

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

حبيب الله دانش شهرکی*

مصطفی ملکشاهی صفت**

چکیده

موقعیت آیت‌الله جوادی آملی در ایران بعد از انقلاب بسیار شبیه به جایگاه فیلون یهودی در اسکندریه قرن اول میلادی است، به نحوی که می‌توان و باید ریشه بسیاری از عقاید کلان هر دو فیلسوف را در شرایط اجتماعی شان جست‌وجو کرد، چراکه نوع اندیشه‌ورزی اشخاص نمی‌تواند با شرایط اجتماعی شان بی‌ارتباط باشد. اما در این میان، اسکندریه به دلیل سبقت زمانی و چیدمان متنوع فرهنگی اش خاستگاه نخستین بارقه‌های تاریخی در پرسش از نسبت دین و فلسفه بوده است؛ و باز در این بین جایگاه فیلون اسکندرانی بسیار شاخص و مهم است. علاقه توأمان فیلون به فرهنگ و فلسفه یونانی از سویی و انتساب او به سنت عبرانی و دین یهودی از سوی دیگر او را بر آن داشت تا درصدد ارائه طرحی برای تأسیس فلسفه‌ای دینی باشد؛ مؤلفه‌های طرح فیلونی هنوز هم مدنظر فلاسفه دینی است، به نحوی که شخصیتی هم‌چون جوادی آملی که فاصله‌ای دوهزارساله با فیلون دارد نیز آن‌ها را در طرح تجمیعی خویش به کار گرفته است؛ خلاصه هر دو طرح این است: همه معارف در گسترده‌ترین معنای کلمه، که به‌ویژه شامل آموزه‌های فلسفی می‌شود، یا مستقیماً برآمده از وحی و تعالیم انبیا (ع) هستند یا به آن ارجاع می‌یابند، به نحوی که باید گفت فلاسفه‌ای هم‌چون سقراط، افلاطون، و ارسطو جیره‌خواران پیامبران بزرگی مانند ابراهیم (ع) و موسی (ع) هستند.

کلیدواژه‌ها: 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، انبیا علیهم السلام که سردم‌داران جریان دینی عالم‌اند به خوبی و با الهام ربّانی دعوت خویش را همواره با استناد به براهین عقل‌پسند ارائه کرده‌اند. ایشان با ارائه معجزات و مناظره با ملحدان عقول بشری را به قضاوت فرامی‌خواندند و بعد از اثبات حجّیت خویش، دعوت خود را بیان می‌کردند. چنان‌که آیه ۱۲۵ سوره مبارکه نحل در این باره می‌فرماید: «ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ 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 داعیه عقل‌گرایی به ارائه مسلک خویش می‌پرداخته است جریان فلسفه است. فلاسفه در طول تاریخ، با وجود اختلاف‌نظرهایی که داشته‌اند، همگی در این مطلب هم‌جهت بوده و هستند که با صرف کوشش‌های عقلی برای ترسیم وضعیت ایدئال و آرمانی به ارائه معنای زندگی پردازند و جامعه خویش را به آن معنا رهنمون سازند. در این بین، افرادی پیدا می‌شوند که خود را مخاطب هر دو طیف مذکور می‌یابند و به منظور تصمیم‌گیری در خصوص التزام به هریک از این دو، با مراجعه به عقل خویش، پرسش از «نسبت دین و فلسفه» را مطالعه و بررسی می‌کنند، که در این میان برخی با حکم به تعارض آموزه‌های دین و تعالیم فلسفه جانب یکی از دو طرف را می‌گیرند و برخی با حکم به نبودن تعارض به جمع آن دو اقدام می‌کنند. دسته اخیر کسانی‌اند که از ایشان با عنوان فیلسوفان دینی یاد می‌شود.

در این جا بیان این مطلب بسیار ضروری می‌نماید که آنچه انگیزه اصلی نگارنده در انتخاب این موضوع به‌مثابه عنوانی برای پژوهش بوده است 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 انبیا (ع) به‌میان نیامده است؟ به‌عبارت‌بہتر، چرا با وجود این‌که افلاطون و ارسطو به‌عنوان دو شخصیت سرشناس در فلسفه یونانی گزارش‌های فراوانی هم‌راه با اجمال و تفصیل از فلاسفه پیش از سقراط ارائه داده‌اند، هیچ یادی از پیامبران نزدیک به عصر خویش و تعالیم ایشان به‌میان نیاورده‌اند؟ آیا افلاطون (۴۲۷ پ م) از ظهور رسالت یوسف (ع) بی‌اطلاع بوده است؟ حال آن‌که یوسف (ع) به‌مثابه پادشاه سرزمین پهناور مصر با استمداد از وحی الهی تمدن گسترده مصری را از قحطی بنیان‌افکن 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 سرنوشت سازی هم چون شکافته شدن دریا، باریدن قورباغه از آسمان، خون شدن رودخانه نیل، از جا کنده شدن کوه طور، ید بیضا، شکست جادوگران با استفاده از عصا، نزول پیوسته غذا از آسمان، جاری شدن دوازده جویبار از یک تکه سنگ، و از همه مهم تر سقوط تمدن عظیم مصر هم راه بوده است؛ دقت شود که برپاداشتن و یا ساقط کردن تمدنی عظیم کار کوچکی نیست که انعکاسی در سایر حوزه های 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 گرفته اند؛ اما این که ریاضیات یونانی تحت تأثیر مصر و علم نجوم یونانی متأثر از بابل باشد بیش تر محتمل است (کاپلستون ۱۳۹۳: ۲۴).

هم چنین شارل ورنر (Charle werner) در کتاب *حکمت یونان* آورده است:

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

رابرت سولومون (Robert Solomon) و کاتلین هیگینز (Kathleen Higgins) در اثری مشترک به نام *تاریخ فلسفه جهان* ابراز می دارند: «یونانیان باستان و رومی ها پیشاپیش اطلاعات زیادی درباره مصر و آسیای غربی داشتند» (سولومون و هیگینز ۱۳۸۸: ۳۰۳) و هم چنین تیموتی فرک (Timothy Freke) و پیتیر گندی (Peter Gandy) در کار مشترکشان یعنی *هرمتیکا، حکمت مفقوده فرعونان*، پس از ارائه مستندات فراوان از جمله قطعه ای از هرودت (Herodotus)، مورخ باستانی یونانی، این گونه ابراز عقیده کرده اند:

یونانیان همیشه از مصر در اندیشه بودند و در مقام مقایسه با آنان خود را کودک می پنداشتند... 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 جست و جو او را به مصر کشاند که وی ۲۲ سال از عمر خویش را در معابد آن جا سپری کرد که در نتیجه به دین مصریان اقبال کرد. افلاطون حکیم سه اثر از عقاید

مکتب فیثاغورث را که براساس 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 به‌شمار می‌آیند (فرک و گندی ۱۳۸۴: ۳۸-۳۹).

البته با اندکی تتبع می‌توان موارد فراوانی از این قبیل مرادفات فرهنگی میان تمدن یونانی و تمدن مصری پیدا کرد که همگی نشان‌دهنده اطلاع داشتن هریک از حوزه‌های تمدنی از تحولات حوزه تمدن دیگری در عهد باستان است.

البته این احتمال هم وجود دارد که افلاطون و ارسطو در آثار خود گزارش‌هایی از انبیا (ع) ارائه داده باشند، اما این روایات درگذر زمان از بین رفته باشد و از خاطره تاریخ محو شده باشد؛ 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 به‌منظور 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 فوق‌العاده این‌گونه روایات شده است. در همان ابتدا نیز با این واقعیت ناامیدکننده مواجه شد 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 بارقه امید به‌درخشش درآمد، سرنخی که می‌توانست پاسخی مستقیم به این دغدغه باشد: فیلون یهودی (Jewish Philo).

فیلون نخستین کسی بود که به جمع و توفیق میان دین و فلسفه اقدام کرد و جریان فلسفه‌های دینی را در تاریخ به‌راه انداخت؛ وی که متولد سال ۲۵ پیش از میلاد و متوفای سال ۵۰ میلادی است در هنگامه ظهور و بروز رسالت عیسی (ع) زیسته و رشدونمو 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 به‌مثابه ملاکی برای ارزیابی جریان فلسفه‌های دینی دست‌کم در عالم مسیحی و اسلامی فراهم آورد، چراکه موافقت و هم‌راهی عیسی (ع) با فیلون می‌تواند برای مسیحیان و یا مسلمانان بسیار معنادار باشد و به‌مثابه قرینه‌ای آن‌ها را برای پذیرش موافقت و هم‌راهی جریان نبوت با جریان فلسفه حساس کند، همان‌گونه که موافقت‌نداشتن نیز ممکن است حساسیتی در جهت عکس را برای وی به‌ارمغان آورد.

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

به همین منظور، نگارنده تلاش کرده است که قدمی هرچند کوچک در مسیر «فیلون‌شناسی با رویکرد تطبیقی» بردارد 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 با فاصله دوهزارساله، آن هم در عالم اسلام، طرف مقایسه فیلون قرار داده است، یعنی عبدالله جوادی آملی.

البته به این منظور التفات به این مطلب بسیار اهمیت دارد که فیلون نمی‌توانسته است از عیسی (ع) بی‌اطلاع بوده باشد، چراکه عیسی (ع) از تنها زنی که در هیکل سلیمان اجازه خدمت داشت و به پاک‌دامنی معروف بود بدون پدر و به گونه معجزه‌آسایی آن هم در کانون توجه جامعه یهودی، یعنی اورشلیم که مقصد ارسال وجوهات شرعی و قبله عبادات بود، چشم به جهان گشود؛ در کتاب *الآراء الدینیة و الفلسفیه ل (فیلون الإسکندری)* درخصوص حضور سالانه یهودیان در اورشلیم از تمام سرزمین‌های یهودی‌نشین جهان می‌خوانیم:

درخصوص 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 که دارای جوامع یهودی هستند و به قصد رساندن کمک‌ها و مساعدت‌های مؤمنان به معبد ره‌سپار بیت المقدس می‌شوند تقویت می‌گردد (بریه ۱۹۵۴: ۳۰).

