

Existential and hermeneutical Relation of Humanities to Humanism

Seyed Masoud. Zamani^{1*}

¹ Assistant Professor in the Department of Western Philosophy, Institute for Research in Wisdom and Philosophy of Iran

* Corresponding author email address: seymasoudz@yahoo.de

Article Info

Article type:

Original Research

How to cite this article:

Zamani, S. M. (2024). Existential and hermeneutical Relation of Humanities to Humanism. *Sophia Perennis*, 21(45), 15-31.



© 2024 the authors. Published by Iranian Institute of Philosophy, Tehran, Iran. This is an open access article under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0) License.

ABSTRACT

This article treats how the humanities return historically to Renaissance Humanism and "studia humanitas" in a Heideggerian existential-hermeneutical analyses. As historical phenomena they are founded on existence of humanists: the crisis from the late middle ages put them in danger of destruction, that necessitates them to put anew "question of beings as such in generally" and seeks their own position in the middle of beings, in order to reconstruct afresh his mind, knowledge and its disciplines. Also, it will be explained the various discipline of humanities as existential mode of humanists, but in their historical actuality. The same ontological exposition and the new understanding of beings will be meant here as hermeneutics. Afterwards means hermeneutics classically i. e. text interpretation. Studia humanitas was based on antique texts, therefore the old languages and classical philology. Various aspects of humanistic textuality will be pointed here too.

Keywords: Renaissance Humanism, humanities, studia humanitas, existential, hermeneutical

Extended Abstract

This article deals with the question, which has been raised again in the intellectual atmosphere of Iran, what is the relationship between humanism and human sciences? Here, humanism is considered as a specific concept of humanity underlying the human sciences, and their subjects are derived and inferred from this basic concept, as it was considered in the Aristotelian-Avicennian thought. This paper refutes this notion and goes back to history, to the so-called "Renaissance Humanism", in order to reconstruct this historical event existentially and hermeneutically, mainly from a Heideggerian perspective, which interprets metaphysics as an existential aspect of being.

In the introduction, which emphasizes the etymology and refers to the historical background of "Renaissance Humanism," it is noted that humanism is essentially an abbreviation of studia humanitatis. This term primarily conveyed a specific tendency in the educational system, going back to the teachings of Cicero in ancient Rome, which was centered on the human sciences. Thus, the beginning of the modern era coincides with humanism, meaning that its inception was aligned with the human sciences or studia humanitatis. Consequently, humanism in this era was not originally understood as the primacy of man over God. This "interpretation" of humanism actually dates from later centuries, especially the Enlightenment.

The second part shows how humanism, as a historical phenomenon, was based on the existence and existential status of the people of that time, i.e. the humanists: the crises of the late Middle Ages brought them to the risk of death and destruction on the one hand, and on the other hand, this caused the humanists to question the Being and being as such. They had to try to find again their original status and position in the midst of being as such, to reorder their reason and knowledge, and also to reorder their resulting disciplines.

The third part discusses how the new human sciences are the result of these rational and intellectual efforts of humanists, also for their survival among existential threats and dangers. The main attempt here is to clarify the meaning of hermeneutics. First of all, hermeneutics is defined as the above-mentioned ontological event, i.e. the new disposition in being as such and a new understanding of the Being and being as such. Then it returns to its classical meaning, i.e. the interpretation of texts, and in this case to the originality and priority that the humanists gave to the ancient texts in *studia humanitas*. Here the various textual aspects of humanism are discussed.

The rather long fourth part reconstructs various fields of the human sciences as existential aspects of the humanists, leading to their historical objectivity. These aspects include education, linguistics, history, religion, and finally politics and law.

Education: Humanism in the sense of *studia humanitas* is really nothing more than education. The mainstream of humanism and human sciences is educational, not only in its return to Cicero, but also in its approach to the educational system existing at that time. Their problem is that for the noble and humane education of future generations, we must return to Cicero and from there teach the same disciplines that he taught. At the beginning, Humanism was an undeclared study program, popular among all the scholars who did not necessarily have a university job, also to refer to antiquity and its written heritage, to reopen the lost and forgotten sciences.

Linguistic Sciences: Their fundamental question about being as such concerned first of all the human being, for which they returned to Aristotle and his "*ζῷον λόγον ἔχον*" for the answer. Not only was language given priority and originality in the understanding of human affairs, but linguistic sciences were also at the forefront of the sciences, for example, rhetoric and poetics became extremely important in this period. Accordingly, the teaching of ancient languages, especially Greek, is one of the signs of humanistic education. But the most important result of the priority of language and linguistic sciences is to gain the authenticity of ancient texts, as long as they are the source of sciences and knowledge. And this shows the difference between humanism and the Middle Ages in the texts they trust, whether the Middle Ages go back to the single text of the Holy Scripture and the humanists to the texts of the Greek and Latin heritage.

History: The existential and hermeneutical foundation of humanism requires at the same time a temporal-historical foundation, as long as it had a historical self-awareness and a special understanding of the past, present and future, which the reference to Cicero's education and its revival shows at least briefly. Jean Bodin's book *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, which is in fact a descriptive bibliography of historical works up to its publication in 1566, indicates both historical self-consciousness even in the hot days of humanism, and the establishment of history as a discipline at the university rather at the same time. To express one of the most important results of the historical-critical thought of humanism, we can also refer to Lorenzo Valla, who critically proved that "Constantine's Donation" is a forgery. This is the testament of the Roman Emperor Constantine, with which he donated and delegated the political power of the Empire to the Roman pope after him.

Religious Studies: Apart from the fundamentality of the metaphysical question of the humanists, their new historical knowledge and new linguistic studies were too broad to remain unaffected the religious knowledge at that time and even their daily life, which was still determined in a medieval way. The philological-historical criticism of religious documents and texts led to a completely different understanding of religion. The results of the new religious attitude of humanism were realized in the Reformation, which, on the other hand, is nothing but the extension of humanism and its linguistic manner to Christianity. The Reformation was mainly constructed by its new translations of the Holy Scriptures, including Erasmus' Latin translation and Luther's German translation. Furthermore, let's not forget that it was the daily religious life that forced the humanists to return to the education of Cicero and his learned sciences.

Politics indeed shows better than anything else the upheaval of European life during the Humanist period, how the unifying power of the Church and the emergence of new city-states shaped the political life of Europe at that time. The conflicts between these new governments, on the one hand, and the regulation of relations between governments and their people, on the other, required a new science of politics, of which Machiavelli is the greatest exponent. Let's not forget that the new city-states are composed of new urban classes and guilds, i.e. the social foundations have also been completely turned upside down, and their daily life planning naturally requires new thoughts and new sciences and knowledge. Finally, the legal basis of this situation should be mentioned here, that new legal knowledge is needed to regulate the relations between city-states and between city-states and the people.

In sum, the relationship between the human sciences and humanism is historical, starting from the very beginning of the modern era, and is in no way a conceptual-logical or metaphysical relationship.



وبسایت مجله

تاریخچه مقاله

دریافت شده در تاریخ ۲۳ اردیبهشت ۱۴۰۳

اصلاح شده در تاریخ ۱۴ مرداد ۱۴۰۳

پذیرفته شده در تاریخ ۲۹ مرداد ۱۴۰۳

منتشر شده در تاریخ ۵ آذر ۱۴۰۳

دوفصلنامه علمی جاویدان خرد

دوره ۲۱، شماره ۴۵، صفحه ۳۱-۱۵



شاپای الکترونیکی: ۶۱۴۰-۲۶۷۶

نسبت تکوینی و تأویلی علوم انسانی با امانیسم

سید مسعود زمانی 

۱. استادیار گروه فلسفه غرب، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

*ایمیل نویسنده مسئول: seyedmasoudz@yahoo.de

اطلاعات مقاله

چکیده

نوع مقاله

پژوهشی اصیل

نحوه استناد به این مقاله:

زمانی، سید مسعود. (۱۴۰۳). نسبت تکوینی و تأویلی علوم انسانی با امانیسم. دوفصلنامه علمی جاویدان خرد، ۲۱(۴۵)، ۳۱-۱۵.



© ۱۴۰۳ حق نشر (کپی رایت) این مقاله متعلق به نویسنده است. انتشار این مقاله به صورت دسترسی آزاد مطابق با گواهی (CC BY 4.0) صورت گرفته است.

نوشتار حاضر به نسبت علوم انسانی با امانیسم می‌پردازد و از دیدگاهی هایدگری آن را تکوینی و تأویلی تحلیل می‌کند. مقدمه بنیان تاریخی این نسبت را یادآور می‌شود، که چگونه علوم انسانی در آغاز دوره جدید با امانیسم و «ستودیا هومانیتاس» بالید. بخش دوم ابتدای امانیسم بر شئون وجودی امانیست‌ها را نشان می‌دهد: بحران‌های اواخر قرون وسطی بودونبود آنان را به خطر نابودی کشاند و امانیست‌ها را واداشت از نو موجود درطور کلی را به پرسش بگیرند و از نو مقام خویش را در میانه موجودات بجویند، تا از نو به عقل و علم خویش و به رشته‌های برآمده از آن نیز سروسامان بدهند. بخش سوم همین واقعه هستی‌شناختی و فهم نو از موجود را به معنای تأویل‌شان می‌گیرد، که معنایش کلاسیک و همان تأویل متن است: اصالتی که امانیست‌ها در ستودیا هومانیتاس به متون باستانی می‌دادند. بخش چهارم رشته‌های مختلف علوم انسانی را همچون شئون وجودی امانیست‌ها تأویل می‌کند، منتهی در عینیت تاریخی‌شان.

کلیدواژگان: امانیسم رنسانس، علوم انسانی، ستودیا هومانیتاس، تکوینی/اگزیستانسیال، تأویل.

هیچ‌کس در پیدایش عالم و آدم جدید در پس از قرون وسطی شک ندارند. وجهی از سفر تکوین و پیدایش این آدم نوپدید را بعدها در "قرن نوزدهم" با عنوان رنسانس یا نوزایی خوانده‌اند (Günther, 1992) و درست در همان سده آن را به اعتباری دیگر امانیسم نامیده‌اند (Rüegg, 1993). برای تمایز این دوره تاریخی از دیگر کاربردها بسیار پردامنه این دو لفظ معمولاً تعبیر «امانیسم رنسانس»^۱ را به کار می‌برند. عنوان نوزایی یا رنسانس در وهله اول داستان زاده شدن انسان جدید از نو و از دل قرون وسطی را پیش چشم می‌آورد، یعنی بیشتر پیدایش و تکوین‌اش را بازمی‌گوید. ولی عنوان امانیسم چگونگی بالیدن این آدم نوزاده با علوم جدید و بخصوص با علوم انسانی را بازمی‌گوید. اصلاً خود واژه امانیسم بازمانده اصطلاح لاتینی studia humanitatis (ستودیا هومانیتاتیس، یعنی مطالعات/تحصیلات/دروس انسانی) است در بامداد دوره جدید، که آن را پترارکا از روی دست سیسرو بازنوشت. مراد از اصطلاح studia humanitatis هم در اصل سیسروی‌اش و هم در رونوشت پترارکایی آن، اجمالاً مطالعه، تحصیل و درس‌خواندن در رشته‌های علوم انسانی بوده است، منتهی رشته‌های رایج در آن روزگار، که اساساً بنیان و بنیاد علم در همان روزگار نیز بوده‌اند. پژوهش پیش رو می‌خواهد قدری از ابتدای ماجرای بالیدن انسان جدید همراه با علوم انسانی را روایت کند. بنابراین هر جا در این نوشتار امانیسم می‌آید، مرادش همان امانیسم رنسانس است.

ازسوی دیگر بازگشت تاریخی علوم انسانی به امانیسم را نیز به اتفاق همه منابعی می‌پذیرند که به تاریخچه این حوزه از معارف بشری پرداخته‌اند. مسئله اصلی ما در اینجا دقیقاً چگونگی همین بازگشت است. پژوهش حاضر این نسبت را آری تاریخی می‌داند، یعنی آن را به سده‌های نخستین دوره جدید بازمی‌گرداند، به هنگام و هنگامه‌ای که امانیسم نخستین برنامه اعلام نشده آموزشی و دانشگاهی نوین در اروپا شد و کم‌کم روزگار دیرپای نظام قرون وسطایی تعلیم و تربیت^۲ را به سر آورد. این اندیشه جدید به تدریج عنوان "مطالعات انسانی" بر خود نهاد؛ برای مرزبندی در برابر نظام کهن که خود را "مطالعات الهی"^۳ می‌خواند.^۴ (Höflechner, 2007; Kjørup, 2001).

عنوان studia humanitatis (مطالعات انسانی) را که پترارکا^۵ در سال ۱۳۴۴ از نامه‌های سیسرو برگرفته بود، کمی بعد در سال ۱۳۶۹ دامنه بیشتری یافت، هنگامی که سالواتاتی^۶ شاگرد فکری پترارکا و وزیر دولت فلورانس همین تعبیر studia humaniora را جدی گرفت و از آن عنوانی کلی ساخت برای نامیدن اهداف پترارکا و جنبش فرهنگی تحت رهبری‌اش و نیز محتوای درس‌های دانشگاهی مرتبط با آن. از همین‌رو عنوان «امانیسم» را مورخان برای این جنبش پذیرفته‌اند و روزگارش را از ۱۳۵۰ تا ۱۵۵۰ می‌دانند. (Rüegg, 1993)

بدین ترتیب به لحاظ زبانی بااطمینان می‌توان برآمدن واژه «امانیست» را نشانه‌ای گرفت از اینکه مطالعات انسانی در دانشگاه‌ها جایگاه شایسته خود را یافته‌اند. نخستین سند از کاربرد واژه هومانیتستا/ humanista نامه‌ای است به ایتالیایی از رئیس دانشگاه پیزا^۷ در سال ۱۴۹۰. در سال ۱۵۱۲ دیگر هومانیتستا عنوان کسی‌ست که کرسی تازه تأسیس «ادبیات انسانی/امانیستی»^۸ را در دانشگاه بولونیا دارد. این تعبیر هم

^۱ آلمانی: Renaussencehumanismus؛ انگلیسی: Renaussence Humanism

^۲ Pädagogik

^۳ studia divinitatis

^۴ در اینجا که بحث بر سر تحصیل و تربیت انسانی است در مقابل نظام آموزش الهی، باز نباید ظاهر لفظ را گرفت و گمان کرد که عده‌ای غربی کافرکیش انسان را در مقابل خداوند علم کردند. به لحاظ تاریخی باید تأکید کنیم که اولاً بانیان امانیسم، کسی چون اراسموس، مسیحیان مؤمنی بودند، که اصلاً برای نجات مسیحیت و ایمان راه نو امانیسم را در پیش گرفتند. ثانیاً نظام آموزشی الهی خود تا مغز استخوان دچار فساد بود و دیگر ثمری از آن به بار نمی‌آمد.

^۵ Francesco Petrarca 1304-1374

^۶ Coluccio Salutati, 13315-3106

^۷ Pisa

^۸ litterae humanitatis، لیتره هومانیتاتیس

به لحاظ ساختار صرفی و هم به لحاظ ارزش و مقام دانشگاهی هم‌نشین دیگر عناوین رسمی می‌شود، همانند آرتیستا/ *artista* یا استاد هنر، لجیستا/ *legista* یا «استاد وکالت»، کانونیستا/ *canonista*، یعنی «قانونی» یا «استاد قانون» (Rüegg, 1993).

البته امانیست یا هوماننیستا حوالی سال ۱۵۱۵ در مورد نمایندگان غیردانشگاهی مطالعات انسانی نیز به کار می‌رفت، همانند ناشر و فاضل معروف آدلوس مانوتوس^۱، یا اراسموس روتردامی. (Rüegg, 1993, S. 395) پس این اصطلاح در واژگان زبان عمومی نیز نفوذ و انتشار یافته بود. از سوی دیگر صورت‌های اختصاری آن تعبیر نخستین نیز در کشورهای مختلف اروپایی متداول شد، مانند «*Humaniora*» (1673) *humanitis*، (1703) *humanities*، (1484) *humanity* (1617) که هر یک در سال‌های مورد اشاره در اروپا رایج‌اند (Rüegg, 1993).

آثار آن سابقه پیشین را هنوز هم می‌توان در خود عنوان علوم انسانی در بعضی از زبان‌های اروپایی یافت، یعنی صورت‌های مختلف واژه اصلاً لاتینی *human* را مثلاً در *humanities* و *human sciences* در انگلیسی و *science human* در فرانسوی. آلمانی‌ها هم گاهی در مقام ترجمه *Humanwissenschaften* (علوم انسانی) می‌گویند.

در نتیجه لفظ *human* فقط دلالت بر آن ندارد که موضوع این رشته‌ها انسان است یا تلقی خاصی از انسان، چنان‌که در بادی امر از ظاهر لفظ برمی‌آید؛ بلکه اصلاً تاریخچه این رشته‌ها و بازگشت‌شان به *studia humanitatis* را در آغاز دوره جدید بازمی‌گوید (Rüegg, 1993). در واقع امانیسم بنیانی تاریخی دارد و نسبت آن با علوم انسانی را نیز از همین‌رو باید همچون امری تاریخی فهمید. به بیان دیگر نباید بنا بر ظواهر تصور کرد علوم انسانی برای این امانیستی‌اند که به مطالعه و جهی از وجوه انسانی می‌پردازند. امانیسم همچنین تصور و تلقی خاصی از انسان نیست که امانیست‌ها در ابتدا و به‌طور پیشینی در بن و بنیان علوم انسانی ساری و جاری‌اش کرده باشند. بنابراین با تعبیر شبه‌سینایی-شبه‌منطقی «مبانی و مبادی انسان‌شناختی» نباید سراغ واقعیت تاریخی بازگشت علوم انسانی به امانیسم رفت. با این تصور غلط به این نتیجه غلط‌تر هم می‌رسند: مبنای علوم انسانی جدید غربی امانیسم است و امانیسم را به اصالت انسان در برابر خداوند معنا می‌کنند، آن‌هم انسانی که در برابر خداوند قد علم کرده و به جای‌اش نشسته است.

و اما این بنیان تاریخی امانیسم خود بُن و بنیانی وجودی دارد، منتهی وجودی (یا تکوینی) در همان حدود معنایی که فلسفه‌های اگزیستانس/ تکوینی^۲ می‌گویند، بخصوص به شیوه‌ای که هایدگر در مورد ربط و نسبت دازاین با مابعدالطبیعه قائل است. پس این نوشتار تفسیر اگزیستانسیال یا تکوینی یا وجودی از "واقعۀ" امانیسم‌ست از نظرگاه فلسفه هایدگر، که مابعدالطبیعه را در وهله اول به دازاین و طور وجودش برمی‌گرداند، و در مرحله بعد به پرسشی که دازاین در یک "مقام و موقعیت" خاصی از "موجود درطور کلی" می‌کند. امانیسم را نیز در چنین موقعیت بنیادینی می‌باید دید و فهمید. قید "خاصی" برای تأکید بر آن است که پرسش بنیادین از موجود و وجودش اصلاً در حالت (مقام و موقعیت) عادی روزانه و در روزمرگی ما دست نمی‌دهد، بلکه نیازمند حالات و احوال (انسانی) اصیلی است که به‌ندرت بر دازاین غالب می‌آید. در زمره این موقعیت‌های خاص و به قول یاسپرس «موقعیت‌های مرزی»^۳ است "مرگ" و "خطر مرگ". این بنیان و بنیاد تکوینی را اکنون می‌باید در فعلیت تاریخی‌اش مورد توجه قرار داد.

