

نسبت دین و فلسفه در نگاه فیلون اسکندرانی و عبدالله جوادی آملی

حبیب الله دانش شهرکی*

مصطفی ملکشاهی صفت**

چکیده

موقعیت آیت الله جوادی آملی در ایران بعد از انقلاب بسیار شبیه به جایگاه فیلون یهودی در اسکندریه قرن اول میلادی می باشد؛ به نحوی که می توان و باید ریشه ی بسیاری از عقاید کلان هر دو فیلسوف را در شرایط اجتماعی شان جست و جو نمود؛ چراکه نوع اندیشه و ورزی یک شخص نمی تواند بی ارتباط با شرایط اجتماعی اش بوده باشد. اما در این میان، اسکندریه به دلیل سبقت زمانی و چیدمان متنوع فرهنگی اش، خاستگاه نخستین بارقه های تاریخی در پرسش از نسبت دین و فلسفه بوده است؛ و باز در این بین، جایگاه فیلون اسکندرانی بسیار شاخص و مهم بوده است. علاقه ی توأمان فیلون به فرهنگ و فلسفه ی یونانی از سوی، و انتساب او به سنت عبرانی و دین یهودی از سوی دیگر، او را بر آن داشت تا در صدد ارائه ی طرحی برای تأسیس فلسفه ای دینی نماید؛ مؤلفه های طرح فیلونی، هنوز هم مدنظر فلاسفه ی دینی است؛ به نحوی که شخصیتی همچون جوادی آملی که فاصله ای دوهزار ساله با فیلون دارد نیز آن ها را در طرح تجمیعی خویش به کار گرفته است؛ خلاصه ی هر دو طرح این است: همه معارف در گسترده ترین معنای کلمه - که به ویژه شامل آموزه های فلسفی می شود - یا مستقیماً برآمده از وحی و تعالیم انبیاء (ع) هستند یا به آن ارجاع می یابند؛ به نحوی که باید گفت فلاسفه ای همچون سقراط، افلاطون و ارسطو، جیره خواران پیامبران بزرگی مانند ابراهیم (ع) و موسی (ع) می باشند.

کلیدواژه ها: دین، فلسفه، نسبت دین و فلسفه، فیلون، جوادی آملی

* استادیار فلسفه اسلامی، دانشگاه قم (نویسنده مسئول)، danesh819@chmail.ir

** دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه قم، malekshahi819@chmail.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۱/۲۷، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۴/۱۷

۱. مقدمه

در طول تاریخ، انبیاء علیهم السلام که سرمداران جریان دینی عالم می‌باشند به‌خوبی و با الهام ربّانی دعوت خویش را همواره با استناد به براهین عقل پسند ارائه کرده‌اند. ایشان با ارائه‌ی معجزات و مناظره‌ی با ملحدان، عقول بشری را به قضاوت فرامی‌خواندند و بعد از اثبات حجّیت خویش، دعوت خود را بیان می‌نمودند. چنانکه آیه‌ی ۱۲۵ سوره‌ی مبارکه‌ی نحل در این باره می‌فرماید: اذْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَ جَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ؛ «مردم را با حکمت و اندرز نیکو به راه پروردگارت دعوت کن و با آنان به نیکوترین شیوه به بحث پرداز».

جریان دیگری که باز با داعیه‌ی عقل‌گرایی به ارائه‌ی مسلک خویش می‌پرداخته، جریان فلسفه است. فلاسفه در طول تاریخ به‌رغم اختلاف‌نظرهایی که داشته‌اند، همگی در این مطلب هم‌راستا بوده و هستند که با صرف کوشش‌های عقلی برای ترسیم وضعیت ایدئال و آرمانی به ارائه‌ی معنای زندگی پرداخته و جامعه‌ی خویش را به آن معنا رهنمون سازند. در این بین، افرادی پیدا می‌شوند که خود را مخاطب هر دو طیف مذکور یافته و به‌منظور تصمیم‌گیری در خصوص التزام به هریک از این دو، با مراجعه به عقل خویش، پرسش از «نسبت دین و فلسفه» را مورد مطالعه قرار می‌دهند؛ که در این میان، برخی با حکم به تعارض آموزه‌های دین و تعالیم فلسفه، جانب یکی از دو طرف را گرفته و برخی با حکم به عدم تعارض، در راستای جمع آن دو اقدام می‌کنند. دسته‌ی اخیر کسانی هستند که از ایشان با عنوان فیلسوفان دینی یاد می‌شود.

در اینجا بیان این مطلب بسیار ضروری می‌نماید که آنچه انگیزه‌ی اصلی نگارنده در انتخاب این موضوع به‌مثابه‌ی عنوانی برای پژوهش بوده همانا این دل‌مشغولی و دغدغه است که چرا در منابع دست‌اول فلاسفه یونان، یعنی آثار به‌جامانده از افلاطون و ارسطو هیچ گزارش و روایتی از انبیاء(ع) به میان نیامده است؟ به عبارت بهتر، چرا افلاطون و ارسطو به‌عنوان دو شخصیت سرشناس در فلسفه‌ی یونانی با وجود این‌که گزارش‌های فراوانی همراه با اجمال و تفصیل از فلاسفه‌ی پیش از سقراط ارائه داده‌اند، هیچ‌یادی از پیامبران نزدیک به عصر خویش و تعالیم ایشان به میان نیاورده‌اند؟ آیا افلاطون (۴۲۷ ق.م) از ظهور رسالت یوسف(ع) بی‌اطلاع بوده است؟ حال آن‌که یوسف(ع) به‌مثابه‌ی پادشاه سرزمین پهناور مصر با استمداد از وحی الهی، تمدن گسترده‌ی مصری را از قحطی بنیان افکن هفت‌ساله که توأم با خشکی رود عظیم نیل بوده نجات داده است؛ و آیا افلاطون از

ظهور رسالت موسی (ع) بی اطلاع بوده است؟ حال آن که رسالت موسی (ع) با حوادث بزرگ و سرنوشت‌سازی همچون شکافته شدن دریا، باریدن قورباغه از آسمان، خون شدن رودخانه‌ی نیل، از جا کنده شدن کوه طور، ید بیضاء، شکست جادوگران توسط یک عصا، نزول پیوسته‌ی غذا از آسمان، جاری شدن دوازده جویبار از یک تکه سنگ و از همه مهم‌تر سقوط تمدن عظیم مصر، همراه بوده است؛ دقت شود، برپاداشتن و یا ساقط کردن یک تمدن عظیم کار کوچکی نیست که انعکاسی در سایر حوزه‌های تمدنی از جمله یونان نداشته باشد. این در حالی است که موارد بسیاری از مراودات فرهنگی میان تمدن باستان یونانی و تمدن کهن مصری در تاریخ گزارش شده است؛ فردریک کاپلستون (Frederick Copleston) در بخش مربوط به یونان و روم از کتاب تاریخ فلسفه، آورده است:

فلسفه یونانی پیوند نزدیکی با ریاضیات داشت؛ و اظهار عقیده شده است که یونانیان ریاضیات خود را از مصر و علم نجوم خود را از بابل گرفته‌اند؛ اما این که ریاضیات یونانی تحت تأثیر مصر و علم نجوم یونانی متأثر از بابل، باشد بیشتر محتمل است (کاپلستون؛ ۱۳۹۳، ص ۲۴).

همچنین شارل ورنر (Charle werner) در کتاب حکمت یونان، آورده است:

بنابراین تعجب آور نیست اگر خود یونانیان پنداشته باشند که فیثاغورس تعالیم خود را از شرق گرفته باشد. در سنت آمده است که فیثاغورس به مصر و بابل سفر کرده و در آن سرزمین‌ها با موبدان ایران و جانشینان زرتشت محشور شده است (ورنر؛ ۱۳۸۲، ص ۷).

رابرت سولومون (Robert Solomon) و کاتلین هیگینز (Kathleen Higgins) در اثری مشترک به نام تاریخ فلسفه جهان، ابراز می‌دارند که:

«یونانیان باستان و رومی‌ها پیشاپیش اطلاعات زیادی درباره مصر و آسیای غربی داشتند» (سولومون و هیگینز؛ ۱۳۸۸، ص ۳۰۳)

و همچنین تیموتی فرک (Timothy Freke) و پیتیر گندی (Peter Gandy) در کار مشترکشان یعنی هرمتیکا، حکمت مفقوده‌ی فرعونان، پس از ارائه‌ی مستندات فراوان از جمله قطعه‌ای از هرودت (Herodotus) مورخ باستانی یونانی، این گونه ابراز عقیده کرده‌اند که:

یونانیان همیشه از مصر در اندیشه بودند و در مقام مقایسه با آنان، خود را کودک می‌پنداشتند... بیش از یک صد سال قبل از افلاطون، حکیم فرزانه یونانی، یعنی فیثاغورث

سفری برای کسب معرفت و حصول یقین به سراسر جهان انجام داد. این جست‌وجو او را به مصر کشاند که وی بیست‌ودو سال از عمر خویش را در معابد آنجا سپری کرد که در نتیجه به دین مصریان اقبال کرد. افلاطون حکیم سه اثر از عقاید مکتب فیثاغورث را که بر اساس حکمت مصری تدوین شده بود، به چنگ آورد و آن‌ها را در تیمائوس با عقاید خویش منطبق ساخت. شباهت‌های فراوان میان آثار افلاطون و آثار هرمسی شگفت‌آور نیست، لذا بسیاری از افکار و عقاید افلاطون، اخلاف بی‌واسطه حکمت مصر باستان به شمار می‌آیند (فرک و گندی؛ ۱۳۸۴، ص ۳۸-۳۹).

البته با اندکی تتبع می‌توان موارد فراوانی از این قبیل مراودات فرهنگی میان تمدن یونانی و تمدن مصری پیدا نمود که همگی نشان‌دهنده‌ی اطلاع داشتن هریک از حوزه‌های تمدنی از تحولات حوزه‌ی تمدن دیگری، در عهد باستان می‌باشند.

البته این احتمال هم وجود دارد که افلاطون و ارسطو در آثار خود گزارش‌هایی از انبیاء(ع) ارائه داده باشند اما این روایات در گذر زمان از بین رفته باشد فلذا از خاطره‌ی تاریخ محوشده‌اند؛ ولی درستی چنین احتمالی بعید به نظر می‌رسد؛ چراکه این قبیل گزارش‌ها می‌توانستند جایگاه بالایی از ارزش و اهمیت را به خود اختصاص داده و در نتیجه اهتمام ویژه‌ای را از سوی مورخان به منظور حفظ و صیانت از خود، جلب کرده باشند.

نگارنده از همان ابتدای التفات به موضوع «نسبت دین و فلسفه» و تأمل در زوایای بحث، متوجه ارزش فوق‌العاده‌ی این‌گونه روایات شده، اما در همان ابتدا نیز با این واقعیت ناامیدکننده مواجه شده است که: هیچ گزارشی در این باره از افلاطون و ارسطو به ما نرسیده است؛ اما بی‌درنگ پیش از آن‌که یأس مذکور، توان حرکت و تکاپوی پژوهشی را بگیرد، نخستین بارقه‌ی امید به درخشش درآمد؛ سرنخی که می‌توانست پاسخی مستقیم به این دغدغه باشد: فیلون یهودی (Jewish Philo).

فیلون نخستین کسی بود که در راستای جمع و توفیق میان دین و فلسفه اقدام نمود و جریان فلسفه‌های دینی را در تاریخ به راه انداخت؛ وی که متولد سال ۲۵ ق.م و متوفای سال ۵۰ میلادی است، در هنگامه‌ی ظهور و بروز رسالت عیسی(ع) می‌زیسته و رشد و نما یافته است. نگارنده بر این عقیده است که اگر بتوان تصویر درست و کاملی از شخصیت فیلون یهودی و تلاش‌های فلسفی‌اش ارائه داد، آنگاه می‌شود با پرسش از «نسبت فیلون با عیسی(ع)»، عامل جدید و نوینی را به مثابه‌ی ملاکی برای ارزیابی جریان فلسفه‌های دینی

دست‌کم در عالم مسیحی و اسلامی، فراهم آورد؛ چراکه موافقت و همراهی عیسی(ع) با فیلون، برای یک مسیحی و یا یک مسلمان می‌تواند بسیار معنادار بوده و به‌مثابه‌ی قرینه‌ای، او را برای پذیرش موافقت و همراهی جریان نبوت با جریان فلسفه حساس نماید. همان‌گونه که عدم موافقت نیز ممکن است حساسیتی در جهت عکس را برای وی به ارمغان آورد.

بر این اساس ضروری است که در ابتدا با بررسی‌های تطبیقی در حوزه‌ی فلسفه‌های دینی میان فیلسوفان سرشناس مسیحی و مسلمان از یک‌سو و فیلون یهودی از سوی دیگر، تمهیدات لازم را برای کسب شناخت هرچه بهتر از شخصیت بارز و مؤسس فیلون یهودی فراهم آورده و سپس به بررسی مناسبات موجود میان فیلون و عیسی(ع) پرداخته شود.

در همین راستا، نگارنده تلاش کرده که قدمی هرچند کوچک در راستای «فیلون‌شناسی با رویکرد تطبیقی» برداشته و با طرح این «عامل ارزیابی نوین»، مقدمات قدم‌های بزرگ بعدی را برای خود و دیگران فراهم سازد. به همین منظور شخصیت مهم و برجسته‌ای را بافاصله‌ی دو هزار ساله آن‌هم در عالم اسلام، طرف مقایسه فیلون قرار داده است یعنی: عبدالله جوادی آملی.

البته در این راستا التفات به این مطلب که فیلون نمی‌توانسته از عیسی(ع) بی‌اطلاع بوده باشد، بسیار اهمیت دارد چراکه عیسی(ع) از تنها زنی که در هیکل سلیمان اجازه‌ی خدمت داشت و به پاکدامنی معروف بود، بدون پدر و به گونه‌ی معجزه‌آسایی آن‌هم در کانون توجه جامعه‌ی یهودی یعنی اورشلیم که مقصد ارسال و جوهات شرعی و قبله‌ی عبادات بود، چشم به جهان گشود؛ در کتاب «الآراء الدینیّه و الفلسفیّه لِـ(فیلون الإسکندری)» در خصوص حضور سالانه‌ی یهودیان در اورشلیم از تمام سرزمین‌های یهودی نشین جهان، می‌خوانیم:

در خصوص قوم یهود، ملاحظه می‌کنیم که آداب و رسوم و قوانین آن در طول اعصار و در سراسر جهان یکسان باقی مانده است، و این که وحدت آن با هیئت‌هایی که هر ساله از همه کشورهای یهودی که دارای جوامع یهودی هستند و به قصد رساندن کمک‌ها و مساعدت‌های مؤمنان به معبد رهسپار بیت‌المقدس می‌شوند، تقویت می‌گردد (بریه؛ ۱۹۵۴، ص ۳۰).

و باز فیلون نمی‌توانسته از عیسی(ع) بی‌اطلاع بوده باشد؛ چراکه عیسی(ع) در گهواره بود که به سخن آمد و بعدها کور مادرزاد و مبتلایان به پستی را شفا می‌داد و به اذن خداوند

از گِل پرنده‌ای را آفرید چنانکه مردگان را نیز زنده می‌کرد. از همه مهم‌تر آشوبی بود که علیه سردمداران کهنات یهودی و شورای سنهدرین (Sanhedrin Council) به وجود آورد و با ایشان به نهایت مخالفت می‌پرداخت؛ این شورا که مقرر آن در بیت‌المقدس واقع بوده است، عالی‌ترین مرجع دینی، سیاسی، فقهی و قضایی جامعه‌ی یهودیان از دیرباز تا دوره‌ی معاصر می‌باشد. گفتنی است که همین شورا بود که حکم قتل عیسی (ع) را صادر نمود (شهبازی، ۱۳۹۰، ص ۸۷). و درست این همان شورایی است که فیلون را به‌عنوان معتمدش در سمت رهبر هیئت اعزامی یهودیان در حالی که موهای سپید داشت به رُم فرستاد. در ادامه بر آن هستیم تا به ترسیم دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی درباره نسبت دین و فلسفه پرداخته و تناظر یا عدم تناظر آن با دیدگاه فیلون یهودی - به عنوان نخستین فیلسوف دینی - را مورد بررسی قرار دهیم. که البته نظر به انسجام بیش‌تر تألیفات جوادی آملی در این زمینه، بالطبع بحث خود را با واکاوی دیدگاه وی آغاز خواهیم کرد. جالب‌توجه است که هر دو طرف مقایسه یعنی فیلون یهودی و عبدالله جوادی آملی، از شخصیت‌های ذی- نفوذ و مطرح در جامعه‌ی معاصر خویش هستند و این مطلب می‌تواند به مثابه ویژگی مشترک این دو اندیشمند علاوه بر فیلسوف دینی بودن باشد.

۲. نسبت دین و فلسفه در نگاه آیت‌الله جوادی آملی

۱.۲ شرح حال جوادی آملی

عبدالله جوادی آملی (۱۳۱۲ - آمل)، فیلسوف، متأله، فقیه، اندیشمند، مفسر قرآن و مدرس حوزه علمیه قم و از مراجع تقلید شیعه ایرانی است. آنچه نخستین بار و بیش از همه، جوادی آملی را در صدر اخبار قرارداد، این بود که او، پیام امام خمینی (ره) را به میخائیل گورباچف (Mikhail Gorbachev) رهبر وقت شوروی رساند. پیش از سفر، امام به او گفته بود که از عظمت کاخ کرملین و رهبر اتحاد جماهیر سوسیالیستی شوروی اثر نپذیرد و پیام را برای گورباچف بخواند تا او نگوید که بعداً یا در فرصتی دیگر پیام را، مطالعه کنم. اگر احتیاج به توضیح یا استدلالی داشت، در همان‌جا ارائه شود؛ آن هیئت روز چهارشنبه ۱۴ دی‌ماه سال ۱۳۶۷ به دیدار گورباچف رفت. پیام به مدت یک ساعت توسط جوادی آملی قرائت شد و این جلسه پس از دو ساعت پایان یافت. او پس از حضور در ایران، شرح مبسوطی بر این پیام، تحت عنوان «آوای توحید» نوشت و در

سفرهای بعدی که به کشورهای اروپایی در سال ۶۹ صورت گرفت، این پیام را به برخی مقام‌های مذهبی هدیه داد. همگی این‌ها گواهی بر جایگاه بالای فکری و اجتماعی او داشته که خود می‌تواند خاستگاه برخی از نظریات کلان وی قلمداد شود؛ چراکه نوع اندیشه‌ورزی یک شخص نمی‌تواند بی‌ارتباط با شرایط اجتماعی‌اش بوده باشد.

در ادامه این نوشتار خواهد آمد که شبیه به همین رویداد نیز برای فیلون یهودی اتفاق افتاده است؛ یعنی همان‌جا که فیلون به نمایندگی جامعه‌ی دینی خویش و در ریاست یک هیئت یهودی به نزد امپراتور وقت رفته و پیام جامعه‌ی یهودی را برای وی قرائت کرده است؛ همچنین فیلون نیز در رساله‌ای جداگانه به شرح حوادث این سفر و نحوه‌ی ملاقات و ارائه پیام به امپراتور پرداخته است؛ در ادامه در خصوص جایگاه فکری و اجتماعی فیلون گزارش‌های مفصلی ارائه خواهیم نمود.

اگر توجه کنیم که یکی از اصول مستتر در مبانی نظری نظام جمهوری اسلامی همانا سازگاری عقل با ایمان و علم با دین می‌باشد و نظام اسلامی بر هر دو پایه مبتنی است، طرح بحث رابطه‌ی عقل و وحی، در این برهه‌ی تاریخی اهمیتی دوچندان پیدا می‌کند؛ درست در همین راستا است که جوادی آملی، سوق دادن جامعه به سمت عقلانیت را مهم‌ترین کار انقلاب اسلامی ایران دانسته و معتقد است، که نظام عقلایی از برکات و ره‌آوردهای انقلاب اسلامی بود (جوادی آملی، ۱۳۹۴). شاید به همین دلایل بوده که طرح بحث رابطه‌ی عقل و وحی، یکی از دغدغه‌های جدی عبدالله جوادی آملی را در سالیان اخیر تشکیل داده است؛ چراکه - همان‌گونه که پیش‌ازین آمد- نوع اندیشه‌ورزی یک شخص نمی‌تواند بی‌ارتباط با شرایط اجتماعی‌اش بوده باشد. لذا می‌توان مدعی بود که این عامل باعث شده تا وی علاوه بر اینکه مبحث یاد شده را در مناسبت‌های مختلف طرح کرده، کتاب مستقلی نیز در این زمینه با عنوان «منزلت عقل در هندسه معرفت دینی» منتشر نمایند.

جالب است بدانیم اگر در اینجا شاهد وجود رابطه‌ی معناداری میان اوضاع و احوال جامعه‌ی ایرانی بعد از وقوع انقلاب از یک طرف و نوع تلاش‌های فکری جوادی آملی از طرف دیگر هستیم، در ادامه خواهیم دید که درست به همین قیاس میان اوضاع و احوال جامعه یهودی در اسکندریه و نحوه‌ی اندیشه‌ورزی فیلون یهودی می‌توان قائل به رابطه‌ی معناداری باشیم؛ هر دو فیلسوف درصدد ارائه‌ی تبیین عقلانی از دین و جامعه‌ی دینی با استمداد از زبان غالب روزگار خویش (= فلسفه) هستند.

۲.۲ چیستی دین

مراد جوادی آملی از دین همانا مجموعه‌ای از عقاید، اخلاق، قوانین فقهی و حقوقی است که از ناحیه خداوند برای هدایت و رستگاری بشر تعیین شده است (جوادی آملی؛ ۱۳۸۶، ص ۱۹)؛ در این زمینه جوادی آملی به لزوم تفکیک میان دو ساحت تأکید ویژه‌ای دارد؛ یعنی تفکیک بُعد هستی‌شناختی دین از بُعد معرفت‌شناختی آن:

اگر دین را مجموعه‌ای از عقاید و اخلاق و احکام فقهی و قوانین حقوقی بدانیم دو پرسش اساسی رخ می‌نماید؛ یکی به جنبه هستی‌شناختی و علم به مبدأ پیدایش این مجموعه مربوط می‌شود و دیگری به جنبه معرفت و علم بشر به محتوای درونی مجموعه دین. پرسش نخست که بُعد هستی‌شناختی دین را تشکیل می‌دهد از منشأ پیدایش این مجموعه سؤال می‌کند و پاسخ آن است که دین مخلوق اراده و علم ازلی خداوند است و هیچ عامل دیگری جز خدای سبحان در تدوین محتوای آن سهمی ندارد. اینکه فلان مطلب اعتقادی یا فلان خلقِ نفسانی یا آن قانون فقهی و حقوقی جزء دین است فقط با اراده خدای سبحان تعیین می‌شود. در بُعد معرفت‌شناختی دین پرسش آن است که بشر از کجا و به چه طریق علم به محتوای دین پیدا می‌کند و می‌فهمد که چه عقیده‌ای جزء دین و چه قانون و حکمی داخل در مجموعه آن است؟ (همان؛ صص ۲۴-۲۳).

تفکیک مذکور یادآور یکی از ارکان مهم در نظریه‌ی معروف «قبض و بسط تئوریک شریعت» یعنی لزوم تفکیک «دین» از «معرفت دینی» است (سروش؛ ۱۳۷۳، ص ۹۶،۹۳ و ۵۵۵)؛ در نظریه‌ی «قبض و بسط»، بشر هیچ‌گاه به خود دین دسترسی ندارد و همواره به‌نوعی از معرفت دینی دست می‌یابد؛ هرچند معرفت دینی بر دین بنا می‌شود و تابع معرفت‌های دیگر است اما خود دین نیست (مهدوی نژاد؛ ۱۳۹۰، ص ۳۴۷-۳۴۱)؛ بر این اساس این پرسش بسیار ضروری می‌نماید که آیا مراد جوادی آملی از دین - که بناست آن را طرف مقایسه فلسفه قرار دهیم - نفس واقعیت دین است یا این که خصوص معرفت دینی مدنظر وی می‌باشد؟ و اساساً جوادی آملی چه رابطه‌ای میان این دو ساحت قائل است؟ آیا وی نیز با تأکید بر لزوم تفکیک میان این دو ساحت بنا را بر این گذاشته که بشر هیچ‌گاه به خود دین دسترسی ندارد و همواره به‌نوعی از معرفت دینی دست می‌یابد؟ در اینجا پاسخ به این پرسش بسیار ضروری است چراکه اگر بشر هیچ‌گاه به شناخت خود دین راهی نداشته و صرفاً به معرفت دینی دسترسی داشته باشد، آنگاه پرسش از رابطه‌ی «فلسفه

با دین» غیرممکن خواهد بود و بایستی در عوض به سراغ نسبت «فلسفه با معرفت دینی» برویم که هر دو از قبیل معرفت‌های بشری می‌باشند.

اما باید بدانیم که در نگاه جوادی آملی، هرچند تفکیکی میان بُعد هستی‌شناختی دین از بُعد معرفت‌شناختی آن وجود دارد ولی با این‌همه بشر از طریق عقل و نقل می‌تواند به‌واقع دین دسترسی پیدا کند؛ بنابراین تفکیک مزبور نمی‌تواند شکافی غیرقابل جبران میان عینیت دین با ذهنیت آن برقرار نماید، بلکه همواره برای انسان پُلی به سوی شناخت خود و واقعیت دین وجود دارد؛ وی در این خصوص از مثال آئینه و چراغ بهره می‌گیرد:

حق این است که عقل و نقل بعد از وحی و تحت شعاع آن، هر دو منبع معرفت‌شناختی دین را تأمین می‌کنند. طی مباحث مربوط به عقل روشن خواهد شد که عقل صرفاً عهده‌دار ادراک و فهم قوانین دینی است و به هیچ رو سهمی در بُعد هستی‌شناختی دین ایفا نمی‌کند؛ یعنی عقل هرگز حکمی را ایجاد نمی‌کند تا تصور شود که احکام عقلی سهمی در بخش احکام و قوانین دینی دارند. عقل دین ساز، مبدأ شریعت و میزان آن نیست، بلکه همچون آئینه نمایانگر دین و همچون چراغ روشنگر محتوای آن است (جوادی آملی؛ ۱۳۸۶، ص ۲۴).

وی در کتاب «منزلت عقل در هندسه معرفت دینی» با اذعان به قصور عقل بشری، معتقد است که عقل فی‌الجمله توانایی واقع‌نمایی را داشته و همین توانایی است که او را در هندسه معرفت دینی جای‌داده است؛ به‌عبارت‌دیگر می‌توان گفت، اگر نبود توانایی عقل بشری در واقع‌نمایی از واقعیت دین هرچند فی‌الجمله - و نه به‌طور صددرصدی - آنگاه هیچ‌گاه در هندسه‌ی معرفت دینی جایگاهی برای عقل در نظر گرفته نمی‌شد. البته جوادی آملی در کتاب مذکور، توانایی واقع‌نمایی عقل را به‌عنوان یک اصل موضوعی و پیش‌فرض در نظر گرفته و به آن نپرداخته است و پی‌جویی دلایل ثابت‌کننده‌ی آن را در جای خویش ممکن و ثابت شده تلقی می‌نماید:

همان‌گونه که پیش از این اشاره شد، حجیت و اعتبار عقل در نمایاندن و کشف واقع از اصول موضوعه و پیش‌فرضهای بحث کنونی است و بنا نداریم که در این کتاب به تردیدها و مناقشات برخی فلاسفه یا محدثان شرق و غرب درباره توان عقل در ادراک و معرفت واقع، پاسخ گوئیم. مسلم و مفروض می‌گیریم که عقل می‌تواند اموری را فی‌الجمله ادراک کند و انسان نمی‌تواند به آنچه عقل به معنای وسیع آن به‌طور قطعی و یا اطمینان آور کشف و ادراک می‌کند بی‌اعتنا باشد. بحث در اصل اعتبار و حجیت

رهاورد عقل، مبحثی نظری است که در جای خویش قابل استدلال و اثبات است؛ اما در اینجا همچون اصلی موضوعی قلمداد می‌شود (همان؛ ص ۲۷).

همان‌گونه که از نقل بالا برمی‌آید، به اعتقاد جوادی آملی، ملاک جای‌گیری یک امر در هندسه معرفت دینی همانا توانایی آن در پرده‌برداری از واقعیت دین یا دین واقعی در غالب موارد _ و نه لزوماً در تمام موارد _ می‌باشد؛ اما آنچه در اینجا باید افزوده شود این است که وی همچنین بر این عقیده است که در عالم ثبوت هرآن چه غیر خداوند است از دو حال بیرون نیست؛ یا گفته‌ی خدا (= قول الله) است و یا کرده‌ی او (= فعل الله) که در این بین کار عقل همانا ورق زدن کتاب هستی و مطالعه‌ی عالم ثبوت است؛ چراکه ما در جهان با دو کتاب مواجه هستیم: «کتاب تکوین» یا فعل الله و «کتاب تدوین» یا قول الله؛ هر یک از این دو، موضوع مطالعه‌ی انسان بوده و عقل انسانی همواره درگیر فهم و درک سطور این دو کتاب می‌باشد (همان؛ صص ۶۱-۶۲).

لازم به ذکر است که این گفته‌ی جوادی آملی که جهان خلقت یا «فعل خداوند» است و یا «قول و گفته‌ی خداوند»، به او این امکان را می‌دهد که بعدها بتواند به مرتفع دانستن هرگونه امکان تعارض واقعی میان عقل و وحی معتقد گردد. در ادامه این معنا بیش‌تر توضیح داده خواهد شد.

۳.۲ چپستی فلسفه

جوادی آملی در جلد اول از کتاب «رحیق مختوم»، بحث مفصلی را به تعریف، اقسام، غایت، جایگاه و ضرورت فلسفه اختصاص داده است که با واکاوی آن می‌توان چنین نتیجه گرفت که اساساً تعریفی که او از فلسفه ارائه می‌نماید همواره تعریفی ناظر به عالم خارج بوده و مبتنی بر واقع‌گرایی در حوزه‌ی شناخت‌شناسی می‌باشد.

به عقیده‌ی جوادی آملی، ریشه‌ی نیاز انسان به فلسفه به این واقعیت برمی‌گردد که انسان موجودی جدای از جهان آفرینش نیست و در ارتباطی که با اشیاء جهان دارد ناچار است که به شناسایی جهان روی آورد؛ چراکه جهان آفرینش نیز نسبت به انسان بی‌تفاوت نبوده و اشیاء در تعامل با انسان به‌طور یکسان سودمند و یا زیان‌بار نیستند. از این رو برای بهره‌وری و استفاده‌ی صحیح از اشیاء، چاره‌ای جز شناخت جهان وجود ندارد؛ البته ماجرای نیاز انسان به فلسفه به همین اندازه ختم نمی‌شود بلکه جوادی آملی، برای تمایل انسان به فلسفه ورزی قائل به ریشه‌های فطری نیز هست و آن عبارت است از میل به حقیقت‌جویی

و حقیقت‌طلبی که نهاد تمامی انسان‌ها بر آن سرشته شده است؛ انسان در رویارویی با حوادث و اشیاء جهان همواره جوشش سؤالات مختلفی را درباره‌ی آن‌ها احساس می‌کند، او برای پاسخ‌گویی به این نیاز ناگزیر از شناخت جهان است و این تلاش معرفتی او همان فلسفه است (جوادی آملی؛ ۱۳۸۶ الف، ج ۱-۱، صص ۱۳۵-۱۳۴).

از جمله تعاریفی که جوادی آملی برای فلسفه ذکر می‌کند عبارت است از:

نظم العالم نظماً عقلياً...؛ یعنی جهان، اعم از بخش معقول و یا محسوس آن، دارای یک نظام علی و نظم عینی است و فلسفه عبارت از نظم علمی آن می‌باشد؛ بنابراین فیلسوف کسی است که نظم خارجی جهان را در ظرف فهم خود ادراک نماید (همان؛ ص ۱۲۱).

ناگفته نماند که جوادی آملی برای فلسفه قائل به یک معنای اعم و یک معنای اخص است؛ اما - همان‌گونه که پیش‌ازین گفته شد - هر دو معنای مذکور ناظر به عالم خارج بوده و در تعامل با آن و مبتنی بر نظریه‌ی مطابقت در حوزه‌ی معرفت‌شناسی می‌باشند. وی در خصوص معنای اعم فلسفه معتقد است که آن شامل تمامی قوانین موجود در جهان آفرینش است و در خصوص گستره آن می‌گوید:

فلسفه در معنای عام خود که تمامی قوانین علمی جهان را شامل می‌شود تقسیماتی را می‌پذیرد. اولین تقسیمی که در اینجا ذکر می‌شود، تقسیم آن به فلسفه نظری و عملی است... در تعریف حکمت نظری گفته‌اند، علمی است که عهده‌دار شناخت حقایقی می‌باشد که هستی آنها در اختیار انسان نیست بطوری که چه انسان باشد یا نباشد و بخواهد یا نخواهد آنها موجودند؛ مانند وجود خداوند، فرشتگان، زمین و آسمان و... و حکمت عملی را مختص به شناخت اموری دانسته‌اند که در حوزه تدبیر و اراده انسان شکل می‌گیرند بطوری که اگر انسان نباشد هرگز آنها محقق نخواهند شد؛ نظیر مسائل اخلاقی، خانوادگی و اجتماعی (همان؛ ص ۱۲۳-۱۲۱).

البته هریک از دو حوزه‌ی نظری و عملی فلسفه نیز به نوبه‌ی خود از تقسیمات ثانوی دیگری برخوردار می‌باشند؛ بخش نظری شامل، فلسفه‌ی غلیا، وسطی و سُفلی بوده و بخش عملی شامل اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مُلُئ است؛ گفتنی است که فلسفه‌ی سُفلی تمامی علوم طبیعی و مادی را در برمی‌گیرد و فلسفه‌ی وسطی شامل علوم ریاضی است که تعلیمات نیز نامیده می‌شوند و اما فلسفه غلیا و اولی همان فلسفه به معنای اخص بوده که همان هستی‌شناسی می‌باشد (همان؛ ص ۱۲۳-۱۲۱).

باید بدانیم که جوادی آملی در بررسی رابطه‌ی عقل و وحی صرفاً به عقلی که در فلسفه به معنای اخص به کار می‌رود نظر نداشته، بلکه وی برای عقل قائل به مراتب چهارگانه‌ای است که همه را در تعامل با نقل و در ذیل معرفت دینی قرار می‌دهد. بنابراین در مقام تعیین منزلت عقل در هندسه‌ی معرفت دینی از نگاه جوادی آملی، باید توجه داشته باشیم که او بر آن است تا نسبت چهار قسم عقل غیر تجریدی، نیمه تجریدی، تجریدی محض و عقل ناب را با دین مشخص سازد؛ چراکه عقل در نگاه وی، خصوص «عقل تجریدی محض» که در فلسفه به معنای اخص یا همان فلسفه‌ی غلیبا، براهین نظری خود را نشان می‌دهد نیست؛ بلکه گستره‌ی آن «عقل نیمه تجریدی» را که عهده‌دار ریاضیات بوده و پیش‌تر با عنوان فلسفه‌ی وسطی از آن یاد شد، «عقل تجربی یا غیر تجریدی» را که در علوم تجربی و انسانی ظهور می‌یابد و پیش‌تر آن را فلسفه‌ی سُفلی نام-گذاری کردیم و «عقل ناب» را که از عهده‌ی عرفان نظری برمی‌آید نیز در برمی‌گیرد (جوادی آملی؛ ۱۳۸۶ب، ص ۲۵).

۴.۲ نسبت دین و فلسفه

در آغاز و پیش از ورود به مبحث تفصیلی «نسبت دین و فلسفه» در نگاه جوادی آملی، جالب است به اجمال بدانیم که وی در تفسیر این آیه ۴۵ از سوره‌ی مبارکه‌ی صاد که می‌فرماید: «أُولَى الْأَيْدِي وَالْأَبْصَارِ»، چنین توضیح می‌دهد که:

در فرهنگ قرآن کسی دارای دست است، کسی دارای چشم است که یا به کتاب بنگرد یا کتاب بنویسد! وجود مبارک ابراهیم را که خدا فرمود این‌ها جزء اُولَى الْأَيْدِي وَالْأَبْصَارِند، برای این است که آن براهین را اقامه کرد، دید اثر نکرد؛ دست به تبر برد! آن‌که هر خطری را تحمل می‌کند، با تبر جلو می‌رود: وَجَعَلَهُمْ جُنَادًا الْكَبِيرَ لَهُمْ؛ این دارای دست است (جوادی آملی، ۱۳۹۲).

به عقیده‌ی جوادی آملی، این اقدام حضرت ابراهیم(ع) (= بُت‌شکنی)، موجی از بیداری دینی را در خاورمیانه به وجود آورد؛ بدین‌نحوکه بعد از اقامه‌ی دلیل بر ناکارآمدی بت‌ها توسط ابراهیم(ع) در ضمن ماجرای شکستن بت‌ها تا حدودی در عده‌ای آگاهی به وجود آمد و دامنه‌ی این روشنگری در شعاع بسیار محدودی اثرگذار شد، اما هنوز اثر وسیع و رسمی را در سطح تمدنی پیدا نکرده بود؛ اما بعد از این‌که زمامداران تمدن الحاد و شرک

توطئه کردند که حضرت ابراهیم(ع) را از طریق ترغیب عمومی مردم برای سوزاندنش، از سر راه بردارند، عملاً همگان را به موضوع ابراهیم(ع) و عقایدش حساس کردند؛ در چنین وضعیتی بود که به دستور خداوند، ابراهیم(ع) در میدان آتش اُنس گرفت و اوضاع دگرگون گشت:

...بعد وقتی که [ابراهیم] اُنس میدان آتش شد و حَرَّقُوهُ وَ انصُرُوا آلِهَتَكُمْ شد و فرمان الهی رسید: یا نارُ کونی بَرِّدْ و سَلاماً شد؛ وضع برگشت. گرچه آن روز نظیر امروز نه پیامک بود، نه تلفن بود، نه تلگراف بود؛ اما خبر آن قدر مهم بود که در کوتاه‌ترین مدت، خاورمیانه را گرفت. بعد از یک مدتی می‌گفتند که میدان آتش، شده گلستان؛ دیگر کم-کم آن ملحدانی که می‌گفتند: اِنْ هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا به فکر الهی افتادند، مشرکان هم به فکر توحید افتادند (همان).

به اعتقاد جوادی آملی این کار ابراهیم خلیل(ع) که در خاورمیانه اتفاق افتاد، اوّل گروهی را که بیدار کرد و به راه انداخت، یونان بود. در این میان سقراط، جایگاهی ویژه داشت؛ چراکه او با بذل جان شیرین خویش، پرچم توحید را برافراشته داشت و شهید راه توحید گشت. شهادت یک سقراط باعث زنده شدن سقراط‌ها شد؛ پرورش یافتگانی همچون افلاطون الهی و ارسطوی حکیم که هریک به نوبه‌ی خویش تلاش‌هایی گسترده در راستای ترویج کلمه‌ی توحید و آموزه‌های ابراهیمی(ع) داشتند و برای این مهم رنج‌های فراوانی را متحمل شدند، همه و همه نتیجه‌ی مجاهدت‌های این شهید است:

به دنبال آن مراسم حَرَّقُوهُ وَ انصُرُوا آلِهَتَكُمْ و به دنبال یا نارُ کونی بَرِّدْ و سَلاماً، یونان بیدار شد و برای حفظ توحید، پیشگام شهادت مرحوم سقراط بود؛ آن روز کار آسانی نبود که برای توحید زهر را بنوشد! نتیجه شهادت سقراط هم پرورش ارسطو و افلاطون بود که کلّ آن منطقه را توحید بیدار کرد (همان).

بنابراین در خصوص «نسبت دین و فلسفه» در نگاه جوادی آملی، اجمالاً می‌توان بر این باور بود که به اعتقاد جوادی آملی، ریشه و منشأ فلسفه همانا تعالیم انبیاء(ع) بوده و فلاسفه‌ای همچون سقراط، افلاطون و ارسطو، تحت تأثیر اقدامات شاخص و برجسته‌ی پیامبران بزرگی همچون ابراهیم(ع) وارد عمل می‌شدند؛ و این دقیقاً همان چیزی است که در ادامه از نگاه فیلون یهودی شاهد خواهیم بود.

اما با عنایت به مطالب پیشین، اگر خواستار بررسی تفصیلی «نسبت دین و فلسفه» در نگاه جوادی آملی باشیم لازم است که آن را در ضمن احکامی که برای مطلق عقل - با اقسام چهارگانه اش - آورده است مطالعه کنیم؛ چراکه همواره و در هر شرایطی، هر حکمی که بر مقسمی جاری شود بر تمامی اقسامش نیز جاری خواهد بود. گفتنی است جوادی آملی برای دین دو سرچشمه قائل است:

نخست- منبع ثبوتی؛ یعنی منبعی که دین از آن جوشش و نشأت گرفته است. تنها منبع ثبوتی دین، اراده تشریحی خداوند است.
دوم- منبع اثباتی؛ منبعی است که با آن اراده خداوند کشف می‌شود. این منبع چهارتا است: کتاب، سنت، اجماع و عقل.

البته او بازگشت نهایی این چهار منبع اثباتی را نیز به یک منبع آن هم «وحي» قلمداد می‌کند؛ زیرا اجماع به سنت برمی‌گردد؛ چون حجیت اجماع از باب کشف از سنت و رضا یا امضای معصوم است. بازگشت سنت هم به وحي تشریحی الهی است که بر قلب پیامبر نازل شده و از آن حضرت بر ائمه‌ی اطهار(ع) ظهور کرده است. پس منبع دین عبارت است از «عقل» و «وحي». در ادامه با بررسی «عقل و وحي» نیز می‌یابیم که این دو هم بیگانه از یکدیگر نیستند؛ زیرا وحي، پیام الهی به صورت خاص است و عقل هاتف غیبت است، نه مباین کلام و وحي خدا؛ چون خداوند به حکم آیه‌ی «و نفس و ما سواها؛ فألهمها فجورها و تقواها» و به حکم آیه میثاق «و إذ أخذ ربک من بنی آدم من ظهورهم ذریتهم و اشهدهم علی انفسهم ألسنتهم بریکم قالوا بلی» هم مسائل حکمت نظری و هم حکمت عملی را به انسان الهام کرده، در نهان او به ودیعت نهاده است. خداوند انبیاء(ع) را نیز فرستاده تا این دَفینه و گنجینه‌های الهی را شکوفا سازند: «و یشیروا لهم دفائن العقول»؛ بنابراین، عقل شعبه‌ای از الهام مستتر الهی در فطرت و نهاد و نهان انسان است که خدا آن را به ودیعت نهاده است؛ پس عقل نیز با خصوصیات یادشده‌اش، هاتف و پیام‌آور الهی است. با توجه به نکات یادشده در واقع منبع اثباتی دین نیز فقط وحي و الهام الهی است (جوادی آملی؛ ۱۳۸۰، صص ۸۱-۸۰).

در این جا لازم است به نکته‌ای جالب توجه از آموزه‌های فیلونی اشاره کنیم و توضیح بیش‌تر درباره‌ی آن‌را به ادامه این نوشتار موکول نماییم. در کتاب «الآراء الدینیة و الفلسفیة لِفیلون الإسکندری» می‌خوانیم:

مهم‌ترین ویژگی مذهب فیلونی، همانا این عقیده است که عقل و وحی با هم اتفاق نظر دارند... و درحقیقت فلسفه چیزی نیست جز کلمه‌ای که از جانب خدا وحی شده است ... پس، وحی فلسفی هیچ‌گونه اختلافی با وحی موسوی ندارد. نه در موضوعات و در طریقت و روش. و درست همین تصور از وحی و الهام عقلی است که به فیلون این مجال را می‌دهد که در دین یهودی، فلسفه‌ی یونانی را پذیرا باشد (بریه؛ ۱۹۵۴، صص ۳۹۵-۳۹۴).

از نگاه جوادی آملی، برهان عقلی، همتای دلیل معتبر نقلی است؛ اگر مطلبی را عقل فهمید و به استناد آن فتوا داد، آن مطلب، همتای نقل و معاضد و معاون نقل است، نه متخاصم و معارض آن؛ زیرا عقل با براهین قطعی می‌گوید: «من محتاج راهنمایی انبیاء(ع) و اولیای الهی‌ام؛ زیرا بسیاری از امور را نمی‌دانم؛ مثلاً می‌فهمم که انسان راه ابد را در پیش دارد؛ ولی راه را بلد نیستم». حال چگونه عقلی که خود را نیازمند به وحی می‌داند با وحی مخاصمه می‌کند؟ مثل این که کسی اصل بیماری خود را تشخیص می‌دهد و می‌داند که به طبیب نیازمند است و نیز بداند که فلان شخص، طبیب حاذقی است و در عین حال در برابر نسخه طبیب مقاومت کند؛ چنین کسی عاقل نیست. بلکه حقیقت این است که عقل و نقل در یک مسیر قرار دارند، همانند دو بال طایر قدسی و ملکوتی‌اند که با آن‌ها پرواز در فضای باز استدلال میسر است.

بنابراین باید معتقد بود که عقل و دین مقابل یکدیگر نیستند؛ بلکه عقل و نقل، همتای هم بوده و هر دو منبع اثباتی دین به حساب می‌آیند؛ از این رو گاهی دین به زبان عقل بیان می‌شود و گاهی با زبان نقل (همان؛ ص ۸۶-۸۵). در مواردی که عقل احکامی دارد که در آن مورد، نقل نیز همان احکام را بیان می‌نماید، نقل مؤید عقل بوده و حکم او، امضای حکم عقل می‌باشد (جوادی آملی؛ ۱۳۸۰، ص ۸۳).

۳. نسبت دین و فلسفه در نگاه فیلون یهودی

فیلون اسکندرانی (Philo of Alexandria) (۲۵ ق.م) فرزند یکی از سرمایه‌دارترین خانواده‌های یهودی اسکندریه بود؛ از این رو از کودکی از همه‌ی مواهب و مزایای فرهنگ یونانی بهره می‌برد و از نظر اصالت خانوادگی، ثروت و نفوذ در امپراتوری وقت، در صدر معاصران خود قرار داشت. (گندمی نصرآبادی، ۱۳۹۲، ص ۳۵-۳۴).

این‌ها همگی گواهی است بر این‌که فیلون یهودی دارای جایگاهی ویژه و پراهمیت در اسکندریه بوده است. همچنین وی که متولد سال ۲۵ ق.م و متوفای سال ۴۵ میلادی است، در هنگامه‌ی ظهور و بروز رسالت عیسی(ع) می‌زیسته و رشد و نما یافته و از جمله سرشناس‌ترین شخصیت‌های جامعه‌ی یهودی بوده که نقش‌آفرینی‌های مهمی در امور مدنی و تاریخ یهودیت داشته است (استید، ۱۳۸۷، ص ۹۹)؛ در مقدمه‌ی کتاب «الآراء الدینیّه و الفلسفیّه لِـ(فیلون الإسکندری)» می‌خوانیم:

«[فیلون] در میان هم‌کیشان خویش بسیار بزرگ منزلت بوده است. تا جایی‌که در رأس هیئتی یهودی و با عنوان نماینده‌ی جامعه‌ی یهود و به منظور دادخواهی به نزد کالیگولیا امپراتور روم فرستاده شد» (بریه، ۱۹۵۴، ص ۱).

ماجرای این سفر سیاسی از این قرار بود که در سال ۴۰ م یعنی در آن تاریخ که فیلون دوران کهن‌سالی خود را می‌گذراند، امپراتور وقت روم، کالیگولا، از مردم می‌خواست وی را مانند خدا بپرستند. چون یهودیان اسکندریه از این کار سرباز زدند، رومیان فرصت را برای تحریک مردم به چپاول و کشتار مناسب دیدند و با آن‌که می‌دانستند چنین کاری با اصل اول یهودیت در تضاد است، بر این کار پافشاری کردند. مقامات اسکندریه یهودیان را خائن به روم و سزاوار مصادره‌ی اموال دانستند. یهودیان از میان خود هیئتی برگزیدند تا به رهبری فیلون به دربار روم بروند و امپراتور را راضی کنند. فیلون در دو اثر خود یعنی رساله‌های «درباره‌ی فلاکوس» (Flaccus) و «درباره‌ی گایوس» (Gaius) گزارشی از نمایندگی خود و نیز خطراتی که وی را تهدید می‌کرده ارائه داده است (گندمی نصرآبادی، ۱۳۹۲، ص ۳۶-۳۷).

پیش‌تر گفته شد که فیلون یهودی دارای جایگاه ویژه‌ای در اسکندریه بوده است؛ درست به همین دلیل لازم و ضروری است که نگاهی نیز به اوضاع و احوال اسکندریه در زمانه‌ی او داشته باشیم چراکه کاملاً روشن است که نوع اندیشه‌ورزی یک شخص نمی‌تواند بی‌ارتباط با شرایط اجتماعی‌اش بوده باشد تا جایی که می‌توان خاستگاه برخی از نظریات کلان هر شخصی را در نوع چیدمان مؤلفه‌های فرهنگی عصر او جستجو نمود.

اسکندریه، نقشی مهم و جایگاهی بی‌نظیر بر تاریخ تحولات جامعه‌ی یهودی دارد؛ چراکه آنجا مرکز بزرگ تعلیم و تربیت بود که در این مورد حتی بر آتن پیشی گرفت. بانی این شهر اسکندر کبیر، یونان و ایران و مصر و هند را فتح و جملگی را به یک امپراتوری پهن‌آور و متحد درآورد. فرهنگ‌هایی که کمابیش مستقل از هم رشد کرده بودند، باهم

ترکیب شدند و به همین لحاظ معجونی بزرگ‌تر از اسکندریه در این خصوص نمی‌توان یافت. مردان و زنان از نژادها و اقوام گوناگون به این «شهر جهانی» یا «کیهان شهر» تازه تأسیس سرازیر شدند. یونانیان، یهودیان، مصریان، بابلیان، فنیقیان و حتی بوداییان هندی، در کنار هم جمع شدند. کتاب‌خانه و موزه‌ای بزرگ به فرمان بطلمیوس اول (Claudius Ptolemaeus)، در آنجا تأسیس شد که شهره‌ی آفاق بود؛ جایی که بانظم و قاعده‌ی مخصوصی کل فلسفه‌ی جهان را گردآوری کرده بودند. کتابخانه‌ی اسکندریه در اوج اعتدالی خویش، نزدیک به نیم میلیون طومار را در خود جای داده بود. این طومارها شامل آثاری از اقلیدس (Euclid)، ارشمیدس (Archimedes) و بطلمیوس منجم (Astronomer Ptolemy) بود که حوزه‌های هندسه، ریاضیات، جغرافیا را در برمی‌گرفت و تا قرون میانه به خوبی معروف بود. اسکندریه سرشار از علوم سرّی و مکاتب محرمانه نیز بود. مکاتب فیثاغورثی، محافل کلدانی، اساطیر یونانی، فلسفه‌ی افلاطونی و رواقی، یهودیان، مکاتب سرّی یونانی، دین زرتشتی، نجوم و کیمیا و دین بودائی و البته دین کهن مصریان، جملگی در این شهر پیرو داشت و مورد بحث و بررسی قرار می‌گرفت و مقایسه می‌شد (فرک و گندی؛ ۱۳۸۴، صص ۲۷-۲۶).

در این میان جامعه‌ی یهودی که از همان آغاز، آموخته بود که جهان را با ایمانش و در ایمانش ملاحظه نماید، هرچه را در عالم می‌گذشت با ایمانش مورد تحلیل قرار می‌داد و از الوهیت همیشه طلب امداد می‌کرد؛ اما این نوع نگرش به عالم، دیری نپایید. آشنایی یهودیان با یونانیان، آنان را نیز به بررسی عالم، فارغ از متون دینی کشانید؛ در این مرحله بود که یهودیان قدم‌هایی برای ارائه دینشان در شکل فلسفی برداشتند تا از این طریق، دین برای مشرکان فرهیخته جاذبه داشته باشد (استید؛ ۱۳۸۷، ص ۱۵۹).

نکته‌ی مهمی که می‌بایست به آن توجه کرد، این است که زبان یونانی با سرعت به‌عنوان زبان اول در جامعه‌ی یهودی اسکندریه جا باز کرد، به‌نحوی که از قرن دوم پیش از میلاد به بعد، شمار کمی از یهودیان در آنجا همچنان به زبان عبری سخن می‌گفتند. همین امر موجب شد تا برای یهودیان اسکندریه ترجمه‌ی کتاب مقدس به زبان یونانی، ضرورت پیدا کند. ترجمه یونانی تورات را «سبعینی» یا «هفتادی» می‌نامند چراکه هیئت از یهود اسکندریه متشکل از هفتاد و دو مترجم با حمایت بطلمیوس فیلادلفوس در سال ۲۸۵ ق. م به آن پرداخته‌اند.

کتاب هفتادی که سه قرن پیش از میلاد از عبری به یونانی برگردانده شده بود برای یهودیان اسکندریه که نه تنها به زبان یونانی سخن می‌گفتند بلکه به همین زبان نیز می‌اندیشیدند، رخدادی مهم به شمار می‌آمد که به اندازه‌ی اصل اعتبار داشت. در تمامی کنیسه‌ها یا همان محل اجتماع یهودیان دورتادور مدیترانه به زبان یونانی تکلم می‌شد، در این باره فیلون اسکندرانی خود مؤیدی بر این مسئله است، زیرا او نه به خاطر خوانندگان مشترکش، بلکه برای پیروان دانش‌آموخته‌ی یهودی‌اش آثار خود را به یونانی می‌نوشت (یگر؛ ۱۳۸۹، ص ۲۹). ژیلسون در این باره می‌نویسد:

«فیلون یهودی که تفسیرش بر کتاب مقدس پر از عناصر افلاطونی و رواقی بود، آثارش را به یونانی نوشت» (ژیلسون؛ ۱۳۸۹، ص ۴۵).

این چهره‌ی هلنی شده‌ی یهودیت، راه را برای نفوذ و تأثیرات فرهنگی مغایر با آنچه در یهودیت فلسطینی وجود داشت باز گذاشت؛ چراکه استفاده از زبان یونانی موجب می‌شود تا بسیاری از تصورات، نظام‌های مفهومی و دلالت‌های معنایی یونانیان به درون جامعه راه پیدا کند (یگر؛ ۱۳۸۹، ص ۱۵).

گفتنی است که فیلون در میان جامعه‌ی یهودی اسکندریه که می‌توان هم به خاطر شمار مؤمنان و هم به جهت شور و حرارت زیست دینی‌شان، به درستی آن‌ها را مهم‌ترین جمعیت یهود قلمداد نمود که نخستین بارقه‌های تفکر درباره‌ی نسبت دین و فلسفه را در خود متجلی ساخت، دارای موقعیت ویژه‌ای است. ورنر یگر (Werner Jaeger) در کتاب «صدر مسیحیت و پایدای یونانی» می‌نویسد:

«به عقیده ما، فیلون اسکندرانی الگوی اولیه یک فیلسوف یهودی است که کل سنت یونانی را أخذ کرد و از دایره غنی واژگان و مفاهیم و نیز از قالب‌های ادبی آن بهره گرفت» (یگر؛ ۱۳۸۹، ص ۵۷).

همچنین در «تاریخ فلسفه جهان» می‌خوانیم:

فیلو (۲۰ ق.م. ۴۰ میلادی) نخستین متفکر یهود بود که در کوشش‌های خود برای ایجاد رویکردی شایسته در تفسیر متون مقدس یهود، به تفکر یونانی متوسل می‌شد. او خصوصاً به مسائل مربوط به ایمان و عقل می‌پرداخت. فیلو، یهودی یونانی زبان اهل اسکندریه بود که در فلسفه هلنیستی تحصیل کرده بود. (فلسفه) هلنیستی همان فلسفه یونان بود که بعد از انتشار یونانیان در اطراف مدیترانه و متعاقب پیروزی اسکندر در منطقه به وجود آمد (سولومون و هیگینز؛ ۱۳۸۸، ص ۱۹۰).

شایان توجه است که فیلون در انتقال دیدگاه‌های عرفانی افلاطونی و فیثاغورس به آیندگان سهمی به سزا داشته است. معمولاً پیشینه‌ی بسیاری از تفکرات عرفانی را در شخص فلوطین (Plotinus) جست‌وجو می‌کنند؛ این در حالی است که اکثر موضوعاتی که فلوطین به آن‌ها پرداخته در برهه‌ی افلاطونی میانه به‌ویژه توسط فیلون یهودی مطرح شده و فلوطین از اندیشه‌های وی بهره‌ی بسیاری برده است. در حقیقت این فیلون بود که راه را برای آنچه تحت عنوان نظریه‌ی نوافلاطونی مطرح می‌شود باز کرد و روی مسئله‌ی فیض یا صدور تأکید کرد (ابراهیمی دینانی؛ ۱۳۹۳، ص ۵۴۱). به نوشته‌ی اغلب مورخان و محققان، فیلون یهودی از فیلسوفان مؤثر بر فلوطین به حساب می‌آید و فلوطین به آثار او اعتقاد داشت (رحیمیان؛ ۱۳۸۱، ص ۳۵). میرچالیاده (Mircea Eliade) حال و هوای عرفان مسیحی را در ادوار اولیه، بیش‌تر تحت تأثیر عهد جدید و گرایش‌های یونانی به‌خصوص الهیات فیلون اسکندرانی می‌داند (الیاده، ۱۳۷۴، ص ۶۹). همچنین دکتر سید حسین نصر بر این عقیده است که در آثار به جا مانده از ابن عربی نظراتی را مشاهده می‌کنیم که به رواقیان و فیلون و نوافلاطونیان تعلق دارند (نصر؛ ۱۳۸۷، ص ۱۰۶). در پیشگفتار کتاب «خدا، جهان و انسان در اندیشه‌ی فیلون و ابن عربی» اینگونه می‌خوانیم:

صبغه‌ی عرفانی نظریات این دو حکیم به‌گونه‌ای است که آن‌ها را بایک‌دیگر هم‌ارز می‌کند و به‌صورت عاملی وحدت‌بخش موجب هم‌سانی در نگرش، طریقه‌ی استدلال و استنتاج آن‌ها در مقوله‌های فراوان و گوناگونی می‌شود که موضوع اندیشه‌هایشان است. بی‌شک اگر مقتضیات نگاه علمی و پژوهشی که لازمه‌ی چنین اثری است نبود، نگارنده متأثر از آرای عرفانی این دو متفکر بر این نکته پای می‌فشرد که کشف و الهام و آنچه ابن عربی آن را علم‌وهیمی می‌نامد، زمینه و منبع مشترک آرای دو متفکر بوده است و علت بسیاری از تشابهات نظری ایشان، سیراب شدن از منبع حکمت و سرچشمه‌ی واحدی است که از ماورا می‌جوشد (حاج ابراهیمی، ۱۳۹۲، ص دوازده).

لذا بر اساس این شواهد می‌توان گفت که اگر جامعه‌ی یهودی ساکن در اسکندریه - چنان‌که پیش‌تر روشن شد - مهم‌ترین جمعیت یهودی می‌باشند که نخستین جریان‌های نسبت سنجی دین و فلسفه در میان آن‌ها شکل گرفته است، فیلون اسکندرانی نیز برجسته‌ترین شخصیت در میان این جماعت بوده که هدایت و رهبری این جریان را بر عهده داشته است.

۱.۳ چیستی دین

پیش‌تر به لزوم تفکیک میان دو ساحت در بررسی معنا و مفهوم دین تأکید شد؛ یعنی تفکیک بُعد هستی‌شناختی دین از بُعد معرفت‌شناختی آن؛ چراکه در ضمن این کار، همواره خود را با دو پرسش اساسی مواجه می‌بینیم که یکی به جنبه هستی‌شناختی و علم به مبدأ پیدایش مجموعه‌ی دین مربوط می‌شود و دیگری به جنبه‌ی معرفت و علم بشر به محتوای درونی مجموعه‌ی دین.

در رساله‌ی «درباره‌ی زندگانی موسی»، فیلون یهودی به پرسش نخست که بُعد هستی‌شناختی دین را تشکیل می‌دهد و از منشأ پیدایش این مجموعه سؤال می‌کند، چنین پاسخ می‌دهد که دین - یعنی تورات و شریعت موسی (ع) - مُلهم از خدا بوده و حقیقتاً از طرف خدا آمده است (گندمی نصرآبادی، ۱۳۹۲، ص ۱۴۶)؛ دین همانا ناشی از اراده‌ی خداوند بوده و هیچ عامل دیگری جز او در تدوین آن نقشی ندارد.

تورات و شریعت موسی (ع)، به عقیده‌ی فیلون دربردارنده‌ی «حکمت» می‌باشد؛ در حقیقت حکمت همان شریعت الهی است (استید؛ ۱۳۸۷، ص ۲۳۴)؛ او در رساله‌ی «درباره-ی تحصیلات مقدماتی» (On the Preliminary Studies) حکمت را به شناخت امور الهی و مادی و علل آن‌ها معنا می‌کند؛ شریعت موسی (ع) با طبیعت و جهان آفرینش سازگار است تا جایی که باید گفت که حکمت، فلسفه‌ای کامل است که به معنای واقعی کلمه با اصول طبیعت و جهان آفرینش، همساز می‌باشد. وی در خصوص هماهنگی نظام تکوین (= فعل الله) با نظام تشریح (= قول الله) معتقد است که جهان، هماهنگ و مطابق تورات و قانون الهی است و قانون الهی و تورات مطابق جهان؛ فیلون در رساله‌ی «درباره‌ی خلقت» (On the Creation) در خصوص کسانی که از تورات پیروی می‌کنند و به دستوره‌های آن گردن می‌نهند، معتقد است که آن‌ها شهروندان خوب جهان به شمار می‌آیند. از سوی دیگر فیلون بر این عقیده بود که اعمال انسان عاقلی که بر پایه‌ی طبیعت (= کرده‌ی خدا) عمل می‌کند، چیزی جز کلمات خدا (= گفته‌ی خدا) نیست چراکه جهان، کلان‌شهری است که صرفاً با یک قانون اداره می‌شود. کسانی که بر وفق طبیعت و قانون الهی عمل می‌کنند، همیشه‌ی ایام برای آنان عید شمرده می‌شود (گندمی نصرآبادی؛ ۱۳۹۲، صص ۱۶۳، ۱۸۸-۱۸۷) که این حالت به‌نوبه‌ی خود می‌تواند حاکی از وجود احساس خوشبختی و رستگاری در زندگانی دین‌مدارانه از نگاه فیلون تلقی گردد.

در پاسخ به پرسش دوم که ناظر به بُعد معرفت‌شناختی دین بوده و می‌پرسد: آیا بشر طریقی برای علم به محتوای دین پیش روی خود دارد یا نه؟ فیلون معتقد است که انسان با استخدام ابزارهای شناختی خود می‌تواند به معرفت محتوای دین دسترسی پیدا کند. وی فلسفه را که بالاترین تلاش بشری به‌منظور کسب معرفت است، کنیز و خدمت‌گزار دین دانسته و آن را راهی برای به دست آوردن والاترین شناخت، یعنی مطالعه‌ی دقیق حکمت می‌داند (کاپلستون، ۱۳۸۸، ص ۴۸).

بنابراین می‌توان گفت که در نگاه فیلون، مراد از دین همانا مجموعه‌ای از حکمت‌ها (جهان‌شناسی، عقاید، اخلاق، قوانین فقهی و حقوقی) می‌باشد که از ناحیه خداوند برای هدایت و رستگاری بشر تعیین شده است و انسان می‌تواند از طریق فلسفه در راستای شناخت آن‌ها همت گمارد.

۲.۳ چیستی فلسفه

برای واکاوی مفهوم فلسفه و چیستی آن در نگاه فیلون یهودی، شایسته و بلکه بایسته است که اوضاع و احوال فلسفه در عصری که فیلون می‌زیسته است مورد بررسی قرار گیرد. قرن اول بعد از میلاد شاهد ظهور جنبش جدیدی در فلسفه بود که هرچند متفکران خلاق ممتازی را در برنداشت اما تأثیر ویژه و مهمی بر اندیشه‌ی دینی آن دوره گذاشت. گاهی فلسفه‌ی این دوره را «تلفیقی» می‌خوانند که معنای آن ادغام نظام‌های متمایز قبلی است؛ اما این گفته چندان صحیح نیست. یقیناً هیچ‌گونه ادغام کلی مکاتب قدیم در کار نبود. بسیاری از این مکاتب تمایز آشکاری داشتند. اما با این همه باید خاطر نشان کرد که میان رواقیان، افلاطونیان و ارسطوئیان تماس‌هایی برقرار بوده است؛ جنبش جدیدی که با آنتیوخوس آسکالونی (Antiochus of Ascalon) در حدود سال ۸۰ ق.م آغاز گشت، مدعی احیای مکتب افلاطونی اصیل بود که افزون بر این که سنت شکاکیت را رد می‌کرد؛ مدعی بود که بین افلاطون، ارسطو و زنون کیتونی (Zeno of Citium) - که مؤسس رواقی‌گری بود - از نظر آموزه‌ای توافقی اساسی وجود داشته است؛ این افلاطونی‌گری جدید، بنام «آکادمی پنجم» که مخالفت با شکاکیت در اولویت نخستش بود، آن‌گونه که معمولاً تعلیم داده می‌شد، تأثیرات گسترده‌ای در مشخصه‌های اندیشه‌ی دینی آن زمانه و بعد از آن داشته است (استید؛ ۱۳۸۷، صص ۹۵-۹۶).

گفتنی است که نقش این فلسفه - یعنی افلاطونی‌گری جدید - در اندیشه‌ی فیلون اسکندرانی بسیار برجسته و مشخص است؛ فیلون که مطالعات گسترده‌ای در فلسفه‌ی یونانی داشت، در میان مکاتب مختلف عصر خود، تمام مخالفت را با شکاکیت و اپیکوریان داشت ولی در عوض به‌طور صمیمانه به مکتب افلاطونی پایبند بوده و مفاهیم ارسطویی و رواقی را به کار می‌برد (همان؛ صص ۹۹-۱۰۰). بر این اساس ضروری است که چیستی فلسفه در نگاه فیلون، با در نظر گرفتن تعریف آن در مکتب افلاطونی، ارسطویی و رواقی مورد مطالعه قرار گرفته شود.

این نکته به‌ویژه زمانی برجسته می‌شود که بدانیم فیلون، موسی (ع) را - که او را نویسنده‌ی تمام اسفار پنج‌گانه تورات می‌دانست - نه تنها معلمی توانا و معتبر، بلکه یک فیلسوف افلاطونی معرفی می‌کند (همان، ص ۱۰۰)؛ چراکه او معتقد بود که افکار افلاطون با تورات مطابقت دارد (زمانی؛ ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۵۲) و در حقیقت افلاطون حکمت خود را از موسی (ع) گرفته است (کاپلستون، ۱۳۸۸، صص ۲۰ و ۳۸).

افلاطون، فلسفه را لذتی گرامی می‌دانست است که خاستگاه آن، حیرت در برابر جهان است؛ او فیلسوف را کسی می‌دانست که در پی شناسایی امور ازلی و حقایق اشیاء و علم به علل و مبادی آن‌ها است؛ پس فلسفه به معنای اندیشیدن درباره‌ی هستی حقیقی است و تنها دوستانان حقیقت و زیبایی حقیقی لایق اسم فیلسوف هستند. (همو؛ ۱۳۹۳، ص ۲۷۲). البته در نزد افلاطون فلسفه صرفاً تعقل منطقی و استدلال فکری نیست بلکه به معنای تأله و تخلّق به اخلاق الهی نیز هست، بر این اساس پیمودن راه فلسفه نیازمند مرشد و راهنما می‌باشد و علاوه بر این بایستی همه اشتغالات و علایق مادی کنار گذاشته شود تا جایی که فیلسوف از شوق وصال محبوب خویش در آرزوی مرگ است (زمانی؛ ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۷۰).

ارسطو، فلسفه را جامع تمامی علوم می‌دانست و آن را به سه دسته‌ی اصلی تقسیم‌بندی می‌کرد؛ نظری، عملی و شعری. فلسفه‌ی نظری به این خاطر به این نام خوانده می‌شود که در آن شناخت برای خود آن مورد توجه قرار می‌گیرد نه به خاطر اهداف عملی. این بخش از فلسفه نیز به‌نوبه‌ی خود به سه قسمت تقسیم می‌شود؛ طبیعیات، ریاضیات و مابعدالطبیعه. فلسفه‌ی عملی هم سه قسمت داشته که شامل: سیاست، اقتصاد و لشکرکشی می‌شود؛ اما فلسفه‌ی شعری با تولید سروکار دارد و در حقیقت همان «نظریه‌ی هنر» است (گنجی، ۱۳۸۷، ص ۱۰۲).

رواقیان، فلسفه را کوششی برای دانایی می‌دانستند و حقیقت دانایی را شناخت حقایق و تحقیق درباره‌ی کارهای خدا و انسان قلمداد می‌کردند. فلسفه از نگاه رواقیان دارای سه بخش است: منطق، طبیعیات و اخلاق (زمانی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۳۳).

فیلون، در رساله‌ی «درباره‌ی خلقت» ابراز می‌کند که انسان در اثر مطالعه طبیعت اعجاب‌انگیز اجرام آسمانی و حرکات منظم آن‌ها و سایر شگفتی‌های جهان خلقت و پس از مشاهده‌ی زیبایی‌های شگرف موجود در آن، با سؤال‌های زیادی مثل سؤالات زیر مواجه می‌شود:

- جواهر این اشیای مرئی چیست؟
 - شیوه‌ی حرکت آن‌ها چیست؟
 - اصول حاکم بر هر یک از آن‌ها کدام است؟
 - آیا آن‌ها در طبیعت خویش نا مخلوق‌اند یا این‌که برای وجود خویش آغازی دارند؟
- و...

آنگاه فیلون ادامه می‌دهد که تحقیق در این مسائل بود که فلسفه را پدید آورد؛ یعنی چیزی که هیچ خیری کامل‌تر از آن تاکنون به حیات بشری پا نگذاشته است، چراکه عقل هدیه‌ای الهی است. فلسفه وقف حکمت است و راهی برای به دست آوردن والاترین شناخت، یعنی مطالعه‌ی دقیق حکمت. حکمت نیز «شناخت امور الهی و مادی و علل آن- هاست» که در تورات مندرج‌اند. در نتیجه موسی (ع) به منزله‌ی ارائه‌دهنده‌ی تورات، به اوج فلسفه رسیده و از سخنان خدا مهم‌ترین اصول طبیعت را آموخته است. از طرفی موسی (ع) مفسر طبیعت نیز بوده است (گندمی نصرآبادی، ۱۳۹۲، ص ۱۶۳-۱۵۹).

با واکاوی مطالب پیش‌گفته چنین می‌توان نتیجه گرفت که اساساً فلسفه در نگاه فیلون همواره دارای تعریفی ناظر به عالم خارج بوده و مبتنی بر واقع‌گرایی در حوزه‌ی شناخت- شناسی می‌باشد، واقعیتی عام و جهان‌شمول که یا خداست یا گفته‌ی خدا و یا کرده‌ی خدا؛ چراکه ریشه‌ی فلسفه ورزی انسان به این واقعیت برمی‌گردد که انسان موجودی جدای از جهان آفرینش نیست؛ بنابراین فلسفه در نگاه فیلون عبارت است از کنکاشی عقلی در فعل الله در راستای خدمت به شریعت یا قول الله.

۳.۳ نسبت دین و فلسفه

گفتنی است که از گذشته متفکران ادیان ابراهیمی معتقد بودند که وحی خاستگاه و اصل تمامی فلسفه‌ها و علوم می‌باشد. مثال بارز آن فیلون یهودی است که اولین شخصی بود که در راستای جمع و توفیق عقل و وحی تلاش کرد؛ چراکه او بر این عقیده بود که تورات حاوی افکاری فلسفی است که در طراز تفکر یونانی قرار دارد و همانا «تفسیر تمثیلی» تمام آن چیزی است که به منظور دست‌یابی به این افکار، مورد نیاز است (بریه؛ ۱۹۵۴، ص ۲). وی به نحوی غیرمستقیم به این سؤال جواب داده است که: اگر حقایقی که خداوند در کتاب مقدس وحی کرده است با حقیقت موجود در فلسفه هم‌سو و هماهنگ است پس چگونه است که فیلسوفان بدون استمداد از الهام الهی بدان دسترسی پیدا کرده‌اند؟ فیلسوفان به چه نحو موفق شدند بدون این که از وحی و الهام الهی بهره‌مند شوند، به حقایقی دست پیدا کنند که انبیاء(ع) صرفاً از راه وحی کشف کردند؟ او با ارائه‌ی پاسخ‌هایی به این پرسش درصدد بود تا فلسفه‌ای دین‌مدارانه تأسیس نماید. به‌منظور جواب دادن به این مسئله‌ی مهم فیلون دو راه حل ارائه می‌کند:

راه حل اول- اینکه یونانیان آرا، افکار و معرفت خودشان را از قانون موسی(ع) و یهودیان اخذ و اقتباس کرده‌اند (حلبی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۱۹۰)؛ فلاسفه گذشته‌ی یونان، خاصه افلاطون از تعالیم پیامبران تورات مطلع بوده‌اند (مجتهدی، ۱۳۸۷، ص ۱۰).

فیلون هرگاه میان داده‌های فلسفی که به کمک عقل به دست آمده با آنچه موسی(ع) از راه وحی و الهام ربانی کسب کرده است تشابهی ملاحظه می‌کرد، این همانندی را معلول پیروی فلاسفه‌ی یونانی از موسی(ع) می‌دانست. چراکه شباهت‌های موجود میان برخی آرای فیلسوفان یونانی و نظرات موسی(ع) و همچنین قدمت و تقدم نوشته‌های عبری و متون مقدس این نتیجه را به دست می‌دهد که فلاسفه، تعالیم خود را از انبیاء(ع) اخذ نموده‌اند. درباره‌ی اخذ و اقتباس فلاسفه از انبیاء(ع)، نویسنده‌ی کتاب «الآراء الدینیّه و الفلسفیّه لـ(فیلون الإسکندری)» از قول فیلون نقل می‌کند:

پارمنیدس و امپدوکلس و زنون و کلیانس، و در جایی دیگر مشاهده می‌کنیم که پیروان مذهب فیثاغورس، مردانی الهی و جداً مقدسی بوده‌اند. درخصوص هراکلیتوس هم باید گفت که او نظریه خاص خود درباره‌ی «متضادها» را از موسی أخذ کرده است. و تمام آنچه را که او در این میان انجام داده همانا افزودن حجت‌های بزرگ و قوی بر این نظریه است (بریه؛ ۱۹۵۴، ص ۳۹۴).

راه حل دوم - اینکه فلاسفه نظرات خود را با عقل طبیعی و فطری خود البته به کمک خدا کشف کردند؛ تعالیم فیلسوفان هدیه‌ی خدا به ایشان بود؛ در این جا، از مسئله‌ی اخذ و اقتباس دیگر سخنی در میان نیست. فیلون این بار پا را فراتر گذاشته، فلسفه را هدیه‌ی الهی معرفی می‌کند؛ باز در کتاب کتاب «الآراء الدینیّه و الفلسفیّه لـ(فیلون الإسکندری)» می‌خوانیم:

مهم‌ترین ویژگی مذهب فیلونی، همانا این عقیده است که عقل و وحی با هم اتفاق نظر دارند... و درحقیقت فلسفه چیزی نیست جز کلمه‌ای که از جانب خدا وحی شده است ... پس، وحی فلسفی هیچ‌گونه اختلافی با وحی موسوی ندارد. نه در موضوعات و در طریقه و روش. و درست همین تصور از وحی و الهام عقلی است که به فیلون این مجال را می‌دهد که در دین یهودی، فلسفه‌ی یونانی را پذیرا باشد (همان، صص ۳۹۵-۳۹۶).

امیل بریه (Emile Brehier) در این باره از دیدگاه فیلون می‌نویسد:

موسی در شریعت خویش همانا صورت چنان قانون ازلی و ابدی را می‌دید که جهان بر اساس آن در جریان است. و اساساً کتاب *l'Exposition de la Loi* که فیلون نگاشته است صرفاً تلاشی طولانی در این راستا است که رابطه‌ی شریعت واقعی موسی با این قانون طبیعی را نشان بدهد (همان، ص ۲۹).

فیلون با ارائه‌ی تبیین‌های فوق، در جهت ایجاد توافق میان عقل و وحی زمینه‌ای مناسب برای متفکران و فیلسوفان یهودی، مسیحی و مسلمان ایجاد کرد؛ تا جایی که مشاهده می‌شود که مسلمانان، همانند فیلون، نبوت را منشأ فلسفه می‌دانستند و این سخن عربی مشهور که «حکمت از مشکات نبوت سرچشمه می‌گیرد» در سالنامه‌های تاریخ اسلامی انعکاس یافته است (نصر و لیمن؛ ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۵۹).

البته فیلون افزون بر عقل، به اشراق باطنی نیز همچون منبعی برای شناخت نظر دارد، اما بی‌درنگ هر دو را حاصل از ارتباط با همین منبع الهی معرفی می‌کند. او در ضمن رساله‌ی «درباره‌ی هجرت ابراهیم» (On the Migration of Abraham) آورده است:

من باک ندارم آنچه را هزار بار برای من روی داده است حکایت کنم. گاه که نوشتن آموزه‌های فلسفه را می‌آغازم، با این که خوب می‌دانم که چه می‌خواهم بگویم، یک‌باره ذهن خود را خشکیده و نازا می‌یابم و به ناچار ترک کار می‌کنم؛ اما هنگامی دیگر، با اینکه با ذهنی خالی می‌آمدم، ناگهان از افکاری سرشار می‌شدم که از بالا همانند برف و

دانه بر من می‌باریدند. پس در گرمای چنان ملکوت الهی‌ای، نه می‌دانستم کجایم و در صحبت چه یارانی، نه می‌فهمیدم که چه می‌کنم و چه می‌گویم (گندمی نصرآبادی؛ ۱۳۹۲، ص ۱۳۸-۱۳۹)

همچنین در کتاب سوم از رساله‌ی «درباره‌ی قوانین خاص» (On the Special Laws) دوره‌ای از جوانی خود را به تصویر می‌کشد که خود را وقف فلسفه‌ی نظری کرده بود. او از عروج به آسمان و احساس شیدایی‌ای که به مدد الهام خدایی به او دست داده سخن می‌گوید:

«در بلندی آسمان‌ها چشمان خود را فروبستم و در موجودات زمینی نگرستم و مطالب بسیار فراگرفتم. و در دل خود خوشحال بودم که تا سرحد امکان از نکبت‌ها و بدبختی‌های زندگی اخلاقی رهایی یافتم» (همان).

او در کتاب دوم از «تفسیر تمثیلی» بیان می‌دارد، هنگامی که نفس از زندان تن و نیز اندام‌های حسی و حتی از خود رهایی یافت، زمینه‌ی دریافت الهام از سوی خدا برایش فراهم می‌شود:

درواقع اغلب هنگامی که خانواده، دوستان و کشور را ترک می‌کردم و درصدد تأمل درباره چیزی برمی‌آمدم که ارزش تأمل داشت، هیچ از آن دستگیرم نمی‌شد. عقلم مقهور شهوات و توسط آنها منحرف شده بود و توجهم را جلب اموری دیگر می‌کرد. با این وصف گاهی در ازدحام هزاران نفر در افکارم آرامش می‌یافتم. خدا ازدحام را در نفس من پراکنده می‌ساخت و به من آموخت که مکان‌های گوناگون نیستند که انسان در آنها کار خوب و بد انجام می‌دهد؛ بلکه خدا خودش ارابه نفس را هر جا بخواهد به حرکت وامی‌دارد (همان).

کوتاه‌سخن این‌که درباره‌ی نظریه‌ی شناخت فیلون و خاستگاه معرفت از نگاه وی می‌توان چنین گفت که تمامی علوم و فنون یا از منبع وحی برآمده‌اند و یا این‌که به این منبع و مبدأ الهی ارجاع می‌یابند.

۴. بررسی وجوه اشتراک و افتراق دو دیدگاه (نتیجه گیری)

بر اساس مطالب پیشین، روشن شد که مراد هر دو فیلسوف از دین همانا مجموعه‌ای از گزاره‌های هستی‌شناختی، اخلاقی و حقوقی می‌باشد که حقیقتاً از ناحیه خداوند آن‌هم

برای هدایت و رستگاری بشر تعیین شده است و انسان می‌تواند از طریق استخدام ابزارهای شناختی خود از جمله فلسفه ورزی، در راستای شناخت محتوای آن همت گمارد. همچنین روشن گشت اساساً معنا و مفهوم فلسفه در نگاه جوادی آملی و فیلون یهودی، همواره دارای تعریفی ناظر به عالم خارج بوده و مبتنی بر واقع‌گرایی در حوزه‌ی شناخت-شناسی می‌باشد. چراکه فلسفه، امری است که باید به تبیینی از جهان، مطابق با واقعیت فی-نفسه‌اش دست یابد؛ واقعیتی عام و جهان‌شمول که یا الله است یا فعل الله و یا قول الله. در ادامه به منظور بررسی نقاط اشتراک دو تفکر، ضمن بیان مهم‌ترین مؤلفه‌های بیان‌شده در طرح جوادی آملی برای تجمیع دین و فلسفه، به شاخصه‌های متناظر با آن‌ها در طرح فیلونی برای توفیق دین و فلسفه پرداخته، سپس وجوه افتراق نیز گفته می‌شود. وجوه اشتراک:

الف- گستره‌ی عقل در طرح جوادی آملی شامل تمام علوم بشری می‌شود چراکه وی برای عقل به چهار مرتبه‌ی غیر تجریدی، نیمه تجریدی، تجریدی محض (= هر سه علم حصولی‌اند) و عقل ناب (= علم حضوری) قائل بوده و همه را در تعامل با نقل و در ذیل وحی و الهام الهی عنوان می‌کند.

فیلون یهودی هم تمام علوم استدلالی و علوم اشراقی را ذیل دین و الهام ربانی قرار داده است به نحوی که باید اذعان نمود گستره‌ی طرح فیلونی درست به وسعت طرح جوادی آملی می‌باشد.

ب- به اعتقاد جوادی آملی، منابع دین چهارتا است: کتاب، سنت، اجماع و عقل؛ اما بازگشت تمامی این چهار منبع به یکی بوده که همان وحی است؛ بنابراین یگانه‌خاستگاه معرفت و شناخت، وحی و الهام ربانی است.

از نگاه فیلون نیز تمامی علوم و فنون یا از منبع وحی برآمده‌اند و یا این‌که به این منبع و مبدأ الهی ارجاع می‌یابند. به دیگر سخن عقل آدمی با پیوستن به عقل الهی می‌تواند به شناخت دست یابد.

ج- جوادی آملی معتقد است که تعبیر «عقل و دین» و تقابل بین آن دو صحیح نیست؛ زیرا دین مجموعه‌ی عقل و نقل است؛ نه چیزی در برابر عقل.

فیلون نیز معتقد بود که عقل هدیه‌ای الهی است و فلسفه که محصول عقل ورزی است، کنیز حکمت است و حکمت نیز «شناخت امور الهی و مادی و علل آن‌هاست» که در تورات مندرج‌اند.

د- جوادی آملی در خصوص تعامل فلاسفه با انبیاء(ع) بر این عقیده است که ریشه و منشأ فلسفه ورزی، همانا تعالیم انبیاء(ع) بوده و تحت تأثیر اقدامات شاخص و برجسته‌ی پیامبران بزرگی همچون ابراهیم(ع) می‌باشد.

از نظر فیلون نیز وجود شباهت میان تعالیم فلاسفه و انبیاء(ع) از یک سو و تقدم تاریخی انبیاء(ع) بر فلاسفه از سوی دیگر به معنای وابستگی و تبعیت فیلسوفان از پیامبران(ع) می‌باشد.

وجوه افتراق:

الف- با آنکه هر دو فیلسوف دینی محوریت اندیشه فلسفی خویش را بر کتاب آسمانی قرار داده‌اند ولی دسترسی آیت‌الله عبدالله جوادی آملی به کتابی مصون از تحریف یعنی قرآن کریم در مقایسه با فیلون یهودی که با تورات محرف حشر و نشر داشته است همانا می‌تواند یک مزیت و امتیازی برای جوادی آملی تلقی گردد. البته این نکته شایان تأمل است که چه بسا از جمله عوامل مؤثر در تحریف تورات همانا نفس تلاش‌های فیلون یهودی در تفسیر کتاب مقدس بوده باشد چراکه او بیش از هر چیز به عنوان مفسر تورات معروف بوده است.

ب- با آنکه هر دو متفکر، دین را در سایه فلسفه مطالعه می‌کنند ولی از آن‌جا که ترقی و کمالی که دین خدا در سیر تاریخی خودش در اسلام پیدا می‌کند در مقایسه با یهودیت بسیار متعالی‌تر و مترقی‌تر است لذا این نکته مهم نیز می‌تواند مزیت و امتیاز دیگری برای آیت‌الله جوادی آملی تلقی گردد.

ج- از آن‌جا که فیلسوفان اسلامی در مطالعات میان‌رشته‌ای خویش میان فلسفه از یک سو و دین از سوی دیگر مسبوق به اندوخته‌ها و تجارب فلاسفه مسیحی و فلاسفه یهودی هستند لذا طبیعی است که در این حوزه مطالعاتی، فیلسوفی همچون جوادی آملی در مقایسه با فیلون یهودی دستی‌پُر و پشتوانه‌ای بیش‌تر داشته باشد.

کتاب‌نامه

ابراهیمی‌دینانی، غلامحسین. ۱۳۹۳. فیلسوفان یهودی و یک مسئله بزرگ. چاپ پنجم. تهران. انتشارات هرمس.

استید، کریستوفر. ۱۳۸۷. فلسفه در مسیحیت باستان. ترجمه‌ی عبدالرحیم سلیمانی اردستانی. چاپ دوم. تهران. مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.

- الیاده، میرچا. ۱۳۷۴. فرهنگ و دین. ترجمه‌ی هیئت مترجمان زیر نظر بهاء‌الدین خرمشاهی. چاپ اول. تهران. انتشارات طرح نو.
- جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۸۰. انتظار بشر از دین. چاپ اول. قم. نشر اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۸۶. الف. ریح مختوم. چاپ سوم. قم. نشر اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۸۶. ب. منزلت عقل در هندسه معرفت دینی. چاپ دوم. قم. نشر اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۹۲. پیشینه توحیدی ایرانیان قبل از ظهور اسلام. روزنامه کیهان، شماره ۲۰۷۱۲ به تاریخ ۹۲/۱۱/۲۷، صفحه ۱۰.
- جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۹۴. انقلاب اسلامی و عقلانیت. مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی. وبسایت. [دسترسی: ۱۰/۱۱/۱۳۹۴]: <<http://www.cgie.org.ir/fa/news/104837>> .
- حلبی، علی‌اصغر. ۱۳۸۳. تاریخ سیر فلسفه در اروپا. چاپ اول. تهران. نشر قطره.
- رحیمیان، سعید. ۱۳۸۱. فیض و فاعلیت وجودی از فلوطین تا صدرالمتألهین. چاپ اول. قم. مؤسسه بوستان کتاب (مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم).
- زمانی، مهدی. ۱۳۸۵. تاریخ فلسفه غرب. چاپ اول. تهران. دانشگاه پیام نور.
- ژیلسون، اتین. ۱۳۸۹. تاریخ فلسفه مسیحی در قرون وسطی. ترجمه رضا گندمی نصرآبادی. چاپ اول. قم. انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
- سروش، عبدالکریم. ۱۳۷۳. قبض و بسط تئوریک شریعت: نظریه تکامل معرفت دینی. چاپ سوم. تهران. مؤسسه فرهنگی صراط.
- سولومون، رابرت و هیگینز، کاتلین. ۱۳۸۸. تاریخ فلسفه در جهان. ترجمه منوچهر شادان. چاپ اول. تهران. انتشارات بهجت.
- شهبازی، عبدالله. ۱۳۹۰. زرسالاران یهودی و پارسی استعمار بریتانیا و ایران. چاپ دوم. تهران. مؤسسه مطالعات و پژوهش‌های سیاسی.
- فرک، تیموتی و گندی، پیتر. ۱۳۸۴. هرمتیکا، حکمت مفقوده‌ی فرعونان. ترجمه‌ی فریدالدین رادمهر. چاپ اول. تهران. نشر مرکز.
- کاپلستون، فردریک. ۱۳۸۸. تاریخ فلسفه (قرون وسطی). ترجمه‌ی ابراهیم دادجو. چاپ. تهران. شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- کاپلستون، فردریک. ۱۳۹۳. تاریخ فلسفه (یونان و روم). ترجمه‌ی جلال‌الدین مجتبوی. چاپ دهم. تهران. انتشارات علمی و فرهنگی.
- گنجی، محمدحسین. ۱۳۸۷. کلیات فلسفه. چاپ سوم. تهران. سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- گندمی نصرآبادی، رضا. ۱۳۹۲. فیلون اسکندرانی مؤسس فلسفه دینی. چاپ اول. قم. انتشارات ادیان و مذاهب/ سازمان سمت.

- مجتهدی، کریم. ۱۳۸۷. فلسفه در قرون وسطی (مجموعه مقالات). چاپ چهارم. تهران. امیرکبیر.
- مهدوی نژاد، محمدحسین. ۱۳۹۰. دین و دانش (بررسی انتقادی مسئله تعارض علم و دین). چاپ دوم. تهران. انتشارات دانشگاه امام صادق (ع).
- نصر، سید حسین و لیمن، الیور. ۱۳۸۷. تاریخ فلسفه اسلامی. ترجمه‌ی جمعی از استادان فلسفه. چاپ دوم. تهران. انتشارات حکمت.
- نصر، سید حسین. ۱۳۸۷. سه حکیم مسلمان. ترجمه‌ی احمد آرام. چاپ هشتم. تهران. شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- ورنر، شارل. ۱۳۸۲. حکمت یونان. ترجمه‌ی بزرگ نادر زاد. چاپ سوم. تهران. شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- یگر، ورنر. ۱۳۸۹. صدر مسیحیت و پایدیای یونانی. ترجمه‌ی فریده فرنودفر و امیر نصیری. چاپ اول. تهران. انتشارات حکمت.
- بریه، ایمیل. ۱۹۵۴ م. الآراء الدینیّه و الفلسفیه ل (فیلون الإسکندری). ترجمه محمد یوسف موسی و عبدالحلیم التجار. الأول. قاهره. شرکه مکتبه و مطبعه مصطفی البابی الحلبی و أولاده بمصر.