

مقایسه‌ی دیدگاه اصالت وجودی صدرا و دیدگاه اگزیستانسیالیستی یاسپرس در باب خدا

دکتر لاله حقیقت* الهه زارع**

چکیده

در طول تاریخ فلسفه‌ی اسلام و غرب تقریباً هیچ فیلسوف بزرگی را نمی‌یابیم که درباره‌ی موضوع خدا نیندیشیده باشد؛ چه آنانی که درصدد اثبات و چه آنانی که درصدد رد آن بوده‌اند.

در مقاله‌ی حاضر به مقایسه و تطبیق نظریات صدرا و یاسپرس با محوریت موضوع خدا پرداخته شده است و از جمله نتایجی که در این بررسی معلوم شد عبارت‌اند از:

۱. با وجود این که هر دو از فیلسوفان اصالت وجودی هستند اصالت وجود مد نظر هر یک با دیگری متفاوت است؛ ۲. خدای صدرا خدای دینی است اما خدای یاسپرس چنین نیست؛ ۳. هر دو در ادراک خداوند از نوعی ادراک حضوری سود جسته‌اند؛ ۴. در بحث شناخت خدا و صفات او صدرا دارای دیدگاهی ایجابی و یاسپرس معتقد به الاهیات سلبی است.

واژه‌های کلیدی: ۱- متعالی ۲- واجب الوجود ۳- اصالت وجود ۴- ملاصدرا ۵. یاسپرس

۱. مقدمه

تطبیق آرای صدرا و یاسپرس، سفری است به دو اقلیم فکری در دو مقطع متفاوت، ایران قرن هفدهم و آلمان قرن بیستم میلادی. ممکن است این مقایسه، قیاس مع الفارق به نظر آید، زیرا این دو تفکر محصول دوره‌های زمانی کاملاً متفاوت بوده‌اند. اما به رغم آن که

e-mail: lhaghighat@rose.shirazu.ac.ir

e-mail: elahezare@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۸۸/۱۰/۱۹

* استادیار دانشگاه شیراز

** مدرس دانشگاه پیام نور شیراز

تاریخ دریافت: ۸۸/۲/۱۱

بعضی صدراشناسان از این که اندیشه‌های مابعدالطبیعی صدرا را متضمن اندیشه‌های اگزیستانسیالیسم غربی قرن بیستم بدانند خودداری کرده‌اند، بررسی‌های تطبیقی پربراری در باب «مشابهت‌ها» و «اختلافات» میان این دو نظام فلسفی انجام‌پذیر است. صدرا (۱۵۷۱م / ۹۵۰ه. ش) فیلسوف مسلمان ایرانی است که فلسفه‌ی او دارای رنگ و بوی دینی و متعلق به حکمت متعالیه است و دیدگاهی اصالت وجودی دارد در حالی که یاسپرس (۱۸۸۳م) فیلسوفی آلمانی است که به هیچ دینی اعتقاد ندارد و از اگزیستانسیالیست‌های الهی بی‌دین محسوب می‌شود. به همین دلیل این دو متفکر دارای دیدگاه‌های مشابه و متفاوتی هستند که در مقاله‌ی حاضر به آن‌ها پرداخته شده است.

۲. برخی مفاهیم مرتبط با بحث خدا در تفکر صدرا

مفاهیم و مباحث مرتبط با موضوع خدا در فلسفه‌ی صدرا عبارتند از:

۱. وجود

یکی از مهم‌ترین مبانی صدرا که ارتباط وثیقی با بحث خدا دارد، بحث وجود و اصالت وجود وی است. به نظر صدرا مسأله‌ی وجود، اساس فلسفه و دین‌شناسی و محور اصلی توحید و معاد است.

وجود به ذات خود متصور است. بنابراین وجود را حداکثر می‌توان شرح داد و معنی لفظی یا اسمی آن را بیان کرد. برای صدرالدین شیرازی، ادراک مفهوم وجود امری بدیهی است. اما از حیث واقعیت خارجی، وجود به طور مفهومی و مقولی ادراک‌پذیر نیست، بلکه فقط قابل تجربه حضوری و ادراک شهودی است: «وجود بدیهی التصور است و عنوان است برای حقیقتی بسیط و نورانی، یعنی این مفهوم از آن حقیقت انتزاع می‌شود.» ملاصدرا وجود را مشکک می‌داند و می‌گوید: «مفهوم وجود یک معنی عام است که مشترک در میان همه‌ی موجودات می‌باشد. یعنی صدقش به همه‌ی موجودات به اشتراک معنوی است، نه به اشتراک لفظی» (۷، ص: ۱۰). و تفاوت آن‌ها تنها در شدت و ضعف وجودی است.

۲. اصالت وجود و اعتباریت ماهیت

صدرالمآلهین مدعی است که آن‌چه در عالم خارج حقیقتاً واقعی است، وجود است و ماهیات، که از نظر به حدود و مراتب وجودات دریافت می‌شوند، اموری تبعی و ظلی هستند. تابع بودن ماهیت نسبت به «وجود» از قبیل تابع بودن موجودی نسبت به موجودی دیگر نیست، بلکه از قبیل تابع بودن سایه نسبت به شخص و شبح نسبت به ذوالشبح است. تعبیر «وجود» در مسأله‌ی اصالت وجود، هم اصل حقیقت وجود را شامل می‌شود و هم مراتب و درجات آن‌را.

۲.۳. دین و ایمان

ایمان صدرا ایمان دینی و مبتنی بر وحی است. وی ایمان را علم به گزاره‌های وحیانی و تصدیق آن‌ها می‌داند که با برهان تأیید شده است: «ایمان، مجرد علم و تصدیق است.» (۸، ص: ۲۵۲).

وی دو پدیده‌ی ایمان و دین، ایمان و وحی را با هم تحلیل کرده، می‌گوید: «ایمان اسلامی، تصدیق همه‌ی قضایایی است که ضرورتاً جزء دین اسلام اند.» (همان، ص: ۲۵۴). بنابراین متعلقات ایمان مجموعه‌ی معارف دینی است. صدرا این موارد را به عنوان متعلقات ایمان بر می‌شمرد: ایمان به خداوند، ایمان به معاد، ایمان به رسالت پیامبران و کتب آسمانی، ایمان به جهان غیب و ایمان به ملائکه (۱۱، ص: ۲۰۷).

به نظر وی، هیچ‌گونه تعارض و البته تناقضی میان ایمان، و متعلقات آن، و عقل وجود ندارد و این نظر وی بر اساس پذیرش اصل امتناع تناقض است که به نظر صدرا پایه‌ی همه علوم و معارف بشری است (۱۰، ص: ۴۵۵).

۳. واجب الوجود

اساس دین را اعتقاد به وجود خدا تشکیل می‌دهد. اصلی‌ترین مسأله‌ای که برای جوینده حقیقت، مطرح می‌شود و باید بیش از هر چیز پاسخ صحیح آن را به دست آورد این است که آیا خدایی وجود دارد یا نه؟ پاسخ مثبت یا منفی به این سؤال، صرفاً نگرش انسان را نسبت به جهان بیرون متفاوت نمی‌سازد، بلکه خود انسان هم در پرتو پاسخی که به این پرسش می‌دهد، جلوه و معنای دیگری می‌یابد.

صدرا در اکثر آثار خود از خدا با نام واجب الوجود یا واجب تعالی، یاد می‌کند. وی در کتاب اسفار در تعریف واجب می‌آورد: «هو صرف الذی لا اتم منه و لا یشوبه عدم و لا نقص و ثانی هو ما سواه من افعاله و آثاره.» او وجود صرفی است که تمام‌تر از او وجود ندارد و عدم و نقص با آن آمیخته نمی‌شود. و ما سواى او (ممکنات)، از افعال و آثار اوست (۵، ص: ۱۶).

منظور صدرا از واجب، وجود صرف بسیطی است که دارای وجود نامتناهی است و منظور از ممکن، وجود تعلقی ظلی است که در وجود و کمالات وجودی، وابسته به واجب است. براین اساس، تعریفی که صدرالمتألهین از خدا ارائه می‌کند با تصویری که فارابی و ابن سینا از خدا داشتند، تفاوت دارد. آن‌ها در تعریف خدا روی مفهوم وجوب وجود تکیه می‌کنند و خدا را موجودی می‌دانند که ذات و ماهیتش عین هستی است. از نظر

صدرالمتألهین برای وجوب «وجود» شرط است که موجود، علاوه بر حقیقی بودن و نداشتن حیثیت تقییدیه و واسطه در عروض، بی نیاز از حیثیت تعلیلیه نیز باشد.

۳.۱. امکان معرفت و شناخت واجب الوجود

صدرا بر این نظر است که اولین تکلیف الهی برای انسان‌ها از سوی خداوند آن است که انسان‌ها به ذات خداوند و صفات او با استدلال و نظر معرفت یابند (۹، ص: ۵۸). وی کمال حقیقی انسان را تنها در سایه‌ی قرب الهی محقق می‌داند و معتقد است که تقرّب به خدای متعال بدون معرفت به او، ممکن نخواهد بود. وی معرفت به وجود حق را حکمت می‌داند و سعادت حقیقی انسان را متوقف بر آن معرفی می‌کند. از نظر وی شناخت خدا هدف هر فلسفه‌ای محسوب می‌شود؛ لذا انسان مکلف است که خدا را به قدر توان و طاقت بشری بشناسد. صدرا با استفاده از آیات قرآنی به این نکته اشاره می‌کند که هر چند معرفت الهی و معرفت به صفات او، برترین معرفت‌هاست، معرفتی ضروری و بدیهی نیست، بلکه این معارف از سنخ معارف نظری و استدلالی‌اند و باید با شیوه‌های عقلانی به آن‌ها اعتقاد و یقین داشت. صدرا به شیوه برخورد انبیا با مردم اشاره می‌کند و از آیاتی که در این زمینه وجود دارد چنین استفاده می‌کند که شیوه‌ی مرسوم انبیا، بهره گرفتن از مباحث نظری و استدلالی برای بیان معارف دینی بوده است و در نتیجه این نوع معارف بدیهی نیستند و الا نیاز بر استدلال نظری برای آن‌ها نمی‌بود (۹، ص: ۸۱).

بنابراین او شناخت عقلانی در مورد خدا را ممکن می‌داند و برای اثبات او، براهین متعددی از جمله برهان صدیقین اقامه می‌کند. البته وی به نوعی کشف و شهود عرفانی نیز اذعان دارد؛ با این حال بیان می‌کند که کنه و ذات پروردگار را به هیچ وجه نمی‌توان شناخت. ملاصدرا در بیان این حقیقت می‌گوید:

«عقل نمی‌تواند وجود حق را درک کند، و آن را به کنه در تصور آورد، تا آن‌که موجودیت مصدریه را از آن انتزاع کند. زیرا که ممتنع است که حقیقت واجبیه در ذهنی مرسم شود، خواه اذهان عالیه و خواه اذهان سافله، بلکه جمیع قوای ادراکیه، چه عقلیه و چه خیالیه و چه حسیه، قیاس در درک جناب ربّانی در یک مرتبه واقع‌اند. چنان‌که از رسول خدا(ص) وارد شده است که به درستی که حق تعالی از عقول محجوب است چنان‌که از ابصار محجوب است و ملاً اعلی او را طلب می‌کنند مثل طلب کردن شما او را. و وجهش این است که احساس تعلق می‌گیرد به آن‌چه در عالم خلق است، و تعقل تعلق می‌گیرد به آن‌چه در عالم امر است، و حق تعالی فوق هر دو عالم است. پس از حس و عقل محجوب خواهد بود» (۷، صص: ۴۴-۴۳).

وی بیان می‌کند که عقول ما به اعتبار ضعف و فرورفتگی‌ای که در ماده دارند، نمی‌توانند او را به همان نحوی که فی حد ذاته است ادراک کنند.

به نظر صدرا «اشیایی که عقول ما از ادراک آن‌ها ضعیف است دو قسم است: قسمی به اعتبار آن که وجودش فی نفسه ضعیف است و جوهرش خسیس است مثل هیولی. و قسم دیگر که در غایت کمال و تمامیت است مثل واجب الوجود. و آنچه متوسط میان آن دو باشد قوای انسانی می‌تواند آن را ادراک کند مانند اجسام و الوان و سایر کیفیات و کمیات» ... به هر قدر که جوهر از ماده دورتر شود ادراک ما از واجب تمام‌تر می‌شود و چون از ماده به کلی مفارقت کنیم، در آن وقت ادراک عقلی ما از خدا کامل‌تر از پیش می‌گردد ولی حتی در این حالت نیز چنان که حق و شایسته اوست، او را ادراک نمی‌کنیم. زیرا قوه‌ی ادراک ما متناهی و حقّ اول در کمال غیر متناهی است. پس اعتراف به عجز در معرفت او واجب است و همین است غایت معرفت او (۷، ص: ۴۸).

بنابر آنچه گفتیم، صدرا نه تنها خدا را ادراک‌پذیر می‌داند (البته نه کنه و ذات باری تعالی را)، بلکه براهینی نیز برای اثبات واجب تعالی مطرح می‌کند، که همه به جز برهان صدّیقین، تکراری‌اند و حکیمان و متکلمان به تقریرهای مختلفی آن‌ها را بیان کرده‌اند. صدرا برهان صدّیقین را ابتکار خود می‌داند و به آن می‌بالد. صدرالمآلهین اصل تقدّم «وجود» بر «ماهیت» را زیربنای برهان خود قرار داده و بدین ترتیب خود را از بند تقسیم «موجود» به واجب و ممکن، که صبغه‌ی اصالت ماهوی دارد، رها کرده است و بدون این که بطلان دور و تسلسل را مطرح کند، دست به اثبات واجب الوجود می‌زند.

در مشرب فلسفی صدرالمآلهین، وجود اشیا در مقایسه با وجود خداوند، وجود حقیقی نیست؛ بلکه از قبیل نمود و ظهور است که پیش از آن که خود را نشان دهد، او را نشان می‌دهد.

۳.۲. صفات واجب الوجود

ملاصدرا در کتاب *سفار*، به طور مفصل به بحث از صفات حق می‌پردازد و صفاتی برای خدای متعال اثبات می‌کند. ملاصدرا اوصاف الهی را به صفات سلبيه و ثبوتیه تقسیم می‌کند و صفات سلبيه را نیز به صفات ثبوتیه ارجاع‌پذیر می‌داند. بنا بر نظر صدرا گرچه خداوند به اوصاف مختلفی متصف می‌شود، این امر مستلزم تکثر و تعدد در ذات واجب نیست. بنابراین وی در باب اوصاف الاهی، میان دو مقام مفهوم و مقام واقع و وجود مصداقی تمایز قایل می‌شود. با این که همه‌ی این اوصاف به لحاظ مفهومی با یک‌دیگر متمایز و متفاوتند، ولی همگی موجود به وجود واحد بسیطی هستند که هیچ‌گونه تکثر و ترکیبی در ذات او راه ندارد. بنابراین به حسب واقع و در عالم مصداق، همه‌ی این اوصاف به وجود واحد

موجود و از جمیع جهات بسیط هستند. به لحاظ وجودی، اوصاف خداوند عین ذات او هستند و هر وصفی عین وصف دیگر است (۶، ص: ۱۲۰).

صدرا در بحث امکان سخن گفتن از خدا، به تبع قرآن، راهی بین نفی و تعطیل از یک طرف، و تشبیه از طرف دیگر، انتخاب کرده و معتقد است که می‌توانیم هر صفتی را که بخواهیم، هر گاه دال بر ارتباط‌های گوناگون او با مخلوقاتش باشد و از عظمت و جلال او حکایت کند، بر او اطلاق کنیم و اطلاق آن‌ها دلالت بر ترکیب در ذات و یا صفاتی بیرون از ذات او نخواهد داشت. دیگر این‌که به نظر وی خداوند را به هیچ مخلوقی در هیچ جهتی نمی‌توان تشبیه کرد: «لیس کمثله شی». از طرف دیگر، هر صفتی از صفات که ما می‌شناسیم، صفت مخلوق است نه صفت خالق. این صفات چه از نظر لفظ و چه از نظر معنا، با مخلوقات مشترک هستند. پس اگر خالق را نیز متصف به آن صفت بدانیم، مخلوقات را با او در آن صفات شریک و شبیه ساخته‌ایم. در این‌جا اشکالی که مطرح می‌شود این است که چگونه با وجود اختلاف بسیاری که میان خداوند و مخلوقات وجود دارد، مجازیم هر دو را به یک صفت بخوانیم؟ وی در این زمینه، دیدگاه «اشتراک معنوی و تشکیک وجودی» را اتخاذ می‌کند. بر اساس این نظریه، اوصافی که در مورد خداوند به کار می‌رود، علاوه بر وحدت در لفظ، از نظر معنا نیز با مخلوقات، واحد هستند و با استفاده از نظریه‌ی اصالت وجود و اشتراک معنوی و تشکیک وجودی خود در پی پاسخ‌گویی و حل این مشکل است.

وی بنا بر نظریه‌ی اشتراک معنوی وجود، بیان می‌کند که مفهوم وجود در همه‌ی موجودات به یک معناست و اختلافی نیز که بین موجودات (مثلاً اختلاف بین وجود خالق و مخلوق) می‌بینیم، ناشی از اختلاف در مرتبه و شدت و ضعف آن‌هاست که این مسأله را بنا بر تشکیک وجود توضیح می‌دهد. در این قسم از تشکیک، ما به الاختلاف موجودات عین ما به الامتیاز آن‌هاست؛ یعنی تفاوت میان موجودات، تفاوت به حسب مراتب است و بس.

بنابراین مشخص شد که ما بدون هیچ مشکلی می‌توانیم مفهوم وجود را، به یک معنا هم به خدا نسبت دهیم و هم به مخلوقات و تفاوت میان آن‌ها مانع این استناد نمی‌شود. چون اختلاف آن‌ها به شدت و ضعف و مرتبه‌ی آن‌هاست. حال که تکلیف وجود مشخص شد، سراغ مفاهیم و اوصاف دیگر از قبیل علم، قدرت، حیات و ... می‌رویم.

صدرا معتقد است همه‌ی کمالات وجودی از شؤون وجود و برخاسته از آن هستند و شدت و ضعف آن‌ها تابع شدت و ضعف وجودی است. او معتقد است همان‌گونه که نظریه‌ی اشتراک معنوی و تشکیک وجودی به خوبی می‌تواند چگونگی اطلاق مشترک مفهوم وجود را بر خالق و مخلوق توجیه کند، می‌تواند از توجیه و تبیین چگونگی اطلاق مشترک سایر

مفاهیم کمالی از قبیل علم، قدرت و حیات و مانند آن نیز برآید (۱۲، ص: ۸۶). پس هر چه درجه‌ی وجودی موجودی کامل‌تر باشد، علم و قدرت و حیات در آن موجود کامل‌تر و شدیدتر است. ذات واجب الوجود از این جهت واجد همه‌ی اوصاف کمالی است که در اعلی‌مراتب وجود قرار دارد.

۴. برخی مفاهیم مرتبط با بحث خدا در تفکر یاسپرس

مفاهیم و مباحث مرتبط با موضوع خدا در فلسفه‌ی یاسپرس عبارت‌اند از:

۴.۱. وجود

متفکران اگزیستانسیالیست بیشتر با وجود انسان سروکار دارند تا وجود من حیث هو وجود _ که ارسطو و تابعان او مطرح کرده‌اند و امری صرفاً انتزاعی است. نباید این وجود را به معنای متعارف آن در نظر گرفت و آن را معادل «بودن» دانست. وجود داشتن Exist یا Ex-sist در اصل به معنای برون جستن و برون ایستادن است. این واژه بیشتر در مورد هستی انسان صادق است تا موجودات دیگر.

از نظر فیلسوفان اگزیستانسیالیست، وجود داشتن را نمی‌توان تعریف کرد، فقط اوصاف آن را می‌توان برشمرد. مسأله‌ی وجود مسأله‌ای نیست که آن را به گونه‌های نظری بتوان حل کرد، بلکه آن را فقط در مرحله عمل می‌توان گشود.

سؤال اصلی فلسفه‌ی یاسپرس نیز از وجود (انسان) است، چنان‌که نزد مفسران به «پزشک عالم وجود» شهرت دارد (۳، ص: ۱۴۲). در سیر افکار یاسپرس، مباحث انسان، دنیا و ایمان به تعالی با مسأله وجود مرتبط‌اند. بنابراین وجود مقام شامخی در فلسفه وی دارد (۳، ص: ۱۵۰).

یاسپرس قایل به مراتبی برای وجود انسانی است:

۱. مرتبه‌ی اول مرتبه‌ی دازاین^۱ یا وجود تجربی است که این مرتبه نازل‌ترین مرتبه وجود انسانی است. تمایلات و گرایش‌ها در این مرتبه قرار دارد. برای وجود تجربی، حقیقت هرآن چیزی است که نتایج آن مطابق میل ما باشد و در زندگیمان کاربرد عملی داشته باشد؛ در واقع هر چه زندگی ما را تنگ کند، حقیقت محسوب نمی‌شود (۲۳، صص: ۹-۴۱).
۲. برای فرا رفتن از دازاین، می‌توانیم به آگاهی کلی^۲ پناه ببریم. در این مرتبه انسان به شناخت جهان پیرامون خود می‌پردازد (۱، ص: ۷۲). در این مرتبه، حقیقت مطابق با قضایه با متعلق آن است.

۳. مرتبه‌ی سوم مرتبه‌ی روح^۳ نام دارد که به آن مرتبه‌ی ذهن نیز می‌گویند. ویژگی اساسی این مرتبه سیر به سوی جامعیت و وحدت و اصرار بر کلیتی منسجم از تمامی تجربه‌هاست (۲۲، ص: ۹۱).

۴. مرتبه‌ی نهایی مرتبه هستی است که برای بیان آن از Existenz استفاده می‌شود تا با کلمه Existence اشتباه نشود. این مرتبه بالاترین مرتبه وجود انسان است و تنها در این مرتبه است که هستی خود را شکل می‌دهد، از وجود خداوند سؤال می‌کند و می‌تواند به وجود آن پی ببرد. این هستی تعریف‌پذیر و شناختنی نیست و تنها می‌توان آن را در آزادی عمل تجربه کرد (۲۱، ج ۱، ص: ۶۶).

یاسپرس علاوه بر وجود انسانی به وجود فراگیرنده^۴ یا هستی مطلق نیز معتقد است. وجود فراگیرنده یک شاخص است که دلالت ضمنی معینی ندارد، اما به هستی غایی که خود اساس تمام مفاهیم است، اشاره می‌کند. البته محتوای آن چندان روشن نیست (۳، ص: ۱۴۰). وی در کتاب درآمدی بر فلسفه‌ی خود در مورد فراگیرنده این‌گونه توضیح می‌دهد: ما همیشه در یک افق زندگی و فکر می‌کنیم، اما پشت سر این افق یک افق دیگر و وسیع‌تری وجود دارد و هم‌چنین پشت سر آن‌ها بی‌نهایت افق می‌بینیم. آن افق نهایی که هر افقی در آن محصور است، فراگیرنده نام دارد.

وی در ادامه می‌گوید: «نخستین پرسشی که در فلسفه مطرح گردید این بود که هستی چیست؟... وجود من چیست و وجود چیست که همه چیز بر پایه آن قائم است و اساس و پایه همه چیز است و همه چیز از آن ناشی شده‌است؟ که آن‌چه در پاسخ می‌آورد وجود فراگیرنده است. فراگیرنده وسیع‌تر و برتر از اندیشه و فکر ماست، چرا که اندیشه‌ی ما فقط با اعیان سروکار دارد و فراگیرنده هیچ‌گاه موضوع واقع نمی‌شود تا متعلق اندیشه ما باشد... مفهوم فراگیرنده بیشتر با بصیرت نسبت به هستی یا بینش هستی^۵ سروکار دارد تا اندیشه عقلی» (۱۶، ص: ۴۶).

بنابراین به نظر می‌آید منظور وی از فراگیرنده یا هستی مطلق همان «وجود من چیست هو»^۶ باشد.

اگزیستانسیالیست‌ها به تفکر نظری در باب وجود، به نحو کلی، یعنی در باب ذات یا مفهوم وجود نمی‌پردازند. از نظر کی‌یرکگور، این امر متضمن تناقض است و او از همین طریق به اصل مشهور دکارت، «فکر می‌کنم، پس هستم» انتقاد می‌کند.

فلسفه‌ی اگزیستانسیالیسم معتقد است که ما نمی‌توانیم چیزی را که تجزیه‌پذیر و ترکیب‌پذیر نیست، درک کنیم. از سوی دیگر، موجود را نمی‌توان تجزیه و آن‌را به یک مفهوم تبدیل کرد؛ زیرا موجود یگانه است. بنابراین، وجود ادراک‌پذیر نیست.

یاسپرس برای ادراک وجود کلمه‌ی اشراق را به کار می‌برد و سعی در تعیین بخشیدن به ماهیت وجود ندارد (۳، ص: ۱۴۷).

۲.۴. اصالت وجود

در فلسفه‌ی اروپایی، تا قرن نوزدهم، بر تقدّم و اولویت ماهیت تأکید می‌شد. اگزیستانسیالیسم «وجود» را بر «ماهیت» مقدم می‌داند اما مقصود آن‌ها از وجود، وجود انسان و معنی «تأخر ماهیت» در نظر آن‌ها، آن است که انسان به سبب اختیار و آزادی همواره و در طول زندگی به «ماهیت» خود شکل می‌دهد و خود را می‌سازد و با مرگ انسان، ماهیت او شکل نهایی خود را می‌یابد.

بنا بر این اعتقاد، روشن می‌شود که مقصود آن‌ها از ماهیت همان ماهیت فلسفی نیست، بلکه مقصودشان «شخصیت» انسان است. عکس‌العمل‌های انسان در برابر دو راهی‌های زندگی و اضطراب‌ها و ترس‌ها و غم‌ها و رنج‌هاست که هم وجود و هم شخصیت او را ثابت می‌کند و به تعبیر آن‌ها ماهیت انسان را می‌سازد.

۳.۴. دین و ایمان

یاسپرس نه مسیحی است و نه به گروه ملحدان وابسته است و با هر دو تفاوت دارد (۱۶، ص: ۷). اگرچه یاسپرس به ایمان و هدایت انسان به سوی خداوند معتقد است، معتقد به دینی نیست. ایمانی که یاسپرس از آن سخن به میان می‌آورد، ایمان فلسفی نام دارد که ایمان مورد نظر ادیان نیست؛ ایمان فلسفی برای داشتن امر متعالی از برهان عقلی و استدلال سود نمی‌جوید و در محدوده‌ی کلام‌های دینی منحصر نمی‌ماند، بلکه مروج و مشوق گونه‌ای ایمان خوش‌بینانه است که آزادی و انسانیت انسان را ضامن اطمینان به وجود بعدی فراتجربی از وجود ساخته است.

بنابراین ایمان در نظر وی منهای وحی است؛ در عین حال اگرچه تلاش می‌کند خود را از جرگه‌ی ایمان مسیحی بیرون کند، رسوبات اعتقادات مسیحی در سخنان او به خوبی یافت می‌شود. با وجود این، او از سویی هر گونه میراث پروتستانی مسیحیت را ترک گفته است و به اساس ایمان مسیحیت یورش آورده و البته از سوی دیگر از الحاد سارتر نیز به دور است (۴، ص: ۸۹).

۵. متعالی و استعلا^۷

یاسپرس در برخی آثار خود به جای کلمه خدا، از لفظ «ترانساندنس» به معنای «متعالی»، «تعالی» و «استعلا» استفاده می‌کند. به نظر وی وجود دارای رابطه‌ای اساسی با تعالی است (۳، ص: ۱۴۹).

تعالی از اصطلاحات فلسفه‌های اگزیستانس (اعم از دینی و غیر دینی) به شمار می‌رود و به دو معنا به کار می‌رود:

۱. گذر و فرا رفتن از مراتب نازل وجود و دست یافتن به وجود خاص انسانی که Existenz نام دارد. این معنا ناظر به عمل «از خود بیرون شدن» و «از خود فراتر رفتن» است. بر این مبنا دازاین به سوی آگاهی کلی و آگاهی کلی به سوی ذهن و ذهن به سوی Existenz استعلا پیدا می‌کند» و به معنای «حرکتی است که انسان در عبور از خود و تحقق بخشیدن بیش از پیش امکانات خود بدان نیاز دارد (۱۴، صص: ۳۱۸-۳۱۹). «بر اساس این معنی می‌بایست Transcendence را استعلا ترجمه کنیم. یاسپرس در این قول هم به نیچه و هم به کی‌یرکگور می‌پیوندد» (۱۴، صص: ۳۱۸-۳۱۹). زیرا از نظر کی‌یرکگور «ترانساندنس ذاتاً همان حدی است که ما به سوی آن می‌رویم؛ در نزد سارتر و هایدگر ترانساندنس عبارت است از عمل از خود بیرون شدن» (۱، ص: ۲۸۸).

۲. معنایی که ناظر به خداست، یعنی مبدئی که برتر از جهان است و به تعبیری موجود برتر از جهان است؛ چرا که خداوند بیرون از حدود هستی است. به این معنا Transcendence را باید تعالی یا متعالی ترجمه کنیم. به این معنا متعالی امری است که مطلقاً از نامیدن آن عاجزیم و زمینه و نهایی است که همه چیز بر روی آن نمایان می‌شود (۱۴، صص: ۳۱۶-۳۱۹).

تعالی، خواه به عنوان گذر و تجاوز از وضع موجود و خواه به عنوان توجه به خداوند، مورد توجه اگزیستانسیالیست‌های متدین و ملحد بوده است. انسان در ضمن تعالی و گذر به امکانات درونی خود آگاه می‌شود و امکانات مبهم و نامشخصی را از وجود خود بیرون می‌کشد. در نظر یاسپرس و نیز اگزیستانسیالیسم، این تعالی به عنوان توجه به خدا و گاهی به عنوان خود خدا ملحوظ شده است. بنابراین علت و دلیل اصلی تعالی و گذر، وجود خداست که آزادی را محقق می‌سازد و در واقع، تعالی و گذر از وضع موجود، پاسخ به ندای الهی است (۱۵، صص: ۵۶-۲۷).

یاسپرس تعالی را به هر دو معنا به کار می‌برد و البته هیچ اختلاف جهتی میان این دو معنا نیست؛ زیرا تا شخص از حدود هستی خود فراتر نرود و به مرتبه Existenz نرسد نمی‌تواند با خدا ارتباط پیدا کند.

۵. ۱. امکان ادراک متعالی

به نظر یاسپرس، خدا موضوع معرفت علمی قرار نمی‌گیرد: «خدا متعلق معرفت و دلیل الزام‌آور نیست. او را به وسیله‌ی حواس نمی‌توان تجربه کرد؛ او غیر قابل مشاهده است. او قابل دیدن نیست و تنها می‌توانیم به او ایمان آوریم» (۱۸، ص: ۴۵). از نظر وی

رابطه‌ی ما (انسان) با خدا مهم است نه اثبات خدا. در واقع برای وی، خدا موضوع ایمان است نه شناخت عقلانی.

حال این سؤال مطرح می‌شود که این ایمان چیست و چگونه حاصل می‌شود؟ به نظر وی، منشأ این ایمان در تجربه‌های دنیوی نیست، بلکه در آزادی انسان است؛ به گونه‌ای که بعد از یقین به آزادی خود، به یقین نسبت به خداوند نایل می‌گردد و البته این یقین را از نوع معرفت علمی (حصولی) نمی‌داند، بلکه آن را به عنوان حضور برای وجود می‌داند (۱۸، ص: ۴۵).

بنابراین از طریق ایمان و به صورت غیر علمی به وجود خداوند می‌توان یقین پیدا کرد، اما از نظر وی، «تلاش آدمی در تبیین ماهیت متعالی به شکست می‌انجامد» (۲۲، ص: ۶۷).

وی در جایی دیگر بر همین نکته انگشت می‌نهد: «ما در جنگ اندیشه با واقعیت پنهان تعالی بارها و بارها شکست خورده‌ایم، شکستی سود آور که ما را به هستی متعال مطمئن می‌سازد؛ اگر چه درباره‌ی چیستی آن به بن‌بست غیر قابل نفوذی بر می‌خوریم.» (۲۱، ج ۳، ص: ۳۵).

یکی از آثار کانت، فیلسوف بزرگ آلمانی، بر تفکرات یاسپرس همین‌جا ظاهر می‌شد که کانت برای حفظ ایمان، آن را برتر از اندیشه و عقل نظری قرار داد و گفت اگر بخواهیم با بحث و استدلال به سراغ خدا برویم، با قضایای جدلی‌الطرفین مواجه و به تناقض دچار می‌شویم؛ آن‌گاه اخلاق و عقل عملی را در جایگاه رفیع برای اثبات تکلیف اخلاقی و نیز اثبات خدا قرار داد. یاسپرس به پیروی از کانت، عقل را وارد حوزه‌ی آزادی انسان و معرفت خدا نکرد و کوشید ایمان و آزادی انسانی و خدا را دور از دسترس سنجشگری علمی قرار دهد. او ایمان فلسفی را جانشین قانون اخلاقی کانت قرار داد (۱۳، ص: ۴۱۷).

در واقع، برای وی درک متعالی جنبه‌ی شهودی دارد (۲۲، ص: ۱۲۴). از نظر وی متعالی به صورت کلی و مفهومی شناختنی نیست. برای وی ذات خدا مهم نیست، حضور خدا مهم است و حضور خدا نیز به صورت مستقیم حاصل نمی‌شود بلکه از طریق مجازها، رمزا و تمثیلات می‌توان به آن نایل شد: «متعالی وقتی برای هستی‌دار (موجود) حضور پیدا می‌کند، خودش حضور نمی‌یابد، بلکه به عنوان یک رمز در ذهن حاضر می‌شود» (۲۱، ج ۳، ص: ۱۲۰). در اندیشه یاسپرس، «رمزها زبان (ندای) تعالی هستند» (همان، ص: ۱۴۸). و خداوند از طریق رمزا با انسان سخن می‌گوید. وی در این‌جا اصطلاح *listening* را به کار می‌برد و مراد از آن اصطلاح این است که انسان باید به رمزا، یعنی به ندای خداوند، گوش فرا دهد تا صدای خداوند را بشنود و به طرف او حرکت کند. این گوش فرا

دادن به رمزا، همان رابطه‌ی شخصی است که انسان از طریق رمزا یا نشانه‌های خداوند با او برقرار می‌کند. یاسپرس معتقد است خداوند برای ارتباط ما با خودش واسطه قرار داده است و ما نمی‌توانیم مستقیماً به طرف وی حرکت کنیم. واسطه‌ی ما برای ارتباط با خداوند جهان پدیدارها یا جهان رمزهاست. کوه‌ها، دشت‌ها و دریاها و کلیه‌ی مظاهر طبیعت و هم‌چنین مکاتب فلسفی و نظریه‌های فلسفی رمزهای متعالی یا «آیات الهی» هستند و ما را به سوی خداوند راهنمایی می‌کنند. ادراک این رمزا امری شخصی است. به همین دلیل انسان‌ها در درجه‌ی ایمان یا در سطح ادراک تعالی (خداوند) با هم متفاوتند و حتی شخص ممکن است در لحظه‌ای معین رمزا را دریابد و در لحظه‌ای دیگر از آن‌ها غافل شود و در میان اشیای بی‌جان گرفتار گردد، بدون این‌که جهان پیرامون او نقشی در راهنمایی‌اش به طرف خداوند داشته باشد. زیرا اگر طبیعت به عنوان رمزهای خداوند ادراک نشود، ارزش و نقش واقعی خود را از دست می‌دهد.

با این حال می‌گوید: «رمزها متعالی را هرگز به طور کامل نشان نمی‌دهند و او همیشه در حجاب است. فهم هستی به واسطه‌ی رمزا هیچ‌گاه یک‌باره و برای همیشه حاصل نمی‌شود، بلکه فهم آن حرکتی دایمی است. هریک از رمزهای گوناگون به صورت‌های مختلف خوانده می‌شوند و هر خواندنی ممکن است خود رمزی جدید شود. ابهام بی‌پایان در ذات آن‌ها نهفته است» (۱۹، ص: ۶۰).

یاسپرس به نقد براهین خداشناسی می‌پردازد و معتقد است: «اگر گمان رود که براهین وجود خدا مانند بدیهیات علمی و استدلالی با اثبات ریاضی یا محقق ساختن تجربی حاصل می‌گردد گمانی خطاست» (۱۶، ص: ۵۵).

یاسپرس براهین اثبات وجود خدا را نمی‌پذیرد و در این زمینه به انتقادهای کانت نظر دارد. به نظر وی این براهین نه تنها خدا را اثبات نمی‌کنند، بلکه ما را به گمراهی می‌کشانند. بنابراین دلایل اثبات خدا، به عنوان دلایل عقلی معتبر نیستند، بلکه اعتبار آن‌ها در این است که انسان را بر می‌انگیزد تا وجود متعالی را حس کند و از خود بیرون شود و به سوی خدا برود (۲۱، ج ۳، ص: ۱۷۵).

وی در نقد براهین با مثال آوردن برهان جهان‌شناختی، بیان می‌کند که جهان از حیث کلیت و شمول، نمود یا پدیده‌ای نیست؛ زیرا ما پیوسته در درون طبیعت هستیم و در آن محاطیم و هرگز کل آن را در برابر خود مشاهده نمی‌توانیم کرد. بنابراین، امکان ندارد در مجموعه‌ی جهان هستی چیزی غیر از هستی استنتاج بتوان کرد. جهان، در کلیت خود، به ما رخصت نمی‌دهد درباره‌ی چیزی غیر از خود جهان نتیجه‌ای به دست آوریم (۱۶، ص: ۵۹).

یاسپرس پس از رد ادله‌ی خداشناسی چنین می‌گوید: «مقصود انکار خدا نبود، زیرا اگر نتوان وجود خدا را اثبات کرد، به طریق اولی عدم وجود او را نیز نمی‌توان اثبات نمود؛ بلکه ادله‌ی اثبات خدا و ادله‌ی نفی آن مثبت این معنی است که خدایی که وجودش با دلیل اثبات شود، خدا نیست و هر چه در ادله و براهین خداشناسی تفکر و تدبر شود، تنزیه خدا و پیچیده‌تر شدن وجود او بیشتر آشکار می‌گردد و مفهوم خدا بیشتر در پرده‌ای از ابهام قرار می‌گیرد» (همان ص: ۵۷).

یاسپرس با آن که نسبت به ادله‌ی شناخت خدا دید منفی دارد و ایمان را قبل از استدلال می‌داند، خود در جاهایی از طریق اختیار و آزادی انسان، بر وجود خداوند استدلال می‌آورد (که این با مبنای وی سازگار نیست). انسانی که به آگاهی حقیقی از خود نایل شود به وجود خدا یقین پیدا می‌کند. انسان در مرتبه‌ی وجود اصیل خود در می‌یابد که از اختیار برخوردار است و این اختیار را خودش به دست نیاورده بلکه به او داده شده است. در نتیجه من باید به عنوان موجود آزاد از منشأ دیگری سرچشمه گرفته باشم که این منشأ همان متعالی است (۲۱، ج ۱، ص: ۳۰۳).

وی در جایی بیان می‌کند: «اگر یقین به وجود اختیار مستلزم یقین به وجود خدا باشد، بالضرورة نفی وجود اختیار مستلزم نفی وجود خدا می‌باشد و بین این دو رابطه‌ای موجود است» (۱۶، ص: ۶۱). انسانی که با خدا ارتباط پیدا می‌کند در می‌یابد که آزادی او در واقع عنایت و لطف^۱ است. به بیان دیگر آزادی از جانب خدا به انسان اعطا شده است (۲۰، ص: ۲۶).

با این حال یاسپرس می‌گوید: «هستی ما از حیث وجود اختیار، برهان وجود خدا نیست؛ بلکه این مرحله فقط مقامی است که در آن مقام می‌توان یقین به وجود خدا را احساس کرد. اگر هدف ما این باشد که به مرحله‌ی علم یقین واصل گردیم، هیچ یک از براهین وجود خدا، به فکر بشر امکان وصول به این هدف را نمی‌دهد» (۱۶، ص: ۶۲).

۵. ۲. تعریف ناپذیری متعالی

از دید یاسپرس خدا یا متعالی را نمی‌توان تعریف کرد. هیچ تصویری هم از او نمی‌توان داشت و او را در قالب هیچ یک از مقولات نیز نمی‌توان گنجانید. چرا که او نه کیفیت است و نه کمیت، نه اضافه است و نه جهت، نه واحد است و نه کثیر، نه موجود است و نه معدوم (۲۱، ج ۳، صص: ۳۸-۳۹).

یاسپرس در معرفی خدا می‌گوید: «خدا هرگز آن نیست که به تصور آید و ما نمی‌توانیم تصویری معین از او داشته باشیم و مثال‌ها همه یکسره افسانه و اسطوره‌اند.»

پس متعالی ورای همه‌ی صور است، بلکه بخش کلاً دسترس‌ناپذیر تعالی همان واقعیت متعال است (همان، ص: ۲۲). از این رو، در مقام تعریف او و در مقابل حقیقت او سکوت و تسلیم شدن بهترین تعریف است (همان، ص: ۹).

۵.۳. صفات متعالی

عقیده‌ی یاسپرس در بحث صفات این است که هر گونه الاهیات عقلانی با مشکل روبه‌روست و سرانجام دچار شکست می‌شود. به جای آن که در متافیزیک با الاهیات ایجابی سرو کار داشته باشیم باید به الاهیات سلبی توسل جوییم. یاسپرس همیشه به دنبال تنزیه خداست و تلاش می‌کند که هیچ گونه تشبیهی ذکر نکند؛ هرگز نمی‌توان از خدا تصویری معین یا تجسمی داشت؛ مثال‌ها همه یکسره افسانه و اسطوره است. به عبارت دیگر هر مثال و رمز زائیده تصور است و بس. و حتی به تورات نیز این اشکال وارد است که تورات از هرگونه تصور از خدا کاملاً خالی نیست و تا حدی به سراغ تشبیه رفته است و در آن از شخصیت الهی، از خشم، از محبت و از داوری و رحمت او سخن به میان آمده است. در همه‌ی ایام، خدا تحت نظرگاه‌های متعلق به جهان ادراک شده است و این نحوه‌ی ادراک به نظرگاهی رسیده است که خدا را به علت تشابه تصویری با انسان، شخصیتی تصور کرده‌اند (۱۶، ص: ۶۴). وی در این باره می‌گوید: «اگر خداوند را دور در نظر بگیریم انسان‌ها به نفی وی ترغیب می‌شوند و اگر خیلی نزدیک فرض شود به چیزی مانند ما بدل می‌شود.»

ژان وال در مورد یاسپرس در زمینه‌ی صفات خدا می‌گوید: «ما نخواهیم توانست مفهومی مانند مفهوم وحدت را به خدا نسبت دهیم. ما نمی‌توانیم با ایده‌ی یک حقیقت یگانه به سوی خدا برویم. زیرا که می‌دانیم حقیقت یگانه و جهان یگانه در کار نیست. ما نخواهیم گفت که خدا یک است؛ یک مطلق جدا از بسیار، زیرا گفتن همین برابر است با فرض بسیار و نیز نخواهیم گفت که خدا وحدتی است از یکی و بسیاری و نیز نخواهیم گفت که خدا از وحدت شخص برخوردار است؛ زیرا در وحدت شخص سخن بر سر وحدت هستی است نه وحدت ترانساندنس (متعالی). فقط خواهیم گفت که خدا، از آن‌جا که خود را به ما می‌نماید، ترانساندنس است. خدا یک کلیت نیست، ولی چیز ارتباط نیافتنی هم نیست، خدا خدا نیست، مگر به عنوان خدای من یعنی به عنوان خدایی که خود را هستی‌دار می‌نماید» (۱، ص: ۱۶۱).

همان گونه که در قسمت‌های پیشین دیدیم، یاسپرس برای درک متعالی از رمزها استفاده کرد. بنابراین به نظر می‌رسد وی با این کار به نوعی الاهیات ایجابی (از نوع تمثیلی)^۹ روی آورده است.

۶. تطبیق آرای صدرا و یاسپرس

۶.۱. وجود

نظریه‌ی صدرا در باب وجود، مشابهت‌های چشم‌گیری با جنبش فلسفی جدید اروپا، یعنی مکتب اگزیستانسیالیسم دارد. منظور صدرا از وجود، وجود من حیث هو است. اما بر خلاف آن چه گمان می‌رود که یاسپرس وجود را تنها در وجود انسان محدود می‌کند، باید گفت علاوه بر آن به «وجود من حیث هو» نیز معتقد بوده و آن را رد نمی‌کند. نظر یاسپرس در قسمت وجود فراگیرنده یا همان هستی مطلق گویای اعتقاد وی به وجود من حیث هو است.

۶.۲. اصالت وجود

بحث اصالت وجود یا تقدم وجود که از نظریات اساسی فلسفی است در اگزیستانسیالیسم غربی و فلسفه‌ی صدرا تطبیق‌پذیر است. اما باید توجه داشت که اصالت وجود در هر دو مکتب به یک معنا نیست؛ در اصالت وجودی که صدرا بیان می‌کند وجود من حیث هو مطرح است و منظور این است که آن چه در خارج تحقق دارد و واقعی و منشأ آثار است، وجود است و ماهیت امری تبعی و ظللی است. اما وجود و ماهیت مدّ نظر یاسپرس متفاوت‌اند؛ مقصود وی از وجود، وجود انسان است و منظور از ماهیت، همان شخصیت انسانی است و معنی «تأخر ماهیت»، آن است که انسان به سبب اختیار و آزادی همواره و در طول زندگی به «ماهیت» خود شکل می‌دهد. بنابراین، ماهیت مؤخر از وجود است؛ زیرا نخست باید وجود داشته باشیم تا بتوانیم انتخاب کنیم.

پس نظریه‌ی اصالت وجود یاسپرس مسأله‌ی خدا را در برنمی‌گیرد و تنها در مورد وجود انسان صادق است، اما حیظه‌ی نظریه‌ی اصالت وجود صدرا تمام مراتب وجود را در بر می‌گیرد که در بالاترین مرتبه آن وجود واجبی قرار دارد.

۶.۳. ایمان مذهبی و ایمان فلسفی

ایمان مدّ نظر صدرا و یاسپرس بسیار با هم متفاوت است. ایمان صدرا مبتنی بر شریعت و وحی است^{۱۰} اما یاسپرس به ایمان فلسفی باور دارد؛ ایمانی که نه تنها ربطی به شریعت و وحی ندارد بلکه آن را نیز نفی می‌کند.

صدرا در مسأله‌ی ایمان قایل به رویکردی عقلی یا ذهن‌گرایانه است که در آن، گوهر ایمان از جنس معرفت عقلی به حساب می‌آید و متعلقات ایمان نیز قضایایی‌اند که باور شخص مؤمن قرار می‌گیرند. اما یاسپرس ایمان را در جایی به کار می‌برد که حرفی از استدلال و عقل نباشد. وی بیان می‌کند که: «وقتی دلیل پایان می‌پذیرد، ایمان آغاز

می‌گردد» (۱۷، ص: ۱۷۳). وی بیان می‌کند که اگر ایمان به منزله‌ی دانشی استدلال‌پذیر مطرح شود، جهت و معنای آن از میان می‌رود.

در واقع ایمان مذهبی مبتنی بر وحی و از سوی هستی مطلق است که با انسان منتخب مستقیماً سخن می‌گوید. اما موضوع ایمان فلسفی تعالی است که خود را ظاهر نمی‌سازد، سخن نمی‌گوید، اما در عالم سر است و در سکوت مشارکت می‌کند.

اگر به هر یک از کتاب‌های صدر ارجوع کنیم آن‌را خالی از آیات و روایات نمی‌بینیم. این تأثیر را نیز می‌توان در فصل‌بندی‌ها و موضوعاتی که در آن به بحث و گفتار پرداخته به خوبی ملاحظه کرد. برای مثال به مباحثی در باب نبی و اوصاف و اثبات آن، حشر و قیامت، عذاب قبر، صراط، حساب و میزان، جهنم و بهشت، شجره‌ی طوبی و زقوم و... اشاره می‌توان کرد. پس در فلسفه‌ی او به صورت کاملاً روشن آثار دین و شریعت را می‌توان دید.

در مورد یاسپرس باید گفت فلسفه‌ی او در عین حال که فلسفه‌ای الهی است و دین را مددکار فلسفه می‌داند، اما صبغه‌ی دینی ندارد (۱۶، ص: ۷). با وجود این می‌بینیم که یاسپرس در بعضی آثار خود از استشهادات کتاب مقدس استفاده کرده است.

۴.۶. واجب‌الوجود و متعالی

خدایی که در اگزیستانسیالیسم جدید مطرح است، خدای فلسفه‌ی اسلامی نیست. از همین رو خدا در فلسفه‌ی ملاصدرا و یاسپرس کاملاً به یک معنا نیست.

مفهوم تعالی یاسپرس نه خداپاورانه است و نه وحدت وجودی. در همان حال، این مفهوم نه طبیعت‌پاورانه است و نه انسان‌مدارانه. وی به گونه‌ای صریح، قطعی و مؤکد، هم دین و هم خداناباوری را رد می‌کند (۲، ص: ۹۶).

یاسپرس واژه‌ی تعالی یا استعلا را در آثار خود به دو معنا به کار می‌برد:

۱. به معنای حرکت انسان از مراتب نازل وجود به وجود خاص انسانی که همان اگزیستانس است.

۲. به معنایی که ناظر به خداست، یعنی مبدئی برتر از جهان.

تنها در معنای دوم است که تا حدّی نظر وی با ملاصدرا تطبیق‌پذیر است. البته خدای ملاصدرا که وی اغلب از او به واجب‌الوجود یا واجب تعالی یاد می‌کند، با خدای دین او (اسلام) تطبیق کامل دارد. اما در فلسفه‌ی یاسپرس منظور از امر متعالی حتی به معنای دوم آن، نه تنها خدای دینی صدر ا بلکه خدای مسیحی نیز نیست. یاسپرس می‌گوید: در مقام تعریف و در مقابل حقیقت او سکوت و تسلیم شدن بهترین تعریف است (۲۱، ج ۳، ص ۹). و شاید علت انتقادی که به تورات مبنی بر توصیفات و تشبیهات به کار رفته در آن می‌کند، این باشد که وی معتقد است چهارچوب دین باعث ایجاد محدودیت می‌شود. با

وجود این، در عمل می‌بینیم که وی از مفاهیم دینی در تعریف خدا سود جسته است و در بعضی موارد دقیقاً همان مفاهیم را بیان می‌کند.

ولی صدرا با استفاده از الاهیات ایجابی، از طریق صفات خداوند در پی بیان تعریفی از خداوند است و برای حل مسأله‌ی تشبیه، نظریه‌ی اشتراک معنوی وجود را ارائه می‌کند.

۵.۶. نحوه‌ی ادراک خدا

از آن‌جا که ملاصدرا قایل به الاهیات ایجابی است و یاسپرس معتقد به الاهیات سلبی، می‌توان نظر هر کدام را نسبت به ادراک خدا پیش‌بینی کرد.

در این مقوله ما از سوئی با هستی خداوند روبه‌رویم و از طرف دیگر با چیستی (ماهیت) وی؛ در بحث هستی خداوند، ملاصدرا خداوند را هم با عقل و هم با شهود شناختنی می‌داند. اما در بحث چیستی و ماهیت خداوند، وی معتقد است که کنه و حقیقت ذات خداوند، برای هیچ کس و در هیچ مرحله‌ای شناخت‌پذیر نیست. ملاصدرا بیان می‌کند که هر قدر جوهر از ماده دورتر شود، ادراک ما از واجب تمام‌تر می‌شود و زمانی که از ماده به کلی مفارقت کنیم، در آن وقت درک ما از خدا کامل‌تر از پیش می‌گردد. ولی با این حال حتی در این حالت نیز او را چنان که حق و شایسته‌ی اوست، ادراک نمی‌کنیم. زیرا قوه‌ی ادراک ما متناهی و حق اول، در کمال، غیر متناهی است. پس اعتراف به عجز در معرفت او واجب است و همین غایت معرفت او است.

اما از دید یاسپرس هستی خداوند مسلم است، آن هم به طریقی شهودی (حضور) و غیر عقلانی. ولی در بحث از چیستی و ماهیت خداوند مانند صدرا معتقد است که نمی‌توانیم هیچ‌گونه ادراکی از آن داشته باشیم، نه به طور عقلانی و نه به طور غیر عقلانی؛ چنان‌که می‌گوید: «متعالی ورای همه‌ی صور است، بلکه بخش دسترسی‌ناپذیر متعالی همان واقعیت متعال است (۲۱، ج ۳، ص: ۲۲). از این رو در مقام بیان حقیقت او، سکوت و تسلیم شدن بهترین تعریف است (همان، ص: ۹).

ملاصدرا غایت شناخت کنه و ذات خداوند را جهل به شناخت او می‌داند و یاسپرس از این غایت به عنوان شکست در برابر شناخت او یاد می‌کند. خداوند برای یاسپرس موضوع ایمان است، نه موضوع شناخت عقلانی؛ به طوری که برای وی هر گونه الاهیات عقلانی مردود است. به نظر وی خدا کاملاً «در نهایت پوشیدگی می‌باشد» (۱۹، ص: ۲۰۴).

از آن‌جا که وی در باب شناخت خدا دارای رویکردی غیر عقلانی است، برای شناخت خدا پای رمزها را وسط می‌کشد و ادراکی را که از این طریق حاصل می‌شود، غیر عقلانی و از نوع حضور و شهود برای ادراک‌کننده می‌داند. بنابراین از محتوای مطالب یاسپرس می‌توان به این نتیجه رسید که وی درک متعالی را حضوری می‌داند نه حصولی، هرچند که

این اصطلاحات در آثار او به کار نمی‌رود: «من می‌توانم به خدا یقین داشته باشم، البته نه به عنوان یک محتوای تجربی، بلکه به عنوان حضور برای وجود» (۱۸، ص: ۴۵).

بنابراین هر دو به علم حضوری در باب شناخت خدا قایلند اما مرادشان از این علم متفاوت است. مهم‌ترین عنصر در علم حضوری صدرا بی‌واسطه بودن ادراک است. اما علم حضوری یاسپرس به واسطه‌ی رمزها و نشانه‌هاست. به نظر می‌رسد رمزی که یاسپرس مد نظر دارد، معادل رمز عرفاست. ولی وجه مشترک هر دو این است که در علم حضوری عقل مداخله‌ای ندارد و نوعی حالت شهودی در آن یافت می‌شود و هر دو آن را رابطه‌ای شخصی و انتقال‌ناپذیر می‌دانند. یاسپرس علاوه بر این ادراک حضوری، بر خلاف اعتقاد خود مبنی بر غیر عقلانی بودن شناخت خدا، برهانی مبتنی بر آزادی و اختیار بیان می‌کند. پس هر دو در ادراک خدا هم از علم حضوری استفاده کرده‌اند و هم از استدلال عقلی.

۶.۶. استفاده کردن از زبان رمزی در ادراک خدا

ملاصدرا تمامی مخلوقات را آیات و نشانه‌های خداوند می‌داند که به واسطه‌ی آن‌ها می‌توان به وجود خداوند پی برد و او را شناخت. تقریباً می‌توان گفت آن‌چه ملاصدرا به نام آیه و نشانه می‌خواند، یاسپرس رمز می‌خواند. در تفکر یاسپرس، انسان با عقل نمی‌تواند به شناخت خداوند نایل شود بلکه تنها رمز یا نماد است که می‌تواند ما را در کسب معرفت به خدا یاری کند و این نوع معرفت را حضور می‌خواند. چون برای وی ذات خدا مهم نیست، پس حضور خدا مهم است و برای حفظ حضور خدا نیز از مجازها، رمزها و تمثیلات می‌توان استفاده کرد. یاسپرس معتقد است خداوند برای ارتباط ما با خودش واسطه قرار داده است و ما نمی‌توانیم مستقیماً به طرف وی حرکت کنیم. واسطه‌ی ما برای ارتباط با خداوند، جهان پدیدارها یا جهان رمزها است. کوه‌ها، دشت‌ها و دریاها و کلیه‌ی مظاهر طبیعت و هم‌چنین مکاتب فلسفی و نظریه‌های فلسفی رمزهای متعالی یا «آیات الهی» هستند و ما را به سوی خداوند راهنمایی می‌کنند.

در نظر صدرا نیز وجود اشیا در مقایسه با وجود خداوند، وجود حقیقی نیست؛ بلکه از قبیل نمود و ظهور است که پیش از آن‌که خود را نشان دهد او را نشان می‌دهد. طبق این مشرب فلسفی، مخلوقات عین ظهور و نمایش خداوند هستند نه چیزهایی که ظاهر کننده خداوندند؛ یعنی ظهور و نمایش و آینه بودن عین ذات آن‌هاست.

۶.۷. براهین خدانشناسی

همان‌گونه که در مبحث قبل بیان شد ملاصدرا هستی خداوند را با عقل ادراک‌پذیر می‌داند و به همین دلیل، براهین را برای اثبات باری تعالی عنوان می‌کند. مهم‌ترین و مشهورترین این براهین، برهان صدیقین است. صدرالماتلّهین، برهان صدیقین را «طریقه‌ی

کاملین واصلین و حکمای الهی و عرفای ربانی» می‌داند که با نظر در نفس حقیقت وجود، وجود واجب را اثبات می‌کنند و وجود او را شاهد بر صفات و صفاتش را شاهد بر آثار و افعالش می‌دانند و صدیقان را کسانی می‌داند که از خدا بر خدا استدلال و سپس از ذات حق بر صفات او و از صفات او بر افعال او و آثارش یکی پس از دیگری استدلال می‌کنند.

اما یاسپرس به نقد براهین خداشناسی می‌پردازد. از نظر وی، رابطه‌ی ما (انسان) با خدا مهم است (نه اثبات خدا). خدا برای وی موضوع ایمان است نه موضوع شناخت؛ خدا اثبات نمی‌شود، بلکه مشاهده می‌شود. او به وسیله‌ی رمزها خود را بر ما مکشوف می‌سازد. ولی با وجود این، خود، برهانی را در اثبات خداوند بیان کرده است. بر اساس این برهان، از طریق وجود آزادی در انسان پی به وجود خدا می‌توان برد؛ به این صورت که این آزادی را خود به دست نیاورده بلکه از مبدأ دیگری به او داده شده است که این مبدأ همان متعالی است.

۶. ۸. صفات خداوند

از آن‌جا که صدرا دارای دیدگاه ایجابی است، قایل به صفاتی برای خداوند است. اما برای یاسپرس، هر گونه الاهیات عقلانی مردود است و بر طبق الاهیات سلبی که بدان معتقد است حتی صفت «واحد» را از خداوند سلب می‌کند. «خدای واحد» دور [از دسترس] است؛ آن که کاملاً «دیگری» است، در نهایت پوشیدگی قرار دارد (۱۹، ص: ۱۱۴). یاسپرس علت دوری از اطلاق هر گونه صفتی را در مورد خداوند، تشبیه خداوند می‌داند و تورات را به خاطر همین نکوهش می‌کند. صدرا برای حل مسأله‌ی تشبیه راه حل اشتراک معنوی وجود را بر می‌گزیند که اگر بخواهیم به صورت ساده و مجمل این دیدگاه را بیان کنیم باید چنین گوییم: در ابتدا وجه اطلاق مشترک مفهوم وجود میان خداوند و مخلوقات بیان می‌شود. سپس از آن‌جا که مفاهیم و اوصاف کمالیه از شوؤنات وجود محسوب می‌شوند، حکم آن‌ها نیز مانند حکم وجود است. بنابراین در اطلاق آن‌ها نیز به خداوند و مخلوقات مشکلی نداریم.

۷. نتیجه گیری

اگر بخواهیم در چند سطر نتیجه‌ی کلی را ارائه کنیم که از این بررسی تطبیقی انجام داده‌ایم، باید گفت که صدرا با رویکردی ایجابی به سراغ مسأله خدا و صفات او می‌رود. از نظر صدرا هستی خداوند یا واجب تعالی هم با عقل و استدلال و هم با شهود شناختنی است. اما در بحث چیستی و ماهیت خداوند، وی معتقد است که کنه و حقیقت ذات خداوند، برای هیچ کس و در هیچ مرحله‌ای شناخت‌پذیر نیست.

اعتقاد به خداوند از متعلقات ایمان قرار می‌گیرد اما چون ایمان صدرا منافی عقل نیست، بنابراین ما با دو حوزه‌ی جداگانه یعنی ایمان به خدا و ادراک خداوند روبه‌رو نیستیم. پس هم می‌توان به او ایمان داشت و هم بر اثبات وجود او استدلال آورد. وی برای خداوند قایل به صفات ایجابی است و معتقد است امکان سخن گفتن ایجابی و معنادار در مورد خداوند با شناخت صفات او ممکن است.

اما یاسپرس در بحث خدا و صفات وی دارای دیدگاهی سلبی و غیر عقلانی و غیر دینی است. از نظر وی خدا وجود دارد و هستی او مسلم است اما نمی‌توان در مورد آن سخن گفت. چون بزرگ‌ترین ویژگی او استعلا داشتن وی است که منزله از هر تشبیه و توصیفی است. زیرا هر تشبیه و بیانی در مورد خداوند محدود کردن و بیرون آوردن خداوند را از حالت متعالی باعث می‌گردد. وی خدا را امری می‌داند که مطلقاً از نامیدن آن عاجزیم (۱۴، صص: ۳۱۹-۳۱۸). بر این اساس وی در اثبات خداوند نمی‌کوشد و هر دلیل و برهان عقلی را در اثبات خداوند رد می‌کند. وی برای شناخت خدا پای رمزاها را وسط می‌کشد و ادراکی را که از این طریق حاصل می‌شود، از نوع حضور و شهود برای ادراک کننده می‌داند. بنابراین از محتوای مطالب یاسپرس می‌توان به این نتیجه رسید که وی درک متعالی را حضوری می‌داند، نه حصولی؛ هرچند که این اصطلاحات در آثار او به کار نمی‌رود. البته صدرا نیز معتقد است که کنه و ذات خداوند از طریق عقل ادراک‌پذیر نیست. به نظر وی نمی‌توان با معرفت عقلی به حقیقت وجود رسید، چون راه رسیدن به چنین مقامی تنها معرفت شهودی عرفانی است. در این‌جا نیز بینش رمزی و عرفانی با فلسفه‌ی وی در می‌آمیزد و شناخت عقلی با جذب و الهام مصادف می‌شود.

برای وی تنها حضور خدا مهم است نه اثبات خدا. این خدا از طریق وحی و شریعت معرفی نمی‌شود. پس خداوند تنها موضوع ایمان است آن هم ایمان فلسفی‌ای که مبتنی بر شریعت و وحی نیست و عقل در آن حیطة صحبتی نمی‌کند.

بنابراین وقتی در فلسفه‌ی یاسپرس خداوند متعلق ایمان فلسفی قرار می‌گیرد به معنای گونه‌ای ایمان خوش‌بینانه است که آزادی و انسانیت انسان را ضامن اطمینان به وجود یک بعد فرا تجربی از وجود، ساخته است. ایمان فلسفی یاسپرس نه مدعی اعتماد مطلق به داشتن حقیقت اخلاقی است و نه مدعی داشتن معرفت مطلق به متعالی؛ بلکه آدمی را در این بین و اتفاقاً در شکست از دستیابی به همین معانی موفق می‌داند (۳، ص: ۱۵۱).

در واقع برای یاسپرس خدا به صورت بذاته مهم نیست بلکه آن‌چه مهم است کوشش و سعی است که انسان در ارتباط با متعالی انجام می‌دهد. هر چند معتقد است که این تلاش

به سرانجام نمی‌رسد، همین تلاش و همین شکست انسان را به شناختی از خدا می‌رساند که هدف فلسفه‌ی وی است.

یادداشت‌ها

- 1- Dasein 2- Abstract consciousness 3- Spirit
4- Encompassing 5- Insight of Existenz
۶- مهید ایرانی طلب در کتاب کوره راه خرد آن را به وجود حقیقی ترجمه کرده است. در فارسی به احاطه کننده، محیط و هستی مطلق نیز ترجمه شده است.
7- Transcendence 8- Grace 9- Mystery
۱۰- از آن‌جا که صدرا دین را چیزی جز همان وحی نمی‌داند، بنابراین هر جا خواستیم از قول وی درباره‌ی دین صحبت کنیم، می‌توانیم از کلمه وحی و کشف نیز استفاده کنیم. اما یاسپرس همان گونه که بیان شد، نه به دینی قایل است و نه ایمانش از جنس شریعت. بنابراین در مورد وی در این حوزه، خود کلمه دین را استفاده کرده‌ایم.

منابع

۱. بلکهام، ه.ج.، (۱۳۵۷)، *اندیشه‌ی هستی، ترجمه‌ی باقر پرهام*، چاپ دوم، تهران: کتابخانه‌ی طهوری.
۲. بلکهام، ه.ج.، (۱۳۶۸)، *شش متفکر اگزیستانسیالیست*، ترجمه‌ی محسن حکیمی، چاپ ششم، تهران: نشر مرکز.
۳. جمال پور، بهرام، (۱۳۷۱)، *انسان و هستی*، تهران: مؤسسه نشر هما.
۴. حمید، حمید، (۱۳۴۳)، *مقدمه‌ای بر فلسفه معاصر*، تهران: انتشارات زوار.
۵. صدرالدین شیرازی، محمد، (۱۴۲۳)، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه*، ج ۶. بیروت: دارالحياء التراث العربی.
۶. صدرالدین شیرازی، محمد، (۱۹۸۱)، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه*، ج ۶. چاپ سوم، بیروت: دارالحياء التراث.
۷. صدرالدین شیرازی، محمد، (۱۳۸۱)، *مبدأ و معاد*، ترجمه‌ی احمدبن محمد الحسینی اردکانی، مصحح عبدالله نورانی، چاپ دوم، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۸. صدرالدین شیرازی، محمد، (۱۳۶۶)، *تفسیر قرآن کریم*، ج ۱، تصحیح محمد خواجه‌ای، چاپ دوم، قم: انتشارات بیدار.
۹. صدرالدین شیرازی، محمد، (۱۳۶۴)، *تفسیر قرآن کریم*، ج ۲، قم: انتشارات بیدار.

۱۰. صدرالدین شیرازی، محمد، (۱۳۶۴)، تفسیر قرآن کریم، ج ۳، قم: انتشارات بیدار.
۱۱. صدرالدین شیرازی، محمد، (۱۳۶۱)، تفسیر قرآن کریم، ج ۴، قم: انتشارات بیدار.
۱۲. علیزمانی، امیر عباس، (۱۳۸۶)، سخن گفتن از خدا، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ اندیشه اسلامی.
۱۳. کاپلستون، فردریک، (۱۳۶۷)، تاریخ فلسفه، ترجمه‌ی داریوش آشوری، ج ۷، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش.
۱۴. مهدوی، یحیی، (۱۳۷۲)، نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست بودن، تهران: انتشارات خوارزمی.
۱۵. نوالی، محمود، (۱۳۷۳)، فلسفه‌های اگزیستانس و اگزیستانسیالیسم تطبیقی، تبریز: دانشگاه تبریز.
۱۶. یاسپرس، کارل، (بی‌تا)، درآمدی بر فلسفه، ترجمه‌ی اسدالله مبشری، تهران: انتشارات حسینیه ارشاد، شرکت افست «سهامی عام».
۱۷. یاسپرس، کارل، (۱۳۵۳)، فیلسوفان بزرگ، ترجمه‌ی اسدالله مبشری، تهران: انتشارات پیام.
18. Jaspers, Karl, (1954), *Way to Wisdom: An Introduction to Philosophy*, Translated by Ralph Manheim, New Haven: Yale University Press.
19. Jaspers, Karl, (1959), *Truth and Symbol*, tr. J. Twild and N. Kluback and N. Kimmel, U.S.A: MCMLIX.
20. Jaspers, Karl (1967), *Philosophy is for Everyman*, tr R. F. C. Hull and Grete West, New York: Harcourt, Brace, and Co., a Helen & Kurt Wolff Book.
21. Jaspers, Karl, (1969), *Philosophy*, 3volum, tr. by E. B. Ashton, Chicago: Chicago University Press.
22. Olson, Alan, M., (1979), *Transcendence and Hermeneutic*, Hardcover: Kluwer Academic Pub.
23. Scharj, Oswald, (1971), *Existence, Existentz and Transcendence*, First Printing, Pennsylvania: Duquesne University.
24. Schillp, Paul Arthur, (1957), *The Philosophy of Karl Jaspers*, New York: Tudor Publishing Company.