¹ Aldus Manutius, ۱۴۵-۱۵۱۵

² Existenzphilosophie

³ Grenzsituation

۱. بنیان تکوینی / وجودی (اگزیستانسیال) امانیسم در بحران‌های وجودی آن

بنیان و بنیاد اگزیستانسیال/تکوینی امانیسم آن قدر بارز است که در مطالعات اخیر تاریخ فرهنگ اروپا نیز به بیان آمده و نگارندگان تاریخ دانشگاه در اروپا نیز آن را در ضمن توصیف‌های خود آورده‌اند:

پترارکا و اخلافتش البته به قرون وسطی برای این عنوان تاریکی نمی‌دادند، که آن‌ها علم و ادبیات‌اش را نمی‌شناختند، بلکه چون هیچ «نوری»، هیچ بصیرت تکوینی/اگزیستانسیال روشنگری که کلام گرمابخشی بر قلب آدمی باشد در آن نمی‌توانستند بیابند. در وجه بیرونی، خیزش امانیسم در روزگار بحران دشوار سیاسی و اقتصادی روی داده است: [بحران] انشعاب کلیسا^۱، جنگ‌های صدساله در غرب، افول دولت قیصری^۲، جنگ بین قدرت‌های محلی در اروپای مرکزی، در امپراتوری [مقدس رومی]، در بورگوند^۳، در ایتالیا، همچنین خطر ترک‌ها در شرق. ازهم‌پاشیدن رشد اقتصادی، بحران مالی قاره [اروپا] و قحطی سنگین و سرانجام طاعون سیاه، احساس تهدید وجودی/تکوینی را شدت می‌بخشیدند و باعث می‌شدند که روزگار امانیسم همچون «دوره به لحاظ روانی بیشتر عدم اطمینان در تاریخ اروپا»، همچون روزگاری ظاهر شود که با «شک روانی»، با ترس از مرگ و رقص مردگان رقم خورده است (Rüegg, 1993).^۴

خلاصه کلام اینکه بحران‌های برآمده از اواخر قرون وسطی اروپاییان را در معرض نابودی می‌نهاد و با مرگ خطر مواجه می‌کرد، زیرا بود و نبودشان و دار و ندارشان را می‌توانست نابود کند. خطر «رقص مردگان» از دست‌رفته را نیز می‌دیدند. منبع ما وقعه امانیسم را متأسفانه سرانجام روان‌شناختی می‌فهمد، چون حکم خود در باره این دوره را در دو عبارت روان‌شناسانه زیر می‌آورد و برای تأکید آن‌ها را نیز در گیومه می‌گذارد: «دوره به لحاظ روانی بیشتر عدم اطمینان در تاریخ اروپا» و «شک روانی». اما درست است که این تحلیل روان‌شناختی به اندازه تحلیل فلسفی-تکوینی بنیان‌بین نیست، ولی وجهه روانی این واقعیت تاریخی را هم نباید نادیده گرفت.

بنابراین مطالعات تاریخی جدید به فلسفه‌های اگزیستانس نزدیک می‌شوند و همین باعث می‌شود عینک نه‌چندان درست‌بین روشنگری را از دیده بردارند، تا بتوانند از نگاه دیگری رابطه امانیست‌ها را با قرون وسطی ببینند. به زعم منبع ما مسئله امانیست‌ها این نبود که خود را از بندهای دینی و نظام منسجم کلیسای قرون وسطایی برهانند، چنان‌که روشنگری روایت می‌کرد، بلکه پیش از هر چیزی می‌خواستند بر بحران‌های دینی و اجتماعی آن روزگار فائق آیند. سرانجام عدم اطمینان برآمده از بحران‌های مذکور آن‌ها را به یافتن ستون‌هایی استوار و قابل اطمینان کشاند. از این رو استفاده امانیست‌ها از صفت «ظلمانی» بیشتر دلیل‌ست بر خودآگاهی‌شان به آن بحران‌ها، تا بر دشمنی‌شان با قرون وسطی و میراث‌اش (Rüegg, 1993)؛ یعنی امانیست بیشتر فرزند زمانه خود بودند تا دشمن گذشته خویش. به علاوه نباید از یاد ببریم که آن‌ها نه تنها از لحاظ زمانی، بلکه به لحاظ فکری نیز هنوز فاصله چندانی از قرون وسطای متأخر نگرفته بودند. منبع ما در این باره نیز می‌گوید: این عدم اطمینان روانی نشان می‌دهد که نه تنها مناسبات بیرونی، بلکه فهم انسانی از عالم و از خودش به بحران کشیده بود. عنوان قرون وسطای ظلمانی، خودآگاهی به بحران جامعه شهری خدمات‌محور را بازمی‌نمایاند، که اهمیت روزافزون ابزارهای ارتباطی و وسایل مبادلاتی با حساب و کتاب^۵ آن با تلقی سنتی از ارزش‌ها در تعارض افتاده بود. تجربه کردن روزمره اینکه خیزش سیاسی اصناف شغلی ناگزیر از توجیه دینی است، آری اغلب با تصورات و هنجارهای کلیسا متعارض بود، هم‌چنان‌که تعارض میان اهمیت فزاینده اقتصاد پول‌محور و حرمت بهره در

¹ Schisma

² Kaisertum

³ Burgund

^۴ در نقل قول‌ها تأکیدهای این نگارنده با کشیدن خط به زیر کلمات و عبارات مشخص‌اند.

^۵ rationaler Kommunikations- und Tauschmittel

کلیسا نشان می‌دهد. رهایی انسان از بندهای دین و انسجام^۱ قرون وسطایی غرض امانیست‌ها نبود، بلکه مشارکت فعال‌شان در تلاش‌هایی بود که [می‌خواست بر] بحران دینی و اجتماعی از طریق «جستجوی نشانه‌های تازه‌ای برای اطمینان‌یافتن» فائق آید (Rüegg, 1993). در اینجا فقط دوباره تأکید می‌کنیم که مقام تکوینی امانیسم و بحرانش در فهم عالم و آدم، در همان سطر اول نقل قول که نگاشته مورخان جدیدست نیز ضرورتاً به بیان آمده است.

نتیجه اینکه: تکوین آدم و عالم جدید با امانیسم واقعه‌ای است عظیم، که عظمت‌اش به درخطرکشاندن بود و نبود، هست و نیست یا دار و ندار آدمی است که جدیداً پا به میدان وجود نهاده؛ خطری که در اثر تعارضات و تناقضات و بحران‌های اواخر قرون وسطی وضعیت حاکم بود. چون دیگر هر چیزی زیر و زبر شده بود، آدمی نیز همه‌امورش را، هم خویش و هم موجودات عالم‌اش را حتماً باید از نو بشناسد و بر بنیان‌وبنیادی محکمی ببیند، تا بعد شناخته‌های تازه‌اش را نیز نظم‌ونظام ببخشد و آن‌ها را در دسته‌ها و طبقه‌بندی‌های تازه‌ای به سامان آورد. و اما روی دیگر نظم‌ونظام‌بخشیدن به معرفت هم همانا سروسامان دادن به علوم است و برپا داشتن نظامی از آنها؛ خواه رشته‌هایی علمی‌ای باشند که به عالم و امور آن برمی‌گردند، خواه آن‌هایی که شأنی از شئون خود آدمی موضوع‌شان است. از این‌رو پرسش‌های این آدم جدید به‌جد فلسفی‌اند، چون زیر و رو شدن همه‌امور، ناگزیر باعث می‌شود وجود یا دست‌کم موجود درطور کلی‌اش به پرسش کشیده شود. و این خود یعنی تأویل و به اول موجودات برگشتن.

۲. شأن تأویلی امانیست‌ها یا انسانیان

پس تأویلی که می‌گوییم اولاً و بالذات تأویل در وجود است، یعنی انسان در مقامی می‌ایستد که جز چالشی نو با پرسش موجود درطور کلی‌اش نمی‌طلبد، آن‌هم از سر ضرورت و به‌ناچار، نه از سر اختیار. این موضوع را اصطلاح معروف «وضعیت هرمنوتیکی»^۲ و به تعبیر فارسی‌تر «مقام تأویل» بهتر بازمی‌گوید، منتهی بدین شرط که این مقام را تکوینی و وجودی بفهمیم. شرط دیگر اینکه آن مقام و شأن تکوینی را درعین‌حال شأن و طور وجودی (دازاین) امانیستی بدانیم. بدین ترتیب تعبیر «مقام تکوین» هم موجه می‌شود. پس امانیسم مقامی تکوینی یا وضعیت و شرایطی وجودی‌ست که تأویل در آن حتماً و ضرورتاً صورت می‌گیرد؛ شرایطی که صرف قرارگرفتن در آن خود اصلاً عین تأویل است و جز تأویل در آن جاری نیست.

اما گذشته از این، تأویلی بودن امانیست‌ها یا انسانیان به معنای متن‌محوربودن آنان و ابتنای کارشان بر متون نوشتاری نیز هست، که اصلاً اتفاقی نیست و در آن حکمتی است: اولاً باید به یاد آورد که اساس فکری انسانیان چیزی جز اندیشه‌ بازگشت نیست، بازگشت به خویشتن رومی و یونانی‌ای که برای خود می‌انگاشتند. ثانیاً این بازگشت اصولاً از طریق پایدایی یونانی، یعنی آموزش رشته‌های مختلف علمی انجام می‌گرفت. درواقع تعلیم‌وتربیت آنان با رشته‌های علمی درهم‌تنیده بود. ثالثاً علوم باستانیان در متون نوشتاری محفوظ مانده بود. سرمایه اصلی در میراث باستانیان همین متون نوشتاری‌اند. پس انسانیان به این سنت بزرگ نوشتاری بازمی‌گشتند، آن‌هم برای آموختن رشته‌های مختلف علوم آن روزگار. رابعاً همه این‌ها جز برای تعلیم‌وتربیت فرزندان‌شان، یعنی آیندگان نیست؛ و اصلاً برای ساختن آینده است، یعنی آینده را دراصل با علوم، با علوم انسانی رقم می‌زدند.

