

نوشته‌ی : کارل یاسپرس

Karl Jaspers (۱۸۸۳ - ۱۹۶۹)

ترجمه و حواشی : محمود خان ماکوئی و علی رهبر

هرگز نمیرد آنکه دلش زنده شد به عشق
درج است بر جریده‌ی عالم دوام ما
(حافظ)

نامبرائی *

هیچکس نمیداند که پس از مرگ با او چه خواهد شد. چه بسیاری که از زمانهای دور باور داشته و حتی امروز هم عقیده دارند که آنان پس از مرگ همچنان به زندگی خود ادامه خواهند داد. يك مسیحی متدین به وعده‌های کتاب مقدس^۱ خود پایبند است و برای يك هندی معتقد به تناسخ ارواح هم کاملاً مسلم است که هر روحی^۲ در بیشماری از گونه‌های پیشین هستی^۳ میزیسته و در آینده هم در شکل‌های

* این مقاله از کتاب «فلسفه و جهان» Philosophie und Welt که مجموعه‌ای از نطقها و مقالات کارل یاسپرس است و آنرا مؤسسه‌ی انتشاراتی Piper und co در سال ۱۹۵۸ در مونیخ منتشر نموده و به «Unsterblichkeit» معنون میباشد ، ترجمه گردیده است . رجوع کنید به صفحه‌ی ۱۴۸ کتاب نامبرده .

جدیدی همچنان خواهد زیست .

اقوام بدوی تجلی مردگان خود را به صورت ارواح میدانسته و یونانیان هم ضیافتی به نام ارواح عامه برپا می کرده اند ، که در آن از درگذشتگان خویش پذیرائی می نمودند و در پایان هم از آنها می خواستند که دوباره به عالم برزخی خود بازگردند .

چنانچه بخواهیم به گردآوری تمام معتقداتی که بوسیله آنها باور بزندگی پس از مرگ بیان شده است ، اقدام کنیم ، بسر انجامی نخواهیم رسید. نه تنها دردنیای کنونی افرادی یافت میشوند که باین مسئله شک کرده اند . بلکه از گذشته هم شکاکین را باستناد این فکر ساده عقیده بوده است که : چون بهنگام خواب و یا اقلاً در خواب سنگین بی رؤیا ما هم فاقد خود آگاهی و هم فاقد خاطرهایم، لذا پس از بیداری هم یادآوری از آن حالت نخواهیم داشت . اینکه روح دوباره بیدار می شود ، تنها باین علت است که بدن بهنگام خواب همچنان زنده می ماند ، چنانچه اگر بدن بمیرد، بیداری هم وجود نخواهد داشت، زیرا ما تاکنون بروح بدون بدنی^۱ بر نخورده ایم و هیچ مرده ای هم بازنگشته است. اما یک مسیحی متدین در پاسخ میگوید که فقط یک نفر بازگشته و آنهم عیسی مسیح است، چه وی از رستخیز مسیح که برایش امر متقنی است، ضمانتی برای رستخیز انبیا بشر افاده میکند بنا به عقیده ی اقوام ، مردگان در همه جا ساری هستند و احضار کنندگان ارواح Spritisten را هم که در نشست های خود بوسیله ی تبادل پیامهای کتبی با اموات مدعی داشتن اطلاعاتی هستند ، باور اینستکه بسیاری از درگذشتگان بازگشت نموده اند . اما گواهی این

واقعیات همانند حتمیيات جهانی نیست، زیرا شرائطی که در تحت آنها، مردگان را دیده و یا شنیده‌اند، محذوش بنظر میرسد و بنا بر این می‌توان آراء آنان را حمل بر خطاهای حواس کرد و یا حتی شیادی دانست. هر چه روشنائی ذهن يك جامعه‌ی آگاه بیشتر باشد، بهمان اندازه هم تظاهر ارواح در آن کمتر است، زیرا در واقع تشخیص يك روح بدون بدن با فزاینده‌ای تجربی حسی ما مقدور نیست.

خشنترین روش برای اثبات عدم وجود ارواح بدون بدن را شاهزاده‌ای هندی در دو هزار سال پیش بکار برد. وی مقررداشت که جنایتکاران را در صندوقهای سر بسته‌ای محبوس کنند و بهنگام مرگ آنها معاینه نمایند که آیا روحی متصاعد و یا از وزن صندوقهای مزبور کاسته می‌گردد؟ اگر چه اینگونه تاویلات را که جنبه‌ی اقناعی ندارند، يك عقل منقاد بسهوات می‌پذیرد، ولی خود این واقعیت تاریخی که بهترین و داناترین مردمان از هزاران سال پیش هم همواره به نامیرائی باور داشته‌اند، درنگی برمی‌انگیزد، هر چند اعتقاد آنها و عقیده‌ی انباء ما، ما را بقبول این باور ناگزیر نمی‌کند، زیرا تنها اینک «یاکان ما گفته‌اند» دلیل بسنده‌ای برای حقیقت امر نیست، ولی با توجه باینکه بشهادت تاریخ از زمان افلاطون تاکنون هیچ دلیل فلسفی مقنعی در اینباره در دست نیست، ماهم که در پی یافتن حقیقیم، نمی‌توانیم، در واقع نامیرائی را انکار و یا اثبات کنیم.

باعث شکر فیست که امکان نامیرا بودن برای عده‌ای بهجت‌انگیز و برای گروهی غم‌افزاست، چه نامیرائی هم در عقبی موجب کیفر و یا

پاداشی است. بنا بر اعتقادات هندوان ما پس از مرگ بر حسب کردارمان مجدداً باشکال وجودی فروتر و یا والاتری بدنیا خواهیم آمد و بنا بر عقاید کتاب مقدس هم دوزخ و بهشتی در انتظار ماست.

معمولاً بهنگام اختصار از ژرفنای خود آگاهیمان اضطرابی ناشی از سر نوشتمان پس از مرگ بوجود خواهد آمد. دوشیزه‌ای از پژوهنده‌ای که میبایست اینگونه مطالب را بداند، ملتسمانه می‌پرسید: «آیا واقعاً نیستی همان عدم محض است؟» و یا بنا بگفته‌ی هاملت^۵، فکر بر رؤیاهای در «خواب مرگ» است که فردی را که در صدد انتحار می‌باشد، دوباره بزندگی فرامیخواند. البته افرادی هم یافت میشوند که در عین آسایش خیال میمیرند، بی آنکه از آنچه پیش می‌آید بدانند و یا به نامیرائی و انکار آن باور داشته باشند. چنانچه بخواهیم با همان آگاهی جزمی که ما از چیزهای در جهان داریم، بگوئیم که آیا نامیرائی وجود دارد و یا نه، بی جواب خواهیم ماند، زیرا در برابر «ناآگاهی واقعی» یک فرد عادی و یک دانشمند داهی هم طرازند و ترس پراضطراب، انتظار مسرت آمیز و آرامش هم یکسان.

بسیاری از مردم باور به نامیرائی را بدانگونه تغییر میدهند که در برابر نامیرائی خود بی تفاوت میگردند و در این حال میگویند: اگر من میمیرم فرزندانم زنده خواهند ماند و یا من میمیرم ولی ملت من زنده خواهد ماند؛ من خواهم مرد ولی برای انسانها آینده‌ای سرشار از عدالت و آزادی بوجود خواهد آمد و یا من خواهم مرد ولی فرآورده‌ی زندگی من خواهد ماند و بنا بر این انصراف از نامیرائی برای آنها بشکل ایقان

به نامیرائی در هیأت دیگری درخواهد آمد؛ معذالک اینگونه باور به نامیرائی تنها نوعی اعتقاد متداول ولی نادرست است که بر نامیرائی فرزندان، ملت و یا هر وضعیت دیگر بشریت مترتب می‌شود، زیرا این نوع اندیشه‌ی نامیرائی موقتاً بگونه‌ای تسلسل درمرگ متنهایی دیگر میرندگان درمی‌آید که آنها هم بسهم خویش فانی خواهند بود.

تنهادریک مورد است که اشتیاق بنامیرائی بمثابه‌ی امری بی‌اساس، در این اندیشه زائل میشود که «فقط وجود خدا کافی است، من برای خود چیزی نمی‌طلبم، تنها مشیت او بسنده است، گوا اینکه من هم از آن بی‌خبر باشم.» در اینجا سرحدی احراز میشود که در آن همه چیز جهان و حتی انانیت خود ما هم به حیطه‌ی دربرگیرنده^۷ منتهی میگردد، اما این مرز تنها وقتی قابل حصول است که در جهان هم جداً در مسیری بصوب آن گام برداریم، چه ما تنها تا آزمان که ما باین سرحد نهائی دست نیافته‌ایم، زیست خواهیم کرد.

تا خدائی^۸ وجود دارد، بشر در جهان گمگشته نیست، هرچند که وی در پیشگاه خدا همانند «نبود» Nichts میباشد، ولی معذالک برایش امری متقن است که او در جهان بمثابه‌ی انسان بنوعی مستفید خواهد بود، چه برای واقعیت جهانی که هنوز هم آنچنانکه هست قطعی نیست و برای خود وی هم بمنزله‌ی یک انسان چندان بی‌تفاوت نخواهد بود که چه می‌کند و چه می‌اندیشد.

این خود راهیست که بمفهوم واقعی اندیشه‌ی نامیرائی رهنمون می‌باشد. اینجا قاطعترین نقطه‌ی عطف توجیهی است که بشر عشق^۹ می‌ورزد

و در برابر وجدان خویش قرار دارد. او تنها از چیزی متابعت می‌کند که آنرا بمثابة نیکوئی شناخته است و بنا بر این از خود مشمئز میشود، چنانچه برخلاف وجدان خویش عمل نماید. دروغ بگوید، خیانت ورزد و یا شیادی کند.

او در بطن فناپذیری ییکهای ازلیت را درمییابد و بوسیله‌ی آنچه که در عشق برایش عیان شده است و با هر کوششی که برای تسلی خویش مینماید بر واقعیتی دست مییابد که از فناپذیری حتمیات تجربی که خود هم از مفهوم واژه‌ی نامیرائی بی‌خبر است و از آن تنها آوائی دربردارد، بسنده نیست.

فلسفه درصدد تبیین حقانیت اینگونه خودآگاهی نامیرائی است، اما نه از طریق عبثی که نامیرائی را بوجه برون ذاتی اثبات کند. شیوه‌ی دیگری را که کانت با ایضاح سنجدیه‌ای ارائه داده است، بطور ایجاز چنین میباشد: تمام چیزهایی که ما با آنها در این جهان در تماسیم به گوناگونی بینش ما در زمان و مکان و محل اندیشه ما درباره‌ی آنها وابستگی دارند. ما آنچه را که در مطمح نظرمان واقع میشود میبینیم و آنچه را که خاطر است، مشاهده میکنیم. ما تنها با آنچه که مجسم است میاندیشیم و در واقع هستی ازلی را آنچنان که در زمان متجلی است، نظاره مینمائیم، ولی در یک موضع است که ما به منشاء خود هستی دست میالائیم و آنجائیست که هستی با آزادئی که ویژه‌ی اوست، برای ما به صورت جهان متظاهر میشود.

درانفاس منفرد چیزی گرم سخنگوئی است که بیشتر از خود آن

انسان و یا دنیای مرعیش می‌باشد. در اینجا وجدان از عشقی سرشار می‌شود که بوسیله‌ی آن انسان با اخذ تصمیمی که در تمام عمرش مداوم است، بخویش می‌آید و این خود مربوط بنوعی اندیشه میگردد که گاه می‌تواند بمنزله‌ی منحرفترین تفکر مؤثر افتد، چه آن غیر قابل اجراء بنظر میرسد و هم میتواند بمشابه‌ی ژرفترین درآید، چه آن منشاء موجودیت ما را ایضاً^۱ می‌کند. اخذ این اندیشه اگر چه در عمل پیچیده بنظر می‌آید ولی در مواقع قاطع چنان سهل است که هر کسی میتواند آنرا در فرصتی مناسب بناگهان اراده کند. چنانچه توفیق تأمل درباره‌ی این تفکر دست دهد و آن بجامه عمل درآید، يك تغییر اساسی در دانش جهانی ما بوقوع می‌پیوندد. بوسیله‌ی يك چنین «تغییر بنیادی نحلته‌ی تفکر»^۱ نامیرائی نیز بچیز کاملاً دیگری تبدیل می‌گردد، زیرا آن دیگر مضمون هستی ماسبق و اتی نیست، بلکه در حقیقت ازلیتی است که در طول زمان ملموس میگردد، چنانچه بوسیله‌ی حیز زمانی مکانی جهان محسوس و مدرک‌گریزی با آزادی دست دهد. هر چند این خود در ظاهر متناقض بنظر میرسد، ولی در واقع در همین دنیا است که ما به تعیین حدود زمانی ابدیت اقدام می‌کنیم، زیرا قاطعیت ناشی از نیروی عشق و فرمان وجدان تجلی همان چیزی است، که خود ابدی است، چه حضور صمدیت عین نامیرائیست. من بر این نامیرائی که میتواند همواره در معیبت زندگی روزمره‌ی من باشد، در لحظات عروج ایقان می‌بایم، زیرا ابدیت محتوی دانش ما نیست، بلکه ماهیت عشق ما میباشد. نامیرائی به منزله‌ی اعتماد و متکای کردار ماست. اینگونه خود آگاهی نامیرائی به معرفت، تعهد و یا تهدیدی نیاز

ندارند، چه آن در عشق یعنی همان واقعیت معجزه نمونی که در آن ما بخودمان اتحاف می‌شویم، مستقر است. در آنجائی که ما فاقد عشق هستیم، میراثیم و آنجائی که عشق می‌ورزیم، نامیرا. علاقمندی ما بمردگان زمانی مداومت خود را از دست می‌دهد، که از آن خود آگاهی ازلیت سلب گردد. اما این خودآگاهی نامیرائی از هستی متناهی و از این اسارت در بند زمان و مکان که در آن ما تنها بوسیله‌ی ادراک و تفکر خودآگاهی روشنی از اشیاء کسب کرده‌ایم، طرز بیسانی مطالبه می‌کند، بطوریکه همان معارف مادی شده‌ی هستی پیشین و پسین که بمنزله‌ی فریبی تلقی میشد، دوباره بشکل بیانی استعاره‌ای باز میگردد.

گوته Goethe خطاب به معشوقه‌اش می‌گوید: «تو در زمانهای دور یا همسر و یا خواهر من بوده‌ای» و یا عشاق هم در جدائی ناشی از مرگ، بخود می‌اندیشند که «ما یکدیگر را دوباره خواهیم دید» و یا «خواب برادر مرگ» است که خود نیز استعاره ایست.

بدون تخیلات ما موجوداتی متناهی هستیم که در خلاء نیستی قرار داریم و بهمین جهت هم است که ما در این رموزمتصور دربی یافتن نحوه‌ی بیان «آنچه اندروهم ناید» می‌باشیم و بدان علت هم که تمام تصورات ما ناسنجیده است، آنها را مجدداً لغو می‌کنیم. همانطور که ما طبق دومین فرمان الهی (منظور قانون دوم موسی است. م. م.) نمیایست از خداوند تمثیلی و یا تهالی بسازیم، از نامیرائی هم نمیتوانیم تصویری داشته باشیم. اگر چه ما نمی‌بایست چنین کنیم، ولی باقتضای طبیعتمان ناگزیریم بانجام آنطوری مبادرت کنیم که گوئی آنرا انجام نداده‌ایم و از اینرو در

طرز بیان این تصورات همچنان غوطه میخوریم .

سقراط بر اساس ایقانش بنامیرائی تصورات خود را چنین تعمیم میدهد و میگوید : « این عقیده که سزادارست بدان آدمی تهور افداء خویش را داشته باشد ، کاملاً برحق است ، زیرا تهور زیباست و روح آدمی هم برای تسکین خود بهمان تصوراتی نیاز دارد که همانند کلمات سحر آمیز مؤثرند و برای همین هم است که من بر این تقریر شاعرانه یا فشاری میکنم » .

تردیدی که در درایت ما تمام تصورات مادی شدهی موجودیت نامتناهی منبسط در زمان و کلیهی انواع اغفال و انحراف را بحق درهم میکوبد ، خود نیز در اثر ایقان تجریدی بنامیرائی ، که بوجهی دیگر توجیه یافته و برای ابراز خویش هم از نحوهی بیان رموز^{۱۲} سود میجوید ، تا آنها را افشاء کند ، متلاشی میشود . آنکس که بر این ایقان نامصور دست یابد نیازی بیافتن براهین و یا تأیید یک مرجع قدیس برای اثبات نامیرائی ندارد ، چه ایمان تنها در حکم رهنمودهائی در روزگاران طفولیت اند ، اما هر کس میبایست ایقان ویژهی خویش را بیابد ، زیرا برای یافتن آن نمیتوان کسی را ناگزیر کرد .

بصیرت فلسفی آنچهان دانشی نیست که بتوان آنرا کسب نمود . تا زمانیکه زندگی ما در قید زمان میگذرد ، اشتیاق حضور آنانی که ناپدید شده و تنها در خاطرات ما باقی مانده اند ، اجتناب ناپذیر میباشد . زمان ما را بسوکی دچار میکند که بوسیلهی هیچگونه اندیشه نامیرائی زائل شدنی نیست و لذا میبایست آنرا با بینش تسخیرکنندهی

فلسفی تملیق کرد و این خود بدین معنی است که ما چگونه و بچه مفهومی خود و دیگر مجبوسین خویش را نامیرا میدانیم. این نیز مربوط به دانشی نیست که امر غیرممکنی است، بلکه بیشتر بخود ما وابستگی دارد. نامیرائی همانند رویدادهای طبیعی از قبیل تولد و مرگ نیست، چه آن بخودی خود روی نمیدهد. ما تا آن زمان که عشق میورزیم و نیک میشویم، بنامیرائی دست مییابیم. ما بنا بوی میکرانیم. چنانچه بی عاطفه گردیم و مشوش زندگی کنیم. از عشق است که ما بنامیرائی بستگان خود باور میآوریم.

فلسفیدن^{۱۳} تنها میتواند آنچیزی را که هر کسی دریافته است، تأیید کند، میتواند جرأت بیافریند و ما را از تفکر عبث و یانیم تمام مصون بدارد. فلسفه استیلاهی مسکوت هنر عشق ورزیدن را که از آن خود آگاهی نامیرائی سرچشمه میگیرد ایضاً میکند.

حواشی: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

۱- دردنیای اسلام عیسویان را بیرون انجیل میدانند، ولی چون در متن اصلی واژهی Bibel که خود بمثابهی کلیاتی مشتمل بر تورات، انجیل، مراسلات و مواظط است، بکار برده شده، لذا ما بجای آن اصطلاح «کتاب مقدس» را برگزیدیم.

۲- اگر چه ممکن بود که بازاء واژهی آلمانی Seele الفاظ «نفس»، «جان» و «روان» را استخدام کنیم، ولی ما واژهی «روح» را پذیرفته ایم. برای اطلاع بیشتر رجوع کنید به مقاله محمود خان ماکو تحت عنوان

« اندیشه‌های فلسفی کارل یاسپرس » ترجمه علی رهبر ، نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی تبریز سال ۲۳ شماره ۹۷ .

۳- ما برای واژهی آلمانی « Dasein » در ترجمه‌ی خود کلمات « هستی » و « موجودیت » را برگزیده‌ایم، ولی باید متذکر شد که این اصطلاح در فلسفه‌ی کارل یاسپرس (بیش از همه) بنوعی از انواع هستی بعنوان دربرگیرنده‌ای که ویژه‌ی انسان است ، اطلاق میشود .

۴- اگر چه میتوانستیم بجای عبارت « روح بدون بدن » واژه‌ی « شبح » را نیز بکار ببریم ، ولی با توجه باینکه در زبان آلمانی « شبح » بیشتر مفهوم Gespenst را بیان میدارد، لذا ترجیح دادیم که همان عبارت « روح بدون بدن » را برگزینیم .

۵- هاملت اثر شکسپیر پرده‌ی سوم صحنه‌ی اول .

۶- مفهوم « آگاهی » Wissen بزعم یاسپرس همواره بقلمرو ملموسات و عینیات تجربی ارتباط می‌یابد ، زیرا « آگاهی » در واقع همان « عینیتی » Objektivität است که مشتمل بر سه مرتبه‌ی « موضوعیت » Gegenständlichkeit « تمییز » Anschaulichkeit و « اعتبار » Geltung میگردد . (ر . کک . به « فلسفه » جلد اول اثر کارل یاسپرس صفحه ۲۳۴) ، ولی ما بوسیله‌ی « آگاهی » هیچوقت به پایانی نمیرسیم و همیشه مقداری از موضوعات باقی میماند که « نادانسته » خواهد ماند ، بنابراین خود « آگاهی » ما را بسرحد « ناآگاهی » رهنمون میشود و در همین جاست که « آگاهی » به آنچه که « غیر قابل آگاهیست » دست میدهد. در اوج « آگاهی » ما بقلمرو « ناآگاهی » Nichtwissen کام مینهیم که یاسپرس هم آنرا گاه

«ناآگاهی فلسفی» (ر.ک. به «فلسفه» جدول ۱۳۳۴ - ۱۳۵ - ۱۴۵ و جلد سوم ۷۷۴ و ۱۲۴۴) و گاه «ناآگاهی پر محتوی و یا جهل پر محتوی» (ر.ک. به صفحه ۲۳۴ کتاب «فلسفه» جلد اول) مینامد. این جهل یا «ناآگاهی» در حقیقت «لادریت‌گرایی» Agnostizismus هم نیست که در پی توجیه آنچه ناشناختنی است باشد. بمثابةی تملک هم نیست، بلکه تلاشی است بخاطر «آگاهی». یاسپرس میگوید: بشر اندیشمند بر ناآگاهی خود آگاه است و لذا بخاطر آگاهی در تلاش» (فلسفه جلد اول صفحه ۳۲۳).

اشاره‌ی مهم: چون خانم ژان هرش Jeane Hersch مترجم نام‌آور آثار کارل یاسپرس بزبان فرانسه در ترجمه‌ای که از کتاب «مقدمه‌ای بر فلسفه» نوشته‌ی کارل یاسپرس نموده، برای واژه‌ی آلمانی «Savoir Wissen» و برای لفظ «Nichtwissen» "Non - Savoir" بکار برده است، با آنکه ما برای این دو لفظ واژه‌های «آگاهی» و «ناآگاهی» را برگزیده‌ایم، ولی بانتخاب خانم هرش نیز ارج مینهیم و بازاء «آگاهی» «دانستن» و بجای «ناآگاهی»، «ندانستن» را پیشنهاد مینمائیم. ر.ک. به کتاب "Introduction à la Philosophie" 1970 France.

۷- بزعم یاسپرس «دربرگیرنده» بمفهوم شناساگر ماهوی «هستی بمثابة هستی» است. چنانچه «هستی» بیشتر از مضامینی که ما معمولاً از زندگی، ماده و «روح مطلق» Absoluter Geist و غیره افاده میکنیم، بشود، به «دربرگیرنده» ای تبدیل میشود که در نیروی فاهمه‌ی مانمیکنجد و بر تمام مقولات، مفهومات و اصطلاحات خود شامل میگردد. «دربرگیرنده»

همان واقعیتی است که ما خود هستیم و در عین حال هم واقعیتی است که ما خود نیستیم .

۸- برای «خدا» و «الوهیت» Transzendenz یا سپرس عناوین مختلفی بکار میبرد . گاه بمتابیهی «دربرگیرندهی» «دربرگیرندگان» و گاه هم بتأیید پلوتین Plotin بمصداق «احدیت» ، ولی در غالب اوقات آنرا «برین» میخواند ، البته نه بعنوان «برین شناخت» بلکه بمدلول «پسین فلاح» .

۹- «عشق» یکی از اساسی ترین جستارهای فلسفه‌ی یاسپرس را تشکیل میدهد ، بزعم وی عشق خود مفهوم فلسفه است ، زیرا «فلسفه» سرگذشت بشریست که برعشقی اندیشمند متکی میباشد . (ر . ک . به «درباره‌ی حقیقت» Von der Wahrheit . صفحه ۹۹۰) . عشق همانند «خرد» Vernunft شیرازه‌ی واقعیتی است که هستی ما را روشن میکنند و لذا از زمره‌ی تمام انواع دربرگیرندگان اولیه است که ما میتوانیم در ربقه‌ی آنان بوده و یا درآئیم . یاسپرس میگوید که «در عشق بشر خود را مییابد ، زیرا او درمسیری که ازمبدء بصوب فرجام است راهی میباشد» (ر . ک . به «درباره‌ی طبیعت» صفحه ۹۹۳) یا عبارت دیگر عشق فراخنائی مأنوس برای رشد امکان هستی ما ومدلول آنست و یابمنزله‌ی آزادئیست سرشار از محتوی . «عشق» در صورت وجود «برین» و یا «الوهیت» و گرایش بسمت آن نصیح میگرد و بدین جهت است که بشر فقط درهمبستگی با «الوهیت» بخویش میآید . این عشق اگرچه خود دربرگیرنده‌ی تمام امیال ما مانند «امیال جنسی» ، «علاقمندی» ، «غرام» و غیره است و حتی

خود هم اساس همه‌ی آنها را تشکیل می‌دهد، بانی خویش نیست. برای اطلاع بیشتر ر. ک. به جلد اول «فلسفه» صفحات ۱۶، ۵۷، ۲۵۸ و جلد دوم صفحات ۲۷۷ و ۲۷۸ و جلد سوم صفحات ۱۳۴ - ۱۸۷ و ۲۰۹.

۱۰- ایضاح Erhellung واژه‌ایست که آنرا یاسپرس بکرات بکار می‌برد، بویژه زمانیکه وی از دربرگیرنده و انواع آن سخن می‌گوید. این مفهوم بر خلاف مفاهیم «شناخت» و «ادراک» بمعنی توضیحی است بدون احتجاج و یا وقوف بر چیزیست که ما دیگر در بند کسب دانش بر چگونگی نیستیم. با کمک این «ایضاح» یاسپرس می‌کوشد که همواره واقعیاتی چون «وجود»، «گیتی» و «برین» را از نو تفسیر کند.

۱۱- اصطلاح «تغییر بنیادی نحله‌ی تفکر» که میتوان آنرا هم تحت‌اللفظی به «انقلاب نحله‌ی اندیشه» Revolution der Denkungsart ترجمه کرد، از امانوئل کانت Emanuel Kant (۱۷۲۴ - ۱۸۰۴) فیلسوف شهیر آلمانی میباشد. کانت همانند «واژگونی کوپرنیکی» تفکر فلسفی خود را نیز «تغییر بنیادی» که نحوه‌ی جدیدی از اندیشه را بوجود می‌آورد، میخواند. وی مینویسد: «آثار من نمیتواند چیز دیگری جز یک تغییر کلی در نحوه‌ی اندیشه در باره‌ی بخشی ویژه از معارف بشری ایجاد کند». (جلدهای ۱۸، ۵، ۱۱ از انتشارات کارل فورلیندر Karl Vorländer).

کانت این نحله‌ی نوین اندیشه را که در واقع یک واژگونی در نحله اندیشه‌های فلسفی تا زمان خود اوست، بنام «متافیزیک متافیزیک» Metaphysik der Metaphysik مینامد. یاسپرس با ارجاع باین نظر کانت به تبیین فلسفه‌ی خود مبادرت می‌ورزد، زیرا بنظر وی هنگامیکه

« فلسفیدن ، کاملاً تحقق یابد از ژرفنای روشن خرد نحلّهی جدیدی از اندیشه نشأت میگیرد. یاسپرس این نحلّهی جدید تفکر را که تجسمی غیرعینی است و لذا ما را به کنشی درونی رهنمونست ، بنام اندیشهی «خرد دربرگیرنده» موسوم کرده است .

۱۲- بنظر یاسپرس «رموز» نحوه‌ی بیان «الوهیت» و یا «برین» هستند که پیوسته مکتوم میباشند و لذا همواره بایضاح نیاز دارند، زیرا آنها در واقع موضوعات دانشهای ما را تشکیل نمیدهند، یعنی نه برون ذات و نه درون ذات هستند، بلکه مفاهیم شفاف شده‌ای میباشند که بر «الوهیت» دلالت دارند .

۱۳- ما برای مصدر Philosophieren که تا حال به «فلسفه‌پرداختن» ترجمه شده است، واژه‌ی «فلسفیدن» را بسیاق «جنگیدن» و غیره استخدام نموده‌ایم . امیدوارم که دانشمندان و پژوهندگان باین واژه‌ی جدید با نظر عنایت و قبول بنگرند .

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی