

کارل یاسپرس و نگاه وجودی به علیت

علی اصغر خندان^۱

چکیده:

این مقاله تلاشی است برای بررسی دیدگاه فلسفه وجودی یا مکتب اگزیستانسیالیسم درباره یکی از موضوعات فلسفه متعارف در عرصه وجودشناسی. این مسأله بویژه از این جهت اهمیت دارد که پیروان این مکتب، بجای پرداختن به مفاهیم کلی و انتزاعی، می‌کوشند به شناخت وجود انسان اصیل که در متن زندگی با مسایل گوناگون درگیر است بپردازند؛ از این رو بازخوانی آرای ایشان در مباحث هستی‌شناختی با ارزش می‌نماید. در این مقاله برای پرهیز از پراکنده‌گویی به سراغ کارل یاسپرس روانشناس و فیلسوف آلمانی (۱۸۸۲-۱۹۶۹) رفته‌ایم که پس از کرکگارد مهم‌ترین شخصیت در میان فیلسوفان اگزیستانسیالیسم الهی است. در میان موضوعات فراوان فلسفه یاسپرس، ابتدا تقریری از آرای وجودشناسی و انسان‌شناسی یاسپرس (شامل جهان‌امر متعالی، وجود تجربی انسان یا دازاین، آگاهی کلی، روح، و هستی انسانی و برخی از اوصاف اصلی وجود خاص انسانی) ارائه شده و سپس به موضوع علیت پرداخته شده که از یک سو موضوع مهمی در میان مباحث وجودشناختی در فلسفه متعارف است و از سوی دیگر با عنایت به بحث ارتباط ضروری میان علت فاعلی و معلول، و چالش تعارض با موضوع آزادی اراده و اختیار انسان، اهمیت مضاعف می‌یابد. یاسپرس سخنانی هم در قبول و هم در انکار علیت دارد که در پایان مقاله به راه‌حلهایی جهت رفع این تعارض و ایجاد سازگاری میان سخنان او اشاره شده از جمله اینکه می‌توانیم دیدگاه یاسپرس را مشابه نظر فیلسوفان مسلمان بدانیم و بگوییم او نیز قائل به علیت طولی است.

کلمات کلیدی:

اگزیستانسیالیسم، یاسپرس، انسان‌شناسی، آزادی، اوضاع حدی، خدا (امر متعالی)، علیت.

^۱ استادیار، دانشگاه امام صادق (علیه السلام)

تاریخ دریافت: ۹۱/۱۱/۱

تاریخ پذیرش نهایی: ۹۱/۱۲/۳

۱. مقدمه و طرح مسأله

معرفی مکتب یا گرایش فکری اگزیستانسیالیسم (Existentialism) در سرتاسر جهان از جمله در کشور ما با ابهامات و بدفهمی‌هایی همراه بوده است، این ابهامات در ابعاد مختلف این مکتب همچون معنا یا ترجمه لفظ «اگزیستانسیالیسم» [۱]، تعریف این مکتب [۲]، مؤسس این مکتب [۳]، جریان‌های موجود در این مکتب، تقسیم‌بندی شخصیت‌های مهم در این مکتب، مجموعه عقاید مشترک میان فیلسوفان و اندیشمندان پیرو این مکتب، پیام‌ها و پیامدهای این مکتب و... [۴]

در عین حال اگر بخواهیم تعریفی از این مکتب ارائه دهیم تعریف ایان باربور برمی‌گزینیم که می‌گوید: «اگزیستانسیالیسم یک مکتب فکری و مجموعه‌ای از عقاید و آرا نیست بلکه یک رهیافت (attitude) یا رویکرد (orientation) است که جلوه‌ها و بیانهای گونه‌گونی در میان صاحب‌نظران مؤمن و ملحدش دارد... اگزیستانسیالیسم در همه صورتش چنین حکم می‌کند که ما فقط وقتی می‌توانیم وجود انسانی اصیل (authentic) خود را بشناسیم که شخصاً به عنوان یک موجود مستقل گوشت و پوست و خون‌دار در ماجرای و مسأله‌ای درگیر (involvement) شویم و تصمیم بگیریم و انتخاب کنیم نه اینکه مفاهیم کلی انتزاعی مربوط به انسان یا قوانین و قواعد کلی را تکرار و تلقین کنیم.» (باربور، ایان، ۱۳۷۴، ص ۱۴۸-۱۴۷) اگزیستانسیالیسم گرایشی است به منظور نزدیک ساختن فلسفه با زندگی روزمره انسان‌ها و از این رو ادعا می‌کند که می‌خواهد به مشکلات ملموس زندگی انسان‌ها پاسخی راهگشا دهد و چون اکثر مشکلات انسان‌ها از ناحیه روح آدمی است می‌توان گفت که این مکتب فلسفه روح آدمی است و در مقام شناخت واقعیت و مشکلات آن برآمده است. (ملکیان، ۱۳۷۵، ص ۷-۶)

با توجه به مقدمه مذکور، این پرسش که مسأله اصلی مقاله حاضر است قابل طرح خواهد بود که آیا اگزیستانسیالیسم درباره موضوعات عمدتاً هستی‌شناختی در فلسفه‌های متعارف، سخنی گفته یا یک‌سره اعراض کرده و نفیاً و اثباتاً سخنی در این باره ندارد؟ و اگر از سوی فیلسوفان اگزیستانسیالیست در این عرصه دیدگاه‌هایی بیان شده، کم و کیف دیدگاه‌های وجودشناختی آنها چیست؟

ما برای پاسخ به پرسش مذکور و برای اجتناب از پراکنده‌گویی به سراغ یکی از چهره‌های مهم مکتب اگزیستانسیالیسم رفته‌ایم و آرای او درباره یکی از موضوعات فلسفی را بررسی کرده‌ایم: کارل یاسپرس و نگاه وجودی او به علیت.

۲. کارل یاسپرس (Karl Jaspers) و ارکان تفکر فلسفی او

کارل یاسپرس روانشناس و فیلسوف آلمانی (۱۸۸۳-۱۹۶۹) پس از کرکگارد مهم‌ترین شخصیت در میان فیلسوفان اگزیستانسیالیسم الهی است. [۵] فهم نظام‌مند و دسته‌بندی شده از جوانب مختلف فلسفه یاسپرس بطوری که بتوان آرای او را در قالب‌های سنتی (traditional) و جاافتاده (classical) مفاهیم فلسفی عرضه نمود غیرممکن است و اساساً خود یاسپرس هم رسالت فلسفی خویش را در شکستن نظام‌ها و قالب‌های سنتی و جزم‌گرایی (dogmatism) ناشی از آن می‌بیند، اما به هر حال اگر بخواهیم لااقل از منظر فلسفه سنتی به موضوع علیت نزد یاسپرس نگاه کنیم، به نظر می‌رسد بهترین راه آشنایی با ارکان تفکر فلسفی او بررسی دو موضوع وجودشناسی (ontology)، و انسان‌شناسی (Antropology) در تفکر اوست.

۲-۱. وجودشناسی

ابتدا باید تأکید کرد که پرداختن به بحث وجودشناسی یاسپرس از دو حیث انجام می‌شود: اینکه از این طریق با چهارچوب و نظام فکر یاسپرس آشنا شویم. همچنین، از این طریق بهترین بسترسازی را برای طرح موضوع علیت تدارک ببینیم. اینکه «وجود چیست؟» اولین و اصلی‌ترین سؤال فلسفه بوده و هست. تمام مکاتب فلسفی در این امر مشترک هستند که وجود را به عنوان موضوع و متعلق مطرح می‌سازند که جدا از ما وجود دارد، و ما می‌توانیم آن را درک کنیم. شی‌ای که مورد ادراک ما واقع می‌شود همیشه چیزی غیر از ماست. آن عین یا معلوم (object) ماست، که ما به عنوان ذهن یا فاعل شناسایی (subject) نسبت به آن علم پیدا می‌کنیم.

در این زمینه ذهنی است که یاسپرس مفهوم «فراگیرنده» [۶] را مطرح می‌کند. یاسپرس می‌گوید: وجود به عنوان یک کل، نه ذهن (فاعل شناسایی) است و نه عین (متعلق شناسایی) بلکه فراگیرنده است و فراگیرنده خود را در این دوگانگی آشکار می‌سازد. وجود در درهم آمیختگی ذهنیت (subjectivity) و عینیت (objectivity) ظاهر می‌شود. هر چیز که برای ما به عنوان یک عین، موضوع تفکر قرار می‌گیرد از «فراگیرنده» ناشی می‌شود. من نیز به عنوان یک فاعل شناسایی از فراگیرنده منشأ می‌گیرم. فراگیرنده شرطی است که تحت آن هر موجودی یافت می‌شود و آن خود حاصل جمع موجودات نیست، بلکه سرچشمه و بنیاد هر وجودی است.

یاسپرس راه شناخت فراگیرنده را از طریق وجود آن می‌داند و می‌گوید فراگیرنده در دو منظر مختلف بر ما ظاهر می‌شود. یکی وجود فی نفسه (Self-being) و دیگر وجود خود ما. وجود فی

نفسه شامل دو چیز است: ۱. **جهان (World)** در اندیشه کرکگارد ما به چیزی جز خود وابسته‌ایم که او آن چیز را خدا، و یاسپرس آن را متعالی می‌نامید. یاسپرس به متعالی چیز دیگری اضافه می‌کند که غیر از ما و پایین‌تر از متعالی است و آن جهان است. جهان چیزی است که غیر از من است و من بدان وابسته‌ام. به نظر یاسپرس جهان عبارت است از کل جامع موجودات تجربی. (Jaspers, 1987, p. 3-4; Wallreff, 1970, p. 38-65) [۷]؛ ۲. **امر متعالی (transcendence)**؛ یاسپرس در فلسفه خود بجای خدا، کلمه متعالی را به کار می‌برد که دارای دو معنی است: یکی ناظر به حرکت چیزی است که از حد خود فراتر می‌رود. به همین معنی است که مثلاً می‌گوییم «هستی انسانی» از حد روح و آگاهی کلی و دازین فراتر می‌رود. اما معنای دوم ناظر به موجود و یا باشنده‌ای است که وجود آن از حد وجود فراتر رونده از حد خویش هم بیرون و فراتر است و در این معناست که متعالی، معادل با خدا است. مفهوم متعالی نقش بسیار مهمی در فلسفه یاسپرس دارد بطوری که گفته‌اند مسأله اصلی فلسفه یاسپرس رابطه هستی انسانی و متعالی است (جمال‌پور، ۱۳۷۱، ص ۱۳۵).

یاسپرس در مورد نگاه تنزیهی یا الهیات سلبی (negative theology) تصریح می‌کند که به متعالی نمی‌توان هیچ چیز را به طور مثبت نسبت داد و این نکته‌ای است که متفکرانی مانند کانت (Immanuel Kant: 1724-1804) و هگل نیز بدان توجه داشته‌اند که به متعالی نمی‌توان از راه بیان مستقیم نزدیک شد. حتی پاسخ یاسپرس به «آیا متعالی هست؟» این است که متعالی هست، اما نمی‌تواند اثبات شود، تنها می‌تواند در شوری که به سوی آن داریم احساس شود. یاسپرس معتقد است که متعالی فقط از راه رموز (ciphers) و نمادها شناختنی است. (جمال‌پور، ۱۳۷۱، ص ۱۵۴-۱۵۰؛ حسن زاده، ص ۲۱۱-۱۹۱؛ نوالی، ۱۳۷۳، ص ۱۷۲؛ Wallzall, 1970, 182-188)

۱. **وجود تجربی یا دازاین (Empirical Being)**: دازین در اصل کلمه‌ای آلمانی است که مرکب از Da به معنی آنجا و Sein به معنی وجود و بودن می‌باشد که ترجمه آن «آنجا بودن» می‌شود. [۸] لذا دازین یا وجود تجربی به عنوان شیء‌ای که در زمان و مکان و میان سایر چیزها قرار دارد مطرح می‌شود. اما مراد یاسپرس از دازین، این شیء زمانمند و مکان‌دار بطور کلی نیست، بلکه وی این تعبیر را برای اشاره به فاعل‌های مدرک که از خود و از پیرامون خود آگاهی دارند به کار می‌برد. «دازین عبارت است از درک خود به عنوان موجودی در آنجا. این وجود تجربی ما با عبارت من آنجا هستیم و ما آنجا هستیم بیان می‌شود.» (Jaspers, 1959, P. 54) می‌توان دازین را همان انسان

توماس هابز (Thomas Hobbes: 1588-1674) در نظر گرفت یعنی یک لذت‌گرای درگیر عمل که از انگیزه‌های غیرنگری کاملاً خالی است و «مایه کارهای انسان خودخواهی است.» (فروغی، ص ۱۱۸) [۹]

۲. آگاهی کلی (consciousness at large): آگاهی کلی یا آگاهی محض [۱۰] یعنی مرحله‌ای که خاستگاه علم است و انسان سعی می‌کند تا در مورد موجودات پیرامون خود، آگاهی و علم کسب کند و طی شناخت علمی خود به موشکافی و تحلیل بپردازد. لذا آگاهی کلی منشأ پیدایش علوم تجربی است. [۱۱]

۳. روح (spirit)، [۱۲] انسان وقتی به ورای دازین عبور می‌کند با سؤالاتی مواجه می‌شود که آگاهی کلی و یافته‌های علمی نیز با آنها بی‌ارتباطند. آن سؤالات از این قبیل است: زیبایی و زشتی چیستند؟ قدیس و مقدس چیستند؟ چه نوع دانشی برای خط مشی سیاسی لازم است؟ فضیلت چیست و چگونه باید آن را تعلیم داد؟... اینها و سؤالاتی این چنین، برای دازین بی‌معنی و برای آگاهی کلی لااقتضاست. اینها سؤالاتی است که روح انسان با آن مواجه می‌شود و در صدد یافتن پاسخ برمی‌آید. روح وقتی این گونه فهمیده می‌شود، مرکز خلاقیت است و گرایش او به سوی ایجاد تمامیت (wholeness/ totality) است. (Jaspers, 1959, P. 76)

۴. هستی انسانی (existenz)، [۱۳] از نظر یاسپرس «هستی انسانی» چیز نهفته‌ای در ذات ماست که اصل و حقیقت ما را تشکیل می‌دهد. دیگر وجوه وجود انسانی یعنی وجود تجربی یا دازین، آگاهی کلی و روح، همگی در جهان ظاهر می‌شوند و از نظر علمی واقعیات قابل تحقیقی هستند. اما «هستی انسانی» هیچ‌گاه موضوع و متعلق معرفت علمی قرار نمی‌گیرد. البته در پاسخ به سوال از چیستی مطالبی که درباره «هستی انسانی» گفته می‌شود می‌توان گفت که یاسپرس در فلسفه خود می‌کوشد آنچه را «گفتنی» نیست نشان دهد و تکیه او بر نقش روشنگرانه فلسفه نیز اشاره به همین جهت دارد. (کاپلستون، ۱۳۷۵، ص ۴۱۸-۴۱۷) [۱۴]

رابطه وجوه وجود یا وجوه فراگیرنده را می‌توان در جدولی چنین نمایش داد:

فراگیرنده‌ای که وجود فی نفسه است	فراگیرنده‌ای که ما هستیم	
جهان	وجود تجربی (دازین) آگاهی کلی روح	درون ماندگار (حال)

فرارونده (متعالی)	هستی انسانی	متعالی
-------------------	-------------	--------

نکته مهم مرتبط با جدول فوق این است که یاسپرس برای هر یک از این وجوه و مراتب فراگیرنده، از نظر شناخت حقیقت خاصی قائل است که با ابزاری خاص و در نظام فلسفی علمی خاصی قابل حصول است. خلاصه نظریات یاسپرس را می‌توان در نمودار زیر خلاصه نمود:

وجوه فراگیرنده	تعریف حقیقت	ابزار حصول	فلسفه پیشنهادی
دازین	تأثیر عملی	ادارات حسی و صورخیالی	پراگماتیسم ابتدایی
آگاهی کلی	اعتبار	صور ذهنی فاهمه	اصالت عقل
روح	انجام و تمامیت	فنتاسیا	ارگانیسم
هستی انسانی	ارتباط	گفتار	فلسفه وجودی یا اگزیستانسیالیسم
جهان	تناظر	روش علمی	طبیعت‌گرایی
متعالی	کفایت	اساطیر، رموز، تأملات	خداگرایی

۲-۲. انسان‌شناسی

آنچه تا کنون در معرفی ابعاد وجودشناختی تفکر فلسفی یاسپرس ذکر شد، کم و بیش می‌تواند به عنوان ارکان و یا محورهای اصلی تفکر او تلقی گردد که در این میان نکات مهمی در زمینه انسان‌شناسی نیز مطرح شد. اما از آنجایی که انسان و شناخت شؤن و ابعاد مختلف وجوه او مهم‌ترین مسأله و محور کل تفکر فلسفی یاسپرس و بطور کلی دغدغه اصلی همه اگزیستانسیالیست‌ها می‌باشد، شایسته است مرور دوباره‌ای داشته باشیم بر برخی نکات قبل در زمینه انسان‌شناسی نزد یاسپرس و با افزودن نکات جدید به تکمیل و متمیم این بحث بپردازیم. همان‌طور که در ادامه ملاحظه خواهد شد، موضوع انسان‌شناسی از این نظر هم اهمیت مضاعفی می‌یابد که در رابطه با بحث علیت، باید در این زمینه نیز تعیین تکلیف شود که آیا اراده انسان هم مشمول نظام علی و معلولی و ضرورت تخلف‌ناپذیر آن است و بنابراین انسان اختیاری از خود ندارد و یا اراده انسان استثنایی برای علیت به شمار می‌آید و یا راه حل دیگری برای این موضوع در فلسفه یاسپرس جستجو کنیم.

