

برخورد کارل یاسپرس با اندیشمندان بزرگ^۱

نوشته: محمود خان ماکو

ترجمه: علی رهبر

یاسپرس نه استادی داشت و نه خواستار داشتن شاگردی بود، ولی در تماسش با اندیشمندان بزرگ بعرضه مشترکی راه یافت و در آن با عظمت پر ابهتی روبرو شد که از آن پس به راهنمایی خود برگزید. او اندیشمندانه زندگی کرد و در تمام طول عمر خویش در حالیکه خود استاد فلسفه بود، علیه فلسفه‌ای که بمنزله مواد تعلیمی بشمار میرفت و زائیده تخیلات تجربیدی استادان فلسفه بود، جنگید و هموار بمداول این عبارت خود وفادار ماند که:

«... اگر من میدانم فلسفه چیست، باین علت است که در آن زندگی میکنم، ولی هنوز بوسیله تعریفی از آن، بدان پی نبرده‌ام».

یاسپرس حتی نخست بعنوان روانشناس هم بمداقه در آثار کیر که گارد و نیچه پرداخت و توجه‌اش را بفلاسفه معطوف داشت. بطوریکه در نتیجه این تدقیقات بسال ۱۹۳۶ اثری درباره نیچه و چندی بعد هم (۱۹۳۷) رساله‌ای درباره دکارت منتشر نمود، اما در حقیقت جلد اول کتابش تحت عنوان «فلاسفه بزرگ» (۱۹۵۷) و طرحی که از «تاریخ جهانی فلسفه» بودیعه گذاشت، می‌بایست نشان بدهند که وی اصولاً تحت عنوان «تاریخ فلسفه» چه مفهومی را اراده می‌کند، چه او در اثر عظیم خود «تاریخ جهانی اندیشه» نه تنها فلاسفه و آثارشان، بلکه اندیشمندان جهان ادب،

عالم تبعات و قلمرو آموزش و پرورش و دنیای الهیات و غیره را نیز گنجانید و بدینوسیله با بزرگان تاریخ در « آمیزشی » نامحدود درآمد که حتی خود را اندیشمندانه در زمره معاصرین نخستین متفکران آنان قرار داد، چه او میگفت: «... فلسفه تازه وقتی شروع میشود که فلاسفه در حدود امکانات ویژه من، بمن مربوط میشوند و من به خواسته آنان واقف میگردم و آنها را یا پذیرفته و یا رد می‌کنم»^۲.

خود این اراده به « آمیزش » بود که « تماس وجودی » وی را با موجودات اندیشمند ایجاد کرد و از این نقطه نظر فلسفه یاسپرس فلسفه‌ای « آمیزشی » است. « آمیزش » در واقع پدیده‌ای ازلی انسان بودن می‌باشد، چه انسان موجودیست اجتماعی، ولی اجتماعی که مستقل نیست و تنها در « نتیجه‌گراییش بدیگری بوجود می‌آید »^۳، بنابراین هستی ما در واقع نمره « آمیزش » با دیگران است و این نشان میدهد که اندیشه یاسپرس تفکری برضد انفرادی باشد، زیرا وی حقیقت را در وابستگی و ارتباط جستجو میکند و در آمیزش فلسفه را راهی می‌داند که برای آشنائی با هموعان و بدین وسیله به خودیابی و از آنجا هم به « برین » و یا « الوهیت » می‌باشد.

این روش «تاریخ نگاری» هر چند هم منظم و آگاهانه باشد، «علم» نیست، بلکه خود وجهی از «فلسفه» است. اینگونه بررسی «تاریخ اندیشه» نوعی تماس جدید با اندیشمندان را بوجود می‌آورد، زیرا بزعم یاسپرس در عرصه پهنای تاریخ همه اندیشمندان بزرگ به قلمروی تعلق دارند که در آن همگان بوسیله زنجیری بهم متصل شده‌اند که خط واصل کثرت به «وحدت» است و «خرد دربرگیرنده»^۴ نام دارد.

