

## مردان و اندیشه‌ها

ابوالحسن جلیلی

### فلسفه از نظر یاسپرس\*

فلسفه از نظر یاسپرس، در واقع، تعبیر دیگری است از «فلسفه یاسپرس»، زیرا معنی فلسفه در نظر فیلسوف بستگی دارد به فلسفه او. پس اگر بتوانیم بگوییم که فلسفه از نظر یاسپرس چیست، در حقیقت، اصول فلسفه او را بیان کرده‌ایم. اما علت اینکه عنوان اول را ترجیح داده‌ایم اینست که آن پرسشی است در باره خود فلسفه و حالت پرسش بیشتر با زمان حاضر تناسب دارد. زیرا ما در دوره‌ای زندگی می‌کنیم که همه عادات فکری دستخوش تزلزل شده و، به عبارت دیگر، همه ارزشهایی که در گذشته از ثباتی نسبی برخوردار بودند مورد چون و چرا و بحث و پرسش واقع شده‌اند. این از خصوصیات عصرماست که به حق به «عصر بحران» معروف شده است. یکی از لوازم بحران گفت‌وگو در اسوری است که قبلاً بی‌گفت و گو مورد قبول بوده است.

از جمله عادات فکری قرن گذشته در اروپا این بود که فلسفه نمی‌تواند مستقلاً در جنب علم عرض اندام کند. راه علم تنها راه راست و درست است، و فلسفه بدون علم راه به جایی نمی‌برد. این فکر در کشور ما هم بعد از تماس با مغرب زمین شایع شد و هنوز هم به صورت یک عادت فکری کم و بیش رایج است. من هم زمانی که دانشجوی فلسفه بودم به سهم خود تحت تأثیر این فکر بودم و، مانند دانشجویان امروز خودمان، فلسفه را به جد نمی‌گرفتم زیرا به نظرم می‌رسید که دوران فلسفه سرآمده و هر چه خارج از قلمرو علم جدید باشد بی‌اعتبار است. خوشبختانه در آن ایام توفیق استفاده از محضر آقای دکتر احمد فردید، که اکنون استاد فلسفه دانشگاه تهران هستند، نصیبم شد و از آن پس از افکار عمیق ایشان و همچنین ازدانش وسیع و عمیقی که در فلسفه جدید و قدیم دارند بسیار بهره بردم. ایشان سرابه خواندن یاسپرس تشویق نمودند. هرچند شخصاً یاسپرس را چندان نمی‌پسندند و هیدگر را، به تعبیر خودشان، «آموزگار تفکر معاصر» می‌دانند. اما وصول به کنه فکر هیدگر بسیار دشوار است. آشنایی

\* این مقاله قبلاً به صورت سخنرانی در اردیبهشت ماه سال جاری در مجلس یادبود فیلسوف معاصر آلمان کارل یاسپرس (۱۸۸۳ - ۱۹۶۹ میلادی)، در دانشکده ادبیات دانشگاه تهران ایراد شده است.

با فکر یاسپرس هم آسانتر است و هم برای کسی که دچار علم زدگی قرن نوزدهم باشد داروی  
سنانی است .

باری ، از زمانی که تاحدی با فکر یاسپرس آشنا شدم ، فلسفه در نظرم جان تازه‌ای گرفت  
یا بهتر است بگویم که خودم جان تازه‌ای گرفتم ، زیرا آگاهی تازه در واقع بشارت آزادی بود  
و تجربه آزادی در پیش . گویی دری از زندان باز شد و فضاهای آزادی که به سوی افقهای  
دورگسترده می‌شد نمایان گردید .

یاسپرس ، چنانکه می‌دانید ، تحصیلات رسمی خود را در رشته پزشکی به انجام رساند .  
بطوری که خود او می‌نویسد ، زمانی که به پژوهشهای علمی و آزمایشگاهی مشغول بوده  
حقیقتی به تجربه بر او ثابت و مسلم شد . آن حقیقت عبارتست از اینکه در پژوهش علمی می‌توان  
لحاظ یا ، به اصطلاح متداول امروز ، « نقطه نظر » را تغییر داد و روشی متناسب با لحاظ جدید  
انتخاب نمود و به این ترتیب به نتایجی متفاوت رسید . بنابراین ، حقیقتی که از پژوهش  
علمی به دست می‌آید حقیقتی است کاملاً نسبی ، یعنی بستگی دارد به لحاظ و روشی که برای  
مطالعه مورد معینی انتخاب می‌شود .

می‌گویند در دوره‌ای که دانشجوی پزشکی بوده است مرکل Merkel ، عالم  
بزرگ تشریح ، هنگام امتحان در باره نخاع شوکی از او سؤالی می‌کند و او بجای اینکه  
اطلاعات موجود را تحویل دهد امکانات مختلف را برحسب لحاظها و روشهایی که می‌توان در  
مطالعه نخاع شوکی به کار برد بیان می‌کند و این پاسخ موجب تعجب فراوان عالم بزرگ  
می‌شود .

بعدها هم در کتاب روانشناسی عمومی بیماران روانی به همین کیفیت مسائل راسطرح می‌کند .  
یعنی بجای اینکه مجموعه‌ای از اطلاعات موجود فراهم آورد ، سعی می‌کند که ضمن بیان  
نظریات ، امکانات مختلف را برای مطالعه و فهمیدن بیماریهای روانی عرضه کند . ازینرو ،  
کتاب سزبور هم علمی است و هم فلسفی . علمی است از این نظر که با روش علمی در حال  
بیمار مطالعه می‌کند و فلسفی است از این جهت که در هر مورد خواننده را متوجه ماهیت  
آن مطالعه می‌سازد و در ضمن بیان مطلب علمی به او آگاهی فلسفی می‌دهد . با اینکه یاسپرس  
روانپزشک برجسته‌ای بود و کتاب روانشناسی او کتاب مفصل و عظیمی است که فراوان مورد  
استفاده اهل علم واقع می‌شود ، با اینهمه ، با روانپزشکی و « پسیکانالیز » به صورت متداول  
آن مخالف است و آن را ناشی از غفلت انسان امروز می‌داند . به نظر او ، پسیکانالیز به این  
شرط می‌تواند مفید باشد که روانشناس به اندازه کافی از ماهیت علم و فن خود آگاه باشد  
و در رابطه با بیمار از « چیز تلقی کردن » ( objectivation ) او احتراز کند . در عین حال ،  
یاسپرس فوق العاده به علم احترام می‌گذارد و عظمت تاریخ غربی را در تکوین علم و  
پژوهش علمی می‌داند و صریحاً می‌گوید که بر فیلسوف است که حد علم را محترم شمرد و  
در عین حال ، به سهم خود مانع از این شود که دوستان علم بر اثر غفلت از معنی و ماهیت

آن بشر را به نام علم گمراه سازند. دفاعی که معمولاً بورژوازی از علم می‌کند به زیان علم است. دفاع روشنفکران بورژوا از علم نظیر دفاع مرتجعان بورژوا از کلیساست. حقیقت علم و دین بر هر دو دسته پوشیده است و محرك هر دو یک چیز است. یکی در پناه علم و دیگری در پناه کلیسا می‌خواهد از انسان سلب آزادی و، در نتیجه، سلب مسئولیت کند. از خصایص بورژوازی فرار از آزادی و قبول مسئولیت است. بورژوا برای اینکه از خود سلب مسئولیت کند علم (یا کلیسا) را مطلق می‌انگارد و اتخاذ تصمیمات اساسی را به عهده علم (یا کلیسا) می‌گذارد. این علم مطلق ممکن است برای بعضی علوم طبیعت باشد و برای بعضی دیگر علوم انسانی. بعضی‌ها اسیدوارند که، بالاخره، همه کارهای انسان روزی به ماشین واگذار شود (سیبرنتیک (cybernétique) و انسان بکلی از کشیدن بار انسانیت آسوده گردد.

اعتقاد به مطلق بودن علم، البته، یک اعتقاد خرافی است یا یک «خرافه علمی» بیش نیست. یاسپرس درباره حد علم و نسبت آن به تفصیل در مواضع مختلف از نوشته های خود بحث می‌کند که بیان بسیار اجمالی آن از اینقرار است:

علم به معنای اعم (خواه علم جدید باشد، خواه علم قدیم) همیشه از نسبت میان عالم و معلوم یا میان مدرک و مورد ادراک (سوژه و ابژه) حاصل می‌شود. مدرک از این حیث مدرک است که در برابر مورد ادراک قرار دارد و بالعکس. هیچکدام بدون دیگری وجود ندارد. برای روشن شدن مطلب مثالی می‌آوریم (مثال مأخوذ از یاسپرس نیست): سکه‌ای را در نظر بگیرید. سکه همیشه دورو دارد. یک طرف را «شیر» و طرف دیگر را «خط» می‌نامیم. شیر و خط در واقع به یکدیگر چسبیده‌اند زیرا سکه پُر است و میان آنها شکافی نیست. حال اگر قرار باشد که شیر نسبت به خط علم پیدا کند شرطش اینست که میان آنها شکافی پیدا شود تا شیر بتواند از خلال آن شکاف خط را مطالعه کند. حال ببینیم این مثال متضمن چه نتایجی است:

۱) برحسب اینکه شیر از چه زاویه‌ای به آنطرف نگاه کند و از چه طریق به پژوهش و مطالعه پردازد علم او صور مختلف پیدا می‌کند.

۲) زاویه دید و طریق تحقیق هرچه باشد شیر هرگز نمی‌تواند به کل سکه علم پیدا کند زیرا سکه هرگز در برابر او واقع نمی‌شود بلکه محیط بر او و بر خط و نقشی است که در برابر او قرار می‌گیرد.

۳) مجموع مطالعات شیر نمی‌تواند حاکی از حقیقت سکه باشد زیرا سکه مجموع خطوط و نقوش نیست، درعین حال که از خطوط و نقوش جدا نیست. حقیقت آن، یعنی «سکه بودن»، غیر از مجموع خطها و نقوشها است. سکه، مقتضی شیر و خط و شیر و خط محتاج سکه است ولی درعین حال سکه و رای شیر و خط است.

۴) اگر شیر به خود آید و درباره مراتب فوق فکر کند، دعوی علم به حقیقت مطلق

نمی‌کند، بلکه وجود خود و وجود موجودات مقابل خود (خطوط و نقوش) را نشانه‌های وجودی می‌داند که براو و غیر او احاطه دارد.

با توجه به این تمثیل شاید بتوان نظر یاسپرس را به این صورت خلاصه کرد:

۱) علم همواره از خلال شکافی که میان ما و مورد ادراک ما وجود دارد حاصل

می‌شود.

۲) حقیقتی که محیط بر مدرک و مورد ادراک است هرگز به علم در نمی‌آید. چنین حقیقتی

را یاسپرس «حقیقت احاطی» (das Umgreifende) نامیده است.

۳) حقیقت احاطی را می‌توان قبول کرد بدون اینکه در باره آن بتوان علم پیدا کرد.

یاسپرس درباره حقیقت احاطی به تفصیل پرداخته و توجه مخصوص به این حقیقت را شرط ورود به حریم تفکر صحیح می‌داند. منظور از حقیقت احاطی تنها حقیقت وجود نیست که محیط بر موجودات است بلکه هر حقیقتی که مدرک و مورد ادراک را در برگیرد در اصطلاح یاسپرس حقیقت احاطی نامیده می‌شود و لذا او حقیقت جهان، انسان، و خدا را احاطی می‌نامد. ببینیم چگونه:

۱) ما همواره معاط در جهانیم و هرگز نمی‌توانیم از خارج به آن نگاه کنیم. بنابراین،

علم ما به جهان فقط یک صورت عقلی (idée) است، یعنی چیزی است که عقل انسان آن را به عنوان حقیقت جهان در برابر خود قرار می‌دهد، در صورتی که حقیقت جهان هرگز در برابر ما

(gegen-stand: ob-jectum) قرار نمی‌گیرد بلکه همواره بر انسان (subject) و آنچه پیش روی

انسان واقع می‌شود (object) محیط است.

۲) ما هرگز نمی‌توانیم به حقیقت وجود خودمان پی ببریم زیرا به محض اینکه بخواهیم

نسبت به خود علم پیدا کنیم ناچار دو قسمت می‌شویم: قسمتی که مشاهده می‌کند و قسمتی که مورد مشاهده واقع می‌شود. اما حقیقت انسان آن چیزی است که هر دو قسمت را در برمی‌گیرد

و بر جزء مدرک انسان و جزء دیگر او که مورد ادراک خودش است احاطه دارد. انسان به هر صورت که در باره خودش مطالعه کند، همواره جزء مدرک خارج از جزء مورد مطالعه واقع

می‌شود و، به عبارت دیگر، «مورد مطالعه» هرگز تمام حقیقت انسان نخواهد بود.

۳) علم ما راجع به خدا نیز هرگز علم حقیقی نتواند بود زیرا خدایی که بر ما و جمیع

موجودات احاطه دارد چگونه ممکن است منطقی در نگاه علمی گردد.

گمان می‌کنم که از این سه قسم حقیقت احاطی دوتای اول روشن باشد. فقط در قسم

سوم، که مربوط به خداست، ممکن است طرح اشکال بشود؛ زیرا از نظر بعضی این قضیه که «ذات الهی را نمی‌توان شناخت» سالبه به انتفاء موضوع است یعنی اصلاً موضوع قضیه را،

که ذات الهی باشد، متکند و، بنابراین، بحث در طریق معرفت به این ذات خود به خود منتفی می‌شود. پس قبلاً این پرسش پیش می‌آید که چگونه ممکن است وجود خدا را قبول کرد؟ برای پاسخ گفتن به این پرسش، یاسپرس ابتدا درباره خود انسان پرسش می‌کند. قبلاً گفته شد که به حقیقت احاطی انسان نمی‌توان علم پیدا کرد. لکن تجلیات آن را می‌توان مورد ملاحظه قرار داد. حقیقت احاطی انسان همواره به صورت مدرك در برابر ما سوای خود تجلی می‌کند و برحسب نوع رابطه‌ای که با ما سوای خود دارد می‌توان چهار وجه برای این تجلیات، یعنی حقیقت احاطی انسان، قایل شد.

۱) ممکن است به صورت « دازین » ( Dasein ) تجلی کند. « دازین » در ترجمه لفظ به لفظ یعنی « وجودی که آنجا است » و منظور یاسپرس از این کلمه انسانی است که با ما سوای خود رابطه‌ای سببی بر رفع احتیاجات زیستی و تأمین موجبات زندگانی روزمره دارد. در این مرتبه تماس انسان با غیر خود، خواه افراد دیگر خواه طبیعت و جهان، تماسی جزئی و انضمامی (concret) و مصلحت آمیز است.

۲) ممکن است به صورت « آگاهی بطور کلی » ( bewusstsein überhaupt ) ظاهر شود. در این مرتبه انسان سعی می‌کند نسبت به موجودات مختلفی که در جهان هستند آگاهی پیدا کند و برای این منظور علوم مختلف هر کدام با روشهای مخصوص به خود تأسیس می‌شوند. در این حالت تماس انسان با ما سوای خود، برخلاف مرتبه قبل، تماسی کلی و انتزاعی است. یعنی آگاهی انسان از موجودات بستگی به خصوصیات افراد و نحوه تماس شخصی آنها ندارد و لذا افراد در این مرتبه قابل تعویض به یکدیگرند، زیرا در اینجا، به اصطلاح کانت، فقط قوه فاهمه (Verstand) افراد کار می‌کند و کار قوه فاهمه در اشخاص مختلف مشابه است. در اینجا قوه فاهمه آثار و عوارض موجودات را از خلال صورتها یا قالبهای مخصوص خود، که مشترک میان افراد انسان است، ملاحظه و مطالعه می‌کند و سعی می‌کند آنها را تحت قواعد و ضوابط درآورد. فاهمه در بند وحدت بخشیدن به امور نیست، بلکه برعکس، با تجزیه امور برای مطالعه دقیقتر بر پراکنندگی موجود دائماً می‌افزاید.

۳) ممکن است به صورت روان ( Geist ) جلوه کند. روان مرتبه‌ای از ظهور انسان است که می‌خواهد صورت معقول (idée) به موجودات بدهد. یعنی، برخلاف مرتبه قبل که موجودات را بطور مجزی و پراکنده در نظر می‌گرفت، در اینجا سعی می‌کند که ظواهر پراکنده را به وحدتی اساسی بازگرداند. دستگاههای بزرگ متافیزیک در این مرتبه درست می‌شود. اگر انسان توجه به معنای حقیقت احاطی نداشته باشد متافیزیک موجب گمراهی او می‌شود، ولی اگر متذکر معنی حقیقت احاطی باشد معقولات یا معلومات متافیزیکی را به عنوان رمز تلقی می‌کنند. رمزی که تفسیر پایان ناپذیر آن به عهده «اگزیستانس» یعنی مرتبه دیگری از تجلی حقیقت انسان است.

