

Journal of Religious Thought of
Shiraz University
Vol.22, No.3, Autumn 2022, Ser. 84,
PP: 87-99, ISSN: 2251-6123
ISSN online: 2717-2686
Article: Original Research

فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز
دوره ۲۲، شماره ۳، پاییز ۱۴۰۱، پیاپی ۸۴،
صفحات ۸۷-۹۹، شاپا چاپی: ۶۱۲۳-۲۲۵۱
شاپا الکترونیکی: ۲۶۸۶-۲۷۱۷
مقاله: علمی پژوهشی

Analyzing Ikhwān al-Ṣafā's Procedural Treatment of Philosophy

Morteza Motavalli *
Ahad Faramarz Gharamaleki **

Abstract

Throughout history, there have been various treatments of philosophy. What we think of philosophy plays an important role both in accepting or rejecting philosophy and in defining the framework of our philosophy. In the history of Islamic philosophy, Ikhwān al-Ṣafā has put forward a different treatment of philosophy. In this inquiry, we analyze this treatment and show that philosophy for them is a three-stage procedure. The first stage is the love of true philosophical sciences and it is exactly this stage that is the ground of philosophy's appellation. This stage provides the power and fuel for the exhausting path of the second stage. The second stage is the knowledge of the realities of beings to the extent of human strength, which encompasses all philosophical sciences such as logic and mathematics and physics and theology (including practical wisdom). And the third stage is word and deed in harmony with science, that is, one must have the skill or virtue or art of acting in accordance with science. In order to act in this way, one must have the instinct to recognize the appropriate action in the relevant situation. With this procedure, unlike other sciences and other matters, we do not seek an output, rather the procedure itself is beautiful and desired. Ikhwān al-Ṣafā have reached this treatment by systematic combination.

Keywords: Ikhwān al-Ṣafā, philosophy, procedural treatment, systematic combination, knowledge of the realities of beings, virtue.

* PhD student of Islamic Philosophy and Theology, University of Tehran, Tehran, Iran
(Corresponding Author). Motavalimorteza@ut.ac.ir

** Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and
Islamic studies, University of Tehran, Tehran, Iran. ghmaleki@ut.ac.ir

Date of Receive: 14/05/1401

Date of Accept: 07/06/1401

تحلیل تلقی فرایندی اخوان الصفا از فلسفه

مرتضی متولی *

احد فرامرزراملکی **

چکیده

در طول تاریخ، تلقی‌های مختلفی از فلسفه شده است. اینکه تلقی ما از فلسفه چیست، هم در قبول یا رد فلسفه نقش دارد، هم چارچوب فلسفه‌ی ما را مشخص می‌سازد. در تاریخ فلسفه‌ی اسلامی، اخوان الصفا تلقی متفاوتی از فلسفه پیش نهاده‌اند. ما در این جستار نشان می‌دهیم که فلسفه نزد ایشان یک فرایند سه‌مرحله‌ای است. مرحله‌ی اول دوستداری علوم فلسفی حقیقی است و همین مرحله‌ی اول است که وجه تسمیه‌ی فلسفه است. این مرحله نیرو و سوخت مسیر طاقت‌فرسای مرحله‌ی دوم را فراهم می‌آورد. مرحله‌ی دوم، معرفت حقایق موجودات به قدر طاقت انسان است که همه‌ی علوم فلسفی، اعم از منطقیات، ریاضیات، طبیعیات و الهیات (شامل حکمت عملی) را در بر می‌گیرد و مرحله‌ی سوم، قول و عمل هماهنگ با علم است؛ یعنی فرد باید مهارت یا فضیلت یا هنر عمل موافق با علم را داشته باشد. برای این‌گونه عمل کردن، فرد باید فراست تشخیص عمل مناسب در موقعیت مربوط را داشته باشد. با این فرایند، برخلاف سایر علوم و سایر امور، به دنبال برون‌دادی نیستیم، بلکه این فرایند، خود، زیبا و مطلوب است. اخوان الصفا با ترکیب نظام‌مند به این تلقی رسیده‌اند.

واژگان کلیدی: اخوان الصفا، فلسفه، تلقی فرایندی، ترکیب نظام‌مند، معرفت حقایق موجودات، فضیلت.

۱. مقدمه

در طول تاریخ، تلقی‌های مختلفی از فلسفه شده است. گاهی آن را هنر زندگی کردن دانسته‌اند (Sellars, 2009, Pp. 33-175) و گاهی پاسخ‌گوی پرسش‌های بنیادین انسان به روش پیشین (کشفی، ۱۳۹۹، ص ۱). برخی آن را برنامه‌ی تغییر دانسته‌اند (Roark, 2016, Pp. 6-7) و برخی نوعی انضباط نفس که انسان را تا صفا و آزادی بالا می‌برد (ویل دورانت،

* دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران (نویسنده مسؤؤل).

Motavalimorteza@ut.ac.ir

** استاد گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران.

ghmaleki@ut.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۰۷

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۵/۱۴

تحلیل تلقی فرایندی اخوان‌الرضا از فلسفه ۸۹

۱۳۸۵، مقدمه). دیگری آن را تولیدکننده‌ی مفاهیمی می‌داند که برای ایجاد قوانین و نظریه‌های واضح، کارآمد است (لرر، ۱۳۹۶، ص ۳۹) و کواین آن را روشن‌ساز جملات و رافع کژتابی‌های زبان انگاشته (میثمی، ۱۳۹۳، صص ۵۶ و ۷۱ و ۷۳) و ...

اینکه تلقی از فلسفه چیست، دست‌کم از دو جهت اهمیت دارد: ۱. در طول تاریخ، بسیاری از دانشمندان و متدینان و عارفان و... به رد و انکار فلسفه از جهات گوناگون پرداخته‌اند. طبیعتاً آن‌ها تلقی خاصی از فلسفه داشته‌اند و به انکار همان تلقی پرداخته‌اند؛ ۲. این تلقی ما از فلسفه است که چارچوب فلسفه‌ی ما و راه اندیشه‌ورزی ما را مشخص می‌کند. اینکه ما فلسفه را چه بدانیم، مسائل ما، روش ما، و فرایند فلسفه‌ورزی ما را روشن خواهد ساخت.

در سنت اسلامی نیز تلقی‌های مختلفی از فلسفه شده است. کندی در رساله فی حدود الاشیاء و رسومها، شش تعریف از فلسفه می‌آورد: ۱. دوست‌داشتن حکمت؛ ۲. تشبیه به افعال خداوند به‌قدر طاقت انسان؛ ۳. عنایت به مرگ؛ ۴. صناعت صناعت‌ها و حکمت حکمت‌ها؛ ۵. شناختن انسان خودش را؛ ۶. علم به وجودات، ماهیات و علت‌های اشیاى ابدی کلی (کندی، ۱۹۷۸، صص ۱۲۱-۱۲۳). وی در کتاب *الفلسفه الأولى* تعریفی دیگر هم می‌افزاید: علم به حقایق اشیا به‌قدر طاقت انسان (کندی، ۱۹۷۸، ص ۲۵). پس از آن، فارابی سه تعریف متفاوت دیگر نیز به سرمایه‌ی برجای‌مانده از پیشینیان خود اضافه می‌کند: ۱. علم به موجودات از آن جهت که موجودند (فارابی، ۱۴۰۵، ص ۸۰)؛ ۲. صناعتی که مقصودش فقط تحصیل جمیل است^۲ (فارابی، ۱۴۱۳، ص ۲۵۶)؛ ۳. دانستن علوم نظری^۳ و موافق‌بودن تمام افعال با آنچه جمیل است، در بادی رأی مشترک و در واقع (فارابی، ۱۳۶۴، ص ۱۰۰). سپس اخوان‌الرضا با استفاده از این دارایی و فعالیت فلسفی خود، تعریفی دیگرسان از فلسفه عرضه می‌کنند و تلقی‌ای فرایندی از آن ارائه می‌دهند. در این جستار، قصد تحلیل این تلقی اخوان‌الرضا از فلسفه را داریم. هم‌مفاهیم و گزاره‌های اخوان‌الرضا را واکاوی خواهیم کرد، هم‌سازگاری مقام نظر ایشان با مقام عملشان را نشان خواهیم داد (تحلیل سیستمی) و می‌دانیم که بازخوانی سنت برای برگرفتن توشه‌ای نیروبخش از گذشته برای امروز و فردا، ضرورتی انکارناپذیر است. شایان ذکر است که تاکنون پژوهشی درخصوص تلقی اخوان‌الرضا از فلسفه صورت نگرفته است.

۲. تحلیل تلقی اخوان‌الرضا از فلسفه

در مجموع، دو تعریف از فلسفه در رسائل اخوان‌الرضا به چشم می‌خورد: ۱. فلسفه عبارت است از تشبیه به خداوند به‌قدر طاقت انسان (اخوان‌الرضا، ۱۹۹۲، ج ۱، صص ۲۰۸ و ۲۲۵ و ۲۹۰ و ۳۹۹ و ۴۲۷ و ج ۲، صص ۱۰ و ۴۵۴ و ج ۳، صص ۳۰ و ۹۳)؛ ۲. فلسفه ابتدایش محبت علوم است و میان‌اش معرفت حقایق موجودات به‌حسب طاقت انسانی است و انتهایش گفتار و کردار هماهنگ با علم است (اخوان‌الرضا، ۱۹۹۲، ج ۱، ص ۴۸). تلقی و تعریف دوم ایشان از

فلسفه است که در کانون توجه ماست؛ زیرا این تعریف است که با تعریف‌های پیشینیان متفاوت است. با وجود این، نه چنین است که این دو تعریف، علی‌رغم ظاهرشان، یکسره متفاوت باشند. لذا در تحلیل تعریف دوم، نه تنها از تعریف اول کمک می‌گیریم، بلکه تفاوت‌های آن‌ها را نیز نشان می‌دهیم.

چنان‌که می‌بینیم، در تعریف دوم، فلسفه فرایندی سه‌مرحله‌ای است؛ لذا بحث را در سه بخش پی می‌گیریم.

۱.۲. مرحله‌ی اول فلسفه

در بخش اول تعریف، که به مرحله‌ی ابتدایی فلسفه می‌پردازد، آمده است: «الفلسفه أولها محبة العلوم». در اینجا مراد از «ابتدا» حداقل می‌تواند دو چیز باشد: ۱. محرک، انگیزه، علت ورود در امری؛ چنان‌که می‌گویند ابتدای فلسفه حیرت است؛ یعنی حیرت است که ما را به سوی فلسفه و فلسفه‌ورزی سوق می‌دهد و انگیزه‌ی پرداختن به آن در ماست؛ ۲. مرحله‌ی نخستین، بخش نخستین، قسمتی آغازین از امر یا فرایندی؛ چنان‌که در جمله‌ای چون «ما هنوز در ابتدای راهیم» به کار می‌رود. اما در اینجا مقصود از ابتدا نمی‌تواند معنای اول باشد؛ زیرا از طرفی، در این معنا، «ابتدا» با «میان» به کار نمی‌رود و از طرف دیگر، از آنجاکه فلسفه تمام یا بخشی از «علوم» مذکور در تعریف است، علت ورود در آن نمی‌تواند دوست‌داشتن آن باشد؛ دوست‌داشتنی که متوقف بر ورود در آن است.

«علوم» در عبارت پیش‌گفته، جمع محلی به لام است که افاده‌ی عموم می‌کند؛ از این رو باید معلوم شود که عموم آن استغراقی است، یا مجموعی، یا بدلی. اما پیش از آن باید پرسیده شود که آیا منظور از علوم، علوم است علی‌الاطلاق، یا علوم فلسفی. می‌دانیم که اخوان‌الصفاء علوم را در سه دسته‌ی کلی جای می‌دهند: علوم ریاضی، علوم شرعی وضعی، و علوم فلسفی حقیقی. اولی علم آدابی است که بیشترش برای طلب معاش و صلاح امر حیات دنیا وضع شده است و بر نه نوع است: علم کتابت و قرائت، علم لغت و نحو، علم حساب و معاملات، علم شعر و عروض، علم زجر و قائل و مانند آن، علم سحر و عزائم و کیمیا و حیال و مانند آن، علم حرف و صنایع، علم بیع و شراء و تجارات و حرث و نسل، و علم سیر و اخبار. دومی علمی است که برای طب نفوس و طلب آخرت وضع شده است و شش نوع است: علم تنزیل، علم تأویل، علم روایات و اخبار، علم فقه و سنن و احکام، علم تذکار و مواعظ و زهد و تصوف، و علم تأویل منامات. سومی چهار نوع دارد: ریاضیات و منطقیات و طبیعیات و الهیات (اخوان‌الصفاء، ۱۹۹۲، ج ۱، صص ۲۶۶-۲۶۷). باتوجه‌به اینکه مرحله‌ی میانی فلسفه، معرفت حقایق موجودات است، باید در مرحله‌ی ابتدایی نیز محبت به همین معرفت حقایق موجودات تعلق بگیرد تا در مرحله‌ی بعد، با تلاش در تحصیل متعلق محبت، این معرفت حاصل آید. معرفت حقایق موجودات نیز چیزی جز علوم فلسفی حقیقی نیست.

ممکن است اشکال شود که شما در تعریف فلسفه، فلسفه را اخذ کردید؛ زیرا مرحله‌ی میانی فلسفه را معرفت حقایق موجودات دانستید و معرفت حقایق موجودات را همان علوم فلسفی حقیقی می‌دانید. در پاسخ می‌گوییم که علوم فلسفی همان معرفت حقایق موجودات است، اما فلسفه اعم از علوم فلسفی است. فلسفه علاوه بر مقام ادراک، مقام عمل را نیز شامل می‌شود. فیلسوف نه تنها به حقیقت معرفت دارد، بلکه ملکه‌ی اعمال مناسب آن معرفت را نیز کسب کرده و اعمالی هماهنگ با آن معرفت از او صادر می‌شود. به این ترتیب، فلسفه دو چیز را در بر می‌گیرد: ۱. علوم فلسفی، یعنی فلسفه به مثابه‌ی دانش؛ و ۲. اعمال هماهنگ و مناسب با آن دانش، که خود بر دو چیز متوقف است: معرفت و ملکه‌ی اعمال مناسب با آن معرفت، یعنی فلسفه به مثابه‌ی مهارت یا فضیلت یا هنر. این دو امر، درست همان چهار خصلتی است که اخوان‌الصفا به هنگام تفسیر تعریف اول از فلسفه، یعنی تشبیه به خداوند به قدر طاقت انسان، بیان می‌دارند (اخوان‌الصفا، ۱۹۹۲، ج ۳، ص ۳۰). امر اول، معرفت حقایق موجودات (که در اینجا به معنای تصور است) و اعتقاد آرای صحیح (تصدیق) را شامل می‌شود؛ و امر دوم تخلق به اخلاق جمیل و اعمال زکی را در بر می‌گیرد.^۴

در خصوص اینکه عموم «علوم» استغراقی است یا مجموعی، یا بدلی، می‌گوییم: معمولاً گفته می‌شود که عموم جمع محلی به لام استغراقی است؛ بدین معنا که فرد فرد افراد را در بر می‌گیرد و هر فردی علی‌حده موضوع حکم است (مظفر، ۱۴۳۴، ص ۱۹۲). محل بحث، یعنی دوست‌داشتن، به هر یک از علوم فلسفی حقیقی تعلق می‌گیرد و این می‌تواند در طول زمان اتفاق بیفتد و البته در این میان، الهیات و محبت به آن نقش محوری دارد؛ چنان‌که در ادامه روشن خواهد شد. این سرراست‌ترین شیوه‌ی معناکردن عبارت اخوان‌الصفاست، اما اگر عموم «علوم» را بدلی بگیریم، بدین معنا که هر یک از افراد به صورت علی‌البدل موضوع حکم باشد، معنای عبارت اخوان‌الصفا چنین خواهد بود: ابتدای فلسفه، دوست‌داشتن یکی از علوم فلسفی حقیقی است؛ یعنی اگر محبت به یکی از این علوم تعلق بگیرد، کافی است. اگر عبارت این‌گونه معنا شود، ممکن است مرحله‌ی اول فلسفه ما را به مرحله‌ی دوم نرساند؛ زیرا محبت به منطق یا ریاضیات یا طبیعیات و در نتیجه تحصیل یکی از آن‌ها، معرفت به حقایق موجودات را در پی ندارد تا انسان عالمی شود مشابه عالم عینی. باین‌همه، اگر محبت، به الهیات، در معنایی که اخوان‌الصفا از آن در نظر دارند^۵ (اخوان‌الصفا، ۱۹۹۲، ج ۱، صص ۲۷۲-۲۷۴)، تعلق بگیرد، مرحله‌ی دوم، یعنی معرفت به حقایق موجودات، حصول‌پذیر است؛ زیرا ابزارهای منطق و طبیعیات و ریاضیات مقدمات ورود در الهیات است و طالب آن ناگزیر از تحصیل این‌هاست، اما اگر عموم «علوم» را مجموعی بگیریم، بدین معنا که همه‌ی افراد به صورت جمعی و با هم موضوع حکم باشد، معنای عبارت این‌گونه خواهد بود: ابتدای فلسفه محبت به مجموعه‌ی علوم فلسفی حقیقی با هم است. در این صورت، اگر محبت به یکی از این علوم تعلق نگیرد، در واقع مرحله‌ی اول تحقق نیافته است. با وجود این، باتوجه‌به نقش اساسی الهیات و نقش

ابزاری منطقی و آنچه در واقع به هنگام تحصیل برای افراد اتفاق می‌افتد، این معنا خیلی مستقیم نیست. علاوه بر این، جمع محلی به لام، چنان که گفته شد، معمولاً برای استغراق افراد به کار می‌رود.

سؤال مهمی که در اینجا رخ می‌نماید، این است که چرا دانش دوستی، مرحله‌ای از فرایند سه‌مرحله‌ای فلسفه و بخشی ضروری از آن، پیش از ورود به مرحله‌ی دوم قرار گرفته است. یک تبیین این است که مرحله‌ی دوم، یعنی معرفت حقایق اشیا، گفتگوی سامان‌مندی است که تلاش طاق‌فرسا و سعه‌ی صدر لازم دارد و عشق به علم، نیرو و سوخت این مسیر را تأمین می‌کند.

آخرین نکته در رابطه با بخش اول تعریف این است که فلسفه را از آن‌رو فلسفه نامیده‌اند که مرحله‌ی اول آن محبت علوم است؛ زیرا فلسفه مرکب است از دو واژه‌ی یونانی «فیلین سوفیا» به معنای دوستدار حکمت (Roark, 2016, P. 3). بر مبنای تلقی اخوان‌الصفا از فلسفه، این نام‌گذاری در واقع تسمیه‌ی کل به اسم جزء است.

۲.۲. مرحله‌ی دوم فلسفه

در بخش دوم تعریف (که به مرحله‌ی میانی فلسفه می‌پردازد) داریم: «و أوسطها معرفة حقایق الموجودات بحسب الطائفة الانسانية». باتوجه به آنچه در رساله‌ی چهاردهم از قسم ریاضی آمده است، «موجودات» چهار قسم اجناس، انواع، فصول و اشخاص را در بر می‌گیرد. این چهار قسم، درست به موازات چهار راه کسب معرفت در فلسفه قرار دارد که عبارت است از: تقسیم، تحلیل، حدود، و برهان. توضیح اینکه از طریق قسمت، حقیقت اجناس از انواع و حقیقت انواع از اشخاص شناخته می‌شود؛ با تحلیل، حقیقت اشخاص شناخته می‌شود و دانسته می‌شود که از چه چیزهایی ترکیب یافته‌اند؛ با حدود، حقیقت انواع و اینکه از کدام جنس بوده و با چه فصلی امتیاز می‌یابند معلوم می‌شود؛ و از طریق برهان، حقیقت اجناسی که اعیان کلی معقول‌اند و تمایزشان با صفات و نعوت و احوالشان (که نمی‌توان با حواس متمایزشان کرد) روشن می‌شود (اخوان‌الصفا، ۱۹۹۲، ج ۱، صص ۴۲۹-۴۳۲). جمله‌ی آخر را توجه به دو نکته روشنی می‌بخشد: نکته‌ی اول که در رساله‌ی دهم از نفسانیات عقلانیات نیز به آن اشارت رفته است (اخوان‌الصفا، ۱۹۹۲، ج ۳، صص ۳۸۴-۳۸۵)، این است که بساطت جز از طریق صفاتی که به آن‌ها اختصاص دارد، شناخته نمی‌شوند و می‌دانیم که اجناس عالی بسیط‌اند؛ نکته‌ی دوم اینکه این صفات و اعراض از آنجا که ذاتی و در نتیجه بین‌الثبوت نیستند، به اثبات نیاز دارند. لذا معرفت حقیقت اجناس فقط از طریق صفات و اعراضی ممکن است که باید بر آن‌ها برهان آورد.

باتوجه به آنچه گذشت، مراد از «حقیقت» نیز روشن می‌شود. حقیقت عبارت است از حدود و رسوم اشیا. به این امر در رساله‌ی دهم از نفسانیات عقلانیات تصریح هم شده است؛ آنجا که گفته شده: «بدان که معرفت حقیقت اشیا، معرفت حدود و رسوم آن‌هاست و این

تحلیل تلقی فرایندی اخوان‌الصفا از فلسفه ۹۳

بدان خاطر است که تمام اشیاء بر دو نوع است: مرکبات و بسائط...» (اخوان‌الصفا، ۱۹۹۲، ج ۳، ص ۳۸۴). با حد، انواع تعریف می‌شود و با برهان، صفات و اعراض اشیاء اثبات می‌شود؛ صفاتی که در رسوم به کار می‌آید؛ به‌همین ترتیب، با تحلیل و قسمت نیز حدود و رسوم اجناس و انواع و اشخاص دانسته می‌شود.

اما ذکر قید «بحسب الطاقه الانسانیة» از چه روست؟ مگر نه این است که معرفت آدمی همواره به میزان توان اوست و اگر این قید نیاید هم معنای آن در تقدیر است؟ آوردن این قید برای اشاره به این نکته است که توان آدمی محدود است و همه‌ی حقایق برای او قابل شناخت نیست. عبارت «معرفت حقایق اشیاء» بدون ذکر این قید، احتمال دو معنا را دارد:

۱. آدمی قادر است همه‌ی حقایق را بداند و علوم فلسفی عبارت است از معرفت این همه؛ ۲. آدمی قادر است بسیاری از حقایق را بداند و علوم فلسفی عبارت است از معرفت به این حقایق. آوردن این قید معنای این عبارت را در احتمال دوم متعین می‌سازد. اخوان‌الصفا، خود، رساله‌ی چهاردهم از جسمانیات طبیعیات را به توان انسان در معارف و اینکه او به چه حدی منتهی می‌شود، اختصاص داده‌اند. خلاصه‌ی بیان ایشان در این رساله در رابطه با توان انسان در معارف آن است که انسان از جهات گوناگون، موجودی متوسط است. یکی از این جهات، حال او در علم و جهل است که نه همچون ملانک، راسخ در علم است، نه همچون ستوران، جاهل مهمل. جهت دیگر، حال معلوماتش است که نه امور عظیم و جلیل و شدیدالظهور را شامل می‌شود، نه امور صغیر و خفی را. انسان در تمام ادراکاتش، چه ادراک حسی چه ادراک عقلی، تنها به امور متوسط معرفت می‌یابد. او مثلاً ذات خداوند را به جهت جلالت و شدت ظهور و وضوحش در نمی‌یابد (اخوان‌الصفا، ۱۹۹۲، ج ۳، صص ۱۸-۳۳).

۲.۳. مرحله‌ی سوم فلسفه

در بخش سوم تعریف، که به مرحله‌ی انتهایی فلسفه می‌پردازد، آمده است: «و آخرها القول و العمل بما یوافق العلم». با آوردن این بخش، اخوان‌الصفا فلسفه را فراتر از یک دانش صرف دانسته و آن را یک مهارت یا فضیلت یا هنر نیز می‌دانند. چنان‌که گذشت، این بخش دو خصلتِ تخلق به سجایای حمیده و افعال حسنه‌ای را شامل می‌شود که اخوان‌الصفا در تفسیر تعریف اول از فلسفه بیان داشته‌اند. براین‌اساس، تعریف اول و دوم از فلسفه تقریباً یکسان می‌شوند و تفاوت در بادی نظر از میان برمی‌خیزد؛ جز اینکه در تعریف دوم، ترتیب نیز ذکر شده است. این یک گونه‌ی فهم از عبارت اخوان‌الصفاست؛ یعنی اینکه قول و عمل موافق با علم را همان اعمال نیکو بگیریم؛ زیرا علوم فلسفی ما را به اعمال نیکو فرامی‌خواند و این قول و عمل را متوقف بر اخلاق زیبا بدانیم؛ زیرا ملکات راسخ در نفس، در اعمال ما نقش دارد.

اما می‌توان عبارت اخوان‌الصفا را به‌گونه‌ی دیگری نیز فهمید که هم با ظهورات عبارت همخوان‌تر است، هم تفاوت میان دو تعریف را تشدید می‌کند. براین‌اساس، تنها باید قول و

عمل فیلسوف با معرفتش هماهنگ باشد و این اعم است از اینکه خُلق و ملکه‌ی متناسب در او شکل گرفته باشد یا نه؛ یعنی این عبارت این پیش‌فرض را ندارد که اعمال، ریشه در ملکات دارد. به‌علاوه این اعم است از اینکه قول و فعل نیکو باشد یا ناپسند، دنیامحور و مادی‌محور باشد یا آخرت‌محور و معنویت‌محور.^۶ قول و فعل فقط باید هماهنگ با معرفت باشد، هر چه که باشند.

نکته‌ی دیگری که در این عبارت نهفته است، فراست تشخیص عمل مناسب در موقعیت مربوطه است. دانستن فعل مناسب و خوب و بد، امری است و تشخیص مصداق جزئی آن در مقام عمل، امری دیگر. توضیح اینکه فرد گاهی بایدها و نبایدها و قول و فعل مناسب را می‌داند، اما در مقام عمل آن‌گونه عمل نمی‌کند که مقتضای معرفت اوست. فرد در این موقعیت نمی‌تواند تشخیص دهد که قول و فعل نیکو کدام است، هر چند اقوال و افعال نیکو را به‌تفصیل می‌داند؛ مثلاً ممکن است معلم بداند که رعایت حقوق شاگردان در کلاس بایسته است، اما از تشخیص این بازماند که پرسش‌های مکرر یک دانشجو حقوق دیگران را ضایع می‌کند. این تشخیص به تمرین و مخصوصاً تجربه نیاز دارد. ظاهراً در هر دو تعریف می‌توان این نکته را رصد کرد، اما در تعریف دوم فروغ بیشتری دارد؛ زیرا موافقت قول و عمل با معرفت، مرحله‌ای از فلسفه لحاظ شده است.

هر چند فارابی نیز در یکی از تعریف‌های خود از فلسفه، «افعال موافق با آنچه زیباست» را گنجانده^۷، اما بیان و توضیح او تفاوت‌های بسیاری با تلقی اخوان‌الصفا از فلسفه دارد؛ مثلاً فارابی فلسفه را یک فرایند ندانست؛ نیز عمل موافق با علم را در نظر نداشت، بلکه عمل زیبای در بادی نظر و مشترک میان جمیع را مطرح کرد؛ به‌علاوه، مقام نظر و عمل را به‌گونه‌ای جدا کرد که دارنده‌ی عمل زیبای به‌تنهایی (و بدون اینکه علوم را داشته باشد)، از کسی که تنها علوم را دارد، به فیلسوف بودن نزدیک‌تر بود (فارابی، ۱۳۶۴، صص ۱۰۰-۱۰۱).

سؤال مهمی که در اینجا مطرح می‌شود این است که حاصل این فرایند سه‌مرحله‌ای چیست؛ به عبارت دیگر، مگر نه این است که هر فرایندی برون‌دادی دارد و اصلاً فرایند، برای حصول آن برون‌داد است؟ پاسخ این است که در اینجا، برخلاف سایر علوم و سایر امور، فرایند، خود، مقصود و مطلوب است و با آن در پی چیزی نیستیم. این فرایند، خود، زیبایی است و متعاطی آن زیبا می‌شود. اگر بخواهیم به زبان دیگر بگوییم، این فرایند، خود، تشبه به خداوند و خداوارشدن است.

در آخر، یادکرد این نکته شایسته است که می‌توان گفت مقام نظر اخوان‌الصفا با مقام عملشان همساز است؛ یعنی آنچه را در مقام نظر گفته‌اند، در مقام عمل به کار بسته‌اند؛ به عبارت روشن‌تر، می‌توان سه مرحله‌ی مذکور فلسفه را در ایشان دید. توضیح اینکه نوشته‌های ایشان سرشار است از محبت علوم و تشویق و انگیزه‌دادن به خود و دیگران برای تحصیل علوم و نشان‌دادن فواید و زیبایی‌های آن.^۸ به‌علاوه، رسائل ایشان حاوی معرفت حقایق اشیاء،

یعنی هر چهار نوع علوم فلسفی منطقیات و ریاضیات و طبیعیات و الهیات (شامل حکمت عملی) است. اما آیا قول و عملشان هم موافق با علمشان بوده است؟ با توجه به اینکه اطلاعات دقیق و چندانی از هویت و زندگی و سلوک عملی نویسندگان رسائل اخوان‌الصفا در دست نیست (خراسانی و بینش، ۱۳۹۹)، بهتر است در این خصوص داوری نکرد و توقف کرد. با این همه، ما را سه شاهد به این سو رهنمون می‌شود که قول و عمل ایشان را هماهنگ با علمشان بدانیم. یکی اینکه خودشان سعی بر ناشناخته ماندن داشته‌اند و هویت نویسندگان را مشخص نکرده‌اند. یک تبیین برای این امر می‌تواند این باشد که می‌خواستند از شهرت و اعتبار و منافع دنیایی دور بمانند؛ امری که موافق با علمشان است؛ دوم اینکه خود را اخوان‌الصفا و خَلان‌الوفا نامیده‌اند. هم صفا و وفا هماهنگ با علم ایشان (که در رسائلشان گنجانده‌اند) است، هم اخوت و خُلت؛ و سوم اینکه در رسائل حالات خوش عرفانی از خود نشان داده‌اند و شاید که این حالات که اعمالی نیکو را در پی دارد، همواره برایشان حاصل بوده است.

۳. وجه نوآوری اخوان‌الصفا

بیراه نیست اگر گفته شود که «دوستداری دانش‌ها» شرح‌اللفظ فلسفه است که پیش از اخوان‌الصفا مطرح بوده است. «معرفت حقایق موجودات به قدر طاقت انسان» تعریف فلسفه به موضوع آن (یا به خود آن) است که می‌توان آن را در آثار گذشتگان رصد کرد. «گفتار و کردار هماهنگ با علم» هم تعریف فلسفه به غایت (یا کارکرد یا منفعت) است که از طرفی، بیان دیگری از تعریف فلسفه به «تشبه به خداوند» است و از طرف دیگر، به نوعی در آثار فارابی آمده است (و حتی بخشی از تعریف فلسفه تلقی شده). با وجود این، آیا می‌توان تلقی اخوان‌الصفا از فلسفه را نوآورانه دانست؟ آیا فعایت آن‌ها چیزی بیش از ترکیب ساده‌ی میراث پیشینیان است؟

یک درس تاریخ فلسفه به ما این است که سندروم دکارتی را کنار نهمیم. دکارت بر این باور بود که فلسفه‌اش را از صفر پایه‌ریزی کرده و فلسفه‌ی مدرسی زمان خود را به کلی کنار گذاشته است، اما تاریخ فلسفه خلاف این را ثابت می‌کند. نه تنها درباره‌ی دکارت، بلکه درباره‌ی بسیاری از متفکران بزرگ دیگر. تاریخ به ما می‌آموزد که بسیاری از فیلسوفان بزرگ به بازاندیشی و ترکیب ایده‌های گذشتگان خود پرداخته‌اند؛ مثل فلوطین که نوافلاطون‌گرایی‌اش ترکیبی است از افلاطون‌گرایی وسطی، فلسفه‌ی رواقی و فلسفه‌ی ارسطویی؛ و مثل ملاصدرا که فلسفه‌اش ترکیبی است از فلسفه‌ی سینیوی، فلسفه‌ی اشراق، کلام، عرفان و وحی (Adamson, 2016, V. 3, P. 36). البته این بدان معنا نیست که نوآوری منحصر در ترکیب است، بلکه ترکیب نوعی مهم از نوآوری است که بسیاری از اندیشمندان بزرگ به آن دست

یازیده‌اند. در ذهن اندیشمندان بزرگ ایده‌های نو نیز روییده است، اما باید توجه داشت که این ایده‌ها در زمینه و زمانه‌ی مناسب روییده‌اند.

اما چنین نیست که هر ترکیبی مطلوب و نوآورانه باشد، بلکه گاهی ترکیب، صرف کنار هم نهادن است و گاهی حتی التقاط زبان‌بار است. اولی در جایی است که بدون هدفی خاص، ایده‌هایی را کنار هم می‌گذاریم، بی‌آنکه ناسازگاری‌ای رخ نماید، مثل ترکیب همه‌ی تعریف‌هایی که پیش‌تر، از کندی و فارابی، ذکر شد. دومی هنگامی است که ایده‌هایی را که ارتباط مشخصی با هم ندارند، کنار هم می‌گذاریم؛ ایده‌هایی که گاه خود یا مبانی‌شان ناسازگار و متعارض است؛ مثلاً اگر تعریف کواچین را در کنار تعریفی از فلسفه بنهیم که آن را «معرفت وجود حق» می‌داند (ابن‌سینا، ۱۴۰۱، ص ۶۱) و بگوییم که فلسفه با رفع کژتابی‌های زبان، به بحث از خدا می‌نشیند، التقاط کرده‌ایم. درعین‌حال، ترکیب اخوان‌الصفا در تعریف فلسفه، نه بدون هدف است، نه اجزای ترکیب بی‌ارتباط‌اند و نه میان اجزا یا مبانی‌شان ناسازگاری و تعارضی است، چنان‌که از توضیحاتمان در «تحلیل تلقی اخوان‌الصفا از فلسفه» روشن می‌شود. برای توضیح بیشتر می‌افزاییم: اخوان‌الصفا با هدف ارائه‌ی تلقی‌ای نو از فلسفه، به ترکیب دست می‌زنند. آن‌ها در این ترکیب گزینش می‌کنند و تنها دو مؤلفه‌ی اول را از گذشتگان وام می‌گیرند. آن‌ها خود، مؤلفه‌ی سوم را می‌افزایند. تعریف‌های دیگر پیشینیان را در تعریف خود ذکر نمی‌کنند. با ذکر «اولها... و اوسطها... و آخرها...» برای این مؤلفه‌ها ترتیب منطقی و حتی علی‌قائل می‌شوند و در مقام عمل، آن‌گونه که نظروورزی کرده‌اند، سلوک می‌کنند. به‌علاوه، با این ترکیب، مؤلفه‌ی اول، معنای افزوده‌ای نیز به خود می‌گیرد و آن عبارت است از نیرو و سوخت مسیر طاقت‌فرسای معرفت حقایق اشیاء.

۴. نتیجه‌گیری

اخوان‌الصفا تلقی فرایندی نوینی از فلسفه را پیش می‌نهند. آنان با استفاده از سرمایه‌ی آثار گذشتگان و فعالیت فلسفی خود، فلسفه را فرایندی می‌دانند که از صرف یک دانش فراتر می‌رود. در نظر آنان فلسفه فرایندی است سه‌مرحله‌ای. مرحله‌ی اول آن که وجه تسمیه‌ی آن نیز است، دوستداری علوم فلسفی حقیقی است. مرحله‌ی دوم آن، معرفت حقایق موجودات به‌قدر طاقت انسان است که عبارت است از معرفت به منطقیات و ریاضیات و طبیعیات و الهیات (شامل حکمت عملی)؛ یعنی همان معرفت به علوم فلسفی. مرحله‌ی سوم، قول و عمل موافق با علم است. در اینجا، علاوه‌بر معرفت، فرد باید مهارت یا فضیلت یا هنر عمل هماهنگ با علم را نیز داشته باشد. درضمن، باید فراست تشخیص عمل بایسته در موقعیت مربوطه و تمییز مصداق جزئی فعل مناسب را نیز داشته باشد. فلسفه در این معنا، خود، مطلوب و غایت است؛ زیرا عین زیبایی است، نه وسیله‌ای برای رسیدن به غایتی. هرچند اطلاعات درخوری از اخوان‌الصفا در دست نیست، اما می‌توان برای اینکه آن‌ها موافق علمشان عمل کرده‌اند و

در نتیجه، هر سه مرحله‌ی فلسفه را در مقام عمل به کار برده‌اند، شواهدی به دست داد. اخوان‌الصفا از طریق ترکیب نظام‌مند، به این تعریف دست یازیده‌اند که نوعی فعالیت فلسفی است.

یادداشت‌ها

۱. زکریای رازی نیز تعریفی نزدیک به این تعریف از فلسفه ارائه می‌کند. او با حذف «افعال» از تعریف، فلسفه را «تشبیه به خداوند به قدر طاقت انسان» می‌داند. (رازی، ۲۰۰۵، ص ۱۰۸)
۲. باتوجه به آنچه فارابی در توضیح این دو تعریف می‌آورد، معلوم می‌شود که هر دو تعریف دربرگیرنده‌ی هر دو قسم حکمت نظری و حکمت عملی است؛ جز اینکه در توضیح تعریف اول، منطوق نیز گنجانده شده است و در توضیح تعریف دوم، نه.
۳. در اینجا مقصود از علوم نظری، علوم در مقام نظر است که هم حکمت نظری را شامل می‌شود، هم حکمت عملی را هم منطوق را (اگر منطوق را در هیچ‌یک از دو حکمت مذکور نگنجانیم)؛ چنان‌که از عبارت پیش از این تعریف فارابی برمی‌آید.
۴. گاهی نیز این تشبیه به صورت سلبی و در هفت چیز بیان شده است: تحرز از کذب در کلام و اجتناب از باطل در اعتقاد و خطا در معلومات و ردائت در اخلاق و شر در افعال و لغزش در اعمال و نقص در صناعت (اخوان‌الصفا، ۱۹۹۲، ج ۱، ص ۴۲۷). به همین صورت، این تشبیه به گونه‌های مختلفی تفصیل داده شده است. چنان‌که روشن است، همه‌ی این بیانات را می‌توان به همان چهار خصلتی بازگرداند که اخوان‌الصفا در مقام تفسیر تعریف اول بیان داشته‌اند.
۵. الهیات نزد اخوان‌الصفا تمام حکمت عملی را هم شامل می‌شود.
۶. اینکه می‌گوییم قول و فعل فیلسوف می‌تواند ناپسند باشد، نه اینکه واقعاً به این معنا باشد که اخوان‌الصفا یا هر کس دیگری، قول و فعل ناپسند را روا می‌دارند زیرا هرکسی قول و فعل راجح خود را نیکو می‌داند، بلکه مقصود، پذیرش نوعی نسبی‌گرایی یا کثرت‌گرایی است؛ یعنی می‌خواهیم بگوییم که فیلسوف فقط کسی نیست که قول و فعل آخرت‌محور معینی را انجام می‌دهد.
۷. مراد، تعریف سوم اوست. به علاوه، از توضیحات او در ادامه‌ی تعریف دوم نیز معلوم می‌شود که در آن تعریف هم عمل زیبا تعبیه شده است.
۸. مثلاً در رساله‌ی سوم از علوم ناموسیه و شرعیه می‌خوانیم: «... لکیما ینتھوا عن نوم الجهالة و ینسقیظوا من ردة الغفلة و یحیوا حیاة العلماء و یعیشوا عیش السعداء و یبلغوا الی کمال الوجود فی دار الخلود... و أما إذا کانت النفس جاهلة غیر صافیة الجوهر و قد تدتست بالأعمال السيئة أو صدت بالأخلاق الرديئة أو اعوجت بالأراء الفاسدة و استمرت علی تلك الحال، بقیة محجوبة عن إدراک حقائق الأشياء الروحانية و عاجزة عن الوصول إلى الله تعالی و یفوتها نعيم الآخرة... و اعلموا... ان النفس مادامت علی هذه الصفات فإنها لاتبصر ذاتها و لا یترائی فی ذاتها تلك الأشياء الحسنه الشریفه اللذیة الشهیة الّتی فی عالمها... و اعلموا... أن النفوس ما لم تشاهد تلك الأشياء، لاترغب فیها و لا تطلبها و لاتشتاق إلیها و تبقى کأنها عمیاء...». (اخوان‌الصفا، ۱۹۹۲، ج ۴، صص ۵-۷).

منابع

۱. ابن سینا، (۱۴۰۴ ق)، *التعلیقات*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۲. اخوان الصفا، (۱۹۹۲ م)، *رسائل اخوان الصفا و خُلان الوفاء*، ج ۱، بیروت: الدار الاسلامیة.
۳. اخوان الصفا، (۱۹۹۲ م)، *رسائل اخوان الصفا و خُلان الوفاء*، ج ۲، بیروت: الدار الاسلامیة.
۴. اخوان الصفا، (۱۹۹۲ م)، *رسائل اخوان الصفا و خُلان الوفاء*، ج ۳، بیروت: الدار الاسلامیة.
۵. اخوان الصفا، (۱۹۹۲ م)، *رسائل اخوان الصفا و خُلان الوفاء*، ج ۴، بیروت: الدار الاسلامیة.
۶. میثمی، سایه، (۱۳۹۳ م)، *معنا و معرفت در فلسفه‌ی کواچین*، تهران: نگاه معاصر.
۷. لزر، کیث، (۱۳۹۶)، *نظریه معرفت*، ترجمه‌ی مهدی عبدالهی، تهران: مؤسسه‌ی پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۸. کشفی، عبدالرسول، (۱۳۹۹)، *چیستی و امکان معرفت*، تهران: سمت.
۹. خراسانی، شرف‌الدین؛ بینش، تقی، (۱۳۹۹)، «اخوان الصفا»، مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، <https://www.cgic.org.ir/fa/article/229483/%D8%A7%D8%AE%D9%88%D8%A7%D9%86-%D8%A7%D9%84%D8%B5%D9%81%D8%A7>
۱۰. رازی، ابی‌بکر محمدبن زکریاء، (۲۰۰۵ م)، *رسائل فلسفیة*، تصحیح پل کراوس، دمشق: بدایات.
۱۱. مظفر، محمدرضا، (۱۴۳۴ ق)، *اصول الفقه*، ج ۱-۲، تحقیق رحمة‌الله الرحمتی الیراکی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۲. فارابی، ابونصر محمدبن محمد، (۱۴۰۵ ق)، *الجمع بین رأی الحکیمین*، تحقیق البیر نصری نادر، تهران: مکتبه الزهراء.
۱۳. فارابی، ابونصر محمدبن محمد، (۱۴۱۳ ق)، *الاعمال الفلسفیة*، تحقیق جعفر ال یاسین، بیروت: دار المناهل.
۱۴. فارابی، ابونصر محمدبن محمد، (۱۳۶۴)، *فصول منتزعة*، تحقیق فوزی متری نجر، تهران: مکتبه الزهراء.
۱۵. کندی، یعقوب بن اسحاق، (۱۹۷۸ م)، *رسائل الکندی الفلسفیة*، تحقیق ابو ریده، قاهره: دار الفکر العربی.
۱۶. ویل دورانت، (۱۳۸۵)، *لذات فلسفه*، ترجمه‌ی عباس زریاب‌خوئی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

References

1. Adamson, Peter, (2016), *A History of Philosophy without Any Gaps: Philosophy in the Islamic World*, Volume 3, United Kingdom: Oxford University Press.
2. Avicenna (Ibn Sina), (1404 AH), *Al-Ta'aliqāt*. Edited by 'abd al-Rahman Badawī, Qom: Islamic School of Information. (In persian)

3. Durant, W., (1385 SH), *The Pleasures of Philosophy*, Translated by Abbas Zaryab Khuie, Tehran: Scientific and Cultural Publication. (In persian)
4. Al-Fārābī, 'Abū Naṣr, (1405 AH), *Al-Jam'ā Bayna Ra'ay al-Hakīmāyn*, Edited by Albert Nasri Nader, Tehran: Al-Zahrā Library. (In persian)
5. Al-Fārābī, 'Abū Naṣr, (1413 AH), *Al-'A'amāl al-Falsafīya*, Edited by Ja'afar āle yāsīn, Beirut: Dār al-Manāhil. (In persian)
6. Al-Fārābī, 'Abū Naṣr, (1364 SH), *Fuṣūlun Muntaza'a*, Edited by Fawzi Mitri Najjar, Tehran: Al-Zahrā Library. (In persian)
7. Ikhwān al-Ṣafā, (1992), *Epistles of the Bretheren of Purity*, Vol. 1, Beirut: al-Dar al-Islamiyah.
8. Ikhwān al-Ṣafā, (1992), *Epistles of the Bretheren of Purity*, Vol. 2, Beirut: al-Dar al-Islamiyah.
9. Ikhwān al-Ṣafā, (1992), *Epistles of the Bretheren of Purity*, Vol. 3, Beirut: al-Dar al-Islamiyah.
10. Ikhwān al-Ṣafā, (1992), *Epistles of the Bretheren of Purity*. Vol. 4, Beirut: al-Dar al-Islamiyah.
11. Al-Kindī, Ya'qūb ibn 'Ishāq, (1978), *Rasā'il al-Kindī al-Falsafīyya*, Edited by Moḥammad 'Abd al-Hādī 'Abū Rīda, Cairo: Dār al-Fikr al-Arabī.
12. Kashfī, 'Abdorrasoul, (1399 SH), *The Nature and Possibility of Knowledge*, Tehran: Samt. (In persian)
13. Keith, Lehrer. (1396 SH). *Theory of Knowledge*, Translated by Mahdi 'Abdollahi. Tehran: Iran Wisdom & Philosophy Institute. (In persian)
14. Khorasani, Sharafuddin & Binesh, Taqī, (1397 SH). *Ikhwān Al-Ṣafā*, The Great Islamic Encyclopedia, <https://www.cgie.org.ir/fa/article/229483/%D8%A7%D8%AE%D9%88%D8%A7%D9%86%D8%A7%D9%84%D8%B5%D9%81%D8%A7>. (In persian)
15. Meisami, Sayeh, (1393 SH), *Meaning and Knowledge in Quine's Philosophy*, Tehran: Negahe Moaser. (In persian)
16. Muzaffar, Muḥammad Rida, (1434 AH). *Uṣūl al-Fiqh*, Vol. 1-2, Edited by al-Raḥmatī al-'arākī, Qom: Islamic Publication Institute. (In persian)
17. Razi, M., (2005), *Rasā'il Falsafīyya li Abi Bakr Muḥammad b. Zakariyya al-Rāzi*, Edited by P. Kraus, Damascus: Bedāyāt.
18. Roark, Dallas M., (2016), *An Introduction to Philosophy*, US: Dalmor Pub.
19. Sellars, John, (2009), *The Art of Living: The Stoics on the Nature and Function of Philosophy*, London and New York: Bloomsbury.