

فصلنامه علامه

نشریه مؤسسه تحقیقاتی علوم اسلامی - انسانی دانشگاه تبریز

سال هفدهم - شماره پیاپی ۵۵

زمستان ۹۷

تبیین و نقد «ایمان فلسفی» کارل یاسپرس *

حبیب کارکن بیرق **

چکیده

کارل یاسپرس در مقابل ایمان دینی از اصطلاح ایمان فلسفی استفاده می‌کند و در توصیف سلبی آن معتقد است که آن نمی‌تواند یک آیین باشد؛ تفکرش جزمی نیست؛ بر هیچ چیز عینی و محدودی در جهان مبتنی نیست؛ ذات آن صرفاً تاریخی است و نمی‌تواند در امر کلی استوار گردد. ایمان فلسفی همیشه در یک فرایند دیالکتیکی ائتلاف و نفی قرار دارد و اصول آن، چنین‌اند: ۱- خداوند وجود دارد. ۲- یک امر مطلق وجود دارد. ۳- واقعیت جهان به طور ناپایداری میان خداوند و وجود، به وجود خود ادامه می‌دهد. هیچ یک از این اصول، قابل اثبات نیستند و در تعلیق غیردانش باقی می‌مانند. همچنین عقل، عنصر ضروری ایمان فلسفی است و عامل تقویت ارتباط میان انسان‌ها برای دستیابی به حقیقت؛ لذا ایمان فلسفی را می‌توان ایمان در ارتباط نیز نامید. نهایتاً، ایمان فلسفی، ایمان

تاریخ پذیرش: ۹۷/۱۰/۳۰

* تاریخ دریافت: ۹۷/۷/۲

** دکتری فلسفه تعلیم و تربیت و مدرس دانشگاه آزاد اسلامی تبریز habib.karkon@yahoo.com

انسان به قابلیت‌ها و امکانات خویش است. در این مقاله که به روش توصیفی -
تحلیلی به نگارش درآمده، نکات مثبت و منفی دیدگاه مذکور تبیین شده است.

واژگان کلیدی: ایمان، ایمان فلسفی، آزادی، اگزیزتانس، تعالی.

مقدمه

در اهمیت جایگاه ایمان در میان مباحث دینی تردیدی وجود ندارد. در علم کلام و فلسفه دین در باب این موضوع دیدگاه‌های متفاوتی مطرح است که در یک دسته‌بندی کلی می‌توان به ایمان‌گرایی و عقل‌گرایی اشاره کرد. «ایمان‌گرایی دیدگاهی است که نظام‌های اعتقادات دینی را موضوع ارزیابی و سنجش عقلانی نمی‌داند» (پیترسون و دیگران، ۱۳۷۹، ص ۷۹). در جهان مسیحیت در بحث رابطه ایمان با عقل، دو دیدگاه متضاد وجود دارد:

الف) ایمان یا باورهای ایمانی با عقل سازگار است؛ که به آن عقل‌گرایی می‌گویند.

ب) ایمان یا باورهای ایمانی با عقل ناسازگار است؛ که به آن ایمان‌گرایی می‌گویند (محمد رضایی، ۱۳۸۴).

شبهه این دو دیدگاه را می‌توان در میان مکاتب و نحله‌های مختلف فلسفی و کلامی عالم اسلام نیز مشاهده کرد. می‌دانیم که کی‌یرکگور از پیش‌تازان بحث ایمان‌گرایی در دنیای جدید است. با توجه به اینکه یاسپرس تحت تأثیر وی قرار دارد، لذا ایمان فلسفی وی نیز شباهت‌هایی با ایمان‌گرایی کی‌یرکگور دارد، با این تفاوت که به دلیل تأثر از کانت و قبول عقل کانتی، برای عقل نیز در حوزه ایمان جایگاهی قائل است.^۱ لذا می‌توان گفت ایمان فلسفی به نوعی جمع میان ایمان‌گرایی و عقل‌گرایی است، اما باید توجه داشت که ایمان فلسفی، علی‌رغم جمع مذکور، ایمانی غیردینی است. به عبارت دیگر، یاسپرس از اولین کسانی است که تفکر کی‌یرکگور را سکولار کرده است (Kremer, 2009). یاسپرس بیان می‌کند که ایمان فلسفی را در کتاب «ایمان فلسفی» به صراحت صورت‌بندی کرده است (یاسپرس، ۱۳۷۴، ۱۹۵). لذا منبع اصلی ما نیز در این نوشتار کتاب اخیر خواهد بود، گرچه که به تناسب، به سایر آثار وی نیز استناد خواهیم کرد.

تمهید یاسپرس

به نظر یاسپرس اگر سؤال کنیم ما به وسیله و برای چه چیزی باید زندگی کنیم؟ دو پاسخ وجود دارد: ۱- ایمان و حیانی؛ زیرا خارج از آن، تنها می‌تواند پوچ‌گرایی باشد. ۲- عقل انسانی و علوم (sciences). زیرا گفته می‌شود غیر از علوم، تنها توهمات وجود دارد. اما هر دو مفهوم مذکور به نظر یاسپرس با معنای درونی فلسفه در سه هزاره گذشته در تاریخ فلسفه چین، هند و غرب در تعارض است. مفاهیم مذکور با رویکرد امروزی ما به مسائل فلسفی ناسازگارند، زیرا امروز فلسفه برخلاف حوالی پایان سده نوزدهم، خادم علوم نیست؛ با این وجود، به وضعیت سرسپردگی و اطاعت از الهیات نیز بازنگشته است. کسانی که گزینه‌هایی سطحی و ساده‌انگارانه ایمان و حیانی یا پوچ‌گرایی؛ علم مطلق یا توهم را قبول می‌کنند، بیان می‌دارند که کسی که شهادت ادامه دادن سنت کهن فلسفه را داشته باشد یا باید پوچ‌گرا باشد یا دچار توهم. به نظر یاسپرس اگر ما این تصویر پیش‌پندارانه را نپذیریم، با اتهاماتی چون سطحی بودن، ناسازگاری و عقل‌گرایی کم‌مایه مورد سرزنش قرار خواهیم گرفت. اما وی معتقد است ما امروزه با آگاهی از خطراتی زندگی می‌کنیم که در قرون گذشته نامعلوم بودند. با توجه به مخاطراتی که ما با آنها مواجه هستیم باید در فلسفه‌ورزی (philosophizing) خویش آماده هرگونه پیامدی باشیم تا اینکه تفکر ما بتواند به انسانیت کمک کند تا از عالی‌ترین امکانات و استعدادهای خود حفاظت کند (Jaspers, 1950, p9). از این سخنان یاسپرس پیداست که فلسفه، امروز باید در پی حل مسائل و مشکلاتی باشد که دنیای مدرن ایجاد کرده است و در اعصار گذشته از آنها خبری نبود. لذا صبغه اگزیستانسیالیستی فلسفه وی از همین‌جا کاملاً مشهود است.

یاسپرس پس از این تمهیدات بیان می‌کند که: «ایمان، چیزی متمایز از دانش (knowledge) است. جیوردا برونو ایمان داشت و گالیله می‌دانست» (ibid, p9-10). وی در ادامه به مقایسه آن دو می‌پردازد. آن دو ظاهراً در شرایط یکسانی قرار داشتند. یک دادگاه تفتیش عقاید با تهدید به مرگ از هر دوی آنها خواست تا اظهارات خود را

پس بگیرند. برونو می‌خواست از برخی از آراء خود عدول کند، اما نه از آنهایی که اساسی تلقی می‌کرد. او همانند یک شهید از دنیا رفت. گالیله نظر خویش درباره گردش زمین به دور خورشید را پس گرفت. هر دو بر اساس حقیقتی رفتار کردند که بدان باور داشتند. یاسپرس معتقد است حقیقتی که من به واسطه آن زندگی می‌کنم، تنها هنگامی پابرجا خواهد بود که من با آن متحد شوم، آن در شکل و صورت، تاریخی است؛^۲ همانند یک گزاره عینی دارای ارزش کلی نیست، اما مطلق است. حقیقتی که من می‌توانم آن را اثبات کنم، بدون من پابرجا خواهد بود، آن دارای اعتبار جهانی است، غیرتاریخی و ابدی است، اما مطلق نیست، بلکه مبتنی بر مقدمات محدود و روش‌های اکتساب دانش محدود است. مردن برای حقیقتی که قابل اثبات است، مناسب نیست. متفکری که ایمان دارد که به کُنه حقیقتی رسیده است، هنگامی که همچون برونو مرگ در راه ایمان و عقیده را تحمل می‌کند، نه به دلیل شور و اشتیاق عاطفی و هیجانی، نه به خاطر سرپیچی و تمرد در آن لحظه، بلکه پس از یک غلبه و استیلای طولانی مدّت و طاقت‌فرسا بر خویشتن، ایمان اصیل را آشکار می‌سازد، یعنی اطمینان در باب حقیقتی که من نمی‌توانم آن را همچون یک اصل علمی اثبات کنم (ibid, p10). به اعتقاد یاسپرس اینکه سقراط، بوئتیوس و برونو به یک معنا قدّيسان فلسفه‌اند، آنها را فیلسوفان بزرگی نمی‌کند. بلکه آنها به دلیل اثبات یک ایمان فلسفی به سبک شهادت که مورد تکریم و تقدیس واقع می‌گردند (ibid, p11). یاسپرس در مقابل این توهم عقل‌گرایانه که انسان باید همه چیز را بر عقل مبتنی کند، از عنصر ایمان نام می‌برد که ممکن است غیرعقلانی تلقی شود، اما ایمان، غیرعقلانی نیست. قطبیّت میان عقلانی و غیر عقلانی تنها منجر به سردرگمی و ابهام می‌شود (ibid, p12). به اعتقاد یاسپرس ایمان فلسفی باید خود را ایضاح کند. هنگامی که من

فلسفه‌ورزی می‌کنم چیزی را بدون فهمیدن آن نمی‌پذیرم. مطمئناً ایمان نمی‌تواند یک دانش، با اعتبار جهانی گردد، بلکه آن باید به وضوح برای من به وسیله خود اعتقاد راسخی که خودم بدان دست می‌یابم حضور داشته باشد (Jaspers, 1950, p13). لذا گرچه توضیح آن برای همگان همچون امری کلی ممکن نیست، اما برای فرد مؤمن امری عقلانی است.

جنبه ذهنی و عینی ایمان

به اعتقاد یاسپرس، جنبه ذهنی و عینی (subjective and objective) ایمان تشکیل یک کل می‌دهند و هنگامی سخن گفتن از ایمان باید به هر دو توجه داشته باشیم. به نظر وی مشکل تعریف ایمان در همین جا قرار دارد (ibid, p13). وی ضمن اشاره احترام‌آمیزی به کانت و نظریه وی در باب تقسیم اشیاء به نومن و فنومن، بیان می‌دارد که ایمان نیز همچون وجود، نه متعلق شناسایی است و نه کار فاعل شناسا، بلکه هر دوی آنهاست. وی چنین چیزی را فراگیر (Comprehensive) می‌نامد (ibid, p14). یاسپرس در باب تمایز فاعل شناسا و متعلق شناسایی بیان می‌کند که ما وقتی به چیزی می‌اندیشیم، خود در مقام فاعل شناسایی قرار می‌گیریم و آن چیز، موضوع شناسایی ما می‌شود. حتی وقتی ما در مورد خود نیز می‌اندیشیم این حالت وجود دارد. به نظر یاسپرس هرگاه چیزی تبدیل به موضوع شناسایی شد، از کلیت وجود بیرون می‌آید و محدود می‌شود. بنابراین، وجود مطلق هیچ‌گاه موضوع شناسایی ما قرار نمی‌گیرد. وجود مطلق نیز سه حالت دارد: تعالی (خداوند)، جهان، انسان (آگاهی، ذهن و آگزیستانس) (یاسپرس، بی‌تا، ۴۸-۴۳): لذا نمی‌توان به هیچ یک از این موارد سه‌گانه علم حاصل کرد. چنانکه ملاحظه شد یاسپرس ایمان را نیز همچون وجود می‌داند که موضوع شناسایی ما قرار نمی‌گیرد. لذا ایمان به نظر وی در مقایسه با هر چیز دیگری که با وساطت فهم حاصل می‌شود، امری بی‌واسطه است. بنابراین، ایمان یک تجربه است، تجربه موجود فراگیر (ibid, p14-15).

تعریف ایمان

یاسپرس - آنچه‌انکه ویژگی الهیات سلبی است - معتقد است که ایمان فلسفی باید به صورت سلبی توصیف شود. لذا بر اساس آنچه بیان شد معتقد است که: آن نمی‌تواند یک آیین باشد. تفکر آن جزمی نمی‌گردد (ibid, p15). زیرا آیین و عقاید جزمی سفت و سخت برای فلسفه گمراهی محسوب می‌شود (ibid, p27). ایمان فلسفی قطعاً بر هیچ چیز عینی و محدود در جهان مبتنی نیست، زیرا صرفاً قضایا، مفاهیم و روش‌های خود را به کار می‌برد و خود را تابع و تسلیم آنها نمی‌کند. ذات آن صرفاً تاریخی است و نمی‌تواند در امر کلی استوار گردد (ibid, p16). «ایمان در چهارچوب ضابطه به طور کلی که برای همه بشر بتوان آن را قاعده‌بندی کرد، یا به صورت سازمان‌های تاریخی تحقق‌پذیر شود، صورت نمی‌بندد» (یاسپرس، بی‌تا، ۶۴). بنابراین، نمی‌دانیم که ایمان چیست، بلکه می‌دانیم که چه نیست. در واقع، یاسپرس ایمان فلسفی را در برابر ایمان دینی قرار می‌دهد و تمایزاتی برای آنها بر می‌شمارد که به برخی از آنها اشاره می‌کنیم: دین پیروان خاص خود را دارد و از اسطوره جدا شدنی نیست. دین، همیشه رابطه عملی انسان با متعال را به صورت چیزی مقدس در جهان نشان می‌دهد، به گونه‌ای که مرز آن از چیز نامقدس یا کفرآمیز مشخص است (ibid, p78). اما فلسفه هیچ پیروی و هیچ جامعه‌ای که توسط کشیشان هدایت می‌شود، نمی‌شناسد. آنچه که دین در مکان خاصی مکان‌مند می‌سازد، می‌تواند برای فلسفه در همه زمان‌ها و مکان‌ها حاضر باشد. فلسفه، محصول آزادی افراد است، نه محصول شرایط به لحاظ اجتماعی تعیین شده. فلسفه، مراسم و مناسکی ندارد و ریشه در اسطوره‌شناسی کهن نیز ندارد (ibid, p79). خدای فیلسوفان برای دین، بی‌معنی به نظر می‌رسد. دین، خدای فلسفه را به عنوان یک

تجریده محض، تقبیح می‌کند و فلسفه به تصاویر دینی از خداوند همچون بت‌هایی فریبا، بی‌اعتماد است (ibid, p79).

«از منظر یاسپرس، پرسشگری و جستجوی حقیقت از طریق تفکرِ تعالی‌بخش، ارتباط وجودی (existential) و آزادی نامشروطِ فرد، عناصر اصلی و عمده‌ای هستند که ایمان فلسفی را از ایمان دینی و جزم‌اندیشی مجزاً می‌سازند» (Peach, 2008, 54). «تسلیم و اطاعت برای یک مؤمن متدین امری طبیعی است ... اما اگرستانس مستقل، نیاز بی‌وقفه‌ای برای سؤال کردن احساس می‌کند» (Jaspers, 1969, v1, p299-298). باید توجه داشت که به نظر یاسپرس گرچه که ظهورات فلسفه و دین ناسازگار به نظر می‌رسند، اما ارتباط و حتی همگرایی‌ای در محتواهای آن وجود دارد که تحت سه ایده خداوند، عبادت و وحی به توضیح آنها می‌پردازد (Jaspers, 1950, 79). وی مکرراً بیان می‌کند که دین انجیلی یکی از سرچشمه‌های فلسفه غرب تا امروز است (ibid, 41, 89, 95). بی‌تا، ۵۴).

یاسپرس علی‌رغم تعارضی که میان دین و فلسفه می‌بیند، برخلاف هایدگر که مفاهیم ایمان و تعالی را مربوط به محدوده دین می‌داند، رابطه این دو را از هم نمی‌گسلد. وی معتقد است که این تعارض و کشمکش میان دین و فلسفه به انسان کمک می‌کند تا جهان بینی فلسفی خویش را رشد و توسعه دهد (Peach, 2008, 51).

فراگیر

یاسپرس بیان می‌کند که برای فهمیدن چیستی ایمان، باید مفهوم فراگیر را روشن سازیم. به نظر وی فراگیر در حالات متکثر زیر ظاهر می‌شود:

فراگیر، یا وجود فی‌نفسه است که ما را احاطه کرده و عبارت است از جهان یا تعالی (Transcendence)، یا وجودی است که ما هستیم که عبارت است از دازاین (dasein) یا آنجا بودن، آگاهی به طور کلی (consciousness in general)، روح (spirit) و اگزیزتانس (Jaspers, 1950, p16-17). یاسپرس در ادامه، هر یک را توضیح می‌دهد، ولی تبیین همه آنها مجال دیگری می‌طلبد. ما در اینجا تنها به بیان اجمالی فراگیر انسان بسنده می‌کنیم:

(الف) ما دازاین یا آنجا-بودن، هستیم. ما همانند تمام موجودات زنده در محیط زندگی می‌کنیم. فراگیر در این زنده بودن در مظاهر خود، در محصولات حیات، در اشکال فیزیکی، در کارکردهای روانشناختی، در الگوهای رفتاری و در ساختارهای محیطی موضوع تحقیق و بررسی واقع می‌شود (ibid, p18). به نظر یاسپرس پایین‌ترین سطح وجود ما، همین دازاین یا وجود تجربی ماست که وابسته به زمان و مکان است.

(ب) ما در تقسیم به فاعل شناسایی و متعلق شناسایی، آگاهی فی‌نفسه هستیم. تنها آنچه که وارد این آگاهی می‌شود برای ما وجود دارد. ما آگاهی فراگیر هستیم که همه چیز در آن می‌تواند چون متعلق شناسایی، مورد شناسایی، تشخیص و قصد قرار گیرد.

(ج) ما ذهن (mind) هستیم. حیات ذهن، حیات ایده‌هاست. به عنوان مثال، ایده عملی که در حرفه‌ها و وظایف ما وجود دارد، ایده‌های نظری جهان، روح، حیات و غیره، به عنوان محرک‌هایی بر ما عمل می‌کنند (ibid).

این سه حالت فراگیر، حالاتی هستند که ما در آنها اشیائی در جهان هستیم. به عبارت دیگر، از آنجا که فراگیر به صورت یک شیء درمی‌آید که با ما مواجه می‌شود، خود ما موضوعات تجربی مناسبی در باب تحقیق زیست‌شناختی، روان‌شناختی، جامعه‌شناختی و تاریخی می‌شویم (ibid, p19).

(د) ما هستی بالقوه (potential existence) هستیم: ما حیات خود را از یک سرچشمه نخستین که در ورای آنجا - بودن، ورای آگاهی و ورای ذهن قرار دارد، اخذ می‌کنیم (ibid, p20).

این سطح همان سطح اگزیزتانس است که عالی‌ترین مرتبه وجود انسانی است و هرگز ممکن نیست مورد شناسایی قرار گیرد. به نظر یاسپرس ایمان فلسفی، متعلق به همین مرحله است.

چگونگی حصول ایمان

ایمان مستلزم یک کار فلسفی بنیادین است که محقق ساختن فراگیر است به وسیله شکستن حصار زندان وجود خودمان که به نظر ما به دو بخش فاعل شناسایی و متعلق شناسایی تقسیم شده است (Jaspers, 1950, p22). یاسپرس معتقد است که ما همیشه برای چیز محسوس و ملموس تکاپو می‌کنیم. بنابراین، به نحو خطا آمیزی افکار فلسفی را با دانش عینی عوضی می‌گیریم. ما با این احساس که باید به کلی متحوّل شویم، ستیز می‌کنیم. آرزو می‌کنیم که با محکم چسبیدن به متعلقات شناسایی خود، «عقل» بمانیم و از تولّد دوباره ماهیت خودمان در عمل تعالی^۳ طفره رویم (ibid, p23). چنانکه مشاهده می‌کنیم، یاسپرس ایمان را تولّدی دوباره می‌داند.

دیالکتیک در ایمان

ایمان فلسفی همیشه در یک فرایند دیالکتیکی ائتلاف و نفی (fusion and negation) مستغرق می‌باشد. دیالکتیک معانی متعددی دارد که آنچه میان همه آنها مشترک است اهمیت ذاتی تناقض‌هاست. دیالکتیک به معنای پیشرفت منطقی از آنتی‌تزاها برای حل شدن در سنتزها است (ibid). اینجا تفکر یاسپرس رنگ و بوی هگلی

پیدا می‌کند، اما باید توجه داشت که وی با تفکر سیستمی، از جمله نظام‌سازی هگل مخالف است. «... آزادی، تناقض‌ها و رویارویی‌های پُرثمر را می‌جوید که در آنها یک طرف بدون طرف دیگر تباه می‌گردد. آنجا که تناقض‌ها و رویارویی‌ها قربانی محدودیت می‌شود، آزادی از میان می‌رود...» (به نقل از کرمی، ۱۳۸۵، ص ۳۳۰ و ۳۳۱).

اصول ایمان فلسفی

به نظر یاسپرس فلسفه به وحی و مرجعیت متوسل نمی‌شود. آنچه که شخص درگیر با تفکر فلسفی با عقل خویش می‌داند از دانش عقلانی قانع کننده بسیار دور است. آن چیزی است که او از یک منبع درونی درمی‌یابد (ibid, 9-10). اینجاست که می‌توان فهمید چرا یاسپرس غالباً از اصطلاح «فلسفه‌ورزی» استفاده می‌کند و نه از «فلسفه». با توجه به این امر است که می‌نویسد: «ما باید خود را از این تصور که فعالیت فلسفی فی‌نفسه کار اساتید است، رها کنیم. آن کار انسان تحت تمام شرایط و احوال است، کار بنده است همچنان که کار فرمانروا» (Jaspers, 1954, p134). به نظر یاسپرس ایمان وجه ممیز انسان‌بماهوانسان است (Jaspers, 1950, p28).

محتوای ایمان فلسفی را می‌توان به شکل گزاره‌های زیر بیان کرد:

(۱) *خداوند وجود دارد. تعالی ورای جهان یا قبل از جهان خداوند نامیده می‌شود. جهان، وجودی لغیره است نه فی‌نفسه. به نظر یاسپرس پس از کانت براهین اثبات وجود خداوند ناممکن‌اند، اگر هدف آنها ناگزیر ساختن عقل باشد به گونه‌ای که می‌توان عقل را وادار ساخت تا بفهمد که زمین به دور خورشید می‌گردد (Jaspers, 1950, p34) اما اینکه نتوان وجود خداوند را اثبات کرد، به این معنی نیست که می‌توان عدم او را اثبات نمود، زیرا ادله‌ای که برای اثبات یا نفی وجود خداوند اقامه*

شده، بیانگر این معنی است که «خدایی که وجودش با دلیل اثبات شود، خدا نیست» (یاسپرس، بی تا، ۵۷). به نظر یاسپرس براهین اثبات وجود خداوند بدین خاطر که قدرت اثباتشان را از دست داده‌اند، اعتبار خود را از دست نمی‌دهند. آنها به معنی تأیید و تصدیق ایمان توسط اعمال عقلانی می‌باشند (ibid, p34-35). ظاهراً منظور وی این است که انسان در درون خود و از روی ایمان باطنی به وجود خداوند باور قلبی دارد و می‌خواهد از طریق عقل نیز آن را اثبات نماید.

(۲). یک امر مطلق (absolute imperative) وجود دارد: در کل، اوامری که ما را مخاطب قرار می‌دهند، مبتنی بر اهداف عملی یا اقتدار مطلق و بلامنازع هستند. چنین اوامری توسط هدف یا تسلیم کورکورانه معین می‌شوند. منبع امر مطلق در درون من است که مرا حفظ می‌کند. نه اهداف محدود و نه اقتدار نمی‌توانند این مطلق را توجیه کنند و توضیح دهند. اینکه مطلق به عنوان بنیادی برای عمل وجود دارد، مربوط به معرفت نیست، بلکه عنصر ذاتی ایمان است. ادراک مطلق در تاریخمندی (historicity) اینجا و اکنون ما ویژگی نامحدودی دارد؛ اگرچه که آن در گزاره‌های کلی توضیح داده می‌شود، ولی نمی‌توان آن را به نحو شایسته‌ای تعریف کرد و از گزاره‌ای کلی استنتاج نمود. امر مطلق، همچون دستور خودِ اصل من [اگزیستانس] به وجود تجربی ام [دازاین]، با من مواجه می‌شود (ibid, p37).

(۳) واقعیت جهان به طور ناپایدار و موقتی میان خداوند و وجود به وجود خود ادامه می‌دهد.^۴ به نظر یاسپرس تمام متعلقات شناسایی، پدیده‌های صرف هستند و هیچ چیزی که متعلق معرفت نباشد، همچنین کل وجود، وجود فی‌نفسه نیست. پدیداری بودن (phenomenality) جهان تجربی، بصیرت اساسی تفکر فلسفی است. این بصیرت، تجربی نیست؛ آن تنها می‌تواند به وسیله فعل تعالی حاصل شود. (ibid,

(p38). یاسپرس در این باب کاملاً تحت تأثیر کانت است: «وجود در دوگانگی فاعل و متعلق شناسایی ظاهر می‌گردد. تمام توصیف ما از دانش که انسان می‌تواند بدان نائل شود متضمن این معنی است که اشیاء فقط ظهورات هستند. هیچ موجودی که می‌شناسیم وجود فی‌نفسه یا وجود همچون کلّ نیست. این پدیداری بودن جهان تجربی توسط کانت کاملاً تبیین شد» (Jaspers, 1954, p79). این امر که جهان به عنوان یک کلّ، متعلق شناسایی ما قرار نمی‌گیرد به نتایج زیر منجر می‌شود:

اولاً: تشخیص تعالی مطلق خداوند در رابطه با جهان: *خدا پنهان است*، وقتی در صدد پی بردن به کُنه او هستیم، دور می‌شود (Jaspers, 1950, p39). «خدای ایمان، خدای دور، خدای پنهان و خدای غیر قابل اثبات است» (Jaspers, 1954, p49). او به نحو بی‌پایانی در تاریخمندی مطلقِ موقعیتِ منحصربه‌فردی، نزدیک است و موقعیت، همیشه منحصربه‌فرد است (Jaspers, 1950, p38-39). منظور یاسپرس این است که خداوند نیز برای انسان که موجودی تاریخمند و دارای زمان و مکان است، در زمان خاصی ظهور می‌یابد و زمان‌ها و موقعیت‌ها نیز برای افراد خاص، منحصربه‌فرد هستند. موقعیت، امری کلی نیست که همیشه و همه‌جا برای همه یکسان باشد. این بیان وی یادآور نظر عرفای مسلمان در بحث «حال» و «مقام» است که «حال» چون برقی جهنده است که در لحظه‌ای پدیدار می‌شود و ناپدید می‌گردد و ممکن است برای هر کسی حالی رخ دهد غیر از حال دیگران.

ثانیاً، تجربه جهان به عنوان زبان خداوند: جهان وجود مستقلی ندارد، سخن خداوند در آن آشکار می‌شود، سخنی که همیشه معانی بسیاری دارد و به لحاظ تاریخی تنها در یک لحظه ناپایدار و گذرا برای وجود، صریح و خالی از ابهام می‌شود

(ibid, p39). می‌توان گفت جهان به نظر یاسپرس همان کتاب تکوین است و هر متنی برای هر کسی در زمان خاصی می‌تواند معنای خاصی داشته باشد. به اعتقاد وی برای چنین ایمانی، وجود ما در زمان، مواجهه وجود و تعالی است. جهان، نقطه تلاقی تعالی است که ابدی است و انسان که خود را در زمان آشکار می‌سازد، می‌باشد (ibid, p39). اینجاست که می‌توان دید دازاین با اگزیزتانس متحد است، چراکه انسان به واسطه دازاین یا وجود تجربی خویش است که در جهان زندگی می‌کند و به وسیله همین اتحاد است که با تعالی که ابدی فی‌نفسه است مواجه می‌گردد.

ویژگی اصول ایمان فلسفی

به اعتقاد یاسپرس در باب اصول یا گزاره‌هایی که جوهر ایمان را بیان می‌کنند، می‌توان گفت: «هیچ کدام از این اصول ... به معنای بصیرتی محدود درباره اشیاء در جهان قابل اثبات نیستند ... آنها یک دین و آیین بنیان نمی‌نهند، زیرا علی‌رغم نیروی ایمان که در آنها قرار دارد، در تعلیق غیردانش (nonknowledge) باقی می‌مانند. من آنها را پی می‌گیرم نه بدین خاطر که عقیده‌ای جزمی را در اطاعت از مرجعیتی پذیرفته‌ام، بلکه بدین دلیل که نمی‌توانم از حقیقت آنها بگریزم» (Jaspers, 1954, p85).

آزادی و اختیار

به نظر یاسپرس سرچشمه ایمان به خداوند در آزادی و اختیار بشر نهفته است. انسان با آگاهی به آزادی و اختیار مکتسب خویش به وجود خداوند یقین می‌یابد. اختیار و خداوند از یکدیگر جدایی پذیر نیستند. زیرا من یقین دارم که از حیث این که موجودی آزاد و مختارم به خودی خود وجود ندارم (یاسپرس، بی‌تا، ۶۱). اختیار از

طریق ذات متعال به ما موهبت شده است (همان، ۸۳-۸۴: Jaspers, 1950, p67). یاسپرس آزادی انسان را همان اگزیزتانس او می‌داند (Jaspers, 1954, p45). باید توجه داشت که آزادی اراده به نظر یاسپرس نه قابل تعریف است و نه قابل اثبات و نفی؛ چراکه اساساً در ساحت پدیدارها واقع نمی‌شود تا بر آن برهان اقامه شود. از این رو، سؤال از آزادی یا عدم آزادی اراده در واقع، پاسخی جز عمل انسان ندارد (کرمی، ۱۳۸۵، ص ۳۲۶).

عقل و ارتباط

به اعتقاد یاسپرس اشاره به قلمرو فراگیر و به تعدادی از گزاره‌هایی که مضامین اصلی ایمان را بیان می‌کنند، برای توصیف ایمان فلسفی کافی نیست. زیرا تفکر فلسفی ذاتاً در زمان اتفاق می‌افتد. چیزی در ما که ما را در طول این مسیر هدایت می‌کند عقل (reason) نامیده می‌شود. عقل عنصر ضروری ایمان فلسفی است. یاسپرس عقل را به نحو زیر توصیف می‌کند: عقل تمامی معانی گوناگون واقعیت را با تصریح هر یک، به همدیگر مرتبط می‌سازد. مانع انحصار هر حقیقی به خودش می‌شود. مانع دل‌بستگی زیاد به هر حقیقت - معنایی (truth-meaning) می‌شود که شامل تمام حقیقت نمی‌شود. مانع می‌شود از اینکه ما خود را در کوچه‌ای بن‌بست گم کنیم، از اینکه با راه حل‌های محدود، و لو زیبا و دلفریب، متقاعد شویم. ما را وادار می‌سازد تا ورای محدودیت‌ها در جستجوی آنچه هست و باید باشد، برآییم، حتی آنتی‌نومی‌ها را احاطه کنیم و همیشه کل را درک کنیم، هر هماهنگی ممکن را درک کنیم. شک برای عقل، ضروری است، اما آن شک می‌کند تا به حقیقت صرف دست یابد. عقل همچون چیزی که بنیاد در هستی انسانی دارد، وسیله‌رهایی از پوچ‌گرایی است (Jaspers, 1950, p45-46).

عقل با تیز کردن شنوایی، انسان را غنی و توانمند می‌سازد، قابلیت او را برای ارتباط افزایش می‌دهد، او را قادر می‌سازد تا از طریق تجربه جدید تغییر کند. عقل، پیوندی است که تمام حالات فراگیر را متحد می‌سازد. خواستار ارتباط نامحدود است. چون آنجا- بودن تنها با آنجا- بودن‌های دیگر ممکن است و اگزیزتانس تنها از طریق اگزیزتانس‌های دیگر می‌تواند قابلیت خود را نشان دهد ارتباط، صورتی است که در آن، حقیقت در زمان آشکار می‌گردد (ibid, p47-48). عقل که اراده محض معطوف به ارتباط است به اگزیزتانس وابسته است (یاسپرس، ۱۳۹۲، ص ۸۹-۸۸). به نظر یاسپرس این فرض که هر انسانی یک موناخ مستقل^۵ است و ارتباط یک توهم است، از عوامل بزرگ گمراهی می‌باشد. ایمان فلسفی در مقابل این دیدگاه قرار دارد که می‌توان آن را ایمان در ارتباط (faith in communication) نیز نامید. زیرا آن از این دو قضیه حمایت و طرفداری می‌کند: حقیقت، چیزی است که ما را به همدیگر متصل می‌سازد؛ و حقیقت، ریشه در ارتباط دارد. در تمام سطوح ارتباط میان مردم از روی عشق و محبت می‌توان راهی به حقیقت یافت. این راه برای کسی که خود را با یک خودرایی لجبازانه از دیگران محروم و منزوی می‌سازد، مفقود است (ibid, p47-49). اهمیت ارتباط برای یاسپرس تا آنجاست که می‌نویسد: «من فقط در ارتباط با دیگران وجود دارم، به تنهایی هیچ نیستم» (Jaspers, 1954, p25). «فلسفه، وسیله ارتباط میان اگزیزتانس و اگزیزتانس دیگر است» (Jaspers, 1969, v1, p299). یاسپرس حیرت، شک و تجربه شرایط حدی (ultimate situations) را منشأ فلسفه می‌داند. به نظر وی اینها برای فلسفه لازمند، اما امروز دیگر کافی نیستند، لذا منشأ اصلی را اراده به ارتباط اصیل می‌داند که موارد قبل را نیز در برمی‌گیرد (ibid, p26). شرایط حدی کلید واژه فهم فلسفه یاسپرس است. وی در این باره می‌نویسد: «من باید بمیرم، باید

رنج بکشم، باید تلاش کنم، من در معرض بخت و تصادف قرار دارم، به نحو اجتناب‌ناپذیری با خطا و اشتباه درگیرم. ما این شرایط اساسی وجود خود را شرایط حدّی می‌نامیم. به عبارت دیگر، اینها شرایطی هستند که [برخلاف شرایط دیگر] نمی‌توانیم از آنها طفره رویم یا تغییرشان دهیم» (ibid, p20).

بنابر آنچه که بیان شد، ارتباط از مهم‌ترین مبانی فلسفه یاسپرس است، تا حدّی که ایمان فلسفی را می‌توان ایمان در ارتباط نیز نامید، زیرا حقیقت به نظر یاسپرس امری نسبی است که تنها از طریق ارتباط و گفتگو با دیگران به دست می‌آید.

انسان

به نظر یاسپرس ما دانش بهتری از همه چیز غیر از خودمان داریم. اینکه انسان چیست؟ شاید برای انسان مبهم‌تر باشد از هر چیز دیگری که با آن مواجه می‌شود (Jaspers, 1950, p51). دو نوع نگاه درباره انسان وجود دارد: انسان به عنوان موضوع تحقیق، به عنوان آزادی. انسانی که موضوع تحقیق است در کالبدشناسی، فیزیولوژی، روان‌شناسی و جامعه‌شناسی مورد بحث واقع می‌شود. تمام بصیرت‌هایی که از این دانش‌ها به دست می‌آید، پراکنده باقی می‌ماند و در یک نظام کامل، ترکیب نمی‌گردد. نتیجتاً دانش در باب انسان همیشه هنگامی که منجر به قضاوت‌هایی کلی درباره انسان می‌شود، گمراه می‌گردد (Jaspers, 1950, p56-57).

یاسپرس بیان می‌دارد که شناخت انسان به عنوان موجودی مختار از دسترس علم بیرون است، زیرا اینجا بحث از واقعیتی است که وصول به کُنه آن ممتنع است (یاسپرس، بی‌تا، ۸۳). زیرا آزادی از تمام تحقیقات علمی طفره می‌رود. لذا چپستی انسان صرفاً موضوع دانش نیست، بلکه موضوع ایمان نیز هست. یقین انسان درباره

انسانیت خویش، یکی از عناصر بنیادین ایمان فلسفی است (Jaspers, 1950, p64). به نظر وی انسان به عنوان موضوع تحقیق، محتوای دانش و به عنوان آزادی، ویژگی بنیادین ایمان ماست (ibid, p66). لذا هر چه انسان دارای آزادی بیشتری باشد، یقینش به وجود خداوند بیشتر می‌گردد (Jaspers, 1954, p65).

اما یاسپرس تلقی روان‌کاوی به عنوان یک فلسفه و شبه‌پزشکی که آزادی انسان را موضوع بررسی علمی می‌داند، یک خرافه می‌داند (Jaspers, 1950, p67). گرچه به نظر وی «اگر فیلسوف دانش متداولی از علوم نداشته باشد، همچون فردی ناپینا، از داشتن معرفتی روشن نسبت به جهان بی‌بهره می‌ماند» (یاسپرس، ۱۳۹۲، ص ۵۰)، ولی معتقد است «بدبختی موجودیت انسان وقتی آغاز می‌شود که دانسته‌های علمی را جایگزین خود هستی می‌کند. آنچه از نظر علم دانستنی نیست، ناموجود تلقی می‌گردد. علم رنگ خرافه علمی به خود می‌گیرد و این خرافه به جامه علم کاذب، نتایج بس جنون‌آمیز به بار می‌آورد که در آن نه از علم نشان است، نه از فلسفه و نه از ایمان» (کرمی، ۱۳۸۵، ص ۳۰۴).

باید توجه داشت که مرزبندی دانش و فلسفه برای یاسپرس بسیار مهم است. از همین روست که با تلقی هوسرل مبنی بر اینکه فلسفه نیز باید دانشی دقیق باشد، مخالف است. «فلسفه تنها آن‌جایی سخن می‌گوید که دانش و تکنیک شکست خورده باشد» (یاسپرس، ۱۳۹۲، ص ۹۲).

به نظر یاسپرس در میان حیوانات تنها انسان است که محدودیتش او را با تاریخ درگیر می‌کند که تلاش می‌کند در آن قابلیت‌های خود را بالفعل کند. گشودگی او علامت آزادی اوست (Jaspers, 1950, p67). منظور یاسپرس این است که هیچ

راه‌حل کلی برای مسائل بشری وجود ندارد. هر انسانی در موقعیت و تاریخی که قرار دارد، یا به تعبیر دیگر، در «موقعیت‌های حدی» است که می‌تواند امکانات نامحدود خود را شکوفا سازد. نمونه بارز این امر، خود یاسپرس است که با تسلط نازی‌ها بر آلمان برخلاف هایدگر با آنها همکاری نمی‌کند و از کرسی استادی خود عزل می‌شود.

تأکید بر فردیت

یاسپرس معتقد است که انسان با آگاهی از آزادی خویش تمایل دارد که تبدیل به آن چیزی شود که می‌تواند و باید باشد. او ایده‌آل ماهیت خود را درک می‌کند. تصاویر بسیاری از انسان وجود دارد که ما آرزو می‌کنیم خود را با آنها همانند سازیم. شکی نیست که این ایده‌آل‌ها مؤثر بوده‌اند و الگوهای اجتماعی، رفتار ما را تحت تأثیر قرار می‌دهند. ایده‌آل ممکن است همچون مفهوم مبهمی از «عظمت» انسان، بزرگ جلوه داده شود. به اعتقاد یاسپرس ما چشم‌انداز تکلیف انسان را هنگامی که تبدیل به ایده‌آل می‌شود، از دست می‌دهیم (ibid, 69-68). از همین روست که در اگزیستانسیالیسم، هیچ‌گونه اثری از اصول مسلم نظیر قواعد کلی اخلاقی یا الگوهای شخصی برای انسان وجود ندارد تا با بهره‌گیری از آنها زندگی کند. انسان بدون آنکه پایبند هیچ قاعده و قانون باشد و حتی مجاز باشد که از زندگی دیگران تقلید کند و یا از کسی الهام بگیرد، باید راه خودش را کشف کند و دست به انتخاب بزند (کرمی، ۱۳۸۵، ص ۳۱۵). به نظر یاسپرس تمام ایده‌آل‌ها در مورد انسان ناممکن‌اند، زیرا استعدادها و امکانات انسان نامحدود است. ممکن نیست انسان کاملی وجود داشته باشد. به اعتقاد وی این امر دارای نتایج فلسفی مهم زیر است:

۱- ارزش واقعی انسان در نوعی که شبیه به آن است قرار ندارد، بلکه در فرد تاریخی قرار دارد که ممکن نیست جانشین یا جایگزینی داشته باشد. ارزش هر فرد

انسانی تنها هنگامی می‌تواند قطعی و خدشه‌ناپذیر تلقی شود که انسان‌ها به عنوان ماده دورانداختنی تلقی نشوند و بر همگی مَهر کَلِّیت نخورد (Jaspers, 1950, p70). «چون به فرد هستی‌دار [اگزیستانسیل] می‌رسیم می‌بینیم که هیچ کس نمی‌تواند جای او را بگیرد» (وال، ۱۳۵۷، ص ۷۵)

۲- این ایده که تمام انسان‌ها برابرند، تا جایی که به تمایلات و استعداد‌های روان‌شناختی مربوط می‌شود، آشکارا کاذب است. به نظر یاسپرس برابری ذاتی تمام انسان‌ها تنها در باطن آنها وجود دارد، و آن، جایی است که برای همه کس راه برای دستیابی به خداوند به راهنمایی یک زندگی اخلاقی توسط آزادی باز شده است. این برابری یک ارزش است که هیچ دانش انسانی نمی‌تواند آن را اثبات کند یا عینی سازد، ارزش یک فرد به عنوان یک روح ابدی. این برابری به معنای احترام به همه کس است، که مانع از این می‌شود که با انسان‌ها همچون یک وسیله رفتار شود، نه همچون غایتی برای خودشان (Jaspers, 1950, p70-71).

نسبیت حقیقت

آنچه ضروری است این است که انسان به عنوان اگزیستانس باید در آزادی خویش، این واقعیت را که توسط تعالی به خودش داده شده است، تجربه کند. بنابراین، آزادی انسان در مرکز تمام امکانات و قابلیت‌های او قرار دارد و انسان از طریق تعالی به وحدت درونی خویش هدایت می‌شود. این هدایت اساساً از هر هدایت دیگری در جهان متمایز است؛ زیرا یقینی عینی ارائه نمی‌کند؛ آن هم‌زمان است با دستیابی کامل انسان به آزادی، زیرا تنها از طریق آزادی یقین ذهنی (freedom of subjective certainty) عمل می‌کند. صدای خداوند از طریق آزادی ذهنی قابل

شنیدن است و این تنها عضوی است که او می‌تواند خود را برای انسان آشکار کند. آنجا که تصمیم انسان از عمق وجودش بر می‌آید ایمان دارد که مطیع و تسلیم است، گرچه که هیچ تضمین عینی برای دانش خویش در باب اراده خداوند ندارد. اما یقین ذهنی‌ای که این صدا برای همه ارائه می‌کند، معنایش غیریقینی باقی می‌ماند. تسلیم صدای خداوند شدن همیشه شامل ریسک اشتباه است. پیام آن در معرض تفسیرهای متعددی قرار دارد (ibid, p72-73). این آگاهی از ریسک، شرط افزایش آزادی باقی می‌ماند. آن از اعتماد کامل به یقین ذهنی جلوگیری می‌کند، تعمیم دستور ذهنی (subjective) را به یک قانون کلی منع می‌کند، و مانع تعصب و جزمیت می‌شود. نخوت حقیقت مطلق، حقیقت را در جهان نابود می‌کند. یاسپرس این امر را تواضع و فروتنی می‌داند (Jaspers, 1954, p70). خضوع و تواضع سؤال مداوم، ذاتی یقین ذهنی است. زیرا همیشه ممکن است که چیزها، بعداً کاملاً متفاوت به نظر برسند (Jaspers, 1950, p73). لذا وقتی کسی چنین بیندارد که اراده الهی را کشف کرده است، در معرض خطر استبداد فکری قرار می‌گیرد (یاسپرس، بی‌تا، ۹۳). این منبعی است برای تعصب و جزمی‌گری. بسیاری از کارهای وحشتناکی که در جهان اتفاق می‌افتد توسط اراده خداوند توجیه شده است. افراد متعصب نمی‌توانند معانی بسیاری را که در هر تجربه صدای خداوند وجود دارد، بشنوند. هر کسی که به طور قطع می‌داند که خداوند چه می‌گوید و چه می‌خواهد، خداوند را در جهان به موجودی که می‌خواهد تبدیل می‌کند و بنابراین، در راه خرافه است. به اعتقاد یاسپرس «در جهان، ویرانگرترین تهدید برای حقیقت، ادعای افراطی مالکیت حقیقت مطلق است» (Jaspers, 1954, p70). وی بیان می‌کند که دین انجیلی تا روزگار ما موجب چنین انحرافات و ضلالت‌هایی بوده است (Jaspers, 1950, p40). یاسپرس بحث با

متکلمان را که درباره حقایق خود به شدت یقین دارند و توجهی ندارند به اینکه مخاطبان خود را با این کار می‌آزارند، از غمهای حیات خود می‌شمارد، حیاتی که صرف جستجوی حقیقت شده است (۷۷ و ۷۸)؛ لذا به اعتقاد وی «کسی که مالک قطعی حقیقت است نمی‌تواند به نحو مناسبی با دیگری سخن بگوید. او ارتباط اصیل را به هواداری از باورهایی که دارد، قطع می‌کند» (ibid, p78). در حالی که ارتباط به نظر یاسپرس نیازمند شنیدن و پاسخ واقعی است و سکوت یا طفره رفتن از جواب را مجاز نمی‌داند. «حقیقت به عنوان چیزی قطعی و مطلق در تصرف هیچ کس نیست. جستن حقیقت یعنی اینکه انسان همیشه برای گفت و شنود آماده باشد و همین آمادگی را از دیگران نیز چشم داشته باشد. کسی که به راستی خواهان حقیقت و گفت و شنید است، با او درباره هر مطلبی می‌توان آزادانه گفتگو کرد و او خود نیز چنین است...» (یاسپرس، ۱۳۷۳، ص ۲۰۹).

ایمان، وجه ممیز انسان

به نظر یاسپرس در بی‌ایمانی (unfaith) وضع و حالت انسان تبدیل به واقعیتی زیست‌شناختی میان سایر واقعیات زیست‌شناختی می‌شود؛ به آنچه که دانش محدود او به عنوان ضرورت‌ها و حتمیت‌ها مشخص و معین می‌کند، تسلیم می‌شود، به حس پوچی و بیهودگی تن در می‌دهد. اما ایمان فلسفی، ایمان انسان به قابلیت‌ها و امکانات خویش است (Jaspers, 1950, p75). لذا انسان به وسیله ایمان است که انسان می‌شود و از سایر حیوانات تمایز می‌یابد. ایمان نداشتن مستلزم تسلیم به دانش است، دانشی که در چنبره روابط علی و معلولی گرفتار است. وجود تجربی انسان نیز از این قاعده مستثنی نیست، چراکه بر اساس قوانین و اصول مشخصی کار می‌کند. این تسلیم

و گرنش در مقابل دانش، انسان را تا حدّ ماشینی بیولوژیک پایین می‌آورد و در نتیجه، مسأله مهمّ معنای زندگی برای وی به معنایی لاینحلّ تبدیل می‌شود که حاصلی جز پوچی و بی‌معنایی ندارد. برای رهایی از این امور باید به ساحت ایمان پناه برد، ساحتی که نویدبخش آزادی انسان است و او را از سطح تجربی بالاتر می‌برد و وارد حیطه اگزیستانس یا انسانیت اصیل می‌کند.

شایان ذکر است که خود یاسپرس از دشواری بحثی که تحت عنوان ایمان فلسفی مطرح می‌کند و صعب الوصول بودن آن کاملاً آگاه است، لذا اعتراف می‌کند که چنین ایمانی برای خواصّ قابل طرح است، نه برای عوام (ibid, p106).

بررسی انتقادی:

علی‌رغم نکات مثبت و بصیرت‌هایی که در نظریه ایمان فلسفی یاسپرس وجود دارد، به نظر می‌رسد که این دیدگاه دارای اشکالاتی است که ذیلاً به اهمّ آنها اشاره می‌گردد:

۱- ایمان فلسفی نوعی دعوت به ناکجاآباد است. ایمانی که همیشه در معرض تردید قرار دارد، چگونه ایمانی است؟ وقتی کسی نداند ندایی که می‌شنود رحمانی است یا شیطانی، و راهی برای تشخیص آن نداشته باشد همواره در تردید و دودلی به سر خواهد برد. چنین ایمانی ما را به تشویش و اضطراب دعوت می‌کند، امری که به نظر می‌رسد با ذات ایمان که به دنبال دستیابی به نوعی آرامش روانی است، در تعارض است. لذا نگرش پراگماتیستی در اینجا بهتر است از نگرشی است که یاسپرس بدان دعوت می‌نماید. به نظر می‌رسد کاپلستون برحق است آنجا که می‌نویسد: «تأثیر او در جهان فلسفه رسمی بالنسبه محدود بوده است ... و با اینکه من به سهم خودم با

یاسپرس دل‌سپردگی قابل توجهی دارم این حقیقت را می‌توانم درک کنم که در دانشگاه کشور خودش استادان و دانشجویان آنها در تحلیل‌های پدیدارگرایانه هایدگر نکات گیراتری می‌یابند. هر کس می‌تواند وضع سخن کسانی را که می‌گویند: باز هایدگر ما را به جایی می‌برد، در صورتی که علاقه یاسپرس بر این است که ما را به ساحتی ببرد که نااندیشیدنی است، بفهمد» (کاپلستون، ۱۳۸۹، ۲۲۷).

۲- سؤال مداوم گرچه امری پسندیده است، اما لزوماً به معنای شک و عدم یقین به ایمانی که در آن قرار داریم، نیست. گرچه سخن یاسپرس در باب اینکه ادعای دستیابی به حقیقت مطلق، موجب نخوت و تکبر می‌شود تا حدودی صحیح است، اما با توجه به اینکه ایمان امری تشکیکی و ذمراتب است چه اشکالی دارد که کسی ایمان فعلی خود را امری حقیقی بداند، ولی در جهت تکمیل و توسعه آن به سؤال و تحقیق بیشتر بپردازد؟ چنین سؤالی بسیار مفید و سازنده است.

۳- سلب و تنزیه مطلق در الهیات دارای اشکالاتی است. منظور یاسپرس از «تعالی» چندان روشن نیست و به تعبیر کاپلستون: «این متعالی تا اندازه‌ای مبهم و گیج‌کننده است» (کاپلستون، ۱۳۸۹، ۲۶۶). بنا بر اینکه تبیین یاسپرس از ایمان فلسفی نیز سلبی است، ما نمی‌دانیم که این ایمان چیست، بلکه تنها می‌دانیم که چه نیست. اما از این طریق نمی‌توان به معرفتی حتی اقتناعی دست یافت و این امر همواره مخاطب را با ابهام مواجه می‌سازد.

۴- برخی از انحرافات که یاسپرس بدانها اشاره می‌کند، به ظاهر در عالم اسلام نیز مشاهده می‌شود. اعمال وحشیانه‌ای که گروه‌های تکفیری و سلفی بر ساخته استعمار در عصر ما انجام می‌دهند حاصل تفسیر به رأی‌هایی است که یادگار نامیمون امثال ابن تیمیّه و محمد بن عبدالوهاب است. اما باید توجه داشت که نباید میان اسلام و

مسلمانان یا به تعبیر بهتر، مدّعیان مسلمانی خلط کرد. نه اسلام و نه مسیحیت راستین، هیچ کدام منادی انحراف و ضلالت نیستند، چراکه چنین چیزی با اصل و اساس دین الهی که بر هدایت است ناسازگار می‌باشد، بلکه مدّعیان اسلام و مسیحیت و یهودیت هستند که با تفسیرهای دلبخواه خود، اعمال وحشیانه و ضدبشری خود را به نام دین توجیه می‌کنند و از آن چون ابزاری برای اهداف شیطانی خود استفاده می‌کنند. از ادیان هم که بگذریم وضع مکاتب و دیدگاه‌های بشری نیز چنین است. نگاهی اجمالی به اوضاع فعلی جهان کافی است تا دریابیم که استعمارگران در لفافه الفاظ فریبنده‌ای چون دموکراسی، حقوق بشر و غیره دست به چه جنایات هولناکی می‌زنند.

۵- یاسپرس بر اساس مبانی خویش مدّعی است که هیچ انسان کاملی وجود ندارد، اما برخلاف ادّعای وی به نظر متدینین، پیامبران و ائمه حق (ع) انسان‌های کاملی هستند که به جهت همین کمالشان از سوی خداوند به عنوان الگو برای بشریت معرفی شده‌اند. ایشان گرچه که مالک قطعی حقیقت‌اند، ولی در عین حال با دیگران، حتی با مخالفان عنود خود، بهترین ارتباط را داشته‌اند، چراکه برخلاف متکلمی که تمام سعیش به کرسی نشاندن رأی و دیدگاه خویش است، هدف ایشان تنها هدایت است، نه جدال قبیح، لذا همواره برای دعوت و بحث با مخالفین از روش‌های حکمت، موعظه حسنه و جدال احسن استفاده کرده‌اند. به عنوان نمونه می‌توان به مناظرات امام صادق (ع) با ابن ابی العوجا، یا مناظرات امام رضا (ع) در مجلس مأمون با نصاری و یهود و صابئین و ... اشاره کرد.

۶- ایمان فلسفی یاسپرس حاکی از نگرش پلورالیستی وی است و یادآور سخن معروف صوفیه که: «الطَّرْقُ إِلَى اللَّهِ بِعَدَدِ أَنْفَاسٍ [أَوْ أَنْفُسٍ] الْخَلَائِقِ». به نظر وی ادّعای مالکیت انحصاری، متعلق به دین همچون یک کلّ نیست، بلکه کار انسان است و مبتنی

بر [نظر] خداوند نیست، که طرق بسیاری را به سوی خویش برای انسان فراهم کرده است (Jaspers, 1950, p95). لذا دیدگاه وی صراحتاً پلورالیستی است و در برخی جهات، قابل مقایسه با دیدگاه جان هیک؛ و البته بسیاری از انتقادات وارد بر نظریه هیک بر وی نیز وارد است که پرداختن به آنها مجال مستقل می‌طلبد.

نتیجه‌گیری

ایمان فلسفی همانند سایر نظریات، دارای محاسن و معایبی است. از محاسن این دیدگاه می‌توان به این موارد اشاره نمود: توجه به فردیت انسان‌ها و گم نشدن در میان جمع و توده، حفظ ارتباط با دیگران و پرهیز از انزوا، عنایت به قابلیت‌ها و استعدادهای افراد و سعی در شکوفا ساختن آنها، اجتناب از تعصبات بی‌جا و خودرأیی، تلاش مستمر برای دستیابی به حقیقت، سعی در زدودن خرافات از دین. نظریه مذکور علی‌رغم این نکات مثبت، دارای معایب و کاستی‌هایی نیز می‌باشد که از مهم‌ترین آنها می‌توان این موارد را برشمرد: ابتدای ایمان بر تعریفی سلبی، تأکید بر نسبی بودن حقیقت، پلورالیسم دینی، رد مطلق ادیان با محور قرار دادن مسیحیت - که مغالطه‌ای بیش نیست -، انکار الگوهای اخلاقی، عدم ارائه روش یا طریقی برای دستیابی به ایمان، شک و تردید مداوم که با ذات ایمان در تعارض است.

پی‌نوشت‌ها

- ۱- وی علاوه بر کی‌برکگور از نیچه نیز - که این دو را استثنا می‌داند (1957, p37), (Jaspers) - متأثر است. نیچه ایمان مسیحی را «خودکشی آرام آرام عقل» می‌دانست (مک کواری، ۱۳۷۷، ص ۴۹). لذا در ردّ ایمان مسیحی رگه‌هایی از تفکر نیچه نیز در تفکر یاسپرس یافت می‌شود.
- ۲- منظور یاسپرس از «تاریخی» در اینجا همان «تاریخمندی» است که از اصطلاحات فلسفه‌های اگزیستانس است و در مباحث آتی بدان اشاره خواهد شد.
- ۳- لازم به ذکر است که یاسپرس «تعالی» را به دو معنا به کار می‌برد: ۱- خداوند. ۲- عمل تعالی، یعنی فرایندی که انسان بر اساس آن به سوی خداوند، تعالی می‌جوید و از عالم حسن بالاتر می‌رود.
- ۴- یاسپرس متناظر با گزاره‌های ایمان فلسفی، گزاره‌های بی‌ایمانی را نیز بیان می‌کند (Jaspers, 1950, p40; 1954, p87-86).
- ۵- به اعتقاد لایب‌نیتس، تأثیر یک موناد بر روی موناد دیگر فقط تأثیری، انگاری (ideal) است، چراکه هیچ موناد مخلوق نمی‌تواند تأثیری فیزیکی بر درون موناد مخلوق دیگر داشته باشد (لایب‌نیتس، ۱۳۷۲، ص ۱۷۶)، به عبارت دیگر «مونادها هیچ پنجره‌ای ندارند که از آن راه چیزی بتواند در آنها وارد یا از آنها خارج شود» (همان، ص ۱۶۶). یاسپرس با عاریت گرفتن این اصطلاح از فیلسوف هموطن خویش در صدد بیان این نکته است که انسان‌ها برخلاف مونادهای لایب‌نیتس هستند که ارتباطی با هم ندارند.

منابع

- پترسون، مایکل و دیگران (۱۳۷۹): *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو.
- کاپلستون، فریدریک (۱۳۸۹): *فلسفه معاصر*، ترجمه دکتر علی اصغر حلبی، چاپ دوم، تهران، انتشارات زوار.
- کرمی، حسین (۱۳۸۵): *انسان شناخت، تطبیقی در آراء صدرا و یاسپرس*، چاپ اول، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- مک کواری، جان (۱۳۷۷): *فلسفه وجودی*، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، چاپ اول، تهران، هرمس.
- محمدرضایی، محمد (۱۳۸۴): *عقل و ایمان (یا فلسفه و دین)*، فصلنامه قیسات، سال دهم.
- یاسپرس، کارل (بی تا): *درآمدی به فلسفه*، تهران، حسینیه ارشاد.
- _____ (۱۳۹۲): *فلسفه انگریستانس*، ترجمه لیلا روستایی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب پارسه.
- _____ (۱۳۷۴): *زندگینامه فلسفی من*، ترجمه عزت ا... فولادوند، چاپ اول، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- _____ (۱۳۷۳): *آغاز و انجام تاریخ*، ترجمه محمد حسن لطفی، چاپ دوم، تهران، خوارزمی.
- وال، ژان (۱۳۵۷): *اندیشه هستی*، ترجمه باقر پرهام، تهران، کتابخانه طهوری.
- KREMER-MARIETTI, ANGÈLE, 2009, *Jean Wahl the Precursor: Kierkegaard and Existentialism*, in PHENOMENOLOGY AND EXISTENTIALISM IN THE TWENTIETH CENTURY, Book One, Edited by ANNA-TERESA TYMIENIECKA, Springer Dordrecht Heidelberg, London, New York.

-
- Jaspers, Karl, 1950, *The Perennial Scope Of Philosophy*, translated by Ralph Manheim, Rutledge and Kegan Paul LTD, London.
 - ———, 1954, *Way to Wisdom: An Introduction to Philosophy*, translated by Ralph Manheim, Yale University Press.
 - ———, 1969, *Philosophy*, v1, translated by E.B. Ashton, The University of Chicago Press.
 - ———, 1957, *Reason and Existence*, translated by William Earle, The Noonday Press.
 - Peach Filiz, 2008, *Death, Deathlessness and Existenz in Karl Jaspers' Philosophy*, Edinburgh University Press Ltd.