قلمرو موجودات اندیشمند که خود شامل فردیت افراد است ، از تاریخ « ماوراء تاریخی » میسازد و بدینوسیله اندیشمندان بزرگ را « بر تارک اعصار » قرار میدهد، چه وسیله ارتباطات در این منطقه اندیشه، سیر زمان نیست ، بلکه عرصه خرد است و یا به عبارت دیگر یاسپرس « رویدادنگاری » را بمثابة « اصل نظم دهنده » قلمداد نمیکنند و برای « خرد » هم که « قلمروش » توانائی پذیرش همگونه گوناگونی را حائز است ، مسئله « ماقبل » و یا « مابعد » را مطروح نمیدانند و با این نهج جدید خود در تاریخ تنها قرابت نحل اندیشه و اصالت یکایک آثار را مورد بررسی قرار میدهد، چنانکه برای وی « کنفوسیوس » ، « بودا » ، « سقراط » و « عیسی » در حکم اندیشمندان سر مشق دهنده ، « افلاطون » ، « آگوستینوس » و « کانت » بمثابة واضعین پیکر فلسفه ، « ارسطو » ، « تماس » و « هگل » بمنزله ناظمین خلاق و « اناکسیماندر » ، « هر اکلیت » ، « پارامیندس » ، « انسلم » ، « اسپینوزا » ، « لائوتسه » و « ناگاریونا » در زمره متفکرانی که از سر آغاز متافیزیکی اندیشیده‌اند ، می‌باشند ، ما ذیلاً بروجه مثال بررسی « آمیزش وجودی » وی با « پلوتین » که یکی از اعظم باختر زمین بشمارست ، می‌پردازیم .

در کتاب « فلاسفه بزرگ » پلوتین نیز در کنار « هر اکلیت » ، « انسلم » ، « لائوتسه » و دیگران در فصل « متفکرانی که از سر آغاز متافیزیکی اندیشیده‌اند » قرار گرفته است . خود عنوان این بخش از کتاب مبین این واقعیت است که در نزد یاسپرس گونه دیگری از فلاسفه نیز وجود دارند که از « سر آغاز ماوراء الطبیعی نندیشیده‌اند » آنچه‌چنانکه وی حتی در مقدمه خود بر این فصل دو نوع متافیزیک تشخیص میدهد: « متافیزیک

هوشمندان» و «متافیزیک وجودی» و «ماوراء الطبیعة هوشمندان» را دانش جابر و عقلانی میدانند که اصولاً در جستوی علت هستی است و نهادی آموزشی دارد و همواره در دگر گونیست و بسختی هم بر مفاهیم و توجیهاات بی پایان و محکمی متکی می باشد که بقول وی حتی میتواند بیازی با آنها نیز منتهی گردد.^۷ این «متافیزیک» را میتوان «مابعد الطبیعة مکتبی» خواند و تنها در حکم اقدامی هوشمندان به شمار آورد. گونه‌ی دیگر ماوراء الطبیعة» که «اندیشیدن متافیزیکی» فلاسفه بزرگ را تشکیل میدهد، بنا بگفته‌ی یاسپرس همانند نیایشی است که در واقع بر هیچ توجیهی استوار نیست و تنها ناشی از برداشت و مکشفه‌ای تأویل ناپذیر می باشد که فقط برای شخص اندیشمند آنها در تماسش با هستی دست میدهد. این طرز اندیشیدن که نیاز به ایضاح مستمر دارد، در واقع قابل تقلید نیست، چه اعتبار تفهیم اصیل آنها جنبه‌ای کاملاً فردی دارد.

برای یاسپرس بجز متفکرین پیش از سقراط فقط دو نفر اندیشمند متافیزیکی وجود دارند که جدا از روش متعارف کلیسای باختری اندیشیده‌اند، یکی «پلوتین» و دیگری «اسپینوزا»، زیرا تنها این دو نفرند که برای تفکر درباره‌ی روابط خود با الوهیت فقط از سرچشمه‌ی خرد خود فیض گرفته و سود جسته‌اند.

