

سیر تاریخی تحول معنای فلسفه از یونان باستان تا ملامت‌درا نقش تمرینهای معنوی در امکان تبیین فلسفه ملامت‌درا با رویکرد پی‌یر آدو

مجید پیر حسینلو^۱، طاهره کمالی‌زاده^۲، سیدمصطفی شهرآیینی^۳

چکیده

پی‌یر آدو، فیلسوف فرانسوی، فلسفه یونان باستان را «چونان راهی برای زندگی» می‌بیند. او نظری مثبت به فلسفه‌های مدرسی مسیحی ندارد و ظهور مسیحیت را عامل اصلی سقوط فلسفه از جایگاه اصلی خویش در مقام راهی برای زندگی میداند؛ از همینرو، با این رویکرد امکان تبیین و بررسی فلسفه‌های مدرسی و اندیشه نمایندگان مهم آن، بویژه توماس آکوئیناس، و همچنین سایر فلسفه‌های ملتزم به دین، مانند فلسفه ملامت‌درا را مورد تردید جدی قرار میدهد. مسئله مقاله حاضر، بررسی امکان تبیین فلسفه ملامت‌درا در مقام راهی برای زندگی بر مبنای رویکرد پی‌یر آدو به فلسفه است. پیش از این، متیو کروگر در مطالعه خویش درباره فلسفه توماس آکوئیناس، نشان داده است که فهم آدو از فلسفه آکوئیناس درست و دقیق نبوده و اگر این فلسفه را درست بفهمیم، امکان تبیین آن در مقام راهی برای زندگی بر مبنای رویکرد آدو به فلسفه یونان باستان، هیچ مانعی ندارد. کروگر با پیش‌نهادن ادله‌ی همچون عدم فهم درست آدو از تفکر آکوئیناس و ناهمدلی او با سنت توماسی،

۴۹

۱. دانشجوی دکتری حکمت متعالیه، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران (نویسنده مسئول)؛
pirhoseinloo@gmail.com

۲. دانشیار فلسفه اسلامی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران؛ t.kamalizadeh@ihcs.ac.ir

۳. دانشیار فلسفه، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران؛ m-shahraeini@tabrizu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۲/۲۲ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۴/۱۳ نوع مقاله: پژوهشی



DOR: 20.1001.1.20089589.1403.14.4.4.4

همچنین اهتمام توماس به زندگی معنوی و وجود تمرینهای معنوی در فلسفه او، سخن آدو را بچالش کشیده است. ما در این مقاله، نخست دلایل کروگر را می‌آوریم و در ادامه با بیان شواهدی مشابه از آثار ملاصدرا، میکوشیم امکان تبیین فلسفه ملاصدرا را نیز در مقام «راهی برای زندگی» بر مبنای رویکرد آدو، نشان دهیم. نتیجه این پژوهش - پیروی از کروگر - اینست که دست‌کم از باب مقوله تمرینهای معنوی - که آدو آن را از ارکان نظریه فلسفه چوآن راه زندگی، میدانند - میتوان فلسفه ملاصدرا را نیز راهی برای زندگی تفسیر کرد. نوآوری این مقاله اینجاست که به اثبات امکان انجام چنین پژوهشی، همراه با وفاداری به کلیت نظریه آدو - که ظاهراً در پژوهشهای پیشین، مفروض انگاشته شده بود - میپردازد.

کلیدواژگان: فلسفه چوآن راه زندگی، ملاصدرا، پی‌یر آدو، توماس آکوئیناس، تمرینهای معنوی، متیو کروگر.

مقدمه

پیشینه تاریخی بحث

پی‌یر آدو^۱ فیلسوف فرانسوی، نگرشی خاص نسبت به فلسفه یونان باستان دارد که به «فلسفه چوآن راهی برای زندگی»^۲ معروف است. او بر این باور است که تلقی نظام دانشگاهی فعلی از فلسفه - اگر فلسفه را بمعنای آنچه در یونان باستان شکل گرفت، بدانیم - اشتباه است. او میگوید برای توضیح عدم انسجام ظاهری در آراء فیلسوفان یونان باستان، دچار مشکل بوده و بدین سبب، به این فکر متمایل شده است که هدف اصلی این فیلسوفان نه بیان نظریه‌یی نظاممند پیرامون عالم واقع، بلکه آموختن روشی به شاگردان خود است که با آن، جایگاه خویش در اندیشه و زندگی را دریابند (Hadot, 2009: p. 90). در یونان باستان، فلسفه‌ورزی نه تنها فعالیت نظری انتزاعی (Idem, 2004: pp. 2-3)،^(۱) بلکه انتخاب یک مکتب، پذیرش اصول آن، و گرویدن به راه پیشنهادی آن مکتب برای زندگی بود (Idem, 1999: p. 60). فلسفه پیش از هر چیز، راهی برای زیستن بود که البته

۵۰

1. Pierre Hadot (1922-2010)
2. Philosophy as a way of life



با بحث فلسفی رابطه‌ی تنگاتنگ داشت (Idem, 2004: p. 4). در بینش آدو، فیلسوفان تنها زمانی فیلسوفند که فلسفه خویش را زیسته باشند (Kruger, 2017: p. 414). آدو سخن گزنده هنری دیوید ثورو^۱ در کتاب والدین^۲ را در ابتدای اثر مهمش فلسفه باستانی چیست^۳ آورده است: «امروزه استادان فلسفه داریم، اما فیلسوف نداریم» (Hadot, 2004). یا از پاسکال نقل میکند که فلسفیت‌ترین بخش زندگی افلاطون و ارسطو، ساده و آرام زیستنشان بود (Ibid.). آدو معتقد است نقش بحث فلسفی فیلسوفان، توجیه عقلانی راهی است که آنها برای زیستن خود برگزیده‌اند (Davidson, 1999: pp. 30-31). جویای فلسفه در یونان باستان، به هر یک از مکاتب فکری افلاطونی، ارسطویی، رواقی یا اپیکوری که متمایل میشد، درست مانند فردی که آیین و کیش خویش را تغییر میدهد، در عرصه نظر و عمل، دچار دگرگونی تمام‌عیار میشد (بویلستون، ۱۳۹۰: ۶۳). از نظر آدو، فلسفه باستان این درس را به ما میدهد که خویش را دگرگون سازیم؛ این دگرگونی را در نحوه بودن و زیست خود محقق کنیم و در جستجوی خرد باشیم (Hadot, 1999: p. 275). آدو بدین‌سان با این نحوه نگرش به فلسفه، دیدگاهی جدید ابداع کرد. در این رویکرد، زندگی فیلسوفان از فلسفه آنها جدا نیست و فهم درست اندیشه فلسفیشان، در گرو دانستن این نکته است. این رویکرد میتواند جنبه‌هایی جدید برای فهم فلسفه هر فیلسوفی بدست دهد و برای کسانی که دغدغه زندگی را از تفکر فلسفی جدا نمیدانند و در همین حال به فلسفه‌ورزی علاقه دارند، ابزاری مناسب در اختیار بگذارد. بنابراین، کاملاً قابل‌تصور است که بعضی پژوهشگران سعی کنند با این رویکرد به پژوهشهای نوین فلسفی بپردازند. از جمله اینان میتوان پژوهشگران علاقمند به حوزه فلسفه‌های ملتزم به دین - اعم از اسلام و مسیحیت یا هر دین دیگر - را در نظر آورد.

اما آدو معتقد است با ظهور مسیحیت و پس از آن، با سیطره زندگی به روش مسیحی، فلسفه جایگاه خویش بمتابه راهی برای زندگی را از دست داد؛ بویژه در قرون وسطی، میان شیوه و راه زندگی با بحث فلسفی جدایی افتاد. برخی از شیوه‌های زندگی مانند مکتب اپیکوری، بکلی از میان رفت و افلاطونیان و رواقیان، در اندیشه مسیحی ادغام شدند. بحثهای فلسفی که دیگر از شیوه زندگی مخصوص خود فاصله گرفته بودند، در

1. Henry David Thoreau
2. *Walden*
3. *What Is Ancient Philosophy?*



شمار ابزارهای بحث الهیات مسیحی درآمد، و بدین ترتیب، فلسفه خدمتگزار دین شد. در این روند، فلسفه در وادی بحث نظری صرف افتاد و حتی پس از قرون هفدهم و هجدهم میلادی که از سیطره اندیشه دینی رهایی یافت، همچنان بمثابه سلسله بحثهایی نظری باقی ماند. اکنون نیز در محیط دانشگاه، فهم ما از فلسفه بهمین شکل بجامانده است. این خطایی است که ما در فهم جایگاه فلسفه داریم، البته مفهوم اصیل یونانی فلسفه هرگز بطور کامل نابود نشد (Idem, 2004: pp. 253-254).