و باز فیلون نمی‌توانسته است 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 به‌اذن خداوند از گِل پرنده‌ای را آفرید، چنان که مردگان را نیز زنده می‌کرد. از همه مهم‌تر آشوبی بود که علیه سردم‌داران کهنات یهودی و شورای سنهدرین (Sanhedrin Council) ایجاد کرد و با ایشان به نهایت مخالفت می‌پرداخت؛ این شورا که مقر آن در بیت المقدس واقع بوده است عالی‌ترین مرجع دینی، سیاسی، فقهی، و قضایی جامعه یهودیان از دیرباز تا دوره معاصر است. گفتنی است که همین شورا بود که حکم قتل عیسی (ع) را صادر کرد (شهبازی ۱۳۹۰: ۸۷). و درست این همان شورایی است که فیلون را به‌عنوان معتمدش در سیمت رهبر هیئت اعزامی یهودیان در حالی که موهای سپید داشت به رُم فرستاد.

در ادامه بر آنیم تا به ترسیم دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی درباره نسبت دین و فلسفه پردازیم و تناظر یا عدم تناظر آن را با دیدگاه فیلون یهودی، به‌عنوان نخستین فیلسوف دینی، بررسی کنیم. البته نظر به انسجام بیشتر تألیفات جوادی آملی در این زمینه بالطبع بحث خود را با واکاوی دیدگاه وی آغاز خواهیم کرد. جالب توجه است که هر دو طرف مقایسه، یعنی فیلون یهودی و عبدالله جوادی آملی، از شخصیت‌های ذی‌نفوذ و مطرح در جامعه معاصر خویش‌اند و این مطلب می‌تواند به‌مثابه ویژگی مشترک این دو اندیشمند، علاوه بر فیلسوف دینی بودن، باشد.

۲. نسبت دین و فلسفه در دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی

۱.۲ شرح حال جوادی آملی

عبدالله جوادی آملی (ز ۱۳۱۲، آمل)، فیلسوف، متأله، فقیه، اندیشمند، مفسر قرآن، و مدرس حوزه علمیه قم و از مراجع تقلید شیعه ایرانی است.

آن‌چه نخستین بار و بیش‌ازهمه جوادی آملی را در صدر اخبار قرار داد 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 می‌کنم. اگر احتیاج به توضیح یا استدلالی داشت، در همان‌جا ارائه شود؛ آن هیئت روز چهارشنبه ۱۴ دی‌ماه سال ۱۳۶۷ به دیدار گورباچف رفت. پیام به‌مدت 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 بعدی‌اش به کشورهای اروپایی در سال ۶۹ این پیام را به برخی مقام‌های مذهبی هدیه داد. همگی این‌ها گواهی بر جایگاه بالای فکری و اجتماعی اوست که خود می‌تواند خاستگاه برخی از نظریات کلان وی قلمداد شود، چراکه نوع اندیشه‌ورزی شخص نمی‌تواند با شرایط اجتماعی‌اش بی‌ارتباط 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 جامعه دینی خویش و در ریاست هیئتی یهودی به‌نزد امپراتور وقت رفته و پیام جامعه یهودی را برای وی قرائت کرده است؛ هم‌چنین فیلون نیز در رساله‌ای جداگانه به شرح حوادث این سفر و نحوه ملاقات و ارائه

پیام به امپراطور پرداخته است؛ در ادامه در خصوص جایگاه فکری و اجتماعی فیلون گزارش‌های مفصلی ارائه خواهیم کرد.

اگر توجه کنیم که یکی از اصول مستتر در مبانی نظری نظام جمهوری اسلامی همانا سازگاری عقل با ایمان و علم با دین است و نظام اسلامی بر هر دو پایه مبتنی است، طرح بحث رابطه عقل و وحی در این برهه تاریخی اهمیتی دوچندان پیدا می‌کند؛ درست به همین دلیل 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 است (جوادی آملی ۱۳۹۴). شاید به همین دلایل بوده است که طرح بحث رابطه عقل و وحی یکی از دغدغه‌های جدی عبدالله جوادی آملی را در سالیان اخیر تشکیل داده است، چراکه همان‌گونه که پیش‌از این آمد نوع اندیشه‌ورزی شخص نمی‌تواند با شرایط اجتماعی‌اش بی‌ارتباط باشد. لذا می‌توان مدعی بود که این عامل باعث شده است تا وی علاوه بر این که مبحث یادشده را در مناسبت‌های مختلف طرح کرده است کتاب مستقلی نیز در این زمینه با عنوان *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی* منتشر کرده است.

جالب است بدانیم اگر در این جا شاهد وجود رابطه معناداری میان اوضاع و احوال جامعه 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 نحوه اندیشه‌ورزی فیلون یهودی می‌توانیم به رابطه معناداری قائل باشیم؛ هر دو فیلسوف درصدد ارائه تبیین عقلانی از دین و جامعه دینی با استمداد از زبان غالب روزگار خویش (= فلسفه) هستند.

۲.۲ چستی دین

مراد جوادی آملی از دین همانا مجموعه‌ای از عقاید، اخلاق، و قوانین فقهی و حقوقی است که از ناحیه خداوند برای هدایت و رستگاری بشر تعیین شده است (جوادی آملی ۱۳۸۶: ب: 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 هستی شناختی 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. این که فلان مطلب اعتقادی یا فلان خُلقِ نفسانی یا آن قانون فقهی و حقوقی جزء دین است فقط با اراده خدای سبحان تعیین می‌شود. در بُعد معرفت شناختی 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: ۲۳-۲۴).

تفکیک مذکور یادآور یکی از ارکان مهم در نظریه معروف «قبض و بسط» تئوریک شریعت یعنی لزوم تفکیک «دین» از «معرفت دینی» است (سروش ۱۳۷۳: ۹۶، ۹۳، ۵۵۵)؛ در نظریه «قبض و بسط» بشر هیچ‌گاه به خود دین دسترسی ندارد و همواره به نوعی از معرفت دینی دست می‌یابد؛ معرفت دینی بر دین بنا می‌شود و تابع معرفت‌های دیگر است، اما خود دین نیست (مهدوی‌نژاد ۱۳۹۰: ۳۴۱-۳۴۷)؛ 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 است؟ 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 است که بشر هیچ‌گاه به خود دین دسترسی ندارد و همواره به نوعی از معرفت دینی دست می‌یابد؟ در این جا 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 رابطه «فلسفه با دین» غیرممکن خواهد بود و باید در عوض به سراغ نسبت «فلسفه با معرفت دینی» برویم که هردو از قبیل معرفت‌های بشری‌اند.

باید بدانیم که در دیدگاه جوادی آملی تفکیکی میان بُعد هستی‌شناختی دین از بُعد معرفت‌شناختی آن وجود دارد، ولی باین‌همه بشر از طریق عقل و نقل می‌تواند به واقع دین دسترسی پیدا کند؛ بنابراین تفکیک مزبور نمی‌تواند شکافی جبران‌ناپذیر میان عینیت دین با ذهنیت آن برقرار کند، بلکه همواره برای انسان پلی به سوی شناخت خود 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 هردو منبع معرفت شناختی دین را تأمین می‌کنند. طی مباحث مربوط به عقل روشن خواهد شد که عقل صرفاً

عهده‌دار ادراک و فهم قوانین دینی است و به‌هیچ‌رو 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 دین‌ساز مبدأ شریعت و میزان آن نیست، بلکه هم‌چون آینه نمایان‌گر دین و هم‌چون چراغ روشن‌گر محتوای آن است (جوادی آملی ۱۳۸۶: 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 جای داده است؛ به عبارت دیگر می‌توان گفت: اگر نبود توانایی عقل بشری در واقع‌نمایی از واقعیت دین، هرچند فی‌الجمله و نه به‌طور صددرصدی، آن‌گاه هیچ‌گاه در هندسه معرفت دینی جایگاهی برای عقل در نظر گرفته نمی‌شد. البته جوادی آملی در کتاب مذکور توانایی واقع‌نمایی عقل را به‌عنوان اصل موضوع و پیش‌فرض در نظر گرفته و به آن پرداخته است و پی‌جویی دلایل ثابت‌کننده آن را در جای خویش ممکن و ثابت‌شده تلقی کرده است:

همان‌گونه‌که 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 آن چه عقل به‌معنای وسیع آن به‌طور قطعی و یا اطمینان‌آور کشف و ادراک می‌کند بی‌اعتنا باشد. بحث در اصل اعتبار و حجیت ره آورد عقل مبحثی نظری است که در جای خویش قابل استدلال و اثبات است؛ اما در این‌جا هم‌چون اصلی موضوعی قلمداد می‌شود (همان: ۲۷).

همان‌گونه‌که از نقل بالا برمی‌آید، به اعتقاد جوادی آملی، ملاک جای‌گیری امری در هندسه معرفت دینی همانا توانایی آن در پرده‌برداری از واقعیت دین یا دین واقعی در غالب موارد، و نه لزوماً در تمام موارد، است؛ اما آنچه در این‌جا باید افزوده شود این است که وی هم‌چنین بر این عقیده است که در عالم ثبوت هرآنچه غیر خداوند است از دو حال بیرون نیست: یا گفته خدا (= قول الله) است و یا کرده او (= فعل الله) که در این بین کار عقل همانا ورق‌زدن کتاب هستی و مطالعه عالم ثبوت است، چراکه ما در جهان با دو کتاب مواجهیم: «کتاب تکوین» یا فعل الله و «کتاب تدوین» یا قول الله؛ هر یک از این دو موضوع مطالعه انسان است و عقل انسانی همواره درگیر فهم و درک سطور این دو کتاب است (همان: ۶۱-۶۲).

شایان ذکر است که این گفته جوادى آملی که جهان خلقت یا «فعل خداوند» است و یا «قول و گفته خداوند» به او این امکان را می دهد که بعدها بتواند به مرتفع دانستن هرگونه امکان تعارض واقعی میان عقل و وحی معتقد شود. در ادامه این معنا بیش تر توضیح داده خواهد شد.

۳.۲ چستی فلسفه

جوادى 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 می توان چنین نتیجه گرفت که اساساً تعریفی که او از فلسفه ارائه می دهد همواره تعریفی ناظر به عالم خارج و مبتنی بر واقع گرایی در حوزه شناخت شناسی است.

به عقیده جوادى آملی، ریشه نیاز انسان به فلسفه به این واقعیت برمی گردد که انسان موجودی جدای از جهان آفرینش نیست و در ارتباطی که با اشیای جهان دارد ناچار است که به شناسایی جهان روی آورد، چراکه جهان آفرینش نیز به انسان بی تفاوت نیست و اشیای در تعامل با انسان به طور یکسان سودمند و یا زیان بار نیستند. از این رو برای بهره وری و استفاده صحیح از اشیای چاره ای جز شناخت جهان وجود ندارد؛ البته ماجرای نیاز انسان به فلسفه به همین اندازه ختم نمی شود، بلکه جوادى آملی برای تمایل انسان به فلسفه ورزی به ریشه های فطری نیز قائل است و آن عبارت است از میل به حقیقت جوئی و حقیقت طلبی که نهاد تمامی انسان ها بر آن سرشته شده است؛ انسان در رویارویی با حوادث و اشیای جهان همواره جوشش سؤالات مختلفی را درباره آن ها احساس می کند. او برای پاسخ گویی به این نیاز ناگزیر از شناخت جهان است و این تلاش معرفتی او همان فلسفه است (جوادى آملی ۱۳۸۶ الف: ج ۱-۱، ۱۳۴-۱۳۵).

یکی از تعاریفی که جوادى آملی برای فلسفه ذکر می کند عبارت است از:

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

ناگفته نماند که جوادى آملی برای فلسفه به یک معنای اعم و یک معنای اخص قائل است؛ اما همان گونه که پیش از این گفته شد هر دو معنای مذکور ناظر به عالم خارج و در تعامل با آن و مبتنی بر نظریه مطابقت در حوزه معرفت شناسی است. وی در خصوص معنای

اعم فلسفه معتقد است که آن شامل تمامی قوانین موجود در جهان آفرینش است و درخصوص گستره آن می‌گوید:

فلسفه در معنای عام خود که تمامی قوانین علمی جهان را شامل می‌شود تقسیماتی را می‌پذیرد. اولین تقسیمی که در این جا 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، به طوری 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، به طوری که اگر انسان نباشد، هرگز آن‌ها محقق نخواهند شد، نظیر مسائل اخلاقی، خانوادگی، و اجتماعی (همان: ۱۲۱-۱۲۳).

البته هریک از دو حوزه نظری و عملی فلسفه نیز خود از تقسیمات ثانوی دیگری برخوردارند؛ بخش نظری شامل فلسفه غلیا، وسطی، و سُفلی و بخش عملی شامل اخلاق، تدبیر منزل، و سیاست مُلئ است؛ گفتنی است که فلسفه سُفلی تمامی علوم طبیعی و مادی را در بر می‌گیرد و فلسفه وسطی شامل علوم ریاضی است که تعلیمات نیز نامیده می‌شوند و اما فلسفه غلیا و اولی همان فلسفه به معنای اخص است که همان هستی‌شناسی است (همان).

باید بدانیم که جوادی آملی در بررسی رابطه عقل و وحی صرفاً به عقلی که در فلسفه به معنای اخص به کار می‌رود نظر ندارد، بلکه وی برای عقل به مراتب چهارگانه‌ای قائل است که همه را در تعامل با نقل و در ذیل معرفت دینی قرار می‌دهد.

بنابراین، در مقام تعیین منزلت عقل در هندسه معرفت دینی از منظر جوادی آملی باید توجه داشته باشیم که او بر آن است تا نسبت چهار قسم عقل غیرتجربیدی، نیمه‌تجربیدی، تجربیدی محض، و عقل ناب را با دین مشخص سازد؛ چراکه عقل در دیدگاه وی خصوص «عقل تجربیدی محض» که در فلسفه به معنای اخص یا همان فلسفه غلیا براهین نظری خود را نشان می‌دهد نیست، بلکه گستره آن «عقل نیمه‌تجربیدی» را که عهده‌دار ریاضیات است و پیش‌تر با عنوان فلسفه وسطی از آن یاد شد، «عقل تجربیدی یا غیرتجربیدی» را که در علوم تجربی و انسانی ظهور می‌یابد و پیش‌تر آن را فلسفه سُفلی نام‌گذاری کردیم، و «عقل ناب» را که از عهده عرفان نظری برمی‌آید نیز در بر می‌گیرد (جوادی آملی ۱۳۸۶: ۲۵).

۴.۲ نسبت دین و فلسفه

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

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! آن که هر خطری را تحمّل می‌کند با تبر جلو می‌رود: وَجَعَلَهُمْ جُذَاذًا إِلَّا كَبِيرًا لَهُمْ؛ این دارای دست است (جوادی آملی ۱۳۹۲).

به عقیده جوادی آملی، این اقدام حضرت ابراهیم (ع) (= بُت‌شکنی) موجی از بیداری دینی را در خاورمیانه به وجود آورد، بدین‌نحوکه بعد از اقامه دلیل بر ناکارآمدی بت‌ها توسط ابراهیم (ع) در ضمن ماجرای شکستن بت‌ها تاحدودی در عده‌ای آگاهی به وجود آمد و دامنه 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 حسّاس کردند؛ در چنین وضعیتی بود که به‌دستور خداوند ابراهیم (ع) در میدان آتش اُنس گرفت و اوضاع دگرگون شد:

...بعد وقتی که [ابراهیم] اُنس میدان آتش شد و حَرَّقُوهُ وَانصُرُوا آلِهَتَكُمْ شد و فرمان الهی رسید: یا نارُ کُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا 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 کم‌کم 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) در خاورمیانه اولین گروهی را که بیدار کرد و به راه انداخت یونانیان بود. در این میان سقراط جایگاهی ویژه داشت، چراکه او با بذل جان شیرین خویش پرچم توحید را برافراشته داشت و شهید راه توحید شد. شهادت سقراط باعث زنده‌شدن سقراط‌ها شد؛ پرورش‌یافتگانی هم چون افلاطون الهی و ارسطوی حکیم که هریک به سهم خویش تلاش‌هایی گسترده برای ترویج کلمه توحید و آموزه‌های

ابراهیمی (ع) داشتند و برای این مهم رنج‌های فراوانی را متحمل شدند، همه‌وهمه نتیجه مجاهدت‌های این شهید است:

به‌دنبال آن مراسم حرقوه و انصروا الهتکم و به‌دنبال یا ناز کونی برداً و سلاماً 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 کل آن منطقه را توحید بیدار کرد (همان).

بنابراین درخصوص «نسبت دین و فلسفه» در دیدگاه جوادی آملی اجمالاً می‌توان بر این باور بود که به‌اعتقاد جوادی آملی ریشه و منشأ فلسفه همانا تعالیم انبیا (ع) بوده است و فلاسفه‌ای هم‌چون سقراط، افلاطون، و ارسطو تحت‌تأثیر اقدامات شاخص و برجسته 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 دیدگاه جوادی آملی باشیم، لازم است که آن را درضمن احکامی که برای مطلق عقل، با اقسام چهارگانه‌اش، 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 نشئت گرفته است. تنها منبع ثبوتی دین اراده تشریحی خداوند است؛ دوم، منبع اثباتی، یعنی منبعی که اراده خداوند با آن کشف می‌شود. این منبع چهارتاست: کتاب، سنت، اجماع، و عقل.

البته او بازگشت نهایی این چهار منبع اثباتی را نیز به یک منبع آن هم «وحی» 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 وحی تشریحی الهی است که بر قلب پیامبر نازل شده و از آن حضرت بر ائمه اطهار (ع) ظهور کرده است. پس منبع دین عبارت است از «عقل» و «وحی». در ادامه با بررسی «عقل و وحی» نیز می‌یابیم که این دو هم از یک‌دیگر بیگانه نیستند، زیرا وحی پیام الهی به‌صورت خاص است و عقل هاتف غیبت است، نه مباین کلام و وحی خدا؛ چون خداوند به حکم آیه «و نفس و ما سواها؛ فآلهمها فجورها و تقواها» و به حکم آیه میثاق «و إذ أخذ ربک من بنی آدم من ظهورهم ذریتهم و اشهدهم علی انفسهم ألسن بریکم قالوا بلی» هم مسائل حکمت نظری و هم حکمت عملی را به انسان

الهام کرده، در نهان او به ودیعت نهاده است. خداوند انبیا (ع) را نیز فرستاده است تا این دَفینه و گنجینه‌های الهی را شکوفا سازند: «و یشروا 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 وحی و الهام الهی است (جوادی آملی ۱۳۸۰: ۸۰-۸۱).

در این جا لازم است به نکته‌ای جالب توجه از آموزه‌های فیلونی اشاره کنیم و توضیح بیش‌تر درباره آن‌را به ادامه این نوشتار موکول کنیم. در کتاب *الآراء الدینیّه و الفلسفیّه ل (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 طریقت و روش. و درست همین تصور از وحی و الهام عقلی است که به فیلون این مجال را می‌دهد که در دین یهودی فلسفه یونانی را پذیرا باشد (بریه ۱۹۵۴: ۳۹۴-۳۹۵).

از منظر جوادی آملی، برهان عقلی همتای دلیل معتبر نقلی است؛ اگر مطلبی را عقل فهمید و به‌استناد 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 انبیا (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 به وحی نیازمند می‌داند با وحی متخاصم می‌کند؟ مثل این که کسی اصل بیماری خود را تشخیص می‌دهد و می‌داند که به طیب نیازمند است و نیز بداند که فلان شخص طیب حاذقی است و درعین حال دربرابر نسخه طیب مقاومت کند؛ چنین کسی عاقل نیست. 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 هم‌اند و هر دو منبع اثباتی دین به حساب می‌آیند؛ از این رو گاهی دین با زبان عقل بیان می‌شود و گاهی با زبان نقل (همان: ۸۵-۸۶). در مواردی که عقل احکامی دارد که در آن مورد نقل نیز همان احکام را بیان می‌کند نقل مؤید عقل است و حکم او امضای حکم عقل است (جوادی آملی ۱۳۸۰: ۸۳).

۳. نسبت دین و فلسفه در دیدگاه فیلون یهودی

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

این‌ها همگی گواهی است بر این‌که فیلون یهودی دارای جایگاهی ویژه و پراهمیت در اسکندریه بوده است. هم‌چنین وی که متولد سال ۲۵ پیش از میلاد و متوفای سال ۴۵ میلادی است در هنگامه ظهور و بروز رسالت عیسی (ع) زیسته و رشد و نمو یافته و از سرشناس‌ترین شخصیت‌های جامعه یهودی بوده است و نقش آفرینی‌های مهمی در امور مدنی و تاریخ یهودیت داشته است (استید ۱۳۸۷: ۹۹)؛ در مقدمه کتاب *الراء الادیئیه و الفلسفیه ل (فیلون الإسکندری)* می‌خوانیم: «[فیلون] در میان هم‌کیشان خویش بسیار بزرگ‌منزلت بوده است، تاجایی که در رأس هیئتی یهودی و با عنوان نماینده جامعه یهود و به‌منظور دادخواهی به‌نزد کالیگولیا امپراطور روم فرستاده شد» (بریه ۱۹۵۴: ۱).

