

The "Empathic Spirituality" Approach based on Armstrong's Reading of Axial Age Theory in *Jaspers*

Mohammad Hossein Kiani

Assistant Professor of Ahl al-Bayt International University, Tehran, Iran

Abstract

The purpose of this paper is to analyze the reading that Armstrong draws from the Axis theory in order to provide a semantic approach to emerging from contemporary challenges, and to what extent this reading is based on Jaspers' thought about the Axis Age and the specific human existence (Existenz). The hypothesis of the article is that we can give a deeper reading of Armstrong's account. This Research leads us to a model called "empathic spirituality" which comes under two categories of consistency: First, the subjective aspect as self-reflection which emphasizes existential transcendence to "self-fulfillment". Thus, self-fulfillment is a transcendental attempt and an existential jump that is carried out with philosophizing and the existential effort to appear in the realm of existentialism. Second, the objective aspect as the connection that emphasizes the kind of relationship that is being used for "other flourishing". Thus, other flourishing is accompanied by the transcendental-self that efforts to have a relationship with another which is carried out with philosophizing and realization of a benevolent connection. This aspect confirms that "I will not be spiritual except in the light of the quest for spiritualization of "other one".

Keywords: Subjectivity, Transcendence, Relationship, Spirituality, Spiritual life, Karl *Jaspers*.

kiani61@yahoo.com

How to Cite: Kiani, Mohammad Hossein, (2024). The "Empathic Spirituality" Approach based on Armstrong's Reading of Axial Age Theory in *Jaspers*, *Hekmat va Falsafeh*, 20 (77), 163-188.

DIO: 10.22054/wph.2023.46595.1765

Introduction

In the treatise "The Origin and Goal of History", Karl Jasper presents a new interpretation of human history and describes history as the unity of the specific human existence and the openness of possibilities for the flourishing of this particular existence. He considers human history to consist of three periods of "prehistory", "history" and "world history" and considers the period of history the most important period in terms of formulation and humanity and counts it as a "central age". The central era of the great events between the 800th and 200th century BC is that human history is transformed and self-consciousness is realized. Thus, Karen Armstrong, by establishing an age-centric theory and presenting an approach to the contemporary situation, believes that we can find the way out of the bottlenecks we now find in a period that Carl Jasper calls the central age; because this age in the spiritual evolution of humanity is working. This ratio immediately raises the question of what approaches does the central era propose to the current state of contemporary man? This is the same question that Armstrong has raised in some of his treatises, especially "big transformation" and calls for answers.

Research Question(s)

What model of "spirituality" appears in a comparative study of Armstrong and Jasper's ideas?

In other words, how can a distinct reading of "new spirituality" be presented on the basis of Armstrong's concern and Jasper's philosophical insight?

Literature Review

The literature of this article is a deeply epistemic-philosophical assessment of Armstrong and Jasper's idea; what model of "spirituality" appears in this comparative study. Thus, the purpose of the article is to explain this reading of spirituality as "empathetic spirituality", and to answer this question of Armstrong's initial focus from the central theory of theory to present a semantic approach to overcome contemporary challenges and read it. How valid is his reading based on the idea of Jaspers about the central age and existence of humans (Existenz)? Therefore, first, under the section "Today's Challenges" and "Approach to Spiritual Biology", we examine Armstrong's attitudes from the central theory. Then, as "empathetic spirituality from Armstrong's interpretation", we will refer to a new analysis of Jasper's philosophy. This new analysis is considered a philosophical system for empathetic spirituality.

Methodology

In this article, we strive to achieve a new reading of spirituality by examining the ideas of Karen Armstrong and Karl Jasper.

Conclusions

In this article, I tried to present a new interpretation of spirituality based on Armstrong's concern and Jaspers's philosophical insight. This new reading I have given the title of "empathetic spirituality" evokes the way I interact with myself and the other, which is based on Jasper's philosophical ideas. This reading is, of course, owed to Armstrong's attention to this potential in Jasper's teachings. On this basis, I have cited the context of the emergence of this idea in Armstrong and Jaspers's thinking, and stated that empathy spirituality, which is an insight in the central age and like the main essence of religions is a model of loving interaction towards oneself and others, interaction with oneself in the direction of self-actualization and interaction with others based on friendship. In other words, this reading is based on two insights:

First, the subjective aspect of self-reflection emphasizes existential transcendence for "self -actuality."

Second, the objective aspect of the relationship emphasizes the affectionate relationship for the purpose of "other disruptions."

Also, we will find a deep look that the empathetic spirituality of objectivity is integrated into subjectivity. If subjectivity is also characterized by objectivity. It is as if self-reflection is in the end, and the realization of empathetic communication is the stability of self-consolidation.

Keywords: Subjectivity, Transcendence, Relationship, Spirituality, Spiritual life, Karl *Jaspers*.



رهیافت «معنویت همدلانه»

بر مبنای خوانش آرمسترانگ از نظریه عصر محوری یاسپرس

محمدحسین کیانی

استادیار دانشگاه بین‌المللی اهل بیت (ع)، تهران، ایران

چکیده

هدف این مقاله تحلیل خوانشی است که از توجه آرمسترانگ به نظریه عصر محوری در جهت ارائه رهیافتی معناگرایانه برای برون‌رفت از چالش‌های معاصر به دست می‌آید و اینکه این خوانش تا چه اندازه بر مبنای اندیشه یاسپرس پیرامون عصر محوری و هستی‌خاص انسان (Existenz) دارای وثاقت است؟ فرضیه مقاله اینکه می‌توان خوانش عمیق‌تری از تقریر آرمسترانگ به دست داد؛ این بازخوانی ما را به مدلی تحت عنوان «معنویت همدلانه» رهنمون می‌سازد و اینکه این مدل تحت دو مقوله قوام می‌یابد: نخست، جنبه سوژکتیو به مثابه خوداندیشی که بر استعلای وجودی به‌منظور «خودشکوفایی» تأکید دارد. بدین‌سان، خودشکوفایی قرین تلاش استعلایی و جهش آگزیستانسیال است که با فلسفه‌ورزی برای قیام حضوری و کوشش وجودی برای حضور در ساحت آگزیستانز به انجام می‌رسد. دوم، جنبه ایزکتیو به مثابه ارتباط که بر رابطه مشفقانه به‌منظور «دیگرشکوفایی» تأکید دارد. بدین‌سان، دیگرشکوفایی قرین تلاش من استعلایی به‌منظور تحقق ارتباط مشفقانه با دیگری است که با فلسفه‌ورزی و تحقق ارتباط خیرخواهانه به انجام می‌رسد. این جنبه مؤید این نکته است که «من معنوی نخواهم بود مگر در پرتو تلاش مشفقانه برای معنوی شدن دیگری».

واژه‌های کلیدی: سوژکتیویته، استعلا، ارتباط، معنویت‌گرایی، زیست معنوی، یاسپرس.

۱. مقدمه

کارل یاسپرس^۱ در رساله «آغاز و انجام تاریخ»^۲ تفسیر جدیدی از تاریخ انسان ارائه داده و تاریخت به مثابه وحدت وجود خاص آدمی و گشودگی امکانات برای شکوفایی این وجود خاص را تشریح می‌کند. او تاریخ انسان را متشکل از سه دوره «پیش‌تاریخ»^۳، «تاریخ»^۴ و «تاریخ جهان»^۵ لحاظ می‌کند و دوره تاریخ را مهم‌ترین دوره از حیث صورت‌بندی و تشخیص انسانیت دانسته و آن را همچون «عصر محوری»^۶ به حساب می‌آورد. عصر محوری قرین وقایع بزرگی حدفاصل سده ۸۰۰ تا ۲۰۰ پیش از میلاد مسیح است که به موجب آن تاریخ انسان دگرگون‌شده و خودآگاهی تحقق می‌یابد.^۷

بدین‌سان، کارن آرمسترانگ با تأسی از نظریه عصر محوری و به‌منظور ارائه رهیافتی در سامان‌مندی اوضاع معاصر می‌گوید: «باور من این است که می‌توانیم راه بیرون آمدن از تنگناهایی که اکنون در آنیم را در دوره‌ای پیدا کنیم که کارل یاسپرس آن را عصر محوری می‌نامد؛ چراکه این عصر در تحول معنوی انسانیت کار محور را می‌کند» (آرمسترانگ، ۱۳۸۶: ۲). این نسبت بلافاصله این پرسش را متبادر می‌سازد که فرزندانگان عصر محوری چه رهیافتی را نظر به وضعیت کنونی انسان معاصر پیشنهاد می‌کنند؟ این همان پرسشی است که آرمسترانگ در برخی از رساله‌های خویش به‌ویژه «دگرگونی بزرگ» طرح کرده و خواهان ارائه پاسخ به آن است.

بدین‌سان، پرسش این مقاله درباره نسبت سنجی عمیق معرفتی-فلسفی ادعای آرمسترانگ و ایده یاسپرس است؛ اینکه در مقام این بررسی تطبیقی چه مدلی از «معنویت‌گرایی» فرصت ظهور و بروز می‌یابد؟ به عبارت دیگر، چگونه می‌توان قرائتی متمایز از «معنویت جدید» را بر بنیاد دغدغه آرمسترانگ و پیش‌فلسفی یاسپرس ارائه داد؟ هدف مقاله نیز تبیین این خوانش از معنویت تحت عنوان «معنویت همدلانه» است. بدین‌سان در مقام ارائه پاسخ به این پرسش به اهتمام اولیه

۱. Karl Jaspers

۲. The Origin and Goal of History

۳. prehistory

۴. history

۵. world history

۶. Axial Age

۷. برای تفصیل نگاه کنید به: کارل یاسپرس، آغاز و انجام تاریخ، ص: ۱۵-۴۱.

آرمسترانگ از نظریه عصر محوری در جهت ارائه رهیافتی معناگرایانه برای برون‌رفت از چالش‌های معاصر توجه داریم و اینکه خوانش او تا چه اندازه بر مبنای اندیشه یاسپرس پیرامون عصر محوری و هستی‌خاص انسان (Existenz) دارای وثاقت است؟ فرضیه مقاله اینکه می‌توان مبتنی بر بینش یاسپرس به تقریری بنیادین درباره «معنویت همدلانه» نائل شد. از این رو، نخست ذیل بخش «چالش‌های امروزی» و «رهیافتی برای زیست معنوی» به بررسی تطبیقی نگرش آرمسترانگ از نظریه عصر محوری می‌پردازیم. سپس، در مقام «استنباط معنویت همدلانه از تقریر آرمسترانگ» به تحلیل جدیدی مبتنی بر فلسفه یاسپرس اشاره خواهیم کرد. این تحلیل جدید به مثابه سامانه‌ای فلسفی برای معنویت همدلانه قلمداد می‌شود.

۲. خوانش مدنظر از نظریه عصر محوری

رویکرد معنویت‌گرایانه آرمسترانگ را می‌توان در تلاش او در مطالعه تطبیقی ادیان برای یافتن «رهیافت مشترک» پیگیری کرد. وی می‌کوشد با بررسی باورهای ادیان بزرگ ذیل نظریه عصر محوری به تحلیل مشترکی از دیدگاه‌های آن‌ها نائل شود. عصر محوری به دوره‌ای طلایی اشاره دارد که «آدمی به تمام هستی، به خود خویش و به مرزهای خویش آگاه شد» (یاسپرس، ۱۳۷۳: ۱۶). این دوره با ظهور آیین کنفوسیوس و آیین دائو در چین، هندوئیسم و آیین بودا در هند، یکتاپرستی در اسرائیل و خردگرایی فلسفی در یونان رقم خورده است!

البته، آرمسترانگ برای وصول به رهیافت مشترک به اسطوره نیز پرداخته است. به دیگر عبارت، جنبه‌های معنوی اسطوره از نگاه او مغفول نمانده است؛ چراکه اسطوره ماهیتی

۱ یاسپرس می‌گوید: «این دوره آکنده از رویدادهای خارق‌العاده است: در چین کنفوسیوس و لائوتسه به دنیا آمدند و همه شعبه‌های فلسفه چین پدیدار شد و موتی، چوانگ‌تسه، لی‌تسه و متفکران بی‌شمار به بیان اندیشه‌های خود پرداختند. در هند اوپانیشادها به وجود آمد، بودا پیدا شد و در آنجا نیز مانند چین همه امکان‌های تفکر فلسفی تا شکاکیت، مادی‌گری، سوفسطایی‌گر و نیست‌انگاری شکفته گردید. در ایران زرتشت نظریه تکلیف آور خود را درباره نبرد خوب و بد به میان آورد و در فلسطین پیامبرانی مانند الیاس، اشعیا، ارمیا و یثوعا برخاستند و یونان هومر را پرورد و فیلسوفانی چون پارمیندس، هراکلیت و افلاطون را به بار آورد و همچنین، تراژدی‌پردازان بزرگ نظیر توسیدید و ارشمیدس را. همه این جنبش‌های معنوی در طی این چند قرن در چین، هند و باخترزمین تقریباً هم‌زمان روی دادند بی‌آنکه ارتباطی با یکدیگر داشته باشند» (یاسپرس، ۱۳۷۳: ۱۶).

تعالی بخش دارد مشروط به آنکه «اسطوره را به عنوان بخشی از یک فرایند تحول شخصی تجربه کنیم» (آرمسترانگ، ۱۳۹۰: ۱۰۳).

اگر اسطوره‌ها منعکس‌کننده نیروها و تمایلات درونی انسان بر سر خواش‌ها و اهداف باشند و اگر اسطوره‌ها تصویری از فعلیت اراده و نتیجه اراده‌های انسانی را متصور می‌سازند؛ پس توجه به آن‌ها می‌تواند ما را در مسیر تعالی و تحول شخصی یاری کند. در واقع، اسطوره‌ها می‌توانند حکم یک نقشه راهنما را ایفا کنند. چنانچه، یاسپرس در دوره پیش از تاریخ، زندگی آدمی را قرین اسطوره معنا کرده و اسطوره را به منزله «صورت‌بخشیدن به زندگی به یاری تصویرها، تحقق هستی، خانواده، جامعه، کار، مبارزه تحت رهبری این تصویرها که به انواع بی‌شمار قابل تفسیرند و در عین حال، پایه آگاهی به هستی و آگاهی به خود هستند» (یاسپرس، ۱۳۷۳: ۶۵) تفسیر می‌کند. در مقابل، آرمسترانگ اهمیت التفات به اسطوره را به دوران معاصر تسری داده و آن را همچون فرایندی قلمداد می‌کند که دنیای تراژیک امروزی را تعالی بخشیده و قادر است تابسان قرائتی جدید و همسان با اندیشه عمیقی از زندگی به حساب آید. آرمسترانگ می‌گوید:

«پرواز روحی، متضمن سفر جسمانی نیست، بلکه خلسه‌ای است که در آن روح حس می‌کند جسم را ترک کرده است. بدون نزول اولیه به اعماق زمین، هیچ‌گونه عروجی به آسمان صورت نخواهد گرفت. بدون مرگ، زندگی جدیدی در کار نخواهد بود. مضمون‌های این معنویت اولیه، در همه فرهنگ‌ها، در سفرهای معنوی عرفا و یوگی‌ها تکرار می‌شود. این نکته بسیار مهم است که این اسطوره‌ها و آیین‌های عروج، به اولین دوره‌ی تاریخ بشر بازمی‌گردند؛ به عبارت دیگر، یکی از آرزوهای اساسی بشر، میل به «بالا بردن» وضعیت بشری است. به محض آنکه انسان‌ها فرایند تکامل را به اتمام رساندند، دریافتند که آرزوی بالا رفتن در شرایط وجودی آن‌ها تعبیه شده است» (همان: ۱۹).

او با متدولوژی که برآمده از عقل‌گرایی مدرن و بینش دینی برخاسته از مسیحیت است، با تحلیل باورهای انواع ادیان و اسطوره‌ها می‌پردازد. از جمله اهداف مهم او از این تحلیل، یافتن بنیاد یا رهیافت مشترک است. تأکید بر این بنیاد مشترک، علاوه بر اینکه هم‌زبانی میان ادیان و ایجاد فضای همدلانه برای گفتگوی متقابل را فراهم می‌سازد، موجب ارائه رهیافتی برای زیست معنوی است. در واقع، این رهیافت مشترک مدلی برای زیست معنوی به حساب

می‌آید. وانگهی، این رویکرد می‌تواند مقابله پایداری در برابر روند روبه رشد بنیادگرایی در جهان باشد. بنیادگرایی که در عصر حاضر، بیش از هر زمان دیگری پرمخاطره و دردسرساز جلوه کرده است.

۱,۲. بستر خوانش؛ چالش‌های امروزی

بحران‌های دنیای جدید در تعارض با زیست معنوی قلمداد می‌شوند. این بحران‌ها در ابعاد وسیعی نظیر اختلالات روانی، خشونت، جنگ، مشکلات زیست‌محیطی و چالش‌های ژئوپلیتیک، پیامدهای مخرب پیشرفت‌های اقتصادی و صنعتی، تبعات تکنولوژی، بنیادگرایی دینی و بسیاری مسائل دیگر نمایان می‌شوند. به‌زعم آرمسترانگ «در طی قرن بیستم شاهد فوران خشونت در سطح بی‌سابقه‌ی بودیم. این غم‌انگیز است که توان ما در آسیب‌رساندن و نابود کردن همدیگر با پیشرفت فوق‌العاده‌ی اقتصادی و عملی‌مان هماهنگ است» (آرمسترانگ، ۱۳۸۶: ۱).

به‌عبارت‌دیگر، آرمسترانگ و یاسپرس هم‌عقیده‌اند که انسان امروزی تحت سلطه تکنیک زندگی می‌کند و این شرایط، دنیای تازه‌ای را برای انسان گشوده است؛ از این رو، «چیزی که در این دنیای تازه به‌آسانی می‌توان به آن رسید، فرورفتن در بی‌فکری، همگامی میان تهی با ماشین، خودکاری سطحی، گم‌شدن در پریشانی و از دست‌دادن آگاهی است به‌نحوی که جز تهییج اعصاب چیزی باقی نمی‌ماند» (یاسپرس، ۱۳۷۳: ۱۵۸).

هرچند که دین نقش سنتی در حل چنین بحران‌هایی داشته؛ لکن خود دچار «بدفهمی» و «چالش» شده است. نخست، بدفهمی از دین در اینکه - برای نمونه - به‌اشتباه برداشت می‌شود که دین موظف به ارائه پاسخ به انواعی از سؤالات انسان است؛ حال آنکه عقل موظف به ارائه چنین پاسخ‌هایی است. درواقع، وظیفه دین «یاری‌رساندن به آدمی برای زیست خلاقانه، صلح‌آمیز و شادمانه قرین واقعیت‌هایی است که برای آن‌ها توضیح واضح و تبیین روشنی نداریم؛ مواردی نظیر مرگ، درد، غم، ناامیدی، بی‌عدالتی و جنبه‌های بی‌رحمانه زندگی و ...» (Armstrong, 2009: 241).

دوم، چالش دین در اینکه - برای نمونه - برداشت‌های نابخردانه از آن موجب شده تا دین که قرار بود خشونت و درماندگی زمانه را تسکین دهد، خود در قالب بنیادگرایی به

منبعی برای خشونت، نفرت، تروریسم، جنگ و ظلم تبدیل شده است.^۱ در واقع، بنیادگرایی بازگشت به نوعی دین‌گرایی باستانی نیست، بلکه پاسخی به بحران جهان مدرن و همچون مبارزه با حملات مدرنیته است.^۲ از این رو، آرمسترانگ در رساله «میدان خون» به این نتیجه می‌رسد که اگر دوران معاصر عصر بحران است و قرائت‌های ناصواب از باورهای مذهبی خود به تشدید بحران منجر شده؛ لاجرم، درک متقابل و تسامح میان فرهنگی بیش از هر زمان دیگر لازم و ضروری است (Armstrong, 2015). چنانچه، امروزه امید به صلح میان پیروان مذاهب از هر زمان دیگری بیشتر احساس می‌شود.

۲.۲. ماهیت خوانش؛ رهیافتی برای زیست معنوی

آرمسترانگ برای برون‌رفت از تنگناهای مذکور و یافتن رهیافتی به پشتوانه مطالعات تطبیقی ادیان به این جمع‌بندی می‌رسد که مطالعه عصر محوری می‌تواند تمرینی در باستان‌شناسی معنوی برای تطبیق بینش‌های آن با وضعیت زمانه باشد تا بدین سان، رهیافت‌های کاربردی برای بهبود وضعیت کنونی به دست آید. چنانچه می‌گوید: «یهودیت، مسیحیت و اسلام همه شگفتی‌های امروزی عصر محوری آغازین بودند. این سه سنت، همه آن بینش محوری را از نو کشف کردند و آن را به طرز حیرت‌انگیزی به زبانی برگرداندند که مستقیماً بازگوی اوضاع زمانه‌شان بود» (آرمسترانگ، ۱۳۸۶: ۳). از این رو، وظیفه ما در عصری که مملو از بحران‌های پراکنده است، تتبع در عصر محوری برای وصول به رهیافت نوین معنوی است. البته این رهیافت نوین معنوی - اگر یکسره به دست آید - دارای ویژگی‌های گسترده و متفاوتی است. لکن یک ویژگی کاملاً بارز و برجسته دارد، خصیصه‌ای که می‌تواند بنیادی برای زیست معنوی انسان امروزی باشد. آن خصیصه بارز و مبنایی «شفقت و مهرورزی» به نحو پایدار و همگانی است.^۳ چنانچه رهیافت سلوکی برمدار شفقت و مهرورزی یکسره موافق

۱. آرمسترانگ در کتاب معروف «محمد؛ پیامبری برای زمان ما» تصویر جذاب و رحمانی از پیامبر اسلام (ص) ارائه داده و می‌کوشد تا در دنیایی که باورهای افراطی از اسلام رشد یافته و بسیاری اسلام را دینی متعصب و خشن قلمداد می‌کنند، تصویری روشن و متعادل از اسلام ارائه دهد. نگاه کنید به: کارل آرمسترانگ، محمد؛ پیامبری برای زمان ما، ۱۳۸۷.

۲. See: Karen Armstrong, The Battle for God, 2000.

۳. مجموعه‌ای از آموزه‌ها و خصوصیت‌ها در عصر محوری این ویژگی را ایجاد کرده است. یاسپرس توضیح می‌دهد که در این دوره، آدمی به تمام هستی و به خود خویش و به مرزهای خویش آگاه شد. هولناکی جهان و ناتوانی خویش را دریافت؛ پرسش‌های اساسی به میان آورد و تلاش کرد تا از ورطه هولناکی که در برابر خود می‌دید به آزادی و رهایی پناه ببرد و در عین حال که به مرزهای خود آگاه می‌گردید، والاترین هدف‌ها را برای خود معین کرد و در ژرفنای خود

زیست فرزنانگان عصر محوری است. در واقع، مهم‌ترین قدر متقین سلوکی نزد فرزنانگان این عصر، مشی مهرورزانه نسبت به تمامی هموعان بوده است. او می‌گوید:

«رحم و شفقت و بیژگی اکثر ایدئولوژی‌هایی بود که طی عصر محوری آفریده شدند. این ایده آل رحمت آمیز حتی بودائیان را واداشت هنگامی که عنصر عشق و ایثار را به مفهوم بودا و بودی ستوه‌ها وارد نمودند، تغییر عمده‌ای در نگرش دینی خود ایجاد نمایند. پیامبران تأکید می‌کردند که دین و عبادت در صورتی که افراد جامعه روحیه‌ای شفقت‌آمیز و عادلانه اختیار نکنند، بی‌فایده است. این بینش توسط عیسی، پل و ربی‌ها بسط و تکامل یافت که همه در ایده‌ال‌های یهود سهیم بودند و به‌منظور اجرای آن‌ها خواهان تغییرات عمده در یهودیت بودند. قرآن ایجاد جامعه عادلانه و مبتنی بر رأفت را اساس دین اصلاحی پرستش‌الله نمود» (آرمسترانگ، ۱۳۸۵: ۶۰۴).

به‌زعم آرمسترانگ این رهیافت می‌تواند علاوه بر اعتلای وجودی و تعهد شخصی موجب کاهش آشفستگی و خشونت اجتماعی شده و معنویت برآمده از صلح و قدردانی را به ارمغان آورد. بدیهی است که چنین معنویتی از منابع مثبت، یعنی سنت‌های کهن^۱ و ادیان بزرگ به دست خواهد آمد. «به‌جای دور ریختن آموزه‌های دینی باید به دنبال لب معنوی آن‌ها باشیم. تعلیم دینی هیچ‌گاه، فقط بیان یک واقعیت عینی نیست؛ بلکه برنامه‌ای برای عمل است» (آرمسترانگ، ۱۳۸۶: ۴۵۶) و از همین روست که در رساله «دوازده گام برای زندگی شفقت‌آمیز» که به‌منزله مهم‌ترین کتاب وی در ارائه دستورالعمل است، ابراز می‌کند که هر

بودن و در وضوح تعالی، نامشروط را تجربه کرد. این جنبش، در حال اندیشیدن و درباره اندیشیدن روی داد. آگاهی، یک‌بار دیگر آدمی را به حالت آگاهی آگاه ساخت و اندیشه متوجه اندیشه گردید. نبردهای روحی و معنوی آغاز شد و هر گروه کوشید تا از راه ابلاغ اندیش‌ها و بیان دلایل و تجربه‌ها گروه دیگر را متقاعد کند. آدمیان متناقض‌ترین امکان‌ها را آزمودند. بحث‌ها، دسته‌بندی‌ها و برخورد عقاید و آرای مختلف که در عین تضاد و تناقض با یکدیگر ارتباط داشتند سبب پیدایی اغتشاش‌ها و جنبش‌هایی شد که آدمیان را تا لب پرتگاه هرج‌ومرج پیش راندند. ... در این دوره، دین جنبه اخلاقی می‌پذیرد و آرامش جای خود را به بی‌آرامی ناشی از آگاهی بر اضداد می‌دهد. برای تفصیل نگاه کنید به: کارل یاسپرس، آغاز و انجام تاریخ، صص: ۲۵-۳۲.

۱. آرمسترانگ می‌گوید: «امروزه در یک جهان تراژیک زندگی می‌کنیم که در آن، چنان‌که یونانی‌ها می‌دانستند، هیچ جواب ساده‌ای نمی‌تواند وجود داشته باشد. لازمه ژانر تراژدی این است که یاد بگیریم چیزها را از چشم دیگران ببینیم. اگر دین باید به جهان گسسته‌ی ما روشنایی بدهد. ما چنان‌که منسوس گفته است، به این احتیاج داریم که به دنبال آن دل‌گمشده و روح‌غم‌خوارگی که در سینه سنت‌های ما هست، بازگردیم» (آرمسترانگ، ۱۳۸۶: ۴۶۴).

دوازده گام برای ایجاد شفقت طراحی شده است. شفقت به صورت بالقوه در هر یک از افراد انسانی وجود دارد چنانکه می‌تواند به نیرویی شفافبخش در زندگی ما و در جهان بدل شود.^۱

۳. استنباط معنویت همدلانه از تقریر آرمسترانگ

می‌توان از خوانش آرمسترانگ نمونه یک سلوک معنوی را به دست داد. این سلوک در بعد درونی بر پاک‌سازی خویشتن از خودپرستی، خشونت، تکبر، خودخواهی و ... استوار است و در بُعد بیرونی، ارتباط واقعی و سازنده با دیگران - برای شخصی که به پاک‌سازی درونی پرداخته - موجب گسترش شفقت خواهد شد. چنانچه گذشت، تمرکز بر قدر مشترک ادیان به‌ویژه مهرورزی مورد تأکید آرمسترانگ واقع شده و از همین رو، منشور شفقت را به سال ۲۰۰۹ میلادی منتشر کرد. این سند بر مبنای پذیرش و اعتراف به ارزش محبت در ادیان است که به تأیید میلیون‌ها نفر از مردم جهان رسیده و مورد حمایت افرادی نظیر لابی لاما^۲، دزموند توتو^۳، پل سایمون^۴ و ... واقع شده است.

به عبارت دیگر، خوانش آرمسترانگ از عصر محوری در راستای ارائه بینشی در باب زیست معنوی تلقی می‌شود. این بینش را می‌توان بر مبنای کلیت فلسفه یاسپرس عمق بخشیده و مدعی شد که تقریر آرمسترانگ نیازمند بازخوانی جدی‌تر است. به نظر می‌رسد این تحلیل عمیق‌تر را می‌توان تحت «معنویت همدلانه» آغاز کرد؛ چراکه نخست، همسو با رهیافت مشترکی است که به‌زعم آرمسترانگ همخوان با عصر محوری و قدر متقین باور ادیان است و از سوی دیگر، مدخل مناسبی برای ارائه تحلیل معنویت بر مبنای فلسفه‌ورزی یاسپرس است.

بدین سان، اگر معنویت را به هستی انحصاری انسان پیوند زده و آن را به‌مثابه جستجو برای یافتن معنای وجودی قلمداد کنیم^۵ و از سوی دیگر، همدلی یا هم‌احساسی را به معنای «درک احساس و فهم تجربه حسی دیگران با توانایی دید از نگاه آن‌ها و قرارداد خود در جایگاه

۱. برای تفصیل نگاه کنید به: کارن آرمسترانگ، ۱۳۹۷، دوازده گام برای زندگی شفقت‌آمیز، ص ۳۵.

۲. Dalai Lama

۳. Desmond Tutu

۴. Paul Simon

۵. الکینز و دیگران می‌گویند: معنویت نحوه‌ای از بودن و تجربه‌ی این بودن است که از طریق آگاهی به جنبه‌ی متعالی و ارزش‌های مشخص راجع به خویش، زندگی و هر آنچه یک شخص درباره بودن غایی می‌پندارد، ظاهر می‌شود (Elkins & other: 1988: 10).

آن‌ها» (Bellet & Maloney, 1991: 1831) به حساب آوریم؛ لاجرم، معنویت همدلانه به منزله تلاش استعلایی برای رشد و تحقق شخصی است که به ارتباط همدلانه و مهربانانه با دیگری ختم می‌شود؛ به عبارت دیگر، معنویت همدلانه به درک عاطفی و همراهانه با دیگری مبتنی بر خودشناسی و خودشکوفایی می‌انجامد. در واقع، منی که هویت خویش را در تعالی یافتن می‌یابد؛ در مقام قرار گرفتن در فرایند تعالی، توامان به امکانات درونی خویش اتکا کرده و دیگری را نیز به منزله ابژه درک می‌کند. ابژه‌ای که بیرون من است و مسیری متفاوتی برای خودشکوفایی خویش دارد. این مسیر متفاوت اولاً و بالذات به دلیل خصیصه‌های وجودی منحصر به فردی است که هر یک دارد. البته شناخت دقیق یک‌ه‌های متکثر موضوع تعالی من نیست؛ بلکه ثانیاً و بالعرض من می‌باید در مقام کیفیت دادن به فرایند تعالی خود، شرایط را برای فعلیت یافتن دیگری‌ها فراهم کند. این بینش بر بنیاد شفقت و مهرورزی است که مبنای معنویت همدلانه انگاشته می‌شود. بر این اساس، می‌توان معنویت همدلانه را تحت دو مبنا توضیح داد:

۱.۳. جنبه سوپزکتیو؛ خوداندیشی

جنبه سوپزکتیو بر خوداندیشی که بنیاد هرگونه استعلا و قرین خودشکوفایی است، تمرکز دارد. البته خوداندیشی به مجموعه‌ای از کنش‌های خودشکوفاگر ختم می‌شود، یعنی رفتارها و اعمالی که مرتبط با موقعیت غایی من استعلایی است. لکن، جملگی رفتارها بر مبنای خوداندیشی سوپزکتیو ظاهر شده است. آدمی در این خوداندیشی عمیق که همچون قیام حضوری خویش است، چه می‌یابد؟ در این باره، یاسپرس تجربه فرزنانگان عصر محوری را گزارش می‌دهد: «آدمی به تمام هستی و به خود خویش و به مرزهای خویش آگاه شد. هولناکی جهان و ناتوانی خویش را دریافت؛ پرسش‌های اساسی به میان آورد و تلاش کرد تا از ورطه هولناکی که در برابر خود می‌دید به آزادی و رهایی پناه ببرد و در عین حال که به مرزهای خود آگاه می‌گردید، والاترین هدف‌ها را برای خود معین کرد و در ژرفنای خود بودن و در وضوح تعالی، نامشروط را تجربه کرد» (یاسپرس، ۱۳۷۳: ۱۷)؛ به عبارت دیگر، آدمی در این خوداندیشی عمیق که همچون قیام حضوری، بنیاد هرگونه استعلا و قرین خودشکوفایی است، هستی خاص خویش یعنی اگزیستانز را می‌یابد.

طیف وسیعی از مفاهیم، معنویت را به انواع اشکال خودآگاهی و تمام حالات آگاهی پیوند زده‌اند (وست، ۱۳۹۳: ۲۴). چنانچه یاسپرس فرایند استعلای آدمی را به نوعی استکمال

درونی و حرکت از ساحت دازاین برای وصول به ساحت اگزیستانز معنا کرده است.^۱ در واقع، فرد طی استعلای وجودی به ساحت برتر خویش که نشانه انسانیت است، حضور یافته و به خویشتن استعلایی و اگزیستانسیال خود آگاه می‌شود.

اگزیستانز آخرین مرتبه از هستی آدمی است؛ مرتبه‌ای که در آن انسانیت انسان تحقق یافته و سه ساحت «دازاین»، «آگاهی کلی» و «روح» در آن به وحدت می‌رسند. فرد در این ساحت معرفت را به گونه ادراک دکارتی که خصیصه ساحت «آگاهی کلی» است فهم نکرده و معرفت را در پرتوی وجود منحصر به فرد یکه، هستی اصیل، بی‌بدیل و توأم با آزادی که از خصیصه فلسفه‌های اگزیستانس است، به دست می‌آورد. هیچ‌گاه «من» چیزی قطعی و تعیین شده نیست، بلکه همواره همانی خواهد بود که در پرتو آزادی تعیین می‌شود. بر این اساس، یاسپرس تأکید می‌کند: «اگزیستانز در تقابل با هر چیزی که در جهان به‌عنوان عینی، طبیعی و معتبر با من مواجهه می‌یابد، اعلی و برتر است» (Jaspers, 1969, 2: 126)؛ چراکه به درک اصالت، وحدت و یکپارچگی می‌انجامد. من در ساحت اگزیستانز خود خویش را به‌واسطه حظ از آزادی ایجاد می‌کند و در این ساحت است که جهان و همه امور برای انسان آشکار شده و معنا می‌یابند: «راه اندیشه و زندگی بدون حضور و امکان اگزیستانز محکوم به تباهی نابخردانه و پایان‌ناپذیر است» (Jaspers, 1969, 1: 66) و این نیز نهفته در تمنای جهش تمام‌ناپذیر اگزیستانز برای گذر از حد و اندازه‌ها است. بدین‌سان، در سطح اگزیستانز

۱. انسان در اندیشه یاسپرس هویت چهاربخشی دارد و استعلای آدمی نیز در پرتوی فراروی از این ساحت‌های چهارگانه رقم می‌خورد: نخست، دازاین Dasein؛ واژه آلمانی Da به معنای آنجا و Sein به معنای بودن یا هستی است. در اندیشه یاسپرس، انسان به‌منزله «آنجا بودن» یا «آنجا هستی» موجودی معین، زمانمند و مکانمند نظیر دیگر موجودات این جهانی است. دوم، آگاهی کلی consciousness in general: انسان به‌منزله آگاهی کلی، نظر به سطحی بالاتر از دازاین دارد. توصیف یاسپرس از این سطح متأثر از ایده آگاهی دکارت است؛ یعنی انسان از آن‌رو که عقلانی و دارای سطح برتری از هوش نسبت به هر موجود دیگر است. سوم، روح Spirit: انسان به‌منزله روح نظر به سطحی بالاتر از آگاهی کلی دارد. توصیف یاسپرس از این سطح متأثر از ایده‌الیسم به‌ویژه اندیشه هگل است؛ یعنی انسان نظر به وجه جامع او و در مقام جمع دازاین و آگاهی کلی. روح بینش فراگیری است که به جامعیت یافتن دازاین و آگاهی کلی ختم شده و از آگاهی کلی «بهره‌مند» می‌شود. چهارم، اگزیستانز existenz جهش از روح به‌سوی اگزیستانز، نهایت بودن آدمی بلکه ورود به بودن اصیل را موجب می‌شود. در مرتبه اگزیستانز تمام ساحت‌ها به وحدت می‌رسند. در اگزیستانز دیگر سخن بر سر فهم و وصول به جامعیتی از سطح آگاهی نیست. بلکه مسئله وجود منحصر به فرد من، هستی اصیل، بی‌بدیل و تماماً خود بودن من در پرتو آزادی است. هیچ‌گاه «من» چیزی قطعی و تعیین شده نیست، بلکه همواره همانی خواهم بود که در پرتو آزادی تعیین می‌یابد. بر این اساس، یاسپرس تأکید می‌کند: «اگزیستانز در تقابل با هر چیزی که در جهان به‌عنوان عینی، طبیعی و معتبر با من مواجهه می‌یابد، اعلی و برتر است» (Jaspers, 1969, 2: 126).

آدمی می‌یابد که زندگی و هستی من در جهش دائمی و فراروندگی پیوسته معنا می‌یابد. همچنین می‌یابد که همواره تمایزی میان فهم برآمده از مرتبه «آگاهی کلی» و «آگزیستانز» است و اینکه اصالت با مرتبه آگزیستانز یا همان ساحت «هستی خاص آدمی» است.

این تبیین، معنویت به مثابه استعلا وجودی را فراهم می‌سازد. بر این اساس، معنویت به منزله جهش درونی است که با درک وجودی از هستی خاص آدمی - آگزیستانز - معنا می‌یابد و قوام معنویت نیز به فعل از خود فراشدن برای تقرب به آگزیستانز است. از طرف دیگر، یاسپرس فلسفه را بسان فعل درونی می‌داند که انسان را به فراروی وجودی برای کسب آگاهی معتبر از خود و واقعیت رهنمون می‌سازد. بر همین اساس، انسان معنوی که به استعلا وجودی اقدام کرده، به خود اصیل خویش آگاهی می‌یابد. این آگاهی از جنس تعلق آگاهی فاعل‌شناسا به امور ابژکتیو نیست؛ چراکه این نحوه از آگاهی که به زعم یاسپرس در ساحت «آگاهی کلی» رخ می‌دهد قابل جایگزینی با هر ادراک دیگر بوده و یافته‌ای بین‌الذاتانی است؛ بلکه این آگاهی، درکی معنوی و یافته‌ای سوژکتیو - آگزیستانسیال است که حیات فردی را معنا می‌بخشد.

۲,۳. جنبه ابژکتیو؛ ارتباط

جنبه ابژکتیو بر ارتباط تمرکز دارد. ارتباط به هدف دیگرشکوفایی بر بنیاد فهم مشترک و همدلانه است؛ هرچند که فهم همدلانه من استعلایی همواره بر بنیاد سوژکتیویته رقم می‌خورد؛ لکن اهمیت ارتباط همدلانه در پرتوی این فهم سوژکتیو اجتناب‌ناپذیر است؛ به این معنا که هیچ‌گاه من بسته به خصیصه‌های وجودی منحصربه‌فردم از دیگری بسته به خصیصه‌های وجودی منحصربه‌فردش آگاه نیست مگر به واسطه فهم باواسطه‌ای که در مقام گفت‌وگو میان من و دیگری حاصل می‌شود. من هیچ‌گاه دیگری را آن‌چنان که هست، فهم نخواهم کرد؛ چنانچه هیچ‌گاه دیگری نیز من را آن‌چنان که من از خود فهم کرده‌ام، نخواهد فهمید. با این همه، این شکاف در فهم دیگری می‌تواند مبنایی بر احترام به دیگری، مسامحت با دیگری و تلاش برای خودشکوفایی دیگری قلمداد شود.

گویی آرمسترانگ ارتباط همدلانه را مبنای قرائت از معنویت به حساب می‌آورد؛ آنجا که زیست معنوی را قرین مهرورزی و گسترش شفقت در ارتباط با دیگران تلقی می‌کند. این بینش موافق نگرش فلسفی یاسپرس است، اینکه ارتباط را به‌عنوان یکی از دو گانه بنیاد معنویت تلقی کنیم. درحالی که نزد تئوریسین‌های معنویت‌گرا، اغلب ارتباط با دیگری به مثابه

اثر بیرونی معنویت تلقی می‌شود و نه به منزله بنیادی برای تحقق معنویت شخصی. برای نمونه، کلایوبک در بازشناسی ویژگی انسان معنوی به سیزده خصیصه اشاره کرده و آخرین ویژگی را «لطف و ملایمت - رویکردی حساس، متفکرانه و مشتاق - نسبت به دیگران، به خویشان و به هستی» (وولف، ۱۳۸۶: ۴۰) به حساب می‌آورد و یا جان هرون که به سه معیار شناسایی فرد معنوی اشاره کرده و درباره آخرین ویژگی می‌گوید: «فرد معنوی برای بحث درباره باورهای معنوی آمادگی داشته و برای تصمیم‌گیری درباره آداب و رسوم معنوی به دیگران همیاری می‌کند» (heron, 1998: 3).

اما آنچه در جنبه ابژکتیو به مثابه ارتباط مهم بوده، نظر به غفلتی دارد که اغلب در باب ماهیت ذاتی معنویت رخ می‌دهد. در واقع، معنویت اغلب چنان سوپژکتیو معنا می‌شود که هرگونه برون‌رفتگی و التفات به ابژه ذیل معنویت‌گرایی مغفول می‌ماند. حتی اغلب، معنویت به مثابه استعلا در معنویت‌گرایی جدید به منزله برون‌شدگی افقی^۱ تحت امکانات درونی آدمی است؛ به عبارت دیگر، استعلا همچون فراروی از حد فعلی به سوی امکانات ناشناخته وجود آدمی قلمداد شده و هرگونه ارتباط با ابژه ذیل معنویت‌گرایی مغفول می‌ماند. یاسپرس نظر به معنایی که از انسان به دست می‌دهد، می‌تواند مؤید این یادآوری باشد تا انسان معنوی را نسبت به «ارتباط» بازتعریف کنیم. هرچند ارتباط انسان معنوی یکسره بر بنیاد سوپژکتیویته رقم می‌خورد؛ لکن بر مبنای فلسفه اگزیزستانس‌گریزی از این مسئله نیست؛ هرچند که این ضابطه به اهمیت ارتباط خللی وارد نمی‌سازد. یاسپرس می‌گوید «مقایسه انسان با حیوان نشان می‌دهد که ارتباط شرط کلی وجود انسان است. ذات بسیار گسترده انسان است که موجب می‌شود آنچه انسان هست و آنچه برای انسان وجود دارد به یک معنا به ارتباط بستگی داشته باشد» (Jaspers, 1955: 79). چنانچه، من اندیشه‌گر در فرآیند اندیشه به وجود ابژه تصریح می‌کنم و این همچون بنیاد ارتباط قلمداد می‌شود.

ارتباط با دیگران بر مبنای نگرش سوپژکتیو که قرین آزادی و انتخاب است و بسان موضعی که خوداندیشی استعلایی را استحکام می‌بخشد، خود بنیاد تحقق معنویت همدلانه است. کرکگور دیانت را به خوداندیشی سوپژکتیوی که یکسره بر بنیاد ارتباط با خدا است، پیوند می‌زد. از نگاه او اصالت با تنهایی و خلوت است و «تنها ارتباط مستقیمی که به آن قائل

بود همان ارتباط مؤمن مسیحی با خدای خود است که نافی تنها ماندن آدمی در میان آدمیان دیگر نیست» (ورنو و وال، ۱۳۷۲: ۱۷۵). گویی ارتباط فرد با خدا فرایندی است که به کاهش ارتباط او با دیگران می‌انجامد؛ اما یاسپرس با تأسی از هگل^۱، ارتباط با دیگری را امر ضروری در خود تحقق‌بخشی می‌داند. او سوپژکتیویته کرگگور را با ارتباط نزد هگل پیوند زده و چنین می‌گوید: «آدمی فقط به اتفاق دیگر آدمیان می‌تواند به خود بیاید، نه هرگز با دانش محض. ما تنها تا به آنجا خودمان می‌شویم که دیگری نیز خودش شود. فقط به آن درجه آزاد می‌شویم که دیگری نیز آزاد شود» (یاسپرس، ۱۳۹۰: ۱۷۳). بدین‌سان، در رهیافت معنویت همدلانه می‌توان چنین به بازخوانی اندیشه یاسپرس اقدام کرد که آدمی، معنوی نخواهد شد مگر در تلاش برای معنوی شدن دیگران. در واقع، من تا به آنجا به خویشتن والا و هستی خاص خود - که به مثابه گوهر معنویت است - دست خواهم یافت که دیگران به این مرتبه نائل شوند. بدیهی است که این رخداد تنها در پرتو ارتباط همدلانه برای «من» و «دیگری» رخ خواهد داد.

۴. تحلیل و بررسی

اگر تحول معادل vicissitudes به معنای فراز و نشیب یا صعود و سقوط در حوزه امکانات شخصی تلقی شود، حوزه وسیعی از کنش‌های سوپژکتیو و ابژکتیو را شامل می‌شود. می‌توان این باور را نظر به این که یاسپرس اغلب از اگزیزستانز ممکن^۲ سخن گفته تا اگزیزستانز واقعی^۳ بسط داد. در فلسفه یاسپرس، جهش‌های سه‌گانه به‌منظور تعالی و استکمال به گونه‌ای متناوب یکدیگر را تکمیل می‌کنند^۴؛ بنابراین، اگزیزستانز در ارتباط با وجوه

۱. روزنه ورنو و ژان وال می‌گویند: «نزد هگل، وجدان و ضمیر برای واقعی بودن نیازمند داشتن ارتباط با وجدان‌ها و ضمیرهای دیگر است» (ورنو و وال، ۱۳۷۲: ۱۷۶).

۲. Possible Existenz

۳. Real Existenz

۴. یاسپرس می‌گوید: نخست، نظر به مشکوک بودن همه اشیا، من را از وجود این جهانی به فردیت ذاتی معرفت کلی می‌برد. دوم، نظر به ضرورت درگیری من در جهانی که در آن شکست می‌خورم، من را از اندیشیدن در اشیا به سوی روشن‌سازی هستی ممکن وارد می‌کند. سوم، من را از وجود به‌منزله اگزیزستانز ممکن به سوی اگزیزستانز واقعی در موقعیت‌های مرزی هدایت می‌کند. اولین جهش من را به فلسفه‌ورزی در تصاویر جهان رهنمون می‌سازد و دومین جهش من را به فلسفه‌ورزی در روشن‌سازی وجود سوق می‌دهد و سومین جهش نیز من را به زیست فلسفی به‌مثابه اگزیزستانز

پیشین، جهش‌ها و سقوط-صعودهای دائمی که با انتخاب‌ها رقم می‌زند به مثابه «امکان»^۱ محسوب می‌شود. این مبنایی‌ترین بینش برای قوام تلاش تعالی‌جویانه‌ای است که از آن تعبیر به معنویت همدلانه کرده‌ایم.

در فلسفه یاسپرس، جهش‌ها تعینات فراوان من را موجب می‌شوند. گویی آدمی هرگاه خود را در برابر اتخاذ یک تصمیم می‌یابد؛ خود را برای جهشی مهیا می‌کند. جهش از من تجربی یعنی همانی که اکنون به گونه تجربی از بودن محض است آغاز می‌شود تا در نهایت، به هستی خاص من نائل شود؛ به عبارت دیگر، محل استقرار هر جهش به موضعی در وجود انسان می‌ماند که جهان منحصر به فردی را تداعی می‌کند؛ نخستین جهش از متعارف‌ترین وضعیت کنونی من که همان وجود تجربی و این جهانی است، آغاز می‌شود و محل استقرار آخر نیز اگزیزستانز واقعی است که جهان زیست-فلسفی یکه را به تحریک و انگیزش وضعیت‌های مرزی موجب می‌شود. در میان استقرار نخست و آخر، تفکر فلسفی من به تصویرها و ادراکات این جهانی تعلق می‌گیرد و در جهش بعدی و در پرتوی تفکر فلسفی نیز هستی روشن شده و امکان تحقق اگزیزستانز یا همان اگزیزستانز ممکن آشکار می‌شود. آنچه در این میان مهم است، تفاوت عمیق میان مواضع گذشته با موضع یا محل جهش آخر است؛ چراکه در آن نحوه هستی و زیست فلسفی من تعیین می‌شود.

به عبارت بهتر، اگر خوداندیشی شیوه‌ای برای کنکاش درباره کیستی من است؛ این کوشش تنها به قصد ارائه پاسخ‌های کلی و شناخت فراگیر از من نیست؛ بلکه اهمیتی برای درک انواع داوری‌های من نیز به حساب می‌آید. در واقع، خوداندیشی با نگاه‌داشت وجود این جهانی من آغاز می‌شود و با تداوم آن به منزله فعالیت درونی که در تمام اندیشه‌ها و کنش‌های پیش‌رو باید به آن رجوع کرد؛ آشکار می‌شود. این بدان معنا است که منشأ وجود اگزیزستانزیال در خوداندیشی است که در «تفکر متعالی»^۲ تعمیق می‌شود. طی این فرایند، من هستم آنچه می‌خواهم باشم و نه آنچه به گونه طبیعی از طریق رشد زیستی خواهم بود و از همین روست که یاسپرس یادآور می‌شود که «خوداندیشی محرکی به سوی هدایت اصیل

هدایت می‌کند. این سه جهش به یکدیگر مرتبط هستند اما نه همچون یک سلسله صعودی بلکه آن‌ها یکدیگر را به شکل متناوب ایجاد می‌کنند.

See: Karl Jaspers. *Philosophy*. 2. P. 182

۱. Possibility

۲. Transcending reflection

من است. من آن را نه هم چون نحوه‌ای از ادراک، بلکه به منزله خود تحقیق‌بخشی فهم می‌کنم» (Jaspers, 1969, 2: 38)؛ به عبارت دیگر، در امتداد تفکر فرارونده یا همان تفکر راستین فلسفی نزد یاسپرس، نخست از خوداندیشی به تفکر متعالی رفته؛ سپس به «تفکر درباره وظیفه من»^۱ می‌رویم. وی می‌گوید:

«اگر من در سه‌گانه خوداندیشی، تفکر متعالی و تفکر درباره وظیفه خود تدبیر کنم، ارتباطی غیرمنتظره و حضوری نامتعیین فارغ از محدودیت و اجبار بر من آشکار می‌شود: وضوح عشق، دستور پنهان و همیشه نامتعیین الوهیت، گشودگی وجود که موجب آرامش ذهنی در برابر آشفتگی‌های مداوم زندگی است، اطمینان به بنیاد امور علیرغم سهمناک‌ترین فجایع، تصمیم راستین در برابر نوسانات شهوت، وفاداری راسخ در برابر فریب‌های زودگذر این جهان. ... در این لحظه‌ها، زمانی که به خانه بازمی‌گردم یعنی به درون خویش، هماهنگی بنیادینی در حالات و انفعالات روزانه به دست آورده‌ام. این هماهنگی موجب حفظ من در برابر کجروی‌ها، پریشانی‌ها، تحولات عاطفی شده و مانع فرورفتن من در این چالش‌های عمیق می‌شود. در این لحظات، گذشته و آینده در حال داده می‌شود؛ آن‌ها پیوستگی و استمرار زندگی را به من اعطا می‌کنند. پس فلسفه‌ورزی یکسره نحوه چگونگی زیستن و چگونگی مردن را می‌آموزد. به دلیل غیرمتعیین بودن وجود این جهانی، زندگی همواره تجربه و آزمایش است» (Jaspers, 1954: 124-125)

تقریر از معنویت همدلانه را می‌توان به شکل کلی‌تر در فلسفه‌ورزی یاسپرس بازشناسی کرد. او که در این فلسفه از هیدگر و کرکگور متأثر است با موفقیت توانسته مبانی روان‌شناختی-فلسفی خویش را برای استعلا تبیین کند. اگر بتوان اندیشه‌ورزی یاسپرس را در دو دوره لحاظ کرد؛ نخست، دوره‌ای که به مباحث روان‌شناسی و روان‌پزشکی اشتغال داشت و دیگر دوره‌ای که به فلسفه مشغول شد؛ به تناسب می‌توان دو نحو التفات به انسان را در اندیشه او بازشناسی کرد؛ نخست، آنچه ذیل پژوهش‌هایی که ختم به رساله «آسیب‌شناسی روانی عمومی» شد و متأثر از پدیدارشناسی هوسرل و روان‌شناسی نظری دیلتای بود و دیگر، آنچه در رساله سه‌جلدی «فلسفه» منعکس کرده و به مثابه اوج فلسفه‌ورزی

۱. Contemplation of my taskand

او قلمداد می‌شود. او در رساله فلسفه می‌کوشد تا مبنای فلسفی برای استعلا فراهم آورد. او دوپارگی میان تفکرات روان‌شناختی-فلسفی را تحت رویکرد واحد و بر بنیاد دو مؤلفه برای استعلا به سامان می‌رساند؛ نخست، انسان همچون یک؛ دوم، نارضایتی وجودی از خویشتن. این رویکرد واحد از نارضایتی وجودی آغاز می‌شود و در پرتو شرایط و موقعیت‌های گوناگون من را به سوی خوداندیشی سوق می‌دهد. موقعیت‌های مرزی که از جمله عوامل حواله یک به سوی حالات و امکانات درونی است، فرایند فلسفه‌ورزی را نه تنها تسریع بخشیده که موجب می‌شود. فلسفه در اندیشه یاسپرس ارزش و اهمیت خود را در التزام به فلسفه‌ورزی می‌یابد؛ بدین معنا که اگر فلسفه طریقی برای یافتن خود است؛ ناگزیر، فلسفه یکسره در فلسفه‌ورزی که فرایندی برای خودشدگی است، آشکار می‌شود. این فرایند به معنای حرکت استعلایی از مبدأ فعلی یا من کنونی به سوی خود واقعی است. یاسپرس از این گزاره کلیدی دو استلزام به دست می‌دهد؛ نخست، وجوه متنوع من تحت عناوین دازاین، آگاهی کلی، روح و اگزیزستانز؛ دوم، انواع جهش‌ها از یکی به دیگری که مؤید لحاظ سه جهش است. وجوه متعدد و جهش‌های سه‌گانه از وجهی به وجه دیگر، جملگی برای استقرار در اگزیزستانز به منزله ساحت واقعی و خود راستین من است. اگزیزستانز وحدت در من و تبلور آزادی را آشکار می‌سازد. از این روست که یاسپرس فلسفه اگزیزستانز را حاکی از شیوه اندیشه برای خودشدگی تعریف کرده و ابراز می‌کند که این فلسفه با آن که دانش‌های علمی را به خدمت گرفته؛ اما از آن‌ها فراتر می‌رود. این فراروی به صرف حضور در ساحت اگزیزستانز تحقق نمی‌یابد؛ چرا که اتکا به آن موج نارضایتی وجودی را مداومت بخشیده و من را همچون امری حواله یافته به خویشتن لحاظ می‌کند؛ این که متوجه می‌شوم که به خود داده نشده‌ام؛ من می‌توانست نباشد، اما اکنون هست و در این خود دادگی، من انتخاب‌گر نبوده است. این پیشی در مقام ضعف اگزیزستانز یا اهمال در تحقق آزادی نیست؛ بلکه در خلوص اگزیزستانز و در کمال تحقق آزادی موجب حواله من به ترانساندانس - با تسامح همان خدا - می‌شود.

هرگونه پاسخ به چیستی ترانساندانس به منزله تفکر در حوزه آگاهی کلی و فاقد اعتبار است. از همین رو، یاسپرس تمام تعابیر الهیاتی - عرفانی و به‌ویژه انگاره‌های وحدت وجودی را مردود می‌شمارد. ترانساندانس مسئله مهمی است؛ چرا که امکان گشودگی پیوسته اگزیزستانز را می‌سازد. این گزاره بدین معنا است که آشکارگی اگزیزستانز یکسره وامدار ترانساندانس است. در واقع، فهم چالش و محدودیت‌های وجودی اگزیزستانز موجب

رهنمونی من به سوی ترانساندانس می‌شود و من در این رویارویی، ترانساندانس را همچون امری نامتناهی، نامشروط و توصیف‌ناپذیر می‌یابم. میان اگزیستانز و ترانساندانس پیوستگی عمیقی وجود دارد این پیوستگی به معنای نوعی ارتباط عمیق و اتصالی ژرف و نه اتحاد و یگانگی آن‌ها است. یاسپرس همواره چنین یگانگی که مؤید بینش‌های عرفانی است را مردود دانسته؛ اما از اتصال عمیق آن‌ها به تفصیل سخن می‌گوید. این اتصال که نمایانگر حیث تاریخی یکه نیز هست^۱، رابطه دوسویه آن‌ها را ترسیم می‌کند؛ به این معنا که از یک سو، قوام اگزیستانز به رابطه‌اش با ترانساندانس است. ترانساندانس به اگزیستانسیال اعتبار می‌بخشد؛ چراکه اگزیستانسیال تحقق خود را در تصمیم رابطه با تعالی به دست می‌آورد و حتی در معنایی وسیع‌تر «تمام مرزها در برابر ترانساندانس گشوده می‌شود. عقل در مواجهه با آن تحقق می‌یابد؛ من در مواجهه با ترانساندانس خود اصیل یعنی اگزیستانز خود را می‌یابم؛ وجود جهان در مواجهه با ترانساندانس به‌طور اصیل و درنهایت، واقعی به نظر می‌رسد» (Jaspers, 1959: 11). بدین معنا اگزیستانز همچون اعتنا و التفات، تمایل و توجه و حتی حفاظت از ترانساندانس است.

تبیین رابطه اگزیستانز و ترانساندانس در فلسفه یاسپرس مشکل است. وی بارها در جلد سوم از رساله فلسفه به فهم‌ناپذیر بودن رابطه این دو تأکید کرده است. چنانچه اساساً بارها نیز متذکر می‌شود که فهم روشن و واضحی از این دو نیز میسر نیست. این فهم‌ناپذیری اهمیت بحث «رمز» در فلسفه یاسپرس را نشان می‌دهد. رمز در فلسفه او به معنای اندیشه به نا اندیشه است. او می‌گوید: «عملکرد صرف در ارتباط وجودی با ترانساندانس تبدیل به موضوع تعمق در خواندن رمزها می‌شود» (Jaspers, 1969: 94). بدین معنا، رمز واسطه‌ای میان اگزیستانز و ترانساندانس است و حتی «نشانه‌ای برای وجود اگزیستانز و ترانساندانس» (Jaspers, 1967: 156). وظیفه اگزیستانز نیز خوانش رمزها برای دریافت حضور ترانساندانس است؛ به عبارت دیگر، ترانساندانس که در قالب رمزها برای اگزیستانز نمایان می‌شود محلی برای شناسایی منحصر به فرد آن است. این شناسایی درنهایت ابهام و حتی تناقض فراهم شده و شامل هر امری می‌شود. «رمز هر چیزی است که ترانساندانس را به ذهن متبادر می‌کند بدون اینکه آن به موجودی عینی تبدیل شده و بدون این که اگزیستانز به موجودی ذهنی تبدیل شود» (Jaspers, Philosophy: 120). بدین سان، اگر

۱. یاسپرس می‌گوید: «من صرفاً از طریق حیث تاریخی از وجود اصیل ساحت متعالی آگاه می‌شوم که وجود بی‌دوام ما صرفاً از طریق ساحت متعالی، واقعیت تاریخی به دست می‌آورد» (یاسپرس، ۱۳۹۵، ج. ص. ۱۰۳).

ترانساندانس موجب خودآگاهی من است و اگر ترانساندانس به واسطه رمزها نمایان می‌شود؛ ناگزیر، خودآگاهی منوط به خوانش رمزها است. مهم‌ترین ویژگی رمزها این است که هیچ‌گاه به وضوح روشن نمی‌شوند. رمز همواره ماهیت رازگونگی خود را حفظ کرده و هرگونه تفسیری که مدعی تمامیت آن باشد را مردود می‌شمارد.

از سوی دیگر، اگزیستانز به تعالی هستی می‌بخشد. این بینش مشترک نزد اغلب فیلسوفان اگزیستانس بدین معنا است که من در رابطه با تعالی است که هستی آن را تصدیق می‌کنم. گذشت که ترانساندانس برای من همچون حضور فهم می‌شود. در واقع، «ترانساندانس طی فراروی فلسفی نزد من ظاهر می‌شود؛ وحدت آگاهانه به مثابه شکست اندیشه‌ورزی» (Jaspers, 1971: 43). لکن ظهور روشنایی بخش تعالی در ذات اگزیستانز به منزله یقین به او است؛ چراکه می‌توانم به تعالی یقین کنم؛ نه همچون مضمون دانش، بلکه همچون حضوری برای اگزیستانز. بدین سان، فارغ از حضور اگزیستانز هیچ فهم، ظهور یا حضوری از ترانساندانس میسر نیست. آنچه در پیوستگی اگزیستانز و ترانساندانس اهمیت دارد این که وضعیت من در این پیوستگی دوسویه همچون صعود و نزول دائمی قلمداد می‌شود. من در این صعود و نزول وضعیت خویش را کامل می‌کنم؛ به این معنا که توأمان، من با ترانساندانس به خودآگاهی واقعی رسیده^۱ و در پرتو آن نیز کامل می‌شوم. ظهور و بروز آزادی بیش از هر چیز دیگری در این وضعیت نمایان می‌شود؛ چراکه تعالی موجب تحقق آزادی من شده و من با آزادی فضای وسیع کنش را در مقابل خود گشاده می‌یابم؛ هم‌چنین، در این افق می‌یابم که تعالی انعکاس کوشش من برای خود شدن است. حال آن که خود شدن به منزله طریقی برای جهش به تعالی نیز به حساب می‌آید.

تناقض دوگانه روز و شب^۲ که در فلسفه یاسپرس تحت عنوان «قانون روز^۴ و «سودای شب^۵» تشریح شده^۶، بیان‌گر تضاد عمیق میان نظم و تعهد به ضابطه، استیلاهی آگاهی کلی و

۱. یاسپرس می‌گوید: اگزیستانز در آگاهی مطلق از نزول یا صعود، هستی خویش را درک می‌کند. نگاه کنید به:

Karl Jaspers (1971) *Philosophy 3*, E. B. Ashton, Chicago and London: The University of Chicago Press.

۲. See: Karl Jaspers. *Truth and Symbol*. P. 77.

۳. *The Antinomy of Day and Night*

۴. *Diurnal Law*

۵. *Nocturnal Passio*

۶. See: Karl Jaspers. *Philosophy*. 3. P. 90-101.

تضمین جامعیت و فعالیت زمانمند از یک سو و از سوی دیگر، بازگشت از جامعیت، درهم شکستن نظم، ضابطه و زمان در جهت تحقق خویشتن است. در میان این دو راه متضاد که تنش درونی من را موجب شده می‌توان به «یگانه^۱» رسید؛ هرچند تنش و کشمکش که ویژگی ذاتی اگزیستانز است، همواره با من خواهد بود. من در این تنش دائمی و در میان انواع چالش‌هایی که به اختصار به آن اشاره شد، در لحظه حضور و غیاب تعالی و به هنگام مواجهه ابهام‌گونه با آن، در ندای سروش یا اهریمن، در لحظه شکست و دوران میان ساحت‌های وجودی است که خود را تحقق می‌بخشم. آنچه همواره برای من اصیل است این که در میان تنش‌های دائمی، من با کشش درونی به سوی تعالی مواجه شوم، هیچ‌گاه این گرایش درونی تعالی را از آن من نمی‌کند، یعنی همواره قرین شکست است؛ اما شکستی فعالانه که در پس آن من خود را می‌سازم.

بنابراین، اگزیستانز همواره به اصالت خود حوالت می‌دهد و توأمان در برابر خداوند خود را ناکافی می‌یابد. این وضعیت دوگانه من را به سوی ایمان، مسئولیت و رابطه هدایت می‌کند و چنین می‌نماید که «امکان اگزیستانز چیزی است که توسط آن زندگی می‌کنم» (Jaspers, 1969, 2: 3). این زیست فلسفی مبتنی بر دو رویکرد قوام می‌یابد که می‌توان از آن تحت عنوان «دوگانه حقیقت-ارتباط» یاد کرد.

نخست، حقیقت که جنبه درونی داشته و توسط اگزیستانز تحت «ایمان^۲» تجربه می‌شود^۳. این ایمان که جنبه فلسفی-وجودی^۴ دارد، به زعم یا سپرس فارغ از عرفان، وحی، خرافات و ناامیدی «این امکان را برای من فراهم می‌آورد تا همچون یقین متعالی از هستی با الوهیت متصل شده و از نگرانی‌های بشری رها شوم» (Jaspers, 1969, 2: 246). دوم،

۱. The one

۲. Faith

۳. حقیقت نظر به وجوه سه‌گانه و ساحت اگزیستانز در بردارنده چهار نمود است: حقیقت در سطح دازاین، نقش و کارکرد حفظ و توسعه وجود است که خود را با سودمندی در عمل ثابت می‌کند. حقیقت در سطح آگاهی کلی، به عنوان صحت و درستی گریزناپذیر اعتبار دارد. حقیقت در سطح روح، اعتقاد است و واقعیت خود را از طریق وجود و اندیشه اثبات می‌کند. در نهایت، حقیقت برای اگزیستانز در ایمان متبلور می‌شود. برای تفصیل نگاه کنید به: کارل یاسپرس. فلسفه اگزیستانس. ص. ۷۲.

۴. Philosophical faith /existential faith

ارتباط که جنبه بیرونی داشته و توسط آگزیستانز تحت «ارتباط وجودی»^۱ تجربه می‌شود. بدین معنا که آگزیستانز، ارتباط را در حضور محبت‌آمیز خود در برابر دیگری - دیگری که قابل جایگزین با شخص دیگری نیز نیست - تجربه کرده و به منزله شاهد و مؤید ترانساندانس عمل می‌کند.^۲ نقطه عطف ارتباط وجودی-ایمانی این که «من نمی‌توانم خود باشم مگر آن که دیگری بخواهد خود شود. من نمی‌توانم آزاد باشم مگر آن که دیگری آزاد باشد» (ibid.,: 52). به نگاهم این نقطه عطف استعلا در اندیشه یاسپرس است این که من در چنین سطح عمیقی از فراروندگی و تعالی می‌کوشم تا دیگری نیز به چنین سطح عمیقی از فراروندگی و تعالی نائل شود.

۵. نتیجه‌گیری

در این مقاله کوشیدم تا بر مبنای دغدغه آرمسترانگ و بینش فلسفی یاسپرس تقریری جدید از معنویت ارائه دهم. این خوانش جدید که عنوان «معنویت همدلانه» بر آن گذاشته‌ام نحوه‌ای از تعامل من با خود و دیگری را تداعی می‌کند که به لحاظ مبنایی متکی بر اندیشه‌های فلسفی یاسپرس است. این خوانش البته مدیون توجهی است که آرمسترانگ نسبت به این پتانسیل در آموزه‌های یاسپرس به من داد. بر این اساس، در مقام تبیین مستدل این پروژه به بستر پیدایش این اندیشه در تفکر آرمسترانگ و یاسپرس استناد کرده‌ام و بیان کردم که معنویت همدلانه که به منزله بینشی در عصر محوری و همچون گوهر اصلی ادیان است مدلی از تعامل مهرورزانه نسبت به خود و دیگری است؛ تعامل با خود در جهت خودشکوفایی و تعامل با دیگری مبتنی بر دیگر دوستی. به عبارت بهتر، این قرائت بر بنیاد دو بینش قوام می‌یابد:

یکی، جنبه سوپرکتیو به مثابه خوداندیشی که بر استعلای وجودی به منظور «خودشکوفایی» تأکید دارد. بر مبنای فلسفه یاسپرس، خودشکوفایی قرین تلاش استعلایی و

۱. Existential Communication

۲. ارتباط نظر به وجوه سه‌گانه و ساحت آگزیستانز در بردارنده چهار نمود است: در سطح دازاین، به صورت هدفمند و نامحدود بر اساس منفعت شخصی. در آگاهی کلی، نقطه قابل مبادله‌ای از اندیشه صرف که انتقال آن با برهان عقلی پیش می‌رود؛ امر کلی را هدف قرار می‌دهد و در طلب اعتبار صوری و درستی الزام‌آور است. در سطح روح، ارتباط در جو تمامیتی انضمامی و خودگردان روی می‌دهد که هم‌سخن گو و هم‌شنونده به آن تعلق دارند. درنهایت، ارتباط برای آگزیستانز در نحوه‌ای خاص از ارتباط وجودی متبلور می‌شود. برای تفصیل نگاه کنید به: کارل یاسپرس. **فلسفه آگزیستانس**. ص. ۷۳.

جهش آگزیستانسیال است که با فلسفه‌ورزی برای قیام حضوری و کوشش وجودی برای حضور در ساحت آگزیستانز به انجام می‌رسد. دوم، جنبه ابژکتیو به‌مثابه ارتباط که بر رابطه مشفقانه به‌منظور «دیگرشکوفایی» تأکید دارد. بر مبنای فلسفه یاسپرس، دیگرشکوفایی قرین تلاش من‌استعلایی به‌منظور تحقق ارتباط مشفقانه با دیگری است که با فلسفه‌ورزی و تحقق ارتباط خیرخواهانه به انجام می‌رسد. این جنبه مؤید این نکته اساسی است که من معنوی نخواهم بود مگر در پرتو تلاش مشفقانه برای معنوی شدن دیگری.

همچنین، با نگاه عمیق در خواهیم یافت که در معنویت همدلانه ابژکتیویته در سوژکتیویته ادغام می‌شود. چنانچه سوژکتیویته نیز به‌وسیله ابژکتیویته مشخص می‌شود. گویی خوداندیشی به‌غایت‌معنا در ارتباط رقم می‌خورد و تحقق ارتباط همدلانه نیز موضع تثبیت خوداندیشی است؛ به‌عبارت‌دیگر، خوداندیشی در ارتباط یافت می‌شود؛ چنانچه ارتباط را در خوداندیشی می‌توان دریافت. بدین‌سان، در معنویت همدلانه دو جهش وجود دارد. یکی به‌سوی شناسایی خود و تحقق امکانات خویش که به‌زعم یاسپرس، در پرتو حضور در ساحت آگزیستانز امکان‌پذیر است و دیگری، جهش به‌سوی ارتباط مشفقانه برای حضور دیگری در ساحت آگزیستانز خویش. بدون‌شک، ساحت‌الای من با ساحت‌الای هر دیگری اختلاف دارد. ریشه اختلاف نیز نهفته در امکانات منحصر‌به‌فردی است که در مرتبه فردیت آدمی اجتناب‌ناپذیر است.

تعارض منافع

تعارض منافع ندارم.

ORCID

منابع

- آرمسترانگ، کارن. (۱۳۸۵). *تاریخ خدا باوری*، بهاء‌الدین خرمشاهی و بهزاد سالکی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- آرمسترانگ، کارن. (۱۳۸۶). *دگرگونی بزرگ*، ع‌پاشایی و نسترن پاشایی، تهران: نشر فراوان.
- آرمسترانگ، کارن. (۱۳۸۷). *محمد پیامبری برای زمان ما*، فرهاد مهدوی، تهران: نشر نیما.

- آرمسترانگ، کارن. (۱۳۹۰). *تاریخ مختصر اسطوره*، عباس مخبر، تهران: نشر مرکز.
- آرمسترانگ، کارن. (۱۳۹۷). *دوازده گام برای زندگی شفقت آمیز*، مرضیه سلیمانی، تهران: فرهنگ نشر نو.
- ورنو، روژه و وال، ژان. (۱۳۷۲). *نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه های هست بودن*، یحیی مهدوی، تهران: خوارزمی.
- وست، ویلیام. (۱۳۹۳). *روان‌درمانی و معنویت*، شهریار شهیدی و سلطانعلی شیرافکن، تهران: رشد.
- وولف، دیوید. (۱۳۸۶). *روان‌شناسی دین*، محمد دهقانی، تهران: رشد.
- یاسپرس، کارل. (۱۳۷۳). *آغاز و انجام تاریخ*، محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.
- یاسپرس، کارل. (۱۳۹۰). *زندگینامه فلسفی من*، عزت‌الله فولادوند، تهران: هرمس.
- Armstrong, Karen. (2000). *The Battle for God*, New York: Knopf.
- Armstrong, Karen. (2009). *The Case for God*, New York: Knopf.
- Armstrong, Karen. (2015). *Fields of Blood: Religion and the History of Violence*, New York: Knopf.
- Bellet, Paul, Michael Maloney. (1991). "The Importance of Empathy as an Interviewing Skill in Medicine", *JAMA The Journal of the American Medical Association*, V 266, pp: 1831-1832. Doi:10.1001/1991.03470130111039.
- Elkins, D. N, Hedstrom, L. J, Hughes, L. L, Leaf, J. A, & Saunders, C. (1988). "Toward a humanistic-phenomenological spirituality: Definition, description, and measurement", *Journal of Humanistic Psychology*, V 28, pp: 5-18. Doi: 10.1177/0022167888284002.
- Heron, jon. (1998). *sacred science: person-center inquiry into the spiritual and subtle*. Ross-on-wye: pccs.
- Jaspers, Karl. (1954). *Way to Wisdom An Introduction to Philosophy*, Ralph manheim, new haven and London: Yale University Press.
- Jaspers, Karl. (1955). *Reason and Existenz*, William Earle, New York: Noonday Press.
- Jaspers, Karl. (1959). *Truth and Symbol*, Jean Wilde, William Kluback and William Kimmel, new York: Twayne Publishers.
- Jaspers, Karl. (1967). *Philosophical Faith and Revelation*, E. B. Ashton, London: Harper.
- Jaspers, Karl. (1969). *Philosophy 1*, E. B. Ashton, Chicago and London: University of Chicago Press.
- Jaspers, Karl. (1969). *Philosophy 2*, E. B. Ashton, Chicago and London: University of Chicago Press.

Jaspers, Karl. (1971). *Philosophy 3*, E. B. Ashton, Chicago and London: The University of Chicago Press.

References

- Armstrong, Karen. (2006). *A History of God*, translated by Bahauddin Khoramshahi and Behzad Salaki, Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies Publishing. [In Persian]
- Armstrong, Karen. (2007). *The Great Transformation*, translated by A. Pashaei and Nasrin Pashaei, Tehran: Fararavan Publishing. [In Persian]
- Armstrong, Karen. (2008). *Muhammad: A Prophet for Our Time*, translated by Farhad Mahdavi, Tehran: Nima Publishing. [In Persian]
- Armstrong, Karen. (2011). *A Short History of Myth*, translated by Abbas Mokhber, Tehran: Markaz Publishing. [In Persian]
- Armstrong, Karen. (2018). *Twelve Steps to a Compassionate Life*, translated by Marzieh Soleimani, Tehran: Farhang Nashr-e No. [In Persian]
- Jaspers, Karl. (1994). *The Origin and Goal of History*, translated by Mohammad Hassan Lotfi, Tehran: Kharazmi Publishing. [In Persian]
- Jaspers, Karl. (2011). *My Philosophical Autobiography*, translated by Ezatollah Fouladvand, Tehran: Hermes Publishing. [In Persian]
- Vernaux, Roger and Wahl, Jean. (1993). *An Introduction to Phenomenology and Existential Philosophy*, translated by Yahya Mahdavi, Tehran: Kharazmi Publishing. [In Persian]
- West, William. (2014). *Psychotherapy and Spirituality*, translated by Shahriar Shahidi and Soltanali Shirafkan, Tehran: Roshd Publishing. [In Persian]
- Wulff, David. (2007). *Psychology of Religion*, translated by Mohammad Dehghani, Tehran: Roshd Publishing. [In Persian]

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

استاد به این مقاله: کیانی، محمدحسین؛ رهیافت «معنویت همدلانه» بر مبنای خوانش آرمسترانگ از نظریه عصر محوری یاسپرس، حکمت و فلسفه، ۲۰ (۷۷)، ۱۶۳-۱۸۸.

DIO: 10.22054/wph.2023.46595.1765



Hekmat va Falsafeh is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.