جای پرسش است که اگر عقل نیز مانند فاهمه صورتهایی مخصوص به خود دارد چرا در مرتبه فاهمه، که علوم طبیعی تأسیس می‌شود، میان دانشمندان وحدت نظر است اما در متافیزیک‌ها تضاد دیده می‌شود. علت اینست که دانشمندان صورتهای فاهمه را یکسان به کار می‌برند زیرا همه لحاظ واحدی را که برای عمل مفید باشد انتخاب می‌کنند و گرنه در مقام نظر محض علماء نیز ممکن است باهم اختلاف پیدای کنند، چنانکه امروز در مبادی نظری علوم میان دانشمندان نیز اختلاف نظر وجود دارد. اما در متافیزیک چون فایده عملی ملحوظ نیست هر کس لحاظی را که درست می‌پندارد انتخاب می‌کند. اگر در متافیزیک نیز همه لحاظ واحدی را انتخاب می‌کردند تضاد در دستگاههای متافیزیک پیدا نمی‌شد. هر یک از فلاسفه امر معقولی را به جای حقیقت احاطی گرفته و به لحاظ آن امر معقول دستگاه متافیزیک خود را بنا کرده‌اند. مثلاً، یکی روان، دیگری ماده، آن یکی حیات را مطلق گرفته، و در نتیجه، سیستمهایی به نام اصالت روان (سپیریتموآلیسم)، اصالت ماده (ماتریالیسم)، اصالت حیات (ویتالیسم)، و امثال آنها ابداع شده است.

ع) حقیقت احاطی انسان ممکن است به صورت اگزیتانس ظهور کند. در این مرتبه رابطه انسان با ماسوای خود رابطه با وجود متعالی (transcendence) یا خداست. این رابطه از سنخ رابطه میان عالم و معلوم یا عاقل و معقول نیست. در این مرتبه انسان متذکر این حقیقت است که وجود متعالی محیط بر او و آن چیزی است که ممکن است به عنوان صورت عقلی یا خیالی وجود تصور شود. درسه مرتبه‌ای که شرح آن گذشت، انسان همواره مدرکی است که به لحاظی یا به اعتباری با امر مورد ادراک خود ارتباط دارد: در مرتبه اول، مورد ادراک صرفاً به اعتبار زندگی عملی و رفع نیازهای دور و نزدیک ملحوظ است؛ در مرتبه بعد، مورد ادراک به اعتبار تنظیم و تنسيق آثار و عوارض مترتب بر موجودات بر حسب صورتهای قوه فاهمه؛ و در مرتبه سوم، به اعتبار حقیقت وحدانی موجودات و باز یافتن وحدتی که مبداء و مصدر کثرات است در نظر گرفته می‌شود.

اما در مرتبه اگزیتانس، همه لحاظها و اعتبارها ساقط می‌شود و انسان خود را در وجود متعالی فانی می‌یابد. به علاوه، تمام جهان و موجودات جهان را نیز معلق میان وجود و عدم می‌بیند. بنابراین، اگزیتانس قلمرو علم نیست بلکه قلمرو لاعلم (nichtwissen) است. البته منظور از «لاعلم» جهل نیست زیرا جهل معمولاً در مقابل علم استعمال می‌شود. وقتی می‌گوییم نسبت به فلان چیز جهل داریم امکان علم پیدا کردن به آن چیز را نفی نمی‌کنیم؛ یعنی ممکن هم هست که به آن علم پیدا کنیم. اساساً علم و رای علم و جهل است، حالت روشنی است که با توجه به معنای عمیق حقیقت احاطی در انسان پیدا می‌شود، (یاسپرس، در واقع، لاعلم را به معنی «علم حضوری» به کار می‌برد).

با اینحال، انسان هر قدر هم به حقیقت احاطی وجود آگاهی داشته باشد باز، به قول یاسپرس، مانند گربه‌ای که همواره چهار دست و پا به زمین می‌افتد، می‌خواهد چیزی را در

برابر خود با دودست بگیرد، یعنی باز به وضع حصول (objectivité) بازمی‌گردد، و بنابراین، در مرتبهٔ اگزیستانس هم با وجود تجربهٔ فنا باز ممکن است وجود متعالی را به صورت معقول (در متافیزیک) در برابر خود قرار دهد. به این معناست که می‌توان معلومات متافیزیکی را در مرتبهٔ اگزیستانس توجیه کرد — یعنی معقولات را رمز تلقی کرده و بر حسب تجارب مختلف «اگزیستانس» از آن تفسیرهای مختلف نمود و در عین حال مرجع تفسیر یکی باشد، تفسیری که از هر زبان که می‌شنوی ناممکن است. این ناممکن بودن که ناشی از نحوهٔ تلاقی انسان با وجود است و بر حسب اشخاص متفاوت است، در اصطلاح یاسپرس، «شان تاریخی» (Geschichtlichkeit) نامیده می‌شود. به آسانی می‌توان ملاحظه کرد که در مرتبهٔ آگاهی بطور کلی (مرتبهٔ فاهمه) شان تاریخی دخالت ندارد. در مرتبهٔ روان (مرتبهٔ متافیزیک) نیز ظاهراً شان تاریخی دخیل نیست مگر اینکه زبان متافیزیک برای بیان تجربهٔ اگزیستانس به کار رفته باشد. هنر حقیقی به اقتضای شان تاریخی هنرمند ظاهر می‌شود و به این جهت است که آثار عالی هنری همیشه ناممکن است.

اما برای رسیدن به مرتبهٔ اگزیستانس تجربهٔ خاصی لازم است که یاسپرس آن را تجربهٔ «نهایت» (limite) می‌نامد. منظور چیست؟ انسان همواره در معرض احوالی است: حال قدرت، حال ضعف، حال فقر، حال سلامت، حال بیماری، و امثال اینها. اما چهار حال است که در آنها انسان به نهایت مقدرات خود می‌رسد و ضعف و ناتوانی و محدودیت خود را عمیقاً احساس می‌کند. احوال دیگر را می‌توان تغییر داد و می‌توان کم و بیش برون فرساید در آنها تصرف کرد، اما «حال نهایت» (situation limite) حالی است تغییرناپذیر، حدی است غیر قابل عبور، بن بست است بدون راه گریز. در این چهار حال همهٔ افراد مشترکند، زیرا این حالها بستگی به ذات انسان دارد: مرگ همواره با ماست و انسان تنها موجودی است که از این حقیقت آگاه است. موجودات دیگر می‌سیرند ولی قبلاً مرگ را نمی‌شناسد. رنج کشیدن نیز ملازم ذات انسان است. به گفتهٔ طنز آمیز نیچه، انسان تنها حیوانی است که می‌خندد زیرا آنچه آن سخت رنج می‌کشد که مجبور شده است خنده را اختراع کند. خطا و پیکار نیز مقتضای طبیعت آدمی است. «گناه اصلی آدم» اشاره‌ای است به خطا کاری ذاتی انسان. اما با اینکه این چهار حال میان تمام افراد مشترک است همه در بارهٔ آنها فکر نمی‌کنند. با اینکه همه می‌دانیم که می‌سیریم از فکر کردن دربارهٔ مرگ احتراز می‌کنیم و از سرگی که دائماً با ماست روی می‌گردانیم. مرگ را می‌شناسیم ولی برای دیگران. به اصطلاح، مرگ حق است اما برای همسایه. در مورد خودمان تجاهل می‌کنیم و به روی خود نمی‌آوریم. در مورد سایر حالها نیز همین حال غفلات را داریم. تجربهٔ «حال نهایت» عبارت از اینست که این احوال را، به قول خارجیها، برگوشت و استخوان خود احساس کنیم، واقعیت آنها را بپذیریم و دربارهٔ آنها عمیقاً فکر کنیم. در این هنگام است که انسان، به تعبیری که خود یاسپرس به کار برده، احساس می‌کند که «زمین زیرپایش خالی می‌شود»، به هیچ

چیز نمی‌تواند اعتماد کند، همه چیزهایی که قبلاً مطلق به نظر می‌رسیدند سست و گذرا جلوه می‌کنند. همه چیز سست و بی‌معنی و بیهوده به نظر می‌آید.

با این تجربه وحشتناک ممکن است انسان در ظلمت بی‌انتهای عدم سرگردان شود و راه به جایی نبرد. ممکن هم هست که توفیق یارش باشد و در تپه‌گی عدم چشمش به نور وجود روشن شود. یعنی به این کشف عظیم نایل شود که آنچه حقیقتاً هست وجودی است « بر تراز خیال و قیاس و گمان و وهم » و موجودات در نسبت با او عدم‌هایی هستند « هستی‌ها نما ». آنچه هست و باقی است وجود است و دیگر چیزها فانی هستند.