متن‌محوربودن علوم امانیستی باعث می‌شد در تعلیم‌وتربیت امانیستی (ستودیا هومانیتاس) زبان پراهمیت باشد و علوم زبانی محوریت بیابند، چون کسی در علوم جز با متون سروکاری نداشت. همین موجب پدید آمدن مراحل مختلف کار با متون و رشد رشته‌های علمی خاصی

¹ Solidarität

² hermeneutische Situation

نیز می‌شد: مسلماً در وهلهٔ اول کشف متون باستانی پیش می‌آمد، که بیشتر آن‌هایی هستند که در قرون وسطی مغفول مانده‌اند. از این رو "کتاب" و "کتابداری" و "کتاب‌شناسی" و "نسخه‌شناسی" جانی تازه گرفتند و دامنهٔ بسیار یافتند. گام بعدی "تصحیح انتقادی"^۱ متون است، که خود تبدیل به علم ضروری دیگری شد در مجموعهٔ علوم امانیستی،^۲ چه با آن وثوق و مرجعیت متون را تثبیت می‌کردند. سرانجام به مراحل پیچیده‌تر زبانی کار با متون، یعنی "شرح" و "تفسیر" آن‌ها می‌رسیدند، ولی چون امانیسم کم‌کم به یک برنامهٔ دانشگاهی تبدیل شد، تفاسیر متون هم بیشتر برای دانشجویان فراهم می‌آمد. درواقع بسیاری از این تفاسیر در درس‌ها و درسگفتارهای دانشگاهی تهیه و تدوین می‌یافت (Kraye, 2006).

پس کار تأویلی امانیست‌ها عبارت بود از اینکه متون را از دوران باستان به امروز بیاورند و برای امروزیان شرح و توضیح دهند، یعنی متون را از زبان و عالم باستان به عالم امروز خود انتقال می‌دادند. درحقیقت کارشان برگرداندن متون باستان به دورهٔ معاصر است، و این نیز یعنی معاصرسازی متون باستانی، هم‌روزگارساختن‌شان با ما، به مقام و موقعیت امروز آوردن آنها.

و اما درستی فهم و تفسیر امانیسم بر اساس هرمنوتیک و تأویل متن‌محور را می‌توان در استعارهٔ جهان‌نگرانهٔ امانیست‌ها دید، که طبیعت را نیز چون کتاب و متن می‌دیدند، تا بعد در پی خواندن کتاب طبیعت برآیند. در گام پس از این هم گفتند کتاب طبیعت را به زبان ریاضیات نوشته‌اند؛^۳ یا اینکه برای فهم طبیعت باید از آنچه عطای خود طبیعت است به ما، یعنی حس، استفاده کنیم، بخصوص که انسان هم خود جزئی است از طبیعت.

سرانجام متن‌محور بودن امانیست‌ها اجازهٔ مقایسهٔ آنان با قرون وسطاییان را نیز به ما می‌دهد. از این لحاظ انسانیان در وهلهٔ اول در متن‌محوری‌شان با قرون وسطاییان شریک‌اند، چه هر دو متن را منبع معرفت و شناخت، و از این رو مأخذ علوم می‌دانستند. ولی همین متن‌محوری اختلاف انسانیان و قرون وسطاییان را نیز نمایان می‌کند: درحالی که متن مرجع کسب معرفت برای قرون وسطاییان و کلیساییان جز متن یگانهٔ کتاب مقدس نبود، امانیست‌ها متون علوم مختلف به ارث رسیده از رشته‌های گوناگون علمی دوران باستان را با هم دارای مرجعیت می‌دانستند. متن‌محوری همچنین به اولویت یافتن زبان و آموزش‌اش در نزد امانیست‌ها انجامید، که ابتدا بر زبان‌های باستانی، بخصوص بر یونانی متمرکز بود و بعدها بر عبری و آرامی نیز. به‌رحال آموزش زبان یونانی وجه مشخصهٔ حضور امانیسم در علوم و در دانشگاه‌های دورهٔ جدید است. لاتینی پیش از مسیحیت را هم نباشد فراموش کرد که توجه بدان ذوقیات و زیبایی‌شناسی امانیست‌ها را به کلی تغییر داد. همگی امانیست‌ها بی‌گمان استادان مسلم لاتینی‌اند، ولی سطح یونانی‌دانی‌شان متفاوت بود.

بر همین اساس زبانی، برخی آراء جدید ذات و ماهیت امانیسم را «گفتگو» یا دیالوگ می‌دانند: الگوهای باستانی که به‌تازگی به‌جای الگوهای مقدس کلیسایی نشستند یا در کنارشان می‌آمدند، اسوه‌هایی نبودند که امانیست‌ها تقلیدشان کنند، بلکه آن‌ها دوستان هم‌صحبت و هم‌کلام در گفتگوهای فکری‌اند. این است که در کلام برخی امانیست‌های بزرگ، کتاب تبدیل به دوستی می‌شود که آدمی برای سؤالات‌اش می‌تواند با آن از در گفتگو درآید و خود را هم در کنارش خوش و خرم بباید. نیز گفتگو با متن کتاب جان شخص را با روح و جان کتاب رویارو می‌کند و وی از آن «قوت می‌گیرد و بر توان‌اش افزوده می‌شود» (Rüegg, 1993).

اولویت یافتن زبان، درعین حال در میان علوم زبانی به خطابه و سخنوری تقدم و اولویت بخشید. بدین اعتبار برخی مورخان می‌گویند با امانیسم فلسفه جایش را به سوفسطایی‌گری داد، که بنیان‌اش بر سخن و خطابه است. این را بر اساس رأی ژیلسون می‌گویند که به نظرش

¹ Kritik

^۲ برخی بر این باورند که سالواتاتی نخستین کسی است که تحت تأثیر پترارکا به تصحیح انتقادی متون و پژوهش تاریخی پرداخت (Rüegg, 1993). ولی گویا این نظر درست نباشد، زیرا چنان‌که در متن آوردیم پیش از او خود پترارکا نامه‌های سیسرو را تصحیح کرده است.

^۳ این موضع بعداً به مکانیسم یا حاکمیت نظام مکانیکی، یعنی به «سیطرهٔ کمیت» دارای بعد و حرکت بر عالم انجامید.

دوران سیسرویی سده‌های ۱۵ و ۱۶ جای دوره ارسطویی سده‌های ۱۳ و ۱۴ را گرفت. بنابراین «خطیب/سخنور»^۱ برجستگی می‌یافت و خطابه بر صدر سلسله مراتب علوم و امور انسانی می‌نشست. امانیست‌ها بی‌جهت لقب «خطیب ما»^۲ به سیسرو نداده بودند. در نتیجه «انسان‌ها و علوم» دیگر بر حسب «استعدادشان در شناخت واقعیت» شناخته نمی‌شدند، بلکه بر حسب ابزارهای ممکن‌شان در استفاده از کلام و سخن ارزش می‌یافتند و طبقه‌بندی می‌شدند، حتی زبان و کلام «پیوند و هنجار جوامع» را رقم می‌زند (Rüegg, 1993).

نتیجه دیگر اینکه تمرکز اندیشه آنان دیگر نه بر ذات موجودات و بر طبیعت اشیاء، بلکه بر انسان است، که همچون ذاتی مدنی آن‌هم از طریق کاربرد زبان همه چیزش رقم می‌خورد. اصلاً وجوه سیسرویی امانیسم تعریف انسان همچون «انسان ناطق»^۳ را تحقق و تبلور می‌بخشید (Rüegg, 1993). بنابراین زبان به صورت مهمترین فصل ممیز انسان بروز می‌کند، خصیصه‌ای که باعث تمایز او از سایر حیوانات نیز هست (Rüegg, 1993).

نتیجه سوم اینکه همه صورت‌های مختلف مطالعه انسانی امانیست‌ها، یعنی *studia humanitatis*, *studia humaniora*, *litterae humanitatis* هدایت‌بخش (kybernetisch) آدمی هم تلقی می‌شدند، چه از اشخاص می‌خواستند که به چالش زبانی با متون درآیند و از آن طریق انسانیت خود را شکل دهند و بالغ و کبیر شوند، یعنی هم در زبان به بلوغ و بلاغت کافی برسند و هم اخلاقاً انسانی مسئول باشند (Rüegg, 1993). خلاصه آن‌ها با تحصیل علوم انسانی درحقیقت همت بر تربیت و هدایت آدمیان بسته بودند. و درست از همین راه نیز آنان سنگ‌بنای معنای فرهنگ را گذاشتند، که بعداً تبدیل به هدف تعلیم‌وتربیتی نیز شد: تربیت انسان با فرهنگ.

۳. علوم انسانی همچون شئون وجودی انسان امانیست

۳/۱. در آمد: وجوه علمی امانیسم

پرسش از موجود درطور کلی طبیعتاً نمی‌تواند جامع نباشد و دامن همه ساحات وجودی و تکوینی خود انسان را نگیرد، چه این پرسش پیش از هر چیز خویشتن خویش او را در بر می‌گیرد. پرسش از خود انسان نیز طبیعتاً بعد دامن معرفت و شناختی را می‌گیرد که او از عالم و طبقات موجودات دارد. پرسش از معرفت انسان سپس به انحای این معرفت و شاخه‌ها و رشته‌هایش می‌کشد. اصلاً یکی از قلمروهای گستره بحث معرفت از دیرباز پرسش از علوم گوناگون و ارزش و اعتبار معرفتی‌شان بوده است. بنابراین طرح دوباره پرسش بنیادین از وجود موجود، مستلزم فهمی‌ست نو از مجموعه علوم و نیز از هر یک از رشته‌های علم و نسبت آن‌ها با هم. فهم جدید انسان نوپدید امانیست از موجودات هم نمی‌توانست این مراحل را نپیماید و به شناخت آن‌ها سرایت نکند و اعتبارشان را به پرسش نکشد و از این‌رو نسبت به وجود علوم گوناگون بی‌تفاوت بماند. در سطور آینده به پیدایش مهمترین این علوم خواهیم پرداخت که علوم انسانی‌اند.

