

مقالات و بررسیها، دفتر ۷۴، زمستان ۸۲، ص ۸۹-۱۰۹

تعریف و تشخیص انسان از نگاه ملاصدرا و کارل یاسپرس

حسین کرمی^۱

چکیده

یاسپرس و صدرا گرچه به دو منظومه فکری متفاوت تعلق دارند ولی هر دو بر ضرورت شناخت انسان تاکید و به وجود هسته‌ای مرکزی به نام نفس اشاره دارند که به علت فعالیت و مدرک بودن و نیز حرکت و آزادی، غیرقابل تعریف و شناسایی حدی است. این حقیقت دارای تعیین‌ها و تحصیل‌ها و مراتب بی شمار است. اساسا انسان دارای ماهیتی از پیش تعیین شده نیست و هر فردی خود، نوع منحصر به فرد است. در نظام فکری صدرا نفس و بدن با هم ارتباطی عمیق دارند و بدن، مرتبه نازلۀ نفس و نفس، حقیقت تکامل یافته بدن است. نزد یاسپرس نیز وجوه انسان که عبارتند از دازاین، آگاهی کلی، ذهن و نفس با هم در ارتباط و تعاملند.

کلید واژه‌ها انسان‌شناسی، یاسپرس، ملاصدرا، نفس، دازاین، ذهن.

طرح مسأله

گرچه موضوع انسان در تفکر فلسفی سابقه‌ای بلند دارد ولی به قول کاسیرر (ص ۴۶-۴۷) در هیچ برهه‌ای از تاریخ، آدمی تا به این حد از خود اطلاع نداشته و با این وجود از خود بیگانه و با خود نا آشنا نبوده است، از این رو ضرورت تأمل بر انسان و معرفی او در منظومه‌های فلسفی بیش از هر عصر و دوره دیگری رخ می‌نماید. روشهای گوناگونی در راه یابی به این حوزه معرفتی وجود دارد. روش تطبیقی و با هم‌نگری دو سنت متفاوت

۱. استادیار گروه معارف و علوم انسانی دانشگاه صنعتی امیرکبیر

فلسفی، یکی از آنهاست.

فلسفه اسلامی در شاخه حکمت متعالیه و فلسفه غرب در گرایش اگزیستانسیالیسم با قرائت کارل یاسپرس دو سنتی است که در این مقاله حول محور انسان با هم دیده شده‌اند. مطالعه تطبیقی انسان‌شناسی در این دو سنت فلسفی پژوهشی است که به علت فقدان سابقه تاریخی و ادبیات مناسب، دانش نوین محدودی با خود به همراه آورده و بیش از آنکه به نتیجه و ثمره این لقاح بیندیشد به اصل این تمهید و شیوه، امید بسته است. در آغاز، این پرسش مطرح است: آیا اساساً چنین مطالعه و تطبیقی ممکن است؟ آیا می‌توان در گذشته و حال این دو اندیشه و در کانون باروری و تولد و تکامل این دو دیدگاه پیرامون انسان، مفهوم مشترک یا ره‌آورد مشابه و هم معنا یا حتی آبشخور و سرچشمه همسانی چه در مواد فکری و چه در شیوه‌های تفحص و پژوهش جستجو کرد؟ هرچه مبادی و چشمه‌های نخستین پرفراز و نشیب این دو فرهنگ کاملاً متفاوت باشد و لاجرم مبادی و اصولی که هر یک نقطه عزیمت تفکر خود نهاده‌اند و بر آن اساس تصویر فرجامین خود را از انسان بنیان کرده‌اند، بی‌شبهت و نامتجانس باشد، پژوهش تطبیقی را با دشواری بیشتری مواجه می‌سازد.

منابع انسان‌شناسی صدرایی

انسان‌شناسی صدرای به تبع هستی‌شناسی او، اندیشه‌ای چند بُعدی و متأثر از منابع معرفتی گوناگون است. اشاره به پاره‌ای از این منابع و جریانها، ترکیبی بودن نظام فکری صدرای را بیشتر آشکار می‌کند. مهمترین و اساسی‌ترین منبع صدرای در حکمت‌متعالیه‌اش، قرآن و حدیث است. در حدیث، او نه تنها بر منابع حدیثی شیعیان تسلط دارد که منابع اهل سنت در حدیث را نیز بخوبی می‌شناسد و اغلب از محدثان اهل سنت نقل می‌کند. صدرای به خوبی علم کلام و مسائل کلامی عصر خود را می‌شناخت. علاوه بر کلام شیعی، کلام اهل سنت نیز با فرقه‌ها و نحله‌های گوناگونش مورد توجه صدرای بود. شرح المواقف جرجانی از جمله آثار کلامی است که بر نوشته‌های صدرای تأثیر دارد. صدرای در اسفار با نقل از چهره‌های شاخص معتزلی وقوف و توجه خود به آراء ایشان را نشان داده و آراء خاصی از معتزله را مستقیماً و یا از طریق منابع شیعی بازگو کرده است. با اینهمه

کلام اشعری نقش مهمتری در بحث‌های عقلی اسفار و سایر آثار صدرا ایفا می‌نماید. در حوزه کلام شیعی کتاب تجرید الاعتقاد خواجه نصیرالدین طوسی و شروح و حواشی آن چه بسا اصلی‌ترین منبع صدرا بوده است و البته آشنایی صدرا به کلام شیعی منحصر به شیعه اثنی عشری نیست بلکه او به مدعیات و آراء سایر فرق شیعی مخصوصاً اسماعیلیه نیز توجه داشته و از نویسندگانی نظیر حمیدالدین کرمانی و کتاب *راحة العقل* او و نیز رسائل *اخوان الصفا* تا حدی متأثر بوده است. در کنار علم کلام، صدرا بخوبی با عرفان دینی آشنا و عمیقاً از آن متأثر است. او در شیراز یکی از مراکز بالندگی ادبیات عرفانی در تاریخ ایران، متولد شده است. وی از آثار ادبای بزرگ این نحله به کرات نقل کرده و اغلب بر این گنجینه‌های بی‌پایان معرفت ارجاع داده است. عرفان مکتب ابن عربی و شارحان اصلی او بزرگترین و عمیق‌ترین منبع تأثیر بر آثار صدرا است به گونه‌ای که صدها ارجاع به آثار ابن عربی مخصوصاً به دو کتاب مهم *فصوص الحکم* و *الفتوحات المکیه* به ویژه در معادشناسی در کتب صدرا به چشم می‌خورد.

علاوه بر کلام و عرفان دینی، او به منابع غیر دینی بیرون از حوزه فرهنگ و تمدن اسلامی و پرسش‌ها و تنگناها و برون رفت‌های آنان نیز آگاه است. در میان مکاتب یونانی و اسکندرانی، صدرا طیف وسیعی از آراء را در نظر داشته، از اندیشه‌های پیش از سقراط گرفته تا افلاطون و ارسطو و تا نوافلاطونیان و حتی رواقیان در این طیف جای دارند. او فیثاغورس را - از پیش سقراطیان - حکیم می‌شناسد و در مثل افلاطونی و مفهوم فضا با افلاطون همراه است. صدرا با ارسطو بیشتر از سایر فلاسفه یونان آشنا بوده لذا کتابهای متافیزیک، فیزیک و درباره نفس او را با جزئیات مطالعه کرده و از آراء او و سایر اندیشمندان سلف او درباره نفس باخبر بوده است. منطوق رواقی و فلسفه طبیعی نیز تا حدی از طرق غیرمستقیم نظیر نوشته‌های جالینوس به صدرا رسیده است. در ادامه این جریان ابن سینا از مهمترین منابع صدراست. او بخوبی با آثار شیخ الرئیس آشناست و در موارد بسیاری از آنها نقل می‌کند. او با ادامه جریان مشاء نیز که با شیراز و خاندان دشتکی ارتباط وثیق دارد کاملاً آشنا بوده است.