بدین ترتیب، موضع تند آدو نسبت به مسیحیت و بویژه فلسفه‌های مدرسی^۱ که شاید بتوان شاخصترین نماینده آن را توماس آکوئیناس^۲ دانست، کاملاً آشکار است؛ هرچند در اواخر عمرش، تا حدی مواضع آدو تعدیل شد (Kruger, 2017: p. 418). حال، چگونه میتوان ادعا کرد که رویکرد آدو را میتوان برای فهم جنبه‌های غیرمکشوف اندیشه فیلسوفی چون آکوئیناس بکار برد؟ آیا این نوع پژوهش، با روح کار آدو در تعارض نیست؟ متیو کروگر^۳، استادیار بوستون کالج^۴، کار آدو را نه تنها برای فهم فلسفه باستان و مسیحیت نخستین، بلکه برای بررسی آراء فیلسوفانی چون توماس آکوئیناس هم مناسب میدانند (Ibid., p. 415)، اما اینکه چگونه میتوان رویکرد آدو را در مورد آکوئیناس بکار بست، پرسشی است که کروگر درصدد پاسخ به آن است. کروگر عملاً رویکرد آدو به فلسفه بمنزله راهی برای زندگی را میپسندد، اما اینکه نتوان با این رویکرد، از فلسفه مسیحی قرون وسطی و بویژه فیلسوفی چون آکوئیناس، خوانشی نوین ارائه داد را نمیپذیرد. او بیشترین تأکید را بر مفهوم «تمرینهای معنوی»^۵ دارد. این مفهوم از مفاهیم کلیدی نظریه آدو است. او تمرین معنوی را چنین تعریف میکند: اعمالی که میتواند جسمانی باشد، مانند رژیمهای غذایی- یا استدلالی باشد مانند گفتگو و تفکر- یا شهودی باشد مانند تأمل- اما مقصود از همه آنها ایجاد تغییر و تحولی در فاعل آنهاست. بحث معلم فلسفه نیز میتواند حالت تمرینی معنوی بیابد اگر بگونه‌یی مطرح شود که شاگرد بعنوان شنونده، خواننده یا هم‌صحبت، بتواند پیشرفت معنوی کند و خویش را از درون دگرگون سازد (Hadot, 2004: p. 6).^(۳)

۵۲

1. Scholastic
2. Thomas Aquinas
3. Matthew Kruger
4. Boston College
5. spiritual exercises



سال ۱۴، شماره ۴
بهار ۱۴۰۳

مسئله اصلی مقاله پیش رو اینست که اگر نگرش نسبتاً منفی آدو نسبت به نقش مسیحیت در دگرگون‌سازی جایگاه فلسفه، بتواند کم‌وبیش پیرامون اسلام و همچنین فلسفه ملاصدرا نیز مطرح شود، آیا فلسفه ملاصدرا - که تاحدی در عرف اهل فلسفه در ایران، بعنوان فلسفه‌یی ملتمزم به دیانت شناخته میشود- را میتوان اساساً با قرائتی آدوگونه، یک‌راه برای زندگی تلقی نمود؟ یا در اینجا نیز با پدیده‌یی موسوم به فلسفه مواجهیم که شأنی جز تأیید راه و روش زندگی اسلامی با کمک بحث‌های نظری صرف ندارد؟^(۳) و اگر پاسخ به پرسش نخست، آری است، به چه دلایلی و با چه تبیینی، چنین باوری میتوان داشت و به چنین پژوهشی میتوان مبادرت ورزید؟ با مطالعه موضع بر سر مهر کروگر با انجام خوانش آدوگونه از فلسفه آکوئیناس، سنجش امکان بازتولید این ادله در فضای فلسفه ملاصدرا محور اصلی این پژوهش قرار گرفت. اجمالاً بحث کروگر برای این مقاله، راهگشایی‌های بسیاری دارد. اکنون در این تحقیق سعی میکنیم از خلال ادله‌یی که کروگر برای اثبات راه زندگی بودن فلسفه‌های مدرسی اقامه میکند، برای مقصودی مشابه در فلسفه ملاصدرا بهره‌برداری کنیم و البته مطالبی نیز بر آن بیفزاییم.

پیشینه پژوهش

در سالیان اخیر چند پژوهش در ایران و جهان بر مبنای رویکرد آدو، در مورد فیلسوفان مسلمان ایرانی انجام شده است. بنظر میرسد مشابهت نحوه سلوک و نگرش فیلسوفان مسلمان با فیلسوفان یونان باستان (که از قضا بشهادت مکتوبات فیلسوفان مسلمان، خود را پیرو راستین فیلسوفان یونان باستان -البته با تفسیر خویش- میدانستند)^(۴) زمینه خوبی برای این‌دسته پژوهشها فراهم آورده است. موضع خاص آدو نسبت به مسیحیت، و امکان بازتولید آن نسبت به اسلام، تردیدهایی را در ممکن یا مطلوب بودن نگرش آدویی به فلسفه ملاصدرا ایجاد میکند. اکنون پس از چند پژوهش انجام‌شده، طرح این مسئله و تلاش برای پاسخ به آن، لازم بنظر میرسد. وجه تمایز مقاله حاضر از پژوهش‌های پیشین در همین نکته نهفته است.

بعنوان نمونه، علیزمانی و رستاخیز قصرالدشتی (۱۳۹۵) با الگوبرداری از پی‌یر آدو، به تحلیل و بازخوانی فلسفه شیخ‌اشراق دست یازیده‌اند، اما درباب امکان چنین امری تشکیک نکرده‌اند. همانها در مقاله‌یی دیگر (همو، ۱۳۹۶)، با همین رویکرد به تأثیر بحث فلسفی بر ساحت عمل در فلسفه شیخ‌اشراق پرداخته‌اند. رحمانی و همکاران (۱۳۹۶) به



بررسی نگرش سلوک‌انگاران ملامصدرا از فلسفه، با الهام از منظر آدو پرداخته‌اند اما درباب اینکه اساساً میتوان با چنین رویکردی به ملامصدرا نگریست، مذاقه‌یی نکرده‌اند.

پاسخ به نقد/نقدهای مفروض

در اینجا نکته بسیار مهمی لازم به ذکر است تا پاسخ نقدی باشد که ممکن است به هسته مرکزی اندیشه شکل‌دهنده مقاله وارد شود. آن نقد احتمالاً اینست که تفسیر آدو از فلسفه یونان باستان، بر مبنای پژوهشهای دامنه‌دار در اینباره، پس از نوزایی تا قرن بیستم شکل گرفته، درحالی‌که میان فهم امروزیان (از جمله درک آدو که معاصر ماست) از فلسفه یونان باستان با برداشت فیلسوفان مسلمان از ایشان، تفاوتی چشمگیر وجود دارد.^(۵) پس چگونه میتوان با دیدی تقریباً یکسان به هر دو فلسفه نگریست؟ با این حال، با توجه به ادله‌یی که در این مقاله ارائه میشود، تا اندازه‌یی میتوان ادعا کرد که با وجود این مطلب، به فلسفه اسلامی و بطور خاص، به فلسفه ملامصدرا نیز میتوان از جهاتی با زاویه دید آدو به فلسفه یونان باستان، نگریست. یعنی فلسفه ملامصدرا نیز کم‌وبیش، قابل تبیین با رویکرد فلسفه چونا راهی برای زندگی هست.

مبانی نظری کاربرست رویکرد آدو در بررسی فلسفه توماس آکوئیناس

۱. **عدم کاوش دقیق در اندیشه توماس:** آدو گرچه مشتاقانه و ژرف‌اندیشانه درباب فیلسوفان دوران باستان به پژوهش پرداخته و از مزرع اندیشه آنها خوشه‌چینی کرده است، اما به فیلسوفان مدرسی از این منظر دقیق و ژرف‌کاوانه نمی‌نگرد. درست در همینجاست که خود وی نیز بهمان خطایی که باور دارد دیگران در فهم فلسفه باستان گرفتار شده‌اند یعنی به نادیده‌گیری جنبه‌های مهم آن گرفتار شده است (Kruger, 2017: p. 416). همانگونه که آدو معتقد است رویکردهای پیش از پژوهش وی به فلسفه باستانی، فاقد جنبه‌های کلیدی این فلسفه‌اند، رویکرد خود او به فلسفه‌های مدرسی نیز همینگونه است و درنتیجه، به فهمی درست از توماس نمیرسد (Ibid., p. 417).^(۶)

۲. **اهتمام توماس به مفهوم زندگی معنوی:** این نظر که در فلسفه‌های مدرسی و بویژه فلسفه توماس آکوئیناس، فلسفه فعالیتی صرفاً ذهنی و عاری از هرگونه دغدغه تربیتی است، سخنی درست نیست. توماس هرچند وظیفه فرد مسیحی را زندگی فلسفی نمیداند، اما کار فکری خود را یکسره وقف مفهوم زندگی معنوی کرده است (Ibid., p. 416).

۳. **کم توجهی به سنت شفاهی دوران توماس:** آدو معتقد است: اولاً، ما متون کهن را بدقت نمیخوانیم. ما باید تمریناتی را که بنحو زیرکانه در لابلای این متون پنهان شده‌اند، انجام دهیم. بقول ارسطو در اخلاق نیکوماخوسی، «ما آنچه را نخست باید بیاموزیم تا بتوانیم عمل کنیم، از طریق عمل می‌آموزیم... از راه تمرین خویشتنداری، خویشتندار میگردیم و از طریق اعمال شجاعانه، شجاع» (ارسطو، ۱۳۸۵: ۵۴؛ ۱۱۰۳ ب). ثانیاً، ما همدلی و همسخنی را با فلسفه باستانی از دست داده‌ایم، زیرا این فلسفه اغلب در محیط مدرسه رخ میداد و بیشتر بحثهای شفاهی درگرفته، نانوشته مانده و بدست ما نرسیده است. همین دو مؤلفه را میتوان در مورد مطالعه آثار آکوئیناس نیز ذکر کرد. در جاهایی که توماس میگوید چه تمریناتی برای کسب فضایی که در نوشته‌اش آمده، ضرورت دارد، درواقع قصد دارد تمرینی معنوی را توصیه کند (Kruger, 2017: p. 419).

۴. **مبرهن کردن مدعیات دین بعنوان راهی برای زندگی:** توماس برای حیات معنوی اهمیت قائل است و مسیحیت را بمتابه راهی برای زندگی میبیند. افزون بر این، تمرینهایی معنوی را برای شکلگیری شخصیت انسان، توصیه میکند (Ibid., p. 417). آثار نظری آکوئیناس دربردارنده دغدغه‌های عملی و مرتبط با تمرینات معنوی است. وقتی او ادله‌یی علیه کافران اقامه کرده، با ایجاد آرامش در دل مؤمنان نسبت به حقانیت ایمان مسیحیشان، زندگی بهتری برایشان میسازد (Ibid., p. 421).^(۶) او ملحدان را مخاطب خود قرار نمیداد، بلکه اثبات اصول ایمانی را برای ورود به مباحث الهیات لازم میدانست (کاپلستون، ۱۳۸۷: ۹۹). حتی آدو کاری مشابه را به متفکران رواقی دوره یونانی‌مآبی نیز نسبت داده است (Kruger, 2017: p. 421).

۵. **تمرین قرب به خدا چونان تمرینی معنوی:** اساساً هر تمرینی برای بسط فضیلت و تقرب به خداوند در آثار توماس را میتوان تمرینی معنوی دانست (Ibid., p. 424).

۶. **مطالعه و تعلیم حکمت بمتابه تمرینی معنوی:** خود امر مطالعه و تعلیم مباحث حکمی و الهی، نوعی تمرین معنوی بحساب می‌آید. مطالعه و تعلیم حکمت (از منظر توماس) ازجمله تمرینات معنوی است که منجر به شناخت خدا و عشق به او میگردد. بنابراین، حتی فعالیت نظری در رشد انسان مؤثر است؛ به این معنا که مطالعه مطالب دینی به رشد ذهن کمک میکند و آن را مستعد درک مطالب دقیقتر الهیاتی مینماید (Ibid., p. 421).

۷. وجود نمونه‌های تمرینات معنوی در آثار توماس طبق تقسیمبندی

چهارگانه آدو: آدو تمرینات معنوی را به چهار دسته تقسیم کرده است: توجه،^۱ تأمل،^۲ تمرینهای فکری (عقلی)^۳ و تمرینهای عملی.^۴ همه این چهار دسته، در آثار توماس نیز، البته با شیوه‌هایی متفاوت از متفکران باستان، یافت میشود (Ibid., p. 424).

توجه: این تمرین در آثار توماس، بخوبی بسط یافته است. از نظر آدو، این تمرین در این دستور دلفی^۵ متبلور شده است: «خود را بشناس».^۶ در این دستور، ما به ارتباط با خویشتن خویش - که اساس هر تمرین معنوی است - فراخوانده شده‌ایم (Hadot, 1999: p. 90). از منظر کروگر، توماس بحث پیرامون «توجه» را ذیل مباحث مربوط به فضیلت حزم و احتیاط^۷ - جایی که به بررسی شرایط خویش و اطلاع از امیال و افکار خود برای دوری از گناه توصیه مینماید - آورده است (Kruger, 2017: p. 424).

تأمل (تدبر): توماس مکرر بر تأمل در افعال الهی تأکید کرده است؛ چراکه تأمل ثابت و دائم درباب تجارب پیشین، آنها را در ذهن آدمی تازه میکند و به رعایت اخلاق در آینده مدد میرساند^(۸) (Ibid., p. 425). همچنین، توماس در سراسر آثارش، به تأمل در کتاب مقدس نیز توصیه کرده است (Ibid.).

تمرینات عقلانی: تمرینات عقلانی برای آکوئیناس از طریق کار دانشگاهی و مطالعه کتاب مقدس و آثار الهیاتی حاصل میشود و از این جهت، در آثار او این دسته تمرینات فراوانند. پس به یک معنا، تمام سخنان او - بویژه در جامع الهیات^۱ - تمرین معنوی است (Ibid.). میتوان گفت از منظر توماس، والاترین عمل انسان، توجه به حقیقت است که از طریق مطالعه علوم نظری حاصل میشود (ژیلسون، ۱۳۹۵: ۵۲۶).

تمرینات عملی: آدو تمرینات عملی را بمتابه «اموری که قصد ایجاد عادت‌ها را دارند» توصیف کرده^(۹) و برای نمونه، فعل عدم وابستگی به مسائل بی‌اهمیت و بی‌اعتنایی نسبت به آنها و رهایی انسان از قید امیال را مثال زده است (Kruger, 2017: p. 425). این نگاه که

1. attention
2. meditations
3. intellectual
4. practical
5. the Delphic maxim
6. Know thyself
7. prudence
8. *Summa Theologica*

بواسطهٔ تکرار انتخابهای اخلاقی همسان، در آدمی عاداتی اخلاقی ایجاد میکند، در توماس نیز وجود دارد. در نتیجهٔ این عادات اخلاقی است که افعالی که با آن عادات تناسب دارند، آسان میشوند (ژیلسون، ۱۳۹۵: ۵۲۴). از منظر توماس این دسته تمرینات برای زندگی دینی بسیار حائز اهمیتند؛ مثلاً اموری چون روزه و شب‌زنده‌داری، باعث دوری از گناهیانی چون شهوت‌پرستی و شکم‌بارگی و... میگردند (Kruger, 2017: p. 422). اساساً او در توصیف زندگی دینی، به نقش بسیار مهم تمرینات معنوی اشاره کرده است. به این ترتیب، دیندار مسیحی از این حیث در نظام فکری آدو جای میگیرد. توماس حتی زانو زدن هنگام نماز و نیایش مسیحی را تمرین معنوی برای روح میداند، چراکه زانو زدن نمادی از فروتنی و خاکساری در پیشگاه خداوند است و بدین‌سان، انسان به ضعف خود و نقص قدرت خویش در برابر خداوند، اعتراف میکند و این نماد جسمانی خارجی، برای نو کردن تعلیم معنوی روح بکار گرفته میشود (Ibid., p. 423). او عمل غسل تعمید را نیز بنحوی مشابه، بعنوان تمرینی معنوی تبیین میکند (Ibid.).

از منظر توماس، نذرها^(۱۰) را نیز میتوان تمرینی معنوی دانست: فقر^۱، ما را از امور مادی؛ عفت^۲، از [نیازمندی به] سایر انسانها، و اطاعت^۳، از بند خویش، میرهاند. حال که ترک علاقه به امور دنیوی حاصل شد، میتوان تمام توجه خود را به عشق خداوند معطوف کرد^(۱۱) (Ibid., pp. 425-426). در فضایل اخلاقی، بویژه در اعتدال و میانه‌روی^۴ نیز تمرینهای عملی وجود دارد. با در پیش گرفتن عادات غذایی خاص، خودداری از افکار جنسی نامشروع، و دوری از وابستگی بيمورد به مادیات، میتوان بر امیال و هوسها غلبه کرد (Ibid., p. 426).

نتیجه‌گیری کروگر

در اندیشهٔ آکوئیناس، مجموعهٔ این تمرینهای معنوی است که «اسکسیس»^۵ را تشکیل میدهد (Ibid.)؛ که میتوان آن را به «ریاضت» ترجمه کرد (بویلستون، ۱۳۹۰: ۷۷). تقریباً تمامی مکاتب فلسفی یونان باستان، برای ریاضت نفس نسخه‌ی مخصوص بخود

1. poverty
2. chastity
3. obedience
4. temperance
5. askesis



پیرحسینلو، کمالی‌زاده، شهرآیینی؛ سیر تاریخی تحول معنای فلسفه از یونان باستان تا مالاصدرا...

داشته‌اند (Hadot, 2004: p. 189). کروگر در انتهای بحث خویش و با توجه به ادله‌یی که آورده، به این نتیجه رسیده است که در آموزه‌های آکوئیناس نیز ریاضتی مخصوص وجود دارد. کروگر معتقد است ریاضت آکوئیناس از ریاضتهای رواقیان و اپیکوریان عقلانیتر است. در این ریاضت، بر فهم کامل الهیات مسیحی و نیز بسیاری از تمرینهای عملی و عناصر فلسفه‌های اولیه، تأکید خاص شده است. کروگر بر این باور است که پی‌یر آدم، این جنبه از اندیشهٔ توماس آکوئینی را نادیده گرفته است. بنابراین، نباید توماس را متفکری دانست که صرفاً ایمانی عقلانی داشته و نسبت به معنویات (بمعنای امروزی) حساسیتی نداشته است (Kruger, 2017: p. 426).

بازاندیشی دربارهٔ ادلهٔ کروگر در فضای فلسفهٔ ملاصدرا؛

مبانی نظری بازخوانی فلسفهٔ ملاصدرا با رویکرد آدو

۱. امکان فهم جدید از ملاصدرا با قرائت آدو: با قرائت فلسفهٔ ملاصدرا با رویکرد آدو، میتوان به فهمی جدید از اندیشهٔ ملاصدرا نایل آمد. همانطور که از پژوهشهای انجام‌شده در این باب پیداست (برای نمونه، رحمانی و همکاران، ۱۳۹۶؛ Rizvi, 2013)، کاربست الگوی «فلسفه بمتابیه راهی برای زندگی» بر فلسفهٔ اسلامی، چهره‌یی از فلسفهٔ اسلامی هویدا میسازد که هم برای فهم کامل آن فلسفه لازم است و هم ارزش حکمت اسلامی را برای موقعیت امروز بطرز چشمگیری بالا میبرد (بوپلستون، ۱۳۹۰: ۱۰). روشن است که این دلیلی کامل نیست و مانند مدعایی است که باید اثبات شود. در ادامه، با آوردن شواهدی این مطلب روشنتر میگردد.

۲. توصیه به تهذیب نفس: ملاصدرا در مقدمهٔ اسفار تأکید میکند که حکمت نوعی یقین و ثمرهٔ نوری است که در سایهٔ اتصال به عالم قدس، به قلب مؤمن افزایده میگردد. بهمین دلیل، قبل از قرائت کتاب به طالبان حکمت، تزکیهٔ نفس را توصیه میکند (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ج ۱۸) (۱۲) و با تکرار این پند در مواضعی دیگر (همو، ۱۳۸۹ الف: ۵؛ (۱۳) همو، ۱۳۸۹ ب: ۷) (۱۴) اهتمام خود به زندگی معنوی را نشان میدهد. همچنین در مواضع بسیار، فهم مسائل فلسفی را مشروط به تهذیب نفس دانسته است (قربانی، ۱۳۸۶: ۱۴۷). او نقل میکند که در قدیم‌الزمان، در عهد حکمای خسروانی و اساطین اسکندرانی، برای حکمت سیاستی را اتخاذ نموده بودند تا کسی که نفس بهیمی را تهذیب نموده و طبیعت حیوانی را ریاضت نداده، قبل از تهذیب و ریاضات، شروع به تعلیم حکمت نکند، وگرنه

موجب گمراهی و هلاک خود و دیگران میشود. همچنین اکابر صوفیه و علمای ارباب قلوب و اصحاب ارتقا، به احدی رخصت نظر در این علوم و پرسش از آن و طلب کشف آن را نمیدادند، مگر بعد از تهذیب نفس. آنان به سنت الهی که قرآن کریم در مورد حضرت موسی(ع) خبر داده است، اقتدا کرده‌اند: «وَ وَاَعَدْنَا مُوسَى ثَلَاثِينَ لَيْلَةً وَ اَتَمَمْنَاهَا بِعَشْرِ» (اعراف/ ۱۴۲). حضرت موسی(ع) شبها را به عبادت و روزها به روزه گذراند و نفس خویش را ریاضت داد تا به مقام کلیم‌اللهی نایل شد (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۵۳-۵۲). بنابراین، گشودن ابواب حکمت و معرفت برای متعلمان و کشف اسرار برای مریدان و افاضه انوار علم الهی و تعلیم ربانی، با ریاضات نفسی و بدنی و تهذیب عقول و صنوف تأدیبات شرعی و حکمی امکانپذیر است (همانجا). این امر، عملاً نوعی سلوک فردی را در پس‌زمینه فلسفه‌آموزی فراهم می‌آورد و بدین ترتیب، نقش تربیتی فلسفه، پررنگتر میشود.

۳. نسبت ملاصدرا با علمای معاصر خود: در بررسی سنت شفاهی دوره ملاصدرا نیز مشکلات دسترسی گسترده‌یی وجود دارد (Rizvi, 2013: p. 144)، و ما بدرستی از روابط ملاصدرا با متفکران نامدار معاصرش مطلع نیستیم.^(۱۵) برای مثال، او از شیخ بهایی که از معروفترین علمای عصر صفوی است، چندان یادی نکرده است؛ صرفاً در شرح اصول کافی، وی را استاد علوم نقلی خویش میخواند (ملاصدرا، ۱۳۸۴: ۶۹). عجیبتر اینکه ملاصدرا در عین ادای احترام بسیار نسبت به اساتید خود، بویژه میرداماد (همان: ۷۰)، در رساله سه اصل میگوید: «مردمان را در این زمان از علم توحید و علم الهی خبری نیست، و من بنده در تمام عمر کسی ندیدم که از وی بویی از این علم آید!» (همو، ۱۳۸۱: ۹۹).^(۱۶)

همچنین نیاز است روابط فکری احتمالی غیرمکتوب ملاصدرا با ملارجعی تبریزی (د ۱۰۸۰ق) -بعنوان مخالف فکری مهم او- (همایی، ۱۳۸۶: ۲۲) بررسی شود؛ هرچند معلوم نیست که اساساً این دو تن که به فاصله سی سال از هم (ملارجعی پس از ملاصدرا) از دنیا رفته‌اند، یکدیگر را ملاقات کرده باشند. برخلاف ملاصدرا که تا مدت‌ها پس از مرگ، افکارش چندان رواج نیافت، ملارجعی از اقبال تام‌وتمام برخوردار بود و شاهان صفوی آشکارا به او ارادت میورزیدند (آشتیانی، ۱۳۸۲: ۷۷).^(۱۷) شاید بدلیل همین ناشناخته‌بودن بحد کافی ملاصدرا در عصر خود باشد که درباره زندگی و احوال و محیط درسی او اطلاعات زیادی در دست نیست. در دوره‌های متأخر، غربیان اهمیتی قابل توجه به حفظ آثار نخبگان خود داشته‌اند، تا جاییکه بسیاری از یادداشتهای و نامه‌های فیلسوفانی



چون دکارت، کانت، لایبنیتس و ... محفوظ مانده است که به پژوهشگران در شناخت آنها کمک فراوانی میکند، اما متأسفانه در حوزه تمدن ایرانی-اسلامی در این زمینه بسیار تهیدستیم، تا جایی که حتی محل دقیق دفن ملاصدرا را نمیدانیم (نصر، ۱۳۸۱: ۱۲). عجیبتر اینکه حتی در مورد متفکران متأخر نیز این نقیصه وجود دارد و مثلاً، حتی محل دقیق آرامگاه یکی از بزرگترین مدرسان و شارحان حکمت متعالیه و عرفان نظری در دوره قاجار، یعنی آقامحمدرضا قمشه‌ای (د۱۳۰۶ق) نیز - که از دوره ما چندان دور نیست - غیرمشخص است (بهرامی قصرچمی و ناجی اصفهانی، ۱۳۷۹: ۴۸-۴۷).

۴. شریعت اسلام در مقام راهی برای زندگی (عدم تعارض فلسفه‌ورزی و دینداری): ملاصدرا در مقام مسلمانی معتقد، اسلام را راهی برای زندگی نیک میداند و بشیوه‌هایی چند، سعی در تبیین و دفاع این سبک زندگی دارد:

۱- او نه تنها فلسفه و دین را در تعارض ندانسته (ملاصدرا، ۱۳۸۳ الف: ۳۵۷)، بلکه طبق نظر او، فلسفه‌ورزی وظیفه‌ی دینی است (همو، ۱۳۸۳ ج: ۱۳) و جز با عنایت الهی میسر نمیگردد (همان: ۱۸). اساساً ملاصدرا حکمت را شناخت خداوند متعال و صفات او و فرشتگان و کتب آسمانی و پیامبران و علم معاد ... تعریف کرده است (همان: ۵۶).

۲- همچنین ملاصدرا (مانند بسیاری از فیلسوفان مسلمان دیگر) با اقامه برهان بر اثبات وجود خداوند (همو، ۱۳۸۱ الف: ۱۷-۱۶)، در نهایت، در مسیر ایجاد آرامش برای مؤمنان مسلمان گام میگذارد. علامه طباطبایی از پیروان مشی فلسفی ملاصدرا، گامی فراتر نهاده و حتی مدعی برهان بر بدهت وجود خدا شده است (عبودیت، ۱۳۸۶: ۱۶۵)، هرچند گروهی در اینکه تقریر او از برهان صدیقین، نیازمند اصل دیگری جز امتناع تناقض نباشد، تردید کرده‌اند (فلاحی، ۱۳۸۹).

۳- افزون بر این، دفاع فلسفی ملاصدرا از معاد جسمانی (مقایسه کنید با تسلیم ابن سینا و سکوت فلسفی او)^(۱۹)، به امکان دفاع عقلانی از گزاره‌های دینی، جانی دوباره بخشید (ملاصدرا، ۱۳۸۲ الف: ۲۷۴-۲۶۱؛ همو، ۱۳۸۶: ۲/ ۹۶۷-۹۶۱).^(۲۰)

۴- ملاصدرا، حکیم الهی را جامع دو حکمت نظری و عملی معرفی نموده و او را مؤمن حقیقی میداند و تصریح میکند: «فالحکیم الإلهی هو الجامع لهما و هو المؤمن الحقیقی بلسان الشریعة و ذلک الفوز العظیم» (همو، ۱۳۸۲ الف: ۱۸۸)؛ عبارتی، از نظر وی، حکیم الهی همان فرد متشرع و متعبد و مؤمن حقیقی است که جامع بین ایمان و معرفت و طاعات و عبادات و اعمال صالحه است.



۵. سلوک شخصی او نیز حاکی از توجه فردی وی به امور معنوی است^(۲۱) (ملاصدرا، ۱۳۸۳ ج: ۱۲^(۲۲)؛ فیض کاشانی، ۱۳۸۷: ۱۲۴)^(۲۳). او برخی مشکلات فلسفی خود را از طریق زیارت بزرگان دین حل نموده است (جهانگیری، ۱۳۸۱: بیست و شش)^(۲۴) و به تمسک بشیوه بزرگان دین در مشکلات زندگی، اذعان دارد (ملاصدرا، ۱۳۸۳ ج: ۱۱)^(۲۵). این شواهد و نمونه‌هایی از ایندست، میتواند گواه بر این باشد که ملاصدرا دیانت اسلام را البته با قرائت خود^(۲۶) - منطبق با حکمت و بمثابة راهی برای زندگی میدانسته است.

۵. نیت: در فرهنگ اسلامی بر اخلاص در نیت تأکید فراوان شده است.^(۲۷) ملاصدرا یکی از ملاکهای تقرب به خداوند و وصول به درجات عالی معنوی را اخلاص در نیت دانسته (همو، ۱۳۸۹ ج: ۴۱۸) و در جای دیگر، هدف اصلی خلقت انسان را خلوص نیت نسبت به خداوند معرفی کرده است (همو، ۱۳۸۱ ج: ۱۰۹)^(۲۸). او به احادیثی اشاره کرده که در آنها بجای عمل فراوان، بر اخلاص در نیت تأکید شده است (همو، ۱۳۸۱ ج: ۲۵). او البته اخلاص در نیت را در گرو فراتر رفتن از خواهشهای جسمانی میداند و معتقد است کسی که جز بدن خویش را نمیشناسد، اساساً هر عملش برای تحصیل سعادت و لذت بدنی است (همان: ۲۶). از اینرو میتوان، اخلاص در نیت را هم نوعی تمرین معنوی در منظومه فکری ملاصدرا بحساب آورد. استمرار نیات پلید منجر به غلبه این خویها بر باطن آدمی میگردد و در قیامت، بصورتی متناسب با همان باطن، محشور میشود (همان: ۴۴-۴۵).

۶. خوراک معنوی: در سنت اسلامی درباب محتوا و مواد فکری انسان، دستورات مهمی میتوان یافت؛ از جمله آیه «فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ» (عبس / ۲۴) که در تفسیر آن، علم را غذا دانسته‌اند (کلینی، ۱۳۹۲: ۱ / ۱۲۳)^(۲۹). بدین ترتیب، آموختن را میتوان بنوعی افزون شدن جان آدمی دانست. ملاصدرا در شرح حدیث مرتبط با این آیه، بیان میکند که جنبه انسانی انسان، نفس ناطقه اوست که جوهری عقلی است. این جوهر عقلی که در شریعت از آن به «قلب» تعبیر میشود، مانند جنبه حیوانی انسان، یعنی جسم، متصف به تندرستی و بیماری میشود. قلب مانند جسم، نیازمند غذاست و غذای هر چیزی از جنس خود آن است. پس غذای جسم از جنس جسم، و غذای جوهر عاقل، علم و معرفت است (ملاصدرا، ۱۳۸۵ ج: ۴۰۳-۴۰۱). صدرالمألهین در فضیلت دانستن و تعلیم مباحث علمی الهیات، مثالهایی دلنشین زده که از آن جمله است: «سگ تعلیم‌دیده

۶۱



پیرحسینلو، کمالی‌زاده، شهرآیینی؛ سیر تاریخی تحول معنای فلسفه از یونان باستان تا ملاصدرا...

(شکاری) با اینکه نجس است، اما به برکت دانشی که دارد، شکارش پاک است. پس چگونه انسان که فطرتی پاک دارد، وقتی با گناه آلوده میشود، به برکت علم به خدا و روز قیامت، پاک نشود» (همان: ۱۳۱) (۳۰). او حتی ریاضت و عبادت را بدون دانستن علوم الهی و معارف یقینی، وافی به صدق نیت و اخلاص نمیداند (همو، ۱۳۸۱ ج: ۱۰۹-۱۱۰؛ همو، ۱۳۸۵ ب: ۶۰۰). (۳۱) خود ملاصدرا یکی از علل توفیق خویش در درک غوامض حکمی را کثرت توجه به عالم معانی و اسرار الهی میداند (همو، ۱۳۸۲ ب: ۴). در آثار صدرالمتألهین مواردی هست که مطالعه آن را میتوان نوعی تمرین معنوی دانست. به این عبارات از رساله سه اصل براستی میتوان همچون اندرزی اخلاقی نگریست:

سینه‌یی باشد که روزی دو هزار نوبت انبیا و اولیای خدا به زیارت آن آیند که ایشان را یاد کند و حاضر سازد. و حق جل و علا بر آن سینه تجلی کند که دلش ذکر خدا کند، و ملائکه و ارواح به سلام وی آیند که «و الْمَلَائِكَةُ وَ يَدْخُلُونَ عَلَيْهِمْ مِنْ كُلِّ بَابٍ»، و سلام حق بوی رسانند: «تَنْزَلُ الْمَلَائِكَةُ وَ الرُّوحُ فِيهَا يَأْتِنُ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ * سَلَامٌ هِيَ حَتَّى مَطَلَعِ الْفَجْرِ»؛ پس هر سخن حق که بشنود، آن سخن از آن درها به بهشت افتد. و سینه‌یی باشد که بروزی دو هزار بار با مسلمانان جنگ آورد و با مردمان خصومت کند و پر از لعنت و کذب و افترا و دروغ و ناسزا باشد، و پیوسته آتش خشم خدا در آن سینه میسوزد، که «نَارُ اللَّهِ الْمُوقَدَةُ الَّتِي تَطَّلِعُ عَلَى الْأَفْئِدَةِ»، و فی الحقیقه آن سینه کنده‌یی از دوزخ باشد و سخن که در وی افتد به دوزخ افتد (همو، ۱۳۸۱ ب: ۳۹).

۷. **تمرینهای معنوی:** میتوان از تمرینهای معنوی چهارگانه (توجه، تأمل، تمرینهای فکری (عقلی) و تمرینهای عملی) نزد آدو، کم‌وبیش در آثار ملاصدرا نیز نمونه‌هایی یافت.

الف) توجه

در فرهنگ اسلامی تعبیراتی چون «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۲) و «لَيْسَ مِمَّا مَنْ لَمْ يُحَاسِبْ نَفْسَهُ فِي كُلِّ يَوْمٍ» (کلینی، ۱۳۹۲: ۴ / ۲۶۹) را میتوان با دستور سروش معبد دلفی (خودت را بشناس) مشابه دانست. ملاصدرا در بیان مراحل تکامل انسان از درجه حیوانی به درجه انسانی، محاسبه نفس را از ابزارهای لازم میداند (ملاصدرا، ۱۳۸۱ الف: ۴۶۱-۴۶۰). (۳۲) همچنین درباب گروهی از مردمان که در قیامت به حساب اعمالشان رسیدگی میشود درحالی‌که عمل صالح و سوء را باهم درآمیخته‌اند، اما در

زندگی دنیا اهل محاسبه نفس بوده‌اند و از سر سهو یا عجز، از مقاومت در برابر وساوس شیطانی، مرتکب گناه میشدند، معتقد است در روز حساب اعمالشان چندان مورد مناقشه قرار نمیگیرند (همو، ۱۳۸۶: ۲/ ۱۰۵۱).

ب) تأمل

ملاصدرا انس با تلاوت قرآن کریم را از نشانه‌های عاشقان خداوند دانسته است (همو، ۱۳۸۱: ۱۰۴).^(۳۳) او آیات قرآن را همچون شمع تابان در شب تاریک دنیا، یا آینه‌یی برای دیدن باطن خویش میدانند و از این تعبیر برای دعوت به تأمل در قرآن، کمک میگیرند (همو، ۱۳۸۱: ۸۵). همچنین به اخباری اشاره میکند که بیانگر اینست که در قرائت بیتدبر، خیری نیست (همان: ۳۳). در نقلی که پیشتر (در بحث سینه اهل بهشت و دوزخ) از رساله سه اصل آوردیم، اهمیت تأمل در امور معنوی هویداست (همان: ۳۹).

ج) تمرینهای عقلانی

میتوان این مورد را هم در آثار ملاصدرا، در مقام الهیدانی برجسته - که مقامش در الهیات اسلامی اگر بیشتر از آکوئیناس در الهیات مسیحی نباشد، کمتر هم نیست^(۳۴) - آشکارا در نمونه‌های زیر نشان داد:

۱. سفرهای چهارگانه عقلی در مقام الگوی فلسفه‌ورزی، که ملاصدرا آن را همچون الگویی برای طرح فلسفه بمتابه سلوک عقلی معرفی میکند (رحمانی و همکاران، ۱۳۹۶: ۶۳).
۲. تعریف صدرالمتألهین از فلسفه به استكمال نفس انسانی (ملاصدرا، ۱۳۸۱: الف: ۲۳)، حکایت از سلوکی عقلانی-فلسفی دارد. طبق نظر وی، نفس در آغاز، در مقام عقل هیولانی است و در مسیر استكمال، بالفعل شده و به عقل مستفاد و عقل بالفعل مبدل میگردد و تا مرحله تجرد کامل، قابلیت استكمال دارد. این سیر استكمال بر اساس قواعد فلسفی وی - یعنی اصالت وجود و تشکیک وجود - در یک سیر حرکت اشدادی وجودی تحقق می‌یابد. بدین ترتیب، فردی که تعالی وجودی یابد میتواند هستی را درک کند و بهترین درک هستی، زندگی متناسب با اقتضائات آن است.

۳. ملاصدرا گرایشی آشکار به کاربرد حکمت بجای فلسفه دارد که باعث میشود بحثهای او صرفاً در حالت نظری صرف قرار نگیرد و دارای جنبه‌های دینی و معنوی نیز باشد. او مراد از حکمتی که در قرآن کریم آمده و مسلک انبیا و اولیاست، را نه همان فلسفه، بلکه ایمان حقیقی به خداوند و ملائکه مقربین و کتابهای او و انبیای خدا و ایمان

به روز آخرت میدانند (همو، ۱۳۸۱:ب: ۸).

نکته قابل توجه اینکه چون ملاصدرا مطالعه و آموختن غوامض حکمت را بدلیل اینکه فهم آن دشوار است، برای عامه مردم، ممنوع میدانند (همو، ۱۳۸۳:ب: ۴۷۹)،^(۳۵) این جنبه از فلسفه‌ورزی چونان راهی برای زیستن، در دسترس عموم مردم نخواهد بود. در اینجا براستی این پرسش مطرح میشود که در این صورت، فلسفه ملاصدرا برای عموم مردم چه فایده‌یی میتواند داشته باشد؟ این مطلب در یک نگاه سطحی و اولیه، با برخی نگرشهای امروزی که فلسفه را برای عامه مردم مفید و حتی لازم میدانند (و قاعدتاً فلسفه یونان باستان هم با محوریت شخصیتی چون سقراط، بر همین مدار بوده است)، سازگار بنظر نمیرسد. هرچند امروزه در ایران نیز گرایش برای عمومی کردن فلسفه از طریق ترجمه آثار فلسفی آسان‌فهمتر در جریان است^(۳۶) و حتی پوپش فلسفه برای کودک (فبک)^(۳۷) هواداران بسیاری دارد،^(۳۸) اما بیقین، تمامی عناصر تهذیب نفس و سیر و سلوک خاص حکمت ملاصدرا چونان تمرینی معنوی، قابل تعمیم به آحاد افراد جامعه نیست. اما باید توجه داشت که سبک زندگی حکیمانه در سطوح مختلف، برای همگان ثمربخش است، اگرچه مورد استقبال همه افراد قرار نگیرد. نکته مهم درباب حکمت متعالیه آنست که حکیم در سفر چهارم، به جامعه باز میگردد و درگیر حل مسائل جامعه میشود؛ حکیم در این مرحله تلاش میکند ذائقه جامعه را بسوی ترقی و تعالی تغییر دهد، نه اینکه خود تابع جامعه باشد. شاید بسیاری از این ایهامات از آنجا برمیخیزد که حکیم را تابع جامعه میدانند، درحالیکه در رهیافت حکمت صدرایی، چنین نیست و رویکرد صدرایی میتواند به حضور فعال فلسفه و نظریه‌پردازی بنیادی در راستای حل مسائل جامعه کمک کند و گلگشتی در متون فلسفی ملاصدرا، نکاتی سودمند بسیاری برای عموم مردم و مناسب اکثریت افراد جامعه، بنمایش میگذارد که بیقین در راستای ارتقای سطح فکری و فرهنگی جامعه، تأثیرگذار است.

د) تمرینهای عملی

۶۴

از این قسم تمرینات در آثار ملاصدرا، میتوان به نمونه‌های زیر اشاره کرد:

۱. صدرالمآلهین شروع مجاهدات و ریاضات را قبل از تکمیل معرفت و تحکیم آن با عبادات شرعی، گمراه‌کننده میدانند و مخاطب را از مجالست با چنین فردی بشدت برحذر میدارد، زیرا حضور مریدان در چنین مجلسی کشنده قلبها و فاسدکننده دین و برای عقاید مسلمانان مضر است (همو، ۱۳۸۱:الف: ۳۵).



۲. او در مقدمهٔ اسفار، تأکید میکند که حکمت نوعی یقین است که در نتیجهٔ نوری که بسبب اتصال به عالم قدس، به قلب مؤمن افزوده گردیده است، حاصل میشود (همو، ۱۳۸۳ج: ۱۷)؛ در همانجاست که او به طالبان حکمت توصیه میکند پیش از شروع به قرائت کتاب، تزکیهٔ نفس و در وهلهٔ نخست، استحکام اساس معرفت و حکمت را دستور کار خود قرار دهند (همان: ۱۸).

۳. ملاصدرا در بیان اسرار رکوع و سجود میگوید:

اما رکوع درست همانند آنست که مردی در برابر آن کس که میخواهد گردن او را بزند، خم شود (تا بتواند به آسانی بدین عمل مبادرت کند)... و همین مضمون در کتاب نوامیس افلاطون هم آمده است و همین نکته از حضرت علی(ع) نیز نقل شده است. و اما سجود برای اینست که گذاشتن پیشانی بر روی خاک، صفت غضب و توابع آن را زایل میکند، زیرا این صفت، خود یکی از اسباب فساد و تباهی روح انسانی است (همو، ۱۳۸۵الف: ۵۰۱).

در ادامه، درباب روزه و پرهیز از خوردن و آشامیدن و فواید معنوی آن سخن میگوید (همانجا)؛ همچنین درباب اسرار نماز (همو، ۱۳۸۹الف: ۲۲۱-۲۱۸). بر این اساس، مناسک شرعی را در این ساختار میتوان نوعی تمرین معنوی دانست و شاید بتوان گفت همان اغراضی که آدو برای تمرینات معنوی در فلسفه باستان در نظر دارد، در مناسک شرعی هم کمابیش قابل حصول است. البته با توجه به نظر ملاصدرا در مورد خلوص نیت، تمسک به ظاهر مناسک کافی نیست.

۴. پیشتر درباب توصیهٔ ملاصدرا به تهذیب نفس قبل از تعلیم حکمت سخن گفته شد. او همچنین بر حکما واجب میدانند:

هنگامی که میخواهند درهای حکمت و معرفت را بر حکمت‌آموزان باز کنند، ابتدا آنان را با ریاضتهای نفسی و بدنی تربیت کنند و عقلهایشان را با انواع آداب شرعی و حکمی بپیرایند تا جانهایشان، خالص و عقلهایشان، مهذب و اخلاقتشان پاک شود؛ چون حکمت مانند عروسی است که مجلسی خالی (از اغیار) میخواهد، از آنرو که حکمت از گنجهای آخرت است؛ و حکیم اگر قبل از برملا نمودن اسرار حکمت به یادگیرندگان، آنان را بمقتضای حکمت، وادار به ریاضت کشیدن نکند، مانند آن پرده‌دار سلطان است که

بدون رعایت آداب و ترتیب و نوبت، به مردم اجازه بدهد بر سلطان وارد شوند. پس در صورت ارتکاب چنین کاری، باید مجازات شود (همو، ۱۳۸۱ الف: ۵۴-۵۳).

۵. سرانجام، تعریف ملاصدرا از فلسفه به «تشبیه به خدا» (همو، ۱۳۸۳ ج: ۲۳)، ناظر بر سلوک نظری (احاطه علمی) و سلوک عملی (تهذیب و تجرد) است.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

با ادله‌یی که آوردیم -مانند لزوم فهم درست سنت فلسفی ملاصدرا، اهمیت حیات معنوی در اندیشه او و بویژه اهتمام خاص به تمرینهای معنوی در تعالیم وی- میتوان به وجود نوعی خاص از اسکسیس یا ریاضت (طبق تعریف آدو) در اندیشه ملاصدرا قائل شد. البته تفصیل مؤلفه‌های این ریاضت، خارج از حوصله پژوهش حاضر است. با همه تفاوتهایی که میان اندیشمندان یونان باستان با آکوئیناس و ملاصدرا وجود دارد و نیز تفاوت میان خود این دو متفکر، میتوان با در نظر گرفتن شواهدی که در این مقاله به آنها اشاره شد، فلسفه ملاصدرا را کم‌وبیش، راهی برای زندگی دانست. زندگینامه خود وی نیز حکایت از نوعی سلوک خاص دارد. درنهایت، بر مبنای ادله مطرح‌شده در این مقاله، میتوان مدعی شد که فلسفه ملاصدرا را نیز تا حدی میتوان با رویکرد پی‌یر آدو (فلسفه چونان راهی برای زندگی) مورد بررسی و مذاقه قرار داد.

پی‌نوشتها

۱. در این مقاله با اینکه نسخه اصلی دو کتاب آدو منبع تحقیق ما بوده، اما به ترجمه‌های عباس باقری (آدو، ۱۳۸۲) و نیکلاس جان بویلستون نیز مراجعه کرده‌ایم که آنها را در فهرست منابع آورده‌ایم.

۲. ترجمه از بویلستون است.

۳. البته این دیدگاهی بسیار مثبت‌اندیشانه به فلسفه ملاصدراست. مخالفان به اصطلاح متشرع فلسفه ملاصدرا -که اساساً با هر فلسفه‌یی در جهان اسلام مخالفند- این نظام فلسفی را نه تنها انحراف، که کفر میدانند، چه رسد به اینکه ردای خادمی شریعت هم بر تن آن بپوشانند! این بحثها دقیقاً هم‌اکنون در انتهای قرن چهاردهم هجری شمسی نیز در جریان است، که نشان از جدی بودن موضوع دارد. ارائه شواهد عینی این مدعا از حوصله مقاله بیرون است و یافتن آن نیز کاری دشوار نیست.

۶۶



۴. از جمله خود ملاصدرا، که مینویسد: «و حصلت ما وجدته فی کتب الیونانیین و الرؤساء و المعلمین» (ملاصدرا، ۱۳۸۳ ج: ۷).

۵. فیلسوفان مسلمان، به بسیاری از آگاهیهای دقیقی که حاصل پژوهشهای درازدامن مورخان فلسفه است، دسترسی نداشته‌اند. دسترسی آنها به اندیشه‌های یونانیان نیز نه بیواسطه، که از راه ترجمه بوده است، و بنظر میرسد حتی اطلاعات تاریخی موشکافانه‌یی از بافت فکری یا اجتماعی عصر یونانیان باستان نداشته‌اند. از باب مثال، فیلسوفان مسلمان با کتاب مهم شهر خدای آگوستین قدیس (که در آن نقد و نظرهای مهمی درباب فیلسوفان یونانی وجود دارد) بکلی آشنا نبودند (توفیقی، ۱۳۹۱: ۲۰-۲۱). شاید بتوان فرض کرد که همین ندانستنها، آنها را به وادی تقدیس فیلسوفان یونانی کشانده است.

فیلسوفان مسلمان خود را وارث واقعی فیلسوفان یونان (با تفسیری خاص که از ایشان داشتند) میدانستند؛ مثلاً، سهروردی سلسله اساتید خود را از یکسو به افلاطون و امیدوکلس و فیثاغورس، و از سوی دیگر به کیخسرو و فریدون و کیومرث، و درنهایت، از هر دو گروه، به هرمس میرساند (نصر، ۱۳۴۱: ۱۵۰). خود هرمس بواقع شخصیتی بسیار مهم و درعین حال مبهم در تاریخ اندیشه جهان اسلام است. یا رویکرد ملاصدرا به تاریخ فلسفه و سرآغاز آن، در مطلبی که در رساله فی الحدوث آورده، آشکار است (ملاصدرا، ۱۳۷۸: ۱۵۳ به بعد). این دیدگاه که فیلسوفان یونان، حکمایی الهی و وارث دانش پیامبران بوده‌اند، نظری رایج میان فیلسوفان مسلمان بوده است. بیان سبزواری در مورد منطق ارسطویی بخوبی بیانگر این نگرش است (سبزواری، ۱۳۸۴: ۵۷)، درحالیکه امروزه منطق ارسطویی در منظر منطقدانان، مانند سایر دستاوردهای فکری بشر، امری قابل نقد است (نمونه‌هایی از این نقدها: موحد، ۱۳۸۹).

بنابراین، شاید بتوان گفت بخش مهمی از تاریخ فلسفه در جهان اسلام، متأثر از این تلقی خاص فیلسوفان مسلمان از اندیشه فیلسوفان یونان باستان بوده است. آنان پاره‌یی از اندیشه‌های نوافلاطونی را بواسطه اشتباه در انتساب اتولوجیا به ارسطو، از آن وی میدانستند (اولیری، ۱۳۷۴: ۲۴۷-۲۷۳). این اشتباه تاریخی خودبخود منشأ برخی بدفهمیها از ارسطو میشد (فخری، ۱۳۷۲: ۳۶-۳۷). با این وصف، روشن است که میان ارسطوی واقعی با ارسطوی فیلسوفان مسلمان، چقدر تفاوت وجود دارد. اگرچه دقت نظر فارابی در این باب قابل توجه است، بااینهمه او نیز تحت تأثیر این دیدگاه، به جمع میان آراء افلاطون و ارسطو دست زده است (نصر و لیمن، ۱۳۸۳: ۳۱۹).

۶. کروگر در نتیجه‌گیری مقاله خود که در ادامه به آن اشاره خواهد شد، به این جنبه مغفول مانده توجه کرده است.

۷. شاید بتوان کار فیلسوفانی همچون علامه طباطبایی در جهان اسلام و آلوین پلنتینگا در جهان مسیحیت را در عصر حاضر، مصداق ایجاد چنین آرامشی دانست.
۸. مقایسه کنید با این روایت: «الْمُؤْمِنُ... لَا يُلْسَعُ مِنْ جُحْرِ مَرَّتَيْنِ؛ مؤمن از یک سوراخ دو بار گزیده نمیشود» (کلینی، ۱۳۹۲: ۳/۶۱۲).
۹. مقایسه کنید با این سخن ملاصدرا: «لا شبهة في أنّ تكرر الأفعال و الحركات يوجب حدوث الملكات و الأخلاق» (ملاصدرا، ۱۳۸۱ج: ۲/۸۳۳).
۱۰. Vows؛ این نذرها در مسیحیت متشکل است از تعهداتی به اطاعت از اندرزه‌های معروف انجیل؛ فقر، عفت و اطاعت (Jones atel., 2005: p. 9641).
۱۱. صائب تبریزی: آینه شو وصال پری طلعتان طلب // اول بروب خانه، دگر میهمان طلب (صائب، ۱۳۶۴: ۴۵۹).
۱۲. «فابدأ يا حبيبي قبل قراءة هذا الكتاب بتزكية نفسك عن هواها».
۱۳. «فلا بد لمن أراد أن يسلك سبيل أهل الحق و اليقين بعد أن يطهر نفسه عن رذائل الأخلاق».
۱۴. «فعلمت يقيناً أن هذه الحقائق الايمانية لا تدرك إلا بالتصفية للقلب عن الهوى، و التهذيب عن أعراض الدنيا، و العزلة عن صحبة الناس و خصوصاً الأكياس».
۱۵. عمده گزاره‌های این بند، از احد فرامرز قراملکی است. او این مطالب را در خلال گفتگویی خصوصی بیان کرده است.
۱۶. مقایسه کنید با این رباعی استاد او، شیخ بهایی: یک چند در این مدرسه‌ها گردیدم // از اهل کمال، نکته‌ها پرسیدم؛ یک مسئله‌ای که بوی عشق آید از آن // در عمر خود از مدرسی نشیدم (شیخ بهایی، ۱۳۶۱: ۱۷۲).
۱۷. ملاصدرا حتی در مقدمه آثار خود برخلاف بسیاری علمای دیگر- از شاهان عصرش، ستایشی نکرده است (آشتیانی، ۱۳۸۲: ۱۲۵ / پانویس ۱).
۱۸. «حاشی الشریعة الحقّة الإلهیة البیضاء أن یکون (تکون) أحكامها مصادمة للمعارف الیقینیة الضروریة و تبا لفلسفة یکون (تکون) قوانینها غیر مطابقة للکتاب و السنة».
۱۹. «يجب ان يعلم ان المعاد منه ما هو منقول من الشرع و لا سبيل الى اثباته الا من طريق الشریعة و تصدیق خبر النبوة» (ابن سینا، ۱۳۸۵: ۴۶۰).
۲۰. ذکر این نکته لازم بنظر میرسد که تقریر ملاصدرا، شاید با ظواهر بیان شریعت مطابقت نکند. بگواهی برخی شارحان فلسفه او، معاد جسمانی‌یی که ملاصدرا از آن دفاع کرده، غیر از معادی است که دین میگوید (املی، بی تا: ۴۶۰). برخی معتقدند تلاش او چیزی فراتر از کار ابن سینا و سهروردی نیست (نجفی افرا، ۱۳۸۳: ۱۹۸).

۲۱. «اشتعلت نفسی لطول المجاهدات اشتعالاً نورياً».

۲۲. در طی نگارش این مقاله، در برخی مواضع، شواهد سخنان ملاصدرا نخست در منابعی مانند کتاب درآمدی به نظام حکمت صدرائی عبدالرسول عبودیت، مقاله مهدی نجفی افرا و مقاله منصوره رحمانی و همکاران، دیدیم و سپس به منبع اصلی، یعنی آثار خود ملاصدرا مراجعه کرده‌ایم. البته از همه آثار اصلی و فرعی، در منابع نام برده‌ایم.

۲۳. فیض کاشانی (شاگرد و داماد ملاصدرا) در ضمن بیان سرگذشت خویش مینویسد: «تا آنکه در بلدة طَبَّيَّة قم، به خدمت صدر اهل عرفان و بدر سپهر ایقان، صدرالدین محمد شیرازی - قدس الله سره - که در فنون علم باطن یگانه دهر و سرآمد عصر خود بود، رحل اقامت افکنده، مدت هشت سال ماند و به ریاضت و مجاهده مشغول شد، تا فی الجمله بصیرتی در فنون علم باطن یافت؛ شبان وادی آیمن کسی رسد به مراد// که هشت سال به جان خدمت شعیب کند».

۲۴. شیخ عباس قمی میگوید: من در حاشیه اسفار، در فصل «اتحاد عاقل و معقول» به خط شیخنا الأجل، المحدث، حاج میرزاحمد قمی (ف. ۱۳۴۱ هـ. ق) صاحب کتاب الأربین الحسینیة دیدم که از مصنف (ملاصدرا) نقل کرده است: «من وقتی این مقام را مینوشتم که در قریه کهک از قرای قم بودم، برای زیارت دختر موسی بن جعفر علیه السلام به قم رفتم و در این حال برای حل این مشکل از او کمک خواستم؛ در نتیجه این امر برای من کشف شد. و این واقعه در روز جمعه اتفاق افتاد».

۲۵. فرصت - ثانیاً - ثانیاً عنان الاقتداء بسیرته، عاطفاً وجه الاهتداء بسنته، «فرأیت أن الصبر علی هاتا أحجی، فصبرت و فی العین قذی و فی الحلق شجی». سخنان داخل گیومه، از مولا امیرالمؤمنین علیه السلام است (نهج البلاغه، خطبه ۳).

۲۶. شاید بتوان متن موجز رساله سه اصل ملاصدرا را - که تنها اثر فارسی اوست - در حکم بیانیة رسمی (مانیفست) او درباره اسلام فرض کرد.

۲۷. «انما الاعمال بالنیات» (قاضی نعمان، ۱۳۸۳: ۴).

۲۸. «لا یتیسر له إخلاص النیة الإلهیة عند استعماله الأوضاع الشرعیة؛ و هو المقصود الأصلی و الغرض الطبیعی من خلقة الإنسان».

۲۹. «عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ: «فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ» قَالَ: قُلْتُ: مَا طَعَامُهُ؟ قَالَ: «عِلْمُهُ الَّذِي يَأْخُذُهُ، عَمَّنْ يَأْخُذُهُ؟».

۳۰. ذکر این نکته لازم است که این، استدلالی تمثیلی است و مفید یقین نیست (ابن سینا، ۱۳۸۱: ۱۳۸)،

هرچند برای تفهیم مطلب بسیار عالی است. نکته حائز اهمیت دیگر، مسئله ملازمه علم و عمل است.

اینکه با صرف علم به مطلبی، به عمل بدان هم رهنمون میشویم، از دیرباز معرکه آراء بوده و دست کم

پیرحسینلو، کمالی زاده، شهرآیینی؛ سیر تاریخی تحول معنای فلسفه از یونان باستان تا ملاصدرا...



- دو اندیشه رقیب در این باب وجود داشته است. نماینده یکسوی این نزاع، سقراط و در دیگر سو، ارسطوست (کاپلستون، ۱۳۸۵: ۳۸۷-۳۸۶). ملاصدرا در مطلبی در رساله سه اصل، اساساً این بحث را بجای دیگری برده است. او علمی را که باید با عمل قرین باشد، از علوم الهی جدا میداند، زیرا علم مربوط به امور این جهان، بدون عمل، مذموم و ناپسند است. علوم الهی اساساً کشفی است و هر چه بلحاظ کمیت بیشتر هم باشد، مطلوب است (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ب: ۱۱۱).
۳۱. «لم یصح نية و لا اعتقاد الا باصابة نور الهدی و البرهان و معرفة الحکمة الالهية و الكتاب و الفرقان».
۳۲. «ثم إذا تیقظ من سنة الغفلة و تنبه عن نوم الجهل... یحاسب نفسه دائماً فی أفعاله و أقواله و یجعلها متهمه فی کل ما یؤمر به و إن كانت أمرته بالعبادة، لأن النفس مجبولة بمحبة الشهوات، فلا ینبغی أن یؤمن من تداخلها، فإنها من المظاهر الشیطانية».
۳۳. مطالعه مکرر یک متن، صرفاً در سنتهای دینی توصیه نشده است؛ فیثاغوریان وصایای استاد خود را هر صبح و شام قرائت میکردند (جهانگیری، ۱۳۸۱: ۲۷۹؛ بویلستون، ۱۳۹۰: ۶۸).
۳۴. سید حسین نصر، او را در الهیات، سرآمد حکمای اسلامی میداند (نصر، ۱۳۸۱: ۸).
۳۵. «و حرام علی أكثر الناس أن یشرعوا فی کسب هذه العلوم الغامضة لأن أهلیة إدراکها فی غاية الندرة و نهاية الشذوذ و التوفیق لها من عند الله العزیز الحکیم».
۳۶. مانند رمان معروف دنیای سوفی از یوستین گاردنر، یا آثار برایان مگی و آلن دوباتن.
37. Philosophy for Children (P4C)
۳۸. برخی قائل به عمومی کردن آموزش فلسفه اسلامی (و حتی صدرايي) برای کودکانند؛ برای نمونه مهدی پرویزی (۱۳۹۲) کتابی با عنوان فلسفه اسلامی (طرح درسهایی برای آموزش به کودکان) نوشته است. جالبتر اینکه بنیاد حکمت اسلامی صدرا که یکی از مهمترین متولیان نشر آثار و افکار ملاصدرا در ایران است، نشریه‌یی بنام «فلسفه و کودک» دارد.

منابع

- قرآن کریم.
- زهج البلاغه.
- آدو، پی‌یر (۱۳۸۲) فلسفه باستانی چیست؟ ترجمه عباس باقری، تهران: علم.
- آشتیانی، سیدجلال‌الدین (۱۳۸۲) «مقدمه» در ملاصدرا، الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية، تصحیح و تحقیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب.
- آملی، محمدتقی (بی‌تا) درر الفوائد ج ۲، قم: اسماعیلیان.

۷۰



سال ۱۴، شماره ۴
بهار ۱۴۰۳

- ابن سینا (۱۳۸۱) الاشارات و التنبيهات تصحيح مجتبی زارعی، قم: بوستان کتاب.
- (۱۳۸۵) الالهيات من كتاب الشفاء، تصحيح حسن حسن زاده آملی، قم: بوستان کتاب.
- ارسطو (۱۳۸۵) اخلاق نیکوماخوس، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: طرح نو.
- اولیری، دلیسی اونز (۱۳۷۴) انتقال علوم یونانی به عالم اسلامی، ترجمه احمد آرام، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- بویستون، نیکولاس جان (۱۳۹۰) نظریه تجرد نفس و جایگاه آن در فلسفه افضل الدین کاشانی (در پرتو الگوی فلسفه بمثابه مشی زندگی)، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران.
- بهرامی قصرچمی، خلیل؛ ناجی اصفهانی، حامد (۱۳۷۹) «زندگینامه عارف الهی آقا محمدرضا قمشه‌ای»، در مجموعه آثار حکیم صهبا؛ عارف الهی، آقا محمدرضا قمشه‌ای، اصفهان: کانون پژوهش، ص ۱۳-۲۴.
- پرویزی، مهدی (۱۳۹۲) فلسفه اسلامی (طرح درسهایی برای آموزش به کودکان)، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- توفیقی، حسین (۱۳۹۱) «مقدمه مترجم»، در آگوستین، شهر خدا، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
- جهانگیری، محسن (۱۳۸۱) «مقدمه مصحح»، در ملاصدرا، کسر اصنام الجاهلیة، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- رحمانی، منصوره؛ فرامرز قراملکی، احد؛ کاکایی، قاسم (۱۳۹۶) «انگاره ملاصدرا از فلسفه»، خردنامه صدرا، شماره ۸۸، ص ۶۱-۷۴.
- ژیلسون، اتین (۱۳۹۵) تاریخ فلسفه مسیحی در قرون وسطا، ترجمه رضا گندمی نصرآبادی، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
- سبزواری، ملاهادی (۱۳۸۴) شرح المنظومه، ج ۱، تصحيح حسن حسن زاده آملی، تحقيق مسعود طالبی، تهران: نشر ناب.
- شیخ بهایی، محمدین حسین (۱۳۶۱) دیوان کامل شیخ بهائی شامل اشعار و آثار فارسی، تهران: چکامه.
- صائب، محمدعلی (۱۳۶۴) دیوان صائب تبریزی، ج ۱، تصحيح محمد قهرمان، تهران: علمی و فرهنگی.
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۶) درآمدی به نظام حکمت صدرائی، ج ۲، تهران: سمت.
- علیزمانی، امیرعباس؛ رستاخیز قصرالدشتی، زهرا (۱۳۹۵) «بازخوانی حکمت اشراق سهروردی در پرتو الگوی فلسفی پی‌یر آدو؛ فلسفه بمثابه روش زندگی» تاریخ فلسفه شماره ۲۵، ص ۶۶-۷۷.
- (۱۳۹۶) «بررسی ارتباط علم (نظر) و عمل در حکمت اشراق سهروردی بر اساس مدل فلسفه بمثابه روش زندگی پی‌یر آدو»، پژوهشهای فلسفی کلامی، شماره ۷۴، ص ۶۷-۸۸.

- فخری، ماجد (۱۳۷۲) سیر فلسفه در جهان اسلام، ترجمه نصرالله پورجوادی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- فلاحی، اسدالله (۱۳۸۹) «امتناع برهان صدیقین بدون پیش فرض فلسفی در منطق جدید»، فلسفه دین، سال ۷، شماره ۶، ص ۷۱-۹۵.
- فیض کاشانی، محمدبن شاه مرتضی (۱۳۸۷) مجموعه رسائل (فیض)، ج ۱، تصحیح بهراد جعفری، تهران: مدرسه عالی شهید مطهری.
- قاضی نعمان، نعمان بن محمد (۱۳۸۳) دعائم الإسلام، ج ۱، تحقیق آصف فیضی، قاهره: دارالمعارف.
- قربانی، رحیم (۱۳۸۶) «حکمت و تزکیه نفس و رابطه آنها در حکمت متعالیه»، معرفت فلسفی، سال ۱۶، شماره ۴، ص ۱۱۹-۱۵۶.
- کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۸۵) تاریخ فلسفه، ج ۱، ترجمه سیدجلال الدین مجتوبی، تهران: علمی و فرهنگی.
- (۱۳۸۷) دیباچه‌ای بر فلسفه قرون وسطی، ترجمه مسعود علیا، تهران: ققنوس.
- کلینی، محمدبن یعقوب (۱۳۹۲) الکافی، تصحیح محمدحسین درایتی، قم: دارالحديث.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق) بحار الأنوار، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- ملاصدرا (۱۳۷۸) رساله فی الحدوث (حدوث العالم)، تصحیح و تحقیق حسین موسویان، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- (۱۳۸۱الف) الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۶، تصحیح و تحقیق احمد احمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- (۱۳۸۱ب) رساله سه اصل، تصحیح و تحقیق سیدحسین نصر، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- (۱۳۸۱ج) المبدأ و المعاد، تصحیح و تحقیق محمد ذبیحی و جعفر شاه‌نظری، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- (۱۳۸۱د) کسر اصنام الجاهلیة، تصحیح و تحقیق محسن جهانگیری، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- (۱۳۸۲الف) الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۹، تصحیح و تحقیق رضا اکبریان، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- (۱۳۸۲ب) الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، تصحیح و تحقیق سیدمصطفی محقق داماد، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- (۱۳۸۳الف) الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۸، تصحیح و تحقیق علی‌اکبر رشاد، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۸۳ب) الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۳، تصحیح و تحقیق مقصود محمدی،
تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۸۳ج) الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۱، تصحیح و تحقیق غلامرضا اعوانی،
تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۸۴) شرح الاصول من الکافی، ج ۱، تصحیح و تحقیق رضا استادی، تهران: بنیاد حکمت
اسلامی صدرا.

----- (۱۳۸۵الف) الشواهد الربوبیة، ترجمه جواد مصلح، تهران: سروش.

----- (۱۳۸۵ب) شرح الاصول من الکافی، ج ۲، تصحیح و تحقیق سیدمهدی رجایی، تهران: بنیاد
حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۸۶) مفاتیح الغیب، تصحیح و تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۸۹الف) تفسیر القرآن الکریم، ج ۱، تصحیح و تحقیق محمد خواجوی، تهران: بنیاد حکمت
اسلامی صدرا.

----- (۱۳۸۹ب) تفسیر القرآن الکریم، ج ۸، تصحیح و تحقیق سیدصدرالدین طاهری و محمدهادی
معرفت، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۸۹ج) تفسیر القرآن الکریم، ج ۶، تصحیح و تحقیق محسن پیشوایی، تهران: بنیاد حکمت
اسلامی صدرا.

موحد، ضیاء (۱۳۸۹) «از ارسطو تا گودل»، مجموعه مقاله‌های فلسفی-منطقی، تهران: هرمس.

نجفی افرا، مهدی (۱۳۸۳) «معاد جسمانی از دیدگاه ابن سینا و ملاصدرا» برهان و عرفان، شماره ۴،
ص ۱۹۸-۱۸۱.

نصر، سیدحسین (۱۳۴۱) «هرمس و نوشته‌های هرمسی در جهان اسلامی»، نشریه دانشکده ادبیات
و علوم انسانی دانشگاه تهران، سال ۱۰، شماره ۲، ص ۱۷۳-۱۴۰.

----- (۱۳۸۱) «مقدمه»، در ملاصدرا، رساله سه اصل، تصحیح و تحقیق سیدحسین نصر، تهران:
بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

نصر، سیدحسین؛ لیمن، اولیور (ویراستاران) (۱۳۸۳) تاریخ فلسفه اسلامی، ج ۱، ترجمه جمعی از
استادان فلسفه، تهران: حکمت.

همایی، جلال‌الدین (۱۳۸۶) «مقدمه استاد جلال‌الدین همایی»، شرح رساله المشاعر ملاصدرا، قم:
بوستان کتاب.

Davidson, A. I. (1999). Introduction: Pierre Hadot and the spiritual phenomenon of
ancient philosophy. *Philosophy as a way of life: spiritual exercises from Socrates to
Foucault*, Malden, MA: Blackwell.



- Hadot, P. (1999). *Philosophy as a way of life: spiritual exercises from Socrates to Foucault*. A. I. Davidson & M. Chase (eds.). Malden, MA: Blackwell.
- (2004). *What is ancient philosophy?* trans. by M. Chase. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University.
- (2009). *The present alone is our happiness: conversations with Jeannie Carlter and Arnold I. Davidson*. trans. by M. Djaballah. Stanford, Calif: Stanford University Press.
- Jones, L.; Eliade, M. & Adams, C. J. (eds.) (2005). *Encyclopedia of Religion*. Detroit: Macmillan.
- Kruger, M. (2017). Aquinas, Hadot, and Spiritual Exercises. *New Blackfriars*, vol. 98, no. 1076, pp. 414-426; <https://doi.org/10.1111/nbfr.12053>.
- Rizvi, S. H. (2013). Approaching islamic philosophical texts (reading Mulla Sadra Shirazi with Pierre Hadot). *Philosophy as a way of life: ancients and moderns: essays in honor of Pierre Hadot*, pp. 132-147. Malden, MA: Blackwell.