۳/۲. وجهه تعلیمی و تربیتی یا دانشگاهی امانیسم

اولویت و اصالت انسان در مابعدالطبیعه و بازگشت مسائل فکری به او عملاً در امانیسم پیش از هر چیز به موضوعیت یافتن و اهمیت تعلیم‌وتربیت کشید. آخر یکی از مهمترین فروع بحث علم مسئله آموزش آن‌ها است و اینکه چه علمی را کی، چگونه و به چه ترتیبی باید آموزش داد. افزون بر این گفته‌ایم که اصل الاصول امانیسم اندیشه بازگشت به دوران باستان است، بازگشتی که از طریق *studia humanitatis*، یعنی از طریق علوم انسانی انجام می‌گرفت. اصل تعبیر ستودیا هونیتاس نه تنها در لفظ و بیان، بلکه عملاً در رویداد تاریخی‌اش

¹ Orator

² orator noster

³ homo loquens

نیز به معنای تعلیم و تربیت از طریق مطالعه رشته‌های مختلف علوم است، چه در اصل سیسروی و رومی آن و چه در روگرفتاش در نوزایی ایتالیایی؛ منتهی این علوم در واقع علوم انسانی بوده است (Blum, 2002).

پس امانیسم پیش از هر چیزی در تعلیم و تربیت رخ داد، منتهی صرفاً به صورت برنامه مطالعاتی اعلام نشده‌ای بود رایج در میان همه دانشوران، که لزوماً اشتغال دانشگاهی نداشتند، برای رجوع به دوران باستان و میراث نوشتاری‌شان، که این نیز نبود مگر برای گشودن باب علوم از دست‌رفته و فراموش‌شده.

تعلیم و تربیت را باز باید تاریخ و با تمرکز بر بحران‌های همه‌جانبه دوران امانیسم بفهمیم، که نهایتاً به بحران سرمشق‌ها و الگوهای تربیتی انجامید. بحران‌های وجودی در آغاز دوره جدید موجب شد الگوهای شفاهی کهن، که کلیسا دائماً در مواظلو خطابه‌های‌اش روایت می‌کرد، مخدوش و بی اعتبار شوند. نیاز به توضیح نیست که تعلیم و تربیت همواره نیازمند به الگوهایی است که فراوری آموزندگان بگذارد. تربیت انسان با سرمشق گرفتن از اسوه‌های کلیسایی دیگر ابداعاً ممکن نبود، چون مشاغل و طبقات و اصناف کاملاً جدیدی پدید آمده بودند. در واقع انسان‌های تازه و جدیدی به وجود آمدند که تعلیم و تربیت سنتی الگویی برای‌شان نداشت، یعنی الگوهایی که گروه‌های مرجع به دست می‌دادند کاملاً با متن جامعه که تغییرات بنیادین یافته بود، بیگانه شده بودند. از این رو نهادهای کهن آموزشی نیز به درستی نمی‌توانستند کارشان را بکنند و در آموزش و پرورش نسل‌های تازه دیگر مفید فایده‌ای نمی‌شدند. در چنان شرایطی طبیعتاً نوعی سردرگمی و عدم اطمینان حاکمیت یافت. کار باستان امانیست‌ها برای برون‌رفت از آن عدم اطمینان، توسل به دوران باستان و حکمت و دانایی‌شان بود. در حقیقت آنان هومانیتاس را به صورت رمز و عنوان درآوردند در جهت آن اطمینانی که می‌خواستند (Rüegg, 1993).

بحران الگوهای تربیتی در عین حال یک صورت زبانی نیز دارد، چه الگوهایی که بیگانه شدند، تنها و تنها شامل الگوهای شفاهی کلیسایان می‌شد. سنت عظیم نوشتاری باستانی برعکس به امانیست‌ها این امکان را می‌داد که در هیئت الگوهای جدیدی بیایند و اطمینان مورد نیاز تعلیم و تربیت را بیاورند. این است که دیگر «ارسطو و هیرونیموس» یا «آگوستین و سیسرو» در چهره الگوهای جدیدی ظاهر شدند، که ایشان در تعلیم و تربیت پیش روی مردم می‌گذاشتند (Rüegg, 1993).

به هر حال امانیسم به لحاظ تاریخی در آغاز دوره جدید پیش از هر چیز در قالب یک مکتب تعلیم و تربیتی تحقق یافت، که تا دوره روشنگری کم‌وبیش بر دانشگاه‌های اروپا غلبه داشت. حاکمیت این اندیشه تربیتی گرچه در قرن ۱۸ از دست رفت، اما در کنار رقیبان‌اش به حیات خود ادامه داد. حیات امانیسم را نخست در منازعاتی باز می‌یابیم که تحت عنوان امانیسم دوم با اندیشه‌های تربیتی رقیب می‌کند. امانیسم نه تنها در قالب اندیشه‌های تربیتی وفادار به دوران باستان تا قرن بیستم ادامه می‌یابد (Kraye, 2006)، حتی هم‌اکنون هم این اندیشه تربیتی را در بعضی مدارس اروپایی می‌یابیم. امروزه به دبیرستان‌هایی امانیستی می‌گویند، که به آموزش زبان‌های باستانی چون لاتینی و یونانی به‌ویژه التفات دارند، بخصوص که از طریق زبان با فرهنگ، هنر، تاریخ، سیاست و جامعه باستان نیز آشنا می‌شوند.

۳/۳. شأن زبانی امانیسم

وقتی که موجود در طور کلی به پرسش کشیده می‌شود و آدمی می‌خواهد آن‌ها را از نو بفهمد و تفسیر کند، نسبت جدیدی نیز با آن‌ها برقرار می‌نماید، که ضرورتاً با زبان دیگری هم باید به بیان آید. امانیست، این انسان (دازاین) دوره جدید، موجود را به روش نوین یا نوآیین خود توصیف می‌کند و طبیعتاً از نو آن‌ها را به زبان خود درمی‌آورد؛ از جمله هم نسبتی نو با خود زبان‌اش و فهم آن برقرار می‌کند، و هم علوم زبانی‌اش را از نو سامان می‌بخشد.

به اصالت زبان نزد امانیست‌ها پیش‌تر به کرات اشاره کرده‌ایم، که به اهمیت یافتن آموزش زبان‌های باستانی انجامید. همچنین گفتیم وجهی از آن اصالت فلسفی است و به فهم هستی آدمی برمی‌گردد. گفتیم آنان تشخص انسان یعنی فصل ممیزش را زبان می‌دانستند، تلقی

آشنایی که به لحاظ تاریخی از طریق سیسرو و ایزوکرانس به تعریف معروف ارسطو از انسان بازمی‌گردد: «انسان حیوان ناطق/ عاقل است». از همین رو زبان به اولین امر انسانی‌ای تبدیل می‌شد که حتی امر مدنی با آن ایجاد می‌شود، چه با زبان از طریق قاعده‌مند ساختن ارزش‌ها و هنجارها می‌توان نظم اجتماعی ایجاد کرد و واقعیت اجتماعی را شکل و قوام بخشید. به علاوه با آن می‌توان از اسرار خداوند اطلاع یافت. گاهی هم می‌شد این اسرار را به شعر بازنوشت. اصلاً یکی از وجوه اصالت زبان در امانیسم، اهمیت یافتن شعر برای‌شان بود (Rüegg, 1993).

چون زبان را امانیست‌ها نظامی از علائم این جهانی می‌دانستند و از این رو امری نسبی‌اش می‌پنداشتند، موضع‌شان به نومیالیست‌های قرون وسطی نزدیک می‌شد. موضع نومیالیستی امانیست‌ها از سوی دیگر به مقدم داشتن ارادهٔ انسانی بر عقل و معرفت (Intellekt) او می‌انجامید. بنابراین امانیست‌ها زبان را در عین حال هم سبب و هم نتیجهٔ روابط و کردار متقابل آدمیان می‌دانستند، چه در میدان تعلیم و تربیت، چه در زندگانی عمومی و چه در فهم نسبت میان دورهٔ حاضر و گذشته، و چه حتی در نوع رابطهٔ انسان با طبیعت و یا انسان با خداوند.

اصالت و اولویت زبان نزد امانیست‌ها به متن‌محور بودن آنان می‌انجامید، به اینکه آنان رجوع به متون باستانی را مدخل همهٔ علوم می‌دانستند. همین باعث شد که به آموزش زبان و به خصوص یونانی مثلاً آن را در دانشگاه‌های تازه تأسیس به دست نهضت اصلاح‌دینی صورت نهاده‌ین بدهند: فیلیپ ملانشتون برای رشته‌های مختلف هنرها/ صناعات^۱ در دانشگاه‌های ویتنبرگ و ماربورگ بیش از ده کرسی در نظر گرفت، در حالی که دانشکده‌های بالاتر پزشکی، حقوق و الهیات باید هریک به یک تا سه سرپرست آموزشی^۲ قناعت کنند. ملانشتون بر رشته‌های پیشین، کرسی‌های درس عبری، یونانی، تاریخ، شعر و سخنوری^۳ را افزود (Höflechner, 2008).

پس پیداست که آموزش زبان‌های باستانی به خودی خود نمی‌توانست هدف امانیست‌ها باشد. آن‌ها از این طریق فرهنگ، اخلاق و هنر دوران باستان را نیز مطالعه می‌کردند، چراکه وجههٔ انسانی‌ای که آن‌ها در پی تحصیل‌اش بودند، امری عینی و متحقق در همان دوران بود، و نه امری انتزاعی و مفهومی. پس بازگشت به زبان‌های باستان در حقیقت برای بازگشت به وجههٔ انسانی متحقق در آن دوران بود.

گذشته از این‌ها گفتگو و دیالوگ را که خود امری است زبانی برخی از صاحب‌نظران اساس امانیسم می‌دانند. آنان هم بازگشت آنان به گذشته و به خویش‌ن یونانی و رومی‌شان را بر مبنای گفتگو توضیح می‌دهند و هم شیوهٔ ارتباطی و روش علمی آنان را. اراسموس و دیگر بزرگان یک «الگوی زبانی» را در دوران باستان نمی‌جستند، بلکه به جان‌مایهٔ کارشان اهمیت می‌دادند؛ زیرا چنان‌که سیسرو هم می‌گفت هر کلمه و کلامی معنایش را در همان جماعت و اجتماعی ادا می‌کند که در آن گفته شده است. بنابراین معاصران هم حتماً باید متفاوت از باستانیان سخن بگویند. البته در آغاز امانیست‌ها در نثر اغلب برده‌وار از آثار نویسندگان باستان تقلید می‌کردند، تا آنکه اراسموس این ادا درآوردن‌ها و تمایز نجستن‌های‌شان را به نقد کشید (Rüegg, 1993).

یکی از گفتگوهای امانیست‌ها بر سر زبان با پیشینیان بر سر شعر بود. پس وقتی آنان سخن از "زندگانی مجدد" و "جوانه‌زدن دوباره" می‌راندند، منظورشان نه بازتولید دوران باستان، بلکه زندگی از نو و دوبارهٔ فن شعر بود. بسیاری از امانیست‌های بزرگ دیگر بزرگان این دوره را به همین دلیل ستایش می‌کردند، مثلاً سالواتاتی پترارکا پدر امانیسم را و بوکاچیو جناب دانته را از همین رو می‌ستود (Rüegg, 1993).

از سوی دیگر درست در خود همان دوران در سال ۱۳۸۱ برای نخستین بار فیلیپو ویلانی^۴ مورخ فلورانسی است که در میان دو دورهٔ باستانی و دورهٔ معاصر قائل به یک دورهٔ میانی یعنی قرون وسطی می‌شود. این تمایز را نه تنها به لحاظ زمانی و دورانی می‌دانست، بلکه به لحاظ

^۱ Artes-Fakultäten در آن دوره به معنای امروز هنر نیست. هنرها یا فنون یا صنایع شامل هنرهای هفتگانه‌اند یا هنرهای آزادند (septem artes liberales) که به دو گروه ثلاثی/سه‌گانه / trivium (گرامر، خطابه و منطق/ دیالکتیک) و رباعی/ چهارگانه / quadrivium (حساب، هندسه، موسیقی و نجوم) تقسیم می‌شدند.

^۲ Lehrkanzeln

^۳ Eloquenz

^۴ Filippo Villani, 1325-1405.

زبانی هم بود، زیرا که شعر را او در بنیان این دوره‌بندی زمانی گذاشت: به زعم او شعر از سال ۴۰۰ ضعف و فتور یافت، هم به دلیل خست و ناخن خشکی و نیز ضعف قیصر روم، و هم به دلیل مخالفت کلیسایان. بدون مراقبت و رفتار درست با آن، شعر رها شد، تا آنکه دانته آن را «نیز از پرتگاه تاریکی به روشنایی روز فراخواند و دست به سویش دراز کرد و آن زمین‌گیر را دستگیری کرد که برخیزد». سرانجام «حوالی» سال ۱۴۰۰ فلورانس به خاطر شکوفایی سخنوری و نیز تعلیم و تربیت و «بازخواندن» آن دو از «مغاره» شان مشهور می‌شود (Rüegg, 1993).

به هر حال بزرگان امانیسم غالباً زبان‌دانان قهاری بوده‌اند، بخصوص در زبان لاتینی. از این رو یکی از مهمترین جنبه‌های کارشان ترجمه از زبان‌های باستانی است و از سوی دیگر قلم‌فرسایی و آفرینش ادبی به لاتینی. اما مهمتر از همه این‌ها نگارش آثار فاخری است که به زبان‌های محلی و ملی پدید آوردند، که برای آنان حوزه‌های نو و تازه کشف‌شده‌ای شمرده می‌شد. بنابراین آثار بزرگان امانیست جزو آثار کلاسیک ادبیات زبان‌های اروپایی‌اند؛ لاقلاً در سرآغاز ایتالیایی‌اش که نخستین زبان ملی جدید است. آثار پترارکا و بوکاچیو دیگر شاهدان این مدعایند. صاحب‌نظران در مورد هنرهای زبانی امانیست‌ها تعبیر «امانیسم زبانی»^۱ را به کار برده‌اند، که آن را تأثیر یافته غیرمستقیم از هنرهای رنسانس می‌دانند، ولی مستقماً نیز از آن‌ها تأثیر پذیرفته بود. آن‌ها مفاهیم گوناگونی از فن خطابه را یا در آثارشان می‌آوردند و یا در نظریه هنری‌شان (Rüegg, 1993).

سرانجام پایان امانیسم را باز باید همچون اتفاقی زبانی و به کمک اصالت متن فهمید: تا قرن هفدهم دیگر مهم‌ترین متون باستان را آنان کشف، تصحیح و یا ترجمه کردند و بر آن‌ها شرح و تفسیر نوشتند (Kraye, 2006).

۳/۴. وجه تاریخی امانیسم

موقعیت و مقام تکوینی-تأویلی‌ای که امانیست‌ها به آن درافتادند یا خود را در آن می‌یافتند، موضع‌گیری‌های تاریخی را نیز با خود آورد. اول اینکه تحلیل و فهم ایشان از حال حاضر و موقعیت کنونی که بنیادی هنوز قرون وسطایی داشت، اساساً بر نفی و انکارش استوار بود. از این رو بیشتر گریزگاه و برون‌رفت از وضعیت کنونی را می‌جستند، که دیگر نمی‌توانست باقی بماند. پس حال حاضر از سوی دیگر موقعیتی هم هست که انسان در آن می‌تواند همچون یک عامل و فعال مؤثر تاریخی عمل کند. دوم اینکه همین نقد حال حاضر و مؤثرانگاشتن عامل انسانی در تاریخ مسلماً نگاه آن‌ها را به آینده می‌دوخت. از این رو آنان می‌خواستند به مدد نسل‌های جدید و از طریق تعلیم و تربیت یعنی ستودیا هومانیتاس یا علوم انسانی و علوم به‌طور کلی، آینده خود را رقم بزنند. سوم اینکه برای همین آینده و نیز برای کسب یا مطالعه یا تحصیل علوم در عین حال به گذشته، به باستانیان رجوع می‌کردند. خود همین اصطلاح ستودیا هومانیتاس رجوع امانیست‌ها به سیسرو، فرزانه رومی را به روشنی نشان می‌دهد. رجوع به متون علمی باستانی و اصالتی که به زبان و درواقع به فیلولوژی می‌دادند، که محدود به دست‌ورزبان و علوم بلاغی نماند و تمامی وجوه زندگی باستانی در برگرفت، علوم زبانی‌شان را، سیاست، حقوق و جامعه‌شان را.

خلاصه آن بنیان تکوینی-تأویلی، در عین حال مستلزم بنیاد و اساسی زمانی-تاریخی هم هست: اولاً یک خودآگاهی زمانی را ایجاب می‌کند، ثانیاً یک موضع‌گیری تاریخی و خودآگاهی تاریخی را هم با خود می‌آورد، یعنی امانیست‌ها نسبت به گذشته، حال و آینده یک فهمی داشتند که تکلیف‌شان را با تاریخ کم‌وبیش معلوم می‌داشت و از این طریق حدود عمل‌شان را نیز تا حدی مشخص می‌کرد.

موضع‌گیری تاریخی امانیست‌ها هم که به‌ضرورت صورت می‌گرفت، مبنایی زبانی (و از این رو هرمنوتیکی و تأویلی) نیز دارد. اصولاً کار زبانی با متون به نوبه خود مستلزم فهمی تاریخی نیز هست، چه اهمیت و مرجعیت یک پدیدار تاریخی را می‌پذیرد، که همانا در اینجا متون باستانی‌ست. ثانیاً خود کار با متون نیز اساساً کار تاریخی نسخه‌شناسی را هم لازم می‌آورد، که مسلماً به شناختن نسخه‌های مختلف یک متن

¹ Sprachhumanismus

محدود نمی‌ماند، بلکه پیش از آن صاحب متن هم به هر دلیلی برای نسخه‌شناسی حتما اهمیت و مرجعیت دارد، البته در قیاس با دیگرانی که هم‌دوره او‌اند؛ که اینهم به معنای تاریخ است.

این‌است که از همان بامداد نخستین امانیسم نزد پترارکا کار نحوی (فیلولوژیک)-تاریخی را می‌توان دید. پترارکا نامه‌های سیسرو را کشف و تصحیح کرد و از آن، تعبیر ستودیا هومانیتاس را برگرفت. گرچه برخی مورخان می‌گویند سالواتاتی نخستین کسی‌ست که تحت تأثیر پترارکا به تصحیح انتقادی متون و پژوهش تاریخی پرداخت. برخی دیگر هم می‌گویند جانشین سالواتانی، یعنی لئوناردو برونو^۱ را که صدراعظم دولت فلورانس هم بوده، نخستین مورخ مدرن می‌دانند (Rüegg, 1993). در اینجا باید از کتاب مختصری در شناخت بدون زحمت آثار تاریخی^۲ اثر ژان بُدن^۳ نام ببریم، که دراصل یک کتاب‌شناسی آثار تاریخی‌ست تا زمان انتشارش در سال ۱۵۶۶؛ چراکه هم خودآگاهی تاریخی را در گرماگرم امانیسم نشان می‌دهد و هم جافتادن رشته‌تاریخ در همان دوره نوزایی را (Rüegg, 1993). پس دیگر تعجبی ندارد که رشته تاریخ برای نخستین بار در سال ۱۵۰۰ به دانشگاه وارد و دارای کرسی درسی می‌شود؛ در دانشگاه ماینز در آلمان (Höflechner, 2007).

ازسوی دیگر این موضع‌گیری تاریخی که با امانیسم شکل گرفت در عینیت تاریخی هم تحقق یافت، چراکه همانند بحث زبان با ملیت‌های نوین هم‌آغوش شد. اکنون ملیت‌های نوینی که سر برآورده‌اند، نه فقط برای بودن‌شان نیازمند زبان مشترک‌اند، بلکه محتاج توجیه تاریخی هم هستند. ازاین‌رو همه آن‌ها برای خود هویتی تاریخی می‌ساختند، که از یونان و روم تا به امروز ادامه می‌یافت. پیش‌تاز اینان ایتالیا است که خود را ادامه یونان و روم می‌دانست. اصلاً تاریخ‌نگاری جدید هم از ایتالیا شروع شد (Höflechner, 2008)، هرچند ملانشتون و شاگردانش بعداً در آلمان برای نخستین بار رشته تاریخ را در دانشگاه‌ها تأسیس کردند. ایتالیایی‌ها آن‌قدر رشته تاریخ را گسترده کردند که بالاخره به دانشگاه هم راه یافت.

ولی امانیست‌ها تنها مشغول به متون نبودند، بلکه الواح و سکه‌ها و ویرانه‌ها و مجسمه‌ها و آثار معماری (که ایتالیا پر از آن‌هاست) نیز برای آن‌ها موضوعیت داشت و ماده پژوهش خود به حساب می‌آوردند.

در پایان باید از لورنزو والا^۴ نام ببریم که پژوهش‌های زبانی او هم در مطالعات تاریخی نقطه عطفی به وجود آورد و هم در مطالعات دینی. کتاب *ظریف*^۵ او نمونه‌ای‌ست از رساله‌هایی که صنایع مختلف زبانی رومیان را آموزش می‌داد (Kraye, 2006). او به جهت تسلط‌اش بر زبان یونانی متوجه اشتباهات ترجمه قدیمی لاتینی کتاب مقدس شد (Kraye, 2006). به‌علاوه پژوهش‌های دیگر تاریخی-نحوی او نشان داد که "اهداییه کنستانتین" جعلی است. این متن وصیت‌نامه کنستانتین امپراتور روم است، که با آن قدرت سیاسی امپراتوری را پس از خود به پاپ‌های روم تفویض و هدیه کرده بود (Kraye, 2006). این اهداییه را که اساس مشروعیت قدرت و حکومت دنیوی کلیسا و دستگاه پاپی بود، معجول‌بودن‌اش را لورنزو والا نشان داد.

¹ Leonardo Bruni, 1370-1444.

^۲ *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* این عنوان را نگارنده بر اساس ترجمه آلمانی آن (Leitfaden zur mühelosen Kenntnis der Geschichte) در کتاب *تاریخ دانشگاه در اروپا* به فارسی برگردانده که نوشته استادانی است که می‌دانند چه می‌نویسند و چه ترجمه می‌کنند (Rüegg, 1996, S. 36). پس Methodus را نباید "روش" ترجمه کرد. برابرهاده آلمانی آن یعنی Leitfaden (لایت‌فادن) یعنی «توضیح نوشتاری مختصری برای درآمدن به یک قلمرو از علم» (دودن عمومی). نگارنده این کتاب را برای خود همانند فهرست‌های توصیفی روزگار خودمان تصور می‌کند، ولی با توضیحات کمی طولانی‌تر. پس آن را فهرست توصیفی آثار تاریخی می‌داند، که به آثار دوره نوزایی محدود نمی‌ماند و آثار مورخان روم و یونان را نیز دربرمی‌گیرد.

³ Jean Bodin, 1529/30-1596.

⁴ Lorenzo Valla, 1407-1457.

⁵ *Elegantiae*/الگاسیه

۳/۵. وجهه دینی امانیسم

اصل مواجهه انتقادی با دین و نیز مطالعات علمی جدید در این باره را اولاً باید در ذیل همه‌جانبه بودن امانیسم فهمید، یعنی آن را باید به چالش‌اش با موجود درطور کلی برگرداند، یعنی به بنیان تکوینی‌اش. چالش با موجود مسلماً شامل امر تاریخی هم می‌شود. ثانیاً موضع‌گیری انتقادی امانیست‌ها نسبت به حال حاضر و دوران معاصر که مستلزم اندیشه خاص تاریخی‌ای نیز بود، درعین حال سر از چالش آن‌ها با دین درآورد، چون روزگارشان را هنوز قرون وسطی و کلیسایان رقم می‌زدند. بنابراین امانیسم نمی‌توانست به مواجهه انتقادی با دین معاصرش و بازبینی و بازخوانی علمی آن نیانجامد. منتهی امانیست‌های بزرگ انگیزه‌های دینی‌ای تام و تمامی داشتند، چه از آنجاکه هنوز فاصله زمانی چندانی از قرون وسطی نداشت، طبیعتاً به لحاظ فکری و فرهنگی نیز نمی‌توانست آن‌قدرها از آن دور شوند. ثالثاً آن را باید ادامه و بسط پژوهش‌های فیلولوژیک/نحوی و تصحیح انتقادی متون دانست. این علوم تازه جان‌گرفته نمی‌توانستند نسبت به کتاب مقدس و سایر متون مقدس و نیز نسبت به روایت کلیسا از تاریخ رستگاری^۱ جهان و از خود تاریخ کلیسا بی‌تفاوت بماند.

همه این علایق و اندیشه‌های امانیستی دینی در نهضت گسترده اصلاح دینی تبلور یافت، یعنی این نهضت درحقیقت چیزی نیست جز بسط امانیسم و فعالیت‌های زبانی‌اش به قلمرو مسیحیت. یادمان نرود که اصولاً "ترجمه" کتاب مقدس پیش از دینی‌بودن‌اش، بنیانی امانیستی دارد، چون احیای متون کهن و رفتن به سرچشمه‌های راستین سرآغاز که همانا سال‌های اولیه پیدایش مسیحیت باشد، سنتی است که امانیست‌ها گذاشتند. اینان درواقع نخستین کسانی‌اند که کتاب مقدس را بازبینی و بازخوانی کردند. آری نخست این اراسموس روتردامی است که برای احیای تقوای مسیحی و با نظر بر وجهه انسانی دوران باستان^۲، کار زبان‌شناسانه امانیسم را به انجیل بسط داد. ترجمه لاتینی تازه اراسموس از عهد جدید (۱۵۱۶) مسلماً دوران تازه‌ای را پی‌ریخت (Höflechner, 2007)، که اولین ثمرش فراهم‌آوردن متنی قابل اعتمادست برای لوتر، تا بتواند آن را به آلمانی برگرداند و با آن زبان جدید آلمانی را شکل دهد. با علم فیلولوژی یا زبان‌شناسی امانیستی است که پروتستان‌ها بر آباء کلیسا و بر انبوه متون دست چندم تفسیر کتاب مقدس تسلط یافتند.

بازبینی متون باستانی ازجمله کتاب مقدس و سایر متون مسیحی که نیازمند دانستن زبان‌های کلاسیک است را اصلاً اراسموس بالاترین تکلیف دینی می‌دانست، زیرا مردم ازاین طریق با سرچشمه‌های زندگانی دینی-اخلاقی^۳ اروپایی‌شان مواجه می‌شوند. پالودن مراجع نوشتاری کهن از مفاسد ناشی از گذر زمان، حتماً مانع از مفسده‌های امروزه روز نیز می‌شود.

اراسموس در سال ۱۵۱۶ در پیشگفتارش بر عهد جدید ازسویی «سیستم یا شیوه اجمالی سدکردن الهیات واقعی»^۴ را توضیح می‌دهد، و ازسوی دیگر مبانی‌اش در روش تفسیرش را. می‌نویسد: «اشتباهات دستورزبانی به خداوند برنمی‌خورند، ولی او از آن‌ها نیز البته خوشحال نمی‌شود»؛ «چرا از علائم سجاوندی برافروخته می‌شویم؟ یک کاما یا نقطه اشتباه، ولی یک چنین چیزک کوچکی می‌تواند کفری^۵ را به وجود آورد». بدون نقد فیلولوژیک هیچ راهی به منابع پاک «حقیقت انجیلی»^۶ گشوده نمی‌شود (Höflechner, 2007).

^۱ یا تاریخ مقدس / Heilsgeschichte

^۲ antike humanitas

^۳ religiös-sittlich

^۴ Ratio seu methodus compendio perveniendi ad veram theologiam

^۵ Häresie

^۶ evangelische Wahrheit, veritas evangelica

خلاصه رابطه میان امانیسم و نهضت اصلاح دینی را می‌توانیم با سخن سنجیده شتوریش مورخ فلسفه خلاصه کنیم که در تاریخچه جهانی فلسفه^۱ این مضمون را می‌نویسد: رفرماسیون درواقع رواج عمومی امانیسم است، یعنی نهضت اصلاح دینی امانیسم را از حلقه و انجمن خاصان و زبدگان به کوچه و بازار و به میان عامه مردم آورد (Störig, 1992).

۳/۶. وجهه سیاسی، مدنی و حقوقی امانیسم

انسان نوینی که ابتدای دوره جدید با امانیست‌ها سرآغاز گرفت را نباید همچون تک‌چهره‌های رهبان صومعه‌نشین تصور کرد. به این انسان نمی‌شود با ضمیر فردی "او"، بلکه با "آنان" و "ایشان" باید اشاره کرد. "آنان" درواقع گروه‌ها، اصناف و طبقات جدیدی در دل شهرهایند، که دیگر چنان زیر و رو شده‌اند، که برای سروسامان یافتن دوباره‌شان حتما باید "فکری کرد"، آن‌هم در هنگام و هنگامه‌ای که الگوهای کهن زندگی کلیسایی دیگر وامانده‌اند. از این فکرها هم کم‌وبیش همان علوم می‌تراود که به زندگانی جمعی بازمی‌گردند، یعنی علم مدینه، علم سیاست و نیز علم حقوق، که هریک بخشی از ستودیا هومانیتاس‌اند. به بیان دیگر آن بحران‌های وجودی خطرآفرینی که گفتیم پرسش‌برانگیزند و از این‌رو علم‌خیز هم هستند: دروهله‌اول وجه و وجهه‌ای مدنی دارند، بعد سیاسی و سرانجام حقوقی‌اند. بنابراین پرسش‌های علمی ذاتا نمی‌توانند دامن این عرصه‌های جدید زندگانی جمعی را برنگیرند.

ولی این زندگانی گونه‌گون نوین جمعی که به موازات زندگی یکپارچه، منسجم و فراگیر کلیسایی درواقع در دولت‌شهرهای جدیدی در جریان بود، شباهت عجیب‌وغریبی به دولت‌شهرهای یونانی داشت، یا دست کم چنین شباهتی را امانیست‌ها می‌پنداشتند. پولیتئیای یونانی را امانیست‌ها، که اصل اولای فکرشان اندیشه بازگشت به روم و یونان باستان بود، به آسانی می‌توانستند در دولت‌شهرهای ایتالیایی‌ای همانند فلورانس ببابند. به هر حال دولت‌شهرها یا ملیت‌های جدید نخست در ایتالیا شکل گرفتند، بعد به سایر مناطق اروپا هم سرایت یافتند. نمونه دیگر این دولت‌شهرهای جدید اروپایی دولت‌های کوچک و ملوک الطوائفی آلمان‌اند که تبدیل به ایالت‌های آلمان متحد بعدها شدند، که عینا هویت خود را در اندیشه بازگشت می‌جستند. منتهی نمونه آلمانی‌اش موجودیت واحدی برای آن ملوک‌الطوائفی نیز قائل می‌شد، هم از طریق بازگشت تاریخی به روم و هم از طریق بیعت با مسیحیت، و خود را «امپراتوری مقدس رومی» می‌نامید، که درعین حال احیای آن امپراتوری بود.

زندگانی شهری و مدنی امانیست‌ها در کلمه لاتینی civil تبلور زبانی یافت، که گذشته از دلالت‌اش بر "مدینه" و "مدنی"، دراصل ترجمه واژه یونانی سیاست (پولیتیکوس، πολιτικός) است (Jehle, 2004)، که از خود آن نیز معنای مدینه و شهر را مراد می‌کرده‌اند. ولی سیاست امانیستی دولت‌شهرهای جدید را نه با بازگشت به جمهوری افلاطون، بلکه به کتاب سیاست ارسطو رقم زد، چون اولای این کتاب عملا آرایش سیاسی آن روز اروپا را ترسیم می‌کرد: شماری از دولت‌شهرها با قدرت محدودتر؛ دوم اینکه اروپای جدید تازه داشت آن وحدت و اقتدار حکومت از بالا را می‌شکست، از این‌رو نمی‌توانست به شکل دیگری از آن بازگردد؛ سوم اینکه سیاست اصالت عمل مردان سیاسی وحشی‌تر و «گرگ»‌تر از آن است که رام حکیمان و فرزنانگان و آرمان‌های‌شان شود، هرچند امانیست باشند؛ چهارم و مهم‌تر از این‌ها آنکه عملا ستودیا هومانیتاس یا علوم انسانی مبنای تربیتی این دولت‌شهرها شد. رشته‌های آموزش امانیستی درعین حال هم کاری سیاسی بود و هم بروکراتیک، چه آن‌ها را عملا برای تربیت کارمندان ادارات، دیپلمات‌های شهر و دولت به کار می‌گرفتند (Blum, 2002). شاهد دیگر بر این تصویر و تصور نخستین جوامع علمی، کتابخانه‌های غیرکلیسایی و آکادمی‌ها یا فرهنگستان‌های جدید هستند که در دولت‌شهرهای ایتالیایی شکل گرفتند (Rüegg, 1993). دانشگاه فلورانس هم که از لحاظ نهادی سازمان خاص خود را داشت، تبدیل به الگویی شد در کنار دانشگاه محافظه‌کار پاریس.

¹ Kleine Weltgeschichte der Philosophie

در چنین فضایی الزاماً پای علم حقوق نیز به میان می‌آید، هم برای تنظیم روابط میان این دولت‌شهرهای مختلف، هم برای تنظیم روابط آن‌ها با شهروندان‌شان، و هم برای سروسامان دادن به روابط میان خود شهروندان. تبلور زبانی این را باز همان کلمه لاتینی civil نشان می‌دهد، که از خانواده واژگانی‌اش civitas را داریم، که در روم باستان عنوان مجموعه حقوق شهروندان بود (Voigt, 1971). سرانجام این علوم جدید مربوط به زندگانی اجتماع را باید در پیوند تنگاتنگ با زبان و تاریخ فهمید: وجود دولت‌شهرهای تازه‌تأسیس (که بعداً سر از ملت‌های جدید درآوردند) به صرف بودن‌شان گذشته از آنکه نیازمند زبان واحدند و به تاریخی پیوسته از دوران باستان تا کنون محتاج‌اند، به نظام جدیدی از قوانین نیز نیاز داشتند تا وجوه مختلف روابط زندگانی‌شان را تنظیم کند.

نتیجه‌گیری

بازگشت علوم انسانی به امانیسم بازگشتی تاریخی است و نه مفهومی-مابعدالطبیعی یا منطقی. علوم انسانی به تلقی‌ای خاص از انسان همچون مفهوم بنیادین علوم انسانی و ازاین‌رو همچون بنیان منطقی آن باز نمی‌گردد. علوم انسانی شاخه‌ها و فروع تلقی و مفهوم خاصی به نام امانیسم نیستند. امانیسم همانند مابعدالطبیعه در تلقی قرون وسطایی نیست، تا موضوعات علوم انسانی در آن اثبات و تثبیت شوند. نسبت علوم انسانی و امانیسم تاریخی است، همان‌طوری که شرح لفظ علوم انسانی هم نشان می‌دهد: آن‌ها صورت‌های بازمانده ستودیا هومانیتاس هستند. منتهی این گذشته به مرور زمان از یادها رفته است.

واقعه تاریخی پیدایش امانیسم و علوم انسانی اصلاً اتفاقی نیست و بنیانی فلسفی دارد و به پرسش اصیلی برمی‌گردد که آنان از موجود به ما هو موجود داشتند و به تحولی بنیادینی که در هستی‌شناسی آوردند و مقام تکوینی دیگری یافتند. در نتیجه این مقام تکوینی تازه نیز توانستند از نظرگاهی نو به موجود بنگرند و تأویل هستی‌شناختی نوینی نیز حاصل آورند.

این نظرگاه وجودی نو و نگاه نو به عقل و سامان آن موجب شد علوم را هم از نو بازاندیشی کنند و دوباره سامان دهند. یکی از نتایج ناگفته این بحث، نادرستی تلقی رایج کنونی است که پیدایش علوم انسانی را از نیمه قرن نوزدهم می‌داند، از هنگامی که عده‌ای از دانشمندان و فیلسوفان با نظر بر رشد خارق العاده علوم طبیعی و ریاضی خواهان استفاده از روش آن‌ها در علوم انسانی نیز شدند. درمقابل کسانی چون دیلتای این علوم را ذاتاً متفاوت از علوم طبیعی می‌دانستند و ازاین‌رو با برساختن عنوان «علوم انسانی» روش‌های خاص دیگری را نیز برای این علوم پیشنهاد می‌کردند. نتیجه ناگفته دیگر اینکه علوم انسانی که هم‌زاد امانیسم‌اند، درعین‌حال هم‌زاد مدرنیته نیز هستند. برآمدن و بالیدن مدرنیته با علوم انسانی بوده است.

اختصارات

چون اغلب منابع این پژوهش آلمانی است، بعضی اختصارات این زبان ناگزیرند:

Bd. = Band جلد، مجلد

S. = Seite صفحه

HWPPh: (اختصار فرهنگ فلسفی‌ای است که در ایران به ریتر معروف است)

تعارض منافع

در انجام مطالعه حاضر، هیچ‌گونه تضاد منافی وجود ندارد.



ملاحظات اخلاقی

تمامی اصول اخلاقی در نگارش این مقاله رعایت شده است.

مشارکت نویسندگان

نویسندگان این مقاله مشارکت یکسانی داشته‌اند.

References

- Blum, P. R. (2002). Humanismus. In H. J. Sandkühler (Ed.), *Enzyklopädie Philosophie* (pp. 566-570).
- Günther, H. (1992). Renaissance. In *HWPPh* (Vol. 8, pp. 783-790).
- Höflehner, W. (2007). *Reader zur Allgemeinen Wissenschaftsgeschichte. Teil 1: Zur Entwicklung des wissenschaftlichen Denkens*. Zentrum für Wissenschaftsgeschichte der Karl-Franzens-Universität Graz.
- Höflehner, W. (2008). *Reader zur Allgemeinen Wissenschaftsgeschichte. Teil 3: Geisteswissenschaften I*. Zentrum für Wissenschaftsgeschichte der Karl-Franzens-Universität Graz.
- Jehle, (2004). Zivil, Zivilgesellschaft. In *HWPPh* (Vol. 12, pp. 1357).
- Kjörup, S. (2001). *Humanities, Geisteswissenschaften, Sciences humaines* (Translation from Danish by Elisabeth Bense ed.). Mezler. <https://doi.org/10.1007/978-3-476-04380-1>
- Kraye, J. (2006). Humanism. In D. M. Borchert (Ed.), *Encyclopedia of Philosophy, Second Edition* (Vol. 4, pp. 477-481).
- Rüegg, W. (1993). *Geschichte der Universität in Europa, Bd I: Mittelalter*. C. H. Beck.
- Störig, H. J. (1992). *Kleine Weltgeschichte der Philosophie* (Expanded New Edition ed.). Fischer.
- Voigt, A. (1971). Bürgerrecht. In *HWPPh* (Vol. 1, pp. 966).