یاسپرس مخصوصاً بر این مطلب تکیه می‌کند که در تجربه « حال نهایت » انسان به وضوح درمی‌یابد که وجود به او اعطاء شده است و، به عبارت دیگر، وجود او عطیه‌ای است از وجود متعالی.

بطوریکه ملاحظه می‌شود، تجربه « حال نهایت » تجربه‌ای اساسی است و اگر در کار نباشد مقدمات عقلی بی‌حاصل است، زیرا عقل بدون تجربه اگزیستانس نمی‌تواند در انسان ایمان ایجاد کند. ولی عقل را هم نباید ناچیز انگاشت زیرا ایمان بدون عقل تاریک و متزلزل است. ایمان روشن و محکم نتیجه تجربه معنوی (اگزیستانسیل) و فعالیت عقل است. به علاوه، انسان همواره در دنیاست و در میان موجودات زندگی می‌کند و، بنابراین، همواره در معرض آنست که حجاب موجودات یاد وجود را از دل او بیرون کند. یاسپرس فوق‌العاده به ارتباط میان دو اگزیستانس اهمیت می‌دهد. حقیقت فقط در ارتباط میان دو اگزیستانس — یا ارتباط معنوی — حفظ می‌شود. در ارتباط معنوی طرفین از خلال‌شان تاریخی خود بایکدیگر تماس پیدا می‌کنند و در اینجا نیز عقل واسطه‌ای است برای اینکه اشخاص بتوانند در عمق خصوصی خود به یکدیگر برسند. در ارتباط معنوی منظور تفاهم یا توافق منطقی در مسائل نیست بلکه منظور به هم رسیدن دو شخصی است که هر کدام به نحوی به حقیقت روی می‌آورند. اما این ارتباط فقط در پرتو محبتی جدال‌آمیز (Kaupfendeliebe) ممکن است تحقق پیدا کند. کار جستجوی حقیقت را، که کاری است بی‌پایان، نمی‌توان در ضمن روابط متداول اجتماعی دنبال کرد. در اینجا یا ریاکاری و تواضع دروغین جای محبت را می‌گیرد و یا جدال در راه حقیقت بهانه‌ای برای اثبات برتری و احراز تسلط بر دیگری می‌شود. اما اگر به راستی محبت در میان باشد طرفین یکدیگر را « چیز » نمی‌انگارند و به آزادی و شأن تاریخی یکدیگر احترام می‌گذارند و، به علاوه، به حکم محبت با یکدیگر نزاع می‌کنند تا بتوانند از خلال تاریخ خصوصی خود بایکدیگر تلاقی کنند یا به ساحت حقیقت برسند. ابتلائات امروز بشر ناشی از غفلت از حقیقت است. روابط میان افراد عموماً مبنی بر مصلحت یا مبنی بر مسائل فوق‌فاهمه است. ارتباط معنوی — یا ارتباط اشخاص در سرتیبه اگزیستانس — اگر مفقود نباشد بسیار نادر است. امروز عموماً تصویری می‌کنند که انسان تنها به



مدد فایده — یعنی تنها با علم — می تواند سعادت خود را تأمین کند . اما علم وسیله ای بیش نیست . این وسیله اگر در دست مردم غافل باشد موجب بدبختی و تباهی و اگر در خد دست انسان آگاه از معنویت باشد وسیله خوبی برای تأمین آسایش و بهتسر زیستن است . فلسفه با علم نزاعی ندارد . فلسفه انسان را از حد علم آگاه می کند و راه عبور به آن سوی حد را به او نشان می دهد . یعنی طریقتی است که انسان را برای ایمان آوردن آماده می سازد . اما خود ایمان داخل در قلمرو فلسفه نیست ؛ ایمان فعل است و فعلی است که به توسط آن انسان به سوی وجود متعالی تعالی پیدامی کند . بنابراین ، فلسفه مقدمه است و برای رفتن از مقدمه به نتیجه ، به اصطلاح یاسپرس ، نوعی « جهش » یا « پرش » لازم است و اگر کسی را یارای این جهش نباشد در مرتبه روان ، که قلمرو عقل است ، باقی می ماند . به قول خواجه شیراز :

دل اندر زلف لیلی بند و کار عشق مجنون کن      که عاشق را زیان دارد مقالات خردمندی



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی