



Research Article

Received:2024/10/01 Revised:2025/12/17 Accepted:2026/02/17 Online Publication:2026/09/22

Sayyid Amir Reza Mazari 

Ph.D. Graduate in Theology and Philosophy of Religion, Science and Research Branch,
Islamic Azad University, Tehran, Iran

A Perusal of the Thought of Ikhwān al-Ṣafā with an Attitude of Philosophy as a Way of Life

Extended Abstract

One of the central questions in the study of Islamic philosophy concerns how philosophical texts should be interpreted and how the nature of philosophy in the Islamic world should be understood. Dimitri Gutas argues that modern historiography of Arabic philosophy has often been shaped by Orientalist, mystical-illuminationist, and political approaches, which have sometimes obscured the historical and intellectual contexts of philosophical traditions (Gutas, 2002: 8). Against these approaches, this study examines the thought of Ikhwan al-Safa through the perspective of philosophy as a way of life. Drawing on Pierre Hadot's interpretation of ancient philosophy, it investigates whether the diverse doctrines and sources of the *Epistles of Ikhwan al-Safa* constitute an integrated philosophical system in which theoretical discourse and practical conduct are jointly directed toward happiness and the salvation of the soul.

Cite this Article: Ghanavti, Ali; Khademi, Ainollah; Salavti, Abdullah; Eshaqi Nasab, Asma (2026), Examining the Challenges and Functions of Religious Science from the Perspective of Muḥammad Naqīb al-ʿAṭṭās, New Intellectual Research, 11(1), pp. 87-123



The Author(s); Publisher: Islamic Science and Culture Academy

<https://doi.org/10.22081/nir.2026.68718.1446>



The study employs a historical and analytical approach informed by Hadot's conception of philosophy as a way of life. According to Hadot, ancient philosophy was not merely a collection of theoretical doctrines but a transformative practice involving spiritual exercises that shaped individuals' thoughts, emotions, and actions. Philosophical discourse explained and justified the way of life adopted by the philosopher (Hadot, 1995: 57–59; 2002: 4–5). Hodgson similarly emphasizes that *falsafa* preserved the classical understanding of philosophy as a rationally grounded way of life, combining knowledge of the world with self-governance (Hodgson, 1974, I: 418ff.). Building on previous applications of Hadot's approach to Islamic philosophy, particularly Rizvi's work (2013), this study analyzes selected passages from the Epistles concerning the definition of philosophy, happiness, religious knowledge, religious and philosophical worship, and the education and perfection of the soul.

The *Epistles of Ikhwan al-Safa* incorporate philosophical, scientific, and religious ideas from diverse intellectual traditions, including Aristotelian, Neoplatonic, Presocratic, and Stoic sources (Netton, 2009: 109). Although this diversity has led some scholars to characterize the Ikhwan's thought as eclectic or primarily encyclopedic, interpreting their writings through philosophy as a way of life reveals an underlying coherence. Their diverse sources serve a broader philosophical purpose: the intellectual and moral transformation of human beings toward happiness and salvation.

The Ikhwan define philosophy as becoming similar to God to the extent possible for human beings, through knowledge, productive activity, and the acquisition of goodness (Ikhwan al-Safa, 1403: 258). They also describe its beginning as an interest in the sciences, its middle as knowledge of the realities of existing things according to human capacity, and its culmination as speech and action consistent with that knowledge (Ibid.: 31). Philosophy thus encompasses both theoretical understanding and practical conduct. Knowledge achieves its purpose when it contributes to human perfection and the cultivation of a virtuous life.

This relationship between knowledge and practice is further illustrated by the Ikhwan's classification of religious knowledge. They distinguish different levels according to human capacities. Ordinary believers engage in prescribed practices such as prayer, fasting, almsgiving, and recitation. At a more advanced level, jurisprudential inquiry, interpretation,



and reasoning become important, while the intellectual elite seek the inner meanings and mysteries of religion. The highest form of knowledge concerns God and His attributes and requires purification from passions, vanity, and hypocrisy, alongside obedience to divine commands (Ibid., III: 1369, 1431).

The Ikhwan also distinguish religious worship from philosophical worship. Religious worship involves adherence to revealed law and its commands and prohibitions, whereas philosophical worship emphasizes the affirmation of divine unity (Ibid.: 1758). Nevertheless, philosophical worship does not replace religious obligations. The Ikhwan explicitly maintain that those who neglect religious duties should not undertake philosophical worship, thereby affirming the priority of religious commitment (Ibid.: 1759).

These practices correspond to Hadot's concept of spiritual exercises: activities intended to transform the practitioner (Hadot, 2002: 5). In the Epistles, self-governance, control of desires, cultivation of virtues, ascetic discipline, reflection, worship, and observance of religious duties contribute to the education and perfection of the soul. The governance of body and soul is explicitly associated with happiness in this world and the hereafter (Ikhwan al-Safa, 1403: 1745–1746). Moreover, philosophical education involves participation in gatherings of virtuous companions, listening to their teachings, observing their conduct, and cultivating their character. Learning therefore extends beyond acquiring doctrines to include companionship, practical training, and moral transformation.

The study concludes that the thought of Ikhwan al-Safa can be understood as an integrated philosophical system rather than a mere encyclopedic compilation. Despite the diversity of its intellectual sources, its central orientation is the attainment of wisdom, happiness, and the salvation of the soul. Philosophy prepares individuals for wisdom by enabling them to understand the realities of existence and align their speech and actions with their knowledge. Furthermore, spiritual exercises encompass philosophical reflection, religious and philosophical worship, moral discipline, and obedience to revealed law. Reading the Epistles through Hadot's approach thus illuminates the inseparable relationship between philosophical discourse and lived practice while preserving the distinctive religious and intellectual context of the Ikhwan's thought.

Keywords: pragmatism, Islamic sciences, practical utility, empirical identity of religion, applied criticism, pragmatic interpretation.



amirreza mazarī^۱ | خوانشی از اندیشه اخوان الصفا با نگرش فلسفه به مثابه روش زندگی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۷/۱۰ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۹/۲۶ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۲۸ تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۵/۰۶/۳۱

چکیده

مطالعات متنوعی درباره ماهیت فلسفه اسلامی از سوی متفکران مختلف صورت گرفته است. این مطالعات، بیشتر متأثر از رویکردهای مسلط در پژوهش‌های مربوط به اندیشه اسلامی بوده‌اند. با این حال، در کنار این نگرش‌ها که در طول تاریخ پژوهش درباره فلسفه اسلامی شکل گرفته‌اند، رویکردها و قرائت‌های جدیدی نیز مورد توجه قرار گرفته است. نویسندگان این پژوهش می‌کوشند با نقد رویکردهای پیشین، نگرشی مبتنی بر «فلسفه به مثابه روش زندگی» را برای خوانش متون فلسفی صورت‌بندی و تبیین کنند. از این رو، پس از ارائه شرحی از مفهوم فلسفه به مثابه روش زندگی و بررسی تلقی فیلسوفان اسلامی از فلسفه، رسائل اخوان الصفا مطالعه خواهد شد. اخوان الصفا در رسائل خود، با ارائه نظامی فلسفی و نسبتاً منسجم، تبیینی از گفتار فلسفی عرضه می‌کنند که روش زندگی توحیدی آنان را بازتاب می‌دهد. به نظر می‌رسد تلقی اخوان الصفا از فلسفه در جهان اسلام، بر نوعی نظام فکری کل‌نگر استوار است که غایت نهایی آن، دستیابی نفس به سعادت و رستگاری است.

واژگان کلیدی: فلسفه به مثابه روش زندگی، اخوان الصفا، عبادت فلسفی، تمرین‌های معنوی، پی‌یر آدو.

۱. دانش‌آموخته دکتری کلام و فلسفه دین واحد علوم تحقیقات دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. mazari.amir@gmail.com

استناد به این مقاله: مزاری، امیررضا (۱۴۰۵). «خوانشی از اندیشه اخوان الصفا با نگرش فلسفه به مثابه روش زندگی». دوفصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های عقلی نوین. ش ۲۱. صص ۷۳-۹۸.

doi 10.22081/nir.2026.69989.1461



ناشر: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

© نویسندگان دارنده حق مؤلف مقاله خود بدون محدودیت هستند.

مقدمه

یکی از مباحث مهم در مطالعات مربوط به ماهیت فلسفه اسلامی، چگونگی خوانش و تفسیر متون فلسفی است. در طول تاریخ پژوهش درباره فلسفه اسلامی، رویکردهای متفاوتی در این زمینه اتخاذ شده است. به زعم گوتاس، فلسفه اسلامی از سوی پژوهشگران غربی به گونه‌ای نامتوازن و نامساعد تحلیل شده است؛ بدین معنا که برخی دوره‌ها و شخصیت‌ها مورد توجه گسترده قرار گرفته‌اند، در حالی که برخی دیگر به طور جدی بررسی نشده‌اند. ریشه‌های این برخورد نامتوازن و عدم درک صحیح فلسفه اسلامی^۱ را باید در غلبه سه رویکرد شرق‌شناسانه، عرفانی - اشراقی و سیاسی جست‌وجو کرد. (Gutas, 2002, p. 8)

در این رویکردها، تاحدی از زمینه‌های تاریخی و فرهنگی ظهور فلسفه در دوره‌های خاص غفلت شده است. به بیان دیگر، فهم سنت‌های فلسفی، مستلزم شناخت محیط فرهنگی و اجتماعی‌ای است که اندیشه و آرای یک فیلسوف در بستر آن شکل گرفته است. از این رو، اتخاذ رویکردی مناسب که بتواند نظام‌های فلسفی را در پیوند با زمینه تاریخی، فرهنگی و اجتماعی آنها به صورت جامع و کل‌نگر بررسی کند، می‌تواند کمک شایانی به فهم دقیق‌تر فلسفه در جهان اسلام نماید.

بر همین اساس، نویسنده در پژوهش پیش‌رو می‌کوشد پس از شرح رویکردهای یادشده، ضرورت بهره‌گیری از نگرش‌هایی را تبیین کند که افزون بر تحلیل دقیق نظام فلسفی یک متفکر، زمینه فرهنگی و زیستی شکل‌گیری اندیشه او را نیز مورد توجه قرار می‌دهند. این نگرش‌ها را می‌توان «رویکردهای کل‌گرایانه» نامید. الگوی «فلسفه به مثابه روش زندگی» یکی از رویکردهایی است که می‌تواند در پرتو آن، چشم‌اندازی جدید برای مطالعه فلسفه در جهان اسلام فراهم آید. در همین راستا، با انتخاب اخوان الصفا به عنوان یکی از چالش‌برانگیزترین نویسندگان متون فلسفی و با

۱. گوتاس از اطلاق عنوان «فلسفه اسلامی» بر فلسفه در جهان اسلام پرهیز می‌کند و معتقد است که چنین اطلاقی بُعدی دینی را به فلسفه نسبت می‌دهد که در اصل در آن وجود نداشته است. از این رو، وی اصطلاح «فلسفه عربی» را ترجیح می‌دهد و تصریح می‌کند که فلسفه عربی، الهیات اسلامی نیست. (Gutas, 2002, p. 8) باین حال، چنان‌که در این پژوهش نشان داده شد، اتخاذ رویکرد «فلسفه به مثابه روش زندگی» این امکان را فراهم می‌کند که «فلسفه اسلامی» عنوانی پارادوکسیکال تلقی نشود؛ زیرا بُعد دینی فلسفه را می‌توان وجهی از نگرش وجودی فیلسوفان دانست.



خوانش بخشی از رسائل آنان، نشان داده خواهد شد که بهره‌گیری از چنین رویکردی در جهان معاصر می‌تواند به ارائه فهمی تازه از فلسفه اسلامی بینجامد. بر اساس این الگو، فلسفه تنها مجموعه‌ای از گزاره‌ها و آموزه‌های نظری نیست، بلکه با شیوه زیست، تربیت نفس و غایت وجودی فیلسوف نیز ارتباط دارد.

در اتخاذ مطالعه متون فلسفه اسلامی بر اساس مدل فلسفه به مثابه روش زندگی می‌توان بیان کرد که در پژوهش‌های داخلی تحقیقی صورت نگرفته است. در عین حال مقاله Approaching Islamic Philosophical Texts : Reading Mulla Sadra Sirazi with Pierre Hadot نوشته Sajjad H. Rizvi است که در آن به مطالعه مفهوم حکیم و فیلسوف نزد ملاصدرا با خوانش فلسفه به مثابه روش زندگی می‌پردازد.

بررسی پژوهش‌های انجام‌شده درباره متون فلسفه اسلامی بر اساس الگوی «فلسفه به مثابه روش زندگی» نشان می‌دهد که در پژوهش‌های داخلی، مطالعه‌ای مستقل و منسجم در این زمینه شناسایی نشده است. با این حال، مقاله‌ای با عنوان Approaching Islamic Philosophical Texts: Reading Mulla Sadra Shirazi with Pierre Hadot، نوشته Sajjad H. Rizvi، به بررسی مفهوم «حکیم» و «فیلسوف» نزد ملاصدرا با بهره‌گیری از رویکرد فلسفه به مثابه روش زندگی پرداخته است.

۱. شرحی از برداشت‌های غالب از مباحث فلسفه در جهان اسلام

چنان‌که بیان شد، گوتاس با دسته‌بندی برداشت‌های غالب از فلسفه عربی - به زعم خود - نشان می‌دهد که اتخاذ نگرشی کل‌گرایانه به این فلسفه ضرورت دارد.

رویکرد شرق‌شناسانه، برای مدت طولانی، یکی از غالب‌ترین نگرش‌ها در مطالعات فلسفه اسلامی به شمار می‌رفت. تصویری که این رویکرد از فلسفه اسلامی ارائه می‌کند، در واقع، بخشی از تصویری کلی‌تر درباره جوامع و بومیان مشرق‌زمین است. در این نگرش، فلسفه اسلامی گاه با ویژگی‌هایی همچون غیرعقلانی‌بودن و گرایش‌های جادویی - دینی توصیف می‌شود. جدا از ضعف‌های رویکرد شرق‌شناسانه در تبیین تفکر و شیوه زندگی جوامع غیرغربی، که بررسی آن در محدوده این پژوهش قرار ندارد، می‌توان پیامدهای این رویکرد را در مطالعات فلسفه اسلامی تحلیل کرد. یکی از پیامدهای مهم این نگرش آن است که فلسفه در جهان اسلام، به مثابه واسطه‌ای انتقالی

میان فلسفه یونان باستان و فلسفه لاتین در قرون وسطی تلقی شده است؛ نظامی فلسفی که به شدت از آرای فیلسوفان باستان تأثیر پذیرفته و با ابن رشد به پایان رسیده است (Ibid, p. 8؛ ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۹، ۱۰۴).

با ظهور خوانش‌هایی از سوی اندیشمندانی همچون هانری کربن و لئو اشتراوس، رویکرد شرق‌شناسانه به فلسفه اسلامی، به تدریج، جایگاه انحصاری پیشین خود را از دست داد. کربن با تأکید بر تداوم فلسفه پس از ابن رشد، در برابر رویکرد غالب شرق‌شناسانه، از تعبیر «فلسفه اسلامی» به جای «فلسفه عربی» استفاده کرد. وی در تبیین خود از فلسفه اسلامی، بر این نکته تأکید می‌کند که تکوین و صورت‌های متنوع این فلسفه، به‌طور بنیادین، با امر دینی و معنوی اسلام پیوند دارد. از نظر او، این امر مؤید آن است که اسلام، برخلاف ادعای نادرست برخی پژوهشگران، بیان دقیق و اساسی خود را صرفاً در فقه نمی‌یابد (کربن، ۱۳۸۸، ص ۳). کربن در ادامه تصریح می‌کند که این ادعا نیز نادرست است که تأمل فلسفی در جهان اسلام با مرگ ابن رشد پایان یافته باشد. به باور او، در مشرق‌زمین، به‌ویژه در ایران، مکتب ابن رشد ناشناخته ماند و نقد غزالی بر فلسفه نیز هرگز به‌منزله پایان سنتی تلقی نشد که ابن‌سینا آغازگر آن بود (کربن، ۱۳۸۸، ص ۴). تلقی کربن از فلسفه، ماهیتی متافیزیکی دارد و از زمینه‌های فکری و فرهنگی غرب نیز تأثیر پذیرفته است. این تأثیر، به‌ویژه در اثرپذیری او از هایدگر، آشکار می‌شود. کربن با تکیه بر بنیان‌های فلسفی اندیشه خود، جست‌وجوی مابعدالطبیعی‌اش را در بستر عرفان و سنت‌های باطنی اسلام ادامه داد.

در واقع، اسلامی‌خواندن فلسفه عربی نزد کربن، از تمایز میان معارف ظاهری و باطنی دین ناشی می‌شود. غرض اصلی از این تمایز، تبیین نسبت میان معنای تحت‌اللفظی وحی و معنای باطنی آن است. چنین تمایزی این امکان را برای عارفان و دیگر پیروان اندیشه‌های باطنی فراهم می‌کرد که آزادانه به تفکر و تعمق بپردازند، بی‌آنکه الزاماً با آموزه‌های صریح شریعت، چنان‌که از سوی عالمان دینی تبیین می‌شد، در تعارض آشکار قرار گیرند. هاجسون سه گروه عمده از این اندیشه‌های باطنی را چنین معرفی می‌کند: تفسیر شیعی از وحی، تأملات و عرفان صوفیانه، و متافیزیک و برخی علوم طبیعی (Hodgson, 1974, pp. 192–200).

کربن برای جلوگیری از آنکه این برداشت‌های باطنی از تفکر اسلامی به سوءتفاهم‌های جدی و بنیادین بینجامد،



از اصطلاحاتی همچون «باطنی گر»^۱، «عرفان» و «معرفت»^۲ و «حکمت الهی»^۳ «بهره می گیرد. دلیل این امر را باید در توجه ویژه کربن به بار معنایی واژه «باطن» نزد متفکران مسلمان جست و جو کرد؛ واژه ای که بر اساس آن، اهل باطن از بصیرتی ویژه برخوردارند و خداوند از درون آنان به عالم می نگرد (کربن، ۱۳۹۱، ص ۴۴-۴۵).

او با به کارگیری تأویل و پدیدار شناسی (که نزد او کشف المحجوب است) به آگاهی از تمایز ظاهر و باطن پی برد. این امر توان سخن از نجات پدیدارها به معنای مواجهه با پدیدارها در جایی که در آن رخ می دهند، به او داد (کربن، ۱۳۹۱، ص ۵۲). او با یکی خواندن کشف المحجوب و پدیدار شناسی، معلوم ساخت که چگونه پیوند میان ظاهر و باطن، آشکار و نهان برقرار است؛ زیرا غایت این پدیدار شناسی تأویل است که متفکران ایرانی ما به کار بسته اند و معنای اصطلاحی اش بازگرداندن یک چیز به اصل آن است (کربن، ۱۳۹۱، ص ۵۳). رویکرد کربن را می توان مقابله با عرفی شدن^۴ دانست. عرفی شدن نزد او یعنی تعلیق امر معنوی به امر دنیوی و امر قدسی به امر عرفی و از این رو عرفی شدن به معنای از دست دادن جهت یابی صحیح نفس به طرف ساحت باطن خویش است (رحمتی، ۱۳۸۹، ص ۱۴).

رویکرد اشراقی - عرفانی کربن در پژوهش های او درباره ابن سینا، با وجود دستاوردهای درخشان، در برخی موارد به فروکاستن فلسفه ابن سینا به «حکمت مشرقی» انجامیده است. گوتاس، در نقد رویکرد کربن به ابن سینا و تلقی کاملاً باطنی او از فلسفه عربی، کتاب کربن را عاملی بازدارنده در مسیر پژوهش های معاصر درباره ماهیت فلسفه اسلامی می داند. (Gutas, 2002, p. 18) با این حال، نمی توان از نقش مهم و اثرگذار کربن در احیای سنت فلسفی و معنوی اسلامی چشم پوشی کرد؛ به ویژه آنکه رویکرد او در ارائه خوانشی تازه از فلسفه اسلامی، زمینه نقد نگرش شرق شناسانه و بازاندیشی در تلقی های رایج درباره تداوم فلسفه در جهان اسلام را فراهم ساخت.

کربن با بهره گیری از مفهوم «حکمت الهی» کوشید میان فلسفه و ارزش های یک فرهنگ سازگاری برقرار کند. با این حال، چنین تلقی ای از سازگاری، تا حدی از مفهومی بنیادین در تلقی فیلسوفان مسلمان از فلسفه غفلت می کند؛ مفهومی که فلسفه را نه تنها مجموعه ای از آموزه های نظری، بلکه نظامی جامع برای دستیابی نفس به کمال

1. Esoterisme
2. Gnose
3. Theosophie
4. Secularistum

و سعادت می‌داند.

غیر از رویکرد کربن، اشتراوس نیز نگاهی تحویل‌گرایانه به فلسفه اسلامی دارد. وی نیز بحث خود را با نقد رویکرد غالب شرق‌شناسانه آغاز می‌کند؛ با این حال، در تلقی سیاسی از فلسفه اسلامی، مسیر متفاوتی از کربن در پیش می‌گیرد. چنان‌که بیان شد، یکی از مسائل مهم و همواره مطرح در تفسیر فلسفه اسلامی، مسئله ماهیت باطنی برخی از متون فلسفی آن است. این مسئله بیشتر در قالب پرسش‌هایی از این دست مطرح می‌شود که آیا فیلسوفان مسلمان، آرای واقعی خود را به صورت عمدی و آگاهانه پنهان می‌کردند تا از آموزه‌های فلسفی در برابر افراد ناهل محافظت کنند؟

اشتراوس بر این باور است که فیلسوفان، برای پرهیز از مواجهه مستقیم با چالش‌های الهیاتی و سیاسی، متون خود را به صورت تعمدی و ابهام‌آمیز نگاشته‌اند. تلقی اساسی اشتراوس از ماهیت فلسفه اسلامی بر تقابل میان عقل و دین، تعارض میان فلسفه و ایمان و نیز کشمکش میان اسلام و تفکر یونانی استوار است؛ تقابلی که در برخی تفاسیر از آن با تعبیر «رویارویی اورشلیم و آتن» یاد شده است (لیمن، ۱۳۸۹، ص ۶).

این ایده در واقع، مبنای نظری دیدگاه اشتراوس درباره به‌کارگیری نگارش باطنی از سوی فیلسوفان عرب را تشکیل می‌دهد. از نظر او، فیلسوف در برابر ارزش‌ها و باورهایی که جامعه پذیرفته است، موضعی انتقادی و حتی طغیان‌گرانه اتخاذ می‌کند؛ از این رو، همواره نوعی تعارض و تنش میان ارزش‌های پذیرفته‌شده در یک جامعه و تفکر فلسفی وجود دارد. به باور اشتراوس، این رابطه پرتنش پیش از ظهور ادیان توحیدی نیز وجود داشته و نمونه برجسته آن را می‌توان در محکومیت سقراط به نوشیدن جام شوکران مشاهده کرد.

از منظر اشتراوس، فلسفه، والاترین فعالیت انسانی است؛ فعالیتی که به جای بسنده کردن به عقیده درباره امور، در پی شناخت و فهم آنهاست. با این حال، عقیده از عناصر بنیادین حیات اجتماعی است و جامعه بر مجموعه‌ای از باورها و عقاید پذیرفته‌شده استوار است. از این رو، فلسفه از منظر اشتراوس، می‌تواند تلاشی برای به چالش کشیدن و حتی انحلال عناصری تلقی شود که جامعه بر اساس آنها سامان یافته است. در نتیجه، فعالیت فلسفی بالقوه می‌تواند نظم اجتماعی را با خطر مواجه کند. بر همین اساس، اشتراوس معتقد است فلسفه باید امتیازی ویژه برای اقلیتی کوچک



باقی بماند و لازم است فیلسوفان نیز نسبت به عقایدی که جامعه بر پایه آنها استوار است، احترام بگذارند. به باور وی، متفکرانی که به وجود چنین رابطه‌ای میان فلسفه و جامعه معتقدند، از شیوه‌های خاصی در نگارش بهره می‌گیرند تا بتوانند بدون به خطر انداختن باورهای اکثریت جامعه، آموزه‌های فلسفی خود را برای گروهی محدود و شایسته آشکار سازند. ازاین‌رو، آنان میان آموزه‌های حقیقی، به‌عنوان آموزه‌های باطنی، و آموزه‌های اجتماعی، به‌عنوان آموزه‌های ظاهری، تمایز قائل می‌شوند. آموزه‌های ظاهری برای عموم خوانندگان قابل دسترس‌اند، درحالی‌که آموزه‌های باطنی تنها در فرایند مطالعه دقیق و عمیق و برای خوانندگانی که از دانش و توانایی لازم برخوردارند، آشکار می‌شوند (اشترائوس، ۱۴۰۰، ص ۱۱۲).

بر این مبنا و به زعم اشترائوس، متون فیلسوفان عرب را باید با توجه به تمایز میان ظاهر و باطن مطالعه کرد؛ زیرا تنها از این طریق می‌توان از سطح آموزه‌های ظاهری عبور کرد و به آموزه‌های حقیقی و مقصود پنهان فیلسوف دست یافت. در واقع، هر دو رویکرد یادشده، یعنی رویکرد کربنی و رویکرد اشترائوسی، رابطه‌ای خاص و تاحدی تقلیل‌گرایانه میان فلسفه و دین برقرار کرده‌اند. از منظر این دو رویکرد، فلسفه اسلامی، در مجموع، تلاشی برای ایجاد نوعی وفاق و سازگاری میان اسلام و عقل تلقی می‌شود؛ ازاین‌رو، محور اصلی تحلیل‌های آنان، بررسی امکان و چگونگی این سازگاری است (لیمن، ۱۳۸۹، ص ۸). باین‌حال، در ارزیابی این رابطه، مواضع کربن و اشترائوس از یکدیگر متمایز است. اشترائوس این سازگاری را اساساً امری توهمی می‌داند، درحالی‌که پژوهشگرانی همچون کربن، فلسفه اسلامی را با بهره‌گیری از مفهوم «تئوسوفیا» راه‌حلی موفق برای برقراری این سازگاری تلقی کرده‌اند.

بر اساس این نگرش، مطالعات فلسفه اسلامی در دو بعد نظری و عملی تحلیل می‌شود که در آن نظام جامعی در جهت دستیابی کمال و سعادت نفس بنیان کار فیلسوفان است. ازاین‌رو، عمل به فلسفه به عنوان یکی از راه‌های بالقوه در میان بسیاری از اندیشمندان به سوی کمال و رسیدن به سعادت نهایی در جهان اسلام پدیدار شد.

بر اساس دیدگاه‌های مطرح‌شده درباره نسبت فلسفه و دین در جهان اسلام، می‌توان سه برداشت عمده را از فلسفه اسلامی متمایز کرد:

الف) فلسفه امری کاملاً عقلانی است که آموزه‌های بنیادین دین را کنار می‌گذارد؛ ب) فلسفه اسلامی تلاشی برای

ایجاد سازگاری میان دین و فلسفه است؛ وج) فلسفه اسلامی دانشی باطنی است که آموزه‌های اصیل و بنیادین خود را در پوششی از تطابق ظاهری با دین عرضه می‌کند. (Leaman, 1985, pp. 180–240)

باین حال، خوانش دیگری نیز از ماهیت فلسفه در جهان اسلام امکان‌پذیر است که بر اساس آن، فلسفه را می‌توان نظامی کل‌نگر دانست که هدف آن ارائه تبیینی عقلانی از واقعیت‌های وجودی و زیستی، از جمله دین، است.

بر اساس این نگرش، فلسفه اسلامی را می‌توان در دو بُعد نظری و عملی بررسی کرد؛ به گونه‌ای که فعالیت فلسفی، در چارچوب نظامی جامع، معطوف به دستیابی نفس به کمال و سعادت است. از این رو، «عمل به فلسفه» و تحقق عملی آموزه‌های آن، در میان شماری از اندیشمندان مسلمان، به عنوان یکی از راه‌های حرکت انسان در مسیر کمال و دستیابی به سعادت نهایی مطرح شده است. بر این اساس، فلسفه تنها مجموعه‌ای از آموزه‌های نظری و تأملات انتزاعی نیست، بلکه می‌تواند به منزله شیوه‌ای برای زیست و سیر انسان در مسیر کمال و سعادت تلقی شود.

ذات معرفت فلسفی تنها طلب علم برای خود علم نیست، بلکه فراهم آوردن زمینه و وسیله‌ای برای کمال، سعادت و رستگاری نفس است. بر اساس این نگرش، بُعد دینی فلسفه نه تنها حذف یا از آن متمایز نشده است، بلکه غایت فلسفه، دستیابی انسان به کمال، سعادت و رستگاری نفس تلقی می‌شود.

بُعد عملی فلسفه در اسلام نیز ناظر به کارکرد آن در زندگی دنیوی انسان و چگونگی جهت‌دهی این زندگی در مسیر سعادت نفس است. بسیاری از فیلسوفان مسلمان بر این باورند که تحقق یک زندگی سعادت‌مندانه مستلزم آن است که دانش نظری در عرصه عمل و در قالب کردار نیک و فضیلت اخلاقی فعلیت یابد. از این رو، فلسفه در این تلقی، تنها به شناخت حقیقت محدود نمی‌شود، بلکه این شناخت باید در شیوه زیست انسان و رفتار اخلاقی او نیز ظهور و تحقق می‌یابد.

در این نگرش، تلقی از فلسفه اسلامی با آنچه در تفکر معاصر از مفهوم فلسفه مراد می‌شود، تفاوت دارد، بلکه این تلقی، تاحد زیادی، با معنایی که فلسفه در سنت یونان باستان داشته است، همخوانی دارد. این همخوانی را می‌توان در خوانش پیر هادو از فلسفه باستان نیز مشاهده کرد. هادو بر تفاوت میان نحوه فهم متون فلسفی باستان در زمانه خود و تفسیری که امروزه از همان متون ارائه می‌شود، تأکید می‌کند. از منظر او، فلسفه نظامی یکپارچه است که در تمامی



شاخه‌های خود، از منطق و متافیزیک گرفته تا اخلاق، در پی دگرگونی و تعالی انسان بوده است (Davidson, 1995, p. 25). بر این اساس، فلسفه یونانی و فلسفه اسلامی، افزون بر جنبه نظری، ناظر به غایتی فرهنگی و وجودی بوده‌اند و بر مبنای این غایت، نوعی شیوه زندگی فلسفی را شکل داده‌اند. از این رو، برای تبیین دقیق‌تر این دیدگاه، ارائه شرحی مختصر از اندیشه هادو ضروری است تا پس از تبیین تلقی وی از فلسفه باستان، امکان کاربست این نگرش در مطالعه نظام فلسفی یکپارچه اخوان الصفا و تحلیل آن فراهم شود.

۲. فلسفه به مثابه روش زندگی

آنچه امروزه در مباحث متافلسفه و در حوزه اندیشه معاصر، با عنوان «فلسفه به مثابه شیوه زندگی» مطرح می‌شود، تاحد زیادی متأثر از آثار و اندیشه‌های پیر هادو است. هادو در آغاز، کشیشی کاتولیک بود، اما علاقه او به متفکران غیر مسیحی موجب شد به مطالعه و ترجمه آثار فیلسوفانی همچون فرفوریوس و فلوپین پردازد و شرح‌هایی بر آثار آنان منتشر کند. مجموعه مقالات او درباره «تمرین‌های معنوی» در سال ۱۹۸۷ منتشر شد و از آن پس، نام وی بیش از پیش در میان فیلسوفانی مطرح شد که با رویکردی نوآورانه و خلاقانه، فلسفه را نه صرفاً فعالیتی نظری، بلکه شیوه‌ای برای زندگی و دگرگون‌سازی انسان تلقی می‌کردند.

از منظر هادو، فلسفه‌ورزی بیش از آنکه معطوف به تبیین جهان پیرامون باشد، به خود فیلسوف و نحوه زیست او ارتباط دارد. فلسفه‌ورزی، در تلقی وی، نوعی پروژه برای خودتحقق‌بخشی و خودشکوفایی است که مفهوم «تحول و دگرگونی» در کانون آن قرار دارد. هادو با بهره‌گیری از برخی مفاهیم ویتگنشتاین، از جمله «شیوه زندگی» و «بازی زبانی»، ایده فلسفه به مثابه شیوه زندگی را در خوانش متون فلسفی باستان به کار گرفت و بر ضرورت تمایز میان نحوه مطالعه متون فلسفه باستان و شیوه مطالعه متون فلسفه مدرن تأکید کرد. بر این اساس، با الهام از اندیشه ویتگنشتاین، فهم فلسفه باستان مستلزم توجه به زبان و زمینه‌ای است که فیلسوفان باستان در زندگی و مناسبات روزمره خود با آن می‌زیستند.

یکی از مهم‌ترین مؤلفه‌های دیدگاه هادو این است که هدف اساسی فلسفه باستان، ایجاد تغییر و تحول در خود انسان است. از این منظر، فلسفه، فرایندی تدریجی برای کمال‌یابی انسان است که از طریق دگرگون‌سازی نگرش او به



خویشتن و جهان تحقق می‌یابد. (Chase, 2024, p. 137) تصویری که هادو از فلسفه نزد فیلسوفان باستان ارائه کرده است، تلقی بسیاری از پژوهشگران معاصر از فلسفه باستان را به چالش کشیده و زمینه را برای بازخوانی این سنت فلسفی بر اساس نسبت میان فلسفه، شیوه زندگی و تحول انسان فراهم ساخته است. (Sharpe & Ure, 2021, pp. 3-4).

از نظر هادو، هر مکتب فلسفی در دوران باستان، واجد شیوه‌ای خاص برای زندگی است و این شیوه زندگی، فرایندی را شکل می‌دهد که غایت آن دستیابی به مرتبه «حکیم آرمانی» است. چنان‌که خود وی تصریح می‌کند: «فلسفه چیزی جز تمرین مقدماتی برای حکمت نیست». (Hadot, 2002: p. 4) بر این اساس، هادو فلسفه را تنها مجموعه‌ای از گفتارهای نظری در برابر حکمت، به عنوان شیوه‌ای از زندگی عاری از گفتار فلسفی، نمی‌داند. به بیان دیگر، حکمت را نمی‌توان تنها مرحله‌ای دانست که در آن گفتار نظری فلسفه به غایت خود رسیده و به عمل تبدیل شده است، بلکه فلسفه و حکمت در امتداد یک فرایند واحد و تحول‌آفرین قرار دارند.

از این منظر، هادو در تبیین نسبت میان فلسفه و حکمت، از تلقی ویتگنشتاین فراتر می‌رود. اگر غایت فلسفه نزد ویتگنشتاین، در نهایت، سکوت و فراتر رفتن از گفتار فلسفی باشد، در اندیشه هادو، فیلسوف در فرایند فلسفه‌ورزی هرگز به حکمت نمی‌رسد (Hadot, 2002: p. 4).

به باور هادو، در گفت‌وگوهای افلاطونی، سقراط با عنوان اتوپوس^۱ توصیف می‌شود. «اتوپوس» به معنای «ناهمگون»، «نامتعارف» یا کسی است که در جایگاه معمول و متعارف قرار نمی‌گیرد. آنچه سقراط را از زندگی متعارف و ارزش‌های رایج اجتماعی متمایز می‌کند، عشق او به خرد است؛ از این رو، او در زندگی روزمره و در مواجهه با مردمان عادی، که از منظر فلسفی در مرتبه ناآگاهی قرار دارند، نوعی بیگانگی را تجربه می‌کند. باین حال، این بیگانگی به معنای گسست کامل از زندگی روزمره نیست؛ بلکه سقراط در همین زندگی روزمره می‌کوشد، شیوه‌ای از زیست را تحقق بخشد که با غایت فلسفی و جست‌وجوی حکمت سازگار باشد. (Hadot, 1995, p. 57)

از این منظر، فیلسوف همچون بیگانه‌ای در جهان متعارف زندگی می‌کند، اما در عین حال می‌کوشد با پیروی از

1. Atopos



الگوی حکیم آرمانی مکتب خود، زندگی فلسفی را محقق سازد. برای نمونه، مکتب کلیبی بر گسست و رهایی هرچه بیشتر از الگوهای متعارف زندگی تأکید داشت؛ اپیکوریان می‌کوشیدند نوعی زندگی اجتماعی و روزمره متناسب با اصول فلسفی خود در میان اعضای مکتب شکل دهند؛ و رواقیان نیز با پذیرش رنج‌ها و دشواری‌های زندگی، می‌کوشیدند نسبت خود با جهان و دیگران را بر اساس معیارهای فلسفی و عقلانی سامان دهند.

با وجود تفاوت‌های بنیادین میان این مکاتب، وجه مشترک آنها را می‌توان در تلاش برای زیستن و اندیشیدن بر اساس معیار خرد دانست. از منظر هادو، زندگی فلسفی حرکتی تدریجی و مستمر به سوی وضعیتی متعالی و فرارفتن از وضعیت عادی و اولیه انسان است؛ حرکتی که در آن، فلسفه نه صرفاً مجموعه‌ای از آموزه‌های نظری، بلکه شیوه‌ای برای دگرگون‌سازی نحوه زیست و نگرش انسان به خویشتن و جهان است. (Hadot, 1995, p. 57)

همچنین، هر یک از مکاتب فلسفی دوران باستان، تصویری از «انسان کامل» یا «حکیم آرمانی» ارائه می‌کند؛ الگویی که فیلسوف هرگز به‌طور کامل بدان دست نمی‌یابد. (Hadot, 1995, p. 57) فیلسوف می‌داند که وضعیت مطلوب و طبیعی انسان، دستیابی به حکمت است؛ زیرا حکمت چیزی جز توانایی نگرستن به اشیا و واقعیت‌ها آن‌گونه که هستند، نیست. از این‌رو، فیلسوف در جست‌وجوی حکمت، به تدریج نوعی بینش فلسفی نسبت به جهان می‌یابد؛ بینشی که تحقق کامل آن تنها در مرتبه حکیم امکان‌پذیر است. باین‌حال، فیلسوف به‌خوبی آگاه است که وضعیت حکیمانه، الگویی آرمانی و دست‌نیافتنی است. از این‌رو، فلسفه‌ورزی نه به معنای دستیابی نهایی به حکمت، بلکه به معنای حرکت مستمر در مسیر آن و تلاش برای نزدیک‌شدن به وضعیت حکیمانه است.

به این ترتیب، عقاید، اصول و روش‌شناسی هر مکتب، ویژگی‌های خاص همان مکتب را شکل می‌داد. در این دوره، فلسفه‌ورزی تنها به معنای پرداختن به مباحث نظری نبود، بلکه مستلزم انتخاب یک مکتب، گرویدن به شیوه زندگی آن و التزام عملی به اصول و آموزه‌های آن بود. از همین رو، هسته اصلی آموزه‌ها و اصول مکاتب افلاطونی، ارسطویی، رواقی و اپیکوری در طول دوران باستان تداوم خود را حفظ کرد. حتی دانشمندان و متفکران دوران باستان نیز بیشتر به یکی از مکاتب فلسفی وابسته بودند و فعالیت فکری خود را در چارچوب آن دنبال می‌کردند (Davidson, 1995, p. 7).

در واقع، به زعم هادو، برای فهم آثار فیلسوفان دوران باستان، باید تمام شرایط عینی و انضمامی ای را که این آثار در بستر آنها شکل گرفته‌اند، مورد توجه قرار داد؛ همچنین باید محدودیت‌ها و اقتضائات حاکم بر فعالیت فلسفی آنان، ازجمله چارچوب مکتب فلسفی، تلقی آن مکتب از ماهیت فلسفه، گونه‌های ادبی، قواعد بلاغی و شیوه‌های استدلال را در نظر گرفت. بر این اساس، نمی‌توان آثار یک نویسنده دوران باستان را با همان معیارها و پیش‌فرض‌هایی تفسیر کرد که برای فهم آثار یک نویسنده معاصر به کار می‌رود. به بیان دیگر، آثار فلسفی دوران باستان در شرایط تاریخی، فرهنگی و فکری متفاوتی از آثار فلسفی مدرن پدید آمده‌اند و فهم صحیح آن‌ها مستلزم توجه به همین زمینه‌های متمایز است. (Davidson, 1995, p. 6)

افزون بر ملاحظات هادو درباره نحوه خوانش و تفسیر متون فلسفه باستان، وی بر این باور است که فرایند دگرگونی و تغییر خویشتن، مستلزم انجام «تمرین‌های معنوی» است. هر مکتب فلسفی مجموعه‌ای از تمرین‌ها و شیوه‌های عملی را برای اطمینان از پیشرفت پیروان خود در مسیر دستیابی به وضعیت آرمانی خرد و حکیم ایده‌آل طراحی و ارائه می‌کند. این تمرین‌ها بر اصولی همچون خویشتن‌داری، مراقبت و توجه به خویشتن استوار هستند (Hadot, 1995, p. 59)

هادو اصطلاح «تمرین‌های معنوی» را برای توصیف مجموعه فعالیت‌هایی به کار می‌برد که فیلسوفان دوران باستان برای دگرگونی خویشتن و تحقق زندگی فلسفی انجام می‌دادند. تمرین‌های معنوی، استدلال‌های فلسفی به معنای متعارف آن نیستند؛ باین حال، می‌توانند دربردارنده بازاندیشی، بازبینی و بازتقریر استدلال‌های فلسفی باشند. همچنین این تمرین‌ها را نباید با تمرین‌های بدنی، مانند آمادگی برای مسابقات ورزشی، یکسان دانست؛ هرچند ممکن است برخی فعالیت‌های جسمانی را نیز دربرگیرند. از سوی دیگر، تمرین‌های معنوی تنها به خطابه یا موعظه نیز محدود نمی‌شوند. چنان‌که میشل فوکو نیز در جلد سوم تاریخ جنسیت از مفهوم مورد نظر هادو بهره گرفته است، این تمرین‌ها را می‌توان در چارچوب «تکنیک‌های خود» تحلیل کرد (Foucault, 2005, p. 43). در واقع تمرین‌های معنوی مجموعه‌ای متنوع از فعالیت‌های فلسفی، خطابی، جسمانی و تأملی درباره خویشتن هستند که فرد آگاهانه و آزادانه آنها را برمی‌گزیند تا از طریق تأثیرگذاری بر نحوه تجربه‌کردن، احساس‌کردن و اندیشیدن، زمینه دگرگونی خویش را



فراهم سازد. از این منظر، فیلسوفان باستان تمرین‌های معنوی را به منظور نزدیک شدن به مقام «حکیم» (سوفوس یا ساینس) انجام می‌دادند (Sharpe & Ure, 2021: p. 4).

از منظر هادو، «تمرین تفکر» یکی از مهم‌ترین مؤلفه‌های مراقبه و تمرین‌های معنوی است (Hadot, 1995, p. 59). اگر انسان بخواهد در تمام شرایط زندگی روزمره، مطابق با اصول و معیارهای فلسفی رفتار کند، باید آمادگی مواجهه با ضرورت‌های زیستی، دشواری‌ها و مسائل اجتناب‌ناپذیر زندگی را به دست آورد. تأمل و مراقبه، در این معنا، نوعی آمادگی ذهنی و درونی برای مواجهه با این شرایط است.

هادو «تمرین‌های معنوی» را چنین تعریف می‌کند: «من این عبارت را برای فعالیت‌هایی به کار می‌برم که می‌توانستند بدنی، مانند برنامه غذایی؛ گفتاری، مانند گفت‌وگو با دیگری یا با خود؛ و یا تأملی، مانند مراقبه و مکاشفه، باشند. هدف تمامی این تمرین‌ها ایجاد دگرگونی در فردی بود که آن‌ها را انجام می‌داد» (Hadot, 2002, p. 5).

بر این اساس، تمرین‌های معنوی در هر مکتب فلسفی، مجموعه‌ای از اعمال پراکنده نیستند، بلکه با باورهای بنیادین و عادات پیروان آن مکتب ارتباط داشتند و به تدریج در تغییر و بازسازی آن‌ها مؤثر واقع می‌شدند. نتیجه این فرایند، نوعی دگرگونی پایدار در نگرش، شخصیت و شیوه زیست فرد بود.

در نهایت، فلسفه از منظر هادو مستلزم تمرین‌های معنوی است؛ تمرین‌هایی که بیش از آنکه به تأملات تنها نظری و محدود باشند، زیست انسان را دگرگون می‌کنند. چنان‌که بیان شد، فلسفه در این تلقی، چگونه زیستن و فرایند دگرگون شدن است. از این رو، مفهوم «دگرگونی» در کانون ایده فلسفه به مثابه شیوه زندگی قرار دارد. مراد هادو از دگرگونی، حرکتی مستمر از یک صورت از «خود» به صورتی دیگر است که موجب می‌شود انسان بتواند به بهترین صورت ممکن خویشتن در جهان دست یابد. فرد تنها از طریق فرایند دگرگونی می‌تواند، تا آنجا که برای او ممکن است، به حقیقت وجودی خویش نزدیک شود و همان چیزی شود که هست. بنابراین، گفتار و آموزه‌های فلسفی باید در رفتار و شیوه زندگی انسان تحقق یابند و به تعبیر فیلسوفان اسلامی، به «ملکه» تبدیل شوند.

عمل فلسفی نه تنها در سطح شناختی، بلکه در سطح وجودی نیز تحقق می‌یابد و زندگی فرد را از وضعیت زیست غیر اصیل به سوی شیوه‌ای اصیل از زیستن سوق می‌دهد. بر این اساس، فلسفه نزد فیلسوفان باستان، نوعی شیوه



زندگی فلسفی بود که در آن گفتار فلسفی و زندگی فلسفی از یکدیگر تفکیک ناپذیر بودند. فلسفه در سنت باستان تنها به مجموعه‌ای از آموزه‌های نظری محدود نمی‌شد، بلکه در واقع، بازتاب و تبیین‌کننده همان شیوه زندگی‌ای بود که فیلسوف برگزیده و در عمل محقق کرده بود (Hadot, 2002, p. 5)

۳. تحلیلی مقدماتی از خوانش فلسفه اسلامی با نگرش فلسفه به مثابه روش زندگی

با توجه به آنچه گذشت، می‌توان از قابلیت‌های رویکرد هادو در مطالعات فلسفه اسلامی نیز بهره گرفت. در میان پژوهشگران فلسفه اسلامی، هاجسون، اگرچه متخصص مستقیم در حوزه فلسفه نیست، بر این نکته تأکید کرده است که تأثیرپذیری متفکران مسلمان از فلسفه باستان، فراتر از پذیرش دانش نظری است. به باور هاجسون، فیلسوفان گروهی نسبتاً متمایز و منسجم از اندیشمندان هستند که وجه اشتراک آنان، فلسفه‌ورزی و اهتمام به علوم طبیعی است؛ باین‌حال، مفهوم فلسفه نزد آنان در معنای عمیق‌تر خود، نوعی شیوه زندگی است. بر این اساس، فلسفه، نظامی کل‌نگر است که ابعاد گوناگون زندگی انسان را دربرمی‌گیرد و در قالب نوعی زندگی مبتنی بر انطباق با عقلانیت تحقق می‌یابد. این شیوه زندگی، از یک‌سو، در جست‌وجوی دستیابی به شناخت عقلانی و منطقی از جهان است و از سوی دیگر، در ایده «حکومت بر خویش و دیگران» بر اساس اصول عقلانی تجلی می‌یابد (Hodgson, 1974, Vol. I, pp. 418ff.).

باین‌حال، رویکرد هادو به متون فلسفه باستان، در واقع، فراتر از نکته‌سنجی هاجسون است. هادو، به‌مثابه نوعی انسان‌شناس فلسفی تفکر باستان، بر این باور است که انسان باید جهان را درک کند و بر اساس فهم خود از آن زندگی کند. به بیان دیگر، فرد نه تنها بر جهانی که در آن زندگی می‌کند تأثیر می‌گذارد، بلکه از طریق بازنمایی خلاقانه فهم خویش می‌تواند بر نحوه فهم دیگران از واقعیت نیز تأثیر بگذارد. از این منظر، فیلسوف باستان، انسانی است که از قابلیت شکل‌دهی و خلق معنایی جهان برخوردار است. (Rizvi, 2013, p. 201)

در سنت فلسفه اسلامی نیز انسان در نسبت با وحدت میان جهان انسانی و جهان طبیعی فهم می‌شود و خرد انسانی در پیوند با وجود مطلق قرار می‌گیرد که عالم را به وجود آورده است و متناسب با اقتضائات این شناخت، زندگی و عمل می‌کند. این تلقی دقیقاً همان معنای حکمت است که وجوه نظری و معنوی و عملی خویشتن آدمی را



در برمی گیرد.

یکی از متون عربی که در آن، فلسفه آشکارا به عنوان نوعی شیوه زندگی یا «سیرت» و با تأکید بر تحقق برترین خیر انسانی معرفی شده است، رساله کوتاه «سیرت فلسفی» اثر ابوبکر محمد بن زکریای رازی است. رازی در این رساله می‌کوشد نشان دهد زندگی او بر اساس اصول و الزامات زندگی فلسفی سامان یافته است و از این رو، دست‌کم به اندازه دیگر فیلسوفان هم‌عصر خود، شایستگی آن را دارد که «فیلسوف» نامیده شود (Adamson, 2021, p. 174).

فیلسوفان مسلمان نیز، همانند رازی، نگرشی مبتنی بر پیوند میان ابعاد نظری و عملی فلسفه اتخاذ کرده‌اند. آنان تعاریف متعددی از فلسفه ارائه داده‌اند که بخش قابل توجهی از آنها، فلسفه را دانشی صرفاً نظری نمی‌دانند، بلکه بر بُعد عملی آن نیز تأکید می‌ورزند. افزون بر این، بسیاری از این تعاریف، فلسفه را مسیری برای کمال انسان می‌دانند که بر پیوند میان نظر و عمل استوار است و بر اهمیت تحقق عملی دانش نظری حاصل از علوم فلسفی تأکید می‌کند. بر این اساس، فلسفه در سنت اسلامی نه تنها به شناخت حقیقت، بلکه به چگونگی به کارگیری این شناخت در زندگی و تأثیر آن بر شیوه زیست انسان نیز توجه دارد.

در میان فیلسوفان متقدم مسلمان، کندی فلسفه را از حیث نظری، «دانش واقعیت حقیقی اشیا به اندازه توان و ظرفیت بشری» تعریف می‌کند. به باور او، هدف فیلسوف آن است که در حوزه معرفت به حقیقت دست یابد و سپس بر اساس آن، رفتار و اعمال خود را سامان دهد (کندی، ۱۲۸۲، ص ۸). غایت فلسفه نزد کندی، با توجه به نگرش توحیدی او، تقرب به خداوند است. وی با استناد به صفت قرآنی «حق»، خداوند را به این صفت متصف می‌کند و بر آن است که هر موجودی، از آن حیث که هستی دارد، از حقیقت برخوردار است؛ اما خداوند «نخستین حقیقت» و علت تمامی موجودات و حقایق است. (Adamson, 2007, p. 22)

از این رو، فلسفه نزد کندی عبارت است از تشبیه یافتن به حق. او غایت فیلسوف را در بُعد نظری، رسیدن به حق از طریق علم و عمل کردن بر اساس حق می‌داند. بنابراین فلسفه‌ورزی در اندیشه کندی صرفاً فرایندی برای کسب معرفت نظری نیست، بلکه با تحقق عملی حقیقت در زندگی انسان پیوند دارد و غایت نهایی آن، فراهم ساختن زمینه دستیابی انسان به سعادت است.



در اندیشه فارابی، بُعد عملی فلسفه در بسیاری از آثار او به روشنی قابل مشاهده است و در مقایسه با برخی دیگر از فیلسوفان مسلمان، جایگاهی بنیادی تر دارد. با این حال، فارابی بر آن است که دانش فلسفی باید در سطح جامعه سیاسی، هم‌زمان با تحقق فضیلت و عمل اخلاقی در زندگی فردی، به فعلیت برسد. فارابی در رساله «فی التبییه علی سبیل السعادة» بیان می‌کند که هر کمال و غایتی که انسان بدان اشتیاق دارد، از آن‌رو مطلوب است که به نحوی خیر به‌شمار می‌آید. وی در ادامه می‌افزاید که امور خیر مورد انتخاب انسان متعددند؛ با این حال، سعادت، کامل‌ترین غایتی است که انسان در پی آن است و از آغاز، کوشش و تکاپوی خود را در جهت دستیابی به آن سامان می‌دهد (فارابی، ۱۳۸۴، ص ۸۴).

اگرچه هسته اصلی فلسفه را کسب دانش نظری تشکیل می‌دهد، فارابی تأکید می‌کند که دانش نظری صرف، هرگز به تنهایی فلسفه حقیقی را محقق نمی‌سازد. از نظر او، تنها کسی می‌تواند حقیقتاً خود را فیلسوف بنامد که آثار فلسفه را هم در ساحت نظری و هم در ساحت عملی در خود تحقق بخشیده باشد. بنابراین، فردی که حتی به تمام علوم نظری دست یافته است، اما از کردار و رفتار شایسته برخوردار نیست، شایستگی اطلاق عنوان «فیلسوف» را ندارد.

از نظر فارابی «فیلسوف کامل» کسی است افزون بر برخورداری از فضایل و علوم نظری، از توانایی به‌کارگیری آنها در عرصه عمل نیز برخوردار باشد؛ به‌گونه‌ای که بتواند مقتضیات علوم نظری را به‌صورت معقول در مقام عمل تحقق بخشد و امور ارادی و اختیاری را بر اساس آن سامان دهد. از این‌رو فیلسوف کامل کسی است که نخست فضایل نظری را تحصیل کرده است و سپس با برخورداری از بصیرت یقینی، فضایل عملی را نیز به دست آورده باشد (فارابی، ۱۳۸۴، ص ۶۷).

به نظر فارابی اگر هم‌زمان جستجوی دانش نظری و فضیلت عملی صورت گیرد، در نهایت، فلسفه به یک روش زندگی کامل تبدیل می‌شود و در این صورت، حصول سعادت به عنوان هدف نهایی آن میسر خواهد شد.

۴. خوانش نظام فلسفی اخوان الصفا در نگرش فلسفه به‌مثابه روش زندگی

همانند دیگر فیلسوفان مسلمان، اخوان الصفا نیز در رسائل خویش تعاریف متعددی از فلسفه عرضه می‌کنند. به باور آنان، غایت فلسفه‌ورزی چیزی جز نیل به سعادت و رستگاری نیست. رسائل اخوان الصفا مجموعه‌ای متنوع از عناصر



برآمده از فرهنگ‌های گوناگون است؛ چنان‌که استناد آنان به نقل قول‌های کتاب مقدس و روایت‌های هندی و فارسی، حاکی از همین تنوع فرهنگی است.

از منظر فلسفی نیز، رسائل نمونه‌ای از تلفیق سنت ارسطویی و نوافلاطونی در بستر تلاش‌ها و مجاهدت‌های عقلانی جهان اسلام به شمار می‌آید. (Netton, 2009, p. 109) این مجموعه، در عین تأثیرپذیری گسترده از اصطلاحات ارسطویی و نیز آمیختن اندیشه دینی با مباحث نوافلاطونی، بازتاب‌دهنده آرای پیش‌سقراطیان و رواقیون نیز هست. از این‌رو، تعریف آنان از فلسفه شباهت چشمگیری با تعاریف دیگر فیلسوفان یونانی و اسلامی دارد.

تعریف آنان از فلسفه بر «تشبه به خدا» در دو ساحت نظر و عمل استوار است؛ چنان‌که در حدّ فلسفه گفته می‌شود: تشبه جستن به معبود به اندازه توان انسان. مقصود ما از تشبه در این مقام، همانند شدن در علوم، صنایع و کسب خیر است (اخوان، ۱۴۰۳، ص ۲۵۸). از دیدگاه ایشان، فلسفه شامل نظر و عمل است؛ بدین معنا که آغاز فلسفه را علاقه به علوم، میانه آن را شناخت حقایق موجودات به قدر وسع انسان، و فرجام آن را گفتار و کرداری هماهنگ با آن علم می‌دانند. بر این اساس، علوم فلسفی به چهار گونه تقسیم می‌شوند: نخست ریاضیات، دوم منطقیات، سوم علوم طبیعی، و چهارم علوم الهی (اخوان، ۱۴۰۳، ص ۳۱).

بنابراین فلسفه، سلسله‌ای منظم از دانش است که از رهگذر حصول فعلیت در شناخت ماهیت واقعیات به دست می‌آید. این معرفت بالفعل، زمینه‌ساز زیستن انسان بر وفق آن می‌شود. بدین معنا، فیلسوف - حکیم همچون پیامبران، درباره آفرینش گر مقدسی که علت و پدیدآورنده و کامل‌کننده همه چیز است، دیدگاهی یکسان دارند. پیامبران و فیلسوفان بر نکوهش دنیا و اعتراف به معاد و جزای اعمال، اتفاق نظر دارند (اخوان، ۱۴۰۳، ص ۱۶۰۲). از این‌رو، فلسفه دانشی جهان‌شمول و نردبانی برای رستگاری و نیل به سعادت به شمار می‌آید.

از منظر اخوان، فهم فلسفی واقعی با پیام پیامبرانه به طور کامل همخوانی دارد. آنها از تنوع چشمگیر سنت‌های فلسفی و دینی در تلاش خود آگاهانه برای ساخت ترکیبی آموزه‌هایشان بهره می‌برند. در واقع یکی از دلایلی که اندیشه آنها را التقاطی می‌دانند، به لحاظ ترکیبی بودن آموزه‌ها است. بدیهی است که همعصران آنها، اخوان را به این امر متهم می‌کنند که آنها فلسفه را درون شریعت وارد کرده اند و شریعت را به فلسفه منضم سازند.

ابو یعقوب سجستانی، یکی از منتقدان اخوان، با بیان نقد بالا می‌افزاید اگر یگانگی فلسفه و دین جایز بود خداوند مردم را به این امر آگاه می‌کرد و صاحب شریعت نیز در تکمیل شریعت از فلسفه بهره می‌جست (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۱۴۶).

افزون بر این، برخی از متفکران معاصر نیز اندیشه اخوان‌الصفاء را ماهیتی دائرةالمعارفی دانسته و آن را واجد یک نظام فلسفی واحد و منسجم نمی‌دانند. به تعبیر این دسته از پژوهشگران، اخوان‌الصفاء به معنایی که فیلسوف نزد فارابی و ابن‌سینا شناخته می‌شد، فیلسوف به‌شمار نمی‌آمدند؛ زیرا آنچه آنان در رسائل خود مطرح کرده‌اند، بیشتر تلخیص، گردآوری و ترکیب دیدگاه‌هایی است که در آثار فیلسوفان و دانشمندان پیشین آمده بود. بر این اساس، می‌توان گفت محتوای رسائل اخوان‌الصفاء آمیزه‌ای از دیدگاه‌ها و آموزه‌های متنوع و تاحدی التقاطی است و ازاین‌رو، نمی‌توان آن را یک نظام فلسفی واحد و منسجم به‌شمار آورد (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۱۴۷).

بااین‌حال، با خوانش اندیشه اخوان‌الصفاء بر اساس رویکرد «فلسفه به‌مثابه روش زندگی»، می‌توان تفسیری متفاوت از ماهیت و انسجام اندیشه آنان ارائه کرد. اخوان‌الصفاء باورهای دینی را نمادهایی از حقیقت غایی فلسفی تلقی می‌کنند و ازاین‌رو، نگرش آنان به فلسفه ماهیتی دینی دارد؛ همان‌گونه که تلقی آنان از دین نیز واجد سویه‌ای فلسفی است. بر این اساس، هماهنگی میان فلسفه باستان و اسلام در اندیشه اخوان صرفاً به حوزه آموزه‌ها و اعتقادات نظری محدود نمی‌شود، بلکه به حوزه عمل و تمرین‌های دینی، از جمله عبادات و مناسک، نیز گسترش می‌یابد. از این منظر، دستیابی به هدف نهایی فلسفی-دینی، یعنی عروج نفس به سوی خداوند، مستلزم به‌کارگیری هم‌زمان ابزارهای فلسفی و دینی است.

این همخوانی را می‌توان در نسبت میان عبادت ظاهری و عبادت باطنی نیز مشاهده کرد. از منظر اخوان‌الصفاء، هر دو بُعد عبادت برای دستیابی به سعادت نهایی انسان ضروری هستند. باور و اعتقاد دینی از یک سو، و معرفت فلسفی از سوی دیگر، دو جنبه از یک حقیقت واحد را تشکیل می‌دهند که در قالب «ظاهر» و «باطن» دین تجلی می‌یابد و انسان می‌تواند از طریق آنها به رستگاری دست یابد. این دو بُعد در کنار یکدیگر کلیتی منسجم را شکل می‌دهند؛ زیرا حقایق باطنی و فلسفی، در ساحت دین ظاهری، در قالبی نمادین و قابل فهم آشکار می‌شوند.



با این وصف، اگر اندیشه اخوان الصفا را با نگاهی کل گرایانه و در پرتو رویکرد هادو به «فلسفه به مثابه روش زندگی» بررسی کنیم، می توان گفتار فلسفی آنان را بازتابی از تمرین های معنوی و، تمرین های معنوی آنان را تجلی و تحقق عملی گفتار فلسفی شان دانست. از این منظر، میان آموزه های فلسفی و شیوه زندگی اخوان الصفا رابطه ای دوسویه برقرار است؛ به گونه ای که گفتار فلسفی، مبانی نظری شیوه زیست آنان را تبیین می کند و تمرین های معنوی، امکان تحقق عملی این مبانی را فراهم می سازند. با توجه به تلقی اخوان الصفا از باور و اعتقاد دینی در دو سطح آموزه های نظری و عبادات و مناسک دینی، می توان گفت آنان با گسترش مفهوم عبادت به حوزه زندگی فیلسوفانه، از نوعی «عبادت فلسفی» سخن می گویند. عبادت فلسفی در این معنا، همان ساحت باطنی عبادت دینی است که در اقرار به توحید و شناخت حقیقت الهی تحقق می یابد و از این حیث، با گفتار فلسفی فیلسوفان باستان قرابت دارد. بر این اساس، عبادات و مناسک ظاهری دینی را می توان نوعی تمرین معنوی دانست که در سطح عملی، بیانگر نگرش توحیدی اخوان الصفاست

در بخش بعد، با بررسی دقیق تر رسائل اخوان الصفا، ابعاد این پیوند و نحوه ظهور آن در آموزه ها و اعمال آنان را با تفصیل بیشتری بررسی خواهیم کرد.

۵. عبادت فلسفی و عبادت دینی به مثابه گفتار فلسفی و تمرین های معنوی

اخوان الصفا در رساله چهل و دوم، با ارائه تقسیم بندی ای از باورهای انسان ها، زمینه را برای تبیین شایستگی افراد در کسب علوم مختلف فراهم می کنند. آنان باورهای مردم را از سه قسم خارج نمی دانند: نخست، باورهایی که به صلاح خواص است، نه عوام؛ دوم، باورهایی که به صلاح عوام است، نه خواص؛ و سوم، باورهایی که به صلاح هر دو گروه، یعنی خواص و عوام، است (اخوان، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۱۳۶۹).

اخوان الصفا در همان رساله، علم، دین، ادب و متعلقات آنها را دارای سه سطح می دانند: سطح نخست، ظاهر و آشکار؛ سطح دوم، باطن و پنهان؛ و سطح سوم، مرتبه ای میان این دو. آنان بر این اساس، احکام و آداب دینی ای را که سود و کارکرد آنها برای عموم مردم آشکار و قابل فهم است، در زمره ساحت ظاهری دین قرار می دهند. از جمله این امور می توان به نماز، روزه، زکات، صدقات، قرائت، تسبیح و تهلیل و نیز علوم مربوط به عبادات، اخبار، روایات و



قصص اشاره کرد که می‌توانند در قالب تعلیم، تسلیم یا ایمان مورد توجه قرار گیرند.

از منظر اخوان‌الصفای شایسته‌ترین علوم دین برای گروه‌های متوسط بین خاص و عام، تفقه در احکام آن و نیز تحقیق در سیره عادلانه و دقت نظر در معانی الفاظ است. از جمله مصادیق این مرتبه می‌توان به تفسیر، تنزیل و تأویل، دقت و تأمل در محکّمات و متشابهات، جست‌وجوی حجت و برهان و پرهیز از پذیرش دین بر پایه تقلید اشاره کرد. بنابراین از منظر ایشان، حرکت از سطح ظاهری دین به مراتب عمیق‌تر آن، مستلزم گذار از پذیرش و عمل ابتدایی به سوی فهم، تحقیق، تأمل و استدلال است (اخوان، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۱۴۳۱).

اخوان‌الصفای در ادامه، شایسته‌ترین علوم دینی برای خواص را دقت و تأمل در اسرار دین و بواطن امور پنهان آن می‌دانند. از نظر آنان، دستیابی به این مرتبه از معرفت، مستلزم تحقیق و جست‌وجو در اسرار مکنون دین است؛ امری که تنها برای کسانی ممکن است که از شهوات، پلیدی‌های نفس، خودپسندی و ریاکاری پاک شده و در زمره «پاکان» قرار گرفته باشند (اخوان، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۱۴۳۱).

از منظر اخوان‌الصفای، برترین دانش‌ها و والاترین معارف، معرفت خداوند و شناخت صفات اوست. سعادت حقیقی هنگامی تحقق می‌یابد که نفس پس از رهایی از بدنی، در کامل‌ترین مراتب وجودی و والاترین غایات خویش، به صورت جاودانه باقی بماند و از نیکوترین حالات ممکن برای نفوس برخوردار شود (اخوان، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۱۴۳۱).

اخوان‌الصفای در ادامه، با بیان اعمال متناسب با مراتب مختلف انسان‌ها، برای هر گروه شیوه‌ای از عمل را متناسب با ظرفیت و مرتبه معرفتی آن تعیین می‌کنند. از نظر آنان، برای عوام، بهترین اعمال، کثرت روزه، صدقه، نماز و دیگر عبادات واجب و معین در سنت‌ها و شرایع است؛ اعمالی که افزون بر ایفای تکالیف دینی، انسان را از اشتغال به امور بیهوده و باطل باز می‌دارند (اخوان، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۱۴۳۱).

در مقابل، برترین اعمال برای خواص، اندیشیدن، تأمل و عبرت‌آموزی از دگرگونی‌های امور محسوس و معقول، به‌ویژه اموری است که با دین ارتباط دارند. از این رو، اخوان‌الصفای اندیشیدن و تأمل را در شمار برترین اعمال نیک قرار می‌دهند (اخوان، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۱۴۳۱).

با این حال، انسان در مواجهه با امور محسوس، با دو مسیر متفاوت روبه‌رو است: مسیری که به هدایت می‌انجامد



و مسیری که ممکن است او را به گمراهی سوق دهد. اخوان الصفا امور جهان را از حیث نحوه شناخت، به دو دسته کلیات و جزئیات تقسیم می‌کنند. از نظر آنان، اگر انسان در کلیات بیندیشد و در جست‌وجوی کلیت و حقیقتی باشد که ورای آن‌ها قرار دارد، امکان شناخت حقایق برای او فراهم می‌شود و در نتیجه، به خداوند و بخشش او نزدیک‌تر خواهد شد. در مقابل، اگر اندیشه او تنها به جزئیات و جست‌وجوی علل نهفته در آنها معطوف باشد، ممکن است گرفتار پیچیدگی‌های آنها شود؛ به گونه‌ای که هرچه بیشتر در این جزئیات تأمل کند، بر تردیدهای او افزوده و از خداوند دورتر شود (اخوان، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۱۴۳۱).

اخوان الصفا عبادت را به دو نوع تقسیم می‌کنند: نخست، عبادت شرعی که از طریق تبعیت و تسلیم در برابر صاحب شریعت و التزام به فرامین و نواهی او تحقق می‌یابد؛ از جمله قربانی، طهارت، نیایش، روزه و زکات. دوم، عبادت فلاسفه الهی که عبارت است از اقرار به توحید خداوند (اخوان، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۱۷۵۸). در اندیشه اخوان، عالی‌ترین مرتبه عبادت دینی با غایت فلسفی پیوند می‌یابد و تأمل و تفکر فلسفی را می‌توان در شمار والاترین مراتب عبادت دینی دانست. باین حال، این دیدگاه به معنای آن نیست که دین ظاهری، نردبانی است که انسان بتواند پس از عبور از هر دو ساحت نظری و عملی، آن را کنار بگذارد. به نظر می‌رسد بنیان فکری اخوان الصفا بر نوعی نگرش کل‌گرایانه استوار است که در آن، ساحت باطنی دین هرگز جایگزین ساحت ظاهری و بیرونی آن نمی‌شود، بلکه با آن پیوندی درونی و مکمل دارد. از همین رو، اخوان الصفا بر حفظ پیوند میان این دو ساحت تأکید می‌ورزند:

اگر در عبادت‌های شرعی کوتاهی شود، نباید خود را در معرض عبادت‌های فلسفی قرار داد و در غیر این صورت هم خود را هلاک می‌کنی و هم دیگران را نیز هلاک می‌کنی. در واقع خود گمراه شده و دیگران را نیز گمراه می‌کنی؛ زیرا عمل به شریعت ناموسی و انجام تکالیف عبادی و متعهد بودن به اطاعت از ساحت آن و نیز عمل به عبادت‌های فلسفی، الهی ایمان است و تا کسی مسلمان نشده باشد نمی‌تواند مومن باشد و اسلام بر ایمان پیشی دارد (اخوان، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۱۷۵۹).

اخوان الصفا در رساله پنجم، که آن را «فصل جامع فواید سودمند» رسائل خود می‌نامند و جایگاه آن را در مجموعه رسائل همچون قلب در بدن و سر در چشم می‌دانند، غایت و هدف نهایی اندیشه خویش را بیان کرده‌اند. از نظر آنان،

این غایت، دستیابی به سعادت در دنیا و آخرت است. موضوع محوری این رساله، تربیت شخصیت و پرورش نفس است و بیشتر مباحث آن به تبیین انواع متمایز سیاست و تدبیر جسمانی و نفسانی اختصاص دارد؛ سیاست‌هایی که از طریق آنها نفس تربیت می‌شود تا زمینه دستیابی انسان به سعادت دنیوی و اخروی فراهم آید. اخوان‌الصفاء در بیان هدف این رساله تصریح می‌کنند: «در این رساله، توصیف دو سیاست را گرد آوردیم تا کمال تو را در این منزل حاصل گرداند و به وسیله آن به منزل سعادت در هر دو سرا نائل گردی» (اخوان، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۱۷۴۵).

می‌توان گفت «حکمرانی نفسانی و جسمانی» در اندیشه اخوان‌الصفاء، با مراد هادو از مفهوم «تمرین‌های معنوی» نزدیکی قابل توجهی دارد. مراقبت از بدن و شیوه تدبیر آن، کنترل و تهذیب نفس، پرورش فضایل اخلاقی و دستورالعمل‌های مربوط به زهد جسمانی، که اخوان آن را در قالب پذیرش آداب فرشته‌گون مطرح می‌کنند، همگی در شمار تمرین‌هایی قرار می‌گیرند که هدف آن‌ها دگرگون‌سازی انسان و آماده‌ساختن نفس برای دستیابی به کمال است. از منظر اخوان‌الصفاء در نتیجه این تمرین‌ها، خداوند نوری در وجود انسان قرار می‌دهد که به واسطه آن می‌تواند به مخلوقات الهی بنگرد و آیات خداوند را به نیکویی قرائت و درک کند (اخوان، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۱۷۴۶).

رساله پنجاهم، با عنوان «از علوم ناموس الهی و شرعی درباره کیفیت و کمیت انواع سیاست‌ها»، به تبیین و تشریح فضایل نفسانی اختصاص دارد. در این رساله، الزام اخلاقی و عبادت دینی، از جمله ابعاد اساسی سیر انسان در مسیر تقرب به خداوند به‌شمار می‌روند. در کنار این دو بُعد، «عبادت فلسفی» نیز قرار می‌گیرد که با اهداف اخلاقی و دینی و، در عین حال، با غایات نظری و عملی فلسفه انطباق دارد.

از نظر اخوان‌الصفاء، عبادت فلسفی دشوارترین نوع عبادت است؛ زیرا، چنان‌که پیش‌تر بیان شد، مستلزم «مرگ جسم» در کوتاه‌ترین زمان، بازداشتن نفس از اموری است که در حالت عادی برای آن مطلوب هستند، و محدود ساختن خواسته‌های آن تا جایی است که نفس بتواند به ادراک حقایق کلی موجودات دست یابد (اخوان، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۱۷۹۵). در واقع عبادت فلسفی هم از منظر نظری و هم از منظر اخلاقی نشان‌دهنده مراتب بالاتری در عروج نفس است. در بُعد نظری، غایت عبادت فلسفی دستیابی به معرفت کامل نسبت به امور معقول و تحقق کمال فضیلت عقلی است؛ در بُعد عملی نیز غایت آن، تحقق آرمان اخلاقی زندگی فیلسوفانه و سامان‌یافتن رفتار انسان بر اساس



فضایل است. بنابراین، عبادت فلسفی در اندیشه اخوان الصفا تنها به تفکر و تأمل فلسفی محدود نمی‌شود، بلکه مجموعه‌ای از اعمال و مناسک را نیز دربرمی‌گیرد که بُعد دینی در آن‌ها ظهور می‌یابد.

یکی از نمونه‌های روشن پیوند میان ساحت شرعی و ساحت فلسفی عبادت در اندیشه اخوان الصفا، «قربانی کردن» است که هم وجهی شرعی و هم وجهی فلسفی دارد. ایشان قربانی کردن گوسفند توسط ابراهیم را به منزله فدیة‌ای برای فرزند او تفسیر می‌کنند و آن را الگویی برای تقرب به خداوند می‌دانند. بر همین اساس، آنان تأکید می‌کنند که اگر انسان بتواند حتی به اندازه چراندن یک گوسفند در «زمین بهشت» به آن مقام و مرتبه نزدیک شود، شایسته است چنین عملی را انجام دهد و آن را فرو نگذارد (اخوان، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۱۷۶۹).

از این رو، در اندیشه اخوان الصفا، قربانی واجد دو ساحت به هم پیوسته است: در ساحت ظاهری، عملی شرعی و عبادی است و در ساحت باطنی، نمادی از تهذیب نفس و رهایی از خصلت‌ها و تعلقاتی است که مانع حرکت انسان در مسیر کمال می‌شوند. بدین ترتیب، مناسک دینی در نظام فکری اخوان الصفا تنها به معنای ظاهری و مناسکی خود محدود نمی‌شوند، بلکه می‌توانند به منزله تمرین‌هایی برای تزکیه و دگرگونی درونی و، در نهایت، تحقق عملی زندگی فلسفی تلقی شوند. بر

با این توصیف، گفتار فلسفی نزد اخوان الصفا، که در پیوندی وثیق با آموزه‌های دینی صورت‌بندی شده است، در آیین‌ها و مناسک دینی نیز، که از حیث عملی واجد کارکردی فلسفی هستند، ظهور می‌یابد. یکی از مهم‌ترین توصیه‌های اخوان در این زمینه، دعوت به پیروی از مکتب و سیرت آنان است؛ رویکردی که از حیث ساختار، با شیوه عمل فیلسوفان یونانی و پیوند میان تعلیم فلسفی و زیست فلسفی نزد آنان شباهت دارد.

اخوان الصفا در بخشی از رساله چهل و هشتم، بیان می‌کنند کسی که خواهان مطالعه رسائل و دستیابی به اسرار و معانی آنهاست، باید در مجالس برادران فاضل حضور یابد و سخنان آنان را بشنود، با سیرت و شیوه زندگی ایشان آشنا شود و از اخلاق و آداب آنان پیروی کند تا از طریق این معاشرت و الگوگیری، زمینه تربیت و دگرگونی نفسش فراهم گردد:

در این صورت نفس تو از خواب غفلت و گور جهالت برخیزد، سینه‌ات گشاده شده، ذهنت صفا پیدا می‌کند و چشم



بصیرت در دلت باز شود و به چشم دل همان چیزهایی را مشاهده کنی که آنها مشاهده کردند و به آن چیزهایی بنگری که آنها با نور خرد خود می‌نگرند و معانی کتب‌های چهارگانه (رسائل) را به همانگونه فهم کنی که آنها فهم کردند و به این ترتیب حمایت روح زندگی قرار گیری و زندگی مانند دانشمندان داشته باشی و حیات شهیدان را پیدا کنی و موفق به صعود ملکوت آسمان گردی و ملاء اعلیٰ بنگری (اخوان، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۱۷۹۵).

بر این اساس، در اندیشه اخوان الصفا، انتقال معرفت فلسفی تنها از طریق آموزش گزاره‌ها و مفاهیم نظری تحقق نمی‌یابد، بلکه مستلزم همراهی، الگوگیری و تربیت عملی است. فهم حقیقی آموزه‌های فلسفی نیز زمانی حاصل می‌شود که فرد بتواند متناسب با آن آموزه‌ها، شیوه‌ای خاص از زندگی را در عمل تحقق بخشد. از این‌رو، مجالست با اهل حکمت، مشاهده سیرت آنان، تأسی به اخلاق و آداب ایشان و کوشش برای دگرگونی خویشتن، بخشی از فرایند فلسفه‌ورزی و تربیت فلسفی به‌شمار می‌رود. این تلقی با مفهوم «تمرین‌های معنوی» در اندیشه هادو قرابت قابل توجهی دارد؛ زیرا در هر دو رویکرد، فلسفه صرفاً دانشی برای آموختن نیست، بلکه فرایندی برای تربیت، دگرگونی و تعالی انسان است که تحقق آن، مستلزم پیوند میان معرفت و شیوه زیست است.



نتیجه گیری

در این پژوهش، با بررسی اجمالی برخی از آرای فلسفی اخوان الصفا نشان دادیم مطالعه متون فلسفی مسلمانان با رویکردی کل گرایانه و در چارچوب «فلسفه به مثابه روش زندگی» می تواند از فروکاستن این متون به تبیین های صرفاً سیاسی یا عرفانی جلوگیری کند. بر این اساس، پس از ارائه شرحی مختصر از آرای پیر هادو و تبیین ایده «فلسفه به مثابه روش زندگی»، به بررسی اجمالی رسائل اخوان الصفا پرداختیم. حاصل این بررسی را می توان در محورهای زیر خلاصه کرد:

به نظر می رسد که تفکر اخوان یک نظام فلسفی یکپارچه است و به ظاهر، التقاطی است، اما در واقع گفتار فلسفی و روش زندگی آنها به مثابه یک کل به سمت سعادت و در رستگاری نفس است.

فلسفه برای اخوان یک تمرین مقدماتی برای کسب حکمت است. حکمت در نظر ایشان حصول ادراک حقایق کل موجود است و در حد توان انسان و به کارگیری قول و عمل مناسب با این دانش ادراکی است.

برای اخوان تمرین معنوی شامل عبادت دینی، فلسفی و اجرای فرامین و نواهی سنت در شریعت است. آن ها صرفاً اعتقادات دینی را حاوی بعد باطنی ندانسته و وجه باطنی یا فلسفی آن را در عبادت دینی گسترده می دانستند. به این معنا با تقسیم مردم در سه سطح عوام، بین عوام و خواص و خواص بالاترین دانش را معرفت خدا که خاص خواص است و مستلزم دقت نظر در اسرار دین و دوری از خودپسندی و عمل کننده به فرامین و نواهی الهی است معرفی می کنند.

از منظر اخوان الصفا، «تمرین معنوی» مجموعه ای از عبادات دینی و فلسفی و نیز التزام عملی به فرامین و نواهی شریعت است. آنان ساحت باطنی دین را تنها به حوزه اعتقادات محدود نمی کردند، بلکه برای عبادات دینی نیز وجهی باطنی و فلسفی قائل بودند. اخوان الصفا با تقسیم انسان ها به سه سطح عوام، گروه میانی میان عوام و خواص، و خواص، مراتب متفاوتی از معرفت دینی را برای هر یک در نظر می گیرند. در این سلسله مراتب، عالی ترین مرتبه معرفت، «معرفت خداوند» است که به خواص اختصاص دارد و دستیابی به آن مستلزم تأمل و دقت در اسرار دین،



پالایش نفس از خودپسندی و ریا، و التزام عملی به فرامین و نواهی الهی است.

با توجه به مطالب فوق و جستجوی ناچیز در جهان اندیشه اخوان به نظر می‌رسد نظام فلسفی اخوان فراتر از یک دانش دائرةالمعارفی است. بازخوانی سنت فلسفه اسلامی در پرتو نگاه آدو وجه متمایز و کارآمدی به متون و اندیشه اسلامی می‌دهد. اما این امر مانع نمی‌شود که گفتار فلسفی آنها در محاق چنین نگرشی فراموش شود، بلکه توجه همزمان به گفتار و عمل فلسفی وجهی است که رویکرد ضرورت خواندن متون را با رویکرد آدو ایجاب می‌کند.

با توجه به مطالب پیش‌گفته و بررسی اجمالی اندیشه اخوان‌الصفاء، به نظر می‌رسد نظام فکری آنان را نمی‌توان تنها به مجموعه‌ای دائرةالمعارفی از دانش‌ها و دیدگاه‌های پراکنده فروکاست. بازخوانی سنت فلسفه اسلامی در پرتو رویکرد «فلسفه به مثابه روش زندگی» هادو، می‌تواند چشم‌اندازی متمایز و کارآمد برای مطالعه متون و اندیشه‌های فلسفی در جهان اسلام فراهم آورد. این رویکرد، البته، به معنای نادیده‌گرفتن یا به حاشیه‌راندن گفتار فلسفی اخوان‌الصفاء نیست؛ بلکه برعکس، توجه هم‌زمان به گفتار و عمل فلسفی، امکان فهم دقیق‌تر نسبت میان آموزه‌های نظری و شیوه زندگی آنان را فراهم می‌سازد.



منابع و مآخذ

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۸۹). ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام. تهران: طرح نو.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۸۹). درخشش ابن رشد در حکمت مشاء. تهران: نشر علم.
- اخوان الصفا (۱۴۰۳). رساله‌های اخوان الصفا. ترجمه محمدعلی عسگری. تهران: مولی.
- اشتراوس، لئو (۱۴۰۰). مقدمه‌ای سیاسی بر فلسفه. ترجمه یاشار جبرانی. تهران: آگه.
- رحمتی، ان شاء الله (۱۳۸۹). پیشگفتار در ابن سینا و تمثیل عرفانی. اثر هانری کربن. تهران: سوفیا.
- فارابی، محمد بن محمد (۱۳۸۴). سعادت از نگاه فارابی. ترجمه دو کتاب تحصیل السعاده و کتاب التنبیه علی سبیل، ترجمه علی اکبر جابری مقدم. قم: دارالهدی.
- کربن، هانری (۱۳۸۸). تاریخ فلسفه اسلامی. ترجمه جواد طباطبایی. تهران: کویر.
- کربن، هانری (۱۳۹۱). چشم اندازهای فلسفی و معنوی اسلام ایران. مقدمه، ترجمه و توضیح ان شاء الله رحمتی. تهران: سوفیا.
- کندی، ابویوسف یعقوب بن اسحاق (۱۳۸۷). مجموعه رسائل فلسفی کندی. ترجمه سید محمود یوسف ثانی. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- لیمن، اولیور (۱۳۸۹). مقدمه‌ای در تاریخ فلسفه اسلامی. ترجمه حسین معمار. تهران: مؤسسه انتشارات حکمت.



- Adamson, Peter (2007). *Al-Kindi*. England: Oxford University Press.
- Adamson, Peter (2021). *Al-Rāzī*. England: Oxford University Press.
- Chase, M. (2024). "Pierre Hadot and His Critics on Spiritual Exercises and Cosmic Consciousness: From Ancient Philosophy to Contemporary Neurology." In Marta Faustino & Helder Teli (Eds.), *Hadot and Foucault on Ancient Philosophy*. Leiden: Brill.
- Davidson, Arnold I. (1995). "Pierre Hadot and Spiritual Phenomenon of Ancient Philosophy." In Pierre Hadot, *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*. Trans. M. Chase. New Jersey: Wiley-Blackwell.
- Foucault, Michel (2005). *The Hermeneutics of the Subject: Lectures at the Collège de France 1981–1982*. Trans. G. Burchell. London: Palgrave Macmillan.
- Gutas, Dimitri (2002). "The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century: An Essay on the Historiography of Arabic Philosophy." *British Journal of Middle Eastern Studies*, 29(1), 5–25.
- Hadot, Pierre (1995). *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*. Trans. M. Chase. New Jersey: Wiley-Blackwell.
- Hadot, Pierre (2002). *What Is Ancient Philosophy?* Trans. M. Chase. London: Belknap Press of Harvard University Press.
- Hodgson, Marshall G. S. (1974). *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization, Volume One*. London: University of Chicago Press.
- Leaman, Oliver (1985). *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Netton, I. R. (2009). "Private Caves and Public Islands." In M. Elkaisy-Friemuth & J. M. Dillon (Eds.), *The Afterlife of the Platonic Soul: Reflections of Platonic Psychology in the Monotheistic Religions*, 107–120. Leiden–Boston: Brill.



- Rizvi, Sajjad H. (2013). "Approaching Islamic Philosophical Texts: Reading Mulla Sadra Sirazi (d. 1635) with Pierre Hadot." In Michael Chase, Stephen R. L. Clark & Michael McGhee (Eds.), *Philosophy as a Way of Life: Ancients and Moderns—Essays in Honor of Pierre Hadot*. Wiley-Blackwell.
- Sharpe, Matthew & Ure, Michael (2021). *Philosophy as a Way of Life*. New York: Bloomsbury Academic.