در فصل «متفکرانی که از سر آغاز متافیزیکی اندیشیده‌اند» فلسفه‌ی پلوتین نخست از جنبه‌ی مواضع آن، اگر چه بنا بگفته‌ی یاسپرس چندان هم مهم نیست ولی معدالک تفهیم اندیشیدن فلسفی وی را تسهیل می کند، مورد بررسی قرار گرفته است، بطوریکه مفاهیم «احدیت»، «عقل مجرد»^۸، «نفس»، «طبیعت» و «ماده» را یاسپرس نخست در بررسی خود

مشخص کرده و تعریف میکند: «جهان» بمثابة يك «باشنده» قائم بذات نیست، بلکه هستی واسطی است در بین «احدیت» و «ماده» قرار دارد. «باشنده برتر» یا «احدیت» و «غیر باشنده» یا «ماده» قابل شناسائی نیستند و در فکر نمی‌گنجدند و به بیان هم نمی‌آیند. هر چند «احدیت» و «ماده» از يك مقوله نیستند ولی تنها از «باشنده برتر» و بوسیله «غیر باشنده» است که «باشنده» قابل تبیین میگردد. «باشنده» ناشی از «احدیت» است و «احدیت» وجود دارد، چون «غیر باشنده» نیز هست. «غیر باشنده» با «نیستی» یکسان نیست و بلکه بیشتر از آنست (از مفهوم نیستی در اینجا جنبه مثبت آن افاده میشود) و همچنین «نفس» باین ترتیب در میان «احدیت» و «ماده» قرار گرفته است. در بین «نفس» و «احدیت» که قلمرو و قوالب بسیط ذهنیات است، «عقل مجرد» یا «نوس» و واقع شده که بحلقه زنجیر «نفس» بسته است و در بین «نفس» و «ماده» هم «طبیعت» جایگزین است که حلقه و اصل این دو می‌باشد. این پنج مفهوم یعنی «احدیت»، «عقل مجرد»، «نفس»، «طبیعت» و «ماده» منحنی مسدودی را میسازند که حاوی دو قطب «احدیت» و «ماده» و «باشنده برتر» و «غیر باشنده» است. حد واسط همه مفاهیم را «نفس» ترتیب میدهد و «باشنده» باین طریق با معجونی از «عقل مجرد»، «نفس» و «طبیعت» یکسان میگردد. «عقل مجرد» زیبایی و هستی حقیقی است. آن همطراز «اندیشیدن» است و سرمدی میباشد. پلوتین «احدیت» را پدر و «عقل مجرد» را پسر می‌نامد، پس «عقل مجرد» امری ربانی میباشد. «عقل مجرد» آفریدگار «نفس» است و اگر «نفس» بجانب وی بی‌الا بنگرد «طبیعت» را میسازد، چه او سازنده کائنات و جهانست^۹. «نفس» ساختمانی غیرمادی دارد و

تجزیه و تقسیم ناپذیر است و بعنوان «نفس جهانی» همواره نامیرا می‌باشد. «طبیعت» جهان «اجساد» و مرعی است ولی با «ماده» برابر نمی‌باشد، زیرا «ماده» بعنوان «غیر باشنده» فاقد جسم است و نامتناهی می‌باشد. علم المقولات پلوتین دو نوع مقوله تشخیص می‌دهد: «محسوس» و «ذهنی»، ولی این دوگونه مقوله را در حضور هم پایاب ایستائی نمیداند، بطوریکه یکی محوگردد چون دیگری ظاهر شود. علم المقولات خود روشی است از عروج اندیشه از عالم محسوسات به جهان ذهنیات. پلوتین «مقولات» خود را تا حدی از «افلاطون» و تا اندازه‌ای هم از «ارسطو» گرفته است. همین محو شدن محسوسات در برابر ذهنیات یعنی اتحاد با «احدیت» نشان می‌دهد که این مقولات دوگانه در نزد پلوتین نیروهای مستقلی نیستند، آنچنانکه در ثنویت «روح» و «ماده»، «نیکی» و «شر» می‌باشند و همواره هم در ستیز جاویدند. برای پلوتین تنها «احدیت» وجود دارد و فرآیند همیشگی همانا ریزش و فیضان او در فرآورده‌های باشنده و بازگشت مجدد آنها بسوی «احدیت» می‌باشد^۱. پیدایش جهان - نزول و صعود: «احدیت» بتنهایی خود را بسنده می‌کند و تحت الشعاع چیزی هم قرار نمی‌گیرد. برای پلوتین اندیشه‌های آفرینش وجود ندارد و جهان آفریده نشده است، پس «نزول احدیت» بچه معنی است؟ و پیدایش اینهمه چیز از کجاست؟ پلوتین در پاسخ این پرسش «احدیت» را با «خورشید» یا «سرچشمه‌ای» و یا «مرکزی» مقایسه می‌کند و با آنکه خود این مقارنه را جواب قطعی مسئله نمیداند و آنرا تنها نوعی «نگرش به مسئله» تعبیر می‌کند، زیرا «احدیت» متکامل است و در پی چیزی نیست و نیازی هم به چیزی ندارد و همواره هم بطور یکنواخت در فیضانست و جهان هم

فر آورده سیلان اومیباشد^{۱۱}». «فر آوردن»، آفریدن نیست، بلکه رویدادی در شهود است، با آنکه جهان بمنزله «زیبائی»، «شکوه» و یا «جبروت» اطلاق میشود، زیرا آن نیز از «احدیت» نشئه پذیرفته ولی معذالک شبیحی از «احدیت» است و از اینرو سرشار از نقصانها و عیوبست که این خود نیز تضاد است.

عروج اندیشه؛ خوددارای دومی مرحله است که از یکدیگر متمایزند و نخستین آن از سرحد محسوسات و شهودات میگذرد و در کرانه معقولات کناره میگیرد و دومین آن عزیمتی است که از منطقه کارکردگیهای روح و فکر کلاً صورت میگیرد تا به منطقه مافوق اندیشهها و تجربیات نائل آید. این مرحله خود از حیطة متفکره نشئه میگیرد، چه هر فرد اندیشنده بمرزهای اندیشه خود آگاه است. پلوتین اینگونه گذرگاههای مراحل معرفتی را موکداً تحلیل می‌کند و تأویل می‌نماید. او «ادراک» را که هنوز فاقد «اندیشه» است و «درایت» را که تنها بمدد «براهین و احتجاجات» می‌شناسد و «خرد» را که توان شناسائی او «شهود» است، از یکدیگر متمایز می‌کند و بر تارک این سه مرحله معرفتی منطقه‌ای قرار میدهد که دیگر «اندیشه» نیست، بلکه «شهود» است. اما خود این «شهود» نیز دارای دو معنای گوناگونست. شهود به مفهوم عینی آن و شهودی که دیگر به اندیشنده نمی‌نگرد، بلکه خود بینا از منطقه اندیشه میگذرد و در آن، میان شاهد و مشهود اختلاف و تغایری باقی نمی‌ماند و همانند وجدیست که به «خلسه» میرسد و مرحله فنای در احدیت را حائز میگردد.

پس از آنکه یاسپرس زندگی و آثار پلوتین را شرح میدهد، به

تبیین سیستم فلسفی وی می‌پردازد (منظور از ذکر سیستم در اینجا جنبه منطقی آن بمثابة داربست آن نمی‌باشد) و خود این مطلب را چنین بیان میکند:

«... چنانچه سیستم پلوتینی بمنزله يك سیستم انتزاعی استنباط شود، آنچه‌آنکه من نیز هم اکنون چنین کرده‌ام، در حقیقت بمثابة سرگذشتی میشود که در قوالب و مفاهیمی گرم اثر بخشی است»^{۱۲}.
برای نشان دادن عظمت پلوتین می‌بایست خود یاسپرس نیز بانجام عروج اندیشه‌ای مبادرت ورزد، زیرا بنظر وی:

«چه دگرگونی برای ما اندیشه پلوتین می‌نماید، اگر ما الگوئی از کائنات و یا بطور کلی سیستم اندیشه‌اش را بطور عینی بعنوان مسئله‌ای بیان کنیم، بی آنکه شخصاً در عروج اندیشه وی شرکت نمائیم، چه تنها در نتیجه برخورد واقعی با اندیشه وی و تصور کنونی آنست که «معمای اساسی» خود را بنا بر روش ویژه او عیان می‌کند بی آنکه بر آن پاسخی مترتب شود که آنرا از جمله دانستنیها قرار دهد»^{۱۳}.

از ملموسات، ادراکات و مشهودات تا سرحد ماوراء ادراکات، غیر مشهودات و ذهنیات، دوجهبش لازم است. یکی از «ادراک» به «اندیشه» و دیگری از «اندیشه» تا «شهود»، چه باین دوجهبش برای تفهیم فلسفه پلوتین نیاز میباشد.

یاسپرس برای تفسیر این دو مرحله عروج اندیشه، خود را بوسیله روشنگری مفاهیم و تعاریف، از تعابیر مکتبی خلاصی میدهد و تضادها و نتایج را همچنان بجای خود باقی میگذارد، چه هر فیلسوف بزرگ بر تضادهای فلسفه خود بخوبی واقف است.

یاسپرس در واقع تعبیر نمی‌کند، بلکه هم اندیشی می‌نماید، چه میتوان اندیشه‌های وی را دربارهٔ فلسفهٔ پلوتین نوعی «تأمل» نامید، آنچنانکه او در فصل «نقد ویرگیها» در حالیکه تضاد فلسفهٔ پلوتین را بازگو می‌کند، اضافه می‌نماید که:

«... تمام این تضادها در کلیت «واقعیه» هائی که پلوتین از هستی داشته است، پر معنی بنظر می‌آیند، چه هرکجا که وی بر آنها واقف میشده، بر فاع آنها بوسیلهٔ سلسله مراتبی یادکرداری بر نامربوط بودن آن، میکوشیده است. بنابراین افشاء این تضادها بیشتر برای روشن کردن فلسفهٔ پلوتین است تا انتقاد بر آن»^{۱۴}.

مفاهیم پلوتین مانند «احدیت»، «ازلیت»، «زیبائی مطلق» و «شهود» دارای معانی دوگانه‌اند، زیرا از نظری دال بر محسوسات میشوند و از جهتی هم بر غیر محسوسات تعلق میگیرند، چنانچه «احدیت» واحد نیست و نمی‌تواند بصورت ارقام يك، دو، سه و... متصور گردد و یا «شهود» عبارت از آن نیست که چیزی دیدنی را با چشمهای خود مشاهده کنیم و یا آنکه آنرا اندیشمندانه نظاره نمائیم، بلکه بیشتر جنبهٔ ذاتی آن اراده میشود و خلسه‌ایست که در آن «وصل» یعنی «یکی شدن» با «احدیت» و «فنا شدن» دست میدهد. یاسپرس در اینجا مفاهیم حاصل خود مانند «موقعیتهای نهائی»، «تاریخیت» و یا «اندیشه‌های شیئی و یاغیر شیئی» را بکار می‌برد، چنانچه تقریباً میتوان گفت وی برای اندیشه‌های فلسفی خود از پلوتین متوقع پاسخهایی است، بطوریکه وی در گذرگاه مفهومات و غیر مالموسات این جمله خود را بیان می‌کند که ما آنرا در آثار پیشین وی نیز می‌یابیم: «... این فکر پذیر است که چیزی وجود دارد که قابل فکر

نیست^{۱۵} .

پلوتین بزعم یاسپرس با گفتن جمله :

« اندیشیدن بسرحدی میرسد که دیگر قدرت گذشت از آنرا ندارد و فقط با بنوسیله که آن بدان می‌اندیشد ، میتواند گذشتن از آنرا مطالبه کند^{۱۶} » .

بمرحله آنچه «اندر وهم ناید» واصل شده است ، آنچه‌نانکه برای خود یاسپرس نیز يك چنین حالتی دست داده است. «احدیت» یا «صادر اول» و یا « الوهیت » در نزد پلوتین در اندیشه نمی‌گنجد و در واقع از آنها نمی‌توان تعریفی کرد ، چنانچه حتی ایراد این بیان هم که وی «واحد» است نیز غلط میباشد^{۱۷} . آنچه‌نانکه مفهوم « در برگیرنده » نیز در فلسفه یاسپرس تبیین پذیر نیست ، بلکه تنها میتوان آنرا ایضاح کرد ، چه ما از «برین» یا «الوهیت» فقط «رموزی» در دست داریم . پلوتین می‌کوشد «احدیت» را با کمک تمثیلات و تصاویری ایضاح کند ولی یاسپرس ما را بخواندن «رموز الوهیت» فرامی‌خواند ، زیرا در نزد وی « الوهیت » نهان است و «رموز» مفتاح زبان ذات مستتر او می‌باشند، چون آنها نیز بفرجام تعبیر ناپذیرند و از اینرو دارای بینهایت تعبیر می‌شوند .

برای یاسپرس ، پلوتین فیلسوف بزرگی است که عظمتش بر این متکی می‌باشد که وی بمرزهای خرد بشری دست یافته و بنا براین از زمره فلاسفه متافیزیکی شده است که جدا از دین سنتی اندیشیده‌اند . پلوتین بزعم یاسپرس از خرد و بهره خود می‌اندیشد و در قیاس خود با «الوهیت» بسرحد اندیشیدن نائل میشود ؛ ولی اصولاً بزرگی بچه معنی است ؟ در مقدمه کتاب «فلاسفه بزرگ» پاسخ این پرسش خود را می‌یابیم که «انسان

بزرگ همانند بازتابی از کلیت هستی است که تا بینهایت قابل تعبیر می‌باشد... چه بزرگی قابل سنجش نیست و تنها چیزی که در ارتباط خود با «کلیت وجود» و یا «کلیت جهان» و یا «الوهیت» میتواند عظمتی احراز کند... اینست که «من چگونه بآن عظمت نظاره می‌کنم، با آن درمی‌آمیزم و باینوسیله بخود می‌آیم».

بزرگی پلوتین در برداشت و مکاشفه ویژه اوست، وگر نه عظمت وی در جمل وی و یا مفاهیم فلسفی وی قابل بیان نمی‌باشد، زیرا وی در حقیقت ما را «احاطه می‌کند». اگر بخواهیم عظمت وی را در چند جمله بیان کنیم، در واقع فقط جنبه‌ای از آنرا دریافته‌ایم، همچنانکه یاسپرس هم زمانیکه از محدودیت‌های فلسفه پلوتین یاد می‌کند، بی‌آنکه بزرگی وی را از بین ببرد می‌گوید:

«... فلسفه پلوتین محدودیت خود را نشان میدهد، هرگاه اقدامات در جهان اصولی شوند، موقعیهای نهائی جدی تلقی گردند، فرد اهمیت بیابد و آنچه تاریخی است بخواهد از خود بمنابّه «جلوه ابدیت» سخن بگوید».

همان چیزی را که یاسپرس برای اندیشمندان قائل است، برای خود وی نیز بعنوان یکی از بزرگان معتبر می‌باشد:

«... انسان بزرگ همانند بازتابی از کلیت هستی است که بی‌نهایت قابل تعبیر می‌باشد، چه او آئینه و یا جانشینی از آنست. این انسان بزرگ در قشر مستغرق نیست بلکه در چنبره «دربرگیرنده‌ای» قرار دارد که وی را رهنمونست».