۲-۲-۱. نشناختنی بودن هویت انسان و اصالت فرد انسانی

یاسپرس تأکید می‌کند که انسان، عینی نیست که به صورت تجربی بتوان او را شناخت یا بطور انتزاعی درک کرد. زیرا اصیل‌ترین جنبه او به هیچ وجه عینی نیست. مهم‌ترین ویژگی در هویت انسانی از نظر همه اگزیستانسیالیست‌ها مسأله تشخیص و تفرد انسان است. یاسپرس به تبع کرکگور انسان را فرد و تنها می‌داند. از نظر یاسپرس حقیقت وجود انسان، برخلاف انسان زیست‌شناسی (Biological Man)، مصداق یک نوع نیست، بلکه هر فرد انسان خود نوع منحصر به فردی است. از همین رو یاسپرس معتقد است علوم انسانی خاص مانند روانشناسی، روانکاوی، جامعه‌شناسی، مردم‌شناسی و ... اگرچه برخی از ابعاد وجود انسان را توصیف می‌کنند، اما حقیقت وجود انسان را آن چنان که هست بیان نمی‌کنند. «مامی‌گوییم هستی انسانی و از وجود این واقعیت سخن می‌گوییم، اما هستی انسانی یک مفهوم نیست، بلکه نشانه‌ای است که به ماورای همه عینیت‌ها اشاره می‌کند. من نمی‌توانم هستی انسانی را بشناسم فقط می‌توانم آن را در آزادی عمل تجربه کنم.» (Jaspers, 1973-A, p. 66) [۱۵]

۲-۲-۲. آزادی انسان

می‌توان گفت از نظر یاسپرس، دو مفهوم Existenz و آزادی می‌توانند جانشین یکدیگر شوند. (یاسپرس، ۱۳۹۰، ص ۲۳۳) از این رو یاسپرس بر این نکته تأکید دارد که آزادی را به صورت مفهومی نمی‌توان مطرح و تعریف کرد. زیرا آزادی وجود مجزا از انسان ندارد و نمی‌تواند به عنوان یک شیء و عین، متعلق شناخت قرار گیرد. آزادی را نه می‌توان اثبات و نه می‌توان نفی کرد. همه افراد از آزادی خود اطمینان دارند، البته نه به وسیله فکر و استدلال، بلکه به وسیله زیستن و تجربه آزادی در متن زندگی. یاسپرس با اشاره به اینکه هستی انسانی بالقوه است، تصریح می‌کند که «انسان بودن، انسان شدن است.» (K. Jaspers: 1951, p. 73) و «هستی انسانی فقط به عنوان آزادی وجود دارد.» (Jaspers, 1973-A, p. 4)

یاسپرس تعاریف مختلفی را برای آزادی ذکر می‌کند و به نقد و رد آنها می‌پردازد. اشکال اصلی و مشترک تعاریف آزادی از نظر یاسپرس این است که وقتی آزادی به هر یک از شیوه‌های مذکور تعریف شود، عینیت یافته است، یعنی در جهان اعیان به عنوان یک شی قابل کشف و توضیح‌پذیر ملاحظه شده است. اما همان‌طور که ذکر شد، آزادی را به این صورت یعنی از راه شناخت مفهومی و انتزاعی نمی‌توان شناخت و تنها راه شناخت آزادی، تجربه آن در عمل و در متن زیستن است. به

قول مارتین هایدگر (Martin Heidegger: 1889-1976) آزادی عبارت است از توانایی شدن آنچه باید باشیم.

آنچه در فلسفه‌های اگزیستانسیالیسم تحت عنوان تقدم وجود بر ماهیت مطرح می‌شود ناشی از مسأله آزادی و در همین جا مطرح می‌شود. به این ترتیب که انسان بر خلاف حیوانات، نباتات و جمادات از قبل ماهیتی معین ندارد، بلکه بر خلاف تمام آنها ماهیت خود را با استفاده از آزادی خود می‌سازد. (نصری، ۱۳۷۵، ص ۵۸-۵۴، ۲۱۸-۱۹۷؛ صدقی، ص ۲۵۲-۲۵۱، نوالی، ۱۳۷۳، ص ۴۷-۴۳، ۱۸۶-۱۸۴، ۱۹۴-۱۹۱؛ ورنو روزه، ۱۳۷۲، ص ۱۷۶-۱۷۳)

۲-۲-۳. اوضاع حدی (ultimate situations)

این عقیده میان اگزیستانسیالیست‌ها مشترک است که چون در زندگی روزمره ما انسان‌ها امور استثنایی رخ نمی‌دهد، همه چیز حالت یک‌نواخت و متعارف دارد و این امر موجب می‌شود که ما انسان‌ها خود را نشناسیم لذا باید یک واقعه استثنایی رخ دهد تا خود را بشناسیم. زیرا انسان وقتی خودش را می‌شناسد که با دیگران تفاوت داشته باشد. این حادثه‌های استثنایی اصطلاحاً اوضاع حدی نامیده می‌شود. یاسپرس نیز عقیده اوضاع حدی را پذیرفته و چند چیز را به عنوان اوضاع حدی معرفی کرده است:

مرگ (Death): هر کس تنها می‌میرد و با مرگ دیگران نمی‌توان به حقیقت مرگ پی برد. زندگی در برخورد با مرگ عمیق‌تر می‌شود.

گناه (Guilt): به اعتقاد یاسپرس انسان باید مسئولیت اعمال خود را بر عهده بگیرد و جرأت پذیرش گناه را داشته باشد. آگاهی کامل از گناه، انسان را بر آن می‌دارد تا به علاج آن شروری که تقبیح می‌کند بپردازد.

رنج کشیدن (suffering): دردهای جسمانی، بیماری‌های جسمی و روحی، حتی ظلم و زورگویی و قدرت‌نمایی و... نمونه‌هایی از اموری هستند که موجب درد می‌شوند. در برابر درد و رنج نباید گفت «این نیز بگذرد» راه صحیح زندگی این است که درد و رنج را پذیرا باشیم. زیرا رنج موجب تعالی هستی انسانی است.

کشمکش (struggling): یاسپرس کشمکش‌های مختلفی را مثال می‌زند از جمله ستیز بر سر مسایل مادی (مانند خوردن در حالی که دیگران گرسنه‌اند) ستیز به سر مسایل عقلانی (مانند کشمکش‌های گالیله با مخالفان خود، تعارض لایب نیتز با طرفداران نیوتن) ستیز درونی بر سر

امیال (مانند مراقبه و محاسبه که کجا خطا کرده‌ایم) و ... کسی که این تعارضات و کشمکش‌ها را نادیده بگیرد و نتواند انواع ستیزه‌ها را به حساب آورد، در بر خورد با تغییر اوضاع و احوال فردی و اجتماعی دچار مشکلات مختلف خواهد شد.

نکته مهم درباره مسأله اوضاع حدی این است که به نظر یاسپرس این اوضاع با حیات ما ملازمه دارند و نمی‌توان از دایره آنها پای بیرون نهاد. لذا باید آنها را جدی گرفت و در شناخت و اصلاح خود و جامعه از آنها غافل نبود. نکته دیگر در مورد اوضاع حدی این است که هر یک از این اوضاع یک جنبه منفی و یک جنبه مثبت دارند. کسانی که اوضاع حدی را جدی می‌گیرند تنها به جنبه منفی آنها نمی‌نگرند. بلکه با ایجاد تحول در درون خود از جنبه مثبت آنها استفاده می‌کنند و به نظر یاسپرس همین امر موجب تفکر فلسفی می‌شود. (ملکیان، ۱۳۷۵، ص ۱۴-۱۳؛ نصری، ۱۳۷۵، ص ۱۷۲-۱۵۹؛ حسن زاده، ۱۶۶-۱۱۹؛ نوالی، ۱۳۷۳، ص ۱۸۳-۱۸۲؛ جمال پور، ۱۳۷۱، ص ۱۴۹-۱۴۸).

نکته دیگر اینکه در میان راه‌های مختلف انسان شناسی به معنای خودشناسی، از جمله شیوه انفسی (subjective) چنان‌که کرکگور مطابق اصل انفسی بودن حقیقت مطرح می‌کند، شیوه آفاقی (objective) چنان‌که فروید برای رهایی از خطا (illusion) و هذیان (dellusion) پیشنهاد می‌کند: روش دیالکتیکی (dialectical) یا اتخاذ موضع مطلق که هگل به آن معتقد بود و روش‌های دیگر مانند روش جان اس. دان (John S. Dunne) و توماس نیگل (Thomas Nagel). (ملکیان، ۱۳۸۱، ص ۲۱۷-۲۱۸) روش پیشنهادی یاسپرس دارای جوانب مختلفی است همچون جنبه انفسی بودن، تکیه بر فردیت و شناخت فرد انسانی. مسأله شناخت انسان در متن زندگی و از طریق اوضاع حدی و...

۲-۲-۴. انسان و خدا

به نظر یاسپرس هستی انسانی به خاطر ارتباط با امر متعالی (خدا) وجود دارد، والا اصلاً وجود نمی‌داشت. در ذات هستی انسانی، حرکت به سوی متعالی نهفته است. آرای یاسپرس در باب رابطه انسان و خدا تا حدود زیادی متأثر از کرکگور است که معتقد بود اعتقاد به خدا نه از راه استناد به روابط علّی و معلولی در جهان، بلکه از طریق ضرورت و لزوم حضور انسان در مقابل چنین موجودی حاصل می‌شود. یاسپرس نیز تصریح می‌کند «خدای اثبات شده از طریق برهان خدا نیست.» (Jaspers, 1951, p. 45)

از نظر یاسپرس اولاً خدا یا امر متعالی را نمی‌توان تعریف کرد و هیچ تصویری هم نمی‌توان از او داشت و او را در قالب هیچ یک از مقولات نیز نمی‌توان گنجانید. ثانیاً براهین اثبات وجود خدا اساساً برهان نیستند، بلکه روش‌هایی برای کسب یقین هستند و یقین درباره‌ی خدا مقدمه است نه نتیجه، و همان‌طور که ذکر شد خدای اثبات شده از طریق برهان خدا نیست. «خدا متعلق معرفت و دلیل الزام آور نیست. او را به وسیله‌ی حواس نمی‌توان تجربه کرد. او غیر قابل مشاهده است. او را نمی‌توان دید. فقط می‌توان به او ایمان داشت. اما این ایمان از کجا می‌آید؟ منبع آن در مرزهای تجربه جهانی نیست، بلکه در آزادی انسان است. من می‌دانم که درباره‌ی آزادی‌ام به واسطه‌ی خودم نیستم بلکه به خودم داده شده‌ام. عالی‌ترین مرتبه آزادی از آزادی از جهان تجربه می‌شود و این آزادی ارتباط عمیق با متعالی دارد.» (Jaspers, 1951, p. 45)

۳. علیت (causality)

مسئله‌ی علیت از قدیمی‌ترین مشغولیات ذهن انسان اندیشمند بوده است. اهمیت و بدهت اصل علیت تا بدان جاست که آن را به عنوان فطرت عقل در برابر فطرت دل به کار برده‌اند. در برخورد با مسئله‌ی علیت یک برداشت عامیانه وجود دارد که در آن صرفاً «تأثیر چیزی بر چیزی» مد نظر است و این فهم از علیت امری بدیهی لحاظ می‌شود بطوری که حتی بشر نخستین نیز در مواردی که از تشخیص علل برخی از پدیده‌ها عاجز می‌ماند، بطور ناخودآگاه قائل به علت‌های موهوم می‌شد تا از دام صدفه و اتفاق‌رهایی یابد و خود را ملتزم به اصل علیت نگاه دارد.

اما انسان با مسئله‌ی علیت برخوردی فیلسوفانه نیز داشته است که در این برخورد، مسئله‌ی علیت بدهت خود را از دست داده و نغمه‌های مخالف با آن در طول تاریخ از اولین مراحل شکل‌گیری اندیشه‌ی فلسفی تاکنون به گوش می‌رسد. به عنوان مخالفان اصلی علیت می‌توان به این موارد اشاره کرد: شکاکان و سوفسطائیان. متکلمان اشعری با نظریه «عادت الله»، برخی از متکلمان و فیلسوفان غربی قائل به تقارن غیر علی (occasionalism) مانند دکارت (-1596 Rene Descartes) و مالبران (Nicolas Malebranche: 1638-1715) و برخی از منکران اصل علیت مانند دیوید هیوم (David Hume: 1711-1776) و جان هاسپرس (John Hospers 1918-2011) و بالاخره برخی از دانشمندان فیزیک نوین مانند هایزنبرگ (Werner Karl Heisenberg 1901-1976) و تشکیکات آنها در باب علیت در فیزیک کوانتوم (Quantum). رویکرد فلسفی به مسئله‌ی علیت علاوه بر وجود منکران و مخالفان، از جنبه‌ی دیگری نیز حایز اهمیت است و، آن جنبه‌ی محوریت و نقش تعیین‌کننده مسئله‌ی علیت در کل تفکر فلسفی است، بطوری که

حتی عده‌ای فلسفه را به عنوان علم به علل یا علم به علل اولی دانسته‌اند. اگر چه این تعریف، تعریف دقیق و جامع و مانعی نیست اما نشانگر اهمیت مسأله علیت می‌باشد و این مقدار را به جرأت می‌توان گفت که هر نوع داوری و اتخاذ موضع در باب علیت، تأثیر سرنوشت‌ساز بر سایر ابواب و موضوعات فلسفی خواهد داشت.

چنان‌که قبلاً نیز اشاره شد فلسفه‌های اگزیستانسیالیسم و از جمله فلسفه کارل یاسپرس بیشتر به موضوع شناخت انسان و شوون و ابعاد مختلف شخصیت او در حیات فردی و جمعی می‌پردازد و چندان دغدغه بررسی پدیده‌های عالم خارج را ندارد و اصطلاحاً فلسفهٔ جان‌شناسی است و نه فلسفهٔ جهان‌شناسی. از این رو اظهارنظرهای مستقیم دربارهٔ روابط علی و معلولی و چون و چرا در باب اصل رابطهٔ علیت چنان‌که در دیگر سنتهای فلسفی مشاهده می‌شود، در میان آرای فیلسوفان اگزیستانسیالیست کمتر به چشم می‌خورد، اما از آنجا که اتخاذ یک موضع فلسفی به معنای ابراز مجموعه‌ای از آرا و عقاید فلسفی بدون اتخاذ موضع و اظهارنظر درباره علیت امکان پذیر نیست، علی‌رغم عدم اظهارنظر صریح، می‌توان نظر این فیلسوفان در باب علیت را از خلال دیگر آرا آنها استخراج و استنباط نمود.

کارل یاسپرس نمونه‌ای از فیلسوفان اگزیستانسیالیست است که در همهٔ آثار فلسفی خود نسبت به بسیاری از مفاهیم و مقولات فلسفه‌ها سنتی از جمله مسألهٔ علیت بی‌اعتنا بوده و بحث مستقلی را به آن اختصاص نداده و موضع صریحی در این باب اتخاذ نکرده است، اما در عین حال از اظهارنظرهای پراکنده او در مسایل مختلف می‌توان نکاتی در بارهٔ دیدگاه او پیرامون مسألهٔ علیت به دست آورد که ما در این‌جا این نکات را در سه بخش مطرح خواهیم کرد، بخش اول مربوط به اظهار نظرهایی است که لازمهٔ آن قبول علیت است. در بخش دوم دسته‌ای از آرا و عقاید فلسفی یاسپرس مطرح می‌شود که با قبول علیت ناسازگار است و بعضاً با صراحت، به رد علیت فتوا داده شده است. در بخش سوم سعی خواهیم کرد با استفاده از کلمات خود یاسپرس میان دو دیدگاه معارض فوق به نحوی وجه جمعی بیابیم.

قبل از بیان آرا یاسپرس ضروری است اشاره‌ای به معانی و تعاریف علیت داشته باشیم تا روشن شود در فلسفه یاسپرس، از سازگاری یا عدم سازگاری کدام معنا از علیت سخن می‌گوییم.

دربارهٔ معانی علت، باید در ابتدا به نظر ارسطو اشاره کرد. ارسطو با بهره‌گیری از میراث عقاید پیشینیان خود، چهار نوع متفاوت علل یا مبادی توضیحی (explanatory principle) را متمایز نمود. او این علل را چنین می‌نامید: علت «فاعلی» (efficient cause) یا چیزی که به وسیلهٔ آن تغییر ایجاد می‌شود؛ علت «غایی» (final cause) یا پایان یا هدفی که برای آن، تغییری

صورت می‌گیرد؛ علت «مادی» (material cause) یا آنچه تغییر در آن صورت می‌گیرد و علت «صوری» (formal cause) یا آنچه چیزی به سوی آن تغییر می‌کند.

فلاسفه، انواع دیگری از علل را تشخیص داده‌اند که بسیاری از آن‌ها نسبت به یکدیگر دارای اوصاف و مصادیق مشترکی است، همان‌طور که علل چهارگانه ارسطو نیز چنین هستند. به عنوان مثال نظر اسپینوزا دربارهٔ علت «درون ذاتی» (immanent) (که تغییراتی را در خود ایجاد می‌کند) و علت «برون ذاتی» (transeunt) (که تغییری در شیء دیگر ایجاد می‌کند)؛ یا تفکیک فلاسفه مدرسی (the Scholastics) میان (causa cognoscendi)، دلیل یا اساس یک حقیقت و (causa fiendi)، علت وجود یک چیز؛ یا نظر «جان استوارت میل» (John Stuart Mill) که به پیروی از «توماس رید» (Thomas Reid) علل فاعلی را از آنچه علل «فیزیکی» (physical) می‌نامید، تفکیک کرد و محدودهٔ علت نخست را علیت در فعل اختیاری توسط یک فاعل تعیین نمود؛ یا آر. جی. کالینگ وود (R.G. Collingwood) که سه معنای علت را از هم تفکیک کرد: معنای اول، علیت فعل اختیاری توسط یک فاعل، و معنای دوم چیزی که می‌تواند از سوی انسان برای ایجاد یا اجتناب از چیزی در طبیعت مورد استفاده قرار بگیرد و معنای سوم عبارت است از شرط یا مجموعه شرایطی در طبیعت که قطعاً تغییر و تحولی را به همراه دارد چه این رابط در اختیار انسان باشد و چه نباشد. (Edwards, 1967, p. 187)

تقریباً بخاطر رشد علوم طبیعی همراه با طرز تفکر به جا مانده از ارسطو، امروزه مفهوم علت، عموماً همان علت فاعلی و به تعبیری دقیق‌تر، آنچه استوارت میل آن را علت فیزیکی می‌نامید می‌باشد. غلبه این معنا از علیت، حتی میان فیلسوفانی که به مباحث وجودشناختی پرداخته‌اند نیز بارز است، چه رسد به اندیشمندی مانند یاسپرس که بیش از موضوع هستی‌شناسی دغدغهٔ شناختن هستی انسانی را داشته است.

۳-۱. یاسپرس و قبول علیت

یاسپرس را نمی‌توان قائل به ایده‌آلیسم معرفت‌شناختی (Epistemological Idealism) دانست. این قدر هست که یاسپرس از انواع معرفت سخن می‌گوید و حدود هر یک را بازگو می‌کند و در همهٔ این اظهارنظرها وجود و تحقق اصل معرفت را مفروض و مسلم می‌داند. «ما باید بیاموزیم که بدانیم چه می‌دانیم و چه نمی‌دانیم، چگونه و به چه معنی و در داخل چه محدوده‌هایی چیزی را می‌دانیم. این معرفت با چه وسایلی به دست آمده است و بر چه اساسی بنا شده است.» (Wallraff, 1970, p. 34)

یاسپرس در این راه گامی فراتر نهاده و متناسب با انواع موضوعات، به عنوان انواع متعلق معرفت، گونه‌های مختلفی از معرفت را معرفی کرده است. مثلاً ابزار شناخت «متعالی» را رموز و ابزار شناخت «هستی انسانی» را علائمی همچون آزادی، تصمیم، ارتباط و اوضاع حدی می‌داند و برای شناخت اعیان پدیداری، ابزار مقولات و مفاهیمی همچون وحدت، کثرت شی و ... را پیشنهاد می‌کند و حتی در اینجا صریحاً از علت نیز به عنوان مفهومی برای شناخت واقعیت پدیده‌ها نام می‌برد. علاوه بر این یاسپرس مانند دیگر فیلسوفان اگزیستانسیالیست که به شدت از پدیدارشناسان (phenomenologists) متأثرند این نکته را می‌پذیرد که احساسات انسان نیز وظایف ادراکی انجام می‌دهند مانند آنچه ذکر شد که یاسپرس از احساس آزادی به وجود امر متعالی نقب می‌زند و یا تصریح می‌کند که «امید و ناامیدی، به ماورای جهان اشاره دارد.» (Jaspers, 1951, p. 23) و یا اینکه «محبت به اندازه کافی بصیر است که از کشف آنچه هست بهره‌مند شود.» (Jaspers, 1973-B, p. 16)

برای استنباط قبول علیت توسط یاسپرس، نکته مذکور یعنی مسأله پذیرش معرفت و شناخت را صغرای قیاس قرار می‌دهیم با این کبرا که هر جا سخن از تحقق شناخت به میان آید، حاکی از قبول علیت و وجود این علیت نزد شخص قائل به تحقق شناخت می‌باشد. تقریر مطلب این است که با صرف نظر از اینکه حقیقت شناخت چیست (انطباق صورت ذهنی با ما بازای خود، وجود ذهنی، شبح، رابطه معلوم بالذات و معلوم بالعرض یا فنومن و نومن و ...) اصل پذیرش شناخت به این معنی است که پذیرفته‌ایم که میان شخص S به عنوان فاعل شناسایی (Subject) و شیء به عنوان متعلق شناسایی (Object) رابطه‌ای وجود دارد که از آن تعبیر به شناخت می‌کنیم و در این رابطه با هر فرایند و مکانیزم متصور، این نکته قطعی و اجتناب‌ناپذیر است که برای تحقق شناخت باید آن پدیده خارجی یا آن متعلق شناسایی بر فاعل شناسایی تأثیری داشته باشد و فاعل شناسایی از آن شیء متأثر شده باشد.

البته پیش‌فرض مدعای فوق این است که فاعل شناسایی چنان است که شناخت از درون او نمی‌جوشد و جنبه ابداع درونی ندارد بلکه همواره شناخت به «چیزی» تعلق می‌گیرد و به عبارت دیگر پدیده‌های عالم خارج است که موجب تحقق شناخت می‌گردند و خود این پذیرش امکان حصول معرفت و شناخت از راه تأثیر و تأثر میان پدیده‌های خارجی و فاعل شناسایی، اعتراف به وجود رابطه علیت لااقل میان مُدرک و مُدرک است.

از سوئی پس از پذیرش اصل شناخت، مسأله شناخت درست و نادرست و مسأله مطابقت یا عدم مطابقت شناخت با واقع مطرح می‌شود. لذا هر کسی که سخن از شناخت به میان آورد با مسأله

تصحیح شناخت نیز مواجه بوده است که در این مرحله نیز مشی هر فیلسوفی مؤید قبول علیت است. زیرا برای اطمینان از حق بودن هر شناختی باید وجود علیت را بپذیریم و دوباره از همان راه وارد شویم و جستجو نماییم تا هر گونه خلأ و نقصان موجود در شناخت را از بین ببریم و این امر بدون پذیرش علیت و ادعان به رابطه میان متعلق شناسایی به عنوان پدیده منشأ اثر از یک سو و فاعل شناسایی به عنوان پدیده متأثر از سوی دیگر امکان‌پذیر نیست.

جالب است که یاسپرس در تقریری از نظر اسپینوزا، بر اهمیت و جهان‌شمولی ضرورت علیّی چنان تأکید می‌کند که جایی برای آزادی و اراده انسانی باقی نمی‌ماند. او تصریح می‌کند که آزادی وجود ندارد. همه چیز ضروری است. اسپینوزا می‌گوید آزادی اراده خودفریبی است: «همه اشیا مخلوق، تحت تأثیر علل بیرونی قرار دارند. یک قطعه سنگ از علتی بیرونی مقدار خاصی نیروی حرکت کسب می‌کند و ماندنش در حال حرکت، ضروری است، چون تابع نیرو و تکانی است که علت بیرونی به آن داده است. اکنون فرض کنیم این سنگ در حال حرکت می‌اندیشد و می‌داند که تا حد امکان می‌کوشد در حال حرکت بماند. پس بی‌گمان بر این عقیده خواهد بود که کاملاً آزاد است، و بدان جهت در حال حرکت مانده است که خود چنان می‌خواهد. آزادی انسان نیز که همه به داشتنش می‌بالند همین است. این آزادی از اینجاست که آدمیان به میل و خواهش خود آگاهند، ولی علیی را که تحت تأثرشان قرار دارند نمی‌شناسیند. کودک هنگامی که میل به شیر دارد، نوجوان وقتی که در حال خشم انتقام می‌جوید، و ترسو آن زمان که پا به گریز می‌نهد، خود را آزاد می‌پندارند. مست نیز گمان می‌برد که به آزادی سخن می‌گوید ... کسانی که دچار هذیانند در همین گمانند ... و چون همه آدمیان این پیش‌داوری را از شکم مادر با خود آورده‌اند به آسانی آماده نیستند از آن دست بردارند.» (یاسپرس، ۱۳۷۵، ص ۸۶)

در پایان به عنوان مؤید دیگر بر قبول اصل علیت از سوی یاسپرس توجه به این نکته نیز مفید است که یاسپرس یک پزشک بوده و تحقیقات گسترده‌ای در زمینه روانشناسی و روان‌درمانی داشته و در این زمینه آثار مهمی نیز تألیف نموده است و علاوه بر این بطور صریح و آشکار درباره اعتبار معرفت علمی که در صدد کشف روابط و قوانین موجود در جهان خارج است اظهار نظر نموده است. به نظر یاسپرس چیزی که یک بار صحیح باشد همیشه صحیح است، آنچه را که علم ضمانت می‌کند همیشه و در همه جا معتبر است. معرفت علمی برخلاف ایمان دینی، در هر فرهنگ و مستقل از تمام تغییرات متصور معتبر است. معرفت علمی تنها برای من یا برای مردم من یا عصر من صادق نیست، بلکه به صورت عینی برای همه مردم و تا ابد صحیح است. (Wallraff, 1970, p.43)

روشن است که چنین موضع‌گیری و نظری دربارهٔ معرفت علمی به منزلهٔ قبول قوانین حاکم بر جهان و اذعان به کلیت و جهان‌شمولی آنها است و این نکته چیزی نیست جز قبول اصل علیت.

۳-۲. یاسپرس و انکار علیت

در مباحث قبل به تفکیک میان حوزه‌های مختلف وجود نزد یاسپرس اشاره کردیم که از نظر او یک تفکیک اساسی، میان متعالی و هستی انسانی از یک سو و جهان و وجود تجربی (دازین) و آگاهی کلی و روح از سوی دیگر است. یاسپرس در مقایسه‌ای میان واقعیات عینی و خارجی و هستی انسانی به اختلافاتی اشاره می‌کند و از جمله تصریح می‌کند که واقعیات عینی تابع قواعدی است و تحت همان قواعد قابل شناخت است، اما واقعیت هستی قواعدی ندارد. قواعد واقعیت عینی، قوانین علی هستند. هر امر حادثی که در طول زمان واقع می‌شود، علت و معلولی دارد، اما واقعیت هستی انسانی خارج از این قوانین علی است و خودمنشأ است یعنی آزاد است. (Jaspers, 1973-B, p. 16)

نکتهٔ مهم در ناسازگار دانستن موضوع آزادی در فلسفهٔ یاسپرس با علیت، ضروت علی و معلولی یا به تعبیر فلسفه اسلامی، وجوب وجود معلول با فرض وجود علت است. در میان فیلسوفان مغرب زمین، این موضوع با عنوان تصور اتصال ضروری (the idea of necessary connection) مطرح می‌شود. قبل از تحلیل‌های هیوم، این نکته به‌طور عام از سوی فلاسفه مفروض بود که نوعی اتصال ضروری و ذاتی میان هر علت با معلولش وجود دارد. این حرف به این معناست که وقوع همزمان آن‌ها اتفاقی نیست. یعنی اینکه علت چنان چیزی است که وقتی حاصل شود، معلول آن نمی‌تواند رخ ندهد و اینکه علت به وقوع معلولش ضروت می‌دهد و اینکه معلول در جایی که علتش وجود داشته باشد باید حادث شود. این‌ها تعابیر مختلف برای بیان یک حقیقت مهم است. مثلاً اگر آفتاب در شرایط خاص بر صخره‌ای بتابد، نه تنها صادق است که صخره گرم می‌شود، بلکه باید گرم شود. این دو وضعیت چنان به هم مرتبط هستند که یکی نمی‌تواند بدون دیگری واقع شود. همین طور اگر کسی به دیگری توهین کند، نه تنها صادق است که شخص توهین شده عصبانی می‌شود بلکه نمی‌تواند بطور طبیعی جلوی عصبانیت خود را بگیرد و به عبارت دیگر توهین او را عصبانی می‌کند. (Edwards, 1967, p. 187) [۱۶]

یاسپرس با تأکید فراوانی که بر مسأله آزادی انسانی دارد و شناخت هویت انسانی را فراتر از شناخت قوانین و روابط علی و معلولی می‌داند و با فرض اینکه در مرتبهٔ هستی انسانی نمی‌توان قائل به وجود ضرورت علی شد، در عین حال آزادی را امری بیش از فقدان علیت می‌شمرد و تعریف

لاتعین صرف و فقدان علیت را برای آزادی نمی‌پذیرد. طبق این نظر اتم اپیکوری نیز ممکن است بدون علت از مسیر خود منحرف شود یا الکترون هایزنبرگ نیز ممکن است با یک شیوه بی‌قاعده و غیرقابل پیش‌بینی حرکت کند. همچنین، خر افسانه‌ای بوریدان [۱۷]، وقتی در میان دو توده علف مشابه و به فاصله مساوی قرار بگیرد، علی‌رغم عدم وجود علت و مرجح ممکن است به سویی برود. بنابراین، فقدان علیت و لاقضایی و عدم تعین صرف را نمی‌توان معادل آزادی انسانی دانست، زیرا آزادی امری فراتر از این مفاهیم است و دلیل آن هم احساس آزادی در متن زندگی است و نمی‌توان آن را با گنجاندن در قالب این مقولات تعریف و اثبات نمود. (صدقی، ص ۲۴۳؛ Wallraff, 1970, p.107)

یاسپرس علاوه بر احساس آزادی که امری فراتر از علیت و عدم علیت است، معتقد است که حتی ضرورت درونی که گاهی در برابر عملی احساس می‌شود نیز غیر از جبر علمی و ضرورت علی است (نوالی، همان، ص ۱۸۵).

علاوه بر آنچه ذکر شد که همگی به وجود آزادی در مرتبه هستی انسانی و ناسازگاری آن با جبر و ضرورت علی برمی‌گشت، گاهی ادعا می‌شود که دیدگاه او در باب دیگر مراتب وجود انسان نیز امری فراتر از رابطه علیت و معلول است که نمونه چنین طرز فکری در کتاب روانشناسی شهود جهانی (Psychology of world intuition) او مطرح شده است. (جمال‌پور، ۱۳۷۱، ص ۱۴۳)

۳-۳. جمع بندی

پس از آنچه در زمینه قبول و انکار علیت از نظر یاسپرس مطرح شد، در اینجا چند راه‌حل یا نحوه جمع‌بندی جهت ایجاد سازگاری میان دو عقیده به نظر می‌رسد. راه حل اول همان است که خود یاسپرس پس از تبیین آرا اسپینوزا درباره اختیار و آزادی انسان بیان می‌کند که در آنجا هم از جهتی به آزادی و از جهت دیگر به جبر علی و عدم آزادی انسان فتوا داده می‌شود. اسپینوزا از طرفی می‌گوید: آزادی وجود ندارد و همه چیز ضروری است. آزادی چیزی جز توهم نیست. زیرا انسان‌ها به میل و خواهش خود آگاه‌اند، ولی علی را که تحت تأثیرشان قرار دارند نمی‌شناسند؛ لذا خود را آزاد می‌پندارند. از سوی دیگر نظر اسپینوزا این است که آزادی وجود دارد و آزادی کامل در جایی است که ضرورت عمل تنها معلول ذات خود یک چیز باشد و این آزادی کامل فقط خاص خداست. البته اسپینوزا در برخی از موارد به انسان نیز آزادی را نسبت می‌دهد.

یاسپرس در کتاب *اسپینوزا* به تناقض مورد بحث در این مقاله اشاره می‌کند و برای رفع تناقض مذکور می‌گوید آدمی تا آن اندازه آزاد است که با داشتن شناسایی روشن به علت و معلول، علت کافی و کامل عمل خویش است؛ و تا آن اندازه فاقد آزادی است که تحت فشار عواطف و تمایلات، در سلسله بی‌پایان تأثیر حالت‌ها بر یکدیگر، بر پایه ایده‌های ناقص، می‌اندیشد و عمل می‌کند. اما چون آدمی در تمام هستی‌اش، هرگز یگانه علت اندیشه‌ها و اعمال خود در روشنایی ایده‌های تام نیست، همیشه فاقد آزادی است.

آدمی هر چند نمی‌تواند کاملاً آزاد باشد، ولی می‌تواند تا آن اندازه که به ایده‌های تام تحقق می‌بخشد، یعنی خردمند می‌شود، به آزادی دست بیابد، یعنی در خرد، ضرورت را بشناسد. از این رو آزادی وجود ندارد، همه چیز ضروری است؛ ولی شناخت ذات و ماهیت خود به عنوان ضرورت، همان آزادی است. به عبارت دیگر: آدمی از راه مشارکت دانسته در این ضرورت، آزاد می‌شود. خواستن آزادی که با خواستن دانستن و شناختن یکی است، خود را به عنوان ضرورت درمی‌یابد. آزادی یعنی دیدن همه چیزها و همه رودادها به عنوان ضرورت. (یاسپرس، ۱۳۷۵، ص ۸۶-۸۷)

خلاصه راه حل فوق را می‌توان در این بیت حکیم ابوالقاسم فردوسی بیان کرد که: «این گسسته خرد است که در بند است نه کسی که خرد را پایبند است.» راه حل مذکور برای رفع تعارض میان آرا گوناگون اسپینوزا درباره آزادی و اختیار انسان می‌تواند مورد توجه قرار بگیرد. زیرا نظر اصلی اسپینوزا حکم به جبر و عدم آزادی انسان است و وقتی در برخی از فصول کتاب *اخلاق (Ethics)* به امکان آزادی انسان حکم می‌کند، راه حل مذکور می‌تواند توجیه‌گر مناسبی برای جمع میان دو عقیده بظاهر ناسازگار او است اما به نظر می‌رسد راه حل فوق در مورد فلسفه خود یاسپرس راه حل مفیدی نیست زیرا او آزادی را از آن همه انسان‌ها می‌داند و برای تحقق آزادی نیاز به شرط شناسایی روشن علت و معلول و خارج شدن از تحت فشار عواطف و تمایلات نمی‌بیند.

یاسپرس در کتاب *اسپینوزا*، این جمع‌بندی را کافی نمی‌داند و تصریح می‌کند: «تجربه احساس تکلیف، فهمیدن اندیشه اسپینوزا درباره آزادی و ضرورت را دشوار می‌سازد. تکلیف فرمان می‌دهد کاری را انجام دهیم که به ضرورت، انجام نمی‌گیرد، بلکه ممکن هم است که انجام نگیرد. ... ما عموماً آزادی خود را در آن می‌بینیم که می‌توانیم از فرمان تکلیف پیروی نکنیم یا نکنیم.»

یاسپرس ادامه می‌دهد که از نظر اسپینوزا «تنها قوانینی که سر باززدن از آنها ناممکن است قوانین خدایی است؛ قوانینی که از آنها سر باز می‌توان زد، قوانین انسانی است. آزادی در یگانه شدن با ضرورت خدایی است. این آزادی بی‌انتخاب عمل می‌کند. برخلاف قوانین آدمی که جلوه محدودیت اوست. تناقض میان آزادی و ضرورت به واسطه این اندیشه از میان برداشته می‌شود:

تکلیف در درون ضرورت است، بدین سان که ضرورت به خود، آگاه می‌شود، و خود را به عنوان ضرورت درمی‌یابد، یعنی به قول اسپینوزا، انفعال نمی‌شود بلکه عین عمل می‌شود. زیرا شناسایی درست، عمل است نه انفعال. این شناسایی، واقعیت بخشیدن به روح است مطابق ضرورت خدای. آزادی آن عنصر ضرورت مطلق فراگیر الهی است که در اندیشه به خود، آگاه شده است. (یاسپرس، ۱۳۷۵، ص ۸۷-۸۸)

اما راه حل دوم برای جمع میان آرای مختلف یاسپرس در باب علیت این است که بگوییم او نیز مانند دیگر فیلسوفان اگزیستانسیالیست معتقد است که قبول اصل علیت، با آزادی انسان سازگار نیست. یعنی گویا در صورت پذیرفتن اصل علیت و نظام علی و معلولی میان پدیده‌های جهان قائل به وجود جبر و ضرورتی شده‌ایم که این جبر و ضرورت جایی برای آزادی انسان باقی نمی‌گذارد. لذا یا باید قائل به اصل علیت شد و دست از عقیده به آزادی کشید و یا با قبول آزادی، اندیشه علیت را کنار گذاشت، و البته روشن است که فیلسوفان اگزیستانسیالیست از این دو راه، راه دوم را اختیار می‌کنند.

راه حل سوم، ایجاد مشابهت میان نظر یاسپرس با نظر فیلسوفان مسلمان است به این ترتیب که بگوییم یاسپرس قائل به علیت طولی است به این معنی که اولاً در عین تصریح به اینکه «ما اختیار و اراده بشر را هستی او می‌نامیم.» (بلاکهام، ۱۳۶۸، ص ۷۴ و ۷۷) درباره مفیض و اعطاکننده آن به انسان، می‌نویسد: «اما این اختیار را خود به خود به دست نیآورده‌ایم. اختیار به ما موهبت شده است. وجدان ما حکم می‌کند که مالک خویش‌تنیم و اختیار آزادی ما موهبتی است که ذات متعال به ما افاضه کرده است.» (یاسپرس، بی‌تا، ص ۶۱ به نقل از قدردان قراملکی، ۱۳۸۴، ص ۱۲۰) یاسپرس ذات و هستی آزاد انسان را قاهر و مالک بر همه مرجحات، از جمله نظام علیت و قوانین اخلاقی می‌داند و مثلاً می‌گوید «من زیر فرمان قانون اخلاقی نیستم، بلکه قانون اخلاقی را می‌پذیرم.»

ثانیاً: یاسپرس متذکر می‌شود که اراده و هدایت الهی از مسیر اراده و انتخاب انسانی به وسیله اشراق و الهام و انتهای سلسله علل و اراده‌ها به اراده الهی انجام می‌گیرد. «خداوند او را هدایت کرد، اما نه به نحو احساس شدنی و نه با فرمان‌های صریح بی‌ابهام، بلکه به وسیله اراده و اختیار او که موجب اتخاذ تصمیم است. زیرا می‌دانست: اراده و اختیار او به کنه ذات متعال وابسته است.» (یاسپرس، بی‌تا، ص ۸۷ به نقل از قدردان قراملکی، ۱۳۸۴، ص ۱۱۹) و این عبارت او روشن‌تر است که «ذات متعال، ما را جز از آن گونه که واقعیت جهان را هدایت می‌کند، ارشاد می‌نماید. رهبری انسان از طرف خدا تنها به یک نحو ممکن است و مسیر آن راه، اراده و اختیار انسان است. ندای الهی به وسیله الهام به وسیله هر فرد بشر استماع می‌شود. ... خدا از راه تصمیمی که افراد به آزادی

و از روی اختیار اتخاذ می‌کنند، تأثیر می‌کند.» (یاسپرس، بی‌تا، ص ۷۸ و ۹۳ به نقل از قدردان قراملکی، ۱۳۸۴، ص ۱۲۲)

البته راه حل دیگری هم برای ایجاد سازگاری میان قول به آزادی و علیت وجود دارد و آن اینکه اصل علیت را در جهان و اصل آزادی را در مورد انسان پذیرفت. به این ترتیب که بگوییم فرق میان انسان و سایر موجودات در همین است که همه موجودات در قلمرو ضرورت علی و معلولی هستند، ولی روح انسان و به تعبیر یاسپرس انسان در مرحله هستی، در قلمرو آزادی قرار دارد؛ لذا باید جهان را به دو قلمرو تقسیم نمود: قلمرو هستی انسانی و سایر قلمروها، و گفت بر قلمرو هستی انسانی نظام علی و معلولی حاکم نیست. ولی در سایر قلمروها جبر ناشی از علیت حاکم است و از آزادی خبری نیست. (ملکیان، ۱۳۷۵، ص ۸۶)

البته در اینجا این اشکال بر یاسپرس و دیگر فیلسوفان اگزیستانسیالیست باقی می‌ماند که اگر اصل علیت به عنوان یک قانون عقلی لحاظ شود که هر معلولی نیازمند علت است، نمی‌تواند چنین استثنایی داشته باشد. زیرا با این استثنا از کلیت و جهان‌شمولی (universality) ساقط می‌گردد. لذا باید یا از اصل منکر علیت شد و وجود رابطه علی و معلولی را در هر زمینه و قلمروی انکار نمود که این قول با مشکلات و توالی فاسد زیادی روبرو خواهد شد؛ و یا اینکه باید با پذیرش جهان‌شمولی و کلیت و عدم استثنا در قانون علیت، توجیهی بر چگونگی قبول علیت در عین قول به آزادی و اختیار ارائه نمود که این موضوع بسیار مهمی است که برای دفاع از جهان‌شمولی قانون علیت باید بطور مستقل مورد تحقیق قرار بگیرد. (از جمله ر.ک: طباطبایی، ۱۳۶۸، مقاله ۸ و ۹؛ جعفری، ۱۳۶۳، ص ۱۹۳-۱۷۷؛ راسل، ۱۳۵۹، ص ۲۴۶-۲۱۳؛ Haspess, 1988, P.224-239)

منابع و مآخذ

۱. اقبال لاهوری، محمد، (۱۳۴۷)، *سیر فلسفه در ایران*، ترجمه امیرحسین آریانپور. تهران، نشر مؤسسه فرهنگی منطقه‌ای.
۲. باربور، ایان، (۱۳۷۴)، *علم و دین*، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۳. بلاکهام، ه. ج، (۱۳۶۸)، *شش متفکر اگزیستانسیالیست*، ترجمه محسن حکیمی، تهران، نشر مرکز.
۴. جعفری، علامه محمدتقی (۱۳۶۳)، *قانون علیت و اختیار از دیدگاه علامه طباطبایی*. در دومین *یادنامه علامه*، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۵. جمال‌پور، بهرام، (۱۳۷۱)، *انسان و هستی*، تهران، مؤسسه نشر هما.

۶. جوادی، ذبیح‌الله، (۱۳۴۸)، *الفبای فلسفه جدید*، انتشارات ابن سینا.
۷. حسن‌زاده، صالح. *درآمدی بر فلسفه یاسپرس*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد مرکز تربیت مدرس حوزه علمیه قم.
۸. راسل، برتراند، (۱۳۵۹)، *علم ما به عالم خارج*، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۹. زمانی، محمد، (۱۳۵۷)، *بررسی روابط اگزیستانسیالیسم با جامعه*، تهران، نشر پیشگام.
۱۰. سارتر، ژان پل، (بی‌تا)، *اصول فلسفه اگزیستانسیالیسم*، ترجمه پزشکیپور. انتشارات شهریار.
۱۱. شعاری‌نژاد، علی‌اکبر، (۱۳۶۸)، *مبانی روانشناختی تربیت*، انتشارات توس.
۱۲. صدقی، محمد، *درآمدی بر فلسفه یاسپرس*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد مرکز تربیت مدرس حوزه علمیه قم.
۱۳. طباطبایی، علامه سیدمحمدحسین، (۱۳۶۸)، *اصول فلسفه و روش رئالیسم* با پاورقی‌های استاد مرتضی مطهری، تهران، انتشارات صدرا.
۱۴. فروغی، محمدعلی، (بی‌تا)، *سیر حکمت در اروپا*، کتابفروشی زورا.
۱۵. قدردان قراملکی، محمدحسن، (۱۳۸۴)، *نگاه سوم به جبر و اختیار*، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۶. کاپلستون، فردریک، (۱۳۷۵)، *تاریخ فلسفه*، ج ۷، ترجمه داریوش آشوری، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی سروش.
۱۷. کاپلستون، فردریک، (۱۳۶۸)، *فلسفه معاصر*، ترجمه علی‌اصغر حلبی، کتابفروشی زوار.
۱۸. لوین، (۱۳۵۱)، *فلسفه یا پژوهش حقیقت*، تهران، سازمان چاپ و انتشارات جاویدان.
۱۹. نصری، عبدالله، (۱۳۷۵)، *خدا و انسان در فلسفه یاسپرس*، تهران، انتشارات آذرخش.
۲۰. ملکیان، مصطفی، (۱۳۷۵)، *اگزیستانسیالیسم، فلسفه عصیان و شورش*. قم، به کوشش سیدمحمدرضا غیاثی کرمانی.
۲۱. ملکیان، مصطفی، (۱۳۸۱)، *راهی به رهایی، جستارهایی در عقلانیت و معنویت*، تهران: نشر نگاه معاصر.
۲۲. نوالی، محمود، (۱۳۷۳)، *فلسفه‌های اگزیستانس و اگزیستانسیالیسم تطبیقی*. تبریز، انتشارات دانشگاه تبریز.
۲۳. وال ژان، *اندیشه هستی*. ترجمه پافر پرهام، تهران، انتشارات طهوری.

۲۴. ورنو، روزبه و وال ژان ، (۱۳۷۲)، *نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست بودن*، برگرفته و ترجمه یحیی مهدوی، تهران، خوارزمی.
۲۵. یاسپرس، کارل، (۱۳۵۷)، *افلاطون*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
۲۶. یاسپرس، کارل، (۱۳۵۸)، *سقراط*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
۲۷. یاسپرس، کارل، (۱۳۶۳-الف)، *کنفوسیوس*. ترجمه احمد سمیعی، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
۲۸. یاسپرس، کارل، (۱۳۶۳-ب)، *فلوطین*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
۲۹. یاسپرس، کارل، (۱۳۶۳-ج)، *اگوستین*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
۳۰. یاسپرس، کارل، (۱۳۷۲)، *کانت*، ترجمه عبدالحسین نقیبزاده، تهران، کتابخانه طهوری.
۳۱. یاسپرس، کارل، (۱۳۷۳)، *مسیح*. ترجمه احمد سمیعی، تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
۳۲. یاسپرس، کارل، (۱۳۷۵)، *اسپینوزا*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، انتشارات طرح نو.
۳۳. یاسپرس، کارل، (۱۳۹۰)، *زندگی‌نامه فلسفی من*، ترجمه عزت الله فولادوند ، تهران، هرمس.
۳۴. یاسپرس، کارل، (بی‌تا)، *درآمدی به فلسفه*، ترجمه اسدالله مبشری، تهران، انتشارات حسینییه ارشاد.
35. Edwards Paul, Editor in Chief. (1967), *The Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 2, The Macmillan Comply & The Free Press, New York.
36. Jaspers, Karl (1951), *Way to wisdom, an introduction to philosophy*, New Haven, Yale University Press.
37. Jaspers, Karl (1955), *Reason and Existenz*, translated by William Earle, New York, Noonday Press. Jaspers, Karl (1959), *Truth and symbol: from Von der Wahrheit*, Twayne Publishers.
38. Jaspers, Karl (1962), *The Great Philosophers*, vol 1, Harcourt, Brace & World.
39. Jaspers, Karl, (1973-A) *Philosophie I (Philosophische Weltorientierung)* Springer DE.
40. Jaspers, Karl, (1973-B) *Philosophie II Existenzerhellung*, Springer DE.
41. Jaspers, Karl, (1987), *Existenz philosophie - Vol 108 of Zur Kritik der bürgerlichen Ideologie*. Author, Hans-Martin Gerlach. Publisher, Acad.Verlag.
42. Haspers, John (1988), *An Introduction to philosophical Analysis*, Routledge.

43. Wallraff Charles F (1970), *Karl Jaspers, An Introduction to His philosophy*, Princeton University Press.

یادداشت‌ها

[۱]. در زبان فارسی برای لفظ «اگزیستانسیالیسم» این معانی را ترجمه‌ها ارائه شده است: اصالت وجود (باربور، ۱۳۷۴، ص ۱۴۷)، اصالت موجود (کاپلستون، ۱۳۶۸، ص ۱۶۲)، اصالت انسان (سارتر، ص ۷)، اصالت وجود انسان (جوادی، ۱۳۴۸، ص ۱۱۱)، فلسفه وجود خاص انسانی (نوالی، ۱۳۷۳، ص ۲۱)، فلسفه وجودی (زمانی، ۱۳۵۷، ص ۱۵)، فلسفه هستی‌داری (کاپلستون، ۱۳۷۵، ص ۴۱۶)، فلسفه ذی وجود یا ذی حیات (سارتر، ص ۴)، وجودگرایی (اقبال لاهوری، ۱۳۴۷، ۴۷)، فلسفه تقرر ظهوری (لوین، ۱۳۵۱، ۳۶۸)، مذهب اصالت هستی ظهوری انسانی (لوین، ۱۳۵۱، ۳۶۸)، اصالت بشر (شعاری‌نژاد، ۱۳۶۸)، فلسفه‌های هست بودن، هستی، و قیام ظهوری (ورنو، ۱۳۷۲، ص ۷۵). آقای دکتر یحیی مهدوی با اشاره به ریشه لفظ لاتین، اشاره می‌کند که اصطلاح «قیام یا تقرر ظهوری» برای Existentialism مناسب است و این اصطلاح از آقای دکتر فرید می‌باشد. (ورنو، ۱۳۷۲، ص ۷۵)

[۲]. برخی از تعاریف ارائه شده عبارت‌اند از: اگزیستانسیالیسم یعنی فلسفه عالی انسانی (سارتر، ص ۵)؛ اگزیستانسیالیسم یعنی فلسفه مصیبت، مذهب اصالت غیرعقلی و اصالت بدگمانی و مذهب اصالت اراده دینی (ورنو، ۱۳۷۲، ص ۸۰)؛ اگزیستانسیالیسم مکتبی است که سؤالات را در باب نحوه هستی انسان متمرکز می‌کند (نوالی، ۱۳۷۳، ص ۲۱) فلسفه اگزیستانسیالیسم در ماهیت یک عکس‌العمل است مانند عکس‌العمل در مقابل حکومت عقل محض در فلسفه هگل و نظام بسته کلیسای پروتستان (جمال‌پور، ۱۳۷۱، ص ۷۶)؛ مکتب اگزیستانسیالیسم دارای یک معنای دقیق و منطقی واحد نیست و از نظر توجه به انسان و ناکامی و دردها و استقلال اراده و آزادی بشر به نوعی گرایش ادبی و اجتماعی و اخلاقی بیشتر شباهت دارد تا به یک مکتب یا سیستم فلسفی. (جوادی، ذبیح‌الله، ۱۳۴۸، ص ۱۱۱-۱۱۲)

[۳]. درباره مؤسس اگزیستانسیالیسم نیز دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد از جمله: ژان پل سارتر (Jean Paul Sarter, 1905-1980)؛ سورن کرکگارد (Soren Kierkegaard, 1813-1855) (جمال‌پور، ۱۳۷۱، ص ۶۳)؛ پاسکال (Pascal, 1623-1662) (ملکیان، مصطفی، ۱۳۷۵، ص ۲۴)؛ برنارد قدیس (Saint Bernard, 1090 – 1153) (ورنو، ۱۳۷۲، ص ۸۴)؛ آگوستین قدیس (Saint Augustine 354-430)؛ سقراط (ق.م. ۴۶۹-۳۹۹) (Socrates, ۱۳۷۵، ص ۲۳)؛ یا آنچه در کتاب عهد عتیق بیان شده است. (ورنو، ۱۳۷۲، ص ۸۴).

[۴]. با توجه به ابهامات فراوان مذکور، به نظر می‌رسد برای شناخت این مکتب، چنان‌که برخی از محققین چنین کرده‌اند (جمال‌پور، ۱۳۷۱، ص ۶۶-۶۷) برای جلوگیری از برخی بدفهمی‌های متداول، بجای اینکه بگوییم اگزیستانسیالیسم چه هست، بهتر است بگوییم اگزیستانسیالیسم چه نیست؛ مانند اینکه اگزیستانسیالیسم یک مکتب مشخص و نظام منسجم فلسفی نیست؛ اگزیستانسیالیسم یک مکتب الحادی و ضدخدا نیست و حتی تقسیم فیلسوفان پیرو آن به قائل و منکر خدا هم غیرجامع است؛ اگزیستانسیالیسم در جریان فلسفی خود با اگزیستانسیالیسم در جریان ادبی و هنری متمایز است؛ ترجمه اگزیستانسیالیسم به اصالت وجود و اصالت موجود هیچ ربطی به موضوع اصالت وجود در فلسفه مسیحیت و اسلام ندارد و این مقایسه خطای بزرگی است؛ پیدایش اگزیستانسیالیسم در فاصله جنگ‌های

بین الملل اول و دوم در اروپا و بر اثر کابوس وحشتناک جنگ و نابودی و همچنین پیدایش و رشد آن منحصر در کشور فرانسه نمی‌باشد و ...

[۵]. برای مطالعه شرح زندگانی یاسپرس مراجعه نمایید به کارل یاسپرس، مسیح، ترجمه احمد سمیعی، ص ۴-۱. نکته مهم درباره شخصیت یاسپرس به عنوان یک فیلسوف اگزیستانسیالیست این است که در مقایسه با دیگران پیروان این نحله، تا حد زیادی به مطالعه اندیشه‌های فیلسوفان و متفکران سنتی پرداخته و حتی آثاری در معرفی و تبیین آرا ایشان دارد، از جمله: سقراط، افلاطون، کنفوسیوس، فلوطین، آگوستین، کانت، اسپینوزا و ...

[۶]. این مفهوم در زبان آلمانی با لفظ *Das Ungreifende* و در زبان انگلیسی با *Comprehension* و *Encompassing* بیان شده و ترجمه‌های آن در زبان فارسی عبارتند از: احاطه کننده با حقیقت احاطی، محیط، جامع محیط، هستی مطلق و فراگیرنده.

[۷]. برای بحث تفصیلی درباره آرای یاسپرس در باب جهان مراجعه نمایید به: (صدقی، ص ۱۷۲-۱۲۳؛ حسن‌زاده، ص ۴۹-۴۸؛ جمال‌پور، ۱۳۷۱، ص ۱۴۵-۱۴۴).

[۸]. مترجمان انگلیسی آثار یاسپرس نیز، دازین *Dasein* را به *Emprical Being* و *Emprical Existance* و *Being there* ترجمه کرده‌اند.

[۹]. برای بحث وجود تجربی یا دازین ر.ک: (نصری، ۱۳۷۵، ص ۸۱-۷۹؛ حسن‌زاده، ص ۲۳۷-۲۳۳؛ وال، ص ۱۵۱ و Wallraff, 1970, P.200-201، ص ۱۴۶)

[۱۰]. به زبان آلمانی: *Bewusstsein bierhaupt* و به زبان انگلیسی: *consciousness at large*، *abstract consciousness*، *consciousness as such*.

[۱۱]. برای بحث تفصیلی تر موضوع آگاهی کلی ر.ک: (نصری، ۱۳۷۵، ص ۱۲۲-۱۲۱، ص ۸۲-۸۱؛ حسن‌زاده، ص ۲۴۲-۲۳۸؛ جمال‌پور، ۱۳۷۱، ص ۱۴۶؛ Wallraff, 1970, p. 202-203، ص ۱۴۶)

[۱۲]. به آلمانی *Geist* و به انگلیسی *Spirit* که به فارسی روح و جان و گاهی ذهن ترجمه شده است. [۱۳]. این کلمه معمولاً به صورت *existenz* بیان می‌شود تا با کلمه *existence* اشتباه نشود. آقای دکتر یحیی مهدوی آن را «هست بودن» آقای دکتر محمود نوالی «وجود خاص انسانی» آقای علی اصغر حلبی «وجود» و آقای احمد سمیعی آن را «هستی‌داری» ترجمه کرده‌اند. در این متن ما از اصطلاح «هستی انسانی» استفاده خواهیم کرد.

[۱۴]. برای تفصیل بیشتر بحث هستی انسانی (*existenz*) ر.ک به: نصری: ۱۳۷۵، ص ۹۵-۸۳؛ حسن‌زاده، ص ۱۹۶-۱۹۱، ۲۶۵-۲۵۲؛ صدقی، ص ۲۵۴-۲۳۶؛ و Wallreff, 1975, p. 180-182, 207-212.

[۱۵]. برای مطالب مرتبط با موضوع هویت و تشخیص خاص انسانی به منابع زیر مراجعه نمایید: نصری، ۱۳۷۵، ص ۵۳-۴۸؛ کاپلستون، ۱۳۶۸، ص ۱۴۶-۱۳۷؛ ورنو روزه، ۱۳۷۲، ص ۱۲۶؛ نوالی، ۱۳۷۳، ص ۱۶۸ و ۱۷۴؛ باربور، ۱۳۷۴، ص ۱۴۸-۱۴۶.

[۱۶]. سخن جنجالی دیوید هیوم در همین جاست که می‌گوید ما چیزی به نام ضرورت یا اتصال علی و معلولی نداریم، چون تجربه فقط به ما می‌آموزد که چه چیز به دنبال چه چیز واقع می‌شود. و این همه آن چیزی است که تجربه به ما می‌آموزد. هیوم می‌گفت «حادثه‌ای به دنبال دیگری می‌آید اما ما هرگز اتصالی میان آن‌ها مشاهده نمی‌کنیم. به نظر می‌رسد آن‌ها «همراه» (*Conjoined*) باشند، اما «متصل» (*Connected*)، هرگز.» (Edwards, 1967, p. 187)

[۱۷]. بوریدان کشیشی بوده است که می‌گفته اگر این خر من در میان دو توده علف مشابه رها شود و مرجحی وجود نداشته باشد به سوی هیچ کدام نمی‌رود و لذا از گرسنگی می‌میرد. زیرا انجام فعل بدون جهت و مرجح محال است!