

درآمدی بر تاریخ غیاب و حضور زندگی در تاریخ فلسفه

مسعود امید

استاد گروه فلسفه دانشگاه تبریز

چکیده مبسوط

این نوشتار، تحقیقی بر محور زندگی در تاریخ فلسفه است. درآمدی تاریخی و مدخلی فلسفی برای اصطلاح *زندگی* (Life) و *زندگی‌شناسی فلسفی* (philosophical investigations on Life) در سه دوره غیاب، توجه و حضور آن است. این تحقیق، با توجه به لزوم محوریت زندگی در تفکر فلسفی و ضرورت زندگی اندیشی فلسفی، به دنبال طرح سه پرسش متفاوت و مهم در مورد زندگی در تاریخ فلسفه است: نخست، سیر غیاب و حضور تاریخی زندگی، به عنوان موضوعی بسیار مهم و سرنوشت ساز، در تاریخ فلسفه چگونه بوده است؟ (پرسش از سیر تاریخی زندگی شناسی فلسفی) دوم، علل و دلایل این غیاب و حضور تاریخی چیست؟ (پرسش از زمینه های غیاب و حضور آن) و سوم، حضور فلسفی زندگی در تاریخ فلسفه و در سده اخیر به چه نحوی بوده است؟ (پرسش از مفاد و محتوا و ارزش فلسفی آن). می توان این سه سوال را در سه سطح: تاریخی (سوال نخست)، تحلیلی (سوال دوم) و فلسفی (سوال سوم) مورد توجه قرار داد. پاسخ این نوشتار به سوال نخست یعنی تاریخی، آن است که: تاریخ زندگی شناسی فلسفی، سه مرحله ای است: مرحله *غفلت* یا غیاب، مرحله توجه و مرحله حضور. پاسخ سوال دوم یعنی تحلیلی، آن است که: زمینه های اسطوره ای، دینی و حتی فلسفی که بار منفی نسبت به زندگی داشته اند، در نادیده گرفتن و غفلت از زندگی شناسی فلسفی عمیق در تاریخ فلسفه، موثر بوده اند. این تاثیر منفی عمدتاً از طریق کم ارزش یا بی ارزش دانستن زندگی، به نحو مطلق (اصل زندگی) یا نسبی (در رابطه زندگی این جهانی با زندگی پس از مرگ یا زندگی ماورایی)، بوده است. از سوی دیگر زمینه های عینی (تاریخی) از قبیل جنگ های جهانی، بحران کرونا و... و نیز زمینه های معرفتی یعنی فلسفی مانند شکل گیری جریان فلسفه زندگی در قرن نوزدهم و بیستم، در به دیده گرفتن زندگی و آنگاه حضور آن در متن تفکر فلسفی موثر بوده اند. پاسخ سوال سوم یعنی فلسفی، آن است که: با توجه به سیر تاریخ فلسفه، زندگی ظرفیت آن را داشته است تا علاوه بر معنی و مفهوم تجربی (زیستی)، اعتباری (اجتماعی و سیاسی) و استعاری (ادبی و...)، از مفهوم و سطح فلسفی (البته با لحاظ رویکردها و معانی متعدد و ابتکاری در باب زندگی و با تعیین مسیر و مراد فیلسوف از آن) نیز برخوردار باشد و حتی به سطح موضوعی برای فلسفه ورزی ارتقا یابد (به عنوان رشته فلسفه زندگی). در ادامه و با توجه به سه سطح از مدعا، پیشنهاد می شود تا ملاحظات انتقادی در مورد این نوشتار، در سه سطح: 1. مدعای تاریخی 2. مدعای تحلیلی 3. مدعای فلسفی، در نظر گرفته شود.

اما هدف اساسی از این نوشتار و طرح چنین پرسش هایی، آن است تا مطالعات تاریخ فلسفه ای و معاصر را به سوی موضوع و مساله ای مهم یعنی زندگی فراخوانیم. در این میان، در این نوشتار پاسخی اولیه برای این سه پرسش تدارک دیده شده است که می

تواند سرآغازی برای پژوهش های مفصل بعدی باشد. اما هدف اصلی، بیشتر طرح پرسش های جدید بر محور زندگی است تا ارائه پاسخ های جامع و مانع برای پرسش های مطرح شده.

تاریخ فلسفه، میدان غیاب و آنگاه حضورِ تدریجیِ موضوعات فلسفی (صیوررت، فعلیت، وجود، جوهر، علیت و...) و مباحث فلسفی مربوطه و نیز عرصه آزمون فلسفی و نحوه حضور فلسفی آنها بوده و هست. در این میان زندگی نیز یکی از موضوعات فلسفی مغفولی است که لازم است تا از غیاب و حضور آن و نیز نحوه حضور فلسفی آن در تاریخ فلسفه، جستجو کرد. در همین آغاز و با توجه به تمایز میان زندگی شناسی به معنای عام (in the general sense) و خاص (in the specific sense) باید گفت که ظهور زندگی شناسی فلسفی خاص تنها مربوط به دوره اخیر و سده معاصر است. برای مثال می توان به تمایز پنج وجه و سطح متفاوت در مورد عنوان زندگی و مباحث مربوط بدان اشاره داشت: 1. مقومات و مولفه های زندگی یا مبادی زندگی (مانند پراکسیس، فرونیسیس، شهود، نیرو و...)، 2. شرایط زندگی (تجربه زیسته، زیست جهان، در جهان بودگی و...)، 3. لواحق و لوازم زندگی (مرگ و...)، 4. اقسام و انحاء زندگی (اخلاقی، سیاسی، دینی، ایدئولوژیک و...) و 5. خود زندگی. در تاریخ فلسفه، زندگی شناسی به معنای خاص یعنی زندگی شناسی فلسفی صرفاً زندگی محور (Life as Life) و نه معطوف به مولفه ها، شرایط، لوازم و...، با تاخیر مواجه بوده است و تنها در دوره اخیر حضور خود را به نحو صریح و شفاف نشان داده است. اما زندگی شناسی به معنای عام یعنی اعم از زندگی شناسی غیر فلسفی (سیاسی، اجتماعی، حقوقی و...) یا فلسفی و بر اساس محوریت مبادی، أنحاء، اقسام و لوازم و... آن، کم و بیش از دوره یونان تا سده اخیر حضور داشته است. مدعای این نوشتار آن است که معنای خاص از زندگی شناسی، در دوره یونان، قرون وسطی و حتی دوره جدید، مورد توجه قرار نگرفته است. زندگی (و نه اقسام، مبادی و...) آن به عنوان نقطه عزیمت و موضوع فلسفی برای مطالعات و تحقیقات فلسفی (همانند موجود و وجود) مورد توجه قرار نگرفته است. تنها در دوره اخیر و معاصر است که تلاش هایی در این مورد صورت گرفته است. مساله این نوشتار آن است که در نسبت به موضوعیت خود زندگی و لحاظ آن به عنوان نقطه عزیمت فلسفی برای فلسفه و کلا شکل گیری شاخه ای با عنوان زندگی شناسی فلسفی در تاریخ فلسفه، می توان سه مرحله تاریخی را در نظر گرفت: دوره غفلت و فراموشی، دوره توجه و تقرب و دوره حضور و موضوعیت فلسفی زندگی.

افلاطون در تمثیل غار خود از فراموشیِ مثل سخن می گوید. کانت به طرح مساله غفلت از جزمیت متافیزیک در تاریخ فلسفه و نقد آن می پردازد. نیچه به غفلت از زندگی دیونوسوسی اشاره دارد و هایدگر از فراموشی وجود از دوره پساسقراطی تا زمان تولد فلسفه خود سخن می راند. اما به نظر می رسد که غفلت کبیر و بزرگترین فراموشی تاریخ فلسفه، که هم شامل افلاطون و کانت می شود و حتی به نیچه و هایدگر نیز سرایت می کند، مربوط به غفلت از زندگی از جهت فقدان موضوعیت آن برای دانش فلسفه و نادیده گرفته شدن آن به عنوان نقطه عزیمت و حرکت فلسفی برای فیلسوف جهت تشکیل مجموعه فلسفی خویش است. از آنجا که انتظار فلسفی موجه ما در خصوص موضوعیت دادن فلسفی به زندگی در تاریخ فلسفه تا سده اخیر برآورده نمی شود، می توان از نوعی غفلت و فراموشی فراگیر نسبت به زندگی شناسی فلسفی مفصل و دقیق در تاریخ فلسفه سخن گفت. می توان در تاریخ فلسفه مباحث، مسایل و اندیشه ها و نکات فلسفی متعددی را در باب زندگی یافت، اما نه موضوعیت آن برای فلسفه ها در حد موجود، وجود، عدم، صیوررت، علیت، سوژه، دازاین و نیز نه عزیمت فلسفی از زندگی را. با نگاهی به تاریخ فلسفه ها، فرهنگنامه

های فلسفی، تاریخ موضوعی فلسفه ها، تاریخ مدخل های فلسفی، یا نشانی از زندگی به عنوان یک فصل، مدخل و تیتراژ یافت نمی شود یا اگر چنین عنوانی در کار باشد، در حد و سطح عناوینی مانند وجود، ماهیت، عدم، علیت، ضرورت، سوژکتیویته، اگزیستانس و... نیست! در تاریخ فلسفه در مساله موضوعیت زندگی برای فلسفه می توان سه دوره متمایز را از هم تشخیص داد و در نظر گرفت:

1. غفلت (negligence) 2. توجه (attention) 3. حضور (presence). توضیح اینکه:

1. از دوره کلاسیک تا قرن نوزدهم را می توان دوره غفلت از زندگی شناسی به معنای خاص در نظر گرفت. به نظر می رسد که در مورد این دوره از غفلت و عدم محوریت زندگی برای تفکر فلسفی آنچنانکه شایسته است، می توان به علل (زمینه تاریخی) و دلایلی (متافیزیکی، منطقی، معرفت شناختی و علم شناختی) اشاره داشت. به عنوان علت غیرفلسفی و از جهت زمینه تاریخی و به عنوان بستری موثر بر فلسفه ورزی، می توان به برجسته بودن دید منفی اسطوره ای و دینی (به ویژه دین مسیحیت) نسبت به زندگی اشاره داشت. اما از جهت دلایل فلسفی می توان گفت که اولاً عنوان زندگی از نظر تفکر کلاسیک، همانند موضوع متافیزیک یعنی موجود و وجود، از ویژگی های فلسفی از قبیل بداهت، محوریت، شمول، اشراف و تنظیم کنندگی نسبت به دیگر مباحث فلسفی برخوردار نیست. دوم، مباحث زندگی از ویژگی های منطقی از قبیل ضرورت، کلیت، دوام و اطلاق (شرایط باب برهان) برخوردار نبوده است. سوم، زندگی در ادوار فلسفی پیشین صرفاً مفهومی عملی بوده است. چهارم، مفهوم زندگی از حیث معرفت شناختی از حد معقول اول (مفهوم زیستی) و مفهوم اعتباری (اجتماعی و سیاسی) فراتر نرفته است. ممکن است در مورد این دوره چنین به نظر آید که همانطور که بسیاری از عناوین و مباحث فلسفه های پسین را در این دوره و کلاً در فلسفه های پیشین نمی توان یافت، پس زندگی را هم جزو آنها حساب می کنیم؛ و بنابراین نیازی به چنین تحقیق مفصل در این مورد نیست! اما مساله و دشواری این است که نخست، زندگی مفهومی نیست که از قبیل و در مرتبه دیگر مفاهیم فلسفی و غیرفلسفی باشد، بلکه از جهتی فراتر و بسی مهم تر از تمام آنهاست. نکته مهم همین است که یکی از بزرگترین و مهم ترین عناوین فلسفی عالم انسانی یعنی زندگی به مثابه مفهومی فلسفی، در آثار این دوره به چشم نمی خورد و موضوع تحلیل فلسفی قرار نگرفته است. دوم، آیا ممکن است بدون ارائه مستندات و تحقیق مفصل، ادعای این نوشتار مبنی بر فقدان مبحث زندگی در فلسفه های پیشین، از سوی برخی از علاقمندان و شیفتگان ادوار کلاسیک فلسفی به همین راحتی مقبول واقع می شود؟! به نظر می رسد که در مواجهه با پرسش ها و پاسخ ها و قرائن ارائه شده در این نوشتار، به نحو مرسوم، اولین واکنشی که صورت خواهد گرفت عبارت از تمسک به تفسیر و تاویل فلسفه ها و توسل به ذهن خوانی و پیش فرض گشایی از فیلسوفان پیشین و نه پذیرش راحت مدعاست. سوم، حتی به فرض قبول مدعا توسط اهل فلسفه، هنوز این سوال مهم باقی است که به چه علل تاریخی و دلایل فلسفی، چنین فقدان در فلسفه ها رخ نموده است؟ نیز گفتنی است که باید میان دو دسته از امور فلسفی نایاب در میان مباحث فلسفه های باستان و کلاسیک فرق نهاد: نخست مباحثی است که علی الاصول از ظرفیت فلسفی و فضای فلسفی آن دوره خارج است و انتظار فلسفی و علمی برای درک و طرح آنها وجود ندارد مانند مساله سوژکتیویته کانت یا نسبیت اینشتین. اما دسته دوم مباحثی هستند که به دلیل ماهیت خاص آنها و اهمیت آنها و نیز ورود نسبی فلسفی اندیشان آن دوره بدان ها (یا مشابه آنها) در آن ادوار، موضوعاتی اند که انتظار فلسفی برای ورود به آن مباحث موجه است. زندگی شناسی تحلیلی فلسفی جزو دسته دوم است.

2. دوره توجه. این دوره معلول چرخش تاریخی فلسفه از هستی‌شناسی به معرفت‌شناسی است که از جریان عقل‌گرایی (دکارت) و تجربه‌گرایی (هیوم) آغاز می‌شود و در نزد کانت و به ویژه با اثر انسان‌شناسی پراگماتیکی اش به اوج خود می‌رسد. هگل در این دوره با برجسته کردن تاریخ و نگاه فلسفی به تاریخ، نقش مهمی ایفا می‌کند. توجه به سه معنای: تجربی، نظری-ارگانیکی و تا حدی استعاری از زندگی، در فلسفه هگل به چشم می‌خورد.

3. دوره حضور. حضور زندگی در متن فلسفه و به مثابه موضوعی مشخص و محوری برای آن، به تدریج در سده اخیر و با چرخش دوم و بزرگتر در تاریخ فلسفه آغاز شده است. با چرخش از معرفت‌شناسی به حوزه‌های متفاوت یعنی به حوزه زندگی (شوپنهاور، نیچه، دیلتای، برگسون و کامو)، صلاح عملی (جیمز، پیرس، دیویی، رورتی)، زبان (ویتگنشتاین) و به ویژه امور وجودی (یاسپرس، سارتر، هایدگر). نیز بر این تغییرات اساسی باید طرح برخی از مباحث مهم در باب زندگی از سوی هایدگر جوان و پدیدارشناسان (هوسرل، لویناس و مرلوپونتی) و برخی از هرمنوتیسین‌ها (گادامر و ریکور) را افزود. و حتی به ورود برخی از فیلسوفان تحلیلی (نیگل) و نیز برخی از اصحاب مکتب فرانکفورت (هابرماس) و برخی دیگر مانند آگامبن، کیشیک و بدیو به حوزه زندگی اشاره داشت. در این میان مهم‌ترین و برجسته‌ترین تحقیقات فلسفی از سوی فیلسوفانی صورت گرفته است که دقیقاً خود زندگی را نشانه گرفته‌اند و موضوع تفکر فلسفی خود قرار داده‌اند (مانند میشل آنری در پدیدارشناسی زندگی و هانس یوناس در بیولوژی فلسفی و...). گفتنی است در ایران معاصر نیز معدود متفکرانی هستند که در حال و هوای زندگی اندیشی فلسفی‌اند از قبیل محمد تقی جعفری (حیات معقول) و مصطفی ملکیان (معنای زندگی). اما در مجموع می‌توان گفت که اولاً به نظر می‌رسد که زندگی‌شناسی فلسفی در حال رشد و پوست اندازی و تحول است. ثانیاً با وجود طرح انبوه مباحث فلسفی در مورد زندگی، در این میان سه رخداد برجسته فلسفی به چشم نمی‌خورد: نخست آنکه هنوز جریانی قوی به نام جنبش زندگی‌شناسی فلسفی شکل نگرفته است دوم، فلسفه یا فلسفه‌هایی برجسته و جامع و چشمگیر بر محور زندگی شکل نگرفته‌اند. سوم آنکه هنوز نقطه عزیمت اکثر اصحاب فلسفه، عمدتاً مربوط به مباحث مضاف بر زندگی و مباحث جزئی در مورد زندگی (مانند موقعیت، معنا، اخلاق، الگو و...) یا بیش از آن مربوط به مباحث انسان‌شناسی صرف است، تا خود زندگی به عنوان یک مفهوم محوری با غنای فلسفی (Life as Life) یا زندگی انسان یا انسان از حیث زندگی (the life of human) | انسان به معنای و به مثابه زندگی (human as life) یا زندگی بما هو زندگی (Life as Life).

در کل، نسبت ادوار مرسوم تاریخ فلسفه به زندگی را می‌توان چنین در نظر گرفت: 1. دوره فلسفه یونانی: دوره زندگی‌گرایی (گرایش به طرح مسایل و مباحث مربوط به زندگی) و زندگی‌شناسی تجویزی و نه زندگی‌شناسی توصیفی - فلسفی 2. دوره فلسفه قرون وسطا: دوره دین‌گرایی و زندگی‌شناسی دینی - تجویزی و نه زندگی‌شناسی توصیفی - فلسفی 3. دوره رنسانس: دوره انسان‌گرایی و زندگی‌شناسی تجویزی و نه زندگی‌شناسی توصیفی - فلسفی 4. دوره جدید: دوره زندگی‌گرایی و زندگی‌شناسی تجویزی و نه زندگی‌شناسی توصیفی - فلسفی 4. دوره معاصر: دوره زندگی‌گرایی و زندگی‌شناسی فلسفی: تحلیلی، توصیفی و تجویزی.

اما سوال دشوار این است که امروزه، چگونه می توان از این فراموشی و غیاب نسبت به زندگی شناسی فلسفی و فقدان موضوعیت زندگی برای فلسفه ورزی بدر آمد و رهایی یافت؟ می توان دو راه را در پیش گرفت: نخست در نسبت با خود زندگی و از طریق مشارکت فعال در خود زندگی و تقرر در مقام سوژه زندگی برای ورود به زندگی شناسی و زندگی فهمی فلسفی. به بیان دیگر تمرکز بر خود فعل زیستن و زندگی کردن به علاوه تمرین سوژگی نسبت به خود زندگی کردن به مثابه سوژه زندگی. دوم در نسبت با تاریخ فلسفه و از طریق خوانش و روایت و تقریر زندگی محور از آن با توجه به ظرفیت های زندگی فهمی و زندگی شناسی مندرج در آن و نه لزوماً از طریق تخریب (destruction) یا از آن خود کردن تحمیلی آن. در هر حال تاریخ فلسفه تا همین سده اخیر به معنای دقیق کلمه تاریخ زندگی شناسی فلسفی به معنای خاص نبوده است؛ در حالی که وجود چنین جریان فلسفی، هم ممکن بوده است و هم مطلوب؛ و حال بر ماست تا بر این ناچاره چاره ای بیندیشیم.

اما چارچوب و پیشنهاد کلی این نوشتار در مرحله گذر از غفلت به توجه و آنگاه حضور زندگی در تاریخ فلسفه از این قرار بوده است: نخست، دعوت به توجه به موضوع بر اساس اصل درک در بادی نظر و برخورد ساده و نخستین با مدعاهای نوشتار با توجه به نشانه ها و تحلیل ها. دوم، رویکرد تنبیهی و تذکیری نوشتار در باب این غفلت و غیبت، و در ادامه، اعتنا و ارزش گذاری نسبت به گذر از این غفلت در دو مرحله بعدی یعنی مرحله توجه و حضور زندگی. سوم، اخذ روش شناسی ویژه در آن که عبارت از رجوع مستقیم به آثار با رویکرد صوری و نیز تا حدی با توجه به محتوای آثار و تفکر فلسفی اهل فلسفه برای کشف نشانه های جهت دار و معنی دار در تایید مدعا. چهارم، تامین مدعای نوشتار از طریق قرینه گرایی/قناعی که حداقل منتهی به تایید (و نه لزوماً اثبات) مدعا می گردد.

کلید واژه ها: تاریخ فلسفی زندگی، تاریخ فلسفه زندگی، مراحل غیاب و حضور، فلسفه زندگی به معنای خاص، فلسفه زندگی در سده اخیر.

افلاطون، فیلسوف دوگانه فراموشی-یادآوری است. وی در پی آن است تا این مساله را از طریق دیالکتیک حل نماید. برای او مهم ترین و اصیل ترین یادآوری، یادآوری مُثُل است. از این رو دیالکتیک یعنی فرایند گذر از فراموشی به یادآوری است. کانت را نیز می توان ذیل دوگانه فراموشی-یادآوری فهم کرد. به این معنی که وی ما را دعوت می کند تا از غفلت نسبت به جزمیت متافیزیک که در تاریخ فلسفه دچار آن شده ایم، بدر آییم و به نقد استعلایی آن بپردازیم. هایدگر نیز فیلسوف دوگانه فراموشی-یادآوری است و از نظر وی برای خروج از آن باید به پدیدارشناسی هستی شناختی روی آورد. برای او مهم ترین و اصیل ترین یادآوری، یادآوری هستی است. با این وصف، پدیدارشناسی وجودی زمینه گذر از فراموشی به یادآوری را فراهم می کند. از همین روست که هایدگر از فراموشی هستی سخن می راند و فراموشی را جستجو از موجودات به جای وجود می نامد که نتیجه آن چیزی جز نیست انگاری (نیهیلیسم) نیست: «اینکه در بحبوحه فراموشی وجود، صرفا به دنبال موجودات باشیم، این همان نیست انگاری است». (هایدگر، 1396: 307) حتی در ادامه، نیچه را نیز می توان فیلسوف دوگانه فراموشی-یادآوری بر اساس نیست انگاری و بازآفرینی ارزش ها (دیونیسوسی) دانست. بازآفرینی ارزشها در جریان نیهیلیسم فعال رخ می دهد. برای نیچه، اصیل ترین یادآوری، بازگشت به زندگی دیونیسوسی و گذر از زندگی آپولونی است. با این وصف نظریات دیالکتیک افلاطونی، نقد استعلایی کانتی، پدیدارشناسی وجودشناختی هایدگری و نیهیلیسم فعال نیچه ای، متضمن تمهیداتی برای خروج از فراموشی اند.

ژیلسون نیز از جهتی دیگر به مساله فراموشی وجود در تاریخ فلسفه پرداخته است. به نظر وی تاریخ فلسفه عمدتا اشتغال به معنای اسمی و عام وجود (Being) داشته است. و این حتی شامل خود ارسطو نیز می شود. در حالی که معنای اصلی وجود معنای وصفی و فعلی آن است که متضمن بالفعل بودن و منشایت آثار است و حتی وقتی اصطلاح Being را در این معنی به کار می بریم باید آن را **existence** بفهمیم. این معنی، اساسا انتزاعی نیست و به تصور در نمی آید. (ژیلسون، 1385: 20-19 مقدمه مترجم).

اما می توان در کنار فراموشی های فلسفی فوق به فراموشی فلسفی دیگری نیز، هم در تاریخ فلسفه و هم در زندگی زیسته، اشاره داشت و بدان اندیشید یعنی *فراموشی پرسش فلسفی از زندگی*. زندگی تنها عرصه زیسته، سوژه گاه (موقعیت سوژگی، قرارگاه یا تقررگاه سوژه)، تشخیصگاه، خاستگاه، آزمونگاه، افق، منظر، جهان، دست آویز، سرمایه، مسیر و... اصیل ماست و بنابراین بزرگترین فراموشی، فراموشی فلسفی زندگی و پرسش فلسفی از

آن است. زندگی اساساً حقیقتی بی تکرار، بی نظیر، کاملاً بی نظیر، باقابلیت، با ظرفیت، باامکانات بی شمار و... ولی در عین حال، اندک، محدود، موقت، گذرا، سیال، لغزنده و... است.

اما خروج از این نوع فراموشی چگونه است؟ آیا می توان در این نوع فراموشی برای خروج از آن به شیوه های افلاطونی، هایدگری، کانتی، نیچه ای و... متوسل شد؟ به نظر می رسد که در عین امکان برخی مدرسانی آنها، باید گفت پاسخ، در کل منفی است. چرا که در نزد افلاطون در مجموعه مُثل، زندگی، اساساً فاقد مثال است. افلاطون از چیزی با عنوان مثالِ زندگی سخن نگفته است و اساساً نمی توان از مثالِ زندگی سخن گفت، یعنی بی معنی و بدون دلیل است. چرا که زندگی نوع نیست و ذیل انواع قرار نمی گیرد. حتی در نزد ارسطو نیز زندگی یک نوع طبیعی نیست و دارای جنس و فصل نیست. به علاوه فراموشی مُثل باید حین خودِ زندگی زایل گردد و وابسته بدان است! وجود هایدگری نیز خارج از زندگی نیست و باید در حینِ زندگی و از طریق آن طلب شود و به دست آید است. اگر چیزی به نام وجود آنهم به معنای انضمامی در کار باشد بیگانه از زندگی نیست و حتماً ضمن زندگی است و در دایره آن تقرر دارد چرا که زندگی متن انضمامیت است. و این زندگی است که می تواند وجود انضمامی را مکشوف سازد (کشف/المحجوب) و پروای آن را به جان بخرد و آن را فراگیرد و از آن خود سازد. (سپس تر خواهد آمد که حتی هایدگر جوان در نخستین مراحل فلسفه ورزی اش به جای دازاین از عنوان زندگی استفاده می کرد.) حتی شیوه و مباحث نیچه ای نیز در عین ارتباط با زندگی، تنها مربوط به بخشی از زندگی شناسی بنیادی و در درون آن قرار می گیرند. به بیان دیگر مباحثی از قبیل خلق ارزش های جدید و تقسیم زندگی به دو زندگیِ آپولونی و دیونیسوسی و حکم به گزینش دومی، در درون یک زندگی شناسی بنیادی قرار می گیرد و بدون آن ناتمام است. اما در باب فراموشیِ زندگی به نظر می رسد که تنها راه خروج از فراموشی آن، خودِ زندگی است؛ یعنی خروج از فراموشی از طریق اصیلِ زندگی کردن و زندگی شناسی بنیادین و فلسفی است (زیستنِ اصیل و فهم فلسفی). به بیان دیگر با سر سپردن به زندگی و با مشارکت فعال در آن یعنی از طریق پرسش فلسفی از آن و در افق و چشم انداز اصالتِ زندگی و اصیل زیستن (در مقام سوژه زندگی) است که می توان از این فراموشی خارج شد. به نظر می رسد که اصالت نه با مُثل است و نه با موجود و نه با وجود، بلکه با زندگی است و باید به فراموشی پرسش فلسفی از آن اندیشید. یا حداقل در کنار اندیشیدن به انواع اصالت ها و پرداختن به اصیل انگاری ها، به اصالتِ زندگی و فراموشی پرسش فلسفی از زندگی نیز اندیشید!

شاید گفته شود که می توان از دیالکتیک افلاطونی، نقد کانتی، تاملات نیچه ای و پدیدارشناسی هایدگری مددی برای زندگی فهمی و زندگی شناسی فلسفی گرفت و آن را موضوع نقد و پدیدارشناسی قرار داد. این سخن به

نحو کلی درست است و می توان در برخی از مباحث و مسایل، کم و بیش و به نحو باواسطه یا بی واسطه، از فیلسوفان مذکور استفاده کرد. اما سخن بر سر آن است که نقطه عزیمت هیچیک از این فیلسوفان در فلسفه نهایی و اصلی شان زندگی نبوده است. نیز مساله این است که یک فیلسوف در همان آغاز و در نخستین حرکت باید از زندگی آغاز کند و سرآغاز فلسفی خود را زندگی بنیاد بنهد و به زندگی، اصالت، آغازیت، موضوعیت و محوریت قایل شود تا ظرفیت مدد رسانی اساسی به زندگی شناسی فلسفی را داشته باشد. اما نقطه سیر فلسفی هیچیک از فیلسوفان مذکور در فلسفه اصلی خودشان زندگی نبوده است. به علاوه، اساسا زندگی و اعماق و اوصاف و احوال و اطراف و... آن برای ما لزوما و منحصر از خلال سیر دیالکتیکی، استعلایی و پدیدارشناختی، مکشوف نمی گردد. ممکن است با عزیمت از زندگی و پرسش فلسفی از آن به کاربرد اموری از قبیل دیالکتیک افلاطونی، نقد کانتی و پدیدارشناسی های مختلف در باب آن نرسیم یا از طریق نقد خود آنها برسیم یا حتی شاید حتی به معانی و کاربردهای دیگری از امور مذکور در مورد زندگی برسیم! پرسش فلسفی جدیدی که هنوز در حد پرسش از موجود و وجود مطرح و گشوده نشده است ممکن است در انتظار طرح و کاربرد شیوه های جدید فهم و تولید معانی جدید در مورد اصطلاحات پیشین باشد.

حال که پرسش فلسفی از زندگی تا حد زیادی در ادوار گذشته به فراموشی سپرده شده است و اندک اندک در سده اخیر مورد توجه قرار گرفته است، این سوال قابل طرح است که معنای پرسش فلسفی از زندگی چیست؟ پرسش از زندگی به معنای فراخوانی برای زندگی فهمی فلسفی است. پرسش فلسفی از زندگی پرسش از خود زندگی به مثابه نقطه عزیمت، موضوع و محور و افق و چشم انداز فلسفی است (آیا می توان فلسفه ورزی را از زندگی آغازید و...؟). فیلسوف زندگی کسی است که در صدد آن است تا با زندگی و از چشم انداز زندگی به خود و حقایق بنگرد. اما اگر چنین وضعیتی در کار باشد وی با چه پرسش هایی مواجه است یا با چه پرسش هایی تاملات فلسفی خود را پیش می برد؟ نمونه ای از پرسش ها و موضوعاتی که در فلسفه زندگی و به عنوان نقطه عزیمت زندگی محور می تواند پیشنهاد گردد از این قبیل است: 1. آیا تاریخ فلسفه توانسته است تا به زندگی موضوعیت و محوریت و مبدائیت دهد؟ 2. فیلسوفان توانسته اند موضوعیت و محوریت زندگی در فلسفه را حداقل به عنوان یک گزینه مفروض در مباحث فلسفی شان مطرح و در مورد تحقیق کنند؟ 3. چیستی فلسفی زندگی: تعریف فلسفی از زندگی چیست؟ 4. سوژه زندگی: تمایز سوژه زندگی از نفس مجرد، سوژه محض و دازاین چیست؟ 5. مراد از جهان زندگی چیست؟ 6. تمایز زنده بودن از زندگی چیست؟ 7. تمایز زندگی شناسی با زندگی گرایی؟ 8. معنای سوژکتیویته زندگی، هرمنوتیک زندگی، پایدیای زندگی، پراکسیس زندگی چیست؟

9. زندگی: مفهوم فلسفی یا غیرفلسفی؟ 10. مساله زندگی: پروبلماتیک یا پروبلم؟ 11. سطوح انضمامیت و/یا انتزاعیت در زندگی؟ زندگی کننده: هستنده یا زیسته یا زیستنده؟ و موضوعاتی از قبیل: بحران های فلسفی زندگی، زندگی-بنیادی (زندگی به مثابه بنیاد)، اصالت زندگی، زندگی اصیل، وجوه و ویژگی های زندگی از قبیل: زیستنی بودگی، بینا زندگی ها و آزمونگاهی، «حضور و غیاب» و «گشودگی و فرو بستگی» زندگی، درون ماندگاری زندگی و جهان زندگی، تمایز پدیدار گرایی تجربی، وجود گرایی، پدیدار گرایی بدنمند، پدیدار گرایی زندگی و زندگی گرایی؟ محمول حقیقی: هستی، وجود، زیسته، زیستنده یا...؟ و

حال وقتی سخن از غیاب و غیبت و غربت و فراموشی تاریخ فلسفه نسبت به زندگی می رود، در افق چنین پرسش ها و موضوعات اساسی است که آن غیاب و غربت، فهم و طرح و طلب می شود! با توجه به پرسش ها و موضوعاتی از این قبیل و با لحاظ آنها آیا تاریخ فلسفه و فلسفه های موجود انتظارات فلسفی ما را در برابر زندگی برآورده ساخته اند و می سازند؟

به بیان دیگر مساله این است که تاریخ فلسفه، زندگی پژوهی را با چه تلقی از زندگی آغاز کرده است و در طی چه مراحل به مرحله موضوعیت جامع زندگی برای فلسفه رسیده است؟ در چه دوره ای از تاریخ فلسفه، زندگی به عنوان یک موضوع فلسفی جدی تعیین یافته است و پذیرفته شده است؟ مباحث فلسفه کلاسیک و جدید و معاصر، نه آنکه مربوط به زندگی نبوده و نیست اما پرسش این است که آیا همانند دیگر موضوعات فلسفی از قبیل وجود یا موجود یا ماده المواد و صیورورت و شناخت و تاریخ و اخلاق و ... ، عنوانی به نام زندگی نیز در آنها به چشم می خورد تا در حد موضوعی فلسفی برای تحقیق آنها باشد یا آنکه این امر چیزی است که تنها به طور مشخص در دوره معاصر در حال وقوع است؟ و

حال سوال این است که داستان فلسفی این غیاب و غربت و غیبت موضوعی و... چیست؟ داستان تاریخ فلسفه در مورد این غیبت و فراموشی چیست؟ تاریخ فلسفه از چه دشواری ها و کاستی ها و خلاهایی برخوردار بوده است که به چنین فراموشی تن داده است؟ این نوشتار در حد خود و به عنوان یک درآمد به دنبال پی جویی جریان فرود و فراز و حسیض و اوج تدریجی زندگی محوری فلسفی و زندگی شناسی فلسفی در تاریخ فلسفه است. به طور خلاصه از نظر این نوشتار می توان سه دوره یا مرحله تاریخی را برای موضوعیت یافتن زندگی و به مثابه نقطه عزیمت برای کل فلسفه فیلسوف، در تاریخ فلسفه در نظر گرفت: 1. دوره غفلت از موضوعیت

زندگی 2. دوره توجه به موضوعیت زندگی و 3. دوره موضوعیت فلسفی دادن به آن و امکان نظریه پردازی فلسفی در باب آن.

در اینجا پیش از بیان داستان غیاب و حضور زندگی شناسی فلسفی در تاریخ فلسفه، نخست به افق و منظر اسطوره ها و ادیان به زندگی و این جهان به عنوان زمینه فرهنگی و بستر معنوی مهم برای فیلسوفان و تاریخ فلسفه می پردازیم. این تحقیق و بررسی از آن جهت اهمیت دارد که به نظر می رسد که بخش مهمی از علت غفلت، فراموشی و غربت زندگی در تاریخ فلسفه (و نه همه آن)، ریشه در افق منفیت فرهنگ اسطوره ای و دینی دارد که اندیشه فیلسوفان و خود فلسفه ها در آن تقرر داشته اند. میدان و فضای فرهنگی و معنوی فلسفه ها در تمام تمدن ها، مخصوصا در دوره کلاسیک، تا حد زیادی میدان اسطوره ای و/یا دینی بوده است. منفیت این میدان و فضا می تواند تاثیر قابل توجهی (از جهات مختلف: ناشی شدن از عادت ذهنی یا به عنوان پیش فرض ذهنی، یا از جهت تربیتی، گفتمانی، تقلید، سنت گرایی و...) بر منظر فیلسوف و محتوای فلسفه اش نسبت به زندگی داشته باشد.

فرهنگ اسطوره ای و دینی: تاسیس تاریخی افق منفیت نسبت به زندگی

در عین حال که زندگی برای اسطوره ها و ادیان باستان و سنتی، امری مهم بوده و هست اما ادیان، یا در نصوص یا در تفاسیر نصوص، دارای دعاوی منفی در مورد زندگی نیز هستند که در کل تصویری مثبت و قابل اعتنا از زندگی ارائه نمی دهند. زندگی دنیوی در تاریخ اسطوره ها و ادیان تا حد زیادی نه معنا و مفهوم مثبتی دارد (مثلا واژه دنیا از دانی و پست مشتق شده است) و نه مادلول و مصادق مثبتی دارد (چرا که در زندگی فعلی نیز رنج در آن بسیار اساسی است و حتی سرتاسر رنج است) و نه حتی تاریخ مثبتی دارد (چون تاریخ زندگی، تاریخ هبوط و سقوط و نزاع و کشمکش و جنگ و فقر و بیماری و... و حتی تاریخ نزاع و کشتار گسترده انبیا و اولیا و قدیسان است).

به نظر می رسد که زندگی برای اکثر اسطوره ها و ادیان باستانی و سنتی، حتی اگر اهمیت و اصالتی نیز داشته باشد، اهمیت و اصالتی از نوع اهمیت منفی یا اصالت منفی است. گویی زندگی دارای ماهیت منفی و هویت تاریکی است یا بخش تاریک آن بسی فزون تر است. حتی در برخی از اسطوره ها و ادیان می توان به این نتیجه رسید که اساسا زندگی تنها و صرفا یک شر لازم است (برای وصول به زندگی پس از مرگ). زندگی برای فهمیدن

و سر و سامان دادن و سامان یافتن آفریده نشده است، بلکه صرفاً برای هر چه سریع تر، به سر رساندن و به سر رسیدن خلق شده است. مراد از افق منفیت، اموری از این قبیل معانی است.

اما نکته مهم و مربوط به این نوشتار آن است که این افق منفیت، ضعیف یا شدید یا اشد، در حد خود، زمینه فقدان موضوعیت ویژه زندگی برای فلسفه و نیز نگرستن از چشم انداز زندگی به عالم و آدم در فلسفه (و حتی برای دین شناسی: الهیات و کلام)، با شدت و ضعف، بوده است. در این افق، زندگی چیزی نیست و در حدی نیست که ارزش خیره شدن به خودش و نگرستن از خلال آن به حقایق را داشته باشد! بخشی از متون اسطوره ای و دینی، چنان چشم انداز و تصویر نامناسب و حتی تاریکی از زندگی را ترسیم کرده اند و معانی ای منفی در بطن و ذیل آن مندرج ساخته اند که زمینه را برای نفی موضوعیت آن برای فلسفه (و حتی دین شناسی) فراهم آورده اند.

گفتنی است که از جهت منطقی و فلسفی، زندگی در عین حال که می تواند نسبت به آخرت، موضوعیت نداشته باشد (که این هم محل تامل و سوال است)، ولی در همان حال می تواند نسبت به یک دانش، موضوعیت داشته باشد؛ یعنی موضوع یک دانش یا جریان فلسفی یا نقطه عزیمت آن باشد. این دو گزاره و ادعا با هم قابل جمع اند. اما گویی در تاریخ اندیشه، از گزاره اولی استدلالی بر علیه دومی اقامه شده است. یا گذری روان شناختی از اولی به دومی صورت گرفته است. روشن است که اگر چنین استدلال و استنتاجی تشکیل شود، واژه موضوعیت در دو مدعا و دو جمله به یک معنی نخواهد بود و این استدلال دچار مغالطه/اشتراک لفظی خواهد بود! در ادامه به گزارشی تاریخی از زمینه تشکیل یا تاسیس افق منفیت براساس برخی از اسطوره ها و ادیان می پردازیم (در تهیه و تنظیم این گزارش سعی بر این بوده است تا حد امکان از یافته ها و جمع بندی های اسطوره شناسان و دین شناسان و محققان بزرگ معاصر از قبیل میرچالایده و... استفاده گردد) :

در ادیان بین النهرین، جهان و انسان ریشه و بنیاد تاریک و شیطانی دارند: «جهان در آفرینش بین النهرینی از یک موجود ازلی آغازین اهریمنی-تیامات-شکل گرفت و انسان از خون رئیس شیاطین -کینگو- سرشته و ساخته شد.» (الایده، ج 1، 1394: 233)

در عهد عتیق در عین حال که خدا و جهان خیر و نیکو است «اما همانطور که سفر آفرینش به زودی تاکید می کند، زندگی پر از درد و رنج است اگرچه خدا آن را متبرک ساخته بود، و انسان دیگر در باغ بهشت سکونت ندارد.» (همان) «و خداوند (یهوه) دید که شرارت انسان در زمین بسیار است و هر تصور از افکار و خیال های

دل وی دائما محض شرارت است. خداوند پشیمان شد از اینکه انسان را آفریده و تصمیم گرفت او را نابود کند. فقط نوح، زنش و پسرانش (سام، حام و یافث) با زنان شان نجات یافتند» (همان: 239)

در اسطوره های یونانی تنها به یک مرحله و دوره آغازین خوب و مثبت از زندگی انسانی اشاره شده است که آن را دوره انسان های نژاد طلا می نامند. پس از سپری شدن این دوره به ترتیب انسان های عصر نقره، مفرغ، قهرمانان و آهن فرامی رسد که ناقص اند و یکی پس از دیگری سپری می شوند. البته در این میان دوره قهرمانی و قهرمانان امکان رشد و بقا را دارند. اما در نهایت وجود این ادوار، نشانگر انحطاط تاریخی زندگی انسانی است: «اسطوره کمال آغازها و سعادت و رستگاری ازلی آغازین که هر دو در نتیجه یک تصادف یا گناه از دست رفته است، نسبتا رایج و گسترده است». (همان: 355) در این میان پیدایش زن افق منفی زندگی را تاریک تر می سازد: «اما زئوس برای مجازات انسان ها، زن را یعنی همان بلای زیبارو را به صورت پاندورا (هدیه از سوی همه خدایان) برایشان فرستاد. هسیود او را چنین معرفی و محکوم می کند: دامی که رهایی از آن ممکن نیست و برای نوع بشر مقدر شده، زیرا این نژاد بشری از او سرچشمه می گیرد، آن قبیله نفرین شده زن، آن بلای وحشتناکی که در میان انسان های فانی قرار گرفته است». (همان: 258-257)

«به نظر می رسد که دین یونانی تحت تاثیر بدبینی به عالم و آدم و زندگی شکل گرفته است: حیات بشری بنا به تعریف خود، زودگذر و ناپایدار و سرشار از نگرانی ها و ناراحتی هاست.... تئوگنیس، پیندار و سوفوکل تاکید می کنند که بهترین تقدیر برای انسان ها این است که متولد نشوند یا اگر شدند، هر چه زودتر از دنیا بروند. اما [تاریکی بزرگتر و بدبختی بزرگتر آن است که] مرگ چیزی را حل نمی کند زیرا باعث نابودی مطلق و نهایی نمی شود. برای معاصران هومر مرگ در واقع یک زندگی بعدی حقیر و خفت بار در ظلمت زیرزمینی یعنی هادِس (دوزخ دنیای زیرین) بود که ساکنانش را سایه هایی کم رنگ، بدون نیرو و بدون حافظه تشکیل می دادند. آیسخیلوس جنگجو که اولیس موفق می شود با روح یا شبح او گفت و گو کند می گوید: بردگی مردی فقیر بر روی زمین را، به سلطنت بر کل مردگان ترجیح می دهد...». (همان: 362)

در عین حال که گفته می شود زرتشت حین تولد در حالی که می خندید به دنیا آمده است و سرود و آواز، نقش مهمی در آیین پرستش و عبادت زرتشتی ایفا می کرد و این دین از فرجام شناسی خوش بینانه ای برخوردار است که در آن خبر از پیروزی نهایی خیر و رستگاری عمومی است، اما جهان در بطن خود غیر از نیروی خوبی (سپنتا مینو) حاوی نیرویی مخرب و بسیار قوی و ضد زندگی است که همان اهریمن (آنگره مینو) است. (همان: 362)

418 و 426 و 427 و 432) با این وصف، بدی در رگ و پی آفرینش سرشته شده است. آفرینش، بدی را به کار می گیرد و هم زمان بدان گردن می نهد، اما عاقبت بر آن پیروز می گردد. به همین دلیل زرتشت در انتظار چنین روزی است. تنها به مدد یک تاریخ خطی و تقدیر اهورایی و فرجام شناسی مثبت است که زرتشت می تواند بر این نیروی عظیم ظلمت فائق آید؛ اما فقط در پایان تاریخ! (موله، 1395: 429 و 461)

در عهد جدید و بر اساس رساله های پولس، عالم پس از هبوط انسان تحت تسلط شر است اما جهان، کمال آغازین خود را باز خواهد یافت. در این رساله فرجام شناسی، نقش مهمی ایفا می کند و یک سناریوی نجات بخشی است. مسیح شناسی پولس گرد رستاخیز توسعه می یابد، آن رویداد، ماهیت مسیح را آشکار می کند. او پسر خدا و منجی است. نجات دهنده برای خیر انسان ها، از آسمان به زمین پایین می آید و پس از انجام ماموریت خود به آسمان باز می گردد. این مرحله هم نزدیک است چنانکه در سال 57 م پولس می نویسد: «اکنون نجات به ما نزدیک تر است تا آن زمان که ایمان آوردیم. شب رو به پایان است و روز فرارسیده است». (الیاده، ج 2، 1394: 375)

در عین حال که جریان گنوسی جریان غالب مسیحیت نیست اما در فضا سازی منفی نسبت به دنیا و زندگی نقش مهمی در تاریخ ادیان داشته است. دید منفی جریان گنوسی در مسیحیت نسبت به این دنیا و زندگی بسیار شدید و اکید است. از نظر این جریان دینی «از آن جا که جهان نتیجه تصادف یا فاجعه است و از آن جا که جهل بر آن غالب است، نیروهای شر بر آن حکم می رانند. گنوسی خود را کاملاً از فرهنگش بیگانه می یابد و همه هنجارها و نهادهای آن را نفی می کند. آزادی درونی که از راه معرفت باطنی به دست می آید به او کمک می کند تا به آسانی خود را با محیط سازگار و هر طور که می خواهد عمل کند». (همان: 402-401) از نظر اینان حتی آفرینش دنیا و موجودات (به جز عیسی و ارواحی که مانند او قوی هستند) به دست فرشتگان فرومایه که حتی شیطان نیز جزو آنان است صورت گرفته است. این چنین آفرینشی نشان می دهد که «خلق این جهان نسخه نامشروعی از توان خلق خداوند است که آنها به عنوان گواه خالقیتشان عرضه می کنند. تکوین و اداره آن نشان می دهد که آنها چقدر دون مرتبه خداوند هستند». (یوناس، 1398: 272-270)

در ادامه و در برخی از گزارش ها و متون گنوسی نکات عجیبی در مورد نحوه خلقت جهان و انسان مطرح شده است. در این میان روایت منسوب به یوحنا ی حواری که می گوید از خود عیسی (ع) شنیده است، بسیار قابل تامل است. حاصل کلام آن است که: «شیطان همه موجودات زنده، گیاهان، حیوانات، ماهی ها و پرنده ها را پدید

آورد، سپس مرد و زن را از گل آفرید تا به او خدمت کنند و مرد را با فرشته ای از آسمان دوم و زن را با فرشته ای از آسمان اول زنده کرد. فرشته ها از این که مجبور بودند در اشکال مادی ساکن شوند مضطرب بودند شیطان آنها را به گناه تشویق کرد اما آنها نمی دانستند چگونه این اعمال را انجام دهند. پس شیطان آن زن را از اشتیاق گناه پر کرد سپس از دهانش مار را آفرید و در آن ساکن شد و با دمش او را اغوا کرد. بعد آدم را پر از شهوت فسق کرد و در نتیجه همه فرزندان شان از فرزندان شیطان و مار بودند». (ساکیه، 1404: 16) یوحنا می گوید خود عیسی به او گفت که (با تلخیص): «شیطان پس از آنکه آسمان ها و دریاها را آفرید، به زمین دستور داد که همه موجودات زنده را بیاورد: حیوانات، درختان و گیاهان را، دریا را دستور داد تا ماهی ها و هوا را تا پرندگان آسمان را بیرون آورد. به این اندیشید که انسان را برای خدمت به خود بسازد. او گل زمین را گرفت و انسان را مانند خود ساخت و سپس به فرشته ای از آسمان دوم دستور داد که وارد پیکر گلی شود. از این بدن قسمتی برداشت و کالبد دیگری را به صورت زن آفرید و به فرشته ای از آسمان اول فرمان داد که وارد آن شود... بعد بهشتی را پدید آورد و انسان را در آن قرار داد و به آنها دستور داد که از میوه هایش نخورند... شیطان وارد بهشت شد و آنها را فریب داد... و اولاد آدم را نه پسران خدا بلکه پسران شیطان و فرزندان مار می نامند». (همان: 34) یوحنا می گوید پس از این سخنان «از عیسی سوال کردم و گفتم: چرا مردم می گویند که آدم و حوا را خدا آفرید و در بهشت قرار داد تا احکام او را به امانت دارند و به دلیل تخلف از فرمان خدا آن ها به مرگ تسلیم شدند؟ عیسی به من گفت ای عزیز جانم بشنو، جانم بشنو، مردمی که چنین می گویند نادانند زیرا پدر من با تخطی از شریعت خود کالبد های گلی را شکل نداد، بلکه به وسیله روح القدس فقط همه فضایل بهشتی را آفرید. اما این ها [غیر بهشتیان] به دلیل گناهان شان و با سقوط شان، اجسامی از گل دارند و به مرگ تسلیم می شوند... عیسی گفت ارواح آسمانی وارد بدن زنانه گلی شدند و از شهوات، تنی از جنس گوشت گرفتند و در همان زمان روح گرفتند... [به نحو مستقل و پی در پی] روح از روح متولد می شود و بدن از بدن و بنابراین سلطنت شیطان در این جهان متوقف نمی شود». (همان: 35 – 34)

نیز روایت های عجیب دیگری از قرن دهم میلادی در عرصه مسیحیت از سوی برخی فرقه ها (فرقه بوگومیلی) نقل شده است: «شیطان مثل مسیح یکی از دو پسر (پسر ارشد) پدر است. او که طغیان کرد و برکنار شد، آفریننده و فرمانروای این جهان شد». (همان: 19)

اما نکته ای که نیچه در باب نسبت مسیحیت با زندگی دارد نیز قابل تامل است: «مسیحیت فقط اخلاقی است و می خواهد چنین باشد... هرگز نتوانسته ام [در پس مسیحیت]، گونه ای دشمنی با زندگی را حس نکنم - انزجار

خشمگینانه و کینه توزانه با نفس زندگی... مسیحیت از آغاز از لحاظ سرشت و اساس، دل آشوبگی زندگی و نفرت از زندگی بوده و صرفاً در پس ایمان به زندگی ای دیگر یا بهتر، پنهان مانده و پوشیده شده است. نفرت از جهان، محکوم کردن احساسات تند، ترس از زیبایی و نفس گرایی، فراسویی که به منظور بهتر تهمت زدن به زندگی اختراع شده است، در عمق [مسیحیت، تنها] اشتیاق به هیچ، به پایان [و ختم زندگی]، به مهلت و آمان، [اشتیاق] به روز شنبه یا یکشنبه [یعنی روز تعطیل در یهود و عبادت در مسیحیت، نهفته است]. این همه همواره مرا به شگفت انداخته و به همان اندازه نیز از خواست و اراده نامشروط مسیحیت در جهت به رسمیت شناختن ارزشهای اخلاقی و تنها همین ارزشها، به عنوان خطرناکترین و مرموزترین شکل از اشکال ممکن خواست و اراده معطوف به انحطاط، به حیرت افتاده ام. کمترین چیزی که می توان در این باره گفت این است که نشانه بیماری، خستگی، یاس، فرسودگی و بی مایگی مَعاک وار زندگی است. زیرا در مقابله با اخلاق [مسیحی یا اخلاق نامشروط]، زندگی باید پیوسته و ناگزیر در اشتباه باشد. زیرا زندگی در اصل [به این معنا از اخلاق و نه به معنای اخلاق غیرمشروط از قبیل اخلاق هنرمحور]، غیراخلاقی است؛ زندگی ای که سرانجام در زیر وزن نفرت و نه گفتن ابدی، لگدمال شده، باید به گونه ای احساس شود که ارزش خواستن ما را نداشته باشد و در کل بی ارزش باشد. اخلاق، خود-اکنون چه [باید باشد]؟ آیا اخلاق می تواند اراده معطوف به نفی زندگی باشد. [این چیزی جز] غریزه نهایی انهدام، اصل انحطاط، تنزل و اسراف، آغاز پایان [زندگی نیست]؟. بنابراین خطرناک ترین خطرها [نیست]؟». (نیچه، 1377: 15-14)

در عین حال که قرآن حاوی نکات مثبتی در مورد زندگی و حیات دنیوی است؛ از قبیل حرمت حیات، طرح حیات طیبیه، مانع شدن برای زنده بگور کردن دختران، حرمت کشتن فرزندان از فقر، و نیز پیامبر اسلام زندگی دنیوی را مزرعه آخرت دانسته است و خودش زندگی پربار و برجسته ای از جهت فعالیت های اقتصادی، سیاسی، خانوادگی (ازدواج های مکرر) و... داشته است، اما از سوی دیگر در قرآن به نحو ناسازگاری نظر مثبتی به زندگی دنیوی و دنیا به چشم نمی خورد. در نهایت «قرآن حیات دنیوی را به طرز کم و بیش افلاطونی طرد می کند و آن را جز بازی و سرگرمی (لعب و لَهو) نمی داند و آن را در مقابل پاداش پرهیزگاران در جهان آخرت قرار می دهد... یا با شدت بیشتر، آن را کالای فریبنده (متاع الغرور) می خواند. در تاکید قرآن بر ناپایداری، جهان مادی مملو از وهم و فریب و تقابل آشکار دنیا و آخرت است... در نهایت اینکه در نزد مسلمانان حیات دنیوی و رستخیز همگی، جوانب مختلف یک طرح معادشناختی واحد و چند بعدی است. می توان گفت که مطلب همان الگوی نهایی و تناقض نمای نهایی [در ادیان ابراهیمی] است. در اسلام حیات واقعی ضرورتاً متضمن مرگی است

که خود به معادی قابل تحقق که مبنای حیات ابدی است، منتهی خواهد شد». (مک اولیف، ج 2، 1392: مدخل حیات / 517 – 514)

جمع بندی

در دیدگاه های اسطوره ای و دینی یا این جهان و این زندگی ارزشی ندارند یا اگر ارزشی در میان است تنها برای جهان و زندگی دیگری است که پس از این زندگی یا در ورای آن محقق است. در بهترین حالت، زندگی این جهانی و این جهان باید برای ارزشمندی شان، نسبت خود را با جهان و زندگی دیگر تعریف و تعیین کنند. اما در کل، دیدگاه های اسطوره ای و دینی فوق، از معنی و بار منفی (متوسط، شدید، اشد) نسبت به زندگی و جهان برخوردارند. این منابع چنین چشم انداز منفی و تاریک به جهان و زندگی این جهانی را به عنوان اصل مسلم و تردیدناپذیر و ابدی القا می کنند که به هیچ وجه تغییرپذیر نیست. حال آیا با چنین پیشینه کم و بیش منفی و فضا سازی تاریک اسطوره ای و دینی در باب زندگی می توان از امکان یا ترجیح موضوعیت و محوریت سرآغازی زندگی برای تفکر و فلسفه ورزی در حوزه فلسفه های دینی و حتی غیردینی سخن گفت؟

چنین چشم اندازی این دیدگاه را در زندگی اندیشی نیز القا می کند که نمی توان به زندگی این جهانی بدون زندگی آن جهانی چشم دوخت و آن را بررسی کرد و شناخت. برای شناخت این زندگی باید آن را در پیوستگی با زندگی آن جهانی شناخت. از این جهت موضوعیت و محوریت زندگی این جهانی برای شناخت و زندگی شناسی فلسفی کاملاً در محاق فرو می رود. اما از سوی دیگر خود این پیوستگی میان دو زندگی این جهانی و آن جهانی، مانند سکه دورو، مانع بزرگی در برابر اندیشه و تفکر فلسفی ایجاد می کند؛ چرا که به دلیل پوشیده بودن رویه دوم یعنی خفای هویت زندگی دوم (زندگی آن جهانی)، اساساً زندگی شناسی فلسفی از همان آغاز در ابهام اساسی و بن بست قرار می گیرد! مانند آن است که از ما بخواهند تا بر اساس خواندن تنها پنج فصل از یک کتاب که فصل های دهگانه متنوع و کاملاً متفاوتی دارد، اولاً تمام کتاب را در یک پیوستگی و وحدت تام توضیح دهیم. ثانیاً پنج فصل بعدی کتاب را هم ناخوانده بدانیم و توضیح دهیم!

شاید به دلیل همین زندگی شناسی غیرزندگی محور و نیز تقرر زندگی شناسی دینی در افق منفیت (به عنوان افق مبنایی و سرچشمه) است که این نوع زندگی شناسی و به تبع آن مواضع و نسخه های عملی آنها در حوزه اخلاق دینی و ... که برای آدمیان در این دنیا ارائه می شود، به تمامیت و تاثیر لازم نمی رسند و مفید واقع نمی گردند.

البته باید افزود با موضوعیت و محوریت تدریجی زندگی برای فلسفه و دین شناسی جدید در سده اخیر و روزگار معاصر، هم چشم انداز فلسفی و هم منظر دین شناختی به زندگی در حال تغییر است. با این تغییرات تدریجی ولی مهم، دین شناسی جدید می تواند به تدریج موجب تخفیف یا تصحیح افق منفیت ادیان در مورد زندگی گردد. گفتنی است که به نظر می رسد که اگر تشکیل یا تاسیس افق منفیت در دوره کلاسیک بر عهده اسطوره ها و ادیان بوده است، اما در دوره مدرن افق گشایی و چشم اندازسازی برای منفیت زندگی را ایدئولوژی ها بر عهده گرفته اند. ایدئولوژی ها (مانند مارکسیسم، مائوئیسم، فاشیسم، نازیسم و...) با ایدآل سازی های تاریخی و دست نیافتنی و تاریک اندیشی نسبت به زندگی متعارف انسانی، این منفیت را تاسیس و تبلیغ کرده اند. با این وصف در واقع ما با دو معنا از منفیت کلاسیک و منفیت مدرن در نسبت با زندگی مواجه هستیم. به نظر می رسد که گاهی این دو افق منفیت کلاسیک و جدید در نزد افراد یا جریان هایی با هم تلاقی می کنند و تاریکی مضاعفی را سبب می شوند!

پس از مرور برخی از اسطوره ها و ادیان در تاریخ، از جهت نسبت مثبت یا منفی آن با زندگی و به مثابه زمینه فرهنگی برای تاریخ فلسفه و اذعان کلی به منفی بودن چنین زمینه ای، در ادامه به نحو مستقل به بررسی خود تاریخ فلسفه از جهت نسبت آن با زندگی (به مثابه موضوع، نقطه عزیمت فلسفی و از جهت زندگی شناسی فلسفی) می پردازیم.

تاریخ فلسفه و مساله نسبت فلسفی آن با زندگی

آیا تاریخ فلسفه از همان آغاز (تالس، ششم پ.م) تا به امروز توانسته است با زندگی: اولاً نسبتی فلسفی و دوم، نسبتی فلسفی در سطوح مختلف و مخصوصاً نسبتی عمیق تر با زندگی برقرار کند؟ یا آنکه تاریخ فلسفه در نسبت به مفهوم زندگی در آغاز نسبتی نداشته است ولی همانند بسیاری از مفاهیم عمیق و گسترده و مهم متاخر فلسفی (از قبیل وجود، علیت و ...)، به تدریج نسبت های خاصی با آن برقرار کرده است؟ آیا در مورد زندگی هم این نسبت هر چند بسیار موخرتر از دیگر موضوعات و با تاخیر بسیار و به تدریج برقرار شده است؟ یعنی این روند به تدریج از مرحله ناآشنایی فلسفی به مرحله کم آشنایی فلسفی و آنگاه آشنایی فلسفی رسیده است؟ شاید داستان معروف در باره تالس، حداقل به کنایه، در باب ناآشنایی اولیه فلسفه با زندگی بی ربط نباشد: روزی در حالی که تالس روی به آسمان داشت و قدم می زد و به رصد ستارگان و آسمان ها پرداخته بود، پایش در چاله ای فرو رفت و زمین خورد. در آن هنگام دختری تراکیایی از کنار او می گذشت. وی با تعجب به تالس گفت که چگونه

تو را فیلسوف خوانند و دانند و حال آنکه پیش رو و جلو پای خود را نمی بینی و از قدم زدن عادی نیز عاجزی! شاید در این داستان، پیش روی خود دیدن را بتوان کنایه از زندگی دانست: تامل در آسمان و غفلت از زندگی معمولی و زیست ملموس!

1- دوره غفلت از موضوعیت و محوریت فلسفی زندگی

غفلت از موضوعیت و محوریت و سرآغازی زندگی برای کل فلسفه و نگرستن از ورای آن به امور و علوم و حقایق و غفلت از اهمیت آن را می توان در ادوار مختلف فلسفی، تحقیق کرد. مراد از غفلت از زندگی در تاریخ فلسفه و فلسفه ورزی آن است که زندگی در عین حال که متصور، مفهوم و مصطلح اهل فلسفه و رایج بوده است، اما به عنوان یک مفهوم پایه و بسیط و یک موضوع مهم فلسفی و یک نقطه عزیمت و سرآغاز مشخص برای تفکر فلسفی، در سطح یک فلسفه یا جریان فلسفی یا به عنوان یک جریان زندگی شناسی تحلیلی و فلسفی، در هیچ یک از ادوار فلسفی: یونانی، قرون میانه و جدید و حتی معاصر تا اوایل قرن بیستم، مطرح نبوده است! تا اواخر قرن نوزدهم، زندگی نه یک مفهوم نظری (theoretical concept) بوده است و نه به عنوان یک اصطلاح فلسفی (philosophical term) از قبیل مفهوم/معقول ثانی فلسفی و نه یک مقوله فلسفی (philosophica category) قلمداد شده است. نیز تا دوره معاصر، زندگی در حد و سطح اموری از قبیل ماده المواد، صیروت، کاسموس، فوسیسی، موجود، مثل، لذت، فرونیسیس، خدا، وجود، مثل، جوهر، موند و... برای فلسفه ورزی مطرح نبوده است و حتی مبحث مستقلی به خود اختصاص نداده است. نگاهی به مباحث پیش سقراطیان، سقراط، افلاطون، ارسطو، نوافلاطونیان، آگوستین، اکویناس، اسکوتوس، آبلارفا بن سینا، سهروردی، ملاصدرا، عقل گرایان، تجربه گرایان، کانت، هگل و ... نشان از این مدعا دارد. در ادامه بر حسب هر دوره به ارائه نشانه ها و قرائن مدعای فوق در آن دوره می پردازیم. نخست از یونان می آغازیم:

دوره یونانی

هیچ فلسفه یونانی، فلسفه و حرکت فلسفی خود را از زندگی به مثابه زندگی یا زندگی بماهو زندگی (life as life) آغاز نکرده است. در عین حال که در یونان، در کنار دیگر مفاهیم مشابه و همپوشان با زندگی (از قبیل اخلاق، دین، سیاست و...)، تصور مستقلی از زندگی میان فیلسوفان وجود داشت و حتی کاربرد آن در میان ایشان رایج و مصطلح نیز بود، اما برای نمونه هیچ یک از محاورات افلاطون، عنوان مشخصی با موضوعیت زندگی ندارند؛ همچنین است رساله ها و مکتوبات ارسطو. البته روشن است که مباحث مربوط به زندگی با عناوین مشابه

یا در ضمن مباحث فلسفی مطرح شده‌اند، ولی نه با عنوان مستقلِ زندگی و نه مثابه یک موضوع مستقل و نه به عنوان یک نقطه عزیمت خاص همانند موجود یا وجود و نه به خاطر یک زندگی شناسی فلسفی محض. در واقع گویی نحوه طرح مباحث زندگی در لابلاهای فلسفه‌ها به صورت طرح مباحث منطقی و معرفت‌شناختی در دوره پیش از طرح و تدوین مستقل آن دو بوده است. بدین معنی که در تاریخ فلسفه مباحث منطقی و معرفت‌شناختی تا حدی ضمن مباحث فلسفی ادوار پیشین فلسفی مطرح می‌شدند؛ ولی نه آنکه به عنوان دو شاخه مستقل با عنوان منطق و معرفت‌شناسی مطرح شده باشند. اما به تدریج و سپس تر، این دو شاخه با عناوین مستقلی به حوزه‌های مطالعاتی مستقل تبدیل می‌شدند. به بیان دیگر تاریخ فلسفه نیاز به سپری شدن زمان و طرح مباحث فلسفی بیشتر و نیز ظهور فیلسوفان مبتکری چون ارسطو و کانت داشت تا در آن شاخه‌های فلسفی متمایزی با موضوع مشخص و مستقل با عنوان منطق و معرفت‌شناسی به ظهور برسند.

به بیان دقیق‌تر تاریخ فلسفه تا سده اخیر و زمان معاصر، شاهد ظهور شاخه‌ای فلسفی با عنوان فلسفه زندگی (فلسفه ورزی با محوریت زندگی و نه به معنای غایت زندگی) در عرض و کنار دیگر شاخه‌های فلسفی از قبیل فلسفه هنر، فلسفه وجود، فلسفه اخلاق، فلسفه سیاست، فلسفه حقوق، فلسفه معرفت (معرفت‌شناسی)، فلسفه منطق، فلسفه تاریخ، فلسفه دین، فلسفه پدیدار (پدیدارشناسی)، فلسفه انسان، فلسفه تکنولوژی و... نبود است.

در واقع دوره یونانی درگیر موضوعات و مسایل طبیعی (طالس، انکسیمندر و...)، انسانی (سوفسطاییان) و متافیزیکی -ماورای طبیعی (هراکلیتوس، پارمنیدس، افلاطون و ارسطو) و عملی و اخلاقی (افلاطون، ارسطو، کلیان، اپیکوریان، رواقیان) بوده است و نه زندگی بماهو زندگی. به طور کلی در این دوره هیچگاه مفهوم زندگی بما هو زندگی، موضوعیت فلسفی نداشته است و اگر اندک توجهی موضوعی نیز بدان بوده است، هرگز در حد و قد و قواره مفاهیمی چون ماده المواد، صیوررت، وجود، کاسموس، فوسیس، مُثل، خدا، اخلاق و... نبوده است!

اما صرف نظر از عدم محوریت خود مفهوم و عنوان زندگی محض برای فلسفه، دو مفهوم مهم و کلیدی یونانی که کاملاً مرتبط با زندگی بوده است عبارتند از: پایدیا (paideia) و پولیس (polis). نگاه به زندگی، با لحاظ پایدیا ناظر به زندگی با ادب و فرهنگ بوده است. پایدیای یونانی (تربیت فرهنگی)، از سویی با لحاظ فرهنگ، تربیت و شکل دادن به سیرت انسانی در بستر و فرایند فرهنگی بوده است. (یگر، ج 1، 1376: 14) و از سوی دیگر با لحاظ پولیس، ناظر به تربیت شهروند و زندگی مبتنی بر شهروندی بوده است. البته در تفکر یونانی سه

عنصر: شهر، شهریار و شهروندی، دارای پیوستگی بوده است. (راس، 1377: 370-375) باید افزود که در تفکر یونانی و در اوج خود نزد افلاطون و به ویژه نزد ارسطو، زندگی به دو شیوه معرفی می شود: زندگی شهروندی (بیوس پولیتیکوس) و زندگی نظری یا نظروزرانه (بیوس تئوریتیکوس). (ویس، 1397: 185) اما این مباحث و مطالب و... به منزله شیوه های زندگی محسوب می شوند و نه تزی فلسفی که متضمن معنایی فلسفی برای زندگی و برای تاسیس یک زندگی شناسی فلسفی محض است. از این رو از ظرفیت و قابلیت موضوعی و محوری برای زندگی شناسی فلسفی محض برخوردار نیستند.

در دوره یونان، زمینه سازی چرخش جهت فلسفه از موضوعات غیرانسانی یعنی جهان و نظم و نظام جهانی (cosmos) به مسایل انسانی-اجتماعی (مانند موفقیت، اقتدار، فضیلت، دانش مرسوم اجتماعی، معرفت نسبی و...) به ظهور سوفسطائیان برمی گردد. با ظهور سوفسطائیان، دوره یک قرن و نیم جهان شناسی پیشاسقراطی به سر رسید. دوره سقراطی (قرن پنجم پیش از میلاد)، دوره تصحیح و تثبیت روی آوری به مقولات انسانی و بالاخص مساله اخلاق و فضیلت و معرفت اخلاقی است. اما در دوره پساسقراطی یعنی در نزد افلاطون و ارسطو (قرن 4 پیش از میلاد)، ما شاهد ظهور متافیزیک های نظاممند و آکادمیک هستیم. موضوع اصلی و بی واسطه این متافیزیک ها انسان نبود ولی مسایل انسانی در ذیل و به تبع موضوعات و مسایل آنها، مطرح و تبیین می شدند. در ادامه، دوره یونانی مابی (سوم پیش از میلاد) نیز عزیمتی دوباره به سوی مباحث اخلاقی از جانب مکاتب رواقی و اپیکوری و کَلبی بود. دوره بعدی را دوره نوافلاطونی می نامند که دوره ترکیب فلسفه های متفاوت یونانی (افلاطونی و ارسطویی و ...) و حتی عرفان شرقی است. این جریان فلسفی نیز مساله انسان را در ذیل و بستری از متافیزیک عرفانی پی جویی می کرد. (تسلر، 1395: 52-50)

اما نکته مهم آن است که در دوره یونانی، زندگی به نحو مستقل و در حد یک مفهوم فلسفی به سطح یک نقطه عزیمت فلسفی نمی رسد. این نکته نیز قابل ذکر است که معنی و مفهوم زندگی در این دوره تنها در سطح حکمت عملی و دارای مضمون عملی و عملیاتی است، یعنی اولاً از بند معنای عملیاتی رها نمی شود و ثانیاً از چنان غنا و عمق و پرباری نیز برخوردار نیست تا امکان جمع حکمت نظری و عملی را داشته باشد. محجوبیت مفهوم فلسفی محض از زندگی و طرح آن در سطح صرفاً عملی و کاربرد معیارهای خاص و سخت هستی شناختی، معرفت شناختی و منطقی در مورد آن و نیز لحاظ تمایز دو قسم حکمت (نظری و عملی)، مانع از امکان وحدت

دو حکمت در ذیل زندگی می شود. در یک جمع بندی کلی می توان در باب نسبت دوره یونانی با زندگی گفت که اولاً از نظر عملی، این تفکراز نوع زندگی گرای (گرایش و دعوت به راه بردن زندگی و امکان آن) است و ثانیاً از جهت نظری، از نوع زندگی شناسی تجویزی است؛ اما در افق زندگی شناسی فلسفی محض یا زندگی شناسی تحلیلی و توصیفی نیست. در ادامه، نسبت دوره یونانی با زندگی شناسی فلسفی را به طور مشخص در ذیل سه مبحث: پایدای یونانی، محاورات افلاطون و دیدگاه ارسطویی پی می گیریم.

پایدای یونانی

یکی از مهم ترین و کلیدی ترین مفاهیم تاریخ فرهنگی (اجتماعی، اسطوره ای، هنری و فلسفی) یونان باستان، مفهوم پایدای است. پایدای ناظر به ادب و فرهنگ و به بیان ساده فضای فرهنگی و جریان های تعلیم و تربیتی در یونان است. پایدای یونانی به دنبال شکل بخشی به سیرت انسان یونانی از خلال فرهنگ حاکم بر یونان است؛ یعنی به معنای تربیت فرهنگی است، مبتنی بر فرهنگ یونانی. همانگونه که مشخص است مفهوم فرهنگ یونانی معنای عامی است که شامل اسطوره ها، هنر و فلسفه می شود. پایدای مفهومی است که تمام ظرفیت های فرهنگی یونانی را در بر می گیرد. در اینجا و به اقتضای مساله این نوشتار می توان این پرسش را مطرح ساخت که سمت و سوی پایدای یونانی نسبت به زندگی چگونه بوده است؟ به بیان دقیق تر آیا سمت و سو و جهت گیری اصلی پایدای یونانی، زندگی شناسی تحلیلی و فلسفی بوده است یا آنکه در کل می توان گفت اولاً گرایشی از نوع زندگی گرای بوده است و ثانیاً شناختی از نوع زندگی شناسی توصیه ای؟ یعنی عمدتاً به دنبال توصیه گرای و تجویزگرایی در زندگی، در حد کاربرد و پرورش در افق فرهنگ، اخلاق و سیاست یونانی در زندگی افراد، بوده است؟

یکی از مهم ترین و برجسته ترین آثار در پایدای یونانی به قلم ورنر یگر آلمانی صورت گرفته است. اثر وی شامل تاریخ تعلیم و تربیت یونانی و سیر تحول و تنوع آن است. برای پاسخ به پرسش فوق می توان به این اثر و مباحث آن رجوع کرد. اما نکته قابل تامل آن است که هیچ موضوعی تحت عنوان زندگی و لزوم تحلیل و توصیف و تعریف و... آن، در این اثر مفصل (بخوانیم: در پایدای یونانی) به چشم نمی خورد! حتی فضیلت شناسی تحلیلی (یعنی چیستی فضیلت) نیز در این پایدای موضوعیت و محوریت ندارد. اساساً غایت پایدای یونانی تحلیل زندگی (و نیز فضیلت) نبوده است، بلکه تجویز بهترین زندگی و سعادت مندانه ترین زندگی بوده است و بس. برای آشنایی بهتر با افق پایدای یونانی به رئوس مباحث آن اشاره می شود: اشرافیت و فضیلت،

تربیت دولتی اسپارت، شعر ایونیایی، طب یونانی، دولت مبتنی بر قانون و آرمان شهروندی، تربیت سیاسی، مردسیاسی راستین، دانش، عشق، بلاغت، آزادی و مرجعیت در دموکراسی، تراژدی تربیت، قانون، تربیت بلاغی، تربیت فلسفی و... (یگر، ج 1 و 2 و 3: 1376: فهرست مطالب)

به نظر می رسد که هیچیک از تربیت ادبی و بلاغی (ایسوکراتسی) و حتی فلسفی (افلاطونی) مشتمل بر زندگی شناسی تحلیلی و فلسفی به نحو تفصیلی نبوده است.

محاورات افلاطون و فقدان موضوعیت و محوریت فلسفی زندگی

افلاطون فلسفه خود را از خلال محاوراتش ارائه و طراحی کرده است. تا 42 محاوره را به وی منسوب است اما از این میان تنها 27 یا 28 محاوره مربوط به وی است. هر محاوره با عنوانی مشخص شده است و از محوری خاص برخوردار است. روشن است که نامگذاری محاورات از روی دقت و مهارت انتخاب شده است و از معنا و جهت و عمق ویژه ای برخوردار است. یعنی به هیچ رو به نحو دیمی، سرسری و بی وجه انتخاب نشده اند. با این مقدمه می توان در باب محاورات به طرح دو سوال پرداخت: نخست، آیا محاوره ای در آثار افلاطون هست که تحت عنوان زندگی باشد؟ دوم، آیا محاورات در متن و ضمن خود یا در کنار و ذیل دیگر مباحث مختلف، به زندگی شناسی تحلیلی و تحلیل زندگی از جهت تعریف و تحدید و نسبت های آن با حوزه های دیگر (مثلا از نوع تحلیل معرفت در محاوره ثئی تتوس یا طرح و بررسی نسبت دین و اخلاق در /اوثیفرون)، پرداخته است؟ پاسخ به سوال نخست در گرو مرور و ملاحظه عناوین محاورات است. بدین منظور در ادامه به مرور عناوین و محورهای هر یک از محاورات می پردازیم تا نشان دهیم که با کمال تعجب نه عنوان محاورات (نام محاورات) و نه مُعَنَوَن محاورات (متن محاورات به طور کلی)، هیچیک، مشتمل بر اولاً عنوان زندگی و ثانیاً زندگی شناسی تحلیلی و فلسفی نیستند. براساس یک دسته بندی، محاورات افلاطونی از این قرارند:

1- مکالمات ادبی، زیبایی شناختی و اخلاقی: مهمانی (چیستی عشق)، فایدروس (عشق و زیبایی)، خارمیدس (مهار نفس)، لآخس (در مورد شجاعت)، کراتیلوس (زبان شناسی و منشا آن)، اوثیفرون (دین و دینداری باستانی و نسبت آن با اخلاق)، ایون (هنر روایت در سخن و ادبیات)، هیپاس (زیبایی)، لوسیپس (دوستی و همگرایی)، آلکیبیادس (پاسداشت استعداد و قابلیت و دانایی)، 2- مکالمات مربوط به جهان، سیاسی، اجتماعی و تاریخی: تیمائوس (آفرینش جهان)، کریتیاس (تاریخچه انسان کهن و ادامه تیمائوس)، مرد سیاسی (سیاستمدار و دولتمرد)، مِکسنوس (در پاسداشت جان برکفان میهن)، جمهوری (نخستین طرح مدون نظریه مُثل و مساله حاکم عادل)،

قوانین 3- مکالمات فلسفی، منطقی و جدلی: پروتاگوراس (دانایی)، منون (استعداد و قابلیت)، ثئی تتوس (شناخت)، پارمنیدس (مثال و واحد)، فیلبوس (لذت)، سوفیست (استدلال منطقی)، گرگیاس (فن سخنوری در نفی سوفیسم)

4- مکالمات آخرین روزهای عمر سقراط: آپولوژی (دفاعیه سقراط در محکمه آتن)، کریتون (در ادامه دفاع سقراط)، فایدون (جاودانگی روح). (چهرزاد، 1398: 12-11 و لطفی، ج 1 و 2 و 3 و 4، 1380: فهرست و متن محاورات).

تقسیم بندی دیگر از محاورات: 1. محاکمه (آپولوژی، کریتون و...) 2. تعریف (لاخس، لوسیپس و...) 3. انتقال (پروتاگوراس، منون، گرگیاس و...) 3. کمال (فایدون، مهمانی و...) 4. سیاسی (مرد سیاسی، جمهوری، قوانین)

5. منطقی (پارمنیدس، کراتولس، ثئی تتوس و...) 6. طبیعی (تیمائوس، کریتاس).

همانگونه که ملاحظه می شود نه در تقسیم بندی کلی محاورات و نه در عناوین جزئی آنها، عنوان زندگی به چشم نمی خورد! اما در آنچه به متن محاورات مربوط است نیز باید گفت آنگونه که افلاطون در ضمن محاورات با دقت، به تحلیل و تعریف و توصیف امور متعددی از قبیل عشق، سیاست، شناخت و... پرداخته است، به چیزی به نام زندگی نپرداخته است. در جمع بندی نظر افلاطون می توان به این نظر افلاطونی اشاره داشت که فلسفه آمادگی برای مرگ است؛ یعنی مثلاً برای رساندن روح به مثل و... اما سوال این است که چرا گفته نشده فلسفه، آمادگی برای زندگی یا زندگی و مرگ، هر دو است؟! این نشانه ها ناظر به عدم محوریت زندگی و سایه وار بودن و کم ارزشی یا بی ارزشی فلسفی آن در فلسفه افلاطونی است.

ارسطو و فقدان یک زندگی شناسی فلسفی

ارسطو فیلسوف تجميع و تنظيم خلاقانه تفكر فلسفی یونانی براساس و با تکیه بر فلسفه های سه سده پیش از خود است. وی منظم ترین و دقیق ترین و نیز از خلاق ترین تئوریسین های اندیشه فلسفی یونانی در حوزه های مختلف است. برای درک وضعیت زندگی شناسی فلسفی در یونان به بررسی آثار و افکار فلسفی ارسطو بسنده می کنیم. هر چند خود این رجوع گزینشی در یونان و تحقیق در آن نیز بسی دشوار و نیازمند تأمل فلسفی است. به نظر می رسد که محصول آثار و افکار ارسطو نشان از آن دارد که در عین حال که بخشی از آثار و افکار وی معطوف به زندگی است اما نمی توان اولاً آثار و افکار وی را چیزی بر محور زندگی انگاشت (به گونه ای که در حد و حدود چیزی مانند موجود یا جوهر یا صورت باشد). دوم، زندگی صرفاً مفهومی عملی و عملیاتی برای اوست. سوم، زندگی، مفهومی در حد معقول فلسفی نیست. چهارم، وی بیش از آنکه به فلسفیدن در باب زندگی بپردازد به چاره جویی و قاعده یابی برای عمل در زندگی فردی، اخلاقی، سیاسی، خانوادگی و... گرایش دارد.

یک نشانه دیگر در عدم جامعیت و عمق معنی و مفاد زندگی برای فلسفه ارسطو همانا عدم وجود شان و مرتبت سیاسی برای زنان و باورهای ابتدایی در مورد کودکان یا در نزد وی بوده است.

پرسش از موضوعیت فلسفی مفهوم زندگی در آثار ارسطو

در این مرحله پرسش این است که آیا اساساً آثار ارسطو دارای عنوان یا فصلی مربوط به مفهوم یا واژه زندگی و/ یا زندگی به معنای فلسفی بوده است؟

آثار

نگاهی به سیاهه آثار ارسطو و حتی شارحان وی نشان از آن دارد که زندگی به نحو فی نفسه و/ یا به معنای فلسفی، موضوع تفکر او نبوده است. آن تصور مستقل و مُنحازی که امروزه از زندگی و / یا معنای فلسفی آن فهم می شود، در اصطلاح شناسی ارسطو و شارحانش به چشم نمی خورد. چرا که اگر چنین تصورات مشخص و شفافی در فلسفه وی وجود داشت، خود را در آثارش نشان می داد. حتی شارحان وی برای خواننده امروز که معنای مستقل زندگی را می فهمند و در می یابند، هیچ اثر یا فصلی را به عنوانی برای زندگی اختصاص نداده اند! در آثار ارسطو هیچ اثر و مبحث مهمی که عنوان زندگی و/ یا معنای فلسفی از زندگی را داشته باشد به چشم نمی خورد. برای نمونه فهرست چند اثر مهم وی را مرور می کنیم:

مابعدالطبیعه: مهم ترین اثر ارسطو در فلسفه که مابعدالطبیعه اوست، معجونی از مهم ترین و اساسی ترین مفاهیم و کلیدواژه ها و کدهای فلسفی است که یا آنها را مورد بحث قرار داده است یا بحث مفصل در مورد آنها را به دیگر آثار خود حواله داده است یا اینکه آنها را قابل بحث می داند. اما با وجود گستردگی موضوعی مابعدالطبیعه ارسطو، نه تنها در فهرست عناوین کتاب اثری از عنوان زندگی نیست، بلکه در فهرست اصطلاح شناسی آن هم ردی از آن به چشم نمی خورد! از کتاب اول (آلفا) تا کتاب چهاردهم (نو) هیچ عنوان صریح یا حتی مشابه یا مقارن با واژه و معنی زندگی به چشم نمی خورد: ادراک حسی، تجربه، صنعت، فلسفه، فلسفه اولی، اولیات، اصل امتناع تناقض، علت، علل چهارگانه، روش، مُثل، مبدا، محرک اول، عنصر، طبیعت، ضروری، واحد، موجود، جوهر، این همانی و غیریت، متقابل، متضاد، مقدم و موخر، قوه، فعلیت، کمیت، کیفیت، مضاف، کامل، بی نهایت، وضع، ملکه، انفعال، عدم، ملک، جزء، کل، ناقص، جنس، کاذب، عرض، ماده، صورت، فسادپذیری، فسادناپذیری،

علوم فلسفه و ریاضی و طبیعی، حرکت، عقول افلاک، طبیعت عقل الهی، خیر در جهان، جوهر غیرمادی، موضوعات ریاضی، اعداد، اعداد مثالی و... (ارسطو، 1385: 11-5 و 584-579)

سماع طبیعی: کتاب اول: موضوع و روش بررسی، عدد مبادی طبیعت، اضداد بودن مبادی و... کتاب دوم: طبیعت و طبیعی، علل اصلی، بخت و اقبال، غایت و ضرورت در طبیعت و... کتاب سوم: حرکت، محرک و متحرک، نامتناهی و... کتاب چهارم: امکان، مکان، خلا، زمان و... کتاب پنجم: انواع حرکات، وحدت و تضاد در حرکت و... کتاب ششم: شی متصل، آن، حرکت و سکون و... کتاب هفتم: نیاز متحرک به محرک، تناسب حرکات و... کتاب هشتم: ازلیت و ابدیت حرکت، ویژگی های محرک نامتحرک، حرکت مستدیر و... (ارسطو، 1385: 8-5)

درباره نفس: کلیات نفس شناسی، نظریات در باب نفس از جهت حرکت و وحدت و...، تعریف نفس، قوای نفس، قوای حسی، حس مشترک، عقل فعال و منفعل، عقل عملی، قوه محرکه و... (ارسطو، 1369: 3-1)

اخلاق نیکوماخوس: نیکبختی، فضیلت، فضایل اخلاقی: شجاعت، خویشتن داری، گشاده دستی، بزرگواری، بزرگمنشی، شکیبایی، درستکاری، نزاکت، عدل، انصاف، فضایل عقلی: شناخت علمی، توانایی عملی (فن و هنر)، حکمت عملی، عقل شهودی، حکمت نظری، پرهیزگاری ناپرهیزگاری، لذت و درد، دوستی و... (ارسطو، 1385: 5) در نمایه این اثر نیز که مشتمل بر بسیاری از اصطلاحات ارسطویی است، عنوان زندگی به چشم نمی خورد. (همان: 414-409) در مورد اخلاق نیکوماخوس نکته ای قابل تأمل وجود دارد: به نظر ارسطو اخلاق از مقوله حکمت عملی و مبتنی بر خرد عملی یا فرونسیس است. ارسطو فرونسیس را در افق زندگی ولی به مثابه خاستگاه شیوه و صورتی از زندگی می داند. گفتنی است که باید توجه داشت که در تفسیر ساخت شکنانه هایدگر از ارسطو فرونسیس برای هایدگر نقطه عزیمتی است برای فراتر رفتن یا عمق دادن به فهم ارسطویی از آن و بیان نحوه و طور وجودی دازاین یا حتی زندگی اش است. این برداشت هایدگر از فرونسیس را نیز می توان در افق زندگی به معنای بنیادهای زندگی در فلسفه هایدگری انگاشت. اما نکته قابل تأمل آن است که با وجود اهمیت فرونسیس و ربط آن با زندگی: اولاً زندگی، نقطه عزیمت ارسطو در آثار و فلسفه اصلی اش نیست و ثانیاً ارسطو بدون ارائه تعریف و توصیف و طرح و شاکله ای فلسفی از مفهوم زندگی، به سراغ اموری از قبیل صورت و بنیاد زندگی رفته است! حتی ارسطو به این امر نیز تصریح و اذعان نکرده است که زندگی امری بی واسطه و تاملی است و ما درصدد نقش بستن صورت و بنیاد بر آن هستیم! در مورد خود هایدگر نیز باید گفت که برای وی در وجود و زمان و پس از آن نه مفهوم فرونسیس و نه مفهوم زندگی محوریت ندارند. اما مساله قابل تأمل

آنکه هایدگر در فلسفه خویش درصدد تکمیل پروژه حکمت عملیِ ناتمام ارسطویی به صورت ارتقای اتوس / فرونیس به لوگوس / سوفیاست. (کمالی، 1398: 13 و 161-160) در مباحث بعدی بیشتر به نکات مذکور خواهیم پرداخت.

سیاست: مهم ترین و مرتبط ترین اثر ارسطو به زندگی که ظرفیت و زمینه بحث و تحلیل فلسفی در باب آن را دارد، همانا کتاب سیاست اوست. اما ارسطو در این اثر هیچگاه بی واسطه به سراغ بررسی و تحلیل فلسفی زندگی نرفته است؛ بلکه به نحو با واسطه و از خلال مفاهیمی عملی چون شهر (جامعه سیاسی و جایگاه زیست سیاسی آدمیان)، شهروند (فرد آموزش دیده اخلاقی که با شهر رابطه دارد)، حکومت، قانون، فرمانروا، زناشویی، بندگی، مالکیت، طبقات، تربیت حکومتی و... تنها به طرح بهترین شیوه زندگی از خلال بهترین نوع حکومت پرداخته است: «در گفتار های خود ... چندانکه باید درباره بهترین شیوه زندگی [از طریق بهترین حکومت] سخن گفته ام». (ارسطو، 1364: سیزده تا بیست و شش و 283)

خطابه: از نظر ارسطو خطابه (ریطوریکا) «آمیزه ای است از عناصر جدلی و سیاسی و اخلاقی. روشی است (مانند جدل) که ضرورتاً هیچ موضوعی از آن خود ندارد، ولی تا اندازه ای فنی عملی است مشتق از اخلاق و سیاست. ... از نظر ارسطو خطابه توانایی این معنی است که چگونه می توان وسایل اقناعی موجود را دریافت؛ هر چند نه الزاماً برای استفاده از آنها. در خطابه ارسطو، تغییری تدریجی از استفاده ابزاری از خطابه (مانند جدل) به سوی جنبه های نظری و محتوای سیاسی و اخلاقی آن می بینیم و سرانجام به جنبه های فعال آن منتهی می شود». (ارسطو، 1392: 18 مقدمه مترجم انگلیسی). با این وصف کتاب خطابه ارسطو اثری است در میانه منطق (جدل)، سیاست، اخلاق و روان شناسی و... از این رو متنی است که مستعد پرداختن به چیزی با عنوان چستی زندگی و تحلیل آن است. اما با نگاهی به عناوین آن باز این فقدان خود را آشکار می کند. ارسطو در خطابه در عین نگاه ترکیبی به مباحث، فراتر از اخلاق شناسی و روان شناسی و زبان شناسی نمی رود. برخی از موضوعات خطابه از این قرار است: موضوع خطابه، ضرورت شناخت حکومت ها، فضایل و طبقه بندی آنها، لذت، ستم به افراد و جامعه، انفعالات نفسانی، خشم، آرامش، دوستی، شرم و بی شرمی، ویژگی های اخلاقی جوانان و پیران و پختگان، ویژگی های اخلاقی ثروتمندان، قدرتمندان، اهل شانس، اندرز، سبک، روایت و... (همان: پنج تا سیزده)

شاعری: دو نکته در مورد رساله شاعری (بوطیقا) ارسطو قابل ذکر و تأمل است. نخست آنکه، شاعری نیز همچون خطابه کاملاً مرتبط با زندگی است. هر دو انعکاس و بازگشت زندگی به زندگی است؛ ولی از دو مجرای خطابگی

و شاعریست. ارسطو شعر را تقلیدی می داند اما مگر خطابه نیز ماهیت تقلیدی ندارد؟ مگر هر دو تقلیدی از زندگی نیستند؟ در هر حال نظر بر آن است که شاعری و خطابگی، هر دو، همسایه و قرین زندگی اند، البته شاعری فزون تر. ارسطو شعر را فلسفی تر از نیز تاریخ می داند (و می توان افزود که فلسفی تر از خطابه نیز هست): «شعر از تاریخ، فلسفی تر است و گامی فراتر می نهد: زیرا شعر نظر به امر کلان جهان شمول و تاریخ چشم به امر جزئی دوخته است». (ارسطو، 1401: 71) با وجود اذعان به پیوستگی شعر با زندگی و شان شبه فلسفی آن، دریغ از آنکه ارسطو در بوطیقای خود حتی به تمثیل (با تعریف تمثیلی)، زندگی را شعر و شاعری بینگارد و بنویسد: گویی زندگی از نوع/ سنخ شعر و شاعری است! و نه حتی آنکه خود را بر این باور بدانند!

دوم آنکه، ارسطو در دو رساله اخلاق و سیاست تعریفی فلسفی از زندگی ارائه نمی دهد. در عین حال که با توجه به محتوای این دو رساله انتظار تعریف فلسفی از زندگی موجه است، اما ممکن است بپذیریم که روش شناسی این دو اثر اجازه چنین کاری را نمی دهند. ولی رساله بوطیقای او از چنین مانع روش شناختی برخوردار نیست. یعنی روش شناسی آن چنان است که اقتضای ارائه تعریفی از زندگی را دارد. بدین صورت که از حیث روش شناسی، وی در بوطیقای خود و در باب مفهوم شاعری، راه و روشی را در پیش گرفته است که در رساله های اخلاق و سیاست خود به چشم نمی خورد. ارسطو در بوطیقا می نویسد: «در برخورد با مقوله شعر، نخستین پرسش من این است که شعر چیست و در ادامه به گونه های شعر می پردازم. آنگاه از ویژگی و کارکرد هر گونه شعری، ساختمان بندی و خوش ساختی هر یک از این گونه ها در جریان خلق شاعرانه و ماهیت و کمیت عناصر تشکیل دهنده شعر خواهم گفت و نقبی به سایر اجزا و اصول دخیل در این جستار خواهم زد». (همان: 31) وی در ادامه، کمدی و تراژدی را نیز تعریف می کند. (همان: 51 و 55) حال با وجود برجستگی رویکرد تعریفی در این رساله، باز اثری از تعریف زندگی در آن به چشم نمی خورد. و نیز باید افزود که حتی این رویکرد تعریفی به موضوع و عناوین مرتبط با آن، در دیگر آثار مربوط به زندگی (مانند اخلاق و سیاست) نیز به کار نرفته است.

جهت تکمیل مرور آثار ارسطو از جهت پرداختن یا نپرداختن به کلیدواژه یا اصطلاح زندگی می توان به سه اثر آثار علوی (ارسطو، 1388: پنج تا هفت)، در کون و فساد (ارسطو، 1377: سه و چهار) و در آسمان (ارسطو، 1379: هفت تا نه) نیز اشاره داشت که فاقد این اصطلاح و پردازش آن هستند.

شارحان آثار

در نزد شارحان او نیز که درصددند تا آثار وی را به زبان فلسفی امروز درآورند، اثری و مبحثی تحت عنوان زندگی، کلی و جزئی، به چشم نمی خورد. در ادامه به فهرست مباحث برخی از شارحان ارسطو اشاره می شود: دیوید راس در شرحش بر ارسطو، آثار ارسطو را هم به نحو طبقه بندی شده و هم به نحو موردی آورده است. نخست به طبقه بندی کلی آثار اشاره می شود: منطق، فلسفه طبیعت، زیست شناسی، روان شناسی، مابعدالطبیعه، اخلاق و سیاست. در این طبقه بندی کلی به جای زندگی انسانی با زیست شناسی انسانی سروکار داریم و راس براساس پیوند زیست شناسی و روان شناسی در ارسطو به این نکته اشاره می کند که ارسطو از خلال واقعیات زیستی به استخراج نظریه در باب آنها می پردازد و مثلاً در مورد انسان به صورت ذاتی یعنی نفس در او اذعان می کند. (راس، 1377: 177) اما صورت و نفس داری بدن در بستر زیست طبیعی، مربوط به حوزه زیست شناسی و علم النفس (در باره نفس) است و تحت عنوان خاص زندگی قرار نمی گیرد؛ همانگونه که راس هم آن را تحت این عنوان قرار نداده است! تنها موردی که راس در مجموعه آثار روان شناسی ارسطو مطرح ساخته است که بی واسطه نام زندگی بر آن نقش بسته است عبارت از درباره زندگی و مرگ است. (همان: 33) اما اولاً زندگی در این اثر به معنای زیستی یعنی زنده (Zoe) و در مقابل مردن است. ثانیاً این یک اثر و رساله دست چندم و حاشیه ای است و در حد و سطح متافیزیک و منطق و درباره نفس ارسطو نیست! سوم، اگر عنوان زندگی در این اثر خواه برای ارسطو و خواه برای راس برجسته و کلیدی بود باید خودش را در عناوین آثار و کتاب ها و فصل های مولف و شارح نشان می داد؛ اما چنین نیست!

ورنر یگر: مابعدالطبیعه، نظریه اعداد، اخلاق، سیاست، طبیعیات، کیهان شناسی نظری، علم، تحلیل انسان، فلسفه به مثابه علم کلی. (یگر، 1390: 5-6) همانگونه که ملاحظه می شود هیچ نشانه و علامتی در فهرست یگر، نه تنها به عنوان شارح ارسطو بلکه به عنوان یونانی شناس و نویسنده مهم ترین اثر در زندگی یونانی با عنوان پایداری یونانی، از زندگی به عنوان یک مفهوم فلسفی، به چشم نمی خورد! ام در این میان سوال مهم و دشوار این است که: چرا نباید مجموعه ای از آثار ارسطو تحت عنوان زندگی بیاید تا خواننده امروز بتواند با آن همراهی داشته باشد؟ چرا امتزاج افق های فهم امروز و دیروز یونانی که ممکن است ذیل واژه و مفهوم زندگی رخ دهد، از سوی شارح پیشنهاد نمی شود؟ چون افق فلسفی ویژه ای به نام زندگی برای یونانی گشوده نشده است. یونانی به مجموعه اعمال و چاره جویی ها و سعادت در زندگی بسیار بیش از معنای فلسفی جامع از زندگی می اندیشد. یونانی، زندگی را عنوان همین مجموعه از چاره اندیشی ها و اعمال و قواعد می داند که فراتر از مفهومی عملی و اعتباری نیست. اما به واقع، جای زندگی به مثابه معقول ثانی، خالی است!

آکريل: فلسفه نفس، منطق، فلسفه علم، مابعدالطبیعه، اخلاق. (آکريل، 1380: فهرست مطالب)

نوسبام: مابعدالطبیعه، فلسفه طبیعی، نفس و عقل، اخلاق و سیاست، شعر و خطابه. (نوسبام، 1389: فهرست مطالب)

تیلور: فلسفه اولی، طبیعیات، فلسفه عملی. (تیلور، 1393: فهرست مطالب)

مهم ترین سوال در طرح فهرست های فوق آن است که اگر حکمت عملی مرادف، مطابق، معادل یا حتی مشابه مفهوم زندگی است، چرا در فهرست یا در متن، به تصریح بدان اشاره نشده است؟! این بدین معنی نیست که شارحان، این دو مفهوم و واژه را مترادف و مطابق نمی دانند؟ گاهی به نظر می رسد که حتی سخنی از تساوق نیز در میان نیست! چون در حکمت عملی، هدف حتی بیان چيستی مفاهیم عملی هم نیست چه برسد به چيستی زندگی! و هدف اساسا چاره جویی ها و ارائه قواعد عمل است و البته در لابلای آنها مباحث و نکاتی بنیادی نیز مطرح شده است مانند آنکه قواعد اخلاق از سنخ قوانین ریاضی نیست و... شاید از این جهت باشد که یونانی ها این امور را رویه ها و روال های عملی در شهر می انگاشتند. اصطلاح Bios نیز ناظر به همین امور مقید بوده است و کل زندگی و معنای عام زندگی را پوشش نمی داده است.

ممکن است به نظر برسد که ما در مباحث اساسی ارسطو (و دیگر فیلسوفان یونانی) با خیلی از عناوین سروکار نداریم از قبیل قورباغه و عنکبوت و بسیاری از عناوین فلسفی دیگر! ولی این نوع فقدان ها هیچگاه دلیل نقص یا غفلت این فلسفه و فلسفه های مشابه نمی شود. در پاسخ باید گفت که اولاً نمی توان عنوان زندگی را به این سادگی نادیده گرفت و ثانياً آن را همردیف عناوینی مانند قورباغه و حتی دیگر مفاهیم فلسفی قرار داد. نکته مهم همین است که یکی از بزرگترین و مهم ترین عناوین فلسفی عالم انسانی یعنی زندگی در این آثار به چشم نمی خورد و موضوع تحلیل فلسفی قرار نگرفته است. این را نمی توان چیزی جز غفلت و فراموشی نامید. نیز باید میان دو دسته از امور فلسفی نایاب در میان مباحث فلسفه های باستان و کلاسیک فرق نهاد: نخست نظریاتی است که علی الاصول از ظرفیت فلسفی و فضای فلسفی آن دوره خارج است و انتظار فلسفی و علمی برای درک و طرح آنها وجود ندارد مانند سوپژکتیویته کانت یا نسبیت اینشتین. اما دسته دوم اموری هستند که به دلیل ماهیت خاص آنها و اهمیت آنها و نیز ورود نسبی فلسفی اندیشان آن دوره بدان ها (یا مشابه آنها) در آن ادوار، موضوع انتظار فلسفی هستند. زندگی شناسی تحلیلی فلسفی جزو دسته دوم است.

اما این شیوه مواجهه یا روش شناسی ارسطو در مورد زندگی، یعنی شناخت آن از خلال زیست های عملی و جزیی و عدم بحث فلسفی مستقل و صریح در باب آن، نشان از عدم اوج گیری فلسفی ارسطو در باب زندگی و اذعان به درجه فلسفی فروتر موضوع نسبت به موضوعات ناب فلسفی از قبیل وجود و علیت است (این تکمله و ارتقایی است که بعدا هایدگر در تفسیر ارسطو و بر محور لوکوس و ارتباطش با فرونیسیس انجام داده است).

پرسش از موضوعیت و مفهوم زندگی در فلسفه ارسطو

در این مرحله نظر بر آن است تا به این سوال پردازیم که اگرچه واژه زندگی به معنای ناب فلسفی، ظهور و موضوعیتی در آثار ارسطو نداشته است، ولی مباحثی مرتبط با آن در فلسفه او به چشم می خورد یا نه؟

ارسطو مهم ترین تجمیع کننده تفکر فلسفی یونان و برجسته ترین نظریه پرداز در علم شناسی یونانی است. علم شناسی، معرفت شناسی، منطق و روش شناسی انضمامی ویژه ارسطو به نحو دقیق به ویژگی های: علم حقیقی و شرایط معرفت حقیقی و منطق تعریف و نحوه کشف انضمامی ماهیت موضوع پرداخته است. بنابراین از این چهار جهت می توان نسبت فلسفی وی به مساله زندگی را مورد بررسی قرار داد.

از جهت **علم شناسی** می توان ویژگی های علم و دانش در نزد ارسطو را از این قبیل در نظر گرفت: 1- از جهت الگویی، ریاضیات الگوی راستین معرفت و علم است. بهترین مدل برای علم، ریاضیات است. 2- علم، دارای نظام استنتاجی از نوع برهانی است. 3- دانش برهانی، متضمن کلیت، ضرورت، اطلاق و دوام است. 4- نظریه برهان مبتنی بر اصل موضوعه ذات گرایی است. در امور این جهانی، یک قضیه/ قیاس برهانی، ذات یا ذاتی را نمایش می دهد (مثلا در کسوف و خسوف) یا به امر ذاتی منتهی می گردد (در امور کمی و کیفی) و در هر حال متکی بدان است، خواه در حوزه ریاضیات باشد یا طبیعیات.

با این وصف تمام معارف در مقایسه با شرایط فوق سنجیده می شوند تا علمیت حقیقی آنها روشن گردد. در میان علوم، این متافیزیک و ریاضیات است که بیشترین تطابق را با شرایط فوق دارند و پس از آن طبیعیات قرار دارد. اما همانگونه که ارسطو در مقدمه اخلاق نیکوماخوس تاکید می کند، اخلاق نمی تواند از الگوی ریاضی پیروی کند و نمی تواند شرایط معرفت برهانی را داشته باشد. می توان گفت که اساسا و کلا حکمت عملی ارسطویی از این نوع است. حکمت عملی تقسیم می شود به اخلاق فردی، اقتصاد خانواده، سیاست کشوری، فن لشکری و... نتیجه آنکه حکمت عملی (اخلاق و...) هیچگاه نمی تواند دانشی در حد متافیزیک باشند و نه حتی نقطه عزیمتی

به سوی تاسیس یک متافیزیک لحاظ گردند. اگر بخواهیم در نزد ارسطو مفهومی معادل و متناظر برای زندگی پیدا کنیم، همین مفهوم حکمت عملی یا فرونسیس و خرد عملی است. بنابراین نزد ارسطو امکان تاسیس دانشی فلسفی در حد متافیزیک، با محوریت زندگی و یا با حرکت از مفهوم زندگی، وجود ندارد.

باید افزود ارسطو دانش ها را به سه دسته نظری، عملی و صناعی (تولیدی) تقسیم کرده است. این دانش ها از جهت غایت و موضوع از همدیگر متمایزاند. اولاً همه آنها دانش اند یعنی معطوف به علت یابی اند. ثانیاً غایت دانش نظری، حقیقت (آلثیا) است، غایت دانش عملی، عمل (پراکسیس) و غایت دانش تولیدی، ساختن (پوئسیس) است. ثالثاً موضوع دانش نظری، اشیای خارج از اراده انسانی با اوصافی از قبیل کلیت و ضرورت است و موضوع دانش عملی، عمل و اعمال غیرضروری و غیرکلی است و موضوع دانش تولیدی، تولیدات با وصف غیرضرورت و غیرکلیت است. با این وصف زندگی را با حقیقت یا جمع حقیقت و عمل کاری نیست. حتی مفهوم زندگی در یونان، به عنوان موضوع علم، آنقدر از غنای فلسفی و ظرفیت نظری برخوردار نیست که بتواند سه سطح حقیقت، عمل و تولید را در برگیرد و در داخل معنای عام خود حل و هضم کند.

از جهت معرفت شناسی می توان بر محور چپستی معرفت، به تفاوت این دانش ها پرداخت. دانش نظری، معرفت محض است اما دانش عملی، معطوف به عمل است (مبتنی بر فرونسیس) و دانش تولیدی (یا فنون) معطوف به ساختن. (ارسطو (اخلاق)، 1385: 214-213). دانش عملی در عین وجه عملی اش متضمن معرفت نیز هست، اما معرفت محض نیست و ماهیت عملی دارد و معرفت عملی است. بنیاد حکمت عملی بر فرونسیس است که هم مشتمل بر آگاهی است و هم عمل. به بیان دیگر می توان گفت که خرد عملی یا فرونسیس (آگاهی انضمامی، هوش عملی و بصیرت عملی) خاستگاه این نوع معرفت است. این آگاهی خاص، معطوف به سطوحی از قبیل منش و رفتار فردی، خانواده ای، شهری (دولت شهر) و کشوری (یا مجموعه دولت شهرها و کشورها) است. با این وصف، زندگی، نوعی آگاهی عملی محسوب می شود برای انجام اعمال در حوزه های فردی، اجتماعی و سیاسی و نظامی و

اما نکات قابل تامل آنکه: اولاً ارسطو به جای کاربرد مفهوم بسیط و بی واسطه و روشن زندگی به استفاده از مفاهیمی همچون حکمت عملی، فلسفه عملی، اخلاق و ... می پردازد. دوم، مفهوم زندگی به معنای Zoe (زندگی زیستی یا زنده بودن و مقابل مردن و قابل اطلاق به حیوانات) از بار و معنا و غایت شدید زیستی برخوردار است. مفهوم زندگی به معنای Bios (شیوه زندگی فردی و اجتماعی و نوع معیشت و قابل اطلاق بر انسان و نه حیوانات

و...) (ویس، 1397: 185)، نیز بار عملی دارد و ناظر به مفهومی فلسفی نیست؛ بلکه ناظر به نحوه و سبک زندگی یعنی شهروندی است. اساساً نزد ارسطو خود این مفهوم از طریق شیوه زندگی و اقسام زندگی فهم و معنی می شود و نه آنکه نفسِ زندگی صرف نظر از شیوه و اقسام تعریف گردد یا فراتر از معنی آنها رود. سوم، علت یابی مندرج در حکمت عملی مربوط به عللی هم سنخ با عمل و در حوزه عمل است و فراتر از آن نمی تواند برود. نتیجه دو بند اخیر آن است که مفهوم زندگی با عمل (پراکسیس) و به نحو عملی فهم و معنی می شود. زندگی اساساً برای ارسطو یک مفهوم عملی است و نه نظری و اطلاق علمیت بدان، بدون بار عملی و فارغ از عمل نیست. مثلاً ما می توانیم در مورد دلیل عمل اخلاقی الف، به علتی به نام حد میانه میان افراط و تفریط در مورد آن قسم عمل متوسل شویم. اما حتی این علت نیز عملی است و نه نظری و هیچ ضرورت و کلیتی ندارد. چهارم، می توان نتیجه گرفت که زندگی در نزد ارسطو در حد یک مفهوم و موضوع فلسفی در حد مفاهیم متافیزیکی نیست. و امکان اوج گیری و شمول آن نه تنها به امور و علوم متافیزیکی، ریاضی و طبیعی بلکه حتی به دیگر جنبه های گسترده زندگی از قبیل باور ها، نظریه ها، جهان بینی ها، احساسات، سبک زندگی، چشم انداز زندگی، غایات زندگی و... نمی رسد، چون بیرون از مفهوم عمل قرار می گیرند. پنجم، در نزد ارسطو تلاش و تقلایی برای ارتقای معنای زندگی حاصل از بستر عملی نیز به چشم نمی خورد. ششم، امروزه مفهوم زندگی تنها با عمل فهم نمی شود و زندگی تنها مشتمل بر عمل نیست؛ مفاهیمی از قبیل تجربه، جهان، سوژه، دازاین و... در مفهوم زندگی وارد شده اند یا قابل ورود هستند. امروزه مفهوم زندگی بسیار پربارتر از مفهوم ارسطویی از آن شده است. هفتم، تفکر یونانی نتوانسته به نحو بی واسطه به خود زندگی چشم بدوزد و از این رو از مسیری دیگر خود را به زندگی رسانده است، مسیری با واسطه و آنهم عملی و از طریق حکمت عملی، فرونسیس و اتوس و اخلاق و...

از جهت **منطقی** (منطق تعریف ارسطویی)، باید گفت که منطق ارسطویی می تواند براساس نظام مقولی و نظریه اجناس و فصول به تعریف و تحدید در حوزه حکمت نظری، آنهم تنها در حوزه طبیعیات و ریاضیات پردازد اما نه در حوزه متافیزیک. باید افزود که حکمت عملی نیز خارج از تعریف منطقی قرار می گیرد. اما این خروج، تخصیصی نیست، بلکه تخصیصی است. به بیان دیگر این عدم شمول نظریه تعریف بر متافیزیک و حکمت عملی، به دلیل استثنا شدن قراردادی آنها نیست، بلکه ماهیت ویژه موضوعات این دو دسته از علوم است که سبب خروج آنها از شمول تعریف منطقی شده است. به بیان دیگر، حقایق متافیزیکی (از قبیل امکان) و امور عملی (از قبیل دوستی)، فاقد صورت و ذواتند و بنابراین جنس و فصل ندارند. اما بدون تعریف نیز نیستند و تعریف غیرمنطقی ولی روشمند دارند. شیوه تعریف در این حوزه ها به گونه دیگری است. این امر باعث می شود که عناوین عملی

از پشتوانه منطقی (منطق نظری و برای علوم نظری مانند ریاضیات و طبیعیات) برخوردار نشوند. اما بر خلاف معقولات فلسفی که همین وضعیت را دارند، نمی‌توانند به اوج فلسفی خود در حد معقولات فلسفی برسند. به بیان دیگر تعریف ناپذیری منطقی، مانع اوج‌گیری معقولات فلسفی و یک نقص محسوب نمی‌شود ولی این فقدان در مورد مفاهیم عملی نشان‌دهنده نوعی نقص و کاستی در آنهاست. چرا که فقدان پشتوانه منطقی در عناوین عملی، دال بر وجود عناصری مانند جزئیت، ناپایداری، عدم ثبات، تغییر پذیری، عدم تعین و... در آنهاست.

از جهت روش شناسی (روش شناس انضمامی) ویژه ارسطو، دو بحث قابل ذکر است.

نخست آنکه ممکن است بر حسب روال ارسطو در بحث از حکمت عملی گفته شود که وی از طریق طرح و بحث در زندگی‌های سعادتمندانه در آثار خود (یعنی اخلاق و سیاست و خطابه و...)، به تعریفی از زندگی رسیده است یا می‌تواند برسد (به عنوان تعریفی شبه مقولی و متناظر با تعریف اشیای طبیعی). توضیح اینکه از این نظر می‌توان سیر ارسطویی در باب زندگی را چنین در نظر گرفت: ارسطو به نحو باواسطه یعنی از طریق حکمت عملی (اخلاق و...)، که پرسش از آنها معطوف به چیستی زندگی نیست و بلکه معطوف به بهترین و سعادتمندانه ترین زندگی یا بهترین اقسام و انحای زندگی است، عناصری را در مورد زندگی مطرح کرده است که می‌توان بر حسب آنها به تعریف زندگی پرداخت. اگر بخواهیم بر حسب منطق کلاسیک و ارسطویی سخن بگوییم گویی ارسطو متناظر با نظام مقولات و تعریف مقولی از اشیای طبیعی، در مورد زندگی نیز به دنبال تعریف آن بوده است ولی از خلال امور واقع و عارض بر زندگی از قبیل اقسام و انحای شیوه‌های عملی و خوشبختی‌های رایج. و با این شیوه به شبه ذاتیات و شبه عرضیات زندگی اشاره کرده است. عناصری عملی را به مثابه امور ذاتی (پراکسیس یا عمل، پوئیسس یا ساختن) یا عرضی (لازم یا مفارق: شهرنشینی و شهروندی) یا حتی عارضی (حکومت) یا از طریق اقسام (شهروندی و نظری) لحاظ و به زندگی اطلاق کرده است، بدون آنکه پیشاپیش بر خود زندگی متمرکز گردد و به نحو نفسی بدان پردازد. ممکن است در دفاع از ارسطو گفته شود که این وضعیت غیر ماهوی و عملی و پراتیک زندگی است که ارسطو را وامی‌دارد تا از ارائه جنس و فصل برای زندگی صرف نظر کند و به ویژگی‌های عینی زندگی بسنده کند.

به نظر می‌رسد که بر همین پیشنهاد و فرض چند نقد و پرسش جدی وارد است: اولاً ارسطو اساساً مساله و مبحث تعریف زندگی را مانند مفهوم شعر به نحو مستقل پیش نکشیده است تا وارد چنین بحث‌هایی گردد دوم، در نسبت به مفاهیم غیر ماهوی و فلسفی مانند علیت، به تعریف فلسفی و نه ماهوی آنها پرداخته است مانند اینکه

علیت حرکت بخشی است. ولی تعریفی صریح از زندگی ارائه نداده است. سوم، حتی در تعریف عملی نیز نقطه عزیمت و حرکت به سوی زندگی نباید این سوال باشد که بهترین زندگی و بهترین شهروندی در زندگی چیست؟ بلکه نقطه عزیمت در وهله نخست پی گیری این سوال است که زندگی چیست؟ چهارم، حتی اگر ارسطو در پاسخ به پرسش از چیستی زندگی بگوید که: زندگی عمل (پراکسیس) است، بر حسب اصول تعریف، این بیان گویی ناظر به شرط امکان زندگی است و نه تعریف آن یا اگر تعریف نیز باشد تنها مشتمل بر شرط لازم است و نه شرط کافی و نیز جامع و مانع نیست. پنجم، این نکته هم قابل بحث است که آیا ارسطو سیر تعریفی خود را از امور جزئی تا وصول به کلی، به نحو دقیق و منطقی انجام داده است؟ مثلاً باید از زندگی ها آغاز کند یا از زندگی های سعادت‌مندانه؟ ششم، اوج نتیجه چنین روشی، وصول به معنایی عملی و اعتباری از زندگی است و نه فلسفی. در حالی که سوال این است که آیا ارسطو به مفهوم فلسفی محض از زندگی، رسیده است؟ هفتم، به نظر شارحان ارسطو، اساساً ارسطو در حکمت عملی نه تنها به دنبال تعریف زندگی نیست بلکه حتی به دنبال تعریف فضیلت نیز نیست و برایش اولویت ندارد. به بیان دیگر، ارسطو به دنبال چاره جویی برای عمل و انجام عمل درست است: «هدف اصلی درس های اخلاقی او این نیست که چیستی فضیلت را برای شنوندگانش روشن سازد؛ بلکه او می خواهد آنها را فاضل گردانند... بنابراین، هدف دانش عملی عبارت است از تنظیم قواعدی که ما را در رسیدن به غایات گوناگون خویش راهنمایی کند». (تیلور، 1393: 124-123) پس بنا به هدفی که ارسطو برای خود ترسیم کرده است، انتظار از ارسطو در حوزه حکمت عملی نمی تواند انتظاری در حد یک زندگی شناس فلسفی به معنای توصیفی باشد و اساساً ارسطو خود نمی خواهد در قامت یک فیلسوف زندگی به معنای توصیفی و یسار عمیق و غنی و امروزمین عرض اندام کند.

دوم آنکه در مورد ارسطو این نکته مطرح شده است که روش شناسی ارسطو در اکثر قریب به اتفاق تحقیقات موضوعی اش این است که تقریباً همواره مباحث خود را با بیان آرای رایج در مورد موضوع مورد بحث آغاز می کند (از این جهت می توان گفت اولین کسی است که چیزی شبیه تاریخ فلسفه می نویسد). و سپس از خلال نقد و بررسی آنها به بیان ماهیت آنها می پردازد. ارسطو این شیوه را بدین دلیل به کار می برد که بر این باور است که صور عالی تر معرفت در میان شیوه های درک نامبرهن و ظنی و گمان آلود رشد می کنند. این دعاوی ظنی به نوبه خود حاوی عناصری از حقیقت هستند. فیلسوف باید نقطه شروع خود را از همین آگاهی های اولیه، ناپخته و ناشسته اخذ کند. در واقع این عقیده (دوکسا) هست که حداقل در آغاز، جهت و هدف فلسفه ورزی را تعیین می کند و نوعی مسیر یابی را فراهم می سازد. خلاصه، همین گمانه ها و ظنیات هستند که نقد و توسعه و بسط

پیدا می کنند و تبدیل به ماهیاتی می شوند که ارسطو در پی کشف چیستی آنهاست. مثلاً این شیوه در آغاز کتاب *متافیزیک* به کار رفته است، جایی که ارسطو درصدد تحقیق در مورد ماهیت فلسفه یا حکمت است. (وایگل، 1405: 138) اما مساله مهم و جالب این است که اساساً ارسطو این شیوه را در مورد زندگی پیاده نکرده است!! ما هیچ کتاب، رساله و حتی فصلی از آنها را در دست نداریم که نشان دهد ارسطو از پرسش چیستی زندگی آغاز کرده باشد و سپس به بیان آرای موجود بپردازد و همین جریان را با نقد و بررسی آنها ادامه دهد و در آخر با بیان چیستی زندگی ختم کند! و در ادامه، آن را به سطح یک مفهوم فلسفی برساند. همانگونه که به اشاره گذشت این همان کاری است که ارسطو در باب علیت نیز انجام داده است. البته در مورد شاعری شیوه ای معکوس رخ داده است، یعنی از تعریف آن آغاز کرده و به اقسام و... آن رسیده است. اما در هر صورت، دریغ از کاربرد این دو شیوه در مورد زندگی!

نکته دیگر آن است که در مباحث فوق، فرونیسیس و حکمت عملی در تفکر ارسطویی، به گونه ای مطرح و برجسته شده است که گویی بدیلی برای مفهوم زندگی است. اما یک سوال اساسی آن است که آیا به واقع مراد ارسطو از حکمت عملی و... عیناً همان زندگی است؟ به نظر می رسد که این تطبیق با توجه به معنایی که ارسطو در اخلاق از حکمت عملی می دهد حداقل دارای ابهام و/ یا تردید است: «برای اینکه بدانیم حکمت عملی چیست؟ باید ببینیم ما کدام کس را دارای این حکمت می نامیم. چنین می نماید که مرد دارای حکمت عملی کسی است که درباره آنچه برای خود او نیک و سودمند است بدرستی بیندیشد: نه درباره نیک جزیی بلکه نیک و سودمند به معنی فراگیر... کسی دارای حکمت عملی است که استعداد تفکر درست را داراست... حکمت عملی نه شناخت علمی می تواند بود و نه هنر (فن)». (ارسطو (اخلاق)، 1385: 215) با این وصف حکمت عملی اولاً قسمی شناخت و نحوه ای اندیشیدن است و نه خود زندگی و نه حتی شیوه ای از زندگی بلکه منتهی به نحوه و شیوه ای از زندگی می شود و ثانیاً اولاً و بالذات وصف فرد است و ثانیاً یا وصف زندگی نیست یا بالعرض وصف زندگی است.

ممکن است این نکته به ذهن برسد که شیوه تصور و تفکر یونانی در مورد مفاهیم از نوع شبکه ای بوده است و همانگونه که در مورد وجود، ارسطو به معانی متعددی از قبیل جوهر اول، جوهر ثانی، صادق، مقوله و... می پردازد یا در مورد قوه و... نیز چنین است، در مورد زندگی هم باید گفت زندگی، هم سنخ با مجموعه مفاهیم حکمت عملی و فرونیسیس و اتوس و... است. بنابراین زندگی نه به نحو یک معنای متفرد و مستقل و مُنحاز بلکه به صورت شبکه ای از معانی برای آنها موضوعیت داشته است. اما اگر چنین نیز باشد با دشواری هایی از این

قبیل مواجهیم: نخست، به دلیل اهمیت زندگی باید این مفهوم مهم و شبکه ای در فلسفه ارسطو، مانند علیت، جایگاه فلسفی می یافت و برجسته می شد. ولی چنین چیزی رخ نداده است. دوم، با این وصف هم، مفهوم زندگی از جهت سطح و ارزش و جایگاه فلسفی هنوز در حد عملی قرار دارد و به عنوان یک مفهوم برتر و ناب فلسفی و در حد وجود و موجود و جوهر و علت و... نیست! گویی زندگی برای ارسطو یک کلی عملی اعتباری است که در ذیل آن تنها به مجموعه چاره جویی ها و اقسام و شیوه های زندگی می پردازد و نه یک کلی حقیقی فلسفی که در ذیل آن به مفهوم پردازی و نظرپردازی مفهومی در باب زندگی مشغول گردد. مفهوم زندگی با شبکه مفهومی اش بنابه تعریف ارسطویی، چنان ظرفیت و بار فلسفی ندارد که اوج بگیرد و از حوزه عمل فراتر رود و چشم انداز و جهان بینی و منظر و به بیان کلی تر، یک متالایف و متافیزیک زندگی خلق کند! سوم، در آثار ارسطو، عنوان جامعی برای گرد هم آوردن این شبکه معنایی به چشم می خورد.

تاریخ فلسفه یونان مقتضی متافیزیک وجود ارسطویی و نه متافیزیک زندگی

یک سوال ممکن که قابل طرح است اینکه اگر زندگی برای ارسطو موضوعیت و محوریت و شانیت فلسفی داشت چرا در نزد وی به جای متافیزیک زندگی با متافیزیک وجود مواجه هستیم؟ به نظر می رسد که در نزد ارسطو آنچه ذیل لوگوس (عقل) و سوفیا (دوستداری دانایی) قرار گرفته است، حکمت نظری و بر محور وجود است و آنچه ذیل اتوس (منش) و فرونسیس (خرد عملی) تقرر یافته است، حکمت عملی بر محور فضیلت و سعادت است. اما اولاً هیچ جایگاه مشخصی برای زندگی تعریف و تعیین نشده است. حتی اگر اتوس و فرونسیس را هم با زندگی مرتبط بدانیم، این دو در حد و ارزش لوگوس و سوفیا و فلسفه و متافیزیک نخواهند بود! اما دلیل این کاستی از جهت تاریخی چیست؟

پاسخ آن است که اساساً نقطه عزیمت فلسفه یونان با پرسش از ماده المواد بوده است و نه زندگی. و تمام سیر بعدی این فلسفه معطوف و محصور در پاسخ یا نقد یا تجمیع و تنظیم تاریخی مسایل مربوط به همان موضوع و موضوعات مشابه و مرتبط بوده است. در ادامه، اولین لنگرگاه این نقطه عزیمت، پارمنیدس و عزم و ابتکار وی در ابداع مفهوم وجود و وصول بدان بوده است. دومین لنگرگاه موضوع که اینک به وجود تبدیل یافته بود، در فلسفه افلاطون بود و منجر به پرورش و طرح عمیق تر مساله وجود شد. اما سومین و آخرین لنگرگاه موضوع یعنی وجود، مربوط به ارسطو بود. در این مرحله بود که ظرفیت مفهومی وجود از جهت سعه، شمول، تجمیع کنندگی و تنظیم کنندگی اش نسبت به مباحث فلسفی به کمک تحلیل های خلاقانه و رویکرد ترکیبی و تجمیعی

ارسطو و با تکیه بر تاریخ فلسفه پیش از خود، آشکار شد. ارسطو با نظر به تاریخ فلسفه گذشته خود و با مباحثی از قبیل طرح معانی متعدد وجود، برجستگی معنای جوهر نسبت به وجود و پیوند نظریه علیت چهارگانه با آن و... متافیزیک وجود و جوهر محور ویژه خود را بنیاد نهاد. به بیان دیگر تاریخ فلسفه یونان پیش از ارسطو به مثابه یک تاریخ فلسفه وجود تعین یافته بود؛ چرا که کلا این وجود بود که در تصور پیش سقراطیان و دوره پیشاارسطو عنصری مهم و محوری بود. (رییز، 1400: مقدمه). بنابراین چنین تاریخ فلسفه ای بود که منجر و منتهی به شکل گیری فلسفه وجود گردید. اما اگر تاریخ فلسفه پیشاسقراطی و پیشاارسطویی یک تاریخ فلسفه زندگی بود آنگاه منتهی به متافیزیک زندگی می گردید!

در این میان ژیلسون داستان فلسفی پرفراز و نشیب و دشوار فلسفی وجود را که از تالس آغاز و منتهی به متافیزیک وجود ارسطویی شده است، با دقت و با مهارت و به تفصیل توضیح داده است: «یکی از نخستین کارهایی که یونانیان انجام دادند دقیقا این بوده است که فهمی از هستی را که به لحاظ وجودی لاقتضاست به نتایج مطلقا نهایی آن منتهی کنند. آنگاه که نخستین اندیشمندان یونانی خردورزی فلسفی را آغاز کردند، نخستین چیزی که از خود پرسیدند این بود: واقعیت از چه خمیر مایه ای ساخته شده است؟ ... نخستین اندیشمندان یونانی کوشیدند تا طبیعت را به ترتیب به آب، آنگاه به هوا و بعد به آتش تحویل کنند تا اینکه یکی از آنها [پارمنیدس] با این بیان در یافتن پاسخ کامیاب شد که خمیر مایه اولیه سازنده واقعیت، هستی است. این پاسخ آشکارا درست بود زیرا بی درنگ واضح نیست که هوا و آتش در تحلیل نهایی چیزی جز آب نباشند یا بر عکس، آب به خودی خود چیزی جز هوا نباشد. اما بدون شک آب، هوا و آتش هر چه که باشند دست کم در این امر مشترکند که همگی هستند. بر این اساس اگر هر آنچه هست، هستی است پس هستی هم یکتاست و هم شامل. اما آنچه افلاطون در مقام بحث از این مساله جستجو می کرد همان است که خود مکرر آن را *اُنتوس* می نامید. این اصطلاح را در زبان انگلیسی به *واقعا* و *واقعی* برمی گردانند که بی تردید صحیح است... بنابراین برترین نشانه هستی در خودبودگی است. *اوسیا* ناظر به خاصیتی است که متعلق به *واقعا* و *واقعی* است. در نوشته های خود افلاطون *واقعا* و *واقعی* مذکور چندین نام متفاوت به خود می گیرد برای نمونه *مُثل* یا *صور*... ارسطو نیز همانند استادش افلاطون مجذوب *اوسیا* است: آنچه هست. ارسطو می گوید در میان معانی فراوان هستی نخستین آنها آن چه هست و جوهر است. به دیگر سخن *هست* شی، همان *چیست* شی است، نه این واقعیت که وجود دارد بلکه آن چیزی که شی آن است و سبب می شود که جوهر باشد». (ژیلسون، 1385: 54-35 و 109-101)

بنابراین سیر تاریخ فلسفه یونان تا ارسطو نشان از آن دارد که برای تفکر فلسفی یونان و ارسطو امکان طرح مفهوم زندگی در عرض یا طول یا در مقابل مفهوم وجود (مثلا حتی در حد عدم)، وجود نداشت. کلا در این دوره، مفهوم زندگی نمی توانست با مفهوم وجود و لوگوس هم آوردی و برابری داشته باشد.

درسگفتارهای هایدگر و توجه به خلل فلسفی در زندگی شناسی ارسطویی

هایدگر مقالات و درسگفتارهای متعددی را به ارسطو اختصاص داده است که بخش مهم و عمده ای از آن مربوط به سال های 1924 تا 1930 است. هدف هایدگر در این مجموعه، ادامه ایده ای است که به نظر او از ارسطو آغاز شده است اما نیازمند بازخوانی ویژه ای است تا به نهایت خود برسد؛ یعنی پیوند پراکسیس/فرونسیس با لوگوس (پیوند نظر و عمل در سطح وجودشناسی): «وی با فلسفه ارسطو روبرو شده است و می کوشد تا آن را مورد بازخوانی بنیادین قرار دهد. در این میان معنا و مفهوم لوگوس یونانی و مسایل مربوط به عقل انسانی نقش محوری داشته و هایدگر مفهوم لوگوس را به منزله کلید فهم فلسفه ارسطو قرار می دهد... هایدگر براساس روش هرمنوتیکی خویش، خواهان واگشایی یا ساختار زدایی (deconstruction) از فلسفه ارسطو و سپس بازسازی دوباره آن (reconstruction) است تا از این طریق تفکر وی را به خویش تخصیص داده و پیوند فهم خویش از وجود، تفکر و حقیقت را با سنت تفکر غربی پیوند دهد». (وایگل، 1405: 11 پیشگفتار) هایدگر در این اثر می کوشد تا «از تحلیل خود از روزمرگی [واقع بودگی] استفاده کند تا دقیقا مبنای پدیداری روزمرگی فلسفه لوگوس ارسطو را آشکار کند، که ظاهرا خود ارسطو قادر به مضمون پردازی آن نبوده است و همزمان در این تحلیل، هایدگر به ارسطو کمک می کند. هایدگر بر تفسیر ارسطو از پراکسیس و نحوه فهم آن تمرکز می کند. هنگام کنار هم قرار دادن لوگوس و عمل، نه تنها می توان عمل را به عنوان شکلی از لوگوس یا بیان در نظر گرفت، بلکه می توان لوگوس را نیز به نوبه خود در امتداد خطوط عمل تصور کرد، یعنی دیدگاه غایت نگرانه یا وجودشناسانه در لوگوس و تفسیر آن بر حسب حرکت شکل می گیرد». (همان، 83 مقدمه مولف) البته این نکته را هم باید افزود که اولاً هایدگر از چشم انداز، شیوه و ایده ها و به بیان دقیق تر شیوه تفسیری ویژه خود به فلسفه ارسطو نگریسته و نزدیک شده است. ثانياً وی با شیوه خاص خود در نسبت به ارسطو، فلسفه ارسطو را از آن خود ساخته است که ذیل برنامه مال خود سازی فلسفه های هایدگر می گنجد. هایدگر این شیوه را در مورد دیگر فیلسوفان نیز به کار برده است. اما گویی عنایت خاصی به فرونسیس ارسطو دارد. اما آنچه به این نوشتار مربوط است آنکه نکات فوق نشان از آن دارند که هایدگر در نزد ارسطو متوجه خللی فلسفی در مورد

زندگی شناسی فلسفی وی شده است. فرونیس در ارسطو به معنای عملی محض لحاظ شده است و به نظر هایدگر ظاهراً در حد لوگوس نیست. حال هایدگر می خواهد با تفسیر و تاویل ویژه خود این کاستی را حل کند؛ یعنی بحث از زندگی را هم (مانند وجود) به سطح لوگوس برساند. این مواجهه نیز خود می تواند موید کاستی فلسفه ارسطو در مورد بحث از زندگی باشد.

کاستی در ارزش گذاری معنوی برای زندگی

به نظر می رسد که در یونان نه تنها ظرفیت و زمینه و روش فلسفی برای ارتقای موضوعیت و محوریت زندگی به سطح عالی فلسفی و حتی به مثابه جمع یا نقطه تلاقی حکمت نظری و عملی وجود نداشت، بلکه زندگی در ساحت اسطوره و برخی فلسفه های بزرگ نیز آنچنان از ارزش معنوی والایی برخوردار نبود که بتواند زمینه ساز موضوعیت و محوریت فلسفی برای اندیشه فلسفی باشد. در اینجا منظور این است که نه تنها زندگی از ارزش معرفتی و فلسفی برخوردار نبوده است (کاستی نظری) بلکه فاقد ارزش معنوی نیز بوده است (کاستی ارزشی). به بیان دیگر مفهوم زندگی، هم دچار کم ارزشی یا بی ارزشی معرفتی و فلسفی و هم کم ارزشی یا بی ارزشی معنوی بوده است. و از این رو موضوعیت آن برای فلسفه مبهم و مخدوش بوده است. برای روشن شدن فقدان ارزش معنوی برای زندگی می توان به دو منبع مهم اشاره داشت: نخست، اسطوره های یونانی و دوم، فلسفه افلاطون.

به طور کلی باید گفت از سویی، تفکر اسطوره ای یونان متضمن نوعی بدبینی تراژیک نسبت به زندگی بود. (فرهادپور، 1382: 137) و اساساً تراژدی، نمود عینی رفتار انسان حاضر در شهر بود و شعراً از حال و روز شکننده انسان در شهر (polis) سخن به میان می آوردند. (گلچین، 1393: 28) و از سوی دیگر، در فلسفه های بزرگی چون فلسفه افلاطون، زندگی این جهانی چیزی جز زندگی در سایه ها و زندگی سایه ای در نسبت به زندگی واقعی یعنی زندگی مثلی نبود و بنابراین نمی توانست ارزشمند باشد. پس امری کم ارزش با بار منفی تلقی می شد. نیچه نه تنها نظر افلاطون بلکه نظر سقراط و حتی دیدگاه دیگر فیلسوفان بزرگ تاریخ فلسفه را نسبت به زندگی منفی می داند و آن را چنین ترسیم می کند: «در هر عصری داوری خردمندترینان در باره زندگانی همواره این بوده است: زندگانی بی ارزش است... همه جا و همیشه از گلویشان یک و همان آوا برآمده است - آوایی سرشار از شک؛ اندوه. سرشار از خستگی از زندگانی و ضدیت با زندگانی. حتی سقراط به هنگام مردن گفت: زیستن - این یعنی زمانی دراز بیمار بودن. من به ایزد نجات دهنده، آسکلیپوس خروسی بدهکارم. [این سخن مربوط به واپسین سخنان سقراط به کریتون است که من خروسی به الهه آسکلیپوس وامدارم. آیا به یاد

خواهی داشت که وام مرا بپرداز؟ در آتن رسم بر این بود که پس از شفا از هر بیماری، خروسی قربانی آسکلیپوس کنند. به نظر می آید که سقراط می خواهد به کنایه بگوید که زندگانی، بیماری یا دست کم زندگانی او بیماری بوده است و حال که در حال مرگ و شفا یافتن هستم، می خواهم نذرَم را بجا آورم[.]» (نیچه، 1376: 39) همین طرح کم ارجی یا بی ارجی زندگی در فرهنگ یونانی مانعی در راه اوج گیری فلسفی مفهوم زندگی بود. نیچه از جهت دیگری نیز در تفکر و زیست یونانی نسبت به زندگی، متوجه خللی شده بود. بدین معنی که از نظر وی یونانی پس از سقراط، بیشتر به شیوه زندگی /پولونی گرایش داشت تا شیوه زندگی دیونیسوسی.

مکاتب اخلاقی: کلبی، اپیکوری و رواقی

آیا مساله فلسفه ها و مکاتبی از قبیل کلبی، اپیکوری و رواقی، چستی و تحلیل زندگی بود یا چاره جویی برای زندگی و کشف بایستی و فضیلت زندگی؟ رویکرد توصیفی و تعریفی بدان داشتند یا توصیه ای و تجویزی؟ مساله اصلی این مکاتب، عملی بود یا نظری یا هر دو؟ به نظر می رسد که این سه مکتب اخلاقی نیز در ذیل پرسش اصلی یعنی چستی زندگی سعادت‌مندان و خوشبختی زندگی می اندیشدند. حتی اگر رویکرد نظری نیز داشتند لزوماً به تشکیل چشم انداز نظری در باب زندگی نینجامید. نگاهی به اندیشه ها و شارحان آثار آنها این حقیقت را آشکار می سازد. (بکر، 1400: پیشگفتار) اساساً بار نظری این مکاتب کم است و اگر در آغاز نیز وجه نظری داشتند، در ادامه به تدریج کاسته شده است. مثلاً در مورد رواقی گری می توان گفت «با گذر زمان علاقه به طبیعیات و منطق کاهش یافت و تفکر اخلاقی تبدیل به علاقه غالب متفکران رواقی شد». (هالوپاک، 1405: 17)

یک جمع بندی

مقام ارسطو در فلسفه به عنوان جمع نظریه پرداز مابعدالطبیعی، منطق شناس، اخلاق پرداز، سیاست اندیش، طبیعت شناس، زیست شناس و... مقتضی آن است و نیز انتظار فلسفی از او آن است که وی در کنار جزء شناسی زندگی یعنی مطالعه و تحقیق در حوزه اخلاق و سیاست و اقتصاد، خطابه و ... ، و از خلال آثار نظری و عملی خود و نیز با رویکرد ترکیبی (منطقی، معرفت شناختی، علم شناختی، تاریخی و...) که دارد، به یک زندگی شناسی تحلیلی و فلسفی، از قبیل بحث در تعریف، حدود و... فلسفی از زندگی، نیز بپردازد؛ یعنی از همان سنخ فلسفه ورزی که در بحث وجود و علیت داشت. اما به نظر می رسد که چنین اتفاقی رخ نداده است و فضا و جهت گیری فلسفی ارسطو و تفکر یونانی مقتضی ورود به چنین حوزه ای نبوده است. یونانیان گویی برای زندگی،

عمقی فلسفی و متافیزیکی در حد اموری مانند وجود و ضرورت و... نمی یافتند یا نمی توانستند بیابند و از این رو گویی ابهام فلسفی مفهوم زندگی این جهانی در همان سطح ابهام فلسفی زندگی جهان پس از زندگی (جهان سایه های پسازندگی و در هادس) قرار می گرفت.

اما نکته قابل تامل این است که: اینکه در تفکر یونانی، زندگی یک حوزه عملی است و اینکه بهترین زندگی مساله مهمی برای آن است و اینکه ظرفیت فلسفی یونان در باب زندگی دچار کمبود است، لازم نمی آورد که زندگی به نحو فی نفسه، بار فلسفی نداشته باشد و در ادامه و پس از این دوره، فلسفه زندگی و زندگی شناسی تحلیلی مستقلی در باب زندگی نداشته باشیم! همانگونه که آینده فلسفه در ادوار پس از یونان، از قرن نوزدهم به بعد (و البته با تاخیر)، ورود تدریجی فلسفه به عرصه زندگی شناسی فلسفی را نشان داد.

فلسفه نوافلاطونی

در اینجا و در بحث از فلسفه نوافلاطونی، تنها به فهرست *انتهای* ششگانه فلوطین و رساله های ذیل آن اشاره می شود: انثاد اول: موجود زنده و آدمی، فضایل، دیالکتیک، نیکبختی، زیبایی، نیک نخستین، بدی، خودکشی. انثاد دوم: کیهان، گردش دورانی آسمان، اثر ستارگان در آدمیان، وجود بالقوه و بالفعل، کیفیت، کوچک نمایی اشیای دور، عقاید گنوسی ها. انثاد سوم: سرنوشت، تقدیر، فرشته ای که بر ما گماشته اند، عشق، موجودات بدون جسم، ابدیت و زمان، در باب نظر. انثاد چهارم: ماهیت روح، مسایل و مشکلات مربوط به روح، ادراک حسی و حافظه، مرگ ناپذیری روح، فروافتادن روح در جهان، آیا همه ارواح یک روح واحدند؟. انثاد پنجم: سه اقنوم اصلی، ترتیب پیدایی چیزها از نخستین، نخستین و آنچه پس از اوست، معقولات بیرون از عقل نیستند، واحد که برتر از هستی است نمی اندیشد، اشیای مفرد دارای ایده اند؟ زیبایی معقول. انثاد ششم: طبقات هستی، هستی، واحد است و عینا همه جا هست، اعداد، پیدایش ایده های کثیر، اراده آزاد و اراده واحد و... (فلوطین، ج 1، 1366: 9-5)

تنها عنوانی که در این اثر نوافلاطونی، به ظاهر و نحو بی واسطه، به زندگی مربوط است، نخستین عنوان از انثاد اول یعنی *موجود زنده و آدمی* است. اما رجوع به متن نشان از مبحث نفس شناسی و رابطه نفس و بدن دارد که در حوزه علم النفس فلسفی قرار می گیرد و نه زندگی شناسی تحلیلی. فلوطین زندگی را تعریف و توصیف و تحلیل نمی کند بلکه نفس و روح را تعریف و تحدید و توصیف می کند. اساسا حتی در این فصل تمایز زنده بودن با زندگی نیز به چشم نمی خورد! (همان: 57-41)

دوره قرون میانه

قرون میانه شامل دو دوره میانه جهان مسیحی و جهان اسلام است. به طور کلی این دوره، دوره غلبه تفکر نوافلاطونی، افلاطونی و ارسطویی همراه با کاربرد چشم انداز دینی در آموزه های آنهاست. در عین حال که در این دوره مباحث متعدد و مفصلی در موضوعات فلسفی مطرح شده است اما مساله اصلی این دوره مساله الهیات است و بنابراین دیگر مسایل فلسفی، به نحو مستقیم یا غیر مستقیم تحت تاثیر مساله الهیات قرار گرفته است. مهم ترین و تاثیرگذارترین نکته فلسفی در این دوره آن است که الهیات کاملاً داخل در تعریف و معنا و مصداق متافیزیک و فلسفه اولی است. به گونه ای که نام دیگر متافیزیک و فلسفه اولی در این دوره عبارت از الهیات و فلسفه الهی است.

جهان مسیحیت: تصویر کلی

در یک تصویر کلی باید گفت که فلسفه قرون میانه مسیحی در ارتباط با دین و اصول و تفکرات دینی و نه زندگی و اصول و مباحث مربوط به آن شکل گرفته است؛ بنابراین، این فلسفه را می توان فلسفه دینی-مسیحی نام نهاد و نه فلسفه زندگی. «در قرون وسطی، فلسفه و اصولاً تفکرات نظری در ارتباط با دین مسیحی شکل گرفت... فلسفه، علم و اصولاً هر نوع تفکر نظری در این دوره یا در خدمت دین بود یا در ارتباط با آن شکل گرفت». (ایلخانی، 1382: 3) حتی ژیلسون، ژاک ماریتن و کاپلستون با عنوان فلسفه مسیحی موافقت اما امیل بریه با این عنوان مخالف است. (همان) ژیلسون آثار مهمی در باب فلسفه این دوره تالیف کرده است از قبیل: روح فلسفه قرون وسطی و تاریخ فلسفه مسیحی و مبانی فلسفه مسیحیت. وی در این آثار تصویر کلی فلسفه مسیحی را به نحو کامل و شفاف نمودار ساخته است. ژیلسون در این آثار با وضوح و تمایز، فلسفه این دوره را فلسفه ای مسیحی می داند. به نظر ژیلسون «روح فلسفه قرون وسطی همان روح آیین مسیحی است که در قالب سنن فلسفی یونان حلول یافت و از طریق فلسفه این کشور در آن اثر نهاد و بدین ترتیب جهان بینی خاصی را که به مسیحیت تعلق داشت، پدید آورد». (ژیلسون، 1366: 2) اما پرسش این نوشتار آن است که فلسفه مسیحی خواه کلام باشد یا فلسفه، خواه فلسفه محض باشد یا فلسفه دینی، نسبت فلسفی آن با زندگی چیست و آیا موضوعیتی برای زندگی در آن به چشم می خورد؟ پیش تر اشاره شد که چشم انداز مسیحیت به زندگی این جهانی، منفی است. حال اگر فلسفه مسیحی انعکاسی از دین مسیحی باشد، بالتبع مساله زندگی نمی تواند برای آن موضوعیت فلسفی داشته باشد. اما از سوی دیگر باید به آثاری که در مورد قرون میانه مسیحی از سوی

متخصصان این دوره نگاشته شده اند، نیز توجه داشت. برای این منظور به سیاهه و فهرست مباحث ژیلسون در این آثار اشاره می شود تا چشم انداز کلی در این مورد آشکار گردد:

روح فلسفه قرون وسطی: فلسفه مسیحی، مفهوم فلسفه مسیحی، وجود و وجوب آن، موجودات و امکان آنها، مماثلت، علیت و غایت، خیر و شر، فرّ ایزدی، عنایت، انسان شناسی، اصالت شخص، خویشتن شناسی، معرفت، عقل و معقول، عشق و معشوق، اختیار، نیت و وجدان، تاریخ. (ژیلسون، 1366: 9)

تاریخ فلسفه مسیحی: این اثری جامع در فلسفه قرون وسطی از جهت اشمال بر فلسفه مسیحی، یهودی و اسلامی است که از دفاعیه نویسان یونانی و آباء کلیسا تا نیکلاس کوزایی را با انبوهی از موضوعات شامل می شود. محورهای اصلی: خدا، لوگوس، جهان، انسان و شناخت، اخلاق، منطق، علم النفس، فلسفه طبیعت، ایمان و عقل، مثل الهی، آفرینش و وحی، خلقت و اشراق، سلسله مراتب موجودات، بازگشت به خدا، صفات خدا و آفرینش، فلسفه و دین، دانش عرفی، وجود و ماهیت، نامتناهی و امکان، انواع و افراد، عقل و اراده، شهود و انتزاع، فرض و دلالت، اسم گرایی. در این اثر کلید واژه ای با عنوان زندگی و حیات به چشم نمی خورد. (ژیلسون، 1389: هفت تا دوازده و 760 – 757)

مبانی فلسفی مسیحیت: وحی و معلم مسیحیت، خدا، راهبردهای متافیزیکی به خدا، ذات خدا، وجود، انسان (معرفت، اراده و جامعه). (ژیلسون، 1375: 8-5) بخشی از این اثر به موضوع انسان و جامعه پرداخته است. ژیلسون بر این نظر است که مفاهیم بنیادین مابعدالطبیعه مسیحیت مبانی لازم را برای فلسفه اخلاق، فلسفه اجتماعی و فلسفه سیاسی فراهم می آورد. مثلاً نظریه تشکیک در حقایق عالم عیناً در جامعه نیز حضور و مقبولیت فلسفی دارد. جامعه نیز از افراد نابرابر و کامل و ناقص تشکیل شده است و اساساً باید نابرابری را پذیرفت. (همان، فصل 4) اما ژیلسون از حضور مابعدالطبیعه در زندگی شناسی فلسفی سخنی به میان نمی آورد مثلاً به این نمی پردازد که معنا و تعریف مابعدالطبیعی از خود زندگی چیست؟ و... .

یکی از آثار دیگر در مورد فلسفه قرون وسطی اثر مهم وُلفسنْ به نام فلسفه آباء کلیسا است. در این اثر از میان حدود 900 کلیدواژه به کار رفته در آن عنوان زندگی به چشم نمی خورد. (ولفسنْ، 1389: 694-677) واژه حیات 3 بار به کار رفته است که آنهم کاملاً از معنای ماورای طبیعی برخوردار است: 1. حیات الهی در وحدت با وجود و عقل (همان: 382)، 2. نام یکی از موجودات ماورایی (همان: 563)، 3. صدور حیات از عقل ماورای طبیعی (همان: 574).

تصویر جزئی

در تصویر جزئی به سراغ آثار مهم دو فیلسوف برجسته مسیحی این دوره یعنی آگوستین و آکوئیناس می رویم.

آگوستین

آگوستین آثار بسیاری را نگاشته است. برخی از آثار آگوستین از این قبیل است: 1. رد اصحاب آکادمی 2. درباره زندگی بهجت آمیز 3. درباره مشیت الهی. 4. درباره خلود نفس 5. درباره موسیقی. گفتنی است که این 5 اثر مربوط به پیش از غسل تعمید و مسیحی شدن آگوستین و دوره عزلت برای آمادگی برای ورود به مسیحیت یا اندکی پس از آن است. 6. درباره عمل به اختیار 7. درباره عظمت نفس 8. درباره زوال کلیسای کاتولیک 9. درباره زوال مانویت 10. درباره تکوین عالم بر ضد مانویان 11. درباره معلم 12. درباره حقیقت دین 13. فایده ایمان 14. درباره نفوس دوگانه 15. بحث بر ضد فورتوناتوس 16. درباره ایمان و رمز 17. رساله مزامیر علیه فرقه دوناتوسی 18. کتاب ناتمام تفسیر لفظی بر سفر پیدایش 19. مسایل گوناگون 20. علیه آدیماآتوس مانوی 21. درباره موعظه حضرت در کوه 22. درباره دروغ 23. درباره زهد 24. تفسیرهایی در مورد رساله به رومیان و رساله به غلاطیان 25. مسایل مختلف خطاب به سیمپلیکیانوس 26. اصول عقاید مسیحی 27. تعلیقاتی بر صحیفه ایوب 28. پانزده کتاب در باره تثلیث 29. درباره آموزش دینی ناآموختگان 30. درباره اجماع اناجیل 31. درباره کار راهبان 32. علیه فاستوس مانوی (اسقف) 33. علیه کتاب پتیلیانوس 34. علیه کرسکونیوس نحوی دوناتوسی 35. درباره لفظ و معنی 36. درباره ایمان و عمل 37. درباره طبیعت و عنایت بر ضد پلاگیوس 38. درباره کمال عدل در انسان 39. شهر خدا 40. درباره عنایت مسیح و گناه اصلی 41. مواعظ درباره انجیل یوحنا 42. درباره ازدواج و شهوت 43. درباره نفس و منشا آن 44. علیه دروغ، خطاب به کونستتیوس 45. علیه دشمنان شریعت و انبیا 46. درباره ایمان، امید، نیکوکاری 47. در باره حرمت جنازه مرده 48. عنایت الهی و اختیار انسانی 49. درباره فساد و عنایت 50. آینه کتاب مقدس 51. تقدیر اولیا 52. درباره عطیه استقامت 53.... .

نگاهی به فهرست آثار آگوستین نشان از بحث فلسفی در باب زندگی ندارد. او بیشتر به زندگی عملی آن هم از نوع دینی پرداخته است تا نظر ورزی در باب اصل زندگی. از نظر کاپلستون، آگوستین بجز چند استثناء، آثار فلسفی محض به معنایی که مورد نظر اهل فلسفه است، تالیف نکرده است. می توان بر این نظر افزود که آگوستین بیشتر یک موعظه گر، مدافع و ردیه نویس و مولف آثار کلامی بوده است. (کاپلستون، ج 2، 1387: 63-56) بنابراین توقع چیزی به نام زندگی شناسی فلسفی از او تا حد زیادی بی مورد است. اما نکته ای که از آثار و

فعالیت های آگوستین به نظر می رسد آن است که آثار و تلاش های فکری آگوستین به عنوان کسی که در دوره رشد مسیحیت و در یک تمدن روبه زوال زندگی می کند و در طلب دفاع و تفسیر از ایمان دینی است، به طور کلی معطوف به نشان دادن و نمایش ملموس و پردازش عملی چیزی به نام زندگی دینی خواهد بود؛ البته بدون آنکه چارچوب نظری و فلسفی منظم و مرتب و جامعی در مورد حتی این نوع زندگی نیز ارائه دهد. در ادامه نگاهی داریم به دو اثر مهم از وی:

اعترافات (Confessiones): با وجود آنکه اعترافات آگوستین یک خودزندگینامه نویسی تاریخی-دینی-معنوی-فلسفی است و شامل انبوهی نکات و مباحث دینی و فلسفی عمیق است؛ اما دریغ از ورود فلسفی وی به یک زندگی شناسی فلسفی در آن! اعترافات، گزارش جریان نجات و رهایی آگوستین از شرک مانوی به ایمان مسیحی است. مسایل آگوستین رهایی، نجات، لطف الهی، شر، زمان، اراده الهی و انسان، شکاکیت، و... است. (آگوستین، 1380: 30-9)

شهر خدا (*De civitate Dei*): این اثر بر محور خدا و پرستش او در شهر و تشکیل جامعه معنوی و دینی شکل گرفته است. این کتاب مشتمل بر 22 کتاب است که نیمه اول آن یعنی ده کتاب آن به بی ثمر بودن پرستش بتان برای سعادت این جهان یا جهان آینده می پردازد و نیمه دوم آن یعنی دوازده کتاب بعدی، گزارشی از گذشته و حال و آینده سلسله خداپرستان است. در نیمه دوم کتاب است که وی می گوید شهر خدا یعنی جامعه خداپرستان، جامعه ای که پیوسته در تاریخ حضور داشته و سعادت اخروی مخصوص آنان است. مقصود از شهر خدا آرمانشهر فیلسوفان نیست بلکه مقصود وی شهری آسمانی و الهی و نامرئی است که مومنان درون همین شهر زمینی بشری مرئی تشکیل داده اند: «این شهر آسمانی در حالی که زائری روی زمین است، شهروندان خود را از همه ملت ها فرامی خواند و از همه زبان ها جامعه زائرانی را گرد می آورد که به اختلاف روش ها و قوانین و نهادهای تامین کننده آرامش زمینی کاری ندارند؛ بلکه آنها را حفظ و از آنها پیروی می کنند (زیرا این امور هر قدر هم میان ملت های مختلف با هم اختلاف داشته باشند، همه آنها هدف واحد و یکسانی دارند و آن آرامشی زمینی است)؛ مشروط به اینکه امور مذکور در برابر دینی که لزوم پرستش خدای واحد و متعال و حقیقی را تعلیم می دهد، مانعی ایجاد نکنند». (آگوستین، 1391: 12-9) «شهروندان شهر مقدس خدا که به عنوان زائران این دنیا بر حسب خدا زندگی می کنند، هم ترس دارند و هم میل، هم اندوهگین می شوند و هم شادمان... از کیفر ابدی می ترسند... از گناه می ترسند و به صبر میل دارند». (همان: 586)

آگوستین در این کتاب گاهی گویی وارد تامل در چیستی زندگی می شود و می خواهد آن را تحلیل کند ولی با دقت در آن متوجه می شویم که می خواهد تنها ناتوانی انسان بی ایمان در خوب زندگی کردن را مطرح سازد. وی آنگاه اقسام زندگی را مطرح می کند مانند بحث *زندگی برحسب انسان و زندگی بر حسب خدا* و سپس از خلال آن به طرح لزوم زندگی درست یعنی دینی می پردازد: «ما در خودمان قدرتی برای درست زندگی کردن نداریم و تنها در صورتی به این کار موفق می شویم که با ایمان و دعا کسی به ما کمک کند که به ما ایمان داده است تا معتقد شویم که از او باید کمک خواست». (همان: 870 – 869) وی می گوید: ما باید درست زندگی کنیم تا به زندگی سعادت‌مندانه دست یابیم. وی آنگاه زندگی مورد نظر خود یعنی زندگی بر حسب خدا یا زندگی غیرجسمانی و غیرنفسانی و غیرگناه آلود را برجسته می کند و می پذیرد. (همان: 577 – 576 و 590) در واقع مساله اصلی آگوستین در این اثر اولاً دینی است و دوم، اخلاقی است. یعنی مربوط به زندگی خوب و شایسته دینی است و نه چیستی و تحلیل زندگی. و سوم، مربوط به حکم به این است که زندگی خوب یعنی زندگی بر محور خدا و پرستش اوست. اما تفاوت آن با اخلاق نیکوماخوس و ... این است که از منظر دین وارد شده است و نیز از تاریخ بشری و تجربیات و موارد جزئی و کلی زندگی سود برده است. به بیان دیگر با روایت تاریخ زندگی به زندگی خوب و دینی پرداخته است، یعنی به شیوه ترکیب *متافیزیک، اخلاق نیکوماخوس و سیاست* ارسطویی ولی در خدمت زندگی دینی. (شاید بتوان گفت *السیاسه المدنیه* فارابی مخصوصاً از آن جهت که مشتمل بر مباحث *متافیزیکی* است، شبیه این اثر است.) اما سوال دشوار این است که به واقع اگر باب تحلیل زندگی و ابعاد و اضلاع و... آن گشوده گردد می توان با طرح *خدا محور* آگوستینی بر پرسش های نظری و دشواری ها و مصایب عملی زندگی، پاسخی معقول و مقبول یافت یا بر آنها فائق آمد؟ اندیشیدن از افق ایمان، ظرفیت هایی به سوی زندگی می گشاید ولی فروبستگی ها و حجاب هایی را نیز بر زندگی واقعی می افکند. تاریخ ادیان و دینداران لازم می آورد تا در زندگی شناسی دینی، آنهم به شیوه سنتی، با تامل و احتیاط بنگریم. آیا مثلاً می توان تاریخ کلیسای پس از آگوستین و زندگی کلیسایی را با دیدگاه های آگوستین منطبق یا حتی هماهنگ دانست؟! اما در هر حال این زندگی شناسی فلسفی است که مقدم بر هر زندگی شناسی است و البته شاید در ادامه بتواند بنیاد و چارچوبی برای فهم و تفسیر زندگی شناسی دینی نیز فراهم آورد. نیز باید به این نکته توجه داشته باشیم که آگوستین همانند اکثر یا تمام زندگی اندیشان دینی، نسبت به دنیا و نهادهای سیاسی و اقتصادی و... آن بدبین است و در جمع صبر و بی صبری، منتظر به سر آمدن زندگی دنیوی است: «پس در این جهان تبهکار و در این روزگار بد، کلیسا از طریق خواری کنونی اش برای اعتلای آینده اش آماده می شود». (همان: 849) در پایان به

دو نکته اشاره می شود. نخست، با مراجعه به *محتوای کتاب انتقادی* منسوب به معشوقه آگوستین، فلوریا آمیلیا، با عنوان *زندگی کوتاه است*، آگوستین متهم به عدم درک برخی امور ابتدایی در مورد زندگی زمینی (نوع برخورد با خانواده، زن و بچه و...) است! و گویی در درک عملی دقیق زندگی این جهانی (و نه زندگی دینی از نوع مسیحی)، نیز چندان موفق نبوده است. (گورد، 1390: 29 و 37 و...) دوم، ممکن است به نظر برسد که تمام ثمرات علمی و عملی زندگی آگوستین محصول ایمان مسیحی و دوره دینداری مسیحی اوست. اما به نظر می رسد که زندگی پیشایمانی و پیشادینی او سلبا و ایجابا در شکل گیری افق جدید زندگی اش به نحو اساسی تاثیر داشته است. سلبا، از جهت فهم و درک دقیق اموری که در زندگی غیرمسیحی خود نداشت و در طلب آن بود و حال به دست آورده است: از معنویت ویژه و طلب معانی بهتر دینی تا شنیدن نداها و... مثلاً خدای پیشامسیحی او اهل ندا دادن نبود ولی خدای مسیحی چنین بود و او انتظار چنین چیزی را داشت و آماده شنیدن آن بود. و اما ایجابا، باید توجه داشت که این سرمایه های معنوی حاصل از دوره پیشامسیحی بود که زمینه ظهور آثار دوره مسیحی را فراهم آورد. ورود به عمق ادبیات و بلاغت و ورود به عرصه دین (مانوی)، تجربه دینی و... در دوره پیشامسیحی سبب شد تا آگوستین بتواند زندگی دینی مطلوب خودش را شکل دهد و نیز در ادامه سیر تحول و مسیحی شدنش را به نحو احسن روایت کند (در/عترافات) یا شهرزیستی و درک عمیق از شهر و شهروندی در دوره پیشامسیحی و رومی و درک و زیستن در امپراطوری روم، اسباب شکل گیری کتاب مهم *شهر خدا* شده است. خلاصه به نظر می رسد که زندگی مسیحی آگوستین امتداد و اشتداد زندگی معنوی زندگی پیشامسیحی وی بوده است و نه در انقطاع کامل از آن.

آکوئیناس

حجم آثار آکوئیناس بالغ بر هشت میلیون کلمه است! از این میان مهم ترین آثار او عبارتند از: جامع علم کلام، شرح کتاب *جُمَل*، درباره اصول طبیعت، درباره موجود و ماهیت، درباره حقیقت، مسایل متفرقه، شرح رساله درباره تثلیث بوثیوس، جامع در رد کفار، درباره قدرت الهی، درباره شر، در رد خطاهای یونانیان، درباره پادشاهی، شرح کتاب اخلاق، شرح کتاب سیاست، درباره وحدت عقل در ابن رشدیان، درباره وحدت کلمه متجسد، درباره فضیلت، مسایل بحث شده عام، شرح کتاب *العلل*، در باره اساس حکومت، در باب قدمت زمانی عالم، خلاصه یا فشرده علم کلام، درباره خرید و فروش و... البته کتاب های بسیاری نیز منسوب به اوست. (کاپلستون، ج 2، 1387: 395-394 و آکوئینی، 1403: 11-10 مقدمه) از سیاهه آثار توماس و به ویژه محتوای بزرگترین

اثر وی که در ادامه ملاحظه خواهد شد، چنین برمی آید که وی از میان میلیون ها کلمه تحقیقی اش، یک کتاب یا رساله یا حتی یک فصل را نیز به زندگی اختصاص نداده است! در ادامه نگاهی داریم به مهم ترین اثر وی یعنی جامع علم کلام؛ البته از روی تلخیصی که از متن اصلی به نحو دقیق صورت گرفته است:

جامع علم کلام (*Summa theologiae*): جامع نویسی در زمانه توماس امر رایجی بود. جامع در واقع نوعی خلاصه و شبیه دایره المعارف بوده است تا متن درسی؛ و مقصود از آن این بوده است که بیشتر به صورت کتابخانه مرجع مورد استفاده قرار گیرد. این اثر توماس، یک کتاب مباحثه ای خلاصه شده است و در آن در استفاده از کلمات با صرفه جویی شدید مواجه هستیم. نیز در این اثر مهم، هیچ حاشیه ای وجود ندارد و شرح و تفصیل ها اندک است. هر چیزی مخلص کلام است. ترجمه انگلیسی این اثر مفصل به همراه متن لاتین، بالغ بر شصت و یک جلد شده است. اثری است جامع در باب تمام موضوعات مهم فلسفی و الهیاتی و کلامی و ... این اثر چنان برای مسیحیان مهم است که شورای ترنت در قرن شانزدهم در نشست های خویش آن را بالای محراب اصلی می گذاشتند و فقط انجیل بالاتر از آن قرار داشت. از ویژگی های مهم آکوئیناس که به مساله این نوشتار (مساله زندگی) نیز ربط پیدا می کند، آن است که وی استاد جامع و عالی رتبه در مابعدالطبیعه و اصطلاح شناسی بود. دیگر آنکه وی استاد فهم متعارف، مخصوصا در حوزه اخلاق بود. طرح ساختاری این اثر، آینه ای از طرح ساختاری واقعیت است. جامع علم کلام از خدا آغاز می کند، خدایی که اساسا در نقطه آغاز هست. بعد به فعل خلقت و بررسی مخلوقات می پردازد، با تمرکز بر انسان، که فقط او بر تصویر خدا خلق شده است. سپس به سراغ بازگشت انسان به خدا از طریق زندگی مبتنی بر انتخاب اخلاقی و دینی می رود و به راه یا وسایل رسیدن به آن غایت ختم می شود: مسیح و مسیحیان مومن به او. (آکوئینی، 1402: 26-22)

در همین آغاز با توجه به سه ویژگی ممتاز توماس که در بالا اشاره شد یعنی توجه به اصطلاح شناسی و اشراف بر اصطلاحات و نیز تمرکز بر فهم متعارف و محوریت آن برای تفکر فلسفی اش، باید با تعجب و نیز شوربختانه گفت که در تفکر عریض و طویل این فیلسوف مدرسی، ردپایی از اصطلاح زندگی و تمایز آن با زنده بودن و در کل زندگی شناسی فلسفی به چشم نمی خورد!

جامع علم کلام را در چهار سطح مورد بررسی قرار می دهیم: ساختار کلی، فهرست مطالب، پاورقی های تخصصی مترجم انگلیسی و اصطلاحات کلیدی:

از جهت ساختاری، همانگونه که گذشت این اثر خدا محور است و نه زندگی محور. فلسفه، در نظر و عمل از خدا آغاز می شود و بدان ختم می شود، البته به واسطه مسیح.

فهرست مطالب اثر از این قبیل است: خدا(بساطت، کمال، خیریت، عدم تناهی، وجود، تغییرناپذیری، سرمدیت، وحدت، شناسایی خدا، نام ها، علم، مثل، حقیقت، کذب، حیات، اراده، عشق، عدالت و رحمت، مشیت، تقدیر، قدرت، بهجت). جهان شناسی / خلقت و مشیت: صدور موجودات، آغاز دیرند، تمایز چیزها به نحو عام و خاص، علت شر، خلق مخلوقات جسمانی، تدبیر اشیا، تغییر مخلوقات به دست خدا. انسان شناسی / بدن و نفس: انسان مرکب از جوهر جسمانی و روحانی، بدن و نفس، قوای نفس: عام و خاص. معرفت شناسی و علم النفس: قوای عقلی، قوای شوقیه، حسّانیت، اراده، اختیار، شناسایی نفس نسبت به امور جسمانی، نحوه و ترتیب فهم، نسبت عقل و اشیای مادی، خودشناسی نفس، ایجاد نفس، غایت انسان. اخلاق: سعادت، غایت نهایی، سعادت ها، زمینه های سعادت ساز، چگونگی دستیابی به سعادت، اراده، خیر و شر، عشق، فضیلت ها، رذیلت ها، قانون: ذات قانون، انواع قانون: سرمدی، طبیعی، انسانی، قدرت قانون انسانی، تغییر قوانین. (همان: 13-9)

گفتنی است که مفهوم حیات در این فهرست به معنای زنده مقابل مرده است و نه زندگی و در وهله اول به گیاهان و حیوانات اطلاق می شود. زنده در معنای اولیه به معنای ارسطویی است که منشا حرکت و رشد است و بس. اما به معنای خاص و در مرتبه بالاتر و به نحو اشد در مورد خدا نیز به کار می رود و به معنای منشایت فعل لحاظ می شود بدون آنکه چیز دیگری آن را متعین سازد؛ و نه لزوما منشایت حرکت. با تعجب، توماس در این بحث اساسا تمایز میان دو مفهوم زنده بودن و زندگی را نیز مشخص نکرده است. (همان: 169-165)

اما پاورقی ها و توضیحات تلخیص کننده: تلخیص و توضیحی که در مورد جامع علم کلام توسط پتر کریفت صورت گرفته است، دارای توضیحات و پاورقی های مفصل و عالمانه از نظرات توماس است که در پایان کتاب آمده است. این پاورقی ها بالغ بر 284 مورد است که در 34 صفحه نوشته شده است. در این پاورقی ها توضیح مختصر و مفید بسیاری از اصطلاحات به اضافه اصطلاحات افزوده مترجم، به چشم می خورد از قبیل: غایت، سعادت، فعل انسانی، قصد، خیر، عدم تناهی، ثروت طبیعی و مصنوعی، اکرام، شهرت، مسیریابی، ذات، لطف، ماشینی یا غیرماشینی بودن حیوان، مقوله آن ینفعل و... به علاوه اشارات و نکاتی تطبیقی در رابطه با دیگر فیلسوفان. (همان: 633-599) اما در این پاورقی های عالمانه و تخصصی اولا ردپایی از مفهوم زندگی و توضیح

آن نیست دوم، طرح تمایز حیات از زندگی نیز که مربوط به مبحث 18 از بخش سوم یعنی خدا است، به چشم نمی خورد!

اصطلاحات: از این اثر بیش از سیصد اصطلاح کلیدی و اصلی استخراج شده است. نگاهی به اصطلاحات کتاب، نشانی از واژه و اصطلاح زندگی ندارد. (همان: 647-637)

توماس آکوئیناس کتاب دیگری دارد با عنوان درباره پادشاهی (*De regno*) که در چارچوب سیاست ارسطو و شهرخدای آگوستین می گنجد، اما مشتمل بر اندرزگویی و برشمردن وظایف پادشاهی نیز هست. در این اثر نیز بحثی در باب زندگی شناسی فلسفی به چشم نمی خورد. (آکوئینی، 1403: مقدمه و 77-70)

جهان اسلام

تصویر کلی

یکی از نکاتی که در مورد جهان اسلام رخ داده است تمایز و تقدم کلام نسبت به مابعدالطبیعه است. در مقام واقعیت تاریخی و نیز فهم و نگارش تاریخ فلسفه جهان اسلام، باید به تقدم کلام بر مابعدالطبیعه توجه داشت. جریان کلام چنان برجسته و قدرتمند و گسترده است که اولاً آثار مستقلاً در مورد فرق و مکاتب کلامی و متکلمان به نگارش در آمده است. در این میان اثر برجسته از *فان اس* با عنوان کلام و جامعه در شش جلد قطور و اثر *عبدالرحمن بدوی* با عنوان *تاریخ اندیشه های کلامی* در دو جلد قطور یادکردنی است. حتی این جریان چنان برجسته است که تحقیقی مفصل با عنوان *فلسفه علم کلام* در ریشه یابی تاریخی اندیشه های کلام اسلامی در تاریخ اندیشه یونانی و مسیحی توسط *ولفسن* به نگارش در آمده است. ثانیاً در تاریخ فلسفه های مربوط به جهان اسلام، نخستین مبحث مربوط به کلام است برای نمونه در *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی* اثر *حنا الفاخوری* و *خلیل الجر* و دیگر تاریخ فلسفه های مهم می توان این تقدم را ملاحظه نمود. (این تقدم متناظر با و مشابه تقدم دوره و مباحث مدافعه گرایانه *آبا کلیسا* به عنوان دوره دفاعیه نویسی (*apology*)، بر دوره فلسفه مدرسی است).

با این وصف باید توجه داشت که در جهان اسلام کلام، هم زمینه فلسفه و مابعدالطبیعه بود و هم حتی در برخی فرق هم با آن ترکیب شد، ولی از همان آغاز، مسیر مستقلاً نیز داشت و سعی در حفظ هویت خود و استقلال از فلسفه را نیز داشت. به بیان دیگر کلام در عین تلاقی هایی که مثلاً در کلام شیعی از قرن پنجم با خاندان نوبختی و تطابقی که از قرن هفتم با خواجه نصیرالدین طوسی و یوسف حلی در حرکت خود با فلسفه داشت، تا حال

کم و بیش به مسیر مستقل و خاص خود و رعایت فاصله از فلسفه، ادامه داده است. در هر صورت ما با دو جریان قوی کلامی و مابعدالطبیعی در جهان اسلام مواجه هستیم که اولی یعنی کلام ربطی به زندگی شناسی نداشت و ثانیاً با این هویت نقش تغذیه کننده دومی یعنی فلسفه را داشت و در جهت گیری کلی و موضوعی و تحلیلی آن، کم و بیش، موثر بود. پس این جهت گیری کلی و موضوعی و تحلیلی فلسفه، نمی توانست ربطی به زندگی شناسی فلسفی داشته باشد.

نخستین متفکری که کوشید تا خارج از جریان کلامی، جریان فلسفی را آغاز کند ابو اسحاق کندی (قرن دوم ه) معروف به فیلسوف العرب بود. کندی بر این نظر است که فلسفه به دنبال حق است و حق بدون علت یابی حاصل نمی شود. حق در نهایت باید به علت العلل حقایق برسد، پس فلسفه به دنبال علت العلل است و موضوع فلسفه علت العلل است. و علت العلل، همان خداست. پس خدا موضوع مابعدالطبیعه است. علم به فلسفه اولی یعنی به علت اولی یعنی: «علم به حقایق اشیا به قدر توانایی انسان است. زیرا مقصود فیلسوف در علمش رسیدن به حق است... اما ما به خواسته های خود از حق [در طلب حق]، بدون علت [بدان] دست نمی یابیم و علت وجود و پایداری هر چیز حق است، زیرا هر چیزی که دارای انیت است دارای حقیقت است. پس ناگزیر حق برای انیت های موجود وجود دارد و برترین بخش های فلسفه و بالاترین آنها از حیث مرتبه، فلسفه اولی است، یعنی علم به حق اول که علت هر حقی است... پس به درستی علم به علت اولی، فلسفه اولی نامیده شده است زیرا تمامی بقیه فلسفه مندرج در آن است». (کندی، 1387: 8-7) فلسفه اولی علم کامل است و علم کامل ناشی از علم به عالی ترین علت است و عالی ترین علت، خداوند است، پس موضوع فلسفه اولی، علت العلل و خداوند است. (همان: 8) علم به علت و حقیقت نخست یعنی خداوند به معنای عالی ترین علم و نیز علم به علت تمامی حقایق است. فلسفه باید به دنبال حقیقت باشد که خود را در قالب علت یابی نشان می دهد و علت بنیادی همانا خداست پس موضوع فلسفه، خداست. با این وصف می توان گفت تصویری که کندی از موضوع فلسفه اولی و مابعدالطبیعه داشت همانا واحد حقیقی یا خدا بود. و اما از سوی دیگر این به معنای فرایند ورود متافیزیک به الهیات و تعریف آن بر حسب الهیات نیز بود. (آدامسون، 1401: 43-42) این دیدگاه کندی دامن زدن به مناقشه ای تاریخی درمورد رابطه مابعدالطبیعه با الهیات در فلسفه ارسطو و از زمان ارسطو به بعد در فلسفه اسلامی و جهان اسلام بود. همین امر سبب شد تا فارابی (قرن سوم ه) به عنوان ادامه دهنده مسیریابی فلسفی کندی، رساله خاصی با عنوان *اغراض مابعدالطبیعه* در این مورد تالیف کند و به این اشکال اساسی پاسخ گوید. فارابی موضوعیت خدا و توحید و عقل و نفس و... را برای فلسفه اولی، به عنوان موضوع نخستین و اولاً و بالذات، رد می کند و می

نویسد: «علم کلی درباره امری بحث می کند که بر همه موجودات صادق است و عمومیت دارد مانند وجود و وحدت و انواع و لواحق آن و نیز درباره اموری که بر یک یک موضوعات علوم به نحو خاص عارض نمی شود مانند تقدم و تاخر، قوه و فعل، و تام و ناقص و نظایر آنها. همچنین سزاوار است که علم الهی داخل این علم کلی و بخشی از آن باشد زیرا خداوند مبدا موجود مطلق [بدون قید مادی یا مجرد] است نه اینکه مبدا موجودی خاص باشد و مبدا موجودی دیگر نه... می بایست [تنها] این بحث [اخیر] را به نام علم الهی نامید». (فارابی، 1387: 59-57) ابن سینا (قرن چهارم ه) مدتها در همین مساله گیر کرده بود و نمی توانست این تمایز را حل کند و از طریق همین رساله فارابی، از ابهام مربوط به موضوع مابعدالطبیعه خارج شد. زین پس تمایز موضوعی مابعدالطبیعه و کلام نیز تا حد زیادی مشخص گردید. اما تحقیقات اخیر نشان می دهند که مساله به این سادگی نیست و مثلاً آرای فارابی در مجموعه آثارش، در مورد موضوع مابعدالطبیعه، یکسان نیست. (کیان خواه، 1397: 77 و فصل سوم)

اما سوال مهم آن است که با توجه به وجود دو جریان متمایز کلام و فلسفه، و حتی تمایز موضوعی فلسفه از الهیات و کلام، آیا فلسفه اولی یا مابعدالطبیعه جهان اسلام، باز یک فلسفه دینی است یا نه؟ پاسخ به این پرسش مثبت است. یکی از بهترین نشانه های این امر نامی است که برای فلسفه جهان اسلام انتخاب شده است یعنی فلسفه اسلامی. نیز از این جهت که اصحاب فلسفه اسلامی، عنوان اسلامی را وصف فلسفه می دانند (فلسفه اسلامی) و نه قید آن (فلسفه جهان اسلام)، دینی بودن فلسفه مشخص می شود. سه جریان کلام، فلسفه اسلامی و آنچه اصحاب تفکیک در ایران معاصر، الهیات الهی یا حکمت قرانی (به معنای حکمت برخاسته از متون دینی) می دانند، هر سه با تفاوت هایی حتی بعضاً مهم و اساسی، دینی اند.

در باب مکتب تفکیک و نظریه محوریت الهیات الهی به جای فلسفه اسلامی مرسوم، این توضیح گفتنی است که این جریان درصدد تاسیس چیزی با عنوان فلسفه دینی محض است. بر اساس دیدگاه مکتب تفکیک، فلسفه در دین هست و لزومی به محوریت و اصالت فلسفه اسلامی تاریخی نیست. فلسفه اسلامی رایج مبتنی بر فلسفه یونانی از نوع نوافلاطونی است ولی باید به دنبال فلسفه کاملاً قرانی و محمدی بود. (حکیمی، 1386: 273) ما دارای الهیات الهی هستیم و باید آن را مقدم بر الهیات بشری حتی اسلامی شده، مورد توجه قرار دهیم. این مکتب به عقل الهی در برابر عقل ابزاری و انسانی معتقد است. عقل الهی ما عِبَادَ به الرحمان است، این عقل، عابد و مومن و تابع متون الهی است. (همان: 201) این جریان نشان می دهد که جریان فلسفی جهان اسلام به سوی هر

چه بیشتر دینی تر شدن پیش رفته است. به بیان دیگر از مرحله کلامی - دینی به مرحله فلسفی-دینی و سپس الهی-دینی رهسپار شده است. یک تفاوت اساسی میان فلسفه اسلامی رایج با الهیات الهی آن است که اولی با واسطه، دینی است (مُلَهَم و مُسْتَنْبَط از دین) و دومی بی واسطه (مُسْتَخْرَج و مُتَنَزَّع از دین). الیور لیمن از ویراستاران تاریخ فلسفه اسلامی یکی از نظریات مهم در مورد فلسفه اسلامی را این می داند که فلسفه اسلامی در عین فلسفه بودن، معطوف به سازگارسازی عقل فلسفی با اسلام بود: «فلسفه اسلامی بالکل بیانگر تلاشی است در جهت ایجاد وفاق میان اسلام و عقل [و بالعکس عقل با اسلام و البته نه عقل با عقل یا با علم یا با زندگی و...] و بنابراین محور اصلی همه مباحث، تحصیل این سازگاری است. این انگیزه، راهنمای همه فلاسفه اسلامی بوده است، و هنگام پرداختن به آثار آنان همواره باید این نکته را جهت تفهیم آنچه واقعا در آن متون پدید آورده اند، در نظر داشته باشیم. جز با تمسک به این محور اصلی و مرکزی در این نوشته های فلسفی، ما همواره در خطر سوء برداشت و بدفهمی این آثار خواهیم بود، و همین محور اصلی و اصل مقبول است که فضای عمومی آثار فلاسفه اسلامی را در بر گرفته است». (نصر و لیمن، ج 1، 1383: 8) گفتنی است که به طور کلی منابع عمده تغذیه کننده و الهام بخش فلسفه اسلامی را می توان یونان (مخصوصا جریان نوافلاطونی)، قران، کلام و تصوف دانست.

نتیجه کلی فوق آن است که با توجه به خاستگاه فلسفی فلسفه اسلامی یعنی جریان یونانی از نوع نوافلاطونی و خاستگاه دینی آن یعنی اسلام و خاستگاه فرهنگی آن یعنی کلام و تصوف، فلسفه اسلامی بار الهیاتی شدیدی دارد. از این رو مهم ترین مساله و ام المسایل چنین فلسفه ای خدا و الهیات است و نه زندگی؛ حتی اگر نقطه عزیمت آن وجود یا به فرض محال زندگی نیز باشد باز الهیاتی و فلسفه الهی است! البته این بیشتر در مورد جریان اصلی فلسفه اسلامی که با فارابی تاسیس شده است، صدق می کند اما در تاریخ فلسفه جهات اسلام، دیگر جریان های فرهنگی غیراصولی (و نه غیراصیل) مانند جریان انسان گرایی و دیگر فلسفه ها مانند فلسفه زکریای رازی و ... وجود داشتند که چنین گرایش آشکار و شدیدی در آنها به چشم نمی خورد.

تصویر جزئی

در ادامه به دو ظرفیت فلسفی در جهان اسلام می پردازیم تا مساله زندگی پژوهی فلسفی را در مورد آنها به آزمون بگذاریم:

جریان انسان گرایی

در کنار جریان مابعدالطبیعی و کاملاً فلسفی که با فارابی تاسیس شد جهان اسلام شاهد دیگر جریان های فکری یا فیلسوفان دیگری نیز بوده است؛ جریان هایی مانند جریان انسان گرایی و فیلسوفانی مانند زکریای رازی. جریان انسان گرایی مربوط به قرن چهارم و با محوریت افرادی مانند ابوسلیمان سجستانی (371-300 هجری / 985-912 میلادی)، ابوحنیف توحیدی (متوفی به سال 399 / 1009) ابوالحسن عامری (370-291) و ابوعلی مسکویه (408-310) بود. یکی از مهم ترین انسان گرایان ابوسلیمان سجستانی بود با حلقه ای از متفکران و ادبا و... . حلقه سجستانی مرکب بود از یک نفر شاخص به نام ابوحنیف توحیدی و دیگران: ابوزکریا صمیری، ابوالفتح نوشگانی، ابومحمد عروزی، ابومحمد اندلسی، ابوبکر قومسی، غلام زحل، حسن مقداد و ابوالعباس بخاری و... . جایگاه سجستانی در این جمع شبیه جایگاه سقراط در قلب مجلسی از دانشوران بود. مجلس انسان گرایان منحصر به حضور مسلمانان نبود و از هر دین و آیینی در آن امکان حضور داشتند. البته ظرفیت بالای انسان شناسی و انسان گرایی این جریان بود که توانایی گرد هم آوردن این جمع متفاوت و متنوع از جهت دینی و آیینی را فراهم می آورد. رشته ای که این جمع را به هم پیوند می داد به قول خودشان دوستی بود و به دنبال تغییر زندگی در پرتو تعقیب مشترک کمال و سعادت و آرامش و پرهیز از اضطراب بودن و نه آنکه در جستجوی ایمان یا دیدگاه های فلسفی یا باور های دینی خاصی باشند. وجه رنسانسی این جریان آن بود که در صدد انتشار میراث فرهنگی عهد باستان (یونان و ایران) در حوزه فرهنگ اسلامی بودند. البته جریان انسان گرایی از چنان عمق و غنای فلسفی برخوردار نبود که در برابر جریان فلسفی فارابی عرض اندام کند، اما اقبال عمومی و نفوذ عملی و تاثیر فرهنگی آن در میان مردم بیش از جریان فلسفی فارابی بود. چرا که هدف جریان فرهنگی، به تغییر یونانی از آن از مقوله پایداری و تربیت و تاثیر ادبی و هنری و اخلاقی در خاص و عام، هر دو، بود. از این جهت بود که مورد اقبال عام قرار می گرفت. از این نظر / ادب در زبان عربی نیز معادل پایداری در زبان یونانی انگاشته می شد. جریان انسان شناسی-گرایی مذکور، نه فلسفی محض بود و نه دینی محض؛ بلکه فلسفه ای عملی با مضمون انسان گرایی عملی بود و وظیفه خود را انسان شناسی در مقام عمل در مقابل انسان شناسی دینی و حتی انسان شناسی محض فلسفی می دانست. آنان بر این باور بودند که علوم اوایل یا آثار و اندیشه های قدما، حاوی توصیف معانی عامی از انسانیت است، که فراتر از ادیان و مذاهب و... می رود و از همین رو دیدگاه های جهان وطنی

داشتند. شیوه تفکر این جریان از نوع فلسفی محض نبود، بلکه بیشتر صبغه عملی داشت و حتی می توان آن را حکمت ادبی یا ادبیان حکمی و نیز با رویکرد نصیحت گرایانه دانست. البته گفته شده است که انسان گرایی سجستانی صبغه فلسفی بیشتری نسبت به انسان گرایی ادبی توحیدی داشت. به همین دلیل فضای فکری سجستانی تا حدی از فضای متافیزیکی برخوردار بود. این جریان لزوماً در پی سازگاری یا تطبیق با دین خاصی نیز نبود چرا که نقطه عزیمت آنها عقل و متون فلسفی و ادبی و اخلاقی و ... بود تا خود متون دینی و تفاسیر دینی یا حتی تفاسیر فلسفی از متون دینی. پایداری این جریان نه مانند یونانیان معطوف به تربیت شهروند برای دولت شهر بود و نه مانند تربیت دینداران، ناظر به تربیت دیندار معطوف به انجام تکالیف خود در برابر خداوند، بلکه هدف، تربیت انسان اخلاقی و مبادی آداب و یک فرد شریف بود و بس. (نصر و لیمن، 1383: فصل دهم و کرم، 1379: نه تا سیزده و 88-40) ویژگی این جریان در مقام نگارش و تعلیم، شیوه *دائرة المعارفی* بود. در همین راستا مجموعه محورهای تعالیم فلسفی سجستانی از این قبیل است: منطق و زبان، سلب و ایجاب، منطق و نحو، بلاغت و خطابه، نظم و نشر، علم لغت، فلسفه طبیعی: زمان، مکان و نقطه، فعل و عمل، طبیعت، موجود، واحد، خلا، کلی و کل، جوهر، حرکت و سکون، حرکت سیارات، حرکت ابداع، قدم در برابر حدوث، اتفاق، اختر بینی، کیمیا، مابعدالبیعه: شان هستی شناختی خدا، صفات به منزله استعارات، صفات حیات و حی، توحید، واحد، فعل خدا، گردش جهان، عقل و سلسله هستی، نفس و سلسله هستی، حکومت الهی و حکومت بشری، صورت های اقلومی، انسان و جامعه، فلسفه و شریعت، نبوت، فلسفه و کلام، فرمانروایی، مقام انسان در عالم، نفس انسان، عقل، علم، بقای نفس، علم اخلاق، اختیار و ضرورت، دوستی. (کرم، 1379: شش تا هشت)

جریان انسان گرایی جهان اسلام را باید در ذیل حکمت عملی با تاکید ویژه بر محوریت انسان به جای طبیعت، دولت شهر، خدا و ... دانست. این جریان متمرکز بر انسان شناسی-گرایی است تا زندگی شناسی فلسفی. به همین دلیل است که مثلاً در آثار آنها بخشی با عنوان تعریف فلسفی زندگی و ... به چشم نمی خورد.

در همین راستا باید به *رسایل اخوان الصفا* (4 هجری) نیز اشاره داشت که در 51 رساله تدوین شده اند و در فضای روشنگری و در افق جمع عقل و دین و حتی تا حدی فرادینی نگاشته شده اند. این رسایل در چهار مجلد تنظیم شده اند: 1. ریاضیات (فیثاغوری) 2. طبیعیات 3. جسمانیات / طبیعیات و نفسانیات عقلانی و علوم ناموسی و شرعی 4. علوم ناموسی الهی و شرعی. اما در عین پرداختن به اخلاق بدن و نفس و ...، در این مجموعه دایره

المعارفی، رساله مستقلی در مورد زندگی به چشم نمی خورد. (اخوان الصفا، ج 1، 2، 3، 4، 1403: فهرست مطالب)

فارابی

ارسطو را معلم اول می دانند و فارابی معروف به معلم ثانی است. این عنوان به دلیل منطق شناسی عمیق و گسترده فارابی به او داده شده است. اما گستره و عمق فلسفی او نیز زمینه اعطای این عنوان به اوست. از سوی دیگر فارابی را مؤسس فلسفه اسلامی می نامند. این فارابی بود که به زبان عربی، فلسفه آموخت و پس از وی بود که فلسفه ورزی، فلسفه نویسی و فلسفه گویی در عالم عربی از سوی علاقمندان به فلسفه ممکن شد. وی یکی از برجسته ترین فیلسوفان جهان اسلام از جهت جامعیت آثار و داشتن فنون و مهارت ها (ذوفنون بودن) است. قدرت فهم فلسفی و قوت تحلیلی وی نسبت به فلسفه یونانی و خلاقیتش در عالم فلسفه، زمینه تاسیس یک جریان مهم و گسترده فلسفی در جهان اسلام گردیده است. امروزه این جریان فلسفی موسوم به فلسفه اسلامی است. بیش از یکصد اثر در قالب شرح و تالیف و تعلیقه، به فارابی نسبت می دهند. از این میان بخش ناچیزی باقی مانده است و متأسفانه بخش ناچیزتری به چاپ رسیده است. بخشی از آثار مهم فارابی از این قبیل است:

الف- منطق 1. التوطئه [مقدمه، درآمد] فی علم المنطق 2. کتاب المدخل الی المنطق 3. شرح کتاب ایساغوجی فرفوریوس 4. شرح کتاب مقولات 5. تعلیقات آنالوطیقای الاولی ارسطو (شرح القیاس و العبارة) 6. کلام له فی الشعر والقوافی 7. الالفاظ المستعمله فی المنطق (اصطلاح شناسی منطق) 8. عیون المسائل فی المنطق 9. فصول یحتاج الیها فی صناعه المنطق. ب- مابعد الطبیعه و طبیعت شناسی و ریاضیات: 10. رساله اغراض مابعد الطبیعه ارسطو 11. فی الواحد و الواحد 12. در باب عقل 13. فصول فلسفیه منتزعه من کتب الفلاسفه 14. الفلسفه و سبب ظهورها 15. فی الخلاء 16. النکت فی مایصح و مالا یصح من احکام النجوم 17. کتاب الجمع بین رایى الحکیمین: افلاطون الهی و ارسطاطالیس 18. جواب مسائل سئل عنها 19. عیون المسائل 20. الرد علی جالینوس 21. الرد علی یحیی النحوی 22. الرد علی محمد زکریا الرازی فی العلم الالهی 23. الرد علی ابن راوندی 24. فلسفه افلاطون 25. فلسفه ارسطو ج- علم شناسی: 26. احصاء العلوم د- زبان شناسی: 27. الحروف د- اخلاقی و سیاسی: 28. آراء اهل المدينه الفاضله 29. فصول المدنی 30. التنبيه على سبيل السعادة 31. تلخیص النوامیس 32. فی المله الفاضله یا کتاب المله 33. فی التحصیل السعاده 34. سیاساه المدنیه/السیاسه المدنیه و مقاله فی السیاسه و- موسیقی: 35. موسیقی الکبیر. کتابی نیز منسوب به فارابی است با عنوان فصوص الحکم که اولاً با حال و هوای مابعد الطبیعه

او در دیگر آثارش متفاوت است؛ از این جهت که در آن با وحدت عنوان وجود به معنای مقسمی و مطلق (موضوع مابعدالطبیعه) با عنوان قسمی و مقید (موضوع الهیات) مواجه هستیم. یعنی شبیه همان ایده اولیه کندی در وحدت موضوع فلسفه اولی با الهیات و ثانیاً در آن پیوندی میان مابعدالطبیعه با سیاست و علم النفس برقرار نشده است. در این اثر هیچ رد پایی از طرح فلسفی در مورد زندگی اجتماعی و سیاسی به معنایی که فارابی باور دارد، به چشم نمی خورد. این اثر در مرز عرفان و فلسفه است و در آن رد پایی از زندگی شناسی سیاسی، چه برسد به فلسفی، به چشم نمی خورد. (حسن زاده آملی، 1365: 9-7 و 33) اما نکته مهم آن است که اگر این اثر از فارابی باشد و فارابی به چنین دیدگاه مابعدالطبیعی باور داشته باشد باید آن را به نحو اکید در ارتباط با سیاست و فلسفه سیاسی اش فهم و تفسیر کرد و الا در مجموعه آثار فارابی یک اثر ناموزون و نامتناسب جلوه خواهد کرد.

با نگاهی به آثار مهم فارابی و محتوای آنها روشن می شود که حکمت عملی برای وی بسی مهم و اساسی است. گویی فصل اخیر آدمی، عقل عملی (فرونسیس) اوست! اما نکته مهم در فارابی بر خلاف ارسطو در کتاب سیاست اش، آن است که وی تلاش داشت تا عقل نظری و مابعدالطبیعی را در قامت و چارچوب عقل عملی نمودار سازد یعنی میان لوگوس و فرونسیس پیوند برقرار کند. یا فرونسیس را در ذیل سوفیا فهم و تفسیر کند (شبیه همان پروژه ای که هایدگر در تفسیر ارسطو، در صدد آن بود). از همین رو باید به نحو اساسی گفت که مهم ترین رخداد فلسفی که در فارابی افتاده و البته پس از او در میان فیلسوفان مسلمان استمرار و تکامل نیافته است، اولاً پرداختن به حکمت عملی به ویژه سیاست است و ثانیاً و مهم تر آنکه، عبارت از پیوستگی فلسفه سیاست و سیاست با مابعدالطبیعه و علم النفس فلسفی است. آثاری مانند *السیاسة المدنية* و *فصول متتزعج* در همین سیاق تالیف شده اند. این پیوستگی در فارابی، مکانیکی و سلیقه ای نیست بلکه ناظر به رویکرد و باور فلسفی وی در ارتباط میان آنهاست. «در حقیقت اخلاق و سیاست فارابی را از آرای مابعدالطبیعه او نمی توان جدا دانست». (داوری، 1374: 25) «وحدتی که فارابی میان علوم نظری مابعدالطبیعه و علم النفس فرض کرده است در فلسفه سیاسی وی نیز، که همراه با منطق، محور اصلی نوشته های فلسفی او را تشکیل می دهد، منعکس است». (نصر و لیمن، ج 1، 1383: 322) همین چشم انداز بسیار مهم می توانست پس از فارابی زمینه ادغام هر چه بیشتر علم النفس مدنی و سیاست در مباحث مابعدالطبیعی باشد و بیش از آن، الگویی برای زندگی شناسی فلسفی و امکان ارتقای آن به سطوح بالای فلسفی گردد.

نکته دیگر آنکه با نگاهی به *احصاء العلوم* به نظر می رسد که فارابی عزم آن داشت تا نه تنها مابعدالطبیعه بلکه دین را نیز در چارچوب حکمت عملی فهم کند و وحی را نیز ذیل قوه عملی و خرد عملی (به قول ارسطو:

فرونسیس) فهم کند. از نظر وی معارف دینی از قبیل فقه و کلام در چارچوبی فلسفه عملی یعنی در قالب حکمت عملی قرار می گیرند و این به نوبه خود سبب فربه سازی حکمت عملی می شود. خرد عملی می تواند مبنای فقه و کلام نیز باشد! فارابی با این کار شاخه های مهم دینی عصر خود را در چارچوب فلسفی خودش وارد کرده است و نشان داده است که مدیریت دین (شریعت) و معارف دینی (کلام) نیز باید در چارچوب عقلانی، آنهم عقل عملی باشد و نه بالعکس. چیزی که در تاریخ جهان اسلام عکس آن رخ داد! در جهان اسلام به جای محوریت عقل عملی، این شریعت و معارف دینی بودند که محوریت و مدیریت حوزه عمل فردی و اجتماعی و سیاسی را بر عهده گرفتند و حتی در این راه اندک عنایتی به پیش فرض های فلسفی معارف دینی خود نیز (در حوزه فلسفه فقه و فلسفه کلام) نداشتند و به آنها بها نمی دادند (و کم و بیش نمی دهند). نکته دیگر آنکه نظریه پیوستگی علم مدنی و فقه در کتاب دیگر وی یعنی کتاب المله پیگیری می شود. در این اثر واژگان ملت و دین به یک معنی اند و واژگان شریعت و سنت مربوط به بخش عملی آن دو هستند. و اما علم مدنی در معنی فقه و شریعت و سنت است. در عین حال که فارابی در این کتاب از علم کلام سخن نگفته است اما کلام نیز از نظر وی دارای بخش عملی است. اما با این همه، در این اثر نیز سخنی از مفهوم زندگی نیست. (فارابی، 1398: 14-13 و 28-27)

حاصل نکات فوق آن است که فارابی در صدد برقراری پیوند میان مجموعه "مابعدالطبیعه / سوفیا و فقه و کلام / وحی" با "حکمت عملی / قوه و خرد عملی" است. اما فارابی به رابطه علم مدنی، فقه و کلام می اندیشد و نه به تقرر آنها در ذیل معنایی فلسفی از زندگی و نه به زندگی شناسی فلسفی. مساله عمده فارابی در آثار خود در حوزه حکمت عملی، خود زندگی نیست بلکه اخلاق، نظریات سیاسی، جامعه مطلوب، ویژگی های حاکمان و در این راستا، مساله رابطه میان فلسفه و دین در ذیل همین افق عملی است. (نصر و لیمن، ج 1، 1383: 323) به علاوه با توجه به کتاب الحروف و عظمت زبان فهمی و زبان شناسی فلسفی فارابی و با وجود بحث های دقیق وی در رابطه با منطق و نیز علقه فلسفی وی به مساله مدنیت و پیوستگی آن با مابعدالطبیعه و ...، این پرسش قابل طرح است که چرا فارغ از مدنیت و زندگی مدنی مفهوم مستقل زندگی، موضوعیت آن و تعریف فلسفی اش در آثار فارابی غایب است؟ چرا در این آثار یک زندگی شناسی فلسفی مستقل به چشم نمی خورد؟ با توجه به این حجم عظیم از تاملات منطقی و زبانی و اصطلاح شناسی فلسفی و با این همه فلسفه ورزی، جای طرح و بحث از زندگی خالی است. چرا فارابی در عین توجه به ارتباط زبان با فرهنگ و تمدن و جوامع و وجه انضمامی غلیظ آن، مباحثی فلسفی در عبور از زبان به زندگی (مانند دیدگاه ویتگنشتاینی در پیوند بازی های زبانی با اشکال

زندگی) را، حتی به عنوان یک فرض و احتمال، مطرح نساخته است؟ برخی بر این نظرند که باید الحروف را بزرگترین اثر فارابی تلقی کرد. اما مساله فارابی در این اثر تلاش برای پیوند حکمت و شریعت و میان سنت یونانی و اسلامی است. (پورحسن، 1397: 31-30) با این وصف روشن می شود که چرا فارابی نمی تواند از مساله زبان به مساله زندگی عبور کند. البته فارابی در مورد وحدت حوزه عملی زندگی و عدم امکان گسستگی در آن حتی با ظهور علوم دینی، یعنی ارائه تز جمع میان حکمت عملی و علوم دینی از قبیل فقه و کلام در افق عقل عملی، نظر مهمی ارائه کرده است. با این وصف ادیان، زندگی عملی کاملاً بی سابقه و نویی را تعریف و تاسیس نمی کنند بلکه با عناصر ویژه خود در زندگی موجود و عقلانی مشارکت می کنند.

زکریای رازی (313-250) نامی ماندگار، مطرح و پرهیبت در عرصه عقلی اندیشی در حوزه حکمت عملی است. وی فیلسوفی عقل محور به معنای اکید کلمه است. (رازی، 1371: 31) وی سه اثر مهم و اصلی در بیان اصول و بایستگی های یک زندگی فلسفی و عقلانی تالیف کرده است: *الطب الروحانی*، *السیره الفلسفیه* و *کتاب اللذه*. مساله رازی راه جویی به زندگی خوب و زندگی شناسی تجویزی است. رازی به زندگی و نیز مرگ و حتی پس از مرگ (با فرض قبول آن نزد شخص) در چشم انداز تفکر اپیکوری و بر محور لذت و الم، البته با تکیه بر تحلیل های ویژه خود می اندیشد. البته دیدگاه رازی تنها مشتمل بر تجویزات عملی نیست بلکه اصول حاکم بر زندگی و مبنای تجویزات خود را نیز بیان می کند. (همان: 93-92) دیگر نکته مهم آن است که میان مابعدالطبیعه و حکمت عملی وی پیوستگی وجود دارد. اثر رازی با عنوان *سیره فلسفی* «تلقی خاص رازی از فلسفه را به میان می آورد: شیوه خاص زیستن. در دوره های بعدی و شاید به دلیل ترویج اندیشه فلسفی مشاء، حیثیت نظری و اندیشه ورزی فلسفه [در تفکر فلسفی جهان اسلام] چنان برجسته می شود که بر حیثیت عملی یا گونه ای از زندگی بودن فلسفه پرده می افکند». (قراملکی، 1391: 117-116) رازی فلسفه عملی و شیوه خاص زیستن و سیره فلسفی خود را بر محور دو مفهوم لذت و الم تعریف و تنظیم می کند. وی به شیوه تبیینی (و نه تعریفی صرف) به لذت می پردازد و آن را *آسودگی از دردی تدریجی که ناگهان حاصل می آید* تعریف می کند. (همان: 195-193) اما سخن بر سر آن است که اولاً مساله رازی چگونه زیستن است و تنها به شیوه ای از زندگی می اندیشد و توجه دارد و از خود زندگی نمی آغازد و نقطه عزیمت رازی زندگی محض و در ادامه، زندگی شناسی فلسفی نیست. ثانیاً تمرکزی که رازی در مورد تعریف مفهوم لذت و الم دارد به هیچ وجه در مورد مفهوم زندگی به چشم نمی خورد.

کتاب *حی بن یقظان اثر ابن طفیل* (581-506) روایت داستانی فرضی از تولد یک کودک و پرورش آن در یک جزیره و بیان مراحل رشد حسی و خیالی و عقلی و تحول بدنی و روان شناختی و عقلانی اوست: «و ما در این کتاب کیفیت تربیت و انتقال وی را در احوال و مدارج مختلف تا وصول او به نهایت درجات ترقی شرح خواهیم داد». (ابن طفیل، 1381: 45) این اثر در واقع بیان سیر تحول آگاهی یک انسان است که در رابطه با واقعیات و اشیا و به نحو مستقل، از مرتبه حسی تا عقلی با کمک تحلیل و تعریف و قیاس های تجربی و عقلی رخ می دهد. به همین خاطر برخی از محققان آن را سرگذشت زندگی عقلانی نامیده اند. مراحل رشد شناختی و آگاهی حی بن یقظان را ابن طفیل چنین ترسیم کرده است: تولد، تجربه آتش و بدن، درک طبیعت، روح انسانی، طبیعت و صورت، درک نوع، ماده و سه بعد آن، افلاک (متناهی و کروی)، وابستگی به خالق، مشیت و کرم الهی، بقای نفس عاقل مجرد، مشارکت افلاک و جهان در زندگی، نیازهای بدن، تشبه به آسمان ها و تشبه به واجب الوجود، وحدت همه چیز، سلسله عقول، سعادت‌مندی، عقل و وحی، مأموریت در شهر. (کوکونن، 1400: 15-14) این اثر نیز در حد سرگذشت آگاهی انسانی به نحو خودبسنده و ارتقای آن از مرتبه حسی تا عقلی و طرحی سوژکتیو از انسان یا معطوف به سوژکتیویته آدمی است که به زبان داستان و توسط ابن طفیل است ولی هیچ تحلیل و تاملی در باب خود زندگی ندارد. بنابراین، این اثر نیز نوعی انسان شناسی (انسان شناسی رشد فلسفی معادل روان شناسی رشد تجربی) است تا زندگی شناسی فلسفی.

دوره فلسفه جدید

فلسفه جدید نیز در شاخه عقل گرای خود، نوعی پردازش و روایت جدید از متافیزیک را دنبال می کرد، در نزد دکارت و اسپینوزا و لایب نیتس. و اما رخداد بزرگ فلسفه جدید، بنیادگذاری سوژکتیویته توسط دکارت بود. با نگاهی به فلسفه دکارت می بینیم که در این فلسفه، مفهوم زندگی مفهومی کلیدی نیست و در حد مفهوم من/اندیشنده ظاهر نمی شود. تنها چیزی که دکارت به موازات فعالیت چنین منی، از مرحله شک تا یقین، مطرح می کند یک/اخلاق موقتی است. البته دکارت از نظام/اخلاقی به عنوان بالاترین و کامل ترین نظام و آخرین مرتبه حکمت هم سخن گفته است؛ اما نه از زندگی و زندگی شناسی فلسفی. (کاتینگام، 1390: 225) نگاهی به اصطلاح شناسی فلسفی (ترمینولوژی فلسفی) دکارت نیز غیاب این اصطلاح کلیدی را آشکار می سازد. (همان: ذیل حرف ز) حتی نگاهی به مجموعه ای مهم مانند *اعتراضات و پاسخ ها* نیز نشان از عدم طرح مساله زندگی به عنوان یک مساله فلسفی دارد. تنها در یک سطر است که دکارت معنای عامی از زندگی را فرض می کند که

دو دسته از فعالیت های عملی و نظری در آن قرار می گیرند و اینکه این دو فعالیت از هم متمایزند: «من در عبارات متعددی، بر فرق میان فعالیت های عملی زندگی خویش و تحقیق در باره حقیقت تاکید کرده ام».(دکارت، 1384: 434) اما در مورد اینکه تعریف فلسفی زندگی چیست، چیزی به نظر نمی رسد. مهم ترین معنایی از زندگی که تحت تاثیر دکارت و پس از او در تاریخ فلسفه محوریت یافت و موضوع موافقت و مخالفت قرار گرفت نظریه ماشین/نگاری (mechanism) دکارت در موجود زنده بود. نظریه رقیب عبارت از نظریه ارگانیکی حیات (organism) بود. پس از دکارت تا زمان هگل، دو گانه مکانیکی یا ارگانیکی بودن زندگی، بر زندگی فهمی فیلسوفان حاکم بود. جریان تجربه گرایی در فلسفه جدید، به مساله معرفت، اخلاق و سیاست بها می دهد. اما نکته مهم در فلسفه جدید تغییر نقاط عزیمت و آغازگاه های تفکر فلسفی بود. نقطه آغاز و عزیمت دکارت، آدمی از حیث آگاهی و درون یابی عناصر متافیزیکی در مورد جوهر و وجود و... بود. دیوید هیوم نیز به طبیعت آدمی پرداخت، ولی از حیث پدیدارها و ظرفیت های معرفتی و روان شناختی اش. نتیجه جریان جدید فلسفی، افتادن خلل در عقل متافیزیکی و ظهور معرفت شناسی و روان شناسی فلسفی و ظهور سوژه (subject) و نیز تولد سوژکتیویته (subjectivity)، عقلی یا تجربی، بود. در ادامه نقطه عطف روی آوری به مباحث انسانی را می توان در نزد ایمانوئل کانت یافت. کانت با نشان دادن عمق خلل در عقل متافیزیکی، اختتام متافیزیک و روان شناسی گری را اعلام و به سوی تحقیق فلسفی در ساحت معرفت شناسی و عقل عملی به نحو استعلایی روی آورد. سه پرسش فلسفه کانت به تصریح خودش مربوط به پرسش چهارم یعنی انسان چیست؟ است که در کتاب *انسان شناسی پراگماتیکی* (pragmatic anthropology) بدان پرداخته است: 1. چه می توانم بشناسم، 2. چه باید بکنم و 3. به چه چیز امیدوار باشم و 4. انسان چیست. کانت برای پاسخ به سوال چهارم که *انسان چیست* به نگارش اثری با عنوان *انسان شناسی پراگماتیکی* (انسان شناسی از دید و منظر عمل گرایانه) روی آورده است، البته با لحاظ پاسخ های مربوط به سه پرسش نخستین. این اثر عینا در ردیف آثاری مانند اخلاق و سیاست ارسطویی یا علم النفس سینیوی یا صدرایی یا حتی تجربی هم نیست. نیز از نوع اخلاق شناسی و سیاست شناسی در جامعه نیست. اما زندگی شناسی فلسفی نیز نیست ولی انسان شناسی فلسفی در حین و در متن زندگی است، بدین صورت که یک *انسان شناسی عملی* است مشتمل بر شناخت انسان با لحاظ چهار استعداد حیوانی، فنی، پراگماتیکی و اخلاق با حرکت به سوی اخلاق و آزادی در جامعه و جهان. به نظر می رسد که این اثر گذر از حکمت عملی نویسی به انسان شناسی نویسی عملی و غیر تجویزی است. حوزه مطالعاتی و پیشنهادی کانت،

برخلاف حکمت عملی یونانی، ماهیت تجویزی ندارد، بلکه توصیفی است. از سوی دیگر در حد انسان شناسی انتزاعی نیز نیست. آن به دنبال ترسیم انسان است اما نه انسان عملی کلاسیک و نه انسان انتزاعی بلکه، انسان انضمامی. تصویر کانت از آدمی در این اثر عبارت از «به مثابه نوعی موجود عاقل است که در میان موانعی برای برآمدن [خلاص شدن] از شر، در پیشرفت پیوسته به سوی خیر [اخلاق و آزادی] تقلا می کند». (همان) این اثر نه انسان شناسی هستی شناختی (متافیزیکی) است و نه انسان شناسی وجودی (اگزیستانسیالیستی) بلکه انسان شناسی عملی است با لحاظ تاریخ انسانی و در متن زندگی و با لحاظ برخی از مشخصه های مدرن است. (همان: پیشگفتار) از این رو شاید بتوان گفت نزدیکترین اثر فلسفی به زندگی شناسی فلسفی در قرن هیجدهم همین اثر کانت است. انسان در انسان شناسی عملی کانت به معنای انسانی در افق جهان وطنی و بر محور قوه شناخت و با لحاظ زمینه روان شناختی (حس دورنی و بیرونی و...)، ذوق (جامعه پذیری، آداب معاشرت و...)، میل به عنوان زمینه روان شناختی اخلاق (کارکرد عواطف، هیجان ها و...)، و با توجه به ویژگی های شخصیتی به نحو فردی، جنسیتی و قومی و نوعی است. می توان گفت که کانت در این اثر نه طبیعت صرف بلکه به طبیعت زیسته انسان، البته با لحاظ زیست مدرن او، پرداخته است. در اینجا کانت نه به طرح و آموزش شهروندی متعارف بلکه به آموزش جهان وطنی و شهروندی جهان پرداخته است. یعنی در نزد کانت، سخن از شهروند شهر نیست بلکه شهروند جهان است. کانت بر آن نظر بود که این شاخه مطالعاتی و رشته بتواند به بهبود اخلاقی و فرهنگی دانشجویان مدد رساند. از این حیث می تواند در ذیل اصطلاح پایداری کانتی قرار گیرد. با این وصف این اثر که کانت 25 سال آن را تدریس و پس از انتشار نقدهایش آن را منتشر ساخته است، یکی از مرتبط ترین آثار به زندگی شناسی فلسفی تا قرن هیجدهم است. حتی خود کانت به ارتباط این اثر و این نوع تحقیق با زندگی اذعان داشته است. و نیز قصد آن داشت تا آن را به عنوان یک رشته آکادمیک تبدیل کند. (کانت، 1379: 12) مهم ترین نکات در این اثر اولاً تلاش برای پیوند دو نقد اول با انسان شناسی در ذیل نقد سوم و حکم غایت شناختی است (شبهه پروژه فارابی در پیوند حکمت نظری و عملی و پروژه هایدگر در پیوند فرونسیس با لوگوس). دوم، نگاه جهان وطنی این اثر در حوزه انسان شناسی است؛ یعنی نگاهی نو به انسان شناسی در افق جهان وطنی است. اما در نهایت گفتنی است که زندگی یک اصطلاح کلیدی و فلسفی در فلسفه کانت به شمار نمی رود و در اصطلاح شناسی های آن به چشم نمی خورد. (امید و حسن پور، 1391: ذیل حرف ز) اما در برخی از اصطلاح

شناسی های کانت می توان اصطلاح زندگی را یافت. برخی ذیل مدخل زندگی (life) به بیان سه کاربرد از آن در فلسفه کانت پرداخته اند که عبارتند از: 1. ارزش زندگی 2. رابطه پیچیده میان بدن و جهان خارج، همراه با لحاظ لذت و الم 3. محصولات ارگانیکی طبیعت. (Caygill, 1995: 278-279) کانت معنای سوم از زندگی را در نقد سوم یعنی نقد قوه حکم در مخالفت با دیدگاه ماشین انگارانه دکارتی و ذیل غایت شناسی (غایتمندی) مورد توجه فلسفی قرار داده است. به نظر می رسد که با این نقد و بررسی کانت در مورد حیات مکانیکی در نقد سوم، نخستین تلاش های فلسفی برای تعریف فلسفی از زندگی جوانه می زند و صورت می گیرد: «کانت در نقد قوه حکم علیه دیدگاه مکانیکی دکارت و روشنگری در باره زندگی استدلال می آورد. شاید بخش هایی از ماشین برای عملکرد خویش به هم وابسته باشند اما آن ها به شیوه ای که اندام های زنده عمل می کنند همدیگر را تولید و حفظ نمی کنند. زندگی را تنها می توان از طریق غایت شناسی [غایتمندی] درک کرد: هر اندام هم غایت یا مقصود است و هم وسیله ای در رابطه با اندام های دیگر. یک اندامواره را نمی تون تکه تکه براساس اجزای آن درک کرد بلکه تنها با تصویری که آن را کل بداند، قابل درک است». (اینوود، 1388: 366) در واقع زندگی در این معنی عبارت از ارگانیسم به علاوه غایتمندی است. با این وصف مفهوم زندگی هنوز در ارتباط کامل با زیست شناسی ولی با پوشش و در سپهر غایت شناسی به معنای غایتمندی است. مهم ترین کاری که کانت در رابطه با زندگی انجام داد تلاش برای تعریف غیرمکانیکی از آن بود. از این طریق بود که در ادامه کار کانت و کم و بیش، انواع و اقسام تعریف های غیرمکانیکی از سوی فیلسوفان پس از وی در باب زندگی آغاز شد.

فیشته با رویکرد غیرمکانیکی کانت به زندگی موافق است. اما وی بحث مستقلی در باره ماهیت زندگی ندارد. وی به نوعی با پرداختن به مسایلی از قبیل دین، دانش، تاریخ، سیاست و حق، در صدد ادامه راه کانت بود. در نزد وی بحث مستقلی در باره انسان فی نفسه به چشم می خورد، انسانی که معطوف به خیر اعلاست به معنای فرهنگ و انسانیت. (فیشته، 1395: گفتار اول) برخی از آثار مرتبط با انسان شناسی فیشته عبارت از رسالت انسان و رسالت دانشمند و راهنمای زندگی سعادتمندان است که می توانند ترسیم زندگی های توصیه ای به شمار روند. (فیشته، 1395: 20-13) از سوی دیگر دو اصطلاح بسیار مهم در فیشته محوریت دارد: من و کنش / کنش گری. (فیشته، 1395: 22) فیشته اصطلاح آلمانی leben به معنای life را در آثار متاخر خود تحت عنوان راهنمای زندگی سعادتمندان یا آموزه دین به کار برده است اما مراد وی زندگی سعادتمندان است و نه زندگی صرف. گفتنی است که معنای leben در آلمانی به معنای زندگی کردن، زنده بودن و زندگی کردن به شیوه معین

و خاص است. (اینوود، 1388: 365) اما به معنای زندگی یا زندگی محض یا زندگی بماهو زندگی نیست. زندگی، مفهوم کلیدی فلسفه فیثته نیست، بلکه تابعی است از دیگر مفاهیم فلسفی وی در جهت و معنایی سعادتمندانه. نیز در راستای رویکرد غیرمکانیکی به زندگی که از کانت آغاز شد، «شلینگ در فلسفه طبیعت خود زندگی را مبارزه مداوم با تهدید مرگ می بیند. زندگی: "فرایند جدایی و ترکیب اصول متضاد است: جدایی کامل و نیز ترکیب کامل، آغازگاه مرگ است." با گذشت سن، اندام های ما بیش از پیش فردیت می یابند و دیگر پاسخگوی یکدیگر نخواهند بود؛ این امر در تداوم کارکردهای حیاتی گسست ایجاد می کند و به مرگ می انجامد (درباره روح جهان). اما زندگی، گرایشی است به سوی مرگ: "فعالیت زندگی علت نابودی آن است. به محض آن که این فعالیت شروع به استقلال از طبیعت بیرونی اش کند و به محرک خارجی پاسخ ندهد، منقرض می شود. به این ترتیب خود زندگی پلی است به سوی مرگ." زندگی حالت عروج یافته نیروهای طبیعی و در تناقض و جدال مداوم با طبیعت خارجی و به بیان دیگر همان نیروها با توانمندی پایین تر است. زندگی نهایتاً در مقابل طبیعت تسلیم می شود نه به این دلیل که توسط آن از پای در می آید بلکه از آن رو که در مبارزه با آن به پیروزی می رسد و به نحو ناکافی در مقابل آن پاسخگو می شود. سپس نیروهایی که آن را حفظ می کردند از حالت عروج یافته شان به بی اعتنائی کلی باز می گردند. "پدیده زندگی حتی در انقطاع خود ناسازمند است" (نخستین طرحواره نظام فلسفه طبیعت).» (اینوود، 1388: 367-366)

در فلسفه هگل نیز، به دنبال جریان غیرمکانیکی کانتی، میان دو معنای زیست شناختی و غیرزیست شناختی از زندگی یعنی زنده بودن و زندگی تمایز وجود دارد. حتی هگل غیر از معنای زیست شناختی و فلسفی (مثلاً به عنوان نخستین مرحله ایده که به عنوان شناخت مطرح می شود و ...) تا حدی به معنای استعاری زندگی نیز توجه داشت یعنی زندگی به مثابه استعاره قدرتمندی برای وحدت فعال تنوع و تنوع سازی وحدت در روح و صورت های آن. (اینوود، 1388: 371-370) هگل نیز در ذیل جریان و رویکرد غیرمکانیکی و ارگانیکی ولی به شیوه خاص خود قرار می گیرد. فلسفه هگل عطف به مسایل انسانی در ذیل امر مطلق و معقول و ایده بوده است. نقطه عزیمت هگل از اموری انتزاعی از قبیل روح، ایده، مفهوم و... بوده است، البته با لحاظ سیر فردی و اجتماعی و سیاسی و... در آنها و انضمامیت یابی شان. فلسفه ورزی هگل در حوزه مسایل انسانی، نه به نحو کاملاً انضمامی بلکه در ذیل عقلانیت و منطق ویژه اش یعنی دیالکتیک تاریخی ایده ها و به نحو نیمه انتزاعی (انتزاعی-انضمامی)

و بر حسب اصل: *معقول واقعی است*، صورت می گیرد. مهم ترین وجه انسانی فلسفه هگل، ورود تاریخ انسانی، البته به عنوان جلوه های روح (روح در تاریخ)، به عرصه فلسفه است.

هگل در صورت بندی مفهوم زندگی، به شدت از زبان زیست شناختی، فیزیولوژیکی، علم النفس فلسفی و... سود می برد اما در عین حال آنها را در قالب مفاهیم و دیدگاه های خود و به زبان فلسفی خود بیان می کند. هگل از زندگی نه به معنای نوعی آن بسنده می کند (ارسطو) و نه به معنی ارگانیستی صرف آن و نه حتی دخالت معنی غایی را در آن کافی می داند (کانت). بلکه ارگانیسم نوعی غایی را اولاً در کلیت های انضمامی یعنی اجتماعی و سیاسی مانند خانواده، شرکت، دولت و... در نظر می گیرد و به علاوه آن را در کلیت بزرگتر یعنی تاریخ و روند تاریخی اش لحاظ می کند. به بیان دیگر هگل اولاً از بحث در چند سطح از زندگی صرف نظر می کند: فردی، نوعی و زندگی بما هو زندگی. وی آن را در ذیل کلیت های انضمامی از قبیل خانواده، گروه ها، دولت و... مورد توجه قرار می دهد. گویی زندگی معنای خود را از طریق کلیت های انضمامی می یابد و تنها در آنها جریان می یابد. البته موضوع فلسفه هگل روح و پدیدارشناسی آن است و نه زندگی و هگل در فلسفه خود به جای زندگی از روح استفاده کرده است: این روح است که در کلیت های انضمامی سیر دیالکتیکی و تاریخی خود را انجام می دهد. اما نکته مهم آن است که همانگونه که هگل، ادراک حسی را بی واسطه نمی داند، ممکن نیست زندگی را نیز بی واسطه بداند. و به همین جهت زندگی تنها در قالب های کلی اجتماعی و سیاسی و... خود را نمودار می سازد. (در حالی که پس از هگل و در نقد کلیت گرایی وی، هم کی یر کگور به فردیت (فردیت زندگی) تاکید داشت و هم هایدگر جوان به دنبال آن بود که زندگی را در بی واسطگی اش به معنای واقع بودگی (facticity) مورد تحقیق قرار دهد و هم پدیدارشناسان معاصر مانند میشل آنری چیزی با عنوان پدیداریت زندگی را مطرح کرده اند). اما به دلیل اهمیت تحلیل هگل از زندگی و نیز تاثیر در سیر تحول مفهوم فلسفی زندگی در دوره پس از خود، گزارشی از دیدگاه هگلی در مورد زندگی که از نکات و دقایق مهمی برخوردار است، می آوریم:

«اندامواره ای زنده، چون نوع خاصی از وحدت [ارگانیکی و نه مکانیکی] درک می شود. مثلاً ارسطو معتقد بود که اگر مثلاً دستی قطع شود، این دست به معنای اخص کلمه دست نیست. بر خلاف قطعه ای که از یک ماشین جدا می شود، دست جدا شده نمی تواند مدت طولانی باقی بماند. زندگی [اندامواره زنده] همچنین متضمن فعالیت پیوسته است. برخی فعالیت ها حتی در خواب هم باید ادامه یابند تا زندگی قطع نشود... دیدگاه هگل در باره

زندگی و مرگ در سنت غیرمکانیکی نهفته است. در نوشته های یزدان شناسی / اولیه زندگی نقشی مشابه با آنچه بعدها به روح نسبت داده می شود، ایفا می کند: وحدت زنده بی کران همه چیز که انسان پس از تلاش برای تحقق بخشیدن به ماهیت زندگی خویش در آن شریک می شود. احساس می شود که زندگی از اندیشه مفهومی می پرهیزد. "کل اندیشه‌ی اندیشه‌ورزی درباره‌ی زندگی به پایان می‌رسد: قدرقدرتیِ امر ساده در برون‌بودیِ چندجانبه، تناقضی است مطلق برای اندیشه‌ی بازتابی، رازی درک‌ناشدنی" (منطق ینا). در پدیدارشناسی روح، بخش چهارم، خودتمایزایی سیال و فناپذیری زندگی، که با این همه با گونه‌هایی ثابت گره می‌خورد، گذار به خودآگاهی را شکل می‌دهد؛ زیرا (۱) مدل بدوی خودآگاهی را فراهم می‌آورد؛ (۲) گونه‌های زندگی به آگاهی خارجی نیاز دارند تا آشکارا به عنوان گونه وجود داشته باشند؛ و (۳) موجودیتی زنده، ابژه‌ای دلخواستی است که به مدد آن فرد بدواً خودآگاهی‌اش را تأیید می‌کند. پدیدارشناسی روح، بخش پنجم، شرحی از زندگی را ارائه می‌کند که در شالوده‌های خویش در علم منطق و دانشنامه بخش اول، بندهای 216 و 222 تکرار می‌شود. زندگی در مقابل مقولات کرانمند فاهمه مقاومت می‌کند اما نه در برابر مقولات خرد. اندامواره زنده شامل جان (درون آن) و پیکر (بیرون آن) است. جان به مدد وحدت ویژه اندامواره چون مفهومی تلقی می‌شود که در پیکر تحقق می‌یابد. وحدت ساده جان یا کلیت، امری مرتبط با خود است که به اندامواره، وحدت می‌بخشد. اما همچنین جان به بدن جرئیت می‌بخشد زیرا تمایزات پیکر باید با تمایز تلویحی جان منطبق باشد. اندامواره به واسطه کش متقابل بین پیکر و روح آن فرد است. اندام‌های جداگانه، تکامل می‌یابند اما توسط جان به وحدت، وابستگی و وابستگی متقابل کشانده می‌شوند. آنها متقابلاً هم، هدف اند هم، وسیله. چون اندامواره کرانمند است پیکر و جان جدایی‌پذیر هستند و این جدایی سبب مرگ می‌شود. اما جان و پیکر دو جزء سازنده اندامواره نیستند. به بیان دیگر از دست دادن جان یا زندگی بیشتر شبیه از دست دادن شکل [ظاهری و بدنی فرد] است تا مثلاً از دست دادن چتر فرد؛ چتر فرد پس از گم شدن باز هم باقی می‌ماند اما شکل و جان باقی نمی‌مانند. زندگی متضمن سه فرایند است (در منطق به عنوان سه / ستنتاج): 1. اندامواره به لحاظ درونی (که در منطق به عنوان سوژه یا مفهوم ظاهر می‌شود) سه کارکرد دارد:

الف- حساسیت‌پذیری، توانایی حس کردن یا درک کردن ابژه‌های خارجی نیست بلکه حس کردن یا درک کردن کل پیکر فرد است.

ب- تحریک‌پذیری، پاسخ به محرک هاست و [مثلاً] در مورد حیوانات پاسخ به واکنش مذکر.

ج-تولید مثل، تولید اندامواره ای دیگر از همان نوع نیست بلکه حفظ خود اندامواره است با باززایش فیزیولوژیکی اندام های آن.

به این ترتیب، این سه کارکرد به هم مربوط اند: اندامواره در کارکرد (الف) با خود وحدت دارد؛ کارکرد (ب) در آن اختلال ایجاد می کند یا آن را از هم می گسلد، و کارکرد (پ) وحدت آن را احیا می کند.

۲. اندامواره، طبیعتی غیرانداموار در خارج از خود دارد. (در منطق، این حکم است یعنی تقسیم مفهوم). چون این محیط غیرانداموار عنصری اساسی در خود زندگی است، به عنوان یک نیاز یا کمبود در اندامواره پدیدار می شود. اندامواره بر طبیعت غیرانداموار چیره می شود و آن را مصرف و در خود جذب می کند، زیرا طبیعت در خود آن چیزی است که اندامواره برای خود است. به این گونه، اندامواره با خود در امر دیگر جمع می شود، اما هنگامی که می میرد، "این قدرت های بنیادی عینیت، بازی خود را شروع می کنند. آنها پیوسته مترصد شروع فرایند خود در پیکر اندامواره هستند و زندگی مبارزه ای است بی وقفه علیه آنها". (دانشنامه، بخش اول، بند ۲۱۹ الف).

۳. اندامواره در خود، عضوی از یک گونه یا نوع است (هگل در اینجا Gattung را ترجیح می دهد: برخلاف Art، «انواع»)، این واژه از لحاظ واژه شناسی به مفهوم نسل یا «پدید آوردن» مربوط است. برخورد آن با عضو دیگر همان گونه، اما از جنسیتی دیگر، آن را برای خود به عضوی از آن گونه تبدیل می کند. فرایند تولید نوعی دو جنبه دارد: تولید عضو جدیدی از همان گونه، و مرگ اندامواره با تجزیه ی آن به گونه. مخلوق زنده متضمن این تناقض است که در خودش گونه است، اما به عنوان یک فرد وجود دارد. به این ترتیب، در اوج زندگی اش، یعنی فرایند تولید نوعی، می میرد. در دانشنامه، بخش دوم، بند ۳۷۶ و قسمت الف، هگل نشان می دهد که حیوانات مانند انسان ها از "عادت بی جریان زندگی" می میرند که در طی آن تنش فعال خود را از دست می دهند و صلب می شوند. در منطق، زندگی نخستین مرحله ای ایده است. به دنبال آن ایده به عنوان شناخت مطرح می شود که طی آن گونه، آشکار یا (یعنی) برای خود می شود. در شرح کامل تر این مطلب در دانشنامه، بخش دوم، بندهای ۳۳۷ تا ۳۷۶، گیاهان و حیوانات (و نیز زمین که یک اندامواره است اما خود زنده نیست: بند ۳۳۸ و پس از آن) جداگانه توصیف شده اند. در اینجا نیز مرگ حیوان فقط به تسلسل زادورودها و مرگ نمی انجامد بلکه به روح گذار می کند که در آن کلیت یا گونه (ای) برای خود است. هگل تصدیق می کند که روح جاودانه است. اما مقصود این نیست که انسان ها نمی میرند. زندگی آن ها، مانند زندگی حیوانات، متضمن تنش و فعالیت است و وقتی زندگی به عادت بدل می شود، آن ها نیز می میرند. انسان ها برخلاف حیوانات، اعضای جانشین شدنی گونه نیستند. ۱. به نظر هگل اعضای یک گونه حیوان از یک نسل به نسل دیگر تغییر نمی کنند، اما انسان ها تاریخی

بااهمیت دارند. 2. نوع‌های حیوانی به غیر از تفاوت در جنسیت و سن، درون خود متمایز و متفاوت نمی‌شوند: آنها خود را براساس دندان، پنجه و غیره از نوع‌های دیگر متفاوت می‌کنند. برعکس، انسان‌ها خود را به گروه‌های مهم و غیربیولوژیک تقسیم می‌کنند و به این ترتیب، برخلاف بیشتر نوع‌های حیوانی، تا دم مرگ با یکدیگر می‌جنگند. 3. به این ترتیب، زندگی و مرگ فرد، برخلاف زندگی و مرگ حیوان، اهمیت تاریخی و اجتماعی و فردی (و نه صرفاً نوعی) دارد. حتی ساده‌ترین گروه یعنی خانواده به اعضا و نیاکان خود اهمیت فردی می‌دهد که فراتر از اهمیت آنان به عنوان ایفا کنندگان جانشین‌پذیر نقش‌های بیولوژیک است. گروه‌بندی‌های گسترده‌تر مانند شرکت‌ها و دولت‌همین کار را برای دست‌کم اعضای ممتازتر خود می‌کنند. از این رو فقط نوع انسان و زیر گروه‌های آن نیست که مانند گونه‌های حیوان پس از مرگ افراد باقی می‌مانند؛ فرد پس از مرگ اهمیت کسب می‌کند. با وجود فرودست بودن زندگی نسبت به روح، زندگی به نظر هگل یک استعاره قدرتمند برای وحدت فعال تنوع و تنوع‌سازی وحدت در روح و صورت‌های آن شمرده می‌شود. منطق دیالکتیکی، برخلاف منطق مرده فاهمه، زنده است. دولت اندامواره ای زنده است، یک کل خود منسجم که به شهروندانش امکان حکومتی آزاد را اجازه می‌دهد اما از آنها یک ایده آل می‌سازد و در زمان جنگ آنها را به سوی خود می‌کشاند. دولتی که این موضوع را نادیده بگیرد و به اعضایش امکان دهد که فقط دنبال منافع خصوصی خود باشند، مرده است. هگل در علم منطق از زندگی که مقوله ای عام تر است و فراتر از قلمرو بیولوژی کاربرد دارد، سخن نمی‌گوید (آنگونه که از کنش شیمیایی حرف می‌زند). اما قاعدتا در منطق این امر مطرح می‌شود، نه فقط به این دلیل که نمونه ای برای این ایده می‌دهد بلکه به این دلیل که زندگی و زنده در قلمرو روح و نیز طبیعت با حیات دولت، ذهن و زندگی در آلمان هگل، کاربرد دارند. با این همه برخی از ویژگی‌های منسوب به زندگی در علم منطق به ویژه فرایند نوعی به نظر می‌رسد که منحصرآ بیولوژیکی است، بدون آنکه هیچ قیاس مینوی آشکاری داشته باشد». (اینوود، 1388: ذیل زندگی و اندامواره زنده 371-365)

طرح انسان‌شناسی‌های انضمامی معطوف به زندگی

نقطه آغاز روی آوری به مساله انسان به نحو انضمامی را می‌توان بعد از کانت در نزد چهار فیلسوف قرن نوزدهمی یعنی شوپنهاور با طرح حکمت زندگی و اراده محوری متافیزیکی، کی‌یر کگور با طرح فردیت انسانی و وضعیت آن در مقابل کلیت هگلی، نیچه با زندگی محوری دیونیسوسی و مبتنی بر اراده و قدرت و نیرو و ارزش آفرینی و آری‌گویی آدمی بدان و مارکس با طرح نظریه پراکسیس و انسان اقتصادی و درگیر پراکسیس، جويا شد. در این میان باید از فلسفه حیات برگسون نیز که به نوعی فلسفه ای معطوف به زندگی و مبتنی بر شهود

درونی انسان از دیرند حیات است، نام برد. جریان آمریکایی فلسفه که با پیرس و ویلیام جیمز با عنوان پراگماتیسم آغاز و توسط جان دیویی در توجه به تجربه/انسانی به اوج عملیاتی خود در سطح آموزش و پرورش و متن جامعه رسید، از دیگر جریان های مهم فلسفی و معطوف به انسان شناسی انضمامی ولی کاملاً مرتبط با عرصه زندگی بوده است.

با توجه به سیر تاریخی فوق که نخست به حصول انسان شناسی انتزاعی و آنگاه به انسان شناسی انضمامی انجامید، می توان ظهور انسان شناسی انضمامی را مهم ترین زمینه های توجه به موضوع زندگی و مرز تقرب فلسفی به آن دانست. در واقع این فلسفه ها زندگی را در چشم انداز نوعی انسان شناسی انضمامی نظاره و مورد بحث قرار می دادند. گویی با دو گانه انسان-زندگی شناسی مواجه هستیم که از سویی شامل گذر از انسان شناسی انتزاعی به انضمامی است و از سوی دیگر گذر از نگاه مکانیکی به ارگانیکی به حیات است. اما از این میان مفهوم زندگی برای دو فیلسوف، یعنی نیچه و برگسون، برجستگی خاصی داشت که با همراهی متفاوت از سوی فلسفه دیلتای نوعی جریان با عنوان فلسفه های حیات پی افکنده شد. در ادامه بدین موضوع می پردازیم.

2- دوره توجه به زندگی و تقرب فلسفی به موضوعیت آن

تصویر کلی

وضعیت اندیشه فلسفی قرن هیجدهم و نوزدهم در رابطه با مساله زندگی با توجه به جنبش رومانتیسم و... چنین تصویر شده است: «اندیشیدن در باب زندگی به معنای تجربیات غیرعقلانی و تجربیات سرشار آدمی و مبنا قراردادن آن را می توان از قرن هیجدهم به این سو به نظاره نشست. بدین سان روسو، یاکوبی، هردر، فیشته و شلینگ و دیگر متفکران قرن هیجدهم از فلسفه زندگی در مساعی شان برای رسیدن به کمال و سرشاری تجربی وجود انسان در جهان، پیشاپیش خبر دادند. در نزد این متفکران می توان نبرد فیلسوف زندگی را برای واقعیتی دید که امور خارجی و فرهنگ آن را ابطال نمی کند. واژه زندگی حتی در آن هنگام بانگی بود بر جمود و احکام عُرف. این واژه اشاره داشت به مجموع قوای درونی انسان، به ویژه قوای غیرعقلانی احساس و خواهش که معارض با قدرت مسلط فهم عقلانی بودند. در این میان فردریش شلگل با به کار بردن تعبیر نمایش زنده آگاهی انسان و زندگی انسان در تعارض با تفکرات نظری انتزاعی و نامفهوم فلسفه مدرسه، به اصطلاح فلسفه زندگی

اشاره داشت. و فیشته نیز مبنای کل فلسفه اش را تقابل میان ثبات هستی و سیلان پرقدرت زندگی قرار داد. فهرست متفکرانی را که فلسفه آنها قرابت هایی با فلسفه زندگی به معنای فوق دارد، می توان به افراد بسیاری تعمیم داد مانند ویلیام جیمز، مارکس، دیویی، پستالوتسی، پلستر و شلر. نیز به نحو ویژه می توان افزود: گئورگ زیمل (1858-1918)، لودویک کلاگس (1872-1956) و خوزه ارتگا ای گاست (1883-1955). در مورد تمام افراد فوق گرایش عامی به سوی بازگشتن به غنای تجربه زندگی وجود دارد و برای اکثر آنان این گرایش در عین حال گرایشی است به مخالفت با گرایش های انتزاعی و مکانیکی و صوری تمدن فن آورانه (تکنولوژیک)». (پالمر، 1377: 112-113)

نیز اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم را می توان دوره طرح دیدگاه ها و گرایش هایی مشخص فلسفی با عنوان فلسفه زندگی و حیات گرایی (vitalism) به ویژه در آلمان و فرانسه دانست که زمینه قدرتمند و موثری برای محوریت زندگی فراهم ساختند. این گرایش اولاً، در برابر برداشت کلیت محورِ هگلی از زندگی قرار داشت و بر اموری از قبیل نیروی حیاتی، شهود درونی حیات و تجربه زیسته تاکید داشت. و دوم آنکه، به جای هگل، متأثر از داروین بود. سوم، زمینه ساز جریان اگزیستانسیالیسم بود (که هم ضد هگلی بود و هم ضد داروینی).

توضیح آنکه وجه تمایز این گرایش تمرکز بر زندگی، تجربه زیسته یا نیروی حیاتی همچون نیروی محرکه اساسی تجربه بشر و همچنین یک ویژگی طبیعت زنده بود که نمی توان با علل مکانیکی تبیینش نمود. فلسفه زندگی با این چارچوب و در چنین ایامی شکوفا شد. این فلسفه، سلف مستقیم فلسفه اگزیستانس بود و دغدغه های هر دو جنبش، همپوشانی چشمگیری داشتند. هر دو، انتزاع علمی و فلسفی را نقد کرده و کوشیدند از زندگی انسانی تصویری متفاوت از تصور پیشنهادی ماده گرایی علمی از یک سو و عقل گرایی و ایده آلیسم فلسفی از سوی دیگر مطرح کنند. اما فلسفه زندگی جنبشی سازمان یافته نبود بلکه موضوعی بود که فیلسوفان خاصی را با توجه به علاقه و مفروضات مشترک گرد هم می آورد. عموماً فردریش نیچه، هانری برگسون و ویلهلم دیلتای مهم ترین مدافعان این رویکرد به شمار می روند. همه آنها خود را وقف مطالعه زندگی همان گونه که تجربه می شود، کردند و براین باور بودند که زندگی با فوریت، خودانگیختگی و خاصیت تاریخمندی اش دور از دسترس علم اثباتی و فلسفه انتزاعی است. دیدگاه های آنها در اوایل قرن نوزدهم در آثار شوپنهاور سابقه داشت. او نیز بر این نظر بود که همه موجودات زنده تحت فرمان یک اراده ناخودآگاه معطوف به حیات هستند. تفاوت این جریان با جریان اگزیستانسیالیسم در موضوعیت طبیعت زنده ای فراسوی قلمروی انسانی و علاقه به ابعاد زیستی و

فیزیولوژیک زندگی انسانی برای فیلسوفان زندگی و عدم علاقه به آنها در دسته دوم بود. فیلسوفان زندگی تحت تاثیر نظریه داروین بودند مثلاً برگسون و نیز نیچه در همین فضای داروینی نیروی حیات یا اراده معطوف به قدرت را ذاتی فرایندهای ارگانیک و در عین حال تقلیل ناپذیر به قوانین مکانیکی طبیعت می دانستند. ولی فیلسوفان اگزیستانس وجود انسانی را بی همتا و غیرقابل مقایسه با اشکال دیگر زندگی می دانستند. (میشلمن، 1398: 273-272) به بیان دیگر اعتنا به علم و دخالت آن در زندگی شناسی از جریان فلسفه زندگی تا اگزیستانسیالیسم تدریجاً کمتر و سپس در نهایت حذف شده است.

در کل موضوعات و مباحث عام مرتبط با زندگی که از اواخر قرن نوزدهم تا اواسط قرن بیستم در فلسفه اروپایی مطرح شدند عبارتند از: زندگی همچون اراده معطوف به قدرت نیچه، نیروهای حیاتی نیچه، جهان های نژادی اشپنگلر، تجربه زیسته و ایده مقولات تجربی زندگی و جهان انسانی ویلهلم دیلتای، فلسفه فرهنگ کاسیرر، زندگی سودمند و جایگاه مهم تجربه و آزمون و یادگیری در زندگی دیویی، شهود و نیروی حیاتی برگسون، زیست جهان هوسرل و به دنبال آن دازاین هایدگر و سوژه بدنمند مرلوپونتی و به موازات آنها مساله درک متعارف نزد جی ای مور و زبان متعارف و شکل زندگی ویتگنشتاین است.

تصویر جزئی

قرن نوزدهم قرن انواع روی آوری های نظری و فلسفی به زندگی ولی با نقطه عزیمت های متفاوت به سوی زندگی و در باب آن بود. این گرایش های فلسفی که خاستگاهشان زندگی از جهات مختلف زیست شناختی و نژادی و تاریخی و... بود علیه پوزیتیویسم و نیز روان شناسی گری موضع داشتند. یکی از این گرایش ها مربوط بود به اسوالد اشپنگلر. «این گرایش از سویی بر شکل و بیانی تازه اما گیج و مبهم از فلسفه تاریخ هگل تکیه داشت و دوره بندی هایی از تاریخ جهانی را پیش می کشید و از سوی دیگر بر شهود غیرعقلانی تاکید می کرد و با بحثی متأثر از سخن عرفانی چنین می گفت که راه فهم درست زندگی انسانی نمی تواند فقط دقت به سازوکارهای شیمیایی و داده های علمی یا داده های آماری علوم اجتماعی مدرن باشد. سخن گویان این گرایش تا آنجا پیش رفتند که به تدریج تکیه به هر گونه روش علمی را بی اعتبار و مردود معرفی می کردند. متفکر تندرو در این گرایش اسوالد اشپنگلر نویسنده کتاب مشهور سقوط غرب بود و متفکر میانه روتر لودویک کلاگس».

(احمدی، 1381: 140-139)

«گرایش قدیمی تر و قدرتمندتر که علیه هر شکل از پوزیتیویسم موضع داشت مشهور به فلسفه زندگی بود. این گرایش نمی پذیرفت که در شناخت تجربه انسانی بتوان همه چیز را به پژوهش های عینی گرایانه و علمی کاهش داد. ویلهلم دیلتای یکی از نمایندگان برجسته فلسفه زندگی از اختلاف میان گرایش های راستین زندگی و برداشت های علمی از آنها یاد می کرد. به گمان او پژوهش زندگی انسانی شیوه ای از فهم را می طلبد که با روش تاویل به دست می آید و یکسر تفاوت دارد با فهم در علوم طبیعی و فیزیکی که به توضیح، تبیین و توصیف پدیدارها وابسته است. زندگی مفهومی مرکزی در اندیشه نیچه، ماکس شلر و دیلتای بود. زندگی در نظر نیچه تا حدودی به معنای زیست شناسانه نزدیک بود اما در اندیشه شلر معنایی متافیزیکی و در اندیشه دیلتای بیشتر معنایی تاریخی [به معنای تاریخ زیسته و نه هگلی مبتنی بر کلیت های تاریخی] داشت. باور به زندگی هم چون امری پویا و از جنبه هایی پیش بینی ناپذیر، واکنشی به ایمان علمی به بیان گری یا بازنمود بود. به گفته دیلتای زندگی اهمیت بیش از حدی را که برای کارکرد ذهن سوژه قائل شده ایم کم رنگ می کند. از نظر دیلتای زندگی هم جهان ذهن را در بر می گرفت (هر دو قلمرو آگاهی و ناخودآگاهی) و هم کنش های آفریننده و تاریخی را. دیلتای بر زندگی واقعی (factual life) تاکید داشت و مقصودش از واقعی، تجربه زنده از دنیای اجتماعی و عملی (practice) همراه با تمامی درک های حسی، ارزیابی ها و پاسخ هایی که همراه با خود می آورد، بود. با خبری و دانش از این زندگی واقعی، صرفاً می تواند شکل تاویلی به خود بگیرد. زندگی واقعی افراد، مجموعه رویدادهای اجتماعی و تاریخی است، و منش اجتماعی و تاریخی در تاویل های این زندگی نمی تواند و نباید که از قلم بیفتد». (همان: 141-140) معنایی که دیلتای از زندگی در نظر دارد بار زیست شناختی و روان شناختی نیز دارد. زندگی یک شبکه و ساختار واحد روان تنی نیز هست. تنها راه شناخت زندگی، توصیف آن در صور گوناگون آن است. کار اصلی فکر عبارت است از توضیح شرط زندگی و تقویت آگاهی ما از آن است. آگاهی ما آگاهی زنده از جهان است. هر ناحیه ای با درختان، آبش و فرش سبزش پیوستار یک کل زنده را به ما می دهد [یک کل زیسته است]. (دیلتهای، ج 2، 1392: 159-151) سهم اساسی دیلتای در فلسفه زندگی تمایزی بود که بین علوم انسانی مانند مردم شناسی، روان شناسی، تاریخ و فلسفه با علوم طبیعی قائل شد. هدف علوم انسانی توصیف زندگی انسانی، آنگونه که انسان خودآگاه تجربه می کند، است و بنابراین به فهم هرمنوتیکی نیاز دارد، ولی هدف علوم طبیعی تبیین پدیده ها، از جمله آگاهی انسان، بر حسب فرایندهای فیزیکی ناآگاه است. فهم هرمنوتیکی یعنی دریافت معانی زیسته اندیشه ها، اعمال و مصنوعات بشری آنگونه که مردمان یک فرهنگ یا دوره تاریخی خاص تجربه کرده اند. (میشلمن، 1398: 274)

اما برگسون. بیانیه اصلی برگسون درباره فلسفه زندگی، *تطور خلاق* (1907) اوست. این اثر یک نظریه تطور زیست شناختی بر مبنای نیروی حیاتی غیرمادی است که توان نظریه های مکانیکی را، مانند انتخاب طبیعی داروین در شرح پیشرفت های خلاقانه و پیش بینی ناپذیر در فرهنگ و در تطور انسان، مورد تردید و سوال قرار داد. نیروی زندگی، خود انگیخته، خلاق و دارای نتایج پیش بینی ناپذیر است. دیدگاه های برگسون مربوط به خصلت سیال و غیرجوهری آگاهی و همچنین تاکید او بر تفوق شهود بر عقل در توصیف ذهن بود. برگسون تاکید داشت که تبیین جهش کیفی در تطور از گیاهان به جانوران و از جانوران به انسان ها نیازمند توسل به اصل غیرمادی نیروی حیاتی است. گرچه انسان ها هنوز تحت حاکمیت غرایز و عادات مربوط به اشکال پست تر هستند، اما از نظر قابلیت تعقل و به ویژه شهود، به معنای ادراک همدلانه پدیدارشدن خلاقانه زندگی، بی همتايند. گرچه عقل شبیه سازی جهان به صورت الگوها و قوانین ثابت را برای ما ممکن می کند، شهود توان فهم معنا یا نیت کلی چیزها و صیورورت خلاقانه آنها را به ما می دهد. بنابراین شهود، هم ابزار دستیابی ما به نیروی زندگی است و هم خودش نمودی از آن است. (همان: 360 و 274)

به نظر هایدگر فلسفه دیلتای و برگسون در عین حال که معطوف به زندگی است اما بر محور انسان شناسی فلسفی و در ارتباط با زیست شناسی و روان شناسی شکل گرفته است و در نهایت یک پروبلماتیک زندگی را رقم می زنند: «تحقیقات دیلتای با پرسش دائمی از زندگی برانگیخته شده اند. او می کوشید زیسته های این زندگی را موافق با همبستگی های ساختی و تکوینی شان برپایه کلیت خود این زندگی فهم کند. اهمیت فلسفی روان شناسی ملتزم به علوم روحی یا انسانی او را نباید در این جست و جو کرد که دیگر به سوی عناصر یا اتم های روان شناختی سمت گیری نمی کند و زندگی نفس را از سر هم کردن تکه های گوناگون نمی سازد. بلکه به سوی زندگی به مثابه یک کل و گشتالت معطوف می شود؛ اهمیت آن در این است که او در همه این ها قبل از هر چیز به سوی پرسش از زندگی رهسپار بوده است. در همین جاست که محدودیت های پرسمان (پروبلماتیک) و دستگاه مفاهیم او که باید بیان کننده این پرسمان باشند به شدیدترین وجه نمایان می شود. این محدودیت ها علاوه بر دیلتای و برگسون در میان همه جهت گیری های شخص گرایی و گرایش ها به سوی انسان شناسی فلسفی که متأثر از این دو فیلسوف بوده اند، مشترک اند». (هایدگر، 1389: 64)

فیلسوفان دوره توجه، بر این باورند که فلسفه یعنی فلسفه زیسته (lived philosophy)؛ بر این اساس فلسفه باید چنان باشد که بتوان بر حسب آن زیست. چنین دیدگاهی را می توان در نزد فلسفی اندیشانی چون شوپنهاور،

کی یرکگور، یاسپرس، مارسل، سارتر، کامو، دوبوار، مرلوپونتی، لویناس، سیمون وی، مُرداک و... جست. (بیکول، 1395: 306) مثلاً در نظر مرلوپونتی، فلسفه و زندگی یک چیز است. (همان: 366) *آیریس مُرداک* از اصطلاح فلسفه مسکونی (inhabited philosophy) (فلسفه ای که در آن سکنا گزیده شده است)، سخن می گوید؛ بدین معنی که «ما بایست بتوانیم از دریچه یک فلسفه [موجود و زیسته] به داخل آن نگاه کنیم و ببینیم که مردم چطور در آن فلسفه سکنا گزیده اند، چگونه در آن جابجا می شوند و چطور امورات خود را اداره می کنند». (همان: 56) یعنی فلسفه باید در محتوا و درون خود با زندگی مرتبط باشد. نیز اثر *لوک فری* با عنوان *تاریخ مختصر اندیشه: راهنمای فلسفی برای زیستن*، اثری در باب اندیشیدن به زندگی و آموزش و مشق زندگی یا راهنمای زندگی از خلال تاریخ فلسفه است، و البته نه تعریف و تعیین شاخه ای فلسفی به نام فلسفه زندگی. (فری، 1395: مقدمه) نیز شماری از فلسفی اندیشان در برخی از آثارشان به نحو مشخص به مسایل و مباحث زندگی پرداخته اند: تامس نیگل با پرسشهای کشنده (Mortal Questions)، هانا آرنت با وضع بشر (The Human Condition) مخصوصاً فصل 6 با عنوان: *زندگی وقف عمل و عصر مدرن*، کارل پوپر با کتاب *زندگی سراسر حل مساله است* (All Life Is Problem Solving) به ویژه فصل 2، رابرت سولومون با پرسش های بزرگ (The big questions) به ویژه فصل 2 با عنوان معانی زندگی، دیوید کیشیک با عنوان: *قدرت زندگی؛ آگامبن و سیاست آینده* (The power of life....)، هانس گنگ با عنوان: *به چه چیزی [در باب زندگی] باور دارم؟* (What I Believe)، سینکر، نوسبام، ژیزک و... با عنوان: *زندگی بررسی شده: گشتی با فیلسوفان* (Examined life: excursions with comporary thinkers) و... .

هایدگر

در اینجا به دلیل اهمیت و نقش فلسفه هایدگر در دوران توجه، لازم است تا گزارش ویژه ای در مورد آن داده شود.

مجموعه آثار هایدگر که تحت نظارت خودش تنظیم شده است (که این خود از جهت فلسفه تاریخ نگاری فلسفه محل تامل است)، بالغ بر صد جلد خواهد شد. هنوز کمی بیش از نیمی از این آثار منتشر شده اند و انتشار آنها ادامه دارد. اما فهرست این آثار در دسترس است و نمایه شده است. نگاهی به فهرست تمام آثار هایدگر که چاپ شده یا آماده چاپ است یعنی از سال 1910 تا 1977 نشان از هیچ عنوان مستقلی به نام زندگی یا عنوانی مرکب

از زندگی و عنوان دیگر ندارد! (احمدی، 1381: 702-681) اما با نگاهی به آثار شارحان جدید هایدگر می توان مواردی را یافت که تحقیق آنها از عنوان زندگی برخوردار است مانند اثر خانم شارلو وایگل از سوئد با عنوان: *منطق زندگی؛ بازخوانی هایدگر از مفهوم لوگوس در ارسطو*. در همین اثر آمده است: «به طور کلی در آثار هایدگر اصطلاح زندگی تا سال 1923 به کار می رفت که بعدها اصطلاح *دزاین* جایگزین آن شد، هر چند که هایدگر برای مدتی این اصطلاحات را به جای یکدیگر به کار می برد». (وایگل، 1405: 94 پاورقی)

اما اصطلاح هایدگر برای زندگی (*life*) یا زندگی روزمره (*daily life*) اصطلاح *واقع بودگی* (*facticity*) است. این اصطلاح «به حالتی اشاره می کند که در آن انسان ها داده شدگی عینی اجتماعی، فیزیکی و تاریخی موقعیت خویش را می فهمند. هایدگر واقع بودگی را در مقابل *واقعیت عینی* قرار می دهد، یعنی حالتی که در آن واقعیات مرتبط با خود ما و جهان، مستقل از اینکه چگونه آنها را تجربه می کنیم، حقیقت آشکار دارند. در روایت هایدگر، واقع بودگی *دزاین* با آزادی اساسی آن-قابلیت تعیین بخشی به خود از طریق انتخاب ها و امکان ها- در تنش است. همچنین واقع بودگی رابطه تنگاتنگی با حالتی دارد که هایدگر آن را *پرتاب شدگی* نامید، حالتی که در آن فرد به درون خانواده، فرهنگ، ملیت و دوره زمانی خاصی پرتاب می شود که خود انتخاب نکرده اما بخشی از هستی او را شکل می دهد. زبان واقع بودگی و پرتاب شدگی به منظور اشاره به این واقعیت به کار گرفته شده است که چنین روابطی از نظرگاه انسانی هرگز واقعیاتی خنثی نیستند بلکه ابعادی از وجود هستند که برای ما بسیار مهم اند و باید در قبال آنها موضع بگیریم». (میشلمن، 1398: 367)

در هایدگر، تمایزی میان واقع بودگی (*facticity*) از زندگی (*life*) نیز وجود نخواهد داشت چرا که ما با *زندگی واقع بوده* سروکار داریم (*faktisches leben*). اما در هر صورت هایدگر در وجود و زمان تحلیل بنیادین *دزاین* را جایگزین *واقع بودگی* و *زندگی واقع بوده* و حتی *زندگی* کرد. توضیح اینکه «هایدگر مفهوم و اهمیت *زندگی واقعی* را از ديلتای آموخت. او دریافت که باید این زندگی واقعی را پیش از هر مفهوم دیگری مطرح کند. در این زندگی واقعی است که چیزها پیش از این که به عنوان ابژه های شناخت علمی و دانش نظری مطرح شوند خود را نمایان می کنند. این برداشت از زندگی اهمیتی حتی برتر از *خویشتن/استعلایی بدون خون و زندگی هوسرلی* داشت. برای هایدگر همواره سوژه *استعلایی* هیچ چیز بیش از یک قصه خیالی نبود.

اگر تحلیل هستی شناسانه را در مرکز کار خود قرار دهیم *آنگاه زندگی واقعی* (واقع بودگی) در برابر مفهوم سنتی سوژه قرار می گیرد و نمایانگر هستنده ای می شود که در جریان کنش ها و فعالیت هایش با جهان روبرو می

شود. هایدگر جوان [و نه بعد هایدگر در وجود و زمان] می نوشت که جهان ما زندگی واقعی ماست و زندگی ما فقط تا آنجا که در جهان تداوم می یابد، در حکم زندگی است. ما نمی توانیم از قلمرو زندگی واقعی بیرون برویم و جایی را بیابیم که از آنجا به زندگی بنگریم. زندگی از راه خود و به زبان خود حرف می زند. زندگی واقعی خود را بیان می کند و معناها و دلالت ها را می سازد. فلسفه اصیل از زندگی واقعی برمی آید و نه از مسایل شناخت شناسانه یا اخلاقی. ديلتای زندگی را خارج از انسان و مستقل از او می دید. زندگی برای او بیشتر نیرویی مسلط بود تا امری واقعی. هایدگر زندگی را به هستن در همین جهان همچون امری واقعی و عملی پیش می کشید. بدین سان زندگی واقع بوده برای هایدگر معنایی ژرف تر از آنچه واژه ها به ذهن می آورند، دارد. هایدگر، هم زندگی را به معنایی خاص خود مطرح می کرد و هم واقع بودگی را متفاوت از معنایی که در فرهنگ واژه ها می آمد (که به طور معمول واقعیت نامیده می شود) پیش می کشید... هایدگر جوان به هوسرل نیز انتقاد داشت که مفهوم زندگی به معنای درست و عملی آن یعنی واقع بودگی را از فلسفه خود کنار گذاشته است. به گمان هایدگر من با سپردن خودم به زندگی و شرکت داشتن ام در تجربه ای زیسته، می توانم زندگی را از درون بفهمم. به جای تاکید بر تجربه نیت گون چیزها باید تجربه فهم زندگی را به معنایی عملی و در نتیجه تاریخی مطرح کنیم. به همین شکل مفهوم خود چیزها که هوسرل آن را پیش می کشید، همان هستی است، اما هوسرل متوجه آن نمی شد. هستی امر مرکزی فلسفه است که به گمان هایدگر جوان با طرح مفهوم واقع بودگی بازشناختنی خواهد شد. هایدگر در درس های تابستان 1921 درباره آگوستین قدیس و نوافلاطون گرایی، اصطلاح واقع بودگی را به کار برد. اما در 1925 هایدگر زندگی واقع بودگی را دازاین خواند و به این ترتیب به گونه ای رادیکال و برای همیشه از مفهوم زندگی که می توانست سبب بدفهمی هایی از آن نوع شود که در اندیشه ديلتای یافتنی است، دور شد. هایدگر پنج سال بعد در درباره گوهر آزادی انسان، درآمدی به فلسفه چنین گفت که دو جزء اصطلاح فلسفه زندگی [که امثال ديلتای و... به کار می برند] در حکم این همان گویی هستند. زیرا فلسفه و زندگی هر دو به یک شکل با دازاین سروکار می یابند، در نتیجه یاد از فلسفه زندگی همچون صحبت از گیاه بودگی گیاه است [و فلسفه زندگی یعنی زندگی بودگی است]. هایدگر از آن پس مفهوم زندگی را کنار گذاشت و در هستی و زمان نوشت به این دلیل این کار را کرده است که زندگی مفهومی بی فایده و در معرض خطر دائمی کاهش یافتن به معنایی زیست شناسانه است و به این نتیجه رسیده که باید از آن چشم پوشی کند. در مقابل، دازاین بارها بهتر از زندگی و مفاهیم وابسته به آن از رابطه با هستی خبر می دهد. زندگی یک ساختار وجودی دازاین نیست. در درس های 1923 هایدگر اعلام کرد که: واقع بودگی، منش هستن دازاین خود ما را

تعیین می کند و مشخص می سازد. آشکارا با طرح واقع بودگی و دیرتر با طرح دازاین دیگر نیازی به مفهوم زندگی نیست. ما زندگی را راهی در هستن می دانیم و آن را در پرتو مفهوم هستن قرار می دهیم. تا زمانی که معنای هستی ما برای ما ناروشن باشد، مفهوم زندگی نمی تواند روشن گر نکته ای باشد». (احمدی، 1381: 144-141)

چند نکته در مورد هایدگر قابل ذکر است: نخست، در واقع هایدگر در بند مسایل و مفاهیم فلسفی غیر از زندگی و بالاتر از همه حفظ مفهوم هستی در فلسفه خود بود. اگر هایدگر مفهوم زندگی را به عنوان نقطه عزیمت و مفهوم محوری خود انتخاب می کرد، نمی توانست از عهده ورود به مباحث فلسفی مرسوم و در مرکز آنها هستی برآید. چرا که زندگی نسبت به چنین اموری حداقل لابشرط است (و البته نسبت به حقایق خاص خود، جهت دار و شمول دارد). در اینجا مساله بر سر مخالفت با مفهوم نیچه ای یا برگسونی یا دیلتایی از زندگی نیست بلکه مساله بر سر ناتوانی فلسفی یک فیلسوف (هایدگر و...) از ارائه معنایی فلسفی و مستقل از خود زندگی به عنوان نقطه عزیمت فلسفی است!

دوم، نکته دیگر آنکه آیا هایدگر در طرح مفهوم زندگی، به معنای واقع بوده یا زندگی روزمره، از ارزشداوری منفی نسبت بدان برخوردار نیست؟ زندگی واقع بوده و روزمره در وجود و زمان و تفکر هایدگر، عرصه زیست عاریتی نیست؟ زندگی روزمره خاستگاه داسمن است یا دازاین؟ به نظر می رسد که زندگی واقع بوده از همان آغاز طرح، از حیث هستی شناسی هایدگر، از بار منفی برخوردار است و تنها ارزش آن از این جهت است که ابزاری هرمنوتیکی است و نیز برای تحلیل اگزیستانسیال به کار می آید.

سوم، آخرین پروژه فلسفی هایدگر مربوط به سال های 1973 تا 1975 است و از سوی خودش با عنوان پرسش میراث هستی نام گذاری شده است. چنانکه روشن است در آخرین پروژه نیز نام زندگی در میان نیست. یعنی مثلاً به صورت پرسش/از میراث زندگی نیست.

چهارم، از حدود 100 مقاله فارسی در مورد فلسفه هایدگر که در ایران نوشته شده است، تنها دو مقاله در عنوان خود واژه زندگی را دارد: 1. امر اجتماعی و زندگی روزمره در ریختار فکری مارتین هایدگر 2. زیستن در عاریت. این نشانه آن نیست که زندگی در آثار هایدگر چندان برجسته نیست؟

پنجم، ارزیابی محققان در مورد موضوعیت زندگی در وجود و زمان آن است که این موضوعیت، متنفی است: «راست کیشی هایدگری... زندگی را تار می پندارد، به سان پیوسته باز-پوشانده شدن در مه. این دید برای

بحث هستی و زمان حیاتی است، که در آن مفهوم زندگی به طور نظامند به منزله تعیین نشده نادیده گرفته می شود». (کیشیک، 1399: 129)

ششم، شاید این جمله هایدگر در مورد ارسطو هم نشانه ای از بی وزنی و ابهام فلسفی مفهوم زندگی در نزد وی باشد: «ارسطو به دنیا آمد، کارکرد، و مرد». (کیشیک، 1399: 24)

وجود و زمان

اثر اصلی هایدگر با عنوان وجود و زمان را می توان نوعی طرح مباحث زندگی و حتی توجه عمیق به زندگی دانست اما: اولاً عنوان اصلی آن مربوط به زندگی نیست و ثانیاً فاقد فصلی اختصاصی به زندگی است و ثالثاً هیچ تلاشی برای محوریت دادن به چیزی با عنوان زندگی و استخراج و استنباط فلسفی از آن در آن به چشم نمی خورد. محوریت در این اثر با دازاین و پدیدارشناسی و هرمنوتیک دازاین است. برخی هایدگرپژوهان در تدوین فرهنگ اصطلاحات هایدگر، اصطلاح زندگی را نیز در آن مجموعه گنجانده اند. (ویس، 1397: 188-185) اما به نظر می رسد که این نه به سبب محوری بودن و کلیدی بودن این واژه در فلسفه هایدگر بلکه به دلیل توجه کلی و ضمنی او و نیز روند رو به فزونی زندگی اندیشی فلسفه معاصر و لزوم برجسته کردن مفاهیم جدید در تفکر فیلسوف است. با تمام این اوصاف هایدگر بر این نظر است که برای درک زندگی به ناچار و در نهایت ما باید به پرسش از هستی دازاین و تحلیل دازاین به معنای پدیدارشناسی آن که در حکم هرمنوتیک زندگی هستند (زندگی واقع بوده یا روزمره) است، پردازیم. (هایدگر، 1389: 64 (شماره 47)) به نظر می رسد که در هایدگر با تحویل و ارجاع زندگی یا معنی دهی به زندگی بر حسب مفهوم دازاین مواجهیم.

هایدگر به تمایز دو رویکر اونتیکی (زیست شناختی - فیزیولوژیکی) و انتولوژیکی (مبتنی بر انتولوژی دازاین) به زندگی و مرگ اشاره می کند. زندگی انتولوژیکی، بر حسب معنای دازاین یعنی در جهان بودن فهم می شود. در نگاه اونتیکی مرگ پدیده ای ناشی از زندگی و محصول آن است اما در نگاه انتولوژیکی به مرگ، این مرگ است که مقدم بر زندگی اونتیکی و حتی انتولوژیکی است: «مرگ در وسیع ترین معنا پدیده ای از زندگی است. زندگی باید به مثابه نوعی از هستن فهمیده شود که در-جهان-هستی به آن تعلق دارد. این نوع هستن فقط در سمت گیری سلبی به سوی دازاین می تواند به نحو انتولوژیکی تثبیت شود. حتی دازاین هم می گذارد که همچون حیات صرف لحاظ شود. وقتی پرسشگری به شیوه زیست شناختی-فیزیولوژیکی باشد آنگاه دازاین به حیطه ای از هستی رجعت می کند که ما آن را به عنوان جهان جانوران و گیاهان می شناسیم. در این عرصه می توان از طریق تثبیت

اونتیکی به داده ها و آمارهایی در باره مدت زندگی گیاهان، جانوران و انسان ها دست یافت. همبستگی های موجود میان طول عمر، تکثیر و رشد را می توان شناخت. انواع مرگ، علل، ترتیبات و شیوه های فرارسیدن آن را می توان تحقیق کرد. در بنیان این تحقیق زیست شناختی-اونتیکی از مرگ پرسمانی (پروبلماتیکی) اونتولوژیکی قرار دارد. این پرسش باقی است که چگونه بر پایه ماهیت اونتولوژیکی زندگی ماهیت اونتولوژیکی مرگ تعیین می شود؟ پژوهش اونتیکی از مرگ همیشه پیشاپیش تا حدود معینی درباره این مطلب تصمیم گیری کرده است. پیش-مفهوم های کما بیش روشن شده زندگی و مرگ در این پژوهش فعال اند. آن ها نیازمند آن اند که اونتولوژی دازاین پیش-طرحی از آن ها عرضه کند. در درون اونتولوژی دازاین که در مرتبه ای مقدم بر اونتولوژی حیات است تحلیل اگزستانسیال مرگ به نوبه خود مسبوق به خصلت نمایی تقویم بنیادی دازاین است.... عنوان مردن به شیوه ای/از هستن اختصاص داده می شود که در آن دازاین به سوی مرگ خویش هست. ... تفسیر اگزستانسیال از مرگ مقدم بر هر زیست شناسی و اونتولوژی حیات قرار می گیرد». (هایدگر، 1389: 319-318) به نظر می رسد که با محوریت زندگی به جای دازاین، امکان تقدم مرگ بر زندگی فراهم نمی شد.

از نظر هایدگر «جوهر انسان اگزستانس است» (همان: 277) وی مهم ترین ویژگی دازاین را پس از درجهان بودن و گشودگی به هستی و... هستن به سوی مرگ می داند: «کل هستن ممکن دازاین و هستن به سوی مرگ». (همان: 305) در عین حال که پرسش و تحلیل اگزستانسیالیستی امکان تماما هستن و پایان و تمامیت هر دو باید مطرح شود، ولی در نظر هایدگر گویی پرسش دوم یعنی پایان و مرگ اساسی تر و مقدم تر است! به همین دلیل در بحث دازاین و زمانمندی نخست به مساله هستن به سوی مرگ می پردازد و نه هستن به سوی زندگی.

چند نکته بسیار مهم در مورد نسبت فلسفه هایدگر با زندگی قابل ذکر است: نخست اینکه هایدگر در دوره ای از زندگی فلسفی خود به مساله زندگی به نحو بی واسطه پرداخته است. دوم، اما در دوره بعد، زندگی شناسی هایدگر نه نحو بی واسطه بلکه از خلال هستی، دازاین و اگزستانس بوده است. سوم، نکته دشوار آن است که به نظر می رسد که این زندگی نیست که محور فلسفه هایدگر باشد بلکه این مرگ است که آشکارا و به جد برای هایدگر اولویت و تقدم دارد. شاید بتوان-و جا دارد که- فلسفه هایدگر را نه فلسفه ای زندگی محور و زندگی گرا بلکه مرگ محور و مرگ گرا نامید. به عنوان قرینه و تاییدی بر مدعا می توان تعداد ارجاعات و جزییات مربوط به زندگی و مرگ را در کتاب وجود و زمان در نظر گرفت. عنوان زندگی و زیرشاخه های محدود آن با تعدادی اندک و در حدود 40 مورد به کار رفته است اما عنوان مرگ با ارجاعاتی بالغ بر 190 مورد آنهم با جزییات دقیق و مباحث دقیق مطرح شده است. (همان: 638 و 648-649)

گزارش: هایدگر و مساله زندگی

به دلیل اهمیت دیدگاه هایدگر در مورد مفهوم زندگی به گزارش دیگری از دیدگاه او می پردازیم:

«نخستین انگیزه برای پرسشگری هایدگر در باره زندگی دلمشغولی های خداشناسانه ای است که این پرسشگری را هدایت می کنند تا مساله زندگی واقع بوده [زندگی در تعینات و قالب های خاص اجتماعی، سیاسی و... و نه احساس زندگی یا مفهوم زندگی] را به مساله تاریخت و در ادامه به واسطه ریشه ای سازی پدیدارشناسی، به تصور یونانی از زندگی پیوند بزنند. پس مضمون آغازین، در ابتدای کار، مضمون هرمنوتیک زندگی واقع بوده ای است که به تحلیل دازاین منتهی خواهد شد. پس موضوع عبارت است از کنار گذاشتن فلسفه های احساس [برگسون و نیچه] و فلسفه های مفهوم [هگل]، به منظور ریشه ای سازی هرمنوتیکی پدیدارشناسی ای که در آن دو الگویی که تحلیل اگزیستانسیال را مهیا می کنند با هم تداخل دارند: زندگی مسیحی و زندگی یونانی. مشخصه دینداری مسیحی نخستین این است که این دینداری تجربه ای از زندگی است: تجربه زندگی واقع بوده امری تاریخی است و دینداری مسیحی زمان مندی را چنان که هست، زیست می کند. تفسیر ارسطو، پارادایم زندگی یونانی را با دو مفهوم آن یعنی بیوس پولیتیکوس [زندگی شهروندی] و بیوس تئوریتیکوس [زندگی نظری] معرفی می کند. مفاهیم بنیادین اندیشه ارسطو برآمدگاهشان را در زندگی هر روزه یونانی، در با هم سخن گفتن در شهر و فراروی پیشه ورانه می یابند. مساله هر روزگی که چنین شرح و بسط می یابد، همچون سرنخی برای تحلیل اگزیستانسیال به خدمت گرفته خواهد شد. با وجود این، تحلیل اگزیستانس باید از هر گونه نشان انسان شناسی، که در آن انسان هستند ای فرادستی تلقی می شود، آزاد گردد. این نقص با توسل به زیست شناسی و تحت لوای علم بودن آن جبران نمی شود چرا که زندگی وجه هستن مخصوصی است که فقط در دازاین دسترس پذیر است. هستی شناسی زندگی در مسیر تفسیری سلبی تحقق می یابد: اگر زندگی، هستی فرادستی محض نیست، پس [زندگی] دازاین هم نیست. این پرسش از ذات سلبی زندگی در درسگفتار مسایل بنیادین متافیزیک مطرح شده است: در مقایسه با سنگ که بی جهان است و حیوان که فقر جهان دارد، انسان [و نه زندگی انسان] جهانی دارد که آن را پیکربندی می کند. همراه با غیاب جهان، فقر جهان و پیکربندی جهان نسبت های متفاوتی وجود دارد که به واسطه آنها هستند می تواند نسبتی با جهان بیابد، نسبت هایی که اجازه می دهند تا سه پارگی چیزهای مادی، حیوان و انسان بازتفسیر شود. بدین سان حیوان به شکلی منفی به موجود زنده ای تبدیل می شود که محروم از عقل است، اما بر خلاف سنگ به طور تام و تمام محروم از جهان نیست. هستن در جوار خویش

حیوان، امری انحصاری تعریف می شود که رفتار حیوان را ممکن می سازد و هر گونه امکان دریافت را از او می گیرد: حیوان نمی تواند هستنده را چنانکه هست دریابد و این چیزی است که فقر جهان او را ایجاد می کند، به این معنا که هستند نه بر او گشوده است و نه بسته. پس آنچه بر رفتار حیوان گشوده است، به وسیله انگیزش هایی ایجاد می شود که منع او را از میان برمی دارند، پس گشودگی خاص او مبتنی بر عدم منع است. بدین سان حیوان با حلقه ای از عدم منع احاطه می شود که آنچه رفتار حیوان می تواند به مثابه انگیزش با آن مواجه شود پیشاپیش در آن ثبت شده است. این به هیچ وجه به معنای آن نیست که زندگی حیوان حقیرتر از انسان است، بلکه غنای آن برای انسان به وضوح دسترس پذیر نیست: در اینجا نوعی داشتن وجود دارد که خاص حیوان است و بر محصور بودن در دایره ای از عدم منع مبتنی است، نه داشتن یک جهان، بلکه گشوده-هستن بر آنچه منع را برمی دارد[و پذیرش و اذعان به منع جهان داری حیوان توسط انسان]. اگر با اشتیاق بیشتری از سلطنت حیوانی حرف می زنیم تا از جهان حیوانی، برای این است که جهان به واسطه در دسترس بودن هستنده، چنان که هست، مشخص می شود و پیکربندی جهان صرفاً برای دازایی وجود دارد که بر جهان گشوده است. در این معناست که زندگی انسانی، تاریخی است و این چیزی است که به نیچه اجازه می دهد بگوید انسان حیوان ناتمامی است که می تواند زندگی خود را ترقی دهد یا تحلیل برد. انسان هستنده ای است که رفتارش در قبال زندگی موکول است به خاطره و فراموشی، چرا که او به مثابه حیوان عاقل صرفاً جانوری نیست که بازیچه قدرت نامحدود و فزاینده زندگی خود باشد، بلکه هستی ای است که خود را در حقیقت هستی نگه می دارد و در اوست که زندگی در کلیتش به شکلی تاریخمند، گشوده است. بدین سان اینگونه می نماید که به نزد نیچه اصطلاح زندگی همانقدر با هستنده در کلیتش تطابق دارد که با زندگی انسانی، یعنی با انسان در انسانیتش. پس اگر نیچه متافیزیک را در مطلق سازی حیوانیت حیوان عاقل به مثابه نوید آبرانسان، به اتمام می رساند، صرفاً برای به اتمام رساندن متافیزیک است که زندگی ای را ممتاز می کند که از آن به خواست قدرت تغییر کرده است. در حالی که هگل در واقع عقلانیت حیوان عاقل را مطلق می کند، نیچه حیوانیت آن را مطلق می کند». (اینوود، 1397: ذیل مدخل زندگی

(185-188)

جمع بندی

برخی از مهم ترین ایده ها، موضوعات و مسایلی که طرح آنها در این مرحله تا اواسط قرن بیستم از سوی فیلسوفان سبب توجه به زندگی به عنوان موضوعی مستقل برای فلسفه ورزی گردیده است، عبارتند از: زندگی

گرایی (نیچه)، نیروی حیاتی (برگسون)، تجربه زیسته و جهان تاریخی انسانی (دیلتای)، زیست جهان (هوسرل)، عالم داری و در عالم بودن (هایدگر)، معنا و بی معنایی (کامو)، توجه به مساله سلامت (گادامر و هابرماس) و... با توجه به نکات فوق، در این مرحله در عین حال که با طرح موضوع و مباحث زندگی به نحو نامنظم و پراکنده و در ذیل عناوین متعدد مواجه هستیم ولی هنوز زندگی به عنوان یک موضوع فربه و مستقل فلسفی و یک بروبلم برای تفکر فلسفی مطرح نشده است. حتی آغاز جریانی از زندگی شناسی نیز به چشم نمی خورد. از این رو این مرحله را می توان مرحله توجه مناسب به موضوعیت زندگی دانست و نه موضوعیت دادن مستقل برای زندگی در عرصه پژوهش های فلسفی و فارغ از علوم. از سوی دیگر اساسا جنبش فلسفه زندگی در اواخر قرن نوزدهم هم به دلیل پراکندگی و عدم پیگیری از سوی فیلسوفان، ادامه نیافت. نشانه فقدان موضوعیت مستقل و جدی زندگی برای عالم فلسفه در قرن اخیر را می توان با رجوع به چند اثر زیر به وضوح دریافت که فاقد عنوان زندگی یا حتی فلسفه زندگی در مدخل ها و مباحث خود هستند: 1- فرهنگ فلسفی پل ادواردز (The Encyclopedia of Philosophy) و 2- بحث در مابعدالطبیعه (Traite de Metaphysique) اثر ژان وال. 3- تاریخ فلسفه موضوعی غرب جلد چهارم، اثر آنتونی کنی 4- تاریخ فلسفه در جهان اثر رابرت سولومون 5- تاریخ فلسفه، جلد نهم، اثر کاپلستون و... .

3- دوره حضور زندگی در متن فلسفه ورزی و موضوعیت و اهمیت آن

دوره حضور و موضوعیت و محوریت زندگی در عالم فلسفه به سده اخیر برمی گردد. اما زمینه و پیشینه مناسب و مقدمه چینی برای چنین حضوری را می توان در دو سطح پی جویی کرد: نخست در سطح بستر تاریخی مناسب به عنوان زمینه عینی و دوم در سطح آثار و تلاش های فلسفی به عنوان زمینه علمی. به بیان دیگر حضور زندگی شناسی فلسفی با موضوعیت خود زندگی، محصول وقوع حوادث خاص تاریخی یا زمینه عینی به علاوه شکل گیری مطالعات خاص فلسفی یا پیشینه فلسفی بوده است.

الف- زمینه تاریخی حضور و محوریت زندگی در عالم فلسفه در سده اخیر

زمینه تاریخی، ناظر به مقام تحقق تاریخی در باب موضوع است و مربوط به امور انضمامی و اوضاع و احوال و بسترها و جریان ها و رویدادهای تاریخی اعم از اجتماعی، سیاسی، نظامی، طبیعی و... موثر بر تکوین موضوع یا مساله فلسفی است. تولد، تاسیس، تعدد، تنوع و سمت و سوی فلسفه ها، دارای زمینه های تاریخی (اجتماعی، سیاسی و...) هستند. این نکته ای است که تاریخ فلسفه نویسان، به ویژه در مورد فلسفه های معاصر، بدان تصریح

کرده اند. (راسل، 1394: مقدمه و اصغری، 1399: 14) بنابراین پرسش از اینکه آیا زمینه ای تاریخی برای آنچه روی آوری فلسفی به زندگی می خوانیم، وجود دارد یا نه، دارای پاسخ مثبتی است. بر این اساس سوال از زمینه تاریخی فلسفه زندگی، پرسش از وضعیت ها و بسترها و پدیده های عینی و تاریخی (بحران ها و مشکلات اقتصادی، نظامی، سیاسی، پزشکی، طبیعی و...) دخیل در تکوین و تولد آن است. پس سوال ما این است که اوضاع و احوال تاریخی و امور محقق تاریخی (تحقق تاریخی و نه تحقیق تاریخی) در یک سده اخیر که منتهی و منجر به تولد تفکر فلسفی جدید شده است، چیست؟ برخی از رخدادهای مهمی را که می توان آنها را زمینه ساز تکوین و تولد زندگی شناسی فلسفی دانست از این قبیل است:

1- جنگ اول و دوم جهانی: قرن بیستم قرن وارد شدن شوک عظیمی به کل بشریت بود. امید عظیمی که در دو سه قرن پیش از آن در سایه عقل گرایی و علم گرایی شکل گرفته بود با ظهور دو جنگ جهانی، آنهم با فاصله ای اندک یعنی سه دهه، بر باد رفت. جنگ جهانی اول (1914-1918م) و جنگ جهانی دوم (1939-1945م) شوک عظیمی بود بر سرمایه ای معنوی که طی سه قرن تدارک دیده شده بود. دو جنگ جهانی از طرفی بزرگترین ارکان زندگی انسانی یعنی امید، آرامش، شادمانی، امنیت و... را در زمان جنگ از بین برد و از طرف دیگر حصول پایدار این ارکان را برای آیندگان نیز به زیر سوال برد. (کمپانی زارع، 1392: 32) جنگهای جهانی نه تنها ارکان و اصل زندگی بلکه شکل عادی زندگی را در سطحی جهانی مورد تهدید قرار داده بودند و بدان وضعیتی بحرانی و نامتعارف بخشیده بودند. شوک حاصل از جنگ در نسبت به زندگی انسانی، نه تنها در حین جنگ بلکه پس از آن نیز به حیات خود ادامه داد. این حادثه نشان داد که سطح فهم و حفظ و رشد زندگی مدرن چیزی متفاوت از زندگی سنتی و فراتر از آن است. باید به زندگی مدرن به گونه ای دیگر اندیشید.

2- ساخت و انفجار بمب اتمی: جنگ جهانی منتهی به رخدادی شد که سطح تهدید زندگی آدمی را از حالت تهدید متعارف یا شدید به حالتی فاجعه بار و بی سابقه درآورد. این رخداد عبارت از اختراع بمب اتمی بود که کاربرد آن چنانچه در هیروشیما و ناکازاکی خود را نشان داد، منجر به امحای کلی زندگی بر روی زمین تواند بود! در ادامه، ساخت سلاح های کشتار نامتعارف و مسابقه تسلیحاتی در آن سطح ادامه یافت و تهدیدی بالقوه و دایمی برای زندگی گردید. دو رخداد فوق، زندگی عمومی بشری را در افق مرگ و امحا قرار داد و اندیشیدن به زندگی را در افق مرگ فرو برد!

3- ظهور و افول/ایدئولوژی‌ها: پیدایش و شکست ایدئولوژی‌های مارکسیستی و غیرمارکسیستی (ناسیونالیستی، نازیستی، فاشیستی، مذهبی و...) که ادعای تولید انسان و زندگی تراز جدید را داشتند. شکست ایدئولوژی‌ها به معنای شکست قالب‌ها و شیوه‌هایی از زندگی محسوب می‌شود.

4- جهانی شدن: طرح ایده جهانی شدن در پی کم رنگ کردن مرزهای کشورها، حداقل در سطح مرزهای اقتصادی، بود. اما به دنبال خود ایده جهانی شدن زندگی و تقریب فرهنگ‌ها و زندگی‌ها را نیز دربرداشت.

5- غلبه سطوح و جنبه‌های ویژه‌ای از زندگی بر زیست معاصر یعنی علم، تکنولوژی، اقتصاد و سیاست: این غلبه منجر به تعریف و تقویم زندگی معاصر براساس این چهار مولفه گردیده است. در این میان، عمومیت و نفوذ منظر و زبان تکنولوژیک در زندگی معاصر از برجستگی خاصی برخوردار است. یکی از مهم‌ترین پرسش‌های امروز، بسندگی زندگی نسبت به این سطوح و ابعاد است.

6- اختراع هوش مصنوعی: تولد و جهش محسوس در حوزه هوش مصنوعی و پیش‌بینی آینده پربار و پرتنش آن و در ادامه، امکان تولد زندگی مصنوعی (artificial life) در کنار زندگی طبیعی (انسانی و حیوانی و گیاهی) در آینده، امری پرچالش و مساله خیز است.

7- گردشگری: پیدایش بی سابقه جریان گردشگری به عنوان یکی از ارکان ارتباط ملل و تعاملات فرهنگی و اقتصاد جهانی و... به نوعی تاکید است بر موضوعیت و وجه تعاملی و پویایی و... زندگی و مسایل مرتبط با آن از قبیل سبک زندگی.

8- شتاب برنامه زندگی در فضا و فرازمین: برنامه‌های فضایی برای گسترش زندگی در فضا و سیارات دیگر به نوعی بسط مفهوم زندگی و عدم انحصار و تعریف آن به زندگی زمینی است.

9- بحران جهانی کرونا: اگر جنگ‌های جهانی را تهدید و تعلیق زندگی بنا به علل نظامی بدانیم، باید بحران جهانی کرونا را نیز تهدید و تعلیق زندگی بنا به علل پزشکی و زیست‌شناختی محسوب کنیم. بحران کرونا با خود پرسش‌های فلسفی مهمی از قبیل مرگ، معنا و سلامت، تکنولوژی و بقای زندگی و... را در باب زندگی مطرح ساخت. (امید، 1400: 73-100)

10- پیشرفت‌های پزشکی: پیشرفت‌های پزشکی، هم محتوای زندگی ما را تحت تاثیر قرار می‌دهند و هم نوعی تصور تضمین زندگی را به وجود می‌آورند، تضمین بهبودی از بیماری‌ها و ادامه طولانی زندگی. یکی از نتایج

این پیشرفت‌ها تغییر معنای مرگ و تصور از مرگ به مثابه بیماری است! مردن، نوعی بیماری است که می‌تواند درمان شود و کم و بیش به تعویق افتد و حتی شاید رخ ندهد، مگر به دلخواه شخص!

ب- زمینه فلسفی حضور و محوریت زندگی در عالم فلسفه در سده اخیر

در این مرحله به تدریج، زندگی در حال باز کردن راه خود به سوی حضور در عرصه فلسفه و در آثار فلسفی و زمینه سازی برای چرخش فلسفه به سوی زندگی است. پاره‌ای از نشانه‌های این حضور و چرخش را می‌توان بدین ترتیب بیان داشت:

نخستین تحرکات در موضوعیت زندگی برای فلسفه معاصر را می‌توان در برخی از فرهنگنامه‌ها و در تعیین مدخل‌هایی برای عنوان زندگی یافت. روی آوری به مساله زندگی خود را کم و بیش در مدخل‌های فرهنگنامه‌های اخیر فلسفه نیز نشان می‌دهد. (اعوانی(ویراستار)، 1399: 656 ذیل human life) البته در فرهنگ‌های فلسفی از قبیل *لاند* و مخصوصاً *بونکه* این مفهوم اساساً بار زیست‌شناختی و علمی دارد تا فلسفی! (لاند، 1376: 895 ذیل VIE و بونکه، 1395: 300 ذیل Life) گفتنی است که *آندره لاند* در فرهنگ فلسفی خود از کم‌محتوایی مفهوم زندگی و عدم تمایز میان دو مفهوم زیست‌شناختی و علمی با مفهوم اخلاقی و فرهنگی (آنگونه که در یونان رخ داده بود)، در حوزه ادبیات و نیز تفکر فلسفی معاصر اظهار تاسف می‌کند. (لاند، همان: 897) به بیان دیگر به نظر وی در تفکر فلسفی معاصر، در عین طرح عنوان زندگی در آن، هنوز مفهوم زندگی پر بار نیست و به تراز یک مفهوم و اصطلاح دقیق فلسفی درنیامده است.

اما از سوی دیگر رد پای حضور تدریجی و آرام آرام مساله / مسایل زندگی در فلسفه معاصر را می‌توان در پاسخ‌های اهل فلسفه به چستی فلسفه، ملاحظه نمود. با بررسی پاسخ‌های پنجاه و یک فیلسوف معاصر، که به پرسش از چستی فلسفه ارائه داده‌اند، ملاحظه می‌شود که حداقل شش تعریف از آنها به نحو بی‌واسطه (هر یک به نوعی) به طرح موضوعیت مسایل مربوط به زندگی برای فلسفه پرداخته‌اند (از قبیل: سبک زندگی، بایسته‌های زندگی، سعادت، غلبه بر جهان، زیست حکیمانه، نحوه تاثیر هستی‌شناسی و انسان‌شناسی بر زندگی و...). (ادموندز و واربرتون، 1395: 20-7) در ادامه به نمونه‌هایی از این توصیفات اشاره می‌شود:

کلر کارلایل: «ما خود را در جهانی می‌یابیم که خود انتخاب نکرده ایم. راه‌های بسیار متعددی برای تعبیر این جهان و یافتن معنا در آن و در زندگی‌ای که داریم وجود دارد. موضوع فلسفه، درک موقعیتی است که خود را

در آن می بینیم». (همان: 9) **جان دان:** «فلسفه پژوهشی است در باب اینکه مردم چگونه باید زندگی کنند». (همان: 11) **والتر سینات آرمسترانگ:** «مساله فلسفه رابطه جنبه های مختلف زندگی از قبیل روان شناسی با فلسفه، ذهن و بدن، ارزش های زیبایی شناسی با ارزش های اقتصادی و از این قبیل است. پس موضوع فلسفه آن است که ما چگونه جنبه های مختلف زندگی مان را با هم تطبیق می دهیم؟». (همان: 18) **ریموند نالیس:** «روایم در فلسفه این است که جهانی که در آن زندگی می کنیم به چه چیزی قابل حمل در ذهن تبدیل شود، تا به جای اینکه جهان صاحب ما باشد، ما صاحب آن شویم [چه تعبیری ذهنی از جهان داشته باشیم که به تملک ما درآید]». (همان: 19) **تروتان تودوروف:** «فلسفه راهی است برای جستجوی حکمت، راهی برای حکیمانه زندگی کردن». (همان: 20) **کیت وارد:** «فلسفه، جست و جوی حکمت است و این شامل حکمت معنوی می شود. یعنی درباره طبیعت خویشتن انسان و ماهیت واقعیت و اینکه این واقعیت چگونه در عمل در زندگی مان اثر می گذارد، پرسش کنیم». (همان: 20) برخی از فیلسوفان نیز در فلسفه خود به تعریف فلسفی از زندگی پرداخته اند مانند ارتگا: «زندگی کردن، عبارت از استدلال [مواجهه و ارزیابی از طریق دلیل] در برابر الزامات حتمی موقعیت ماست». (نوالی، 1374: 120)

از طرف دیگر باید افزود که آثار زیادی با عنوان فلسفه زندگی یا قریب بدان منتشر شده اند که امروزه موضوعیت زندگی برای تفکر فلسفی را تثبیت کرده اند و برجسته ساخته اند مانند: در باب حکمت زندگی (شوپنهاور)، فلسفه زندگی (تولستوی)، فلسفه زندگی (همیلتن)، فلسفه زندگی و مرگ (کامات)، پرسش های زندگی (سوتر)، فلسفه ای برای زندگی (اروین)، فلسفه و زندگی خوب (کازر)، دیدگاه هایی از زندگی واقعی (گورجیف)، شکل زندگی نزد ویتگنشتاین و قدرت زندگی (دیوید کیشیک)، پدیدارشناسی مادی (تلاش برای مطالعاتی در پدیدارشناسی زندگی: میشل هانری)، (معنای زندگی، حیات معقول، ایده آل زندگی و زندگی ایده آل (محمد تقی جعفری)، در رهگذر باد و نگهبان لاله، عمر دوباره (مصطفی ملکیان) و

دیگر نکته مهم و آخر آنکه برخی از فیلسوفان بزرگ معاصر به روشنی و با تصریح، بر موضوعیت زندگی برای تفکر فلسفی قرن بیستم و نه تفکر فلسفی قرون پیشین اشاره کرده است: «صرفاً در قرن بیستم است که مفهوم زندگی در مرکز پژوهش های فلسفی جایگاهی یافته است». (گادامر، 1394: 217) «در پیش بینی آگامبن، مفهوم

زندگی در مرکز فلسفه آینده قرار خواهد داشت». (کیشیک، 1399: 194) در ادامه به دلیل اهمیت و موضوعیت زندگی در فلسفه میشل آنری به گزارشی در مورد فلسفه زندگی او می پردازیم:

میشل آنری (1922-2002)

میشل آنری تحلیلی جالب و بدیع از زندگی به عنوان موضوع پدیدارشناسی خود ارائه می دهد و از خودآشکارگی مکاشفه گونه (manifestation) آن در سایه سطح پیشاپیداری و نامرئی یعنی پدیدارشدن (پدیداریت) و نه صرفاً پدیداری بودنش سخن می گوید (کشف المحجوب زندگی). زندگی، جمع وجه پیداری و امرئی و وجه نامرئی و پدیدارشدگی (پدیداریت) است، مانند جمع دیده شده (امر مرئی) با دیدن (نامرئی) در هنگام چشم دوختن و نگاه کردن به یک چیز (رویت).

به نظر آنری، هوسرل نتوانسته است تا درون بودگی حقیقی ذهنیت (subjectivity) را خوب توضیح و نشان دهد. اثر آنری با عنوان پدیدارشناسی مادی (1990) معطوف به پاسخ به همین مساله است یعنی پیشنهاد پدیدارشناسی درون بودی (immanence) به مثابه زندگی. عنوان مادی در اصطلاح پدیدارشناسی مادی، برای اظهار علاقه به منبع اولیه ماده آگاهی است که هنوز به صورت پدیدار به وجود نیامده است، هنوز به چیزهای جهان گره نخورده است به نحوی که از آن به عنوان قصدمندی آگاهی اشاره شود. مرحله ای است که گویی با یک آگاهی ناب و تهی و از سنخ کشف و مکاشفه (یا کشف المحجوب امر نامرئی) سروکار داریم. در این حالت موضوع پدیدارشناسی نه تجربه زیسته هوسرلی است و نه واقع بودگی یا زندگی واقع بوده یا دازاین هایدگری (به عنوان موضوع هرمنوتیک یا پدیدارشناسی). اما مراد آنری از زندگی چیست؟ از نظر وی این تاثیرگذاری زندگی است که ما گاهی احساس می کنیم که همانطور که هست در وجودمان موج می زند. این تاثیر گذاری به وسیله امور داخل زندگی به وجود نمی آید یعنی زیسته ها علت آن نیستند، بلکه آن خود-تاثیرگذاری خود زندگی (پاتوس زندگی) است. به نظر می رسد که آنری نه به لوگوس زندگی (logos) می اندیشید و نه به اتوس زندگی (ethos) بلکه به پاتوس زندگی (pathos) زندگی می اندیشد. در سطح زندگی، هیچ قصدمندی ای وجود ندارد، هیچ ابژه، چیز یا رویدادهای واقعی یا استعلایی برای مشاهده وجود ندارد. این مرحله ای پیشاقصدی (pre-intentional) است. پس زندگی یک پدیدار نیست بلکه پدیداریت است. نمی توان به زندگی از راه

تقلیلِ ماهویِ هوسرلی نزدیک شد. با این حال زندگی در پایه و اساس همه چیز نهفته است. ایده اصلی آنری، مفهوم مکاشفه (revelation) (یا کشف المحجوب امر نامرئی یعنی زندگی) است: "زندگی نمود اصلی ای است که از این به بعد ما با کلمه مکاشفه نام گذاری می کنیم. اولین ویژگی مکاشفه زندگی این است که آن به عنوان خود-مکاشفه (self-revelation) انجام می شود. زندگی ای که خودش را آشکار می کند به این معنی است که آن خودش را تجربه می کند." از نظر آنری ذهنیت محض را نمی توان عینی کرد یا در ارتباط قصدی با آگاهی درآورد. پدیدارشناسی او یک پدیدارشناسی غیرقصدی است. درون بودگی ذهنیت، پدیداری نیست که نمود یابد. و بنابراین آنچه تنها برای نگاه پدیدارشناختی می ماند، صرفاً امر نامرئی است. تنها کشف یا مکاشفه ای درکار است که طی آن حضوری درونی برای درون بودگی درکار است. براین اساس در حال زندگی، خود زندگی در پاتوس تاثیرگذار زنده اش (قابلیت تاثیر حضوری اش) احساس می شود. پاتوس در مرکز زندگی به عنوان قابلیت تاثیر ویژه و حضور ویژه آن است و اجازه می دهد تا آگاهی آن را در عین نامرئی بودن در یابد. زندگی در نزد آنری تاثیرپذیری درون ماندگار (immanent affectivity) است که مرحله ماقبل قصدی است. براین اساس مساله آنری برخلاف هوسرل امر پدیدار شده نیست بلکه خود پدیدار شدن (یا پدیداریت) و امکان آن و چگونگی توصیف آن است. چه بنیادی اجازه می دهد تا چیزی آشکار شود؟ این آشکارکنندگی نه در بند تابش نور است و نه سطح پدیداراستعلایی، بلکه یک کشف یا مکاشفه درون بودی است از شی که یک حضور برای خود محسوب می شود، گرچه چنین حضوری، امری نامرئی است. براین اساس آنری معتقد است که زندگی حقیقی، نامرئی است و معنی مخفی زندگی به عنوان پاتوسی است که تنها می تواند در درون خود تجربه شود. به نظر وی زندگی را نمی توان از بیرون دید چرا که آن هرگز در بیرون بودگی جهان نمود نمی یابد. زندگی، خود را در درون بودگی امر نامرئی و در درون بودگی اساسی خود، احساس و تجربه می کند. ما در دنیا هرگز خود زندگی را نمی بینیم بلکه تنها وجودات زنده یا موجودات زنده را می بینیم. ما نمی توانیم در آن ها زندگی را ببینیم. درست همانگونه که دیدن، شنیدن یا لمس کردن روح دیگران با اندام های حسی یا با تشریح بدن ممکن نیست. هوسرل به دنبال درک زندگی به صورت بدهت یقینی بود اما هیچ بدهت ممکن از ذهنیت استعلایی وجود ندارد زیرا با کاربرد زبان، جهان زندگی و کل زندگی از بین می رود. هیچ دسترسی پدیدارشناختی مستقیمی به زندگی وجود ندارد زیرا فرد برای انجام این کار باید زندگی را به چیز دیگری تقلیل دهد. با این حال به نظر می رسد که تنها دسترسی به چستی یا معنی زندگی، مستقیم است و زندگی خودش را به شکل زیستن احساس می کند.

زندگی، هم امری مرئی و هم نامرئی است. امری مرئی است زیرا آن را می توان در تمام چیزهای زنده دید و نامرئی است زیرا آن را تنها می توان به طور مستقیم دید و نه به واسطه موجودات زنده. مثلاً یک نقاشی از طبیعت، زندگی به عنوان امرنامرئی را در اتحاد شکل و ترکیب و رنگ منتقل می کند. یا وقتی که ما چیزی را می بینیم یا می شنویم، در عین دیدن و شنیدن یک چیز به عنوان امور مرئی، خود دیدن و شنیدن نیز تجربه می شود اما به عنوان امور نامرئی. یا وقتی چیزی را در فضا درک می کنیم به معنای درک چیز است و نه درک فضا به علاوه آن چیز. فضا از قبل به نحو غیر موضوعی در ما هست و تنها اجازه درک کردن به ما می دهد. (یا وقتی چیزی را می شنویم، دو چیز یعنی سکوت به علاوه صوت را با هم نمی شنویم، بلکه صدا را می شنویم و حضور سکوت را درمی یابیم. سکوت شرط و جواز درک صداست نه خود صدا) زندگی یک خودظاهری دارد که پیوسته رخ می دهد. خودظاهری پاتوسِ زندگی یعنی درد و رنج و لذت نیز در خود زندگی رخ می دهد و قابل انفکاک از آن نیست. پاتوسِ زندگی، حضور با محتوای زندگی و همراهی عناصر با آن است یعنی همراه و توأم با درد و لذت و... است و نه تهی و خلاءگونه مانند سکوت نسبت به صدا. این همان وجه سوژکتیو یا ذهنیت زندگی است که از آن قابل انفکاک نیست. زندگی همواره قرین و عجین با درد و لذت است. زندگی، ظهوری پنهان است که در آن چیزها خود را آشکار می کنند، شبیه جهان هایدگر که شرط آشکار شدن اشیاست. اما جهان هایدگری امری بیرونی و بیرون یاب است و زندگی از آنری امری درونی و دورن یاب. جهان، اصیل نیست و ظهورِ اصیل هم محسوب نمی شود، بلکه این زندگی است که به عنوان خودتأثیری بر محور لذت و الم، ظهورِ اصیل است. زندگی، جهان (به معنای هایدگری) ندارد اما درون ماندگاری از تأثرات رهایی بخش و نه مخرب یا پاتوس درونی دارد. تفاوت دیگر آن است که هایدگر ارتباط پیچیده پاتوس را با مفاهیم وجود، حرکت، وضعیت، تجسم و لوگوس نشان می دهد اما آنری این ارتباط را با زندگی و هنر به بحث می گذارد. آنری در پی آن است که معنی زندگی را از طریق هنر حل کند. به نظر آنری برخلاف هایدگر که معتقد است هنر در جهان قرار دارد، هنر در زندگی قرار دارد. این جهان نیست که نقاشی می شود بلکه خود عواطف هستند که نقاشی می شوند. گویی بوم نقاشی همان تأثرات ماست. هنر، بیان درونی پاتوس های زندگی است و نه آنگونه که هایدگر می پنداشت، افشای جهان بیرونی. نیز هنر (مانند نقاشی)، زندگی نامرئی را نیز جذب می کند و با خود دارد و زندگی را که امری نامرئی و نهفته است، آشکار می کند. از این رو هنر زندگی را جلب و جذب و آن را تشدید می کند. در این حالت هنر امری فعال می شود که می تواند پاتوسِ زندگی را فعال سازد. (مانن، 1404: 245-239 و بنویدی، 1399:

98-90) به نظر می رسد که از نظر آنری این تحلیل از زندگی، موانع هایدگری که منجر به گذر وی از مفهوم زندگی و زندگی واقع بوده به دازاین گردید، از قبیل زیست شناسی گرایی، روان شناسی گرایی، ابهام مفهومی و... را، پشت سر می گذارد و حل می کند.

جمع بندی

نتیجه مباحث فوق آن است که چرخش به سوی موضوعیت زندگی برای تفکر فلسفی در قرن بیستم به وضوح ولی به تدریج در حال وقوع است و ره به سوی آینده دارد. در این مرحله، تفکر فلسفی معاصر در حال نگرستن به خود زندگی به عنوان یک مفهوم فلسفی است و موضوعیت آن را برای فلسفه ورزی می پذیرد اما هنوز جز چند اثر مهم، آثار جامعی در این حوزه تالیف و تدوین نشده است. به نظر می رسد که آینده آستن تاملات و تحقیقات مناسب و مهم در این عرصه خواهد بود. با این وصف آگاهی فلسفی در اواخر قرن بیستم و اوایل قرن بیست و یکم به نحو مبهم به کشف چیزی با عنوان زندگی نایل آمده است و طالب آن است تا به آن بپردازد و در کنار دیگر مطالعات فلسفی، جریان فلسفه را در قرن بیست و یکم در این مسیر و راستا نیز به پیش برد و از این طریق آینده فلسفه را رقم بزند.

شاید بتوان دوره معاصر را متناظر با دوره ای از یونان که با ظهور پارمنیدس و در نسبت وی با ابداع مفهوم وجود آغاز شد، دوره پارمنیدسی مفهوم زندگی دانست و نامید. یا متناظر با ظهور دکارت و ظهور مفهوم سوژه و آغاز دوره سوژکتیو، دوره دکارتی مفهوم زندگی انگاشت. اما در پی این تمثیل، انتظار آن است که منتظر فیلسوفان بزرگ زندگی و ظهور افلاطون ها و ارسطوها و کانت های زندگی و پیدایش فلسفه های بزرگ زندگی باشیم.

امکان بازخوانی تاریخ فلسفه در افق زندگی شناسی فلسفی

در عین حال که بخشی از تاریخ فلسفه در سطح غفلت، ابهام و عدم توجه به زندگی قرار دارد و بخشی دیگر از آن تنها متوجه چنین مساله ای است و هنوز در آن محوریت فلسفی زندگی چندان عیان نشده است، می توان نسبت دیگری با تاریخ فلسفه در افق زندگی برقرار کرد. یعنی با نگرستن از امروز به گذشته و از فراز زندگی و براساس موضوعیت و محوریت فلسفی زندگی در فلسفه معاصر، می توان ظرفیت های فلسفی مرتبط با زندگی را در تاریخ فلسفه، با فرض و پذیرش سطوح و درجات مختلف زندگی پژوهی در آن، مورد بازخوانی و تفسیر قرار داد. با این وصف می توان فیلسوفان و فلسفه ها را به مثابه انواع و اقسام زندگی فهمی ها و زندگی شناسی

های فلسفی یا درجات مختلف زندگی فهمی و زندگی شناسی مورد توجه قرار داد. بازگشت به تاریخ فلسفه و خوانش و بازخوانش آن در افق زندگی شناسی فلسفی (احیای آن در پرتو زندگی شناسی)، در دو سطح قابل انجام است: 1. بازخوانی در افق زندگی شناسی تجویزی و 2. زندگی شناسی توصیفی.

1. در زندگی شناسی تجویزی، بازخوانی تاریخ فلسفه در افق زندگی سازی و با لحاظ وجه توصیه ای زندگی است. به بیان دیگر رجوع به تاریخ فلسفه برای کشف نظریات مربوط به زندگی بهتر و توصیه های فیلسوفان برای به زیستی و بهتر زیستی است. این خوانش جهت دار توسط برخی از محققان امروز از قبیل لوک فری (فری، 1395: پیشگفتار) و آلن دوبائُن (دو باتن، 1398: مقدمه) صورت گرفته است.

2. در خوانش در افق زندگی شناسی توصیفی، خوانش برای زندگی شناسی است با لحاظ وجه تعریفی و توصیفی آن. هدف از این خوانش جهت دار، توصیف زندگی از طریق مرور و تامل و استنباط در منابع و متون فلسفی تاریخ فلسفه و در فلسفه هاست.

البته می توان به طور کلی بازخوانی تاریخ فلسفه را در قالب سه نوع خوانش عملی (خوانش برای راه یابی به باید های زندگی و زندگی بایسته) و نظری (تامل در آرای فلسفی فیلسوفان برای ارائه تفسیرهای جدید یا فراتر از آن فلسفه ورزی از خلال آنها) و ساخت شکنانه (خوانش معطوف به از آن خودسازی) نیز در نظر گرفت. در حوزه خوانش نظری و فلسفی فعال تاریخ فلسفه، ژیل دلوژ یکی از برجسته ترین مرورگرها و خوانندگان فعال و خلاق تاریخ فلسفه است که از خلال آن فلسفه ورزی و فلسفه شناسی و فلسفه یابی می کند. وی آثار متعددی در مورد فیلسوفان نگاشته است از قبیل هیوم، اسپینوزا، کانت، نیچه و... نوع دیگر از خوانش فعال تاریخ فلسفه، مربوط به انتخاب و توضیح و تفسیر و برجسته کردن فیلسوفانی است که در حال و هوای دیدگاه های فیلسوف قرار دارند. کارل یاسپرس را می توان از این قبیل دانست. خوانش ساخت شکنانه، خوانش فعال تاریخ فلسفه است به معنای ساخت شکنی و از آن خودسازی تاریخ فلسفه که در نزد هایدگر به چشم می خورد.

حال در اینجا نظر بر آن است تا براساس خوانش نظری متعارف مورد نظر خود و بر محور زندگی شناسی، و به طور محدود و اولیه، و با لحاظ تمایز میان زنده بودن و زندگی کردن (زیستن)، تعریف های فلسفی (البته اولیه) در مورد زندگی را نزد فیلسوفان، از دوره یونان تا دوره معاصر براساس فلسفه آنها، از تاریخ فلسفه استنباط و استخراج کرده و ارائه دهیم. برای نمونه در مورد فیشته می توان چنین استنباط یا برداشتی در باره تعریف زندگی داشت: زندگی در فیشته یک مفهوم محوری نیست و تنها می توان با توجه به محورهای فلسفی او و در یک

جمع بندی آن را تعریف کرد. دو تعریف در فیشته از زندگی قابل استنباط است: نخست، توصیفی و بر مبنای کلید واژه های اصلی فلسفی وی مانند من، کنش، آزادی و... و دوم، توصیه ای و بر مبنای نظریه وی در مورد زندگی سعادت‌مندانه و با استفاده از مولفه هایی چون اتحاد با امر الهی، عشق، نحوه وجود انسان و... . تعریف توصیفی: زندگی، خویشتن سازی از طریق فعالیت خودآگاه من در مواجهه با مقاومت جهان با کوشش مستمر برای تحقق آزادی و غلبه بر موانع برای تحقق رسالت اخلاقی خویش است. تعریف تجویزی: زندگی سعادت‌مندانه زندگی ای است که در آن انسان از وابستگی به خود محدود و جهان محسوس فراتر می رود، حقیقت و امر الهی را در خویش می یابد و با عشق و عمل اخلاقی، حیات خود را با حیات الهی متحد می کند.

تمرینی اولیه برای امکان خوانش زندگی محور از تاریخ فلسفه

در ادامه تنها برای نشان دادن امکان رویکرد و خوانش زندگی محور و کشف امکانات زندگی شناختی فلسفی در مورد فیلسوفان ادوار پیشین، به تعریف های اولیه و قابل استنباط و ممکن فلسفی از زندگی، از دیدگاه آنان اشاره می شود. این تعاریف از زندگی است؛ یا با بار توصیه ای و آنچنانکه بایسته است یا با بار توصیفی محض و آنچنانکه هست. این تعاریف نمونه وار، به دلیل وسعت و گستردگی شان عمدتاً با کمک هوش مصنوعی استخراج شده اند و روشن است که می توانند بسی غنی تر و پربارتر از آن نیز باشند.

الف- تعاریف فلسفی از «زندگی» در دوره یونان و قرون وسطا

1. افلاطون

زندگی با نفس پیوند بنیادی دارد. نفس اصل حیات و عامل زنده بودن بدن است. بنابراین، زندگی انسانی را نمی توان صرفاً به بدن فروکاست؛ زندگی حقیقی با حیات و فعالیت نفس ارتباط دارد.

۲. ارسطو

زندگی عبارت است از فعلیت یافتن موجود زنده به واسطه نفس. نفس صورت و اصل فعلیت بدن زنده است و توانایی هایی مانند تغذیه، رشد، احساس و تفکر را تحقق می بخشد. زندگی در سطح زیست شناختی و اجتماعی قابل درک است.

۳. اپیکور

زندگی مطلوب، زندگی همراه با لذت سنجیده، آرامش و فقدان رنج است. غایت زندگی رسیدن به آتاراکسیا (آرامش نفس) و رهایی از ترس و اضطراب است.

۴. رواقیون

زندگی مطلوب عبارت است از زیستن مطابق طبیعت و عقل. انسان باید زندگی خود را با نظم عقلانی طبیعت هماهنگ کند و فضیلت را غایت زندگی قرار دهد.

۵. شکاکان

زندگی فلسفی در پرهیز از داوری قطعی و تعلیق حکم درباره امور مورد اختلاف تحقق می‌یابد. نتیجه مطلوب این شیوه زندگی، رسیدن به آرامش و رهایی از اضطراب ناشی از باورهای قطعی است.

۶. کلیون

زندگی مطلوب، زیستن مطابق طبیعت و رهایی از قراردادها و وابستگی‌های مصنوعی اجتماعی است. انسان باید از تجمل، ثروت، شهرت و نیازهای غیرضروری آزاد شود و به خودبسندگی برسد.

۷. فلوپین

زندگی مرتبه‌ای از فعلیت نفس و عقل است. در مراتب عالی هستی، زندگی با فعالیت عقلانی و تأمل پیوند می‌یابد و نفس واسطه میان عالم معقول و عالم محسوس است.

۸. بوئتیوس

زندگی انسانی در جست‌وجوی سعادت حقیقی معنا می‌یابد. سعادت واقعی در خیر مطلق و خداوند است، نه در ثروت، قدرت، شهرت یا دیگر امور ناپایدار دنیوی.

۹. آگوستین

زندگی انسانی با نفس و جهت‌گیری آن به سوی خداوند معنا می‌یابد. حیات حقیقی انسان در بازگشت نفس به مبدأ الهی و رسیدن به خیر و سعادت نهایی تحقق پیدا می‌کند.

۱۰. توماس آکوئینی

زندگی عبارت است از فعلیت موجود زنده به وسیله نفس. نفس «اصل نخستین حیات» و صورت بدن زنده است؛ بنابراین موجود زنده به واسطه نفس دارای حیات است.

۱۱. فارابی

زندگی انسانی با نفس و کمال یافتن آن پیوند دارد. غایت زندگی انسان رسیدن به سعادت نهایی است که از طریق کمال قوای نفس و فعلیت یافتن عقل تحقق می‌یابد.

۱۲. زکریای رازی

زندگی با نفس و نسبت آن با بدن و ماده ارتباط دارد. نفس عامل حیات و منشأ حرکت و ادراک موجود زنده است و زندگی انسانی در نسبت میان نفس و بدن فهم می‌شود. زندگی بر مدار لذت و الم قابل درک است.

۱۳. ابوسلیمان سجستانی

زندگی انسانی را باید در نسبت نفس، عقل و کمال روحانی فهم کرد. زندگی صرفاً حیات طبیعی بدن نیست، بلکه مسیر تعالی نفس و حرکت آن به سوی کمال عقلانی و روحانی است.

۱۴. ملاصدرا

زندگی یک فرایند وجودی و تکاملی است که در پرتو «حرکت جوهری» تحقق می‌یابد. نفس انسانی در آغاز با بدن پیوند دارد و در مسیر تکامل وجودی خود از مراتب مادی عبور کرده و به مراتب عالی‌تر وجود می‌رسد.

جمع‌بندی تعاریف

در این سنت فلسفی، «زندگی» مفهومی است که از حیات نفس و فعلیت موجود زنده آغاز می‌شود و در فلسفه‌های متأخر به مفاهیمی چون سعادت، عقل، کمال، خودبستگی، آرامش، فضیلت و تکامل وجودی گسترش می‌یابد.

ب- تعاریف فلسفی از «زندگی» در دوره جدید و معاصر

۱. رنه دکارت

زندگی را می‌توان در چارچوب حرکت و سازمان بدن فهم کرد. بدن موجود زنده همچون یک ماشین طبیعی عمل می‌کند؛ اما زندگی انسانی با نفس یا ذهن اندیشنده پیوند دارد. بنابراین، حیات بدن و حیات نفس دو ساحت متمایز زندگی انسانی‌اند. زندگی زیستن من اندیشنده، در ماشین است.

۲. توماس هابز

زندگی نوعی حرکت درونی و مداوم است. موجود زنده با حرکتهای حیاتی خود در پی حفظ و استمرار خویش است. در انسان، این حرکت حیاتی در قالب میل، نفرت، ترس و کوشش برای بقا و حفظ خویشتن آشکار می‌شود.

۳. جان لاک

زندگی به استمرار سازمان و حیات موجود زنده مربوط است. هویت موجود زنده نه به ثبات ماده تشکیل‌دهنده بدن، بلکه به تداوم همان سازمان زنده وابسته است.

۴. باروخ اسپینوزا

زندگی با کوناتوس، یعنی کوشش هر موجود برای حفظ و استمرار وجود خویش، ارتباط بنیادی دارد. موجود زنده تا آنجا که می‌تواند در وجود خود باقی می‌ماند و توان خویش را حفظ و افزایش می‌دهد.

۵. گوتفرید ویلهلم لایبنیتس

زندگی با فعالیت و خودجنبشی درونی ارتباط دارد. موجود زنده صرفاً مجموعه‌ای از اجزای مادی نیست، بلکه دارای اصل درونی فعالیت است. در سطح بنیادی، این فعالیت با نیرو و حیات درونی موناها مرتبط است.

۶. جورج بارکلی

حیات را نمی‌توان مستقل از ادراک و روح فهم کرد. موجودات محسوس در نظام ادراکات وجود دارند و زندگی انسانی با فعالیت نفس و ادراکات آن پیوند دارد. یا زندگی انسانی اساساً با روح، ادراک و اراده مرتبط است. آنچه زنده است، برخلاف ماده منفعل، دارای اصل فعال و روحانی است.

7. دیوید هیوم

زندگی انسانی را باید در جریان ادراکات، احساسات، عواطف و انفعالات فهم کرد. انسان در تجربه، مجموعه‌ای پیوسته از ادراکات است و زندگی ذهنی در همین جریان متغیر تجربه تحقق می‌یابد.

8. ژان ژاک روسو

زندگی انسانی در نسبت با طبیعت، آزادی و احساس معنا پیدا می‌کند. انسان در وضعیت طبیعی دارای گرایش‌های بنیادی برای حفظ خویش و شفقت است و زندگی اجتماعی می‌تواند این وضعیت طبیعی را دگرگون کند.

9. امانوئل کانت

زندگی عبارت است از قوه موجود برای عمل کردن بر اساس اصل درونی. موجود زنده موجودی است که فعالیت‌هایش صرفاً از عوامل بیرونی تعیین نمی‌شود، بلکه سازمان و فعالیت آن از درون خود سامان می‌یابد.

10. یوهان گوتلیب فیشته

زندگی اساساً فعالیت خودبنیاد و خودآفرین «من» است. «من» در فعالیت خویش خود را تحقق می‌بخشد و در همین فرایند، با جهان و موانع آن مواجه می‌شود. بنابراین زندگی، فعالیت مستمر و آزادانه است.

11. فریدریش ویلهلم شلینگ

زندگی یک وحدت پویا میان طبیعت و روح است. طبیعت در عالی‌ترین مرتبه خود به آگاهی و روح می‌رسد و زندگی نمود یک اصل پویای درونی در طبیعت است.

12. گئورگ ویلهلم فریدریش هگل

زندگی یک کلیت زنده و خودسامان‌دهنده است که اجزای آن در ارتباط متقابل باکل قرار دارند. زندگی در فرایند حفظ، بازتولید و تحقق خویش، خود را از حالت صرفاً بی‌جان متمایز می‌کند.

13. آرتور شوپنهاور

زندگی، ظهور اراده برای زیستن است. دربنیاد زندگی، اراده‌ای کور و بی‌قرار قرار دارد که می‌خواهد استمرار یابد و خود را در موجودات و پدیده‌های جهان آشکار کند.

14. سورن کی‌یرکگور

زندگی انسانی، شدن فرد و رابطه او با خویشتن است. انسان در میان امکان‌ها، انتخاب، اضطراب و ناامیدی قرار دارد و زندگی اصیل هنگامی تحقق می‌یابد که فرد آگاهانه خود را انتخاب کند و نسبت خود را با امر مطلق برقرار سازد.

15. ویلهلم دیلتای

زندگی در اندیشه دیلتای به مثابه تجربه زیسته (Erlebnis) و کلیت تاریخی-معنایی آن فهم می‌شود. زندگی صرفاً مجموعه‌ای از داده‌های روان‌شناختی نیست، بلکه جریان پیوسته‌ای از تجربه‌های درونی است که در قالب بیان (Ausdruck) عینیت می‌یابند. فهم زندگی از طریق هرمنوتیک ممکن می‌شود، زیرا زندگی همواره در بسترتاریخ و در شبکه‌ای از معانی زیسته شکل می‌گیرد و تنها از طریق «فهمیدن» (Verstehen) قابل دسترسی است.

16. فریدریش نیچه

زندگی در فلسفه نیچه به مثابه اراده معطوف به قدرت (Wille zur Macht) و فرایند بی‌پایان شدن و دگرگونی فهم می‌شود. زندگی نه دارای غایت ثابت، بلکه عرصه‌ای از نیروها، کشمکش‌ها و آفرینش ارزش‌هاست. نیچه زندگی را در تقابل با هرگونه اخلاق زهدگرایانه یا نفی‌گرایانه، به عنوان تأیید رادیکال هستی (آری‌گویی به زندگی) و پذیرش تراژیک پویایی و تحول جهان تفسیر می‌کند.

17. فریدریش شلایرماخر

زندگی در اندیشه شلایرماخر اساساً در سطح احساس (Gefühl) و آگاهی پیشاتأملی از وابستگی مطلق به کل هستی شکل می‌گیرد. این تجربه بنیادین، که او آن را احساس وابستگی مطلق می‌نامد، هسته زندگی دینی و انسانی است. زندگی در این معنا نه صرفاً عقلانی، بلکه پیوندی عمیق میان درون‌بودگی انسان و کلیت نامتناهی وجود را بازتاب می‌دهد.

18. ادموند هوسرل

زندگی در اندیشه هوسرل به مثابه زیست جهان (Lebenswelt) و جریان تجربه زیسته فهم می شود. زندگی نه صرفاً امری طبیعی، بلکه افق پیشینی معناست که در آن آگاهی همواره به سوی چیزی قصدیت (Intentionality) دارد. بنابراین، زندگی شبکه‌ای از تجربه‌های زیسته و معنادار است که پیش از هر علم و نظریه‌ای قرار می گیرد.

19. مارتین هایدگر

زندگی انسانی در قالب دازاین (Dasein) یا «بودن-در-جهان» فهم می شود. زندگی صرفاً زیستن نیست، بلکه گشودگی به هستی، درگیری با جهان و مواجهه با مرگ است. ساختار بنیادین آن دغدغه (Sorge) و زمان‌مندی است و اصالت زندگی در مواجهه آگاهانه با امکان‌های وجودی خود آشکار می شود.

20. هانس-گئورگ گادامر

زندگی در اندیشه گادامر در چارچوب تجربه هرمنوتیکی و تاریخ‌مندی فهم، معنا می یابد. انسان همواره در افق سنت و تاریخ قرار دارد و فهم او از زندگی در فرآیند امتزاج افق‌ها (Horizontverschmelzung) شکل می گیرد. زندگی نوعی بازی (Spiel) با معناست که در آن سوژه نه بیرون از جهان، بلکه درون جریان تاریخی فهم و زبان قرار دارد و حقیقت در گفت‌وگوی مداوم با سنت آشکار می شود.

21. پل ریکور

زندگی در فلسفه ریکور به مثابه هویت روایی (narrative identity) فهم می شود. انسان خود را از طریق روایت کردن زندگی‌اش در بستر زمان درک می کند و هویت او حاصل پیوند میان همان‌بودگی (idem) و خودبودگی (ipse) است. زندگی فرایندی تفسیری است که در آن حافظه، روایت و کنش اخلاقی درهم تنیده می شوند و معنا از خلال بازگویی و بازتفسیر خویشتن در زمان شکل می گیرد.

22. ژان پل سارتر

زندگی انسانی عبارت است از پروژه‌ای آزاد در جهانی بی بنیاد. انسان «محکوم به آزادی» است و هیچ ذات از پیش داده‌ای ندارد. زندگی فرایند پیوسته انتخاب، مسئولیت‌پذیری و ساختن خویشتن است، در حالی که آگاهی همواره با نیستی (Néant) و امکان نفی وضعیت موجود همراه است.

23. موریس مرلوپونتی

زندگی اساساً در قالب بدن زیسته (corps propre) و ادراک پیشاتأملی فهم می‌شود. انسان نه ذهنی جدا از بدن، بلکه موجودی بدن‌مند است که جهان را از طریق ادراک حسی و کنش بدنی تجربه می‌کند. زندگی پیوندی درهم‌تنیده میان بدن، جهان و معناست.

24. هانا آرنه

زندگی در چارچوب حیات فعال (vita activa) شامل کار، ساختن و کنش سیاسی فهم می‌شود. زندگی انسانی صرفاً زیست بیولوژیک نیست، بلکه در کنش در فضای عمومی و در نسبت با دیگران معنا می‌یابد. مفهوم زایش‌مندی (natality) نشان می‌دهد که هر زندگی ظرفیت آغازهای نو در جهان مشترک را در خود دارد.

25. سیمون دو بووار

زندگی انسانی فرایندی از شدن در موقعیت (situation) است. انسان موجودی آزاد است، اما این آزادی همواره در بستر محدودیت‌های تاریخی، اجتماعی و بدنی تحقق می‌یابد. زندگی میدان تنش میان آزادی و موقعیت است و اصالت آن در پذیرش مسئولیت این آزادی در جهان نابرابر آشکار می‌شود.

26. میشل فوکو

زندگی در چارچوب قدرت، دانش و زیست‌سیاست (biopolitics) فهم می‌شود. زندگی نه صرفاً امری طبیعی، بلکه موضوع مدیریت، کنترل و تولید توسط سازوکارهای قدرت است. در عین حال، زندگی عرصه‌ای برای سوزده‌سازی و مقاومت است؛ جایی که افراد در شبکه‌های قدرت شکل می‌گیرند و هم‌زمان امکان دگرگونی آن را نیز در خود دارند.

می‌توان با توجه به تعریف‌های فلسفی از زندگی نزد دسته‌ای از فیلسوفان معاصر به یک جمع‌بندی کلی نیز رسید که از تفاوت‌های مشخصی با زندگی‌شناسی فیلسوفان کلاسیک برخوردارند: در اندیشه متفکران دوره مدرن و معاصر، زندگی دیگر امری ثابت، از پیش‌تعیین‌شده یا زیستی نیز تلقی نمی‌شود، بلکه به‌مثابه فرایندی پویا، تاریخی و تفسیری فهم می‌گردد. در این رویکرد، زندگی یا به‌عنوان تجربه زیسته و قابل فهم در بستر تاریخ (دیلتای)، یا به‌مثابه جریان نیروها و آفرینش مستمر ارزش‌ها (نیچه)، یا پیش‌تعیین‌شده احساس بنیادین پیوند انسان با کلیت هستی (شلایرماخر) درک می‌شود. همچنین زندگی در قالب هویت روایی و شکل‌گیری معنا از خلال روایت خویشتن در بستر زمان (ریکور)، و در نهایت به‌مثابه فرایند گفت‌وگویی و تاریخی فهم در امتزاج افق‌ها و

سنت (گادامر) تفسیر می‌گردد. در مجموع، این دیدگاه‌ها زندگی را نه یک واقعیت ایستا، بلکه عرصه‌ای از فهم، تفسیر، شدن و بازآفرینی مداوم معنا معرفی می‌کنند.

نتیجه‌گیری

1. در دوره باستان و قرون وسطا و مخصوصا در قرون اخیر زندگی کم و بیش، وجه یا بار یا جنبه فلسفی داشت ولی نه موضوع فلسفه‌ها بود و نه ارزش فلسفی آن در حد موجود و وجود و جوهر یا همانند آنها بود. نقطه عزیمت یونان از ماده‌المواد بوده است. تفکر فلسفی یونان پس از هراکلیتوس و پارمنیدس و پردازش فلسفی افلاطون به یک متافیزیک وجود پخته و نظاممند در نزد ارسطو منتهی شده است. در یونان این اتفاق تاریخی در مورد زندگی نیفتاده است. اما زمینه‌های تاریخی و فلسفی قرن نوزدهم و بیستم تفکر فلسفی کنونی ما را آماده ظهور فلسفه یا فلسفه‌ها یا فیلسوفانی زندگی محور برای ورود به این حوزه کرده‌اند. امروزه معنای جدید از زندگی که از مجموعه مباحث فلسفی و غنی قرن نوزدهم و بیستم نشأت گرفته است، گویی در حد مفهوم و معنای وجود در دوره یونانی، عرض اندام کرده است و در انتظار ارسطوی معاصر است تا مباحث عمیق و گسترده فلسفی جدید را در ذیل آن جمع بندی و تنظیم کند. با ظهور فلسفه‌های معطوف به مباحث زندگی در یک سده اخیر، مفهوم زندگی پربارتر شده است و از قابلیت تفهیمی، تنظیمی و تقویمی فزون تری برخوردار گشته است. امید است تا این آغاز به تدریج به جریانی پربار تبدیل گردد.

2. شاید با این جستجوی تاریخی از زندگی شناسی فلسفی که در این نوشتار صورت گرفت بتوان گفت که تاریخ فلسفه در امر زندگی شناسی فلسفی در نقطه سرنوشت ساز و مهمی قرار گرفته است؛ یعنی نقطه کشف فلسفی چیزی به نام زندگی و ظرفیت‌های فلسفی آن، شبیه آنچه در تاریخ یونان و در تاریخ وجود و در مورد وجود و در حد تفتن و توجه پارمنیدس به وجود رخ داده بود. این توجه و تفتن را مدیون شوپنهاور، نیچه، دیلتای، برگسون، هوسرل، هایدگر، سارتر، کامو، مرلوپونتی، آنری، آگامبن و... هستیم. به نظر می‌رسد که ما هنوز در عین حضور مفهوم فلسفی از زندگی در میان فیلسوفان، در حال مزمره کردن فلسفی و آزمون فلسفی آن هستیم.

3. به نظر می‌رسد که مدعای تاریخی این نوشتار که مربوط به غفلت از موضوعیت زندگی و غیبت زندگی شناسی فلسفی دقیق و مفصل در تاریخ فلسفه و در نزد فیلسوفان مخصوصا در دوره‌های گذشت است، بدون ورود مفصل به مساله تعریف زندگی و مباحث آن و تنها با درک فلسفی اولیه از مفهوم زندگی و با یک سیر تاریخی مشتمل بر تحقیق صوری و مروری در آثار فلسفی و تفکر فلسفی فیلسوفان، در بادی نظر قابل درک و پذیرش

است. برای مثال در آثار فیلسوفان دقیق و مسلطی مانند ارسطو اگر اولاً عنوانی فلسفی مانند علیت نه در تیتراهای اصلی آثار وی و نه در نمایه اصطلاحات و نه در معادل نویسی های مربوطه به چشم نخورد و ثانیاً با مرور کلی متون وی، مبحثی به تفصیل در مورد علیت یافت نشود، آیا حکم به ناموضوعیت و نامحوریت این عنوان در آن اثر، بی وجه و نامعقول است؟ به نظر می رسد که حداقل در بادی نظر، این نشانه ها می توانند در مورد مدعا، قانع کننده باشند. در مورد عنوان *زندگی* نیز این رویکرد مبتنی بر آشنایی در بادی، نظر صدق می کند.

4. زندگی شناسی فلسفی در مسیر تاریخی اش، تقرب هر چه بیشتری به زندگی پیدا کرده است و موضوعیت آن هر چه بیشتر نمودار شده است. امروزه در زندگی شناسی فلسفی، مفاهیمی از قبیل حکمت عملی، فلسفه به مثابه زیستن، متافیزیک زیسته، فلسفه زیسته، تجربه زیسته، موقعیت زیسته، شهرزیسته، در جهان بودن (و درگیر امکانات و مرگ و ... بودن) و... کم و بیش مربوط به زندگی اند. اما بیش از آن، امروزه در نزد برخی از فیلسوفان، زندگی شناسی معطوف به خود زندگی شده است. امروزه زندگی معانی فلسفی متفاوت نیز یافته است و حتی ممکن است بتواند به عنوان کلیدواژه اصلی و شاه کلید تمام یا بخشی از دیگر معانی فلسفی باشد و آنها را در ذیل و سایه خود قرار دهد. با این وصف می توان گفت فضای فلسفی برای زندگی پژوهی فراهم شده است و میدانی برای پیشنهادها و تزیینات متفاوت در مورد فلسفه زندگی فراهم شده است.

5. چرا برای ما زندگی شناسی فلسفی و به ویژه طرح تعریف ها و توصیفات زندگی از نظر فیلسوفان و در تاریخ فلسفه مهم و سرنوشت ساز است؟ چرا باید فهم های فلسفی از زندگی را در تاریخ فلسفه عیان ساخت؟ مهم ترین نکته ای که به نظر می رسد آن است که در کل، زندگی سازی ها و مسیریابی ها و توصیه های مربوط به زندگی در نزد فیلسوفان، تحت تاثیر تصور و توصیف و چشم انداز آنها از زندگی است. هر فیلسوفی براساس افق فهم خود از زندگی، ما را به شیوه و سبک و مسیر ویژه ای از زندگی فرامی خواند. حال در این مقام سوال ما در مواجهه با فیلسوفی که می خواهد برای زندگی مان نسخه بپیچد نخست باید این باشد که تصور و توصیف او از زندگی چیست؟ و حتی شاید شیوه زیست او نیز به کمک زندگی فهمی ما بیاید و از این رو می توان پرسید که زندگی اش را چگونه زیسته است؟ دو وجه انتزاعی و تحلیلی (چیستی و چشم انداز زندگی از نظر فیلسوف) و انضمامی و عملی (زندگی زیسته اش) در باب زندگی، بهتر می تواند فهم ما از توصیف ها و توصیه های او را تامین کند. مثلاً توصیف میشل آنری از زندگی به عنوان *پاتوس درون ماندگار* راه را برای اهمیت و اولویت هنر) و نه متافیزیک یا علم یا دین و حتی نه اخلاق) و لزوم ورود آن به زندگی باز می کند.

6. اگر پس از این سیر طولانی از غفلت از زندگی، باز نظر بر این باشد که در تاریخ فلسفه هیچ غفلی صورت نگرفته است و اکثر یا تمام تلاش های فلسفی اعم از نظری و عملی در تاریخ فلسفه مربوط به زندگی شناسی فلسفی به معنای خاص بوده است؛ آنگاه این سوال مطرح خواهد شد که پیش فرض یا تصور و تعریف ما از زندگی چه باید باشد که بتواند تمام این مباحث و اکثر یا کل تاریخ فلسفه را شامل شود و دربر گیرد؟ ممکن است گفته شود که همه فلسفه ها به نحو غیرمستقیم یا غافلانه مربوط به زندگی بوده اند. حتی اگر چنین باشد این نیز باید طرح و تحلیل و حل شود. یعنی در این صورت سوال این است که امروز نباید همین پنهانی بودن و غیرمستقیم بودن موضوع مورد بحث قرار گیرد و از پرده برون افتد و از پنهانی و ابهام بدر آید و عیان گردد و زندگی آشکارا تن به تامل و تحلیل فلسفی دهد و چیستی و حدود و عناصر آن تا حد امکان مشخص گردد؟ مگر غیر از این است که فیلسوفان، اصحاب آشکارساختن اصول و مبادی و شرایط امکان و پیش فرض ها و پیش داده ها و... آشکار و پنهان هستند؟ چرا این بار از عیان کردن چنین وضعیت مهمی باید سرباز زد؟ اما واقعیت آن است که امر بدین سهولت نیست و حتی اگر در پاره ای از موارد چنین باشد، در بسیاری از موارد ما با چیزی با عنوان غفلت و نادیده انگاری و کم توجهی زندگی مواجه هستیم. ما امروزه به جای توجیه مساله غفلت و کم توجهی به زندگی در تاریخ فلسفه، بهتر است امروزه به تمرکز فلسفی بر زندگی بیندیشیم و انرژی خود را صرف اکنون و حال سازیم.

7. با این تاریخ فلسفه معطوف به زندگی و با این اهمیتی که امروزه زندگی پیدا کرده است، راهی جز اندیشیدن به خود زندگی نیست، البته با استفاده از رویکردها و شیوه ها و چشم اندازهای مختلف فلسفی. باید به حضور و مهمانی زندگی در خانه تفکر فلسفی خود آری بگوییم و آن را عزیز داریم و پرورش دهیم و ارج نهیم. درخت فلسفی زندگی می تواند میوه های فلسفی پرباری برای تفکر فلسفی معاصر جهان و ایران داشته باشد.

8. در نهایت اگر از منظر زندگی شناسی عام به تاریخ فلسفه نظر کنیم و معنایی عام از زندگی شناسی را لحاظ کنیم می توان مراحل یا سیر تحول زندگی شناسی در تاریخ فلسفه را چنین در نظر گرفت: غیرزندگی شناسی (ماده المواد و...)، زندگی شناسی عملی (ارسطو: اخلاق)، زندگی شناسی دینی-عملی (آگوستین: شهر خدا)، زندگی شناسی مابعدالطبیعی-عملی (فارابی: السیاسة المدنیة)، انسان-زندگی شناسی ارگانیکی (کانت: انسان شناسی پراگماتیکی)، زندگی شناسی غیرمکانیکی تجویزی (فیشته، شلینگ)، زندگی شناسی ارگانیکی (شوپنهاور: اراده گرا، نیچه: نیروگرا و برگسون: شهود-نیروگرا)، ، زندگی شناسی تاریخی (هگل: روح گرا، اشپینگلر: تمدن/قوم گرا)، زندگی شناسی پراگماتیستی (پراگماتیسم: صلاح گرا)، زندگی شناسی با محوریت شرایط امکان زندگی (دیلتای:

جهان زیسته / جهان تاریخی، هوسرل: زیست جهان / بیناذهانیت، هایدگر: در جهان بودگی، سارتر: موقعیت، مرلوپونتی: بدنمندی)، زندگی شناسی با محوریت زندگی زیسته (میشل آنری)، زندگی شناسی براساس حیات معقول در ارتباطات چهارگانه انسان با خود، خدا، جهان و انسان (جعفری)، زندگی شناسی بر محور مساله معنویت و عقلانیت (ملکیان)، زندگی شناسی با آغاز از خود زندگی به معنای زندگی من و دیگری در میان زندگی ها (این نوشتار).

9. از جهت کلی، سیر تحول زندگی شناسی در تاریخ فلسفه را می توان در سه سطح در نظر گرفت: 1. زندگی شناسی بر حسب مبادی یا لوازم و انحای و اقسام زندگی 2. زندگی شناسی بر حسب شرایط زندگی 3. زندگی شناسی بر حسب زیستن و خود زندگی.

10. تاریخ فلسفه را می توان از جهات مختلفی تقسیم بندی و دوره بندی کرد. برای نمونه می توان آن را به دوره یونان، قرون وسطا، جدید و معاصر تقسیم کرد. اما تقسیم بندی ها و دوره بندی های دیگری نیز بر حسب فلسفه ها، مکاتب، جریان ها، فیلسوفان و... قابل طرح است. یکی از دوره بندی های ممکن آن است که هر دوره از تاریخ فلسفه را می توان بر حسب نسبت و محاوره فلسفه با حوزه و امر خاصی در نظر گرفت: دوره یونان، برقراری نسبت فلسفه با طبیعت و آنگاه وجود بود. دوره قرون وسطی برقراری نسبت فلسفه با دین بود. دوره جدید، برقراری نسبت با علم و تاریخ بود. و در دوره معاصر، با برقراری نسبت با حوزه های مختلف روبرو هستیم از قبیل منطق (راسل)، فرهنگ (کاسیرر)، زبان (ویتگنشتاین)، هنر / عمدتا ادبیات (رورتی و هایدگر) و... اما یکی از نسبت هایی که در دوره معاصر، در حال ظهور است برقراری نسبت فلسفه با زندگی است. این بار فلسفه در جریانی خاص درصدد آن است تا ظرفیت ها و قابلیت ها و میوه های خود را در نسبت با زندگی و در گفتگو و محاوره با آن نشان دهد مثلا نزد شوپنهاور، نیچه، دیلتای، برگسون، میشل آنری، آگامبن، کیشیک، لوک فری، آلن دو باتن و... .

11. زندگی شناسی فلسفی یا فلسفه زندگی یکی از حوزه های مطالعاتی مهم و حتی آینده ساز و سرنوشت ساز در عالم فلسفه است. اما آیا می توان بدون تاریخ فلسفه ای در باب زندگی و آشنایی با آن، به فلسفه زندگی پرداخت؟ پاسخ منفی است. از این رو این نوشتار درصدد آن بود تا درآمدی برای تاریخ فلسفه زندگی فراهم آورد و کمکی برای جهت گیری و مسیریابی آتی ما در فلسفه زندگی باشد.

- 1-آدامسون، پیتر، کندی و افلوپین عربی، حسن جعفری، تهران، نقد فرهنگ، 1401
- 2-آکریل، ای جی، ارسطوی فیلسوف، علیرضا آزادی، تهران، حکمت، 1380
- 3-آکوئینی، توماس، جامع علم کلام، تلخیص و توضیح از پیتر کریفت، علی رضا عطارزاده، تهران، ققنوس، 1402
- 4-آکوئینی، توماس، درباره پادشاهی، سعید ماخانی، تهران، کرگدن، 1403
- 5-آگوستین، شهرخدا، حسین توقیفی، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب، 1391
- 6-احمدی، بابک، هایدگر و پرسش بنیادین، تهران، نشر مرکز، 1381
- 7-ارسطو، آثار علوی، اسماعیل سعادت، تهران، هرمس، 1388
- 8-ارسطو، در آسمان، اسماعیل سعادت، تهران، هرمس، 1379
- 9-ارسطو، اخلاق نیکوماخوس، محمد حسن لطفی، تهران، خوارزمی، 1385
- 10-ارسطو، درباره نفس، علی مراد داوودی، تهران، حکمت، 1369
- 11-ارسطو، سماع طبیعی، محمد حسن لطفی، تهران، خوارزمی، 1385
- 12-ارسطو، شاعری (بوطیقا)، رضا شیر مرز، تهران، ققنوس، 1401
- 13-ارسطو، سیاست، حمید عنایت، تهران، امیرکبیر، 1364
- 14-ارسطو، در کون و فساد، اسماعیل سعادت، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، 1377
- 15-ارسطو، مابعدالطبیعه، محمد حسن لطفی، تهران، خوارزمی، 1385
- 16-ابن طفیل، زنده بیدار، بدیع الزمان فروزانفر، تهران، علمی و فرهنگی، 1381
- 17-اخوان الصفا، ج 1، 2، 3، 4، محمد علی عسگری، تهران، مولی، 1403
- 18-الیاده، میرچا، تاریخ اندیشه های دینی، ج 1، مانی صالحی علامه، تهران، پارسه، 1394

- 19-الیاده، میرچا، تاریخ اندیشه های دینی، ج 2، بهزاد سالکی، تهران، پارسه، 1394
- 20-ایلخانی، محمد، تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس، تهران، سمت، 1382
- 21-امید و حسن پور، مسعود و بهزاد، فرهنگ اصطلاح شناسی کانت، تهران، علمی، 1391
- 22-بدوی، عبدالرحمن، تاریخ اندیشه های کلامی در اسلام، 2 جلد، مشهد، آستان قدس، 1374
- 23-بدیو، آلن، زندگی حقیقی، احسان پورخیری و حسین طیب، تهران، شَوَند، 1398
- 24-بکر، لارنس سی، قدرت رواقیگری، نگین معروفی و مجتبی پردل، تهران، ترانه، 1400
- 25-بنویدی، فاطمه، خوانش پدیدارشناختی میشل آنریاز پاتوس، دوفصلنامه شناخت، پژوهشگاه علوم انسانی، شماره 81-2، 1399
- پالمر، ریچارد، علم هرمنوتیک، محمد سعید حنایی کاشانی، تهران، هرمس، 1377
- 26-پورحسن، قاسم، فلسفه فارابی، تهران، نقد فرهنگ، 1397
- 27-تیلور، ای ای، ارسطو، ای ای، تهران، حکمت، 1393
- 28-حسن زاده آملی، حسن، نصوص الحکم بر فصوص الحکم، تهران، نشر فرهنگی رجا، 1365
- 29-حکیمی، محمدرضا، الهیات الهی و الهیات بشری، نشر دلیل ما، قم، 1386
- 30-چهرزاد، بهنام، افلاطون، چکیده جامع کل آثار، تهران، نشر ما، 1398
- 31-فری، لوک، تاریخ مختصر اندیشه: راهنمای فلسفی زیستن، افشین خاکباز، تهران، نشر نو، 1395
- 32-قراملکی، احد فرامرز، نظریه اخلاقی محمد بن زکریای رازی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی، 1391
- 33-داوری، رضا، فارابی، تهران، طرح نو، 1374
- 34-دکارت، رنه، اعتراضات و پاسخ ها، علی م افضلی، تهران، علمی و فرهنگی، 1384

- 35-دو باتن، آلن، متفکران بزرگ، معصومه موسوی و معصومه مظلومی، تهران، کتابرای نیک، 1398
- 36-دیلتهای، ویلهلم، ج 2، به فهم درآوردن جهان، منوچهر صانعی دره بیدی، تهران، ققنوس، 1392
- 37-رازی، زکریا، السیره الفلسفیه، اقبال آشتیانی و محدی محقق، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، 1371
- 38-راسل، برتراند، تاریخ فلسفه غرب، نجف دریابندری، تهران، کتاب پرواز، 1394
- 39-ریز، راش، در گفتگو با یونانیان: پیش سقراطیان و واقعیت، ناصر مومنی، تهران، شوند، 1400
- 40-ژیلسون، اتین، تاریخ فلسفه مسیحی در قرون وسطا، رضا گندمی نصرآبادی، تهران، سمت، 1389
- 41-ژیلسون، اتین، روح فلسفه قرون وسطی، ع. داوودی، تهران، علمی و فرهنگی، 1366
- 42-ژیلسون، اتین، مبانی فلسفه مسیحیت، محمدرضایی و موسوی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، 1375
- 43-ژیلسون، اتین، هستی در اندیشه فیلسوفان، حمید طالب زاده، تهران، حکمت، 1385
- 44-ساکیه، حسین، شام آخر به روایت یوحنا یوحنای حواری، تهران، ثالث، 1404
- 45-سولومون و هیگینز، رابرت و کاترین، تاریخ فلسفه در جهان، منوچهر شادان، تهران، بهجت، 1388
- 46-فاخوری و خلیل الجر، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، عبدالمحمد آیتی، تهران، علمی و فرهنگی، 1386
- 47-فارابی، ابونصر، رسائل فلسفی فارابی، سعید رحیمیان، تهران، علمی و فرهنگی، 1387
- 48-فارابی، ابونصر، کتاب المله، ابوافضل شکوری، تهران، عقل سرخ، 1398
- 49-فان اس، یوزف، کلام و جامعه، 6 جلد، ویراستار: محمد بهشتی و مترجمان فرزین بانکی و احمد علی حیدری، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب
- 50-فرهادپور، مراد، گستره اسطوره، (مجموعه نویسندگان)، تهران، هرمس، 1382
- 51-فیشته، یوهان گوتلیب، بنیاد فراگیر دانش، مسعود حسینی، تهران، حکمت، 1395
- 52-فیشته، یوهان گوتلیب، گفتارهایی در باره رسالت دانشمند، اسماعیل سعادت، تهران، فرهنگ جاوید، 1395

- 53- لطفی، محمدحسن، دوره آثار افلاطون، ج 1، 2، 3، 4، تهران، خوارزمی، 1380
- 54- کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، ج 2 از آگوستین تا اسکوتوس، ابراهیم دادجو، تهران، علمی و فرهنگی، 1387
- 55- کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، ج 9، از من دو بیران تا سارتر، عبدالحسین آذرنگ و محمود یوسف ثانی، تهران، سروش، 1384
- 56- کاتینگام، جان، فرهنگ فلسفه دکارت، علی افضلی، تهران، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه، 1390
- 57- کانت، ایمانوئل، انسان شناسی از دیدگاه عملی، عقیل فولادی، تهران، نگاه معاصر، 1397
- 58- کرمر، جوئل ل، فلسفه در عصر رنسانس اسلامی؛ ابو سلیمان سجستانی و مجلس او، محمد سعید حنایی کاشانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، 1379
- 59- کندی، ابو اسحاق، مجموعه رسائل فلسفی کندی، محمود یوسف ثانی، تهران، علمی و فرهنگی، 1387
- 60- کنی، آنتونی، تاریخ فلسفه غرب، ج 4، رضا یعقوبی، تهران، کتاب پارسه، 1399
- 61- کوکوئن، تانلی، ابن طفیل، سرگذشت زندگی عقلانی، پریسا سجادی، تهران، نامک، 1401
- 62- کمالی، مجید، ارسطوی هایدگر، تهران، نقد فرهنگ، 1398
- 63- کیان خواه، لیلا، مابعدالطبیعه از دیدگاه فارابی و ابن سینا، تهران، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه، 1397
- 64- کیشیک، دیوید، قدرت زندگی، اگامبن و سیاست آینده، مجتبا گل محمدی، تهران، بیدگل، 1399
- 65- گلچین، پژمان، جدال عقل و اسطوره در یونان باستان، تهران، نگاه معاصر، 1393
- 66- گورد، یاستین، زندگی کوتاه است، مهرداد بازیاری، تهران، هرمس، 1390
- 67- مانن، ون، پدیدارشناسی در عمل، حیدرزاده، کناری زاده و قنبری، تهران، تمدن علمی، 1404
- 68- مک اولیف، جین دمن (سرویراستار)، دائرة المعارف قران، ج 2، خندق آبادی، صادقی، عباسی و مازیار، تهران، حکمت، 1392

- 69-موله، ماریان، آیین، اسطوره و کیهان در ایران باستان، محمد میرزایی، تهران، نگاه معاصر، 1395
- 70-میشلمن، استفن، فرهنگ اگزیتانسیالیسم، ارسطو میرانی، تهران، پارسه، 1398
- 71-نصر و لیمن، حسین و الیور، تاریخ فلسفه اسلامی، ج 1، تهران، حکمت، 1383
- 72-نوالی، محمود، فلسفه های اگزیتانسی و اگزیتانسیالیسم تطبیقی، تبریز، دانشگاه تبریز، 1373
- 73-نوسبام، مارتا، ارسطو، عزت الله فولادوند، تهران، طرح نو، 1389
- 74-نیچه، فیدریش ویلهلم، زایش تراژدی، رویا منجم، تهران، پرسش، 1377
- 75-نیچه، فریدریش ویلهلم، شامگاه بتان، عبدالعلی دستغیب، تهران، پرسش، 1376
- 76-وایگل، شارلوتا، منطق زندگی، بیژن عبدالکریمی و محمد نیک سرشت، تهران، نقد فرهنگ، 1405
- 77-وُلفسُن، هری اوسترین، فلسفه آبای کلیسا، علی شهبازی، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب، 1389
- 78-وُلفسُن، هری اوسترین، فلسفه علم کلام، احمد آرام، تهران، الهدی، 1368
- 79-ویس، ژان ماری، واژه نامه هایدگر، شروین اولیایی، تهران، ققنوس، 1397
- 80-هالوچاک، اندرو، رواقیان، راهنمای سرگشتگان، تهران، نقد فرهنگ، 1405
- 81-هایدگر، مارتین، درآمد به متافیزیک، انشاءالله رحمتی، تهران، سوفیا، 1396
- 82-هایدگر، مارتین، وجود و زمان، عبدالکریم رشیدیان، تهران، نی، 1389
- 83-یگر، ورنر، پایدیا، ج 1، 2، 3، محمد حسن لطفی، تهران، خوارزمی، 1376
- 84-یوناس، هانس، کیش گنوسی، ماشاالله کوچکی و حمید هاشمی کهندانی، تهران، دانشگاه ادیان و مذاهب، 1398