فلسفه اشراق و نوشته‌های شیخ شهاب الدین سهروردی یکی دیگر از سرچشمه‌هایی است که در حوزه تفکر اشراقی صدرا را سیراب ساخته است. در باب

چند وجهی بودن اندیشه صدرائى نباید از نقش دو استاد او یعنی شیخ بهاء‌الدین عاملی استاد فقه، حدیث، رجال و تفسیر او و میر محمدباقر داماد استاد فلسفه مشاء و اشراق و کلام و عرفان او غفلت کرد. در یک نگاه اجمالی به دست می‌آید که صدرا در آراء مهمی پیرامون انسان مستقیماً یا از طریق کندی و فارابی و ابن سینا و یا از طریق شیخ اشراق از سنت فلسفی یونان و مخصوصاً نوافلاطونیان متأثر است. با این وجود، آنچه شاکله چند ضلعی و ترکیبی اندیشه صدرا را ساخته تألیف آراء مختلف و تجمیع نظرات گوناگون در ابواب مختلف نیست بلکه این عناصر در نظام فکری او در بسیاری موارد دگرگون شده و خلق مجدد یافته و در پرتو نور تازه‌ای هویدا شده‌اند. این نور، برآمده از باطن صدرا و تهذیب و پالایش روان اوست که زمینه را برای دریافت الهام از عرش فراهم آورده و جان نوبنی به مؤلفه‌های قبلی بخشیده است. او خود در مواضع متعددی از این دریافت‌ها با نام الهام عرشی سخن گفته است.

طبیعی است اصول حاکم بر حکمت متعالیه برآمده از این تاریخ و مبتنی بر این میراث فرهنگی و فکری در داد و ستد با مسائل، پرسش‌ها، راه‌حله‌ها و معضلات چنین محیطی شکل گرفته است و قاعدتاً نباید در درک آنها و تعیین کارکرد یا وسعت عمل آنها، انتزاعی عمل کرد و آنها را از زمینه و بستر طبیعی شان جدا نمود و در خلأ فهمید؛ ناگزیر تصویری که از انسان در چند ضلعی اندیشه صدرا شکل گرفته با تمامی اجزاء و اندام خود به رشته‌ها و اندیشه‌ها و گفت و شنودهای این سنت فکری وابسته و با آنها درهم تنیده است، و گرچه ابداعات و نوگفته‌های صدرا نیز بس پرارجند اما آنها نیز در مقابل گره‌ها و گردنه‌های فکری عصر خودش درخشیده و طلوع کرده‌اند و با هم فهمیده و درک می‌شوند. اگرچه دیدگاه ملاصدرا در مبانی گوناگونش با تلقی الهامی و عرشی او در تفسیر انسان همراهند ولی هیچیک، از دغدغه رقا و راهها و بیراهه‌های عصر او فارغ نیستند و همگی ضمن راه‌بردن به مقصدی روشن در حکمت متعالیه چشمی نیز به اصلاح اغلاط و یا سوء فهم آنان نسبت به مسأله و یا نقص و کاستی و عدم جامعیت در نگاهشان و یا راهزنیهای منطقی و آشفتگی‌های روشی ایشان داشته‌اند. همه طرح‌ها متناسب با مختصات فکری موافقان و مقابلان، افکنده شده‌اند.

منابع انسان‌شناسی یاسپرس

آنچه در سرنوشت فلسفی مغرب زمین نیز به چشم می‌خورد از همین خصلت برخوردار است و همین‌گونه راه بلند خود را طی کرده است. پاره‌ای از این تاریخ تا ترجمه مجدد آثار یونانیان به زبانهای اروپائی و احیاء مجدد اندیشه فلسفی از طریق ابن رشد و فلاسفه اندلس در غرب، با جهان اسلام مشترک است. تفکر فلسفی یاسپرس و جریان اگزیستانسیالیسم در ابعادی از میراث تاریخی با صدرا اشتراک دارد. اگزیستانسیالیسم و یاسپرس بر حوزه عقل‌ورزی یونانی و نیز مفاهیم عمیق و انسانی ادیان عبرانی و پاره‌ای یافته‌های باطنی در آئین بودا بعنوان تاریخ مفاهیم وجودی، ارجاعات بسیار دارند. یاسپرس خود، سقراط، عیسی، کنفوسیوس و بودا را از چهره‌های بزرگ تاریخ انسان می‌داند و وجه اشتراک جملگی را نیز تحقق و تحصیل وجودی آنان می‌شمرد. اوگوستین، اکهارت، لوتر، پاسکال و هامان همگی در حوزه معارف دینی از مفاهیمی سخن گفته‌اند که متکای پاره‌ای از مدعیات اگزیستانسیالیست‌های متأخر است. وصف مشترک همه این چهره‌ها یا جریانها، واکنش نسبت به تفسیر باورهای دینی در قالبی عقلی و رسمی و دعوت به نگاه انسانی و عرفانی نسبت به این مفاهیم بوده است (غیائی کرمانی، ۲۴۵). کانت فیلسوف دیگری است که یاسپرس در پرتو تفکر او حرکت می‌کند و فلسفه او بدون مبانی کانتی ناکام و ناتمام می‌ماند. با التفات کوتاهی به نقادی عقل نظری یعنی سازوکار شناسایی، محدوده حجیت عقل، تقابل ذهن - عین، فاصله غیرقابل عبور نوم و فنومن، پارادوکسیکال بودن ادعاهای متافیزیکی و غیرقابل اثبات بودن آنها و نظایر آن یافته‌ها، معلوم می‌شود یاسپرس فلسفه خود را بر دوش چه مبانی و خاستگاههایی قرار داده و چه اموری را مفروض گرفته است. کارل یاسپرس کتابی تحت عنوان کانت دارد و در آن روی آورد کانت به عالم و شناخت را پذیرفته است. حاکمیت مطلق عقل که با هگل به اوج خود رسید با واکنش قهرآمیز و خشم آلودگی یرکگارد روبرو شد (وال ژان، نگاهی به پدیدارشناسی... ۲۲-۱۲۲). یاسپرس علاوه بر اندیشمندان سلف و بیش از همه آنها میراث برکی یرکگارد است. مفاهیم متعدد و فراوانی در اندیشه یاسپرس وجود دارد که مستقیم یا غیرمستقیم از کی یرکگارد آمده یا از آن متأثر شده است. کی یرکگارد شیدای مسیحیت ناب است. هوسرل و پدیدار شناسی او نیز مؤنه بخش دیگری از تفکر

یاسپرس را به عهده دارند، تا جایی که یاسپرس از قبول ذات و ماهیت برای انسان سرباز می‌زند و او را به بروزاتش تقلیل می‌دهد.

علاوه بر کی‌یرکگارد، کانت و هوسرل، نیچه نیز بر یاسپرس تأثیر فراوان داشته و در ذهن و دل او حکم یک استثنا را یافته است. اینان در حوزه تفرد انسان و ماکس وبر در عرصه اجتماع انسانی، مبانی و مفروضاتی در اختیار یاسپرس قرار دادند تا او تصویر خود را از انسان و حقیقت او ارائه کند. طبعاً این تصویر نمی‌تواند برخلاف مبانی معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی خود قدم زند و مآلاً مدلی از انسان به دست خواهد آمد که عصارهٔ امروزی شدهٔ همهٔ تفکرات پس از رنسانس و نیز شکست‌ها و ناکامی‌های مدل‌های فلسفی پس از آن تا قرن بیستم می‌باشد.

حاصل تأملات کانت و رهیافت‌های پدیدارشناسانه به انسان و جهان به وسعتی که در غرب و در دو قرن نوزدهم و بیستم میلادی مورد توجه قرار گرفت و در جایگاه مقدمهٔ واجب هر نوع اندیشه فلسفی بعدی نشست، در تفکر صدرائی، نه آن سؤالات و نه آن پاسخها و نه این رهیافت‌ها هیچکدام جایی به خود اختصاص نداده‌اند و حتی سؤالات آنها پا در میان نهادند تا پاسخی برای آنها در آن نظام فکری جستجو شود. اگر به صورت استطرادی و در قالب بخشی از مسأله مألوف فلسفی نیز، اینگونه سؤالات به میان آمده‌اند بر مبنای بدهاقت یا سایر مفروضات فلسفه حاکم، مسکوت مانده‌اند و به بازی گرفته نشده‌اند.

به رغم این دو گذشتهٔ تقریباً ناهمراه با توجه به محوری که هر دو نظام فکری نسبت به آن با وسواس و توجه به غور نشسته‌اند و نیز رگه‌های تاریخی کم و بیش همسو در آنها، می‌توان با دقت در ترمینولوژی هر یک، بحث‌ها و مفاهیم و باورهای قابل مقایسه‌ای سراغ گرفت.

عنوان این بررسی، دیباچه‌ای مختصر بر تعریف انسان از نگاه این دو فیلسوف است که طبعاً باید در پرتو سیستم و نظام فکری هر یک و ذیل ادبیات و زبان خاص آنها بازخوانی و مقایسه شود. در این سطور، برخی از ابعاد و ساحت‌های اصلی عین انسان مطرح شده و در آن از روی آوردهای تجربی و فلسفی و شهودی غفلت نشده است. به عبارت دیگر ترسیم حقیقت انسان، در دو نظام فلسفی حکمت متعالیه و اگزیستانسیالیسم

یاسپرس، مدنظر است که البته این تأمل در مرحله توصیف یک مطالعه تطبیقی خواهد ماند و چندان به مرحله تبیین و تعلیل معطوف نخواهد شد.

ضرورت شناخت انسان

نخستین نکته قابل تأکید در هر دو نظام فکری، اهمیت انسان و ضرورت شناخت اوست. در تفکر صدرا شناخت انسان گوهر همه شناخت‌ها و رمز آگاهی از عالم و عرفان خداوند است. بدون چنین معرفتی همه ابواب واقعی دانائی برای انسان مسدود می‌ماند (ملاصدرا، رساله سه اصل، ۱۳-۱۴، اسرار الایات، ۲۴۴-۲۴۷، مفاتیح الغیب، ۴۹۸). در فلسفه یاسپرس نیز حرکت فلسفی از توجه به انسان و شناخت او آغاز می‌شود. اساساً از نظر او تنها روزنه شناخت‌پذیر در مباحث فلسفی، وجود انسان است که می‌تواند به خود آگاه شود و از خود بیرون بایستد و با غیر خود ارتباط برقرار کند. او نیز معتقد است شناخت انسان به صورت روشمند، دایره شناخت و کم و کیف شناسایی آدمی را معلوم می‌سازد و اساساً با محوریت شناخت انسان، کار و تفکر فلسفی ممکن می‌شود. این دو اهتمام گرچه به هم شبیهند ولی دو خاستگاه متفاوت دارند. یعنی گرچه یاسپرس بر خلاف هایدگر موضوع فلسفه خود را وجود نمی‌داند بلکه آن را وجود انسانی یا وجود از آن حیث که در انسان تمثیل می‌یابد نام نهاده است لکن علت این اهتمام آن است که انسان و وجود انسانی تنها دستاویز تلاش فلسفی است و این تنها انسان است که در میان همه هست‌ها «وجود» دارد (یاسپرس، کوره راه خرد، ۶۶؛ بلاکهام، ۶۷).

در حالی که علت اهتمام صدرا به انسان، سعه و وسعت وجودی است که در او می‌بیند به گونه‌ای که با شناخت او گویا به همه عوالم و نشئات هستی آگاهی حاصل می‌شود و هر آنکه او را بشناسد به هستی نامتناهی و متعالی، معرفت می‌یابد. از این رو، این دو خاستگاه به روشنی به دو هستی‌شناسی مختلف اشاره دارد، گرچه نتیجه هر دو، تمرکز تلاش فلسفی بر حقیقتی بنام انسان است (ملاصدرا، الحکمة...، ۳۴۴-۳۴۸).

انسان کیست؟

نکته بعدی آن است که این انسان کیست که این چنین مورد توجه و اهتمام است؟ در فهم این معنا و تحدید دایره انسان نیز توجه به اصطلاح‌شناسی ویژه هر دو نظام فلسفی

ضروری است. هم صدرا و هم یاسپرس انسان را جزئی از عالم می‌دانند. صدرا از اصولی نظیر اصالت وجود، وحدت وجود، تشکیک در مراتب وجود، حرکت جوهری، اتحاد عقل و عاقل و معقول، تجرد قوه خیال، معاد جسمانی، ارتباط نفس با عقل فعال، مُثُل الهیه، جسمانیة الحدوث بودن نفس و روحانیة البقا بودن آن و نظایر آن که جملگی از مبادی تصویری یا تصدیقی حکمت متعالیه‌اند، در تصویر حقیقت انسان سودجسته‌است. این مبادی همانگونه که گذشت بدون شک در مقابل شرایط فلسفی خاص و سؤالات عصری ویژه‌ای مطرح شده‌اند و قرائت موجود را در تعامل یا تقابل با آنها یافته‌اند و اساساً در پاره‌ای از موارد، ایده، اصل، یا بخشی از تفسیر آن از گذشتگان اخذ شده است لکن این اصول در اندیشه صدرائی، مستقل از آن مبادی و تاریخ، اجزاء اندام وار حقیقتی را تقویت کرده‌اند که بر آن اساس، انسان طراز حکمت متعالیه قابل شناخت می‌شود.

یاسپرس نیز در معرفی آنچه «انسان» می‌شناسد بر سرمایه سلف متکی است. او با استناد به یافته‌های پیشینیان این نحله و بهره‌برداری از دستاوردهای کی‌یرکگارد، هگل، کانت، نیچه و ماکس وبر و با محور قرار دادن انسان در همان مسیر سنتی اگزیستانسیالیسم به ترکیب مجدد اندیشه‌های اساسی این مکتب دست‌زده است. مهمترین عنصری که بدون التفات به آن، تصویر انسان یاسپرس را بی‌معنا می‌کند، اومانیزم و شرایط انسان مدرن پس از نوزایش و جابجاشدن گروهی از ارزشها و منزلت‌ها و حقایق در دل و ذهن و جامعه انسان امروزی است. معنای مدرن انسان و نشانند آن در کانون تلاش فکری و عملی انسان، تفرد و تنهایی او، پدیدارشناسی و حیثیت التفاتیت یا هدفداری در آن، اصل آزادی و اختیار و نقش انتخاب و تصمیم در ساختن و تعین انسان، حذف ارزشهای اخلاقی، انکار اصل علیت در جهان انسانی و قول به گزاف بودن جهان، اصالت بخشیدن به صفات منفی از جمله ناامیدی، دلشوره، اضطراب، و طرح موقعیت‌های مرزی، ارتباط و نقش آن در خروج انسان از ابهام، و نیز حضور و وجود متعالی، جملگی از مقدماتیند که یاسپرس بنای «انسان» خود را با آنها گذاشته است.

حال با عنایت به این تفاوت تاریخ و مبنا به پاسخ سؤال قبل باز می‌گردیم که انسان از منظر این دو اندیشه کیست و چگونه معرفی می‌شود؟

صدرا اگر چه انسان را حیوان ناطق تعریف می‌کند ولی بنیان این تعریف و فصل

منطقی آن را حقیقت دیگری می‌داند که آن «نفس ناطقه» آدمی است (الحکمة...، ۸۱/۹). این حقیقت به انسان منحصر است و سایر موجودات واجد نفس ناطقه نیستند. بدین سان انسان تنها نفس ناطقه نیست بلکه بدن نیز رکنی از اوست که بدون آن انسان تحقق نمی‌یابد. نفس و بدن موجود به وجود واحدند و حقیقتی وحدانی را با مراتب مختلف موجود کرده‌اند. نفس، صورت انسان است و صورت با ماده متحد، و چون شیئیت هر شی‌ای به صورت آن است لذا بدن مرتبه نازل نفس و نفس، حقیقت تکامل یافته بدن است (همان، ۹۸/۹). نفس ناطقه از جسم برمی‌آید و تمام کمالات جسم را با خود داراست زیرا براساس قواعد فلسفی، طبیعت هر نوع از انواع موجودات تا کلیه شرایط نوع احس و انقص و جمیع قوا و لوازم آن را احراز نکند به مرتبه نوع اشرف اکمل ارتقاء نخواهد یافت لذا باید فعلیت و کمالات همه مراحل قبلی در مرتبه اخیر - نفس ناطقه - فانی و مندک باشد.

به نظر صدرا حقیقت انسان مشتمل بر جمیع طبقات موجودات است (ملاصدرا، المبداء والمعاد، ۵۰۵) و دنیا و آخرت و ماورای دنیا و آخرت، جملگی به اعتبار ادراکات سه گانه آدمی در او گرد آمده‌اند. او عصاره هستی است (الواردات...، ۱۶۱، ۱۶۷) و طیف بلند وجود او به او امکان احراز مقام خلیفه‌اللهی و امانت‌داری خداوند را داده است. نفس ناطقه از نظر صدرا در هویت و چیستی خود، دارای مقام معلوم و درجه معین و مرتبه ثابتی نیست و بر خلاف سایر موجودات طبیعی و نفسی و عقلی، از درجات و نشئات بسیار برخوردار است. صدرا ذات‌گرا و قائل به ذات معین برای انسان است. وی با اصل مهم حرکت جوهری و استفاده از آن در تبیین رابطه نفس و بدن و برداشتن دوگانه اندیشی و ثنویت بین این دو، مسیر تفسیر طبیعت آدمی را هموار کرده است.

بر این اساس صدرا، انسان را حقیقت واحدی مرکب از بدن و نفس می‌داند که در معرض تبدیل و تغییر است. او در طبیعت خود سیال و در گوهر نفس خود متحول است. او با حرکت جوهری دائم در ترقی و تکامل است و به واسطه این حرکت می‌تواند از مرتبه طبیعت به مجرد برزخی و سپس به مجرد عقلی و در نهایت به مقام فوق مجرد یعنی مقام الهی نائل شود. همین حرکت اساسی و بنیادین و همین تحول دائم و ریشه‌ای است که مصحح معنای تناسخ مشروع است و بدون آن نمی‌توان برای تناسخ مشروع وجهی در

نظر آورد.

از سوی دیگر انسان از نظر صدرا سرشتی مرکب از خوبی و بدی یا خیر و شر دارد. خیر آدمی به نفس او منسوب است و شر و بدی او به جنبه طبیعی او مربوط است: حکومت هر یک از این دو قطب، آدمی را در عالمی خاص و متفاوت می‌نشانند. البته علیرغم وجود همه این کشش‌های متعارض در آدمی او به حسب نوع خلقتش حرکتی معنوی و توجهی درونی به سوی متعالی دارد.

یاسپرس در تشریح معنای انسان از روش‌های تفسیر اومانیستی یا مارکسیستی و نظایر آن و حتی شیوه متداول در فهم معارف دینی در مسیحیت تن می‌زند و در مقابل از شیوه پدیدارشناسی سودجسته و با این روش به سراغ واقعیت انسان رفته، تلاش کرده با وجود انسانی، همانگونه که خودش را می‌نماید مواجه شود. او اصل و عصاره انسان را Existenz می‌داند. Existenz همان است که در فلسفه کلاسیک، نفس یا روان نام داشته است. او بارها از گونه‌ای هسته مرکزی در آدمی سخن می‌گوید که دست هیچ دانشی بدان نمی‌رسد (۱۹۶۹، ۳/۲). و آن چیزی است که نفس، ذهن، روح، خود، روان، و عمق خویشتن خوانده می‌شود.

از نظر او نفس یا Existenz، عمق خویشتن ما و اصل و منشأ حیات معنوی و اخلاقی در ماست، به عبارت دیگر، این فعلیت خود بودن که بر مبنای آزادی و صداقت عمل می‌کند و در مرتبه‌ای متفاوت از حیات تجربی تحقق دارد محور فلسفه یاسپرس است. این ژرفترین نقطه خویشتن است که چون شناسنده است هرگز ممکن نیست شناختنی یا مورد شناسایی قرار بگیرد و چون آزاد و بنابراین شکل دهنده سرنوشت خویش است مسئولیت اعمال خود را می‌پذیرد. قطب مخالف قیافه ظاهری و اجتماعی شخص و محور اخلاق فرد است و تکلیف را می‌شناسد. Existenz نشانه‌ای است به یک هستی غیر قابل تعقل. او بدون متعالی بی‌معناست، لذا نفس، هستی اصیلی است که با خودش و بنابراین با متعالی مرتبط است و به واسطه متعالی واقف می‌شود که منفعل و کارپذیر است و متعالی شالوده آن است. یاسپرس با تأمل پدیدارشناسانه بر این حقیقت محوری دریافته که این گوهر، گونه‌ای «وجود» است که به او «داده شده» و در مقابل امکانات متفاوت هستی قرار گرفته است و باید در میان اینها مسئولانه تحقق یابد. از این رهگذر او

دریافته که نفس یا «من» انسان یک طبیعت پیش ساخته یا گروهی از صفات معین نیست بلکه استعدادی است که بایستی مسئولانه بالفعل شود. لذا انسان یا خودیتی مطلوب به دست می‌آورد یا آنرا از دست می‌دهد و سقوط می‌کند.

یاسپرس حقیقت انسان یا آگزیستانس را علاوه بر ناشناس بودن و برخوردارگی از امکان استقبالی که او را همواره وجودی بالقوه و گشوده بر امکانات نامتناهی ساخته، دارای خصلت انتخاب و تصمیم می‌داند که ویژگی امکانی بودن او را تکمیل می‌کند، به علاوه او اصیل است. اصالت یعنی خودبودن و یکه و بی نظیر بودن. Existenz بی‌بدیل است و غیرقابل جایگزینی است. او فرد است.

به نظر یاسپرس باید بین امکان، که رو به آینده دارد، و خاستگاه که رو به گذشته دارد، نوعی وحدت برقرار نمود تا اصالت حاصل شود. علاوه بر این همه، Existenz همیشه همراه شک و تردید است ما هر آن در اینکه آیا به مرحله Existenz رسیده‌ایم یا از آن سقوط کرده‌ایم در تردیدیم. هر آن ممکن است از آن حد سقوط کنیم و به سطوح دیگر فرود آییم. آدمی دائماً بر سر دو راهی انتخاب است. Existenz با سطوح دیگر وجود انسانی متحد است؛ این ابعاد و سطوح کنار هم نیستند بلکه با هم یگانه‌اند. بر فراز همه این خصلتها، Existenz با متعالی ارتباط دارد. اساساً او بخاطر ارتباط با متعالی هست. عبارت دیگر یا در ارتباط با اوست یا آنکه اصلاً نیست. در ذات هستی حرکت به سوی متعالی نهفته و با جهش به سوی اوست که انسان از حد خویش فراتر می‌رود و با این فراتر رفتن هم اصالت خویش را باز می‌یابد و هم به آرامش می‌رسد.

در مرتبه Existenz انسان از خودش به عنوان موجودی که به وسیله متعالی داده شده است، آگاه می‌شود. یاسپرس علاوه برگشودگی و روبه جلو بودن و از خودبرآمدن و فراتر شدن که در من انسانی نهفته، در اصل او کشمکش‌ها یا تضادها و تعارضاتی نیز می‌بیند که میسر شدن و تحقق آدمی را شگفت‌آورتر و غیرقابل پیش‌بینی می‌سازد: امکان و پدیدگی، عقلانیت و عدم عقلانیت، مسئولیت و عجز، تفرد و گرایش به اجتماع، دلهره و امید همه از سنخ بی‌نظمی‌های هستی که من انسان در معرض آن است (مک کوایری، ۶۴-۶۱).

از نظر یاسپرس مرگ نیز یکی از مهمترین پارادکس‌های زندگی انسان است. به نظر او

مرگ از خود زندگی است و از پیش فرضهای یقینی آن به حساب می آید، منتها وسعت Existenz یا نفس آدمی بقدری است که می تواند با مرگ کنار آید و جاودانگی را پس از آن تجربه کند. آدمی با مرگ حیث تجربی خود را پشت سر می گذارد ولی پس از این مرحله، جاودانگی و ابدیت در انتظار من انسانی است که زندگی آگاهانه را معنادار و هدفمند می سازد. گفتگوهای سقراط هنگام خوردن شوکران در زندان و آخرین خداحافظی او از آن جهت برای یاسپرس دل انگیز است که به دنبال خود نوید طلوع افق زیبای ابدیت را دارد (۱۹۶۷، ۱۰۶).

آیا انسان قابل شناخت است؟

هر چند هم از نگاه صدرا و هم یاسپرس آدمی صاحب نفس است و این هسته مرکزی، دارای ویژگیهایی است ولی بدلایلی، بطور کامل نمی توان این حقیقت را شناخت و معرفی کرد. از نظر صدرا نفس عین اضافه اشراقیه به مبدأ خود است، لذا فهم و توصیف این معنای اضافی بدون وقوف به مبدأ آن ناممکن است، به علاوه حقیقت نفس عین فعالیت و ادراک است و هرگز منفعل و مدزک واقع نمی شود. لذا به هیچ وجه نمی توان تصویری از نفس ارائه کرد و علم حصولی از آن داشت چون آنچه ادراک می شود غیر از آن چیزی است که ادراک می کند. از این دو دلیل گذشته، نفس آدمی از جسم او برآمده و دائماً در حرکتی جوهری به سوی مراتب بالاتر در حرکت است. آنچه حد معین ندارد و در مرتبه ای توقف نیابد و فصل او دائماً در سیروورت باشد قابل تعریف و شناخت نیست، لذا شناخت و توصیف نفس به صورت حصولی ناممکن است (اسرار الایات، ۲۹۵).

البته صدرا همه ابواب را بر ادراک «خود» مسدود و بسته نمی داند. برای شناخت نفس از نظر او می توان راهی را در پیش گرفت که عرفای بزرگ نشان داده اند و به فنای خود و استغراق در ذات خداوند منجر می شود. اینگونه، او با نفی رؤیت خود به رؤیت تبعی رسیده و آگاهانه به مقام حضور می رسد. راه دیگری که صدرا در پیش نهاده شناخت نفس از طریق کارکردها و آثار نفس است که در دو جهت ادراکی و تحریکی معرفی نموده است.

یاسپرس نیز شناخت انسان را با دانش متعارف ناممکن می‌داند. او معتقد است در آدمی چیزی وجود دارد که عین آزادی است و مطلقاً در دسترس معرفت عینی قرار نمی‌گیرد. به نظر او به دو صورت می‌توان از انسان فهمی حاصل کرد: گاه انسان به صورت موضوعی برای شناسائی و ابژه‌ای برای تحقیق در نظر گرفته می‌شود؛ مانند مردم‌شناسی و روان‌شناسی و جامعه‌شناسی و نظایر آن که این بخش از معرفت انسان تنها فهم جهتی از جهات وجودی اوست و نمی‌تواند نمائی از همهٔ انسان به دست دهد. گونه دیگری از شناخت Existenz نیز وجود دارد که او را ابژه نمی‌کند بلکه راه بردن به حقایق نظیر نفس و خدا را این جهانی نمی‌داند و به خارج از فضای اشیاء این جهانی ارجاع می‌دهد (یاسپرس، کوره راه خرد، ۶۳). شیوهٔ فهم این قسم از حقایق، علم حصولی متداول و عینی‌ساز نیست بلکه روشی است که یاسپرس از آن به «روشنگری وجودی» یا «اشراق وجود» یاد می‌کند. پس آدمی باشنده‌ای نیست که به تدریج بتوان شناختی جامع و مانع از او حاصل کرد؛ بلکه موجودی به طور کامل استثنائی است. زیرا از آزادی یا اختیار بهره‌مند است و وقتی آزاد باشد همهٔ برداشته‌های قطعی از وی باطل می‌شود. او فوران آزادی و تصمیم است لذا نمی‌توان بسان یکی از اعیان او را شناخت و توصیف کرد. پس از آنجا که Existenz از تیررس معرفت حصولی خارج است و هیچگونه شناخت عقلی از او امکان‌پذیر نیست، با اشراق وجود بایستی از حد شناخت فراتر رفت و وارد حوزهٔ غیر شناخت یا «دل آگاهی» نسبت به خود شد. این حرکت درونی به سمت خود، گونه‌ای دریافت شهودی و حضوری از خود است که صدق و کذب نمی‌پذیرد.

اگر یافته‌های صدرا و یاسپرس را در زمینهٔ تعریف حقیقت انسان در مقابل هم نهمی درمی‌یابیم که حوزه‌هائی برای استشمام دریافت مشترک بین این دو فلسفه قابل اشاره‌اند از جمله:

یک، هر دو اندیشمند حقیقت انسان را نفس او می‌دانند و معتقدند در میان همهٔ موجودات عالم تنها انسان واجد نفس (Existenz) است، لکن نفسی که صدرا آنرا عین اضافهٔ اشراقی به خداوند و از جنس وجود و عین تشخیص می‌داند با Existenz یاسپرس که فاقد عناوین فوق است تفاوت اساسی دارد. Existenz یاسپرس در ارتباط، تحقق می‌یابد و به غیر، شناخته می‌شود.

دو، انسان در هر دو نظام فکری سرشتی مرکب از خیر و شر دارد چراکه آزاد است و از نظر یاسپرس عین امکان استقبالی است. تعارضهای وجودی او و کشمکشهایی که نفس را عرصه اصلی عمل خود می سازند در تحقق نهایی انسان نقش مهمی بعهده دارند. سه، هم از نظر صدرا و هم در دیدگاه یاسپرس آدمی دارای ماهیتی از پیش تعیین شده و مرتبه‌ای قطعی و معین نیست و هر فردی برای خود منحصر به فرد است و ذیل عنوان کلی دیگری نمی‌نشیند. بر این تشابه نیز دقت و درنگی لازم است. مبنائی که بر آن اساس صدرا آدمی را ذومراتب می‌داند سعه وجودی ذات انسان است که به علت انبساطش گونه‌های مختلف آدمی را در خود محقق می‌سازد، اما علت این تنوع در یاسپرس بی‌ذاتی و بی‌ماهیتی آدمی است نه گسترش وجودی او. حتی اگر نظر صدرا در باب انسان را نیز در اصطلاحات به الفاظ یاسپرس تقلیل دهیم و غرض او را از منفی‌الذات بودن انسان نفی هر گونه ذات و ذاتی از آدمی بدانیم باز نفی او، واگذاری او به شبکه‌ای از ارتباطات نیست که شناخت و فهم او در ارتباط عمیق با خداوندست. با این همه، قرابت‌ها و همسویی‌ها در این معنا بین این دو منظومه فکری مهم و قابل تعمق است. چهار، هر دو متفکر مرگ را وضعیتی می‌دانند که در آن سپهر جدیدی از معرفت در مقابل آدمی گشوده می‌شود و بر این باورند که مرگ پایان انسان نیست (المظاهر الالهیه، ۶۸؛ الواردات القلبیه، ۱۵۹؛ یاسپرس، ۱۹۶۷، ۱۰۶-۱۱۲).

پنج، با همه این توصیفات از نظر دو اندیشمند شناخت حقیقت انسان با موانع مهمی روبروست. هر دو معتقدند حقیقت انسان از ابژه شدن و مدرک بودن می‌گریزد و مدرک بودن آن عین مدرک نبودن آن است. او حقیقتی فعال و عامل است که هرگز از موضع خود فرو نمی‌افتد. هم صدرا براساس حرکت جوهری و هم یاسپرس براساس امکان استقبالی و وجود آزادی در انسان از پذیرفتن فصل ثابت و نامتغیر برای انسان ابا دارند و لذا شناخت حدی او را ناممکن می‌شمرند. البته قبلاً گذشت که این نظر مشترک، مبانی خاص و علل متفاوت و بلکه متباین دارد.

ساختهای آدمی

تا بدینجا آشکار شد که صدرا و یاسپرس برای انسان ابعاد و وجوهی قائلند که از میان

آنها حقیقتی خاص و فرید و ممتاز در محور قرار گرفته که عهده‌دار متمایز ساختن انسان از سایر موجودات است. این حقیقت همان نفس یا Existenz است لکن این بدان معنا نیست که سایر ابعاد و ساحت‌های وجودی انسان و همی‌اند یا شأنی در تحقق انسان ندارند. (یاسپرس شامخ‌ترین جنبه نفس را Existenz می‌خواند).

این دو، برای آدمی ساحت‌های متعددی برشمرده‌اند. صدرا برای انسان قائل به ساحت‌های عقل، نفس، روح و بدن است و یاسپرس این ساحت‌ها را دازاین یا وجود تجربی، آگاهی کلی، ذهن و Existenz می‌داند. ساحت عقل مربوط به کینونت عقلی انسان است که فعلیت محض بوده و مبدئی است که انسان از آن یا از مرتبه کینونت ربوبی بر اساس قاعده امکان اشرف به سوی مراتب فروتر افاضه می‌شود. در این مرتبه، نفس انسان با ذات حق متحد است ولی بدان اطلاق نفس نمی‌شود چرا که آدمی در آن وعاء، وجودی عقلانی دارد و هویت نفسانی ندارد. در این مرتبه او عین وجود حق تعالی است. روح نیز در انسان شناسی صدرائی واسطه‌ای بین بدن و نفس است که از ماده‌ای لطیف ساخته شده، موضعی جسمانی دارد و تأثرات و تأثیرات نفس و بدن را به یکدیگر منتقل می‌کند. یاسپرس به ساحتی بنام عقل برای آدمی قائل نیست و به تحقیقی قبل از تحقق این جهانی انسان باور ندارد.

هیچیک از این دو اندیشمند آدمی را منحصر در تن و جسم نمی‌دانند و همه او را در بدنش خلاصه نمی‌کنند. صدرا ذهن را نیز یکی از شوون و مراتب نفس می‌داند که در محدوده یکی از کارکردهای آن، هم خود تحقق می‌یابد و هم نفس را در آن عرصه محقق می‌کند. بر این اساس مهمترین ساحت‌هایی که هر دو اندیشمند بر وجود و تحقق آنها در انسان یا تحقق انسان بدانها اتفاق نظر دارند، نفس و بدن است که البته در این بین نفس یا Existenz دارای شأن و نقشی اصلی‌تر است.

حال گرچه برای تبیین حقیقت انسان باید بیش از پیش متوجه این عنصر مرکزی شد اما به این نکته نیز باید توجه کرد که هر دو فیلسوف دوآلیسم و ثنویت و چندپاره‌گی را در مورد انسان رد کرده قائل به تشخیص یکپارچه‌ای برای انسان هستند. اینگونه نیست که حیثی از انسان بدن او و بخشی از او روان و نفس و Existenz او باشد بلکه همه این وجوه در او در غایت وحدت و این همانی‌اند. صدرا گرچه درباره بدن نظرات و مباحثی را

مطرح نموده و از نحوه شکل‌گیری و مهمترین و مؤثرترین عضو آن سخن گفته (اسفار، ۱۴۲/۸ و ۷۶/۹ و ۲۸ و ۸۶/۲)، در همه جا در تکوین بدن انسان، رد پای نفس را به روشنی می‌بیند و نشان می‌دهد. او نفس را فاعل غیر مستقل بدن می‌داند که به امداد الهی آنرا تدبیر و حفظ می‌کند. به عبارت دیگر این نفس است که در اطوار مختلف، شؤون گوناگون به عهده می‌گیرد، در نشئه‌ای، صورت‌بندی مواد به تناسب استعدادشان را در رحم عهده‌دار می‌شود، در شأنی، صورت‌بندی قوای حساس متناسب با جوهر حس، در مرحله‌ای صورت‌بندی مدارک باطنی با صورتهای خیالی، و در جایی صورت‌بندی ذوات بصورت حقایق و معانی الهی و ربانی را. او هویت بدن و تشخیص آنرا به نفس می‌داند و قوام و تمام آن را از او می‌شمرد (اسفار، ۱۹۰/۹، ۲۳۹).

پس بر این مبنا ارتباطی وثیق و ناگسستنی در نظر صدرا بین این دو ساحت از انسان وجود دارد. او بسان ارسطو بر این تعریف راضی شده است: نفس، کمال اول برای جسم طبیعی آلی است. و البته این تعریف را مبین حقیقت نفس نمی‌داند بلکه آنرا از جهت نفسی و از جهت تعقلش به بدن تشریح می‌کند. به عبارت دیگر نفس برای جنبه اضافی جوهر نفسانی به بدن وضع شده است لذا این اضافه تنها در قیاس با بدن فهمیده می‌شود و طبعاً بدن در تعریف آن مأخوذ خواهد بود. در این صورت نفس که کمال اول جسم طبیعی است با او درحدّ شیء است و فهمیدن هر یک بدون دیگری ممکن نیست. ترکیب نفس و بدن ترکیبی خارجی نیست که به توان این دو را مستقل از هم ادراک کرد بلکه ترکیبی تحلیلی است که تنها در وعاء ذهن و با تلاش ذهنی قابل تفکیکند. در واقع بدن، نفس است و نفس، بدن است و هیچ ثنویتی بین آنها وجود ندارد. پس از نظر صدرا نفس، صورت بدن است و نفسیت نفس هم نوعی تعلق و رابطه است که تعلق زائد بر ذات نیست که حاکی از دوگانگی نفس و بدن باشد. علت تعلق جوهری نفس به بدن آن است که نفس، کمال اول بدن است و کمال اول هر شیء، وجود شیء است؛ پس شیئیت بدن به نفس و نفسیت نفس با بدن تحقق می‌یابد. از طرف دیگر اضافه بین بدن و نفس جوهریت نفس را زایل نمی‌کند و آنرا ذیل مقوله اضافه جای نمی‌دهد زیرا این اضافه در وجود نفس است نه در ماهیت آن مانند اضافه صورت به ماده.

صدرا برای خروج از بن‌بست ثنویت نفس و بدن به جای آنکه حکم به اصالت نفس

یا اصالت بدن کند و جنبه مادی یا جنبه مجرد انسان را مبنا قرار دهد به تئوری النفس جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء روی آورده است. بر این مبنا جسم به عنوان حقیقتی وجودی، اشتداد می یابد (اسفار، ۱۱/۸-۱۴). در جریان حرکت جوهری، نفس در ابتدا جسم طبیعی محض است و با تکاپو و حرکتی که در گوهرش جاری است تکامل می یابد و بالئس بعد از لئس کمالات سابق را انباشته و تحول جوهری آن استمرار می یابد تا جایی که در افعال خود از بدن بی نیاز می شود و با ترک تن به مجرد کامل می رسد. انسان با حرکت جوهری، ضمن محفوظ ماندن هویت های پیشین، حقیقت و جوهر او، اشتداد و ارتقاء می یابد. به هر میزان نفس حرکت تکاملی جوهری را طی کند، سعه وجودی بیشتری می یابد و در عین حفظ مراتب پیشین واجد مراتب جدیدتری می گردد.

به همین دلیل، نظر صدرا در طبیعت، اساساً انسان بالفعل منتفی است و تمام آدمیان در تحرک جوهری بوده و متنوع به انواع بشمارند. مبنای حرکت جوهری در انسان عمل اوست و از اینجاست که هویت نفس و تکامل و انحطاط او در گرو اعمال و رفتار و انتخاب ها و اراده های اوست و نفس و امدار روش و بینش و ملکات خواهد بود. نفس ممکن است در جریان انتخابهای خود به مراتبی فروتر از حیوان فرود آید و یا به آستانه فرشته خوئی گام گذارد. البته در این سیر افاضه ازلی الهی علی الدوام و الاتصال مؤثر تام است. از سوی دیگر شناخت کامل این مرکب حقیقی، به علت تحرک دائمی او در وعاء طبیعت، - که آنی توقف و درنگ ندارد - ممکن نیست. امر متحرک غیر قابل شناسائی است و انسان در این عالم، متحرک بالذات است. نفس ناطقه، وجودی است طبیعی که به تدریج مجرد می یابد و در هر آنی منقلب می شود. لذا فرض فصل ثابتی برای او نارواست، باید حقیقت حرکتی و سیلانی نفس و بدن در شناخت و تعریف او دائماً در نظر بماند.

از نظر یاسپرس نیز وجوه مختلف وجود انسان با هم ارتباط دارند و ترکیبشان اعتباری و غیر حقیقی نیست. دازاین^۱، آگاهی کلی^۲، ذهن^۳ و نفس^۴ وجوه مختلف انسان از نظر اوست. دازاین یا وجود تجربی ما، شأنی از ماست که در جهان و در قالب زمان و

1. dasain

2. consciousness at large

3. spirit

4. existenz

مکان تحقق دارد (بلاکهام، ۷۱-۷۲). بدن، تجربه حسی، سائقها، خواستها، دلواپسیها، رنجها، کوششها، مبارزات، ترسها و امیدها جملگی ابعاد دازاین ما هستند. دازاین جسم ماست بلکه نقطه آغازین تحقق واقعی و خارجی ماست، لذا پیش شرط سطوح دیگر وجود ما نیز می باشد. دازاین با مفهوم بدن در صدرا تفاوت دارد. دازاین یاسپرس جسم تنها نیست بلکه مجموعه جسم و روان است که در طبیعت به صورت تجربی و جزئی از جهان تحقق دارد و البته سطح فروتر وجود انسان است و آغاز و انجام و حرکتی دارد، دازاین همان مین ماست که مورد مطالعه روان‌شناسی، زیست‌شناسی و دیگر علوم است (اسکراج، ۴۱-۴۲)

با این حال همین دازاین، ناشناخته و مبهم است؛ چراکه از یک سو به ما عطا شده و از سوی دیگر مولود انتخابهای ماست. در این مرحله از بودن ما، آنچه کسوت حقیقت به تن می‌کند همه آن مصالح و منافع است که وجود تجربی مرا تأمین می‌کند و زندگی مرا در حد دریافتها و لذات حسی هموار و دلپذیر می‌سازد. لکن گذار از این سطح در نظر یاسپرس مقدمه وصول به «وجود» است.

آگاهی کلی مرحله‌ای است که آدمی با برکشیدن از حد مطالبات وجود تجربی خود بدان توجه می‌یابد و با آن، شناخت‌های علمی برای او جوانه می‌زند و خاستگاه علوم تجربی شکل می‌گیرد. آدمی در این مرحله ضمن با خود داشتن همه لوازم وجود تجربی اش به فهم روابط ذاتی حقایق مجردی نظیر آنچه در ریاضیات مطرح است، دست می‌یازد. آگاهی کلی یا محض، نظم زندگی و اشیایی است که من می‌توانم بدان اتکاء و اعتماد نمایم. حقیقت در این سطح، مطابقت قضیه با متعلق آن است. در این لایه بر خلاف دازاین، آدمی جایگزین پذیر است. آگاهی در وجود تجربی، زنده، مشخص، گذرا، نامکرر و محاط در حیث نفسانی است در حالیکه در آگاهی کلی دانش ما غیر شخصی، بی قید و عموماً معتبر است. ذهن سنتزی است که از برهم آمدن وجود تجربی و آگاهی کلی به دست می‌آید. ذهن داعیه وحدت بخشی، ارجاع فروغ به اصول و مصادیق به ایده‌ها را دارد.

یاسپرس در ذهن تلاش می‌کند تفرق و پراکندگی سطح آگاهی کلی را به وحدت بازگرداند و چارچوبهائی برای تفکر ما بنیان گذارد. این سطح زیربنای افکار ما و منشأ

زندگی اجتماعی ماست، زیرا هر فردی در این سطح عضوی از جامعه است که همه چیز خود را از آن اخذ می‌کند و لذا جامعه، ایده‌های خود را بر فرد تحمیل کرده و او را آن سان که می‌پسندد مهیا می‌کند (۱۹۶۷، ۱). حقیقت در این سطح، شناسائی ایده‌ها و ترجیح یکی بر دیگری است. لکن آدمی به تنهایی از این سه سطح ساخته نشده و با آنها احساس تمامیت و کمال نمی‌کند. هنوز حقیقت محیطی را انتظار می‌کشد که تمامی سطوح یاد شده را در خود جمع کند و از آنها نیز عبور کند. بنیاد همه این سطوح چیزیست که عین نیست و با ملاحظه عقل از دست نمی‌رود و تنها بر نظیر خود جلوه می‌کند، او Existenz است (Koeftenaun, p 254-258). پس از نظر یاسپرس نیز وجوه وجودی، نه تنها با هم مرتبطند بلکه در سپهر برتری فانی و بدان قائمند. بدون او آدمی محو می‌شود.

Existenz هم به دازاین بسته است و هم برای برآمدن از آن با آن می‌جنگد و هم با آن یکی می‌شود. Existenz سرچشمه جدی دازاین ماست. او با آگاهی کلی نیز مرتبط است. او به دستاورد آگاهی کلی و ذهن در علمی که با آن محیط خویش را آشکار می‌سازد متکی است. اما با این حال غیر از آنهاست. یاسپرس مرتبه Existenz را مرتبه‌ای می‌داند که در تردید و آمد و شد و بود و نبود است و هم می‌تواند به دست آید و هم می‌تواند از دست برود. چنین خصلتی در ذات او نهاده شده است. او شناختنی نیست و به نظر یاسپرس باید با نیایش و ندا (appel) به سوی او راه گشود. او حقیقتی است که تنها می‌توان به رمز و اشاره از آن سخن گفت. این واقعیت با ارزش و معتبر در انسان از همه تعینات می‌گذرد و حتی از خود فرا می‌رود و تعالی می‌جوید.

به نظر یاسپرس خدا نیز فقط برای Existenz وجود دارد و تنها با او می‌توان به متعالی

پی برد.

Existenz امر ثابت و ساکنی نیست که بتوان به تعریف و شناسایی آن اقدام

است که برای او جایگزین من ثابت انسانی می شود. او به وجود ماهیت و طبیعت ثابتی برای انسان قائل نیست و با ارتباط Existenz با غیر او، خود را تعیین می بخشد و این ارتباط، عین مقام تحقق اوست. او چیزی نیست که ارتباط برقرار کند بلکه چیزی است که با ارتباط خود را به دست می آورد. آنچه در پس زمینه این سطوح و وجوه قرار می گیرد و ارتباط این سطوح را با یکدیگر در نگاه یاسپرس معنادار می سازد هستی در عالم با دیگران است. تحقق انسان در عالم با لوازم و مقدماتی همراه است که در آن انسان بدن است، آگاهی است، ایده است و Existenz است.

کتابشناسی

بلاکهام، د-ج، اندیشه هستی، ترجمه باقر پرهام، تهران، ۱۳۵۷.
کاسیرر، ارنست، رساله ای در باب انسان، درآمدی بر فلسفه فرهنگ، ترجمه بزرگ نادرزاده، تهران، ۱۳۷۳.

غیائی کرمانی، سیدمحمدرضا، اگزستانسیالیزم فلسفه عصیان و شورش، قم، ۱۳۷۵.
ملاصدرا، محمد ابراهیم، تفسیر سوره جمعه، به کوشش محمد خواجهوی، انتشارات مولی، ۱۳۶۰.

همو، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت، ۱۹۸۰م.
همو، اسرار الآیات، به کوشش محمد خواجهوی، تهران، ۱۳۶۳.
همو، رساله سه اصل، به کوشش حسین نصر، تهران، ۱۳۶۰.
همو، المبدأ و المعاد، به کوشش سید جلال الدین آشتیانی، تهران، ۱۳۵۴.
همو، المظاهر الالهیه، به کوشش سید حمید طبیبیان، تهران، ۱۳۶۴.
همو، مفاتیح الغیب، به کوشش محمد خواجهوی، تهران، ۱۳۶۳.
همو، الواردات القلیبیه فی معرفه الربوبیه، به کوشش دکتر احمد شفیعه، نوالی، محمود، فلسفه های اگزستانس و اگزستانسیالیزم تطبیقی، تبریز، ۱۳۷۳.
وال، ژان، بحث در مابعدالطبیعه، ترجمه یحیی مهدوی، انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۵.
همو، نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه های هست بودن، ترجمه یحیی مهدوی، تهران، ۱۳۷۵.
یاسپرس، کارل، آغاز و انجام تاریخ، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۳.

همو، افلاطون، ترجمه محمد حسن لطفی، انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۵.

همو، کانت، ترجمه عبدالحسین نقیب زاده، تهران، ۱۳۷۸.

همو، کوره راه خرد، ترجمه مهبد ایرانی طلب، تهران، ۱۳۷۸.

Jaspers, Karl, *Philosophy*, 3 vol, tr by E.B.A shton. USA. Chicago University, 1969.

_____, *Philosophy, is for everyman*, tr R.F.C. Hull and Grete west, 1967.

_____, *Way to wisdom*, tr R.Manhein, 1951.

_____, *Reason and Existenz*, tr W.Earle, 1955.

Koefstenbaun, Peter "Karl Jaspers", (ed.), *Encycolopedia of philosophy*, Mac Millan, p.co, USA, 1967.

Macquarrie. john, *principles of christian theology*, second Edition, charled scribner's sons, newyork.

Schraj, oswaldo, *Existenz and Transcendence*, Duquesne university, first printing, 1971.