ماجرای این سفر سیاسی از این‌جا قرار بود که در سال ۴۰ میلادی، یعنی در آن تاریخ که فیلون دوران کهن‌سالی خود را می‌گذراند، امپراطور 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 مصادره اموال دانستند. یهودیان از میان خود هیئتی برگزیدند تا به‌رهبری فیلون به دربار روم بروند و امپراطور را راضی کنند. فیلون در دو اثر خود یعنی رساله‌های *درباره فلاکوس (Flaccus)* و *درباره گایوس (Gaius)* گزارشی از نمایندگی خود و نیز خطرهایی که وی را تهدید می‌کرده ارائه داده است (گندمی نصرآبادی ۱۳۹۲: 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 زمانه او داشته باشیم. کاملاً روشن است که نوع اندیشه‌ورزی اشخاص نمی‌تواند با شرایط اجتماعی‌شان بی‌ارتباط باشد، تاجایی که می‌توان خاستگاه برخی از نظریات کلان هر شخصی را در نوع چیدمان مؤلفه‌های فرهنگی عصر او جست‌وجو کرد.

اسکندریه نقشی مهم و جایگاهی بی نظیر بر تاریخ تحولات جامعه 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 امپراطوری پهناور و متحد درآورد. فرهنگ‌هایی که کمابیش مستقل از هم رشد کرده بودند با هم 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 «کیهان‌شهر» تازه تأسیس سرازیر شدند. یونانیان، یهودیان، مصریان، بابلیان، فنیقیان، و حتی بودائیان هندی در کنار هم جمع شدند. کتاب‌خانه و موزه‌ای بزرگ به فرمان بطلمیوس اول (Claudius Ptolemaeus) در آنجا تأسیس شد که شهره آفاق بود، جایی که با نظم و قاعده مخصوصی کل فلسفه جهان را گردآوری کرده بودند. کتاب‌خانه اسکندریه در اوج اعتلای 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، و جغرافیا را در بر می‌گرفت و تا قرون میانه به خوبی معروف بود. اسکندریه سرشار از علوم سری و مکاتب محرمانه نیز بود. مکاتب فیثاغورثی، محافل کلدانی، اساطیر یونانی، فلسفه افلاطونی و رواقی، یهودیت، مکاتب سری یونانی، دین زرتشتی، نجوم و کیمیا، و دین بودایی و البته دین کهن مصریان جملگی در این شهر پیرو داشت و بحث و بررسی و مقایسه می‌شد (فرک و گندی ۱۳۸۴: ۲۶-۲۷).

در این میان جامعه یهودی که از همان آغاز آموخته بود که جهان را با ایمانش و در ایمانش ملاحظه کند هرچه را در عالم می‌گذشت با ایمانش تحلیل می‌کرد و از الوهیت همیشه امداد طلب 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: ۱۵۹).

نکته مهمی که باید به آن توجه کرد این است که زبان یونانی با سرعت به‌عنوان زبان اول در جامعه یهودی اسکندریه جا باز کرد، به نحوی 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 ترجمه کتاب مقدس به زبان یونانی ضرورت پیدا کند. ترجمه یونانی تورات را سبعینی یا هفتادی می‌نامند، چراکه هیئت از یهود اسکندریه متشکل از ۷۲ مترجم با حمایت بطلمیوس فیلادلفوس در سال ۲۸۵ پیش از میلاد 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 اندازه اصل اعتبار داشت. در تمامی کنیسه‌ها یا همان محل اجتماع یهودیان دورتادور مدیترانه به زبان یونانی تکلم می‌شد. فیلون اسکندرانی خود مؤیدی بر این مسئله است، زیرا او نه برای خوانندگان مشرکش، بلکه برای پیروان دانش آموخته یهودی‌اش آثار خود را به یونانی می‌نوشت (یگر ۱۳۸۹: 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: ۴۵).

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

گفتنی است که فیلون در میان جامعه یهودی اسکندریه که می‌توان، هم به دلیل شمار مؤمنان و هم به جهت شور و حرارت زیست دینی‌شان، به درستی آن‌ها را مهم‌ترین جمعیت یهود قلمداد کرد که نخستین بارقه‌های تفکر درباره نسبت دین و فلسفه را در خود متجلی ساخت دارای موقعیت ویژه‌ای است. ورنر یگر (Werner Jaeger) در کتاب *صدر مسیحیت و پایداری 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» (همان: ۵۷).

هم‌چنین در تاریخ فلسفه جهان می‌خوانیم:

فیلو (۲۰ پ ش تا 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: ۱۹۰).

شایان توجه است که فیلون در انتقال دیدگاه‌های عرفانی افلاطونی و فیثاغورث به آیندگان سهمی به سزا داشته است. معمولاً پیشینه بسیاری از تفکرات عرفانی را در شخص

فلوطين (Plotinus) جست‌وجو می‌کند؛ این درحالی است که اکثر موضوعاتی که فلوطين به آن‌ها پرداخته است در برهه افلاطونی میانه از سوی فیلون یهودی مطرح شده و فلوطين از اندیشه‌های وی بهره بسیاری برده است. درحقیقت این فیلون بود که راه را برای آنچه تحت عنوان نظریه نوافلاطونی مطرح می‌شود باز کرد و روی مسئله فیض یا صدور تأکید کرد (ابراهیمی دینانی ۱۳۹۳: ۵۴۱). به‌نوشته اغلب مورخان و محققان، فیلون یهودی از فیلسوفان مؤثر بر فلوطين به حساب می‌آید و فلوطين به آثار او اعتقاد داشت (رحیمیان ۱۳۸۱: ۳۵). میرچا الیاده (Mircea Eliade) حال‌وهوای عرفان مسیحی را در ادوار اولیه بیش‌تر تحت‌تأثیر عهد جدید و گرایش‌های یونانی به‌خصوص الهیات فیلون اسکندرانی می‌داند (الیاده ۱۳۷۴: ۶۹). هم‌چنین دکتر سیدحسین نصر بر این عقیده است که در آثار به‌جامانده از ابن‌عربی آرای را مشاهده می‌کنیم که به رواقیان و فیلون و نوافلاطونیان تعلق دارند (نصر ۱۳۸۷: ۱۰۶). در پیش‌گفتار کتاب *خدا، جهان، و انسان در اندیشه فیلون و ابن‌عربی این‌گونه می‌خوانیم:*

صبغه عرفانی نظریات این دو حکیم به‌گونه‌ای است که آن‌ها را با یک‌دیگر هم‌ارز می‌کند و به‌صورت عاملی وحدت‌بخش موجب هم‌سانی در نگرش، طریقه استدلال، و استنتاج آن‌ها در مقوله‌های فراوان و گوناگونی می‌شود که موضوع اندیشه‌هایشان است. بی‌شک اگر مقتضیات نگاه علمی و پژوهشی که لازمه چنین اثری است نبود، نگارنده متأثر از آرای عرفانی این دو متفکر بر این نکته پای می‌فشرد که کشف و الهام و آنچه ابن‌عربی آن را **علم‌وهبی** می‌نامد زمینه و منبع مشترک آرای دو متفکر بوده است و علت بسیاری از تشابهات نظری ایشان سیراب‌شدن از منبع حکمت و سرچشمه واحدی است که از ماورا می‌جوشد (حاج ابراهیمی ۱۳۹۲: دوازده).

لذا براساس این شواهد می‌توان گفت که اگر جامعه یهودی ساکن در اسکندریه، چنان‌که پیش‌تر روشن شد، مهم‌ترین جمعیت یهودی است که نخستین جریان‌های نسبت‌سنجی دین و فلسفه در میان آن‌ها شکل گرفته است، فیلون اسکندرانی نیز برجسته‌ترین شخصیت در میان این جماعت بوده است که هدایت و رهبری این جریان را برعهده داشته است.

۱.۳ چستی 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 درضمن این کار همواره

خود را با دو پرسش اساسی مواجه می‌بینیم که یکی به جنبه هستی‌شناختی و علم به مبدأ پیدایش مجموعه دین مربوط می‌شود و دیگری به جنبه معرفت و علم بشر به محتوای درونی مجموعه دین.

در رساله درباره زندگانی موسی فیلون یهودی به پرسش نخست، که بعد هستی‌شناختی دین را تشکیل می‌دهد و از منشأ پیدایش این مجموعه سؤال می‌کند، چنین پاسخ می‌دهد که دین، یعنی تورات و شریعت موسی (ع)، ملهم از خداست و حقیقتاً از طرف خدا آمده است (گندمی نصرآبادی ۱۳۹۲: ۱۴۶)؛ دین همانا ناشی از اراده خداوند است و هیچ عامل دیگری جز او در تدوین آن نقشی ندارد.

تورات و شریعت موسی (ع)، به عقیده فیلون، دربردارنده «حکمت» است؛ درحقیقت حکمت همان شریعت الهی است (استید ۱۳۸۷: ۲۳۴)؛ او در رساله درباره 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، تاجایی که باید گفت که حکمت فلسفه‌ای کامل است که به معنای واقعی کلمه با اصول طبیعت و جهان آفرینش هم‌ساز است. وی درخصوص 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 رساله درباره خلقت (*On the Creation*) درخصوص کسانی که از تورات پیروی می‌کنند و به دستوره‌های آن گردن می‌نهند معتقد است که آن‌ها شهروندان خوب جهان به‌شمار می‌آیند. از سوی دیگر فیلون بر این عقیده بود که اعمال انسان عاقلی که بر پایه طبیعت (= کرده خدا) عمل می‌کند چیزی جز کلمات خدا (= گفته خدا) نیست، چراکه جهان کلان‌شهری است که صرفاً با یک قانون اداره می‌شود. کسانی که بر وفق طبیعت و قانون الهی عمل می‌کنند همیشه ایام برای آنان عید شمرده می‌شود (گندمی نصرآبادی ۱۳۹۲: ۱۶۳، ۱۸۷-۱۸۸) که این حالت خود می‌تواند حاکی از وجود احساس خوش‌بختی و رستگاری در زندگانی دین‌مدارانه از منظر فیلون تلقی شود.

در پاسخ به پرسش دوم که ناظر به بعد معرفت‌شناختی دین است و می‌پرسد که 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 به‌دست‌آوردن والاترین شناخت، یعنی مطالعه دقیق حکمت، می‌داند (کاپلستون ۱۳۸۸: ۴۸).

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

۲.۳ چیستی فلسفه

برای واکاوی مفهوم فلسفه و چیستی آن در دیدگاه فیