

فصلنامه علمی-پژوهشی آیین حکمت
 سال دوازدهم، بهار ۱۳۹۹، شماره مسلسل ۴۳

بررسی انتقادی «از خودبیگانگی فلسفی» از منظر یاسپرس با تاکید بر دیدگاه علامه طباطبایی

تاریخ دریافت: ۹۸/۱۱/۱۷

تاریخ تأیید: ۹۸/۱۲/۲۵

* حسن عبدی

** محسن قمی

*** علی عطایی

از خودبیگانگی یکی از مهمترین مسائل انسان‌شناختی عصر حاضر است که پژوهش درباره آن نیازمند فهم درست مبانی فلسفی و انسان‌شناختی آن است. این نوشتار با استفاده از روش تحلیلی-انتقادی به بررسی انتقادی دیدگاه یاسپرس در زمینه از خودبیگانگی فلسفی بر اساس دیدگاه علامه طباطبایی می‌پردازد. پرسش اصلی تحقیق عبارت است از: از منظر علامه طباطبایی چه انتقادهایی بر آراء یاسپرس در باره از خودبیگانگی فلسفی وارد است؟ بر اساس یافته‌های تحقیق، یاسپرس مهمترین قسم از خودبیگانگی را از خودبیگانگی فلسفی می‌داند که خاستگاه آن خلط میان آگاهی واقعی از وجود احاطی و آگاهی ساختگی از وجود احاطی است. در فرایند از خودبیگانگی فلسفی انسان

* استادیار و عضو هیئت علمی دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام (نویسنده مسئول) (abdi@bou.ac.ir).

** دانشیار و عضو هیئت علمی دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام (ghomi@iranculture.org).

*** دانشجوی دکتری دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام (aliataee124@gmail.com).

ازخودبیگانگی با معرفت ساختگی از وجود احاطی به چیزی در ورای خود اشاره نکرده است تا با حرکت در آن افق‌ها به وجود مطلق برسد. به باور او «ایمان فلسفی» راه غلبه بر ازخودبیگانگی فلسفی است. بر اساس مبانی علامه طباطبایی، اولاً یاسپرس میان حقیقت وجود و حقیقت انسان خلط کرده است و این دو را یکی پنداشته است، ثانیاً درباره توصیف حقیقت انسان، دچار تناقض‌گویی شده است، ثالثاً از تمایز نهادن میان ادراکات حقیقی و اعتباری نتوان مانده است، رابعاً روش مورد استفاده او (پدیدارشناسی) توان لازم برای تحلیل مسائل نفس را فاقد است. در مقابل، علامه طباطبایی خاستگاه ازخودبیگانگی را فراموشی عین الربط بودن خود می‌داند.

واژگان کلیدی: انسان، ازخودبیگانگی، خود، انسان‌شناسی، هستی، حقیقت وجود، یاسپرس، علامه طباطبایی.

۱. مقدمه

یکی از مسائلی که همواره ذهن بشر را به خود مشغول داشته است، چیستی «خود» است. برای هر انسانی این پرسش مطرح می‌شود که من کیستم؟ و در پی این پرسش در جستجوی پاسخی برای آن بر می‌آید و در مسیر یافتن پاسخ این پرسش با دشواری‌هایی مواجه می‌شود. زمانی این مسئله بغرنج‌تر می‌گردد که درمی‌یابیم بسیاری از متفکران نیز درباره چیستی «خود» با هم اختلاف نظر دارند. گویی حل نهایی مسئله چیستی و ویژگی‌های خود برای آنان نیز میسر نگشته است. بشر هنوز در مسئله «خود» به پاسخ نهایی و قطعی نرسیده بود که مسئله جدیدی با عنوان «ازخودبیگانگی» بر مسائل پیشین او و بر ابعاد مسئله «خود» افزود. اکنون بشر باید به یافتن پاسخ برای مسئله‌ای همّت بگمارد که چه چیزی هویت او را تهدید می‌کند؟ چه این که هر گونه تلاش برای رسیدن به سعادت

واقعی در گرو شناخت حقیقت «خود» و طرد «ازخودبیگانگی» است (جعفری، ۱۳۷۸: ۱۲۸) و زندگی برای فرد انسانی در صورت عدم دستیابی به تصویر روشنی از خود و نیز چستی از خودبیگانگی فاقد معنا خواهد شد (داوری اردکانی، ۱۳۸۷: ۲۴). این جاست که بسیاری از متفکران و اندیشمندان در حوزه‌های مختلف علمی و فکری از فلسفه گرفته تا جامعه‌شناسی و روان‌شناسی به تأمل در این مسئله و واکاوی ابعاد آن پرداختند تا شاید پاسخی هم برای مسئله «خود» بیابند و هم برای مسئله «ازخودبیگانگی». یکی از متفکرانی که در این زمینه تأملات قابل ملاحظه‌ای داشته است، جان یاسپرس متفکر اگزیستانسیالیست الهی آلمانی معاصر است. وی در تحقیقات خود تقریری از «ازخودبیگانگی» مطرح کرده است که با تقریرهای دیگر متفاوت است و می‌توان آن را گونه خاصی از «ازخودبیگانگی» به شمار آورد و اگر بخواهیم بر پایه مبانی فکری یاسپرس نامی برای آن برگزینیم، «ازخودبیگانگی فلسفی» بهترین گزینه خواهد بود. اما از سوی دیگر فرهنگ اسلامی منبع معارف نابی است که در پیام وحی ریشه دارد. علامه طباطبایی به مثابه یکی از بزرگ‌ترین اسلام‌شناسان معاصر در آثار مختلف خود بخشی از معارف ناب اسلامی را مطرح کرده است. این معارف ناب اسلامی می‌تواند ملاک و معیاری برای ارزیابی اندیشه‌های دیگر قرار گیرد. اکنون پرسشی که در این جا مطرح است آن است که صورت‌بندی یاسپرس از «ازخودبیگانگی» فلسفی، ویژگی‌ها، و راه‌حل گذر از آن چیست و بر پایه مبانی فکری علامه طباطبایی به منزله اسلام‌شناس معاصر چه نقدهایی بر آن وارد است؟ در این پژوهش با تمرکز بر آراء این متفکر به بررسی دیدگاه او درباره «ازخودبیگانگی فلسفی» و ارزیابی این دیدگاه خواهیم پرداخت. هدف و مقصود

آن است که دریابیم آیا وی در تحلیل خود از این مسئله و ارائه راه‌حل برای آن موفق بوده است یا نه؟ روش به کار رفته در این تحقیق نیز روش تحلیلی - عقلی است. به عبارت دیگر با تمرکز بر آثار این دو متفکر، تحلیل و ارزیابی آراء یاسپرس از منظر علامه طباطبایی را مورد توجه قرار می‌دهیم.

بررسی ادبیات موضوع نشان می‌دهد هر چند درباره «ازخودبیگانگی» مقالات و حتی کتاب‌هایی منتشر شده است، اما در هیچ یک از این آثار نه تنها به نقد نگرش یاسپرس در این زمینه پرداخته نشده است، بلکه اساساً توصیفی از دیدگاه وی در این باره به چشم نمی‌خورد. آن چه در عموم متون و منابع درباره یاسپرس وجود دارد، توضیح ابعاد مختلف فکری او به ویژه دیدگاه وی درباره گونه‌های وجود است و چه بسا مطالبی که از وی در زبان فارسی درباره ازخودبیگانگی می‌توان یافت، از حد دو صفحه تجاوز نکند. شاید تصور شود اگر تقریر یاسپرس از ازخودبیگانگی در ادبیات موضوع به زبان فارسی مطرح نشده است، اصولاً چه ضرورتی به انجام این تحقیق وجود دارد و آیا انجام این کار ضروری است؟ به نظر می‌رسد دلیل‌هایی وجود دارد که انجام این پژوهش را ضروری می‌سازد. اگر در نظر آوریم که سعادت ابدی انسان در گرو شناخت دقیق و عمیق از چیستی «خود» باشد، هر گونه تحلیلی که بتواند ما را به خطاهای احتمالی در شناخت خود رهنمون گردد، ارزش پیدا می‌کند و پرداختن بدان لازم و ضروری خواهد بود. چه بسا یک متفکر به ابعاد خاصی از وجود انسانی راه یافته باشد که آگاهی از آراء او جهل ما نسبت به ابعاد وجودی خویش را بزدايد. افزون بر این ممکن است متفکر مذکور در شناخت «خود» دچار اشتباه شده باشد، با تحقیق و پژوهش می‌توان به خطاهای احتمالی او پی برد و مانع از بسط

و گسترش خطای مذکور در سایر افراد شد. از این رو به نظر می‌رسد انجام این پژوهش امری لازم و ضروری است.

۲. از خودبیگانگی فلسفی از منظر یاسپرس

پیش از پرداختن به مسئله از خودبیگانگی فلسفی در آراء یاسپرس، ابتدا به توضیح مفهوم «از خودبیگانگی» به طور کلی می‌پردازیم تا جایگاه از خودبیگانگی فلسفی در هندسه این مسئله روشن گردد. مرور ادبیات موضوع نشان می‌دهد که ژان ژاک روسو فیلسوف سوئسی یکی از سرآغازهای تلاش‌های متمرکز متفکران در زمینه بررسی مسئله «از خودبیگانگی» است. پس از وی، متفکرانی مانند هگل (هگل، ۱۳۸۲: ۴۳۱)، مارکس (پاپکین و استرول، ۱۳۷۹: ۱۳۷)، فوئرباخ (کاپلستون، ۱۳۷۷، ج ۷: ۲۹۶-۲۸۱)، سارتر، مارکوزه (مارکوزه، ۱۳۹۲: ۷۸) و ... به بررسی این مسئله پرداختند (کاکاوند، ۱۳۹۲: ۱۰). اختلاف نظری که این اندیشمندان درباره چیستی و ابعاد از خودبیگانگی داشتند، موجب ابهام در این مفهوم گردید. این اختلافات تا آن جا پیش رفت که آن چه را که یک متفکر «از خودبیگانگی» به شمار آورده است، متفکر دیگر عامل هویت‌ساز «خود» قلمداد کرده است (مسترسن، ۱۳۹۰: ۴۵). از این رو چاره‌ای نیست جز آن که با تمرکز بر مفهوم از خودبیگانگی، توضیحی درباره آن ارائه گردد.

۱-۲. مفهوم از خودبیگانگی

واژه «از خودبیگانگی»^۱ در لغت به معنای قطع ارتباط چیزی با چیزی، و نیز از دست دادن و فاقد شدن به کار رفته است. این کلمه از طریق ژان ژاک روسو وارد متون فلسفی گردید، سپس فیلسوفانی مانند هگل به بررسی آن پرداختند و

در آثار کارل مارکس مورد توجه جدی قرار گرفت و از این طریق به متون و منابع جامعه‌شناسی نیز راه یافت (Bruce, 2006: 8-9). اختلاف نظر در توضیح این مفهوم چندان زیاد است که شاید نتوان تعریف ثابت و روشنی از آن به دست داد که مورد اتفاق نظر همه متفکران باشد. علت آن نیز این است که با توجه به ابعاد مختلفی که ازخودبیگانگی پیدا کرده است، در شاخه‌های مختلف علمی مورد بحث و بررسی قرار گرفته است. بنابراین در بررسی دیدگاه هر متفکر لازم است به تعریفی که وی از این اصطلاح به دست می‌دهد، و مبانی فکری او توجه کرد.

۲-۲. گونه‌های ازخودبیگانگی

پیش از پرداختن به مسئله ازخودبیگانگی فلسفی در آراء یاسپرس لازم است بر این نکته تأکید کنیم، که ازخودبیگانگی تقریرها و به عبارت دقیق‌تر گونه‌های مختلفی دارد (Smitt and Moody, 1994: 3). مرور متون و منابع مرتبط با مسئله ازخودبیگانگی نشان می‌دهد که در این متون و منابع از دست کم پنج گونه ازخودبیگانگی سخن به میان آمده است.

(أ) ازخودبیگانگی پدیدارشناختی؛ هگل در کتاب پدیدارشناسی روح به تفصیل به توصیف وضعیت انسانی پرداخته است که در تلاش برای رسیدن به تکامل است. فرد انسانی در بستر تاریخ به تدریج به پدیدارهایی درباره خود دست پیدا می‌کند و بر پایه این درک پدیدارشناختی نخست خود را «باخودبیگانه» درک می‌کند، سپس خویش‌شن خود را «ازخودبیگانه» می‌شناسد، و سرانجام زوال این بیگانگی بر او پدیدار می‌گردد (هگل، ۱۳۱۲: ۴۳۶-۴۳۱). محور اصلی این ازخودبیگانگی، پدیدارهایی است که بر انسان آشکار می‌گردد؛ نه واقعیت عینی و واقعی. از این رو این گونه ازخودبیگانگی، به ازخودبیگانگی

پدیداری شناخته می‌شود.

(ب) از خودبیگانگی اقتصادی؛ گونه دوم از خودبیگانگی، از خودبیگانگی اقتصادی است. کارل مارکس با طرح مباحثی در زمینه فلسفه اقتصاد بر پایه مبانی ماتریالیسم، تصویری از انسان به دست می‌دهد که اساس هویت آن را «اقتصاد» تشکیل می‌دهد. فرد انسانی در فرایندی از شرایط اقتصادی و روابط تولیدی گرفتار است که مورد بهره‌کشی کارفرما و سرمایه‌دار قرار دارد. با ارزش‌ترین برون‌داد انسان «کار» است و اساساً انسان خود محصول کار خویش است. اگر کارفرما و سرمایه‌دار با استثمار کارگران، میان افراد انسان و «کار» آنان فاصله بیفکنند، زمینه از خودبیگانگی را فراهم ساخته‌اند (نوذری، ۱۳۷۹: ۳۶۵-۳۶۳).

(ج) از خودبیگانگی اجتماعی؛ پس از طرح مفهوم از خودبیگانگی از سوی فیلسوفان، این بحث به محور مسائل علوم اجتماعی نیز کشیده شد و برخی از جامعه‌شناسان و متفکران علوم اجتماعی نیز به واکاوی ابعاد مختلف از خودبیگانگی پرداختند. در این زمینه شوپنهاور با اشاره به ابعاد اجتماعی از خودبیگانگی معتقد است که از خودبیگانگی مولود جامعه صنعتی است که در آن، فرد انسانی با وضعیتی شغلی خود در صنعت ارزش‌گذاری می‌شود. از این رو جامعه صنعتی بستر شکل‌گیری انسان‌هایی است که از نظر اجتماعی از خودبیگانه هستند (تورن، ۱۳۸۵: ۱۸۴).

(د) از خودبیگانگی روانی؛ در علوم روان‌شناختی اعم از روان‌شناسی تجربی، روان‌شناسی اجتماعی، روان‌کاوی و ... نیز به مسئله از خودبیگانگی پرداخته شده است. در روان‌شناسی از خودبیگانگی عمدتاً به حالتی در برخی افراد گفته می‌شود که منشأ

۱. در این جا نباید از خودبیگانگی اجتماعی را با «از خودبیگانگی جامعه» یکی پنداشت.

رفتارهای ساختارشکنانه در فرد می‌شود؛ رفتاری که با مطالعه حالات طبیعی او انتظار انجام آن رفتار وجود ندارد (Trusty, J. & Dooley-Dickey, 1993: 20-22).

(ه) از خود بیگانگی فلسفی؛ گونه پنجم از خود بیگانگی، از خود بیگانگی وجود است که کارل یاسپرس با تمرکز بر آن ضمن واکاوی این گونه به ارائه راه‌حل برای گذر از آن پرداخته است. در ادامه به بررسی دیدگاه وی خواهیم پرداخت.

۲-۳. صورت‌بندی از خود بیگانگی فلسفی

گفتیم که یکی از گونه‌های از خود بیگانگی، از خود بیگانگی وجود است. فیلسوفان اگزیستانسیالیست به بررسی این مسئله پرداخته‌اند (ملکیان، ۱۳۷۷: ۱۵/۴-۱۴). یکی از فیلسوفان اگزیستانسیالیست جان یاسپرس^۱ است. یاسپرس متفکری الهی است و در چارچوب «فلسفه وجود^۲» یا همان اگزیستانسیالیسم، ضمن اصالت دادن به وجود انسان، به تبیین ابعاد مختلف از خود بیگانگی پرداخته است. برای صورت‌بندی از خود بیگانگی فلسفی لازم است به چیستی «خود» از منظر یاسپرس اشاره کنیم.

أ. وجود انسانی

دریچه نگرش یاسپرس به مسئله از خود بیگانگی، تبیین حقیقت انسان است. در نظر یاسپرس در میان همه انواع «هست»ها تنها انسان است که واجد «وجود» است (بلاکهام، ۱۳۵۷: ۶۷). دیدگاه یاسپرس در این زمینه در ضمن چند اصل بیان می‌شود.

۱. فیلسوف آلمانی اگزیستانسیالیست که در سال ۱۹۸۳ م. به دنیا آمد و در سال ۱۹۶۹ م. در گذشت. از جمله آثار او می‌توان به درآمدی به فلسفی، زندگی نامه فلسفی من، فلسفه اگزیستانس، کوره راه خرد اشاره کرد.

2. Existenz philosophie.

اصل اول: تمایز هستی و وجود؛ در نظر یاسپرس میان «هستی» و «وجود» تمایز روشنی وجود دارد. مقصود او از «هستی» همان بودن و تحقق داشتن است که در مورد اشیاء مختلف مانند زمین، آسمان، درخت، کوه و ... به کار می‌رود. اما منظور از «وجود» چیست؟ یاسپرس در خلال آثار خود ابتدا سه نوع وجود را از هم بازشناسی می‌کند وجود عبارت است از: (أ) «هستی آن جا»؛ یا جهان که وجود عینی^۲ و متعلق ادراک است. یکی از ویژگی‌های انسان توانایی ادراک است و ادراک به متعلق نیاز دارد، متعلق ادراک عبارت است از هستی آن جا. این سخن از هستی دارای ثبات است؛ (ب) «هستی فی نفسه»^۳؛ یا وجود به خودی خود^۴ که هستی خدا^۵ و متعالی^۶ هم نام دارد. به باور او، هستی خداوند^۷ نیز ثابت است؛ (ج) «هستی خودی»؛ یا وجود من^۸ یا وجود برای خود^۹.

اصل دوم: انحاء وجود انسانی؛ در اصل دوم، یاسپرس به واکاوی انحاء هستی خودی می‌پردازد. هستی خودی یا همان وجود لِنفسه یا وجود انسان دارای چهار قسم است. این اقسام چهارگانه عبارت است از: دازاین، آگاهی کلی، روح و اگزیزتانس (بلاکهام، ۱۳۷۲: ۶۲-۵۵). اینک توضیح هر کدام از این اقسام، (أ) دازاین^{۱۰}؛ دازاین همان وجود موجود یا وجود تجربی انسان است که در زمان و

1. Dasein.
2. Letre object.
3. An-sich-sein.
4. An-sich-sein.
5. Transcendental.
6. Empirical existance.
7. Trancendantal.
8. Ichsein.
9. Letre puor soi.
10. Dasein.

مکان تحقق داشته و جسم، تجربه حسی، خواسته‌ها، رنج و لذت، کوشش و کشش، ترس و امید، جملگی از ابعاد آن به حساب می‌آیند. دزاین پیش شرط تحقق خارجی و شروع حقیقت و واقعیت انسانی ماست که با وجود اگزیستانسی متفاوت است و از آن با اصطلاح «من» نیز یاد می‌شود که به عنوان یک عین در میان اشیای دیگر موجود است (Jaspers, 1971: 54). (ب) آگاهی کلی^۱؛ آگاهی کلی همان درک و فهم روابط ذاتی حقایق به تجرید عقلی است که انسان به تحلیل عقلی و منطقی یافته‌های علمی می‌پردازد، تا به آگاهی کلی دست بیابد. تمام مفاهیم و روش‌های این مقام، کلی، عمومی و همگانی است و این مقام از درک متافیزیک، ارزیابی هنر، عشق‌های رمانتیک و درک حقایق دینی عاجز است. یکی از شاخصه‌های مهم آگاهی کلی، جایگزینی آن با آگاهی جدید است. چه این که یک آگاهی نمی‌تواند در انحصار یک فرد یا یک دانشمند باشد. بلکه امکان دسترسی به آن آگاهی برای هرکسی وجود دارد (وال، ۱۳۵۷: ۸۱). (ج) روح^۲؛ روح که همان جان و ذهن ماست که به وسیله ایده‌پردازی ما هر چیزی را واضح و مرتبط می‌سازد. یاسپرس برخلاف هگل روح را نه رسیدن به جامعیت بلکه خالق ایده‌ها می‌داند^۳. وی تلاش می‌کند میان امور پراکنده وحدت برقرار کند، معانی را خلق کند و به کمک نمادها هر چیزی را ادراک‌پذیر نماید (نصری، ۱۳۷۵: ۱۲ و ۱۲۱). (د) اگزیستانس^۴؛ اگزیستانس عبارت است از وجود انسان که اصل بنیادین و خود واقعی اوست و بدون آن تمام گستره وجود ما متروک و

1. Consciousness at Iare.

2. Spirit.

۳. همین نکته یکی از تفاوت‌های اساسی میان تقریر هگل از از خود بیگانگی و تقریر یاسپرس از

از خود بیگانگی است

4. Existenz.

ویرانه است. این مقام از هستی، شامل و حامل همه وجوه انسان است و هرگز موضوع برای تحقیق علمی قرار نمی‌گیرد و فقط باید با رمز و اشاره درباره آن سخن گفت. اگر چه همه این وجوه در مقام حقیقت نفس، ترکیب حقیقی دارند اما برترین و مهمترین بُعد انسان وجود اگزیستانسی اوست که ویژگی‌های مخصوص خود را داراست (*Jaspers, 1969: 61*). این نوع از وجود، گونه خاصی از هستی است که دارای ویژگی «خودآگاهی» است. این سخن از هستی توان آن را دارد تا هستی خود را ادراک کند (*Ibid: 32*).

اصل سوم: شکوفایی هستی انسان؛ یاسپرس بر اساس هستی‌شناسی خاص خود - که از روش پدیدارشناختی هوسرل متأثر است (یاسپرس، ۱۳۷۴: ۳۸-۴۱؛ ۵۳-۶۱) - در پی حل مسایل پیچیده انسان‌شناسی مانند حقیقت «خود» است. وی در این تحلیل هستی‌شناختی، انسان بودن را همان انسان شدن به شمار می‌آورد (*Jaspers, 1951: 73*)، و برای شکوفایی خود یا وجود اگزیستانسی از ضرورت رابطه «هستی متعال» با «هستی در خود» این گونه سخن می‌گوید که ایمان به خدا در جهانی که محسوس نیست، نه در مرزهای تجربه بلکه در آزادی انسان جای دارد و منکر آزادی، منکر خداست. در واقع ایمان به خدا مساوی آزادی و آزادی هم عین وجود انسان است (*Jaspers, 1973: 4*). پس ایمان به خدا با ایمان به انسان آزاد مساوی است و از نظر یاسپرس مقصود از ایمان فلسفی همین است (یاسپرس، ۱۳۹۳: ۴۳-۴۲). البته از نظر او آزادی، امری فردی است (*Jaspers, 2014: 3*). لازمه این سخن آن است که ایمان و در نتیجه دین نیز امری فردی باشد.

به هر حال یاسپرس برخی ویژگی‌های هستی‌شناختی را برای انسان برمی‌شمارد تا هستی انسان را جایگزین هستی مطلق نماید، از این رو چنین

می‌گوید: «هر موجودی که به عنوان یک موضوع شناسایی و موجود متعین در موجودات دیگر باشد و من آن را تجربه کنم، مصداقی از وجود است که با اندیشه کردن و تصور آن موجود در ذهن خودم، وجود متعینی را در درون کلیت وجود، مطلق کرده‌ام» (یاسپرس، ۱۳۹۲: ۵۵). او با این تحلیل حتی انسان را هستی‌بخش به همه اشیا دانسته است و تعبیر «هستی تام» را فقط برای وجود انسان برگزیده است، زیرا بر اساس یافته‌های علمی نمی‌توان آن را تعریف کرد، و یگانه روشن‌گر او تعبیر به «هستی» است. او انسان را استثناء از نظم طبیعت می‌داند. به باور وی انسان از معرفت تحصلی فرضی و از قوانین طبیعی خود فراتر می‌رود. در نگاه او انسان از امکان آزاد بودن برخوردار است و با این آزادی همه مفاهیم تحصلی طبیعت خود را درهم شکسته است و به موجودی اسرارآمیز تبدیل شده است. هر چند که این تجلیل و تکریم انسان، به معنای خدا بودن او نیست و با این همه از حدود انسانی‌ها فراتر نمی‌گذارد اما خداوند او را این گونه آفریده است که محکوم به آزادی مطلق باشد تا خداگونه عمل کند. با این بیان مهمترین مسأله برای فلسفه یاسپرس سوال از وجود (وجود انسان) است که یک پاسخ کلی ندارد. مگر این که گفته شود: «وجود انسان مقدم بر ماهیت اوست». در مجموع یاسپرس اوصاف هستی‌شناختی زیر را برای انسان برشمرده است:

۱. هستی انسان مثل خود وجود قابل تعریف نیست (یاسپرس، ۱۳۹۳: ۶۳-۶۴)؛
۲. هستی انسان مثل هستی ترانسندنس است. چون زمان‌بردار، مکان‌بردار و حد‌بردار نیست و در نتیجه قابل دسترس هم نیست (وال، ۱۳۵۷: ۱۰۶-۱۰۹)؛
۳. تنها وجودی که شرایط تحول دارد و باید اصیل باشد، وجود انسان است

(یاسپرس، ۱۳۹۲: ۱۲)؛

۴. هستی انسان از هستی جهان هم فراتر است؛
۵. هستی انسان از ارتباط با هستی مطلق (ترانسندنس) مطلق می‌شود (نصری، ۱۳۷۵: ۹۴)؛

۶. حقیقت همان وجود فی نفسه است که از قرابت ذهن و عین به دست می‌آید. بلکه حقیقت بدیهی بالذات و قائم بالذات است و همه چیز به آن وابسته است. پس حقیقت «وجود فی نفسه، بنفسه و لنفسه» است؛
۷. وجود احاطی اگزیزتانس همان وجود احاطی استعلاست با این تفاوت که اولی شناور و دومی ثابت است. پس وجود اگزیزتانس اصیل و مهمتر است (یاسپرس، ۱۳۹۲: ۵۸-۶۱).

ب. از خود بیگانگی

پس از توضیحات فوق، اکنون به صورت بندی مفهوم «از خود بیگانگی» نزد یاسپرس می‌پردازیم. به اعتقاد وی، ریشه از خود بیگانگی را باید در رابطه میان دو گونه وجود جستجو کرد؛ وجود احاطی عینی و وجود احاطی ذهنی. توضیح آن که به باور یاسپرس از یک سو انسان برای شناخت هر چیزی، ابتدا آن را متعین و متشخص می‌کند، سپس آن را به تصور در می‌آورد، اما از سوی دیگر چنین کاری درباره وجود احاطی عینی ناممکن است، زیرا وجود احاطی تشخیص پذیر نیست. از این رو قابل تصور نیز نخواهد بود. بنابراین انسان برای تصور کردن «وجود احاطی» چاره‌ای ندارد جز آن که آن را مثل یک شیئی قابل اشاره در نظر بگیرد. او در این باره می‌گوید: «اگر بخواهیم در باب وجود احاطی فکر کنیم، باید حتی به نحو بی‌واسطه آن را به چیزی عینی تبدیل کنیم» (همان: ۵۶) و به این ترتیب انسان تصویری ساختگی از وجود احاطی به دست می‌آورد، سپس از طریق این تصویر ساختگی آن را قابل تصور می‌نماید. بنابراین ذهن با یک تصور تصنعی از

وجود احاطی فراتر رفته تا آن را در تصرف خود درآورد: «هرگاه به وضوح در باره وجود احاطی می‌اندیشیم، دقیقا کاری را انجام می‌دهیم که تصور بر این است که اندیشه در باره وجود احاطی از آن فراتر می‌رود ... اما برای تفکر درباره آن ناگزیر از کاربرد مفاهیم متعین وجود هستیم. هنگامی که ما از آن وجود فی نفسه که دیگر یک وجود متعین نیست، آگاه می‌شویم، این مفاهیم باید در روند تفکر ناپدید گردند» (همان). در این صورت، ذهن به جای آگاهی واقعی از وجود احاطی، به یک معرفت خیالی از آن دست می‌یابد که با معرفت واقعی متفاوت است. شاهد غیرواقعی بودن این آگاهی آن است که این آگاهی مشتمل بر تناقض است: «بنابر این هر قضیه‌ای که به وجود احاطی اشاره می‌کند در بردارنده یک تناقض است» (همان: ۵۶).

بر اساس این تحلیل پدیدارشناختی، ذهن انسان با معرفت ساختگی از وجود احاطی به چیزی در ورای خود اشاره نکرده است تا با حرکت در آن افق‌ها به وجود مطلق برسد. پس در این فلسفه‌ورزی، دو وجود احاطی عینی و وجود احاطی ذهنی پدید آمده است که اولی با یک جهش به مقام جهان و سپس به وجود استعلا می‌رسد و دومی به مقام روح خودآگاه و سپس به آگزیستانس تبدیل می‌شود و این دوگانگی زمینه‌ساز از خودبیگانگی است (همان: ۵۹-۵۵).

در یک جمع‌بندی، اگر «وجود احاطی عینی» به «وجود احاطی ذهنی» نزدیک نشود، آگاهی شکل نمی‌گیرد و اگر آگاهی به حقیقت نزدیک نشود، حقیقت شکوفا نخواهد شد. از این رو انسان دچار از خودبیگانگی فلسفی خواهد گردید. بنابراین خاستگاه اصلی از خودبیگانگی فلسفی فاصله میان وجود احاطی عینی و وجود احاطی ذهنی از یک سو و فاصله میان آگاهی و حقیقت از سوی دیگر

است. در این جا پرسشی مطرح می‌شود مبنی بر این که چرا این گونه از خودبیگانگی، از خودبیگانگی فلسفی نامیده شده است؟ در پاسخ به این پرسش لازم است به این نکته توجه کنیم که یاسپرس آشکار نشدن حقیقت انسانی را از خودبیگانگی فلسفی دانسته است. چرا که حقیقت با وجود اگزیزستانسی - که موضوع حقیقی فلسفه‌ورزی است - رابطه مستقیم داشته و منشاء از خودبیگانگی اگزیزستانسی به شمار می‌آید. بنابراین در مجموع به اعتقاد یاسپرس عامل اصلی از خودبیگانگی «سلب آزادی»های انسان است (بلاکهام، ۱۳۷۲: ۷۰).

به باور یاسپرس راه غلبه بر این از خودبیگانگی، ایمان فلسفی است. انسان می‌تواند از طریق ایمان فلسفی وجود احاطی عینی را به وجود احاطی ذهنی نزدیک سازد. نزدیک ساختن این دو وجود زمینه‌ساز آشکار شدن حقیقت می‌گردد و آشکار شدن حقیقت به نوبه خود بستر لازم برای شکوفایی اگزیزستانس را فراهم خواهد ساخت و شکوفایی اگزیزستانس به معنای غلبه بر از خودبیگانگی خواهد بود (یاسپرس، ۱۳۹۲: ۵۸-۷۰). البته باید توجه داشت که اگر حقیقت از قرابت عین و ذهن در این مرحله به دست نیاید، بی‌شک حقیقت در مقام آگاهی کلی و سپس حقیقت در مقام روح نیز شکل نخواهد گرفت تا پس از طی این مدارج به حقیقت اگزیزستانس برسد و آن را شکوفا نماید. آن چه باعث می‌گردد توانایی انسان در نزدیک‌سازی وجود احاطی عینی و وجود احاطی ذهنی از میان برود، محدود کردن آزادی‌های اوست. سلب آزادی‌های انسان مانع تحقق ایمان فلسفی خواهد شد و همین امر بستر لازم برای از خودبیگانگی را فراهم خواهد ساخت. بر اساس این تحلیل یاسپرس از خودبیگانگی را نتیجه سلب آزادی «خود» به شمار می‌آورد (بلاکهام، ۱۳۷۲: ۷۸-۷۰).

۳. بررسی انتقادی دیدگاه یاسپرس درباره از خودبیگانگی فلسفی

اکنون و پس از آگاهی از چیستی «از خودبیگانگی» و راه‌حل آن از منظر یاسپرس، به نقد و بررسی آن از منظر علامه طباطبایی می‌پردازیم.

۳-۱. مبانی نظری نگرش علامه طباطبایی به انسان

در این قسمت برای آشکارسازی موضع نقد، به برخی از مبانی نظری علامه طباطبایی در نگرش به چیستی و ابعاد وجودی انسان اشاره می‌کنیم. هدف آن است تا در بررسی انتقادی دیدگاه یاسپرس، بر آن بخش از دیدگاه‌های علامه طباطبایی متمرکز شویم، که ارتباط مستقیم با مسئله از خودبیگانگی دارد.

اصل اول: مفهوم و حقیقت وجود؛ از منظر علامه طباطبایی، لازم است میان مفهوم وجود^۱ و حقیقت وجود تمایز نهاد. مفهوم وجود بدیهی و بسیط است و نسبت به مصادیق خود دارای اشتراک معنوی است. مفهوم عام و بدیهی وجود، موضوع فلسفه است که شامل همه موجودات اعم از موجودات امکانی و وجود واجب الوجود می‌گردد (طباطبایی، ۱۴۱۵: ۱۰). اما حقیقت وجود، اصیل و مشکک است. علامه وجود را حقیقت واحد تشکیکی می‌داند که در آن، «ما به الامتیاز»، عین «ما به الاشتراک» است. یعنی وجود در مراتب وجودی خود دارای کمالاتی است که این کمالات، شدت و ضعف دارد اما خارج از حقیقت وجود هم نیست (طباطبایی، ۱۴۱۵: ۱۴-۱۵). اصل دوم: عین الربط بودن حقیقت وجودی انسان؛ علامه معتقد است از نگاه فلسفی حقیقت وجودی انسان، وابسته به وجود واجب الوجود است. توضیح آن که انسان از یک جهت دارای جوهر است، و از جهت دیگر وجود غیرمستقل و فی غیره دارد و عین الربط به وجود واجب الوجود است و از این رو به علت هستی‌بخش خود، وابستگی وجودی دارد

1. Being.

(طباطبایی، ۱۳۸۷: ۳۷۲). بنابر این انسان از حیث وابستگی به علّة‌العلل، وجود رابط یا ربطی دارد. از نگاه قرآنی، نیز انسان مخلوق خداوند و ناشی از فعل خدا است. بنابراین وجود استقلالی و هویت مستقلّ ندارد و تنها با وجود خدا و فعل خداوند معنی می‌یابد (طباطبایی، ۱۴۱۳: ۳۳/۱۷-۳۴). با این بیان، اگر چه انسان از حیث وجود وابسته به علّت خود است، اما از جهت معلول بودن نیز دارای شئونی است. اصل سوم: توانایی انسان در کسب معرفت حضوری؛ علامه معتقد است انسان توان دست‌یابی به معرفت حضوری را داراست. تحقّق معرفت حضوری در انسان هم امکان عقلی دارد و هم در برخی افراد انسانی تحقّق یافته است (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۱۸۱-۱۸۷). اصل چهارم: ویژگی‌های انسان؛ علامه طباطبایی برخی ویژگی‌های انسان را این گونه بر می‌شمارد:

۱. وجود انسان غیرمستقل و عین‌الربط به علّت و مفیض وجود خود است.
۲. همه انسان‌ها دارای سرشت مشترک هستند.
۳. همه انسان‌ها دارای گرایش‌های طبیعی و فطری هستند.
۴. انسان دارای کرامت نفس است که در سایه اختیار و آزادی آن را جستجو می‌کند.

۵. انسان دارای مراتب مادی، مثالی، عقلی و الهی است که مرتبه عقلی او دارای ساحت‌هایی است و از خودبیبگانگی نه در مراتب انسانی، بلکه در ساحت وجودی انسان مطرح است که مربوط به مرتبه عقلی اوست (طباطبایی، ۱۴۱۳: ۱۱۱/۱؛ ۱۰۴/۲۰؛ ۲۱۶). از منظر علامه طباطبایی بر اساس این ویژگی‌ها

از خودبیگانگی به ساحت‌های نفسانی در مرتبه وجود عقلی^۱ او ارتباط دارد. لذا آیه «نَسُوا اللَّهَ فَنَسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ» ناظر به وجود عقلی و ساحت نفسانی است. چه این که ظلم به نفس در مقام وجود الهی مطرح بوده و در واقع پیامدهای از خودبیگانگی به شمار می‌آید (طباطبایی، ۱۳۸۱: ۲۱۷).

۲-۳. بررسی انتقادی نگرش یاسپرس به از خودبیگانگی فلسفی

پیش از بیان نقاط ضعف نگرش یاسپرس، لازم است به برخی ابعاد ایجابی و مثبت نگرش یاسپرس به مسئله از خودبیگانگی اشاره کنیم. یاسپرس در بیان دیدگاه خود در زمینه از خودبیگانگی تلاش کرده است به مقابله با نگرش جبرگرایانه رایج در فضای فکری سده بیستم در اروپا پردازد و از این رو بر عنصر آزادی و اختیار انسان تأکید کرده است. هم چنین وی در ارائه نظریه خود بر عنصر «پویایی» و تحوّل در چیستی انسان تأکید دارد که ظرفیت مناسبی برای شناخت دقیق‌تر انسان فراهم می‌سازد و از این رو نقطه قوتی برای دیدگاه او محسوب می‌گردد. با این حال بر اساس مبانی نظری نگرش علامه طباطبایی به انسان، برخی انتقادهای به دیدگاه یاسپرس وارد است که در ادامه از نظر می‌گذرانیم.

اشکال اول: خلط حقیقت وجود و حقیقت انسان؛ یاسپرس معتقد است که اگر کسی با حقیقت وجود و کارکردهای آن آشنا نشود، گرفتار از خودبیگانگی فلسفی خواهد شد. وی با روش فلسفی خود شاخصه‌هایی را برای حقیقت

۱. عقل از چهار رتبه هیولانی، بالملکه و بالفعل و مستفاد برخوردار است که بدیهیات و ملکات علم حصولی در مقام عقل بالملکه و تعقل علوم نظری نزد عقل بالفعل و علوم حضوری نزد عقل مستفاد است (ر.ک.: طباطبایی، ۱۴۱۶: ۳۰۶).

برشمرده است که از جمله آنها عبارت است از؛ ۱. حقیقت همان وجود احاطی است که حدبردار نیست ۲. حقیقت همان وجود «فی نفسه، لفسه و بنفسه» است. ۳. وجود احاطی (حقیقت) خالی از هرگونه تشخیص است که برای تصورش به ناچار ذهن ما آن را متشخص (صورت ذهنی) می‌کند. ۴. حقیقت هم شناور است و هم موجب بالفعل شدن استعدادهای امکانی می‌گردد. یاسپرس این شاخصه‌ها را بر «انسان» تطبیق می‌دهد. آن چه یاسپرس با عنوان حقیقت مطرح کرده است، در فلسفه اسلامی با تعبیر «حقیقت وجود» مطرح می‌شود. بر این اساس یاسپرس با یک جابجایی پر از ابهام ویژگی‌های حقیقت وجود را برای وجود انسان به کار برده است، در حالی که او با نگاه پدیداری از ویژگی‌های مفهوم وجود سخن گفته است؛ نه از ویژگی حقیقت وجود. بنابراین قلمداد کردن ویژگی‌های مذکور به مثابه ویژگی‌های حقیقت انسان نادرست است. در واقع او با یک نگاه پدیداری به جعل اصطلاحاتی در باب حقیقت وجود پرداخته است تا این ویژگی‌ها را برای حقیقت انسان به کار ببرد. بر اساس نظر علامه طباطبایی این نوع نگرش، خلط میان حقیقت وجود و حقیقت انسان شمرده می‌شود، زیرا ویژگی‌های انسان با ویژگی‌های حقیقت وجود تفاوت دارد. همان گونه که بیان شد، انسان عین ربط و وابستگی به واجب الوجود است. خلط میان حقیقت وجود و حقیقت انسان زمینه‌ساز تحلیل نادرست از خودبیگانگی است.

اشکال دوم: تناقض‌گویی درباره حقیقت؛ یاسپرس درباره حقیقت معتقد است حقیقت همان وجود نامحدودی است که حدبردار نیست و از هر طرف گشوده باقی است. حقیقت، وجود فی نفسه یا وجود احاطی نیز قلمداد می‌شود (یاسپرس، ۱۳۹۲: ۵۵-۵۹). او حقیقت را بدیهی بالذات و قائم بالذات معرفی کرده

است که همه چیز به آن وابسته است. به اعتقاد او حقیقت انسان، وجود «فی نفسه، لِنفسه و بنفسه» دارد (یاسپرس، ۱۳۹۲: ۶۸). از سوی دیگر، وی معتقد است که حقیقت از قرابت «وجود احاطی عینی» به وجود «احاطی ذهنی» پدید آمده است، و به دلیل ارتباط با ترانسندس یا وجود احاطی استعلا شکوفا شده است تا بر اگزستانس بیافزاید (همان: ۵۹-۵۶؛ یاسپرس، ۱۳۹۳: ۴۴-۳۸). یاسپرس در بیان فوق دچار تناقض‌گویی شده است. او از یک طرف حقیقت را وجودی مستقل و از طرف دیگر آن را وابسته به ترانسندس دانسته است. اگر حقیقت در پدید آمدن و در شکوفا شدن نیاز به وجود استعلا دارد، پس نباید «وجود بنفسه» باشد و اگر حقیقت دارای وجود بنفسه هست، پس نباید نیازی به وجود متعالی داشته باشد. یاسپرس در نهایت وجود انسان را همان حقیقت نامحدودی معرفی می‌کند که برای رسیدن به کمال اگزستانسی نیازمند رابطه با وجود متعالی است. اما از نظر علامه «حقیقت وجود»^۱ همان هستی قائم بالذات است و با هستی ربطی تفاوت دارد (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۳۲-۲۸). علامه طباطبایی حقیقت را وجود «فی نفسه، لِنفسه و بنفسه» می‌داند، اما حقیقت انسان را وجود «فی نفسه، لِنفسه و بنفسه» می‌شمارد. به عبارت دیگر، انسان موجودی غیراصیل و نیازمند به وجود متعالی «فی نفسه، لِنفسه و بنفسه» است که هم در وجود و هم در بقا نیازمند به اوست. چرا که وجود فی نفسه، لِنفسه و بنفسه در حاق وجود خود فقیر است و

۱. از منظر علامه حقیقت وجود از لحاظ حقیقت واحد با خصوصیات درجات وجود یا نسبت وجود به ماهیات مختلف می‌تواند مورد لحاظ قرار بگیرد که در این جا لحاظ اول و به اعتبار حقیقت واحد و قائم به ذات بودن مورد نظر است.

به وجود فی نفسه، لِنفسه و بنفسه نیازمند است (طباطبایی، ۱۴۲۲: ۱۵۹-۱۵۶؛ ۳۳-۲۸).
اشکال سوم: ابهام‌گویی درباره وجود ذهنی؛ یاسپرس در تبیین ازخودبیگانگی فلسفی مدعی است که با درک درست حقیقت می‌توان «وجود احاطی عینی» را به «وجود احاطی ذهنی» با یک جهش فلسفی نزدیک کرد و در غیر این صورت، استبعاد ذهن و عین در این مقام ازخودبیگانگی فلسفی ایجاد می‌کند. حال پرسش این است که منظور یاسپرس از ذهن^۱ در «وجود احاطی ذهنی» چیست؟ دو احتمال در معنای ذهن وجود دارد. احتمال نخست آن است که ذهن به معنای ادراک حقیقی از وجود عینی است که همان انعکاس ذهنی وجود خارجی است و در واقع همان درک نفس‌الامری^۲ اشیا است. احتمال دوم آن است که ذهن به معنای اعتباری بودن صرف باشد که هیچ ربطی به مابه‌ازای خارجی ندارد و تنها یک اعتبار ذهنی و خیالی است. اگر منظور یاسپرس از «وجود احاطی ذهنی» معنای نخست «وجود ذهنی» باشد، در این صورت، ذهنی یک نوع ادراک حقیقی و انعکاس خارج در ذهن است که درک نفس‌الامری اشیاست و به ایمان فلسفی و جهش نیازی ندارد، زیرا با در نظر گرفتن معنای نفس‌الامری اشیا، میان واقعیت و ادراک حقیقی آن فاصله و تفاوتی نیست. اما اگر درک اعتباری صرف از

۱ یاسپرس از واژه «subjectivity» ذهنیت و «objectivity» عینیت بهره برده که در فارسی به معنای ذهن در مقابل عین است. البته لازم به ذکر است که معنای دو اصطلاح را به فاعل شناسایی و موضوع شناسایی نیز تعریف می‌کنند اما در این جا به تناسب مقام به ذهن و عین یا ذهنیت و عینت معنا کرده‌اند. چه اینکه شاگردان علامه مانند شهید مطهری به ذهن و عین گرفته است.

۲ نفس‌الامر به معنای ثبوت شیئی در ظرف وجود خودش است، اعم از ثبوت واقعی، ثبوت ذهنی و ثبوت اعتباری (ر.ک.: طباطبایی، ۱۳۸۸: ۱۱۴).

«حقیقت وجود» باشد و چه بسا منظور یاسپرس این قسم از درک ذهنی باشد، در این صورت درک ذهنی مابه ازای خارجی نداشته و این درک نسبی، قابلیت باز تعریف و جعل مجدد نزد افراد مختلف را به دنبال دارد. در این صورت معرفت از اشیای خارجی نسبی بوده و این معنا پیامدهای خطرناکی را در حوزه اخلاق، حقوق، سیاست، فرهنگ و اجتماع به دنبال دارد (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۶۷/۲-۲۰۱).

اشکال چهارم: خلط ادراکات حقیقی و ادراکات اعتباری؛ اشکال دیگر آن

است که یاسپرس نگاه پدیداری و توصیفی به مسائل فلسفی داشته (هرگنهان، ۱۳۹۵: ۳۷۳-۳۷۴). اگرچه وی از ذهن در مقابل عین سخن می‌گوید، احکام ادراکات اعتباری را برای ادراک حقیقی (ذهنی) در نظر می‌گیرد که قابلیت ارتباط با ادراکات واقعی را ندارد. به این ترتیب یاسپرس میان ادراکات حقیقی و اعتباری تمایزی نمی‌نهد و از این رو مرتکب خلط میان احکام این دو قسم از ادراکات می‌گردد. یاسپرس بر اساس همین اشتباه، برای حل مشکل از خودبیگانگی فلسفی، به سراغ ایمان فلسفی و جهش فلسفی می‌رود تا وجود احاطی عینی را به وجود احاطی ذهنی نزدیک کند و الا شکاف و مفارقتی بین وجود حقیقی و واقعی «حقیقت وجود» نخواهد بود تا مساله از خودبیگانگی مطرح باشد.

اشکال پنجم: استفاده از روش نادرست؛ همان گونه که در بیان مبانی یاسپرس

آشکار شد، وی از ایمان فلسفی به جای استدلال‌های فلسفی بهره برده است تا ضعف مبنایی و اشکالات در روش استدلال خود را جبران نماید. او در استدلال‌های خود از شیوه فلسفی به شیوه ایمان‌گرایانه پناه برده است و از ایمان فلسفی به جای استدلال بهره جسته است. در حالی که لازم است تبیین عقلی از مبانی ایمان فلسفی به دست دهد. بر خلاف یاسپرس، علامه برای یافته‌های قرآنی

خود هم استدلال عقلی ارائه کرده است. برای مثال یاسپرس ایمان فلسفی را دلیل قرابت ذهن به عین و یا نزدیک شدن حقیقت به آگاهی دانسته است و حال آن که رابطه یا قرابت بین حقیقت و آگاهی یا ذهن به عین از جهت نفس الامر است. از منظر علامه اعتباریات حقیقی از جهت نفس الامر با حقایق اشیا قرابت دارند. پس علت قرابت وجود ذهنی به وجود عینی نه ایمان فلسفی بلکه ادراک حقیقی از وجود عینی است که همان انعکاس ذهنی از وجود خارجی است (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۱/۱۱۴).

به این ترتیب علامه با روش فلسفی مساله از خودبیگانگی را با محکمترین استدلال‌های فلسفی تبیین کرده است و با تکیه بر اصل علیت و فقر وجودی معلول به علت، صبغه فلسفی به مساله از خودبیگانگی (خودفراموشی قرآنی) داده است و در ابعاد وجودی، انسان را نیازمند به علت حقیقی خود یعنی خداوند دانسته است. به اعتقاد علامه اگر چه انسان علل مُعدّه شکوفایی خود را با اختیار و آزادی فراهم می‌آورد و از خودبیگانگی خارج می‌شود، اما علت اصلی عبور از خودبیگانگی فلسفی را با خودآگاهی به دست می‌آورد که منبع اصلی این خودآگاهی و معرفت، علة‌العلل هست. به عبارت دیگر منبع اصلی علم نزد خداوند است و لذا این علم و خودآگاهی از طرف او با عنوان علت اصلی رفع از خودبیگانگی به انسان افاضه می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۳: ۱/۱۱۱-۱۱۳؛ ۱۷۵/۶-۱۷۰).

البته اشکال اساسی نگرش یاسپرس، عدم پذیرش اصول مسلمی مانند اصل علیت است. وی در مبانی معرفتی خود روش استدلالی - تعلیلی را قبول ندارد و پذیرش اصولی مانند اصل علیت را با اصل انتخاب و آزادی انسان در تعارض

می‌داند (یاسپرس، ۱۳۹۲: ۵۵؛ ۹۵) و از این رو به استدلال‌های حاصل از روش پدیدارشناسانه پناه برده است و برای جبران ضعف تبیین‌های پدیدارشناختی نیز به ایمان فلسفی تمسک جسته است. در حالی که این اشکال با پذیرش اصول بدیهی مانند اصل علیت و پیروی از روش استدلالی - تعلیلی قابل رفع است. چه این که علامه با پذیرش اصل علیت به عنوان یک اصل بدیهی و اولی، اساس معرفت‌شناسی خود را نیز بنا نهاده و با همین روش تمام یافته‌های قرآنی را مستدل ارائه داده است.

نتیجه‌گیری

همان‌گونه که بیان شد، یاسپرس با تلقی نادرست از مبانی فلسفی و انسان‌شناختی و تلفیق مبانی این دو، وجود انسان (Existence) را به جای وجود (Being)، موضوع فلسفه قرار داده است. او با خلط میان مسائل فلسفی و مسائل انسان‌شناختی، ابهاماتی را فراهم آورده که در این پژوهش به مواردی اشاره گردید. او برای معرفی از خود بیگانگی فلسفی، از روش پدیداری به جای روش تحلیلی - فلسفی بهره برده تا مسائل بدیهی مانند علیت را بخاطر حفظ آزادی حذف نماید. چرا که او به جای نگاه ابزاری به آزادی، آن را هدف قرار داده تا به شکوفایی وجود اگزیستانسی انسان برسد. نکته قابل توجه دیگر این که یاسپرس به روش پدیداری انسان را مورد مطالعه قرار داده و واقعیت‌ها و یافته‌های تجربی را به جای حقیقت انسان قرار داده است. او حقیقتی را که در علوم تجربی و با روش خاص خود کشف شده، به جای حقیقت وجود یا حقیقت انسان قرارداده و حقایق اولی و ذاتی انسان مانند اصل علیت را نیز کنار گذاشته است. این جابجایی موضوع و روش تحلیلی مذکور، اشتباهاتی را در تشخیص مسائل و

هدف علم به دنبال آورده است که از جمله آن معرفی نادرست از خودیگانگی است. از طرف دیگر علامه طباطبایی با استفاده از مبانی و روش فلسفی درست به تفکیک مراتب نفس از ساحت‌های نفسانی پرداخته و از خودیگانگی را متوجه ساحت‌های نفسانی کرده که در مرتبه عقلانی نفس مطرح است و به این ترتیب انسان را متوجه مراتب عالی خود گردانیده است تا انسان پس از خودآگاهی لازم در مسیر شکوفایی استعدادهای خود قرار گیرد. البته توفیق علامه طباطبایی را می‌توان در اتکا به یافته‌های قرآنی دانست که با استفاده از براهین عقلی، یافته‌های خود را ارائه کرده است. در نهایت این پژوهش نشان می‌دهد که اگزستانسیالیست‌های الهی مشترکات فکری زیادی با حکمای اسلامی دارند و حتی در مواردی از مفاهیم نزدیک به هم استفاده می‌کنند ولی در پس این مفاهیم نزدیک به هم، اختلافات اساسی نظری وجود دارد. از این رو با نقد و ملاحظه علمی و منطقی می‌توان اصلاحات فراوانی را در افکار آنان فراهم آورد.

منابع

- 0 ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد (۱۳۶۷)، *النهاية في غريب الحديث والأثر*، تحقیق و تصحیح محمود محمد طنّاحی و زاوی، طاهر احمد، قم، اسماعیلیان، چاپ چهارم.
- 0 اترک، حسین (۱۳۸۸)، *یلورالیزم هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی در فلسفه کارل یاسپرس*، فصلنامه تأملات فلسفی، دانشگاه زنجان، سال اول ش ۴، ۱۳۸۸، صص ۶۱-۷۳.
- 0 بلاکهام، ه. ج. (۱۳۵۷)، *اندیشه هستی*، ترجمه باقر پرهام، ج ۲، تهران، انتشارات کتابخانه طهوری.
- 0 بلاکهام، ه. ج. (۱۳۷۲)، *شش متفکر اگزیستانسیالیست*، ترجمه محسن حلیمی، ج ۳، تهران، نشر مرکز.
- 0 پاکین، ریچارد، و آروم استرول (۱۳۷۹)، *کلیات فلسفه*، ترجمه و اضافات جلال‌الدین مجتوی، ج ۱۶، تهران، انتشارات حکمت.
- 0 تورن، آلن (۱۳۸۵)، *تقد مدرنیته*، ترجمه مرتضی مردیها، تهران، انتشارات گام نو.
- 0 جعفری، محمدتقی (۱۳۷۸)، *فلسفه دین*، ج ۲، تهران، انتشارات فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- 0 داوری اردکانی، رضا (۱۳۸۷)، *عقل و زمانه (گفتگوها)*، تهران، انتشارات سخن.
- 0 طباطبایی، سیدمحمد حسین (۱۳۸۷)، *آغاز فلسفه*، ج ۱، قم، بوستان کتاب.
- 0 _____ (۱۴۱۳)، *تفسیر المیزان*، ج ۲۰، ج ۱، لبنان، بیروت.
- 0 _____ (۱۳۸۸)، *فروع حکمت*، ج ۳، قم، دفتر نشر تبلیغات اسلامی، ج ۱.
- 0 _____ (۱۴۱۵)، *بداية الحکمه*، ج ۱۲، قم، موسسه نشر اسلامی.
- 0 _____ (۱۴۱۶)، *نهایة الحکمه*، ج ۱۲، قم، موسسه نشر اسلامی.
- 0 کاپلستون، فردریک (۱۳۹۵)، *تاریخ فلسفه*، ترجمه داریوش آشوری، ج ۸، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی سروش.

- 0 کاکاوند، رشید (۱۳۹۲)، *نگاهی به مفهوم ازخودی‌بیگانگی یا الیناسیون*، تهران، اندیشه‌سرا.
- 0 مارکوزه، هربرت (۱۳۹۲)، *انسان تک‌ساحتی*، ترجمه محسن مؤیدی، تهران، انتشارات امیرکبیر.
- 0 مسترسن، پتریک (۱۳۹۰)، *الحاد و ازخودی‌بیگانگی؛ بررسی خاستگاه‌های فلسفی الحاد معاصر*، ترجمه سیدابراهیم موسوی، تهران، انتشارات فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- 0 ملکیان، مصطفی (۱۳۷۷)، *تاریخ فلسفه غرب*، ج ۴، قم، دفتر همکاری حوزه و دانشگاه.
- 0 نصری، عبدالله (۱۳۷۵)، *خدا و انسان در فلسفه یاسپرس*، چ اول، تهران، نشر آذرخش.
- 0 نوذری، حسینعلی (۱۳۷۹)، *صورت‌بندی مدرنیته و پست مدرنیته*، تهران، انتشارات نقش جهان.
- 0 وال، ژان آندره (۱۳۵۷)، *اندیشه هستی*، ترجمه باقر برهام، چ ۲، تهران، نشر طهوری.
- 0 هرگنهان، بی. آر. (۱۳۹۵)، *تاریخ روانشناسی*، ترجمه یحیی سید محمدی، چ ۶، تهران، نشر ارسباران.
- 0 هگل، فریدریش (۱۳۸۲)، *فنومنولوژی روح*، ترجمه زیبا جبلی، تهران، انتشارات شفیع.
- 0 یاسپرس، کارل (۱۳۷۴)، *زندگی‌نامه فلسفی من*، ترجمه فولادوند، چ اول، تهران، سپهر اندیشه.
- 0 _____ (۱۳۹۲)، *فلسفه آگزیستانس*، ترجمه لیلا روستایی، چ اول، تهران، انتشارات پارسه.
- 0 یاسپرس، کارل (۱۳۹۳)، *کوره راه خرد*، ترجمه مهید ایرانی طلب، چ دوم، تهران، نشر قطره.

- Bruce, S. and Yearley S. ed., (2006), *The Sage Dictionary of Sociology*, Sage publications.

- Jaspers, Karl (1969), *Philosophy*, Translated by E. B. Ashton, Chicago: University of Chicago Press.

- ——— (2014), *Existenz; Truth, Freedom, and Peace*, translated by Florian Hildhild, *An International Journal in Philosophy, Religion, Politics, and the Arts*, Volume 9, No 2, Fall 2014.
- ——— (1951), *Way to Wisdom, An Introduction to Philosophy*, New Haven, Yale University Press.
- ——— (1973) *Philosophie I*, London: Springer.
- ——— (1971), *Philosophy*, University of Chicago Press.
- Smitt, Richard, and Thomas E. Moody, (1994), *Alienation and Social Criticism*, New Jersey: New Jersey University Press.
- Trusty, J. & Dooley-Dickey, (1993), *Alienation from school: An exploratory analysis of elementary and middle school students' perceptions*, *Journal of Research and Development in Education*, 26 (4), 232-242.

