صورت و ماده است. ماده همان بنیاد پذیرنده صورت است. ماده هستی بالقوه است که گرایش به سوی هستی تام دارد و صورت تعیینی است که در ماده متحقق می شود و همان هستی بالفعل است. پس نتیجه آنکه علت اولیه وجود یکی ماده و دیگری صورت است و چون ماده را با ادراک حسی نمی توان شناخت و تنها راه شناخت آن قیاس و تشبیه است، نمیتواند جوهر محسوب شود. از این رو اصل و مبدا جوهری و ذاتی صورت است نه ماده. صورت به نظر ارسطو تعیینی است که ماهیت ثابت اشیاء را می سازد و فقط ماهیت است که می تواند موضوع علم قرار بگیرد (ورنر: ۱۲۲-۱۱۷).

خصایصی که ارسطو برای صورت بر می شمارد افلاطون برای مثل بیان کرده است ولی فرقی که این دو فیلسوف در این زمینه دارند این است که در اندیشه ارسطو مفاهیم اخلاقی و انتزاعی واقعیت جوهری ندارند ولی در اندیشه افلاطون چنین مفاهیمی ماهیت اشیاء را تشکیل می دهند. از نظر ارسطو جدا کردن عالم مثل از عالم اشیاء کار نادرستی است که افلاطون مرتکب آن شده است و اظهار کرد که ماهیت یک شیء از خود آن جدا نیست و در حقیقت صورت از ماده جدا نیست (ورنر: ۱۲۴-۱۲۶).

به عقیده ارسطو روح صورت جسم است و نیرویی حیاتی است که جسم را به حرکت وا می دارد، سازمانش می دهد و اعمال آن را ممکن می سازد. روح و جسم کاملاً به یکدیگر وابسته هستند، یعنی نمی توان آنها را دو مقوله ای جدا از هم تصور کرد. ارسطو برخلاف افلاطون روح را ذاتی جسم می انگارد و حیات روح را بدون جسم ممکن نمی داند و برخلاف فیثاغورثیان به اصل تناسخ و اینکه جسم زندان روح است که باید از آن رهایی یابد اعتقادی ندارد (ورنر: ۱۴۲-۱۴۳).

به نظر ارسطو عمده موجودات از درد و رنج می گریزند و دائماً به سوی لذت^۱ سوق می یابند. فعالیت موجودات هر چه عالتر باشد لذت بیشتری را به دنبال خواهد داشت. در این بین والاترین لذتها لذت فکری است، همان چیزی که هدف همه موجودات است. همه موجودات

اعم از فناپذیر و فناپذیر، اسیر جاذبه فکری هستند و عقل بشری ناشی از وجود خداوند است (ورنر: ۱۴۶-۱۴۷) در این میان ارسطو معیار لذت ها را چه چیزی مشخص می کند؟ در جواب باید گفت معیار ارسطو همان انسان است اما انسانی نیک نهاد که مورد قبول است (گمپرتس، ۱۳۷۵: ۱۵۳۶). ارسطو بیان میکند که آدمی همیشه می کوشد که قابلیت های درون روح خود را به فعلیت برساند و این به فعلیت رساندن خود، دارای بار لذتبخشی است و در نتیجه نباید تصور کرد که احساس لذت به نحوی یک غایت است (گمپرتس، ۱۳۷۵: ۱۵۴۴).

سعادت انسانی

از نظر ارسطو فضیلت هرکس آن است که وظیفه و کار خود را خوب انجام بدهد مثلاً فضیلت یک مجسمه ساز آن است که مجسمه بسازد و اسب سوار، خوب اسب سواری کند، فضیلت چشم این است که خوب ببیند و خیر انسان آن است که وظیفه خود را به مقتضای فضیلت انجام بدهد. در نتیجه سعادت انسانی فعالیت مقرون به تقوی و فضیلت عقل است (ورنر: ۱۵۸-۱۵۹). ارسطو در تعریف فضیلت می گوید: فضیلت چنان اراده ای است که در میان دو حد افراط و تفریط، اعتدال و میانه روی را بر می گزیند و تعیین حد وسط و اعتدال به عهده مرد نیک سیرت است (گمپرتس، ۱۳۷۵: ۱۴۷۷). در حقیقت وقتی پروتاگوراس می گوید انسان معیار همه چیز است، در نظریه ارسطو این سخن تغییر می یابد و این معیار بودن به انسان نیک سیرت تسری می یابد که معیار لذت ها بشود که کدام خوب و کدام بد است (گمپرتس، ۱۳۷۵: ۱۵۳۶). ارسطو انسان را گاهی نوعی جنس خاص تلقی می کند و گاهی نوعی از جنس جانوران دارای خون. (گمپرتس، ۱۳۷۵: ۱۳۷۵). از نگاه او انسان برتر و والاتر از همه موجودات زمینی است (گمپرتس، ۱۳۷۵: ۱۵۰۱). در نظر ارسطو همه انسانها از قوه عقلی برابری برخوردار نیستند و این امر کاملاً طبیعی است (کاپلستون، ۱۳۷۵: ۴۰۳). ارسطو همچنین بعد از بیان اینکه انسانها از لحاظ عقلی برابر نیستند، از نظام برده داری حمایت می کند و ضمن آن بیان می کند که بردگان کسانی هستند که نمی توانند در شمار شهروندان قرار بگیرند و باید از فرادستان خود اطاعت کنند (کاسیرر، ۱۳۶۲: ۱۳۰). ارسطو هم مثل افلاطون به تعلیم و تربیت بهای زیادی می دهد و آن را وظیفه دولت می شمارد که به تربیت شهروندان پردازد (کاپلستون، ۱۳۷۵: ۴۰۸). ارسطو همچنین اعتقاد دارد چیزی که در اعمال و رفتار انسان دخالت دارد چیزی نیست جز تفکر خود انسان و این اصل در اندیشه ارسطو باعث می شود که زندگی انسان را ماشینی و وابسته به بخت و اقبال تصور نکند (گمپرتس، ۱۳۷۵: ۱۴۲۱). ارسطو برخلاف افلاطون که اهمیتی به ادراکات

حسی نمی داد قائل به آن بود که حس لامسه در مقایسه با دیگر حواس در بالاترین درجه قرار دارد و از مهمترین آنهاست و آن در هیچ جانوری یافت نمی شود مگر انسان، پس انسان در اندیشه ارسطو با حیوانات مقایسه شده و به نوعی اشرف موجودات بیان می شود (گمپرتس، ۱۳۷۵: ۱۴۰۴). ارسطو حتی انسان را مرکز سنجش‌های خود قرار داده بود و اعضاء انسان را با اعضاء حیوانات مقایسه می کند (یاسمی، ۱۳۰۳: ۱۷).

ارسطو به امور دینی اعتقاد نشان می داد و این اعتقادش در آثار و نوشته هایش به خوبی قابل مشاهده است ولی این حس در افلاطون به قدری غلیظ است که حتی توانایی دیدن حوادث طبیعت را ندارد (گمپرتس، ۱۳۷۵: ۱۴۳۴). ولی در نظر ارسطو تا بدانجا می رسیم که خدا و طبیعت برابر قرار داده می شوند و از آنجاست که ارسطو می گوید خدا و طبیعت هیچ کار بیهوده ای انجام نمی دهند (گمپرتس، ۱۳۷۵: ۱۴۳۷).

قضاوت ارسطو در باب دموکراسی تقریباً مشابه با نظر افلاطون است. ارسطو از یک سو دموکراسی را حکومت تهیدستان می نامد و مشارکت آنانی که بهره مناسبی از قوای عقلی ندارند را زیان آور می داند اما از دیگر سو عدم مشارکت مردم در حکومت را پسندیده نمی داند؛ پس بهتر است که مردم در حکومت شرکت نکنند ولی به رایزنی بپردازند و فرمانروایان از میان فرزندانگانت انتخاب شوند و در حقیقت ارسطو به سمت آریستوکراسی رهسپار می شود (عنایت، ۱۳۸۶: ۱۰۱-۱۰۲).

سلطه ارسطو بر مسیحیت قرون وسطا و پیدایش فلسفه مدرسی و اسکولاستیک که تفسیری جزمی و دینی حتی از آموزه های غیرجزمی ارسطو به دنبال داشت، سبب شد که اومانیه های عصر روشنگری در برابر میراث ارسطو ایستادگی کنند اما نباید فراموش کرد که اصل باور و توجهی که ارسطو به خرد انسان و نیز تجربه داشت میراثی است که به لحاظ نظری اومانیه ها را در برابر تفاسیر خردگريزانه یاری می رساند.

نتیجه گیری

سوفسطائیان با انکار حقایق مطلق و عدم اثبات وجود خدایان و معیار دانستن انسان گامهای نخستینی در باب اومانیه برداشتند. همانطور که ذکر آن رفت سوفسطائیان توجهی به ماهیت انسان نداشتند و به نوعی اولین بانیان اصالت وجود بودند و ریشه اگریستانسیالیسم را به نوعی

پایه گذاری کردند. از طرف دیگر اصلاتی که به برداشتهای ذهنی دادند باز یادآور سوپژکتیویته فلاسفه دوره مدرن از جمله دکارت و کانت هستند.

در اندیشه سقراط اصالت عقل انسان مورد پذیرش قرار می گیرد ولی عقل سقراطی همانطور که ذکر آن رفت کاری به طبیعیات و سایر مسائل ندارد و فقط در پی شناخت اصول مطلق اخلاقی است. سقراط در پی آن بود که مردم فضائل اخلاقی را در اندرونشان پرورش داده و به سعادت برسند. توجه سقراط به آدمی و ویژگی های درونی اش و تاکید او بر اصالت خرد آدمی از مهمترین دلایل ارجاع و رجوع اومانیستهای عصر روشنگری به سقراط است. در مجموع نگاه افلاطون به انسان نگاهی است که از یک سو ریشه در باور به نابرابری طبیعی و عقلی انسانها دارد و به توجیه برده داری پرداخته و از سوی دیگر قوای روحی و عقلانی آدمی بر قوای جسمی و دنیایی او ارجحیت یافته است؛ از این رو نگاه افلاطون به انسان، با نگاه اومانیستی سده های جدید فاصله دارد اما از دو حیث افلاطون به مدد اومانیستهای عصر روشنگری آمد نخست به واسطه تمسک آنان به افلاطون برای شکستن اقتدار کلیسا و هیمنه فلسفه مدرسی و ارسطوگرایی افراطی حاکم بر قرون وسطا و دوم به واسطه تاکید عمومی و کلی فلاسفه و افلاطون بر عقل و خرد انسانی. سلطه ارسطو بر مسیحیت قرون وسطا و پیدایش فلسفه مدرسی و اسکولاستیک که تفسیری جزمی و دینی حتی از آموزه های غیرجزمی ارسطو به دنبال داشت، سبب شد که اومانیستهای عصر روشنگری در برابر میراث ارسطو ایستادگی کنند اما نباید فراموش کرد که اصل باور و توجهی که ارسطو به خرد انسان و نیز تجربه داشت میراثی است که به لحاظ نظری اومانیستها را در برابر تفاسیر خردگريزانه یاری می رساند. میراث یونان باستان از دو سو اومانیستهای عصر روشنگری اروپا را برای تدوین و قوام اندیشه هایشان یاری رساند؛ یکی از لحاظ محتوا و معنای انسان محورانه های یونان که هرچند به غنا و فربهی دوران جدید نبود اما بیش از بسیاری از تمدن ها و فرهنگهای موجود بشری و بیش از تمدن مسیحی قرون وسطا به انسان بها و جایگاه داده بود. و دیگر از لحاظ تمهید و فراهم ساختن مبنا و مستمسکی که به مدد آن بتوان سیطره کلیسا و دانش جزمی قرون وسطا را به چالش کشید. اگر میراث یونان باستان نبود؛ نبرد با جزمیت با دست خالی مقدور نبود.

منابع

- اترک، حسین (۱۳۸۹)، نگاهی انتقادی به اخلاق کانت. نشریه: مطالعات اسلامی "فلسفه و کلام"، سال چهل و دوم، شماره پیاپی ۸۵/۲، پاییز و زمستان.
- اسفندیاری، سیمین (۱۳۸۸)، سوپژکتیویسم دکارت: نقطه عزیمت فلاسفه عصر جدید. نشریه: حکمت و فلسفه، سال پنجم، شماره اول، بهار.
- اسمعیل زاد، علیرضا (۱۳۸۸)، محدودیت های روش شناختی برنامه پژوهشی پوپر درباره «جامعه باز». نشریه: پژوهش های فلسفی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز، سال ۵۲، شماره ۲۱۴، پاییز و زمستان.
- اشتراوس، لئو (۱۳۷۳)، فلسفه سیاسی چیست؟. ترجمه دکتر فرهنگ رجایی، تهران: شرکت انتشارات علمی فرهنگی.
- اورک پور، صبورا (۱۳۸۸)، سیر تفکر عصر جدید از دکارت تا کانت (بستر فکری فلسفه نقادی در عصر جدید). نشریه: کتاب ماه فلسفه، شماره ۳۰، اسفند.
- انتظام، سید محمد (۱۳۷۹)، ساختار منطقی معرفت شناسی افلاطون. نشریه: نامه مفید، شماره بیست و چهارم، زمستان.
- برت، ادوین آرثر (۱۳۷۴)، مبادی مابعدالطبیعه علوم نوین، ترجمه عبدالکریم سروش، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- بلاکهام، ه.ج (۱۳۸۹)، شش متفکر آگزیستانسیالیست. ترجمه محسن حکیمی، تهران: نشر مرکز.
- بهشتی، احمد (۱۳۸۲)، نیم نگاهی به اومانیسیم. نشریه: کلام اسلامی، سال ۱۲، شماره ۴۵، بهار.
- پولادی، کمال (۱۳۸۳)، تاریخ اندیشه سیاسی در غرب (از سقراط تا ماکیاولی). تهران: نشر مرکز.
- پولادی، کمال (۱۳۸۹)، تاریخ اندیشه سیاسی در غرب (از ماکیاولی تا مارکس). تهران: نشر مرکز.
- جانسون، رابرت (۱۳۸۷)، انواع اومانیسیم. ترجمه هدایت علوی تبار، نشریه: فرهنگ، شماره ۶۵، بهار.
- خزاعی، زهرا (۱۳۸۰)، اومانیسیم سارتر در نگاه های دیگر. نشریه: پژوهش های فلسفی کلامی، شماره ۹ و ۱۰، پاییز و زمستان.
- راسل، برتراند (۱۳۶۵)، تاریخ فلسفه غرب. ترجمه نجف دریابندری، تهران: نشر پرواز.
- راسل، برتراند (۱۳۵۱)، جهان بینی علمی. ترجمه حسن منصور، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- رحمتی، حسینعلی (۱۳۸۸)، دکارت و نردبان معکوس هم سخنی های فلسفه دکارت و اومانیسیم رنسانس. نشریه: پژوهش های فلسفی کلامی، شماره یک، پاییز.

رحیمیان، سعید و حسن رهبر (۱۳۸۸)، معرفت شناسی در نظام فلسفی دکارت و سهروردی. فصلنامه تاملات فلسفی، سال اول، شماره چهار، زمستان.

رضوانی، پویا (۱۳۹۰)، نگاهی به تاریخچه و مفهوم اومانیسیم، قابل دسترسی در:

<http://www.mardomsalari.com/template1/News.aspx?NID=127165>

رضوی، مسعود (۱۳۸۱)، سقوط غرب و آغاز عصر سوم، تهران: انتشارات شفیعی.

زول، دونالد اتول (۱۳۸۷)، فلسفه سیاسی قرن بیستم. ترجمه محمد

صانع پور، مریم (۱۳۷۸)، مبانی معرفتی اومانیسیم. نشریه: فلسفه، کلام و عرفان "قبسات"، شماره ۱۲، تابستان.

طالب زاده، سید حمید (۱۳۸۷)، اومانیسیم و نیچه. نشریه: فرهنگ، شماره ۶۵، بهار.

طاهری سرتشینزی، اسحاق و احمد عزیز خانی (۱۳۹۰)، انسان شناسی پست مدرن و نقد آن از

منظر آموزه های دینی. نشریه: انسان پژوهی دینی، سال هشتم، شماره ۲۵، بهار و تابستان.

عالم، عبدالرحمن (۱۳۸۴)، تاریخ فلسفه سیاسی غرب (از آغاز تا پایان سده های میانه). تهران: دفتر

مطالعات سیاسی و بین المللی.

عبدالهی، محمد علی (۱۳۸۲)، تقدم وجود بر ماهیت از دیدگاه سارتر و هایدگر. نشریه: نامه

حکمت، شماره ۲، پاییز و زمستان.

علوی تبار، هدایت (۱۳۸۴)، نگاه مطلق خدا در فلسفه سارتر و نقد آن. نشریه: نامه فلسفی، جلد

۱، شماره ۱.

علیپوریانی، طهماسب و مختار نوری (۱۳۹۰)، صورتبندی مدرنیته و پسامدرنیسم: معرفت

شناسی، هستی شناسی و انسان شناسی. فصلنامه مطالعات سیاسی، سال سوم، شماره یازدهم، بهار.

عنایت، حمید (۱۳۸۶)، بنیاد فلسفه سیاسی در غرب (از هراکلیت تا هابز). تهران: نشر زمستان.

فوگل، سی، جی (۱۳۸۶)، سقراط که بود؟. ترجمه سینا رویایی، نشریه: فلسفه، کلام و عرفان "نامه

فلسفه"، شماره ۱۴ و ۱۵، پاییز و زمستان.

کاسیرر، ارنست (۱۳۶۲)، افسانه دولت. ترجمه نجف دریابندری، تهران: انتشارات خوارزمی.

کاپلستون، فردریک (۱۳۷۵): تاریخ فلسفه یونان و روم. ترجمه سید جلال الدین

مجتبوی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش.

کورنر، اشتفان (۱۳۸۹): فلسفه کانت. ترجمه عزت الله فولادوند، تهران: انتشارات خوارزمی.

گاتری، دبلیو کی سی (۱۳۷۵)، تاریخ فلسفه یونان (۱۷)، افلاطون (۵)، لذت و آفرینش جهان. ترجمه

حسن فتحی، تهران: انتشارات فکر روز.

گرامی، غلامحسین (۱۳۸۸)، بررسی و نقد دیدگاه سارتر درباره ماهیت انسان. فصلنامه علمی پژوهشی اندیشه نوین دینی، سال پنجم، شماره ۱۶، بهار.
گمپرتس، تئودور (۱۳۷۵)، متفکران یونانی (کتاب ششم: ارسطو و پیروانش)، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران: انتشارات خوارزمی.

نبویان، سید محمود (۱۳۸۱)، خدامحوری یا اومانیسم. نشریه: رواق اندیشه، شماره ۱۳، دی ماه.
نبویان، سید محمود (۱۳۸۱)، اسلام و اومانیسم. نشریه: رواق اندیشه، شماره ۱۵، اسفند ماه.
هاملین، دیوید (۱۳۷۴)، تاریخ معرفت شناسی. ترجمه شاپور اعتماد، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

هایلند، دریوا (۱۳۸۴)، بنیادهای فلسفه در اساطیر و حکمت پیش از سقراط (با پیوست بینش کهن ایرانی). ترجمه رضوان صدقی نژاد و کتایون مزادپور، تهران: نشر علمی.

یاسمی، رشید (۱۳۰۳)، ارسطو و فلسفه او. مجله زبان و ادبیات "شرق"، پیش شماره اول، بهار.

Ackermann, e Marsha & others (2008): Encyclopedia of World History, vol.3, printed in New York.

Hart, David k & others (2011): Martial Virtue: Civic Humanism as Groundwork for American Military Ethics. Administration & Society, vol.: 43(5).pp:487-514.

Grumley, john (2006): Anges Heller and the Question of Humanism, European journal of political Theory. Printed in London & New Delhi: pp: 125-140.

-Mccarthy, Patricia & others (2008): Pacioli and Humanism: Pitching the Text in Summa Arithmetica, Accounting History: vol: 13(2). pp: 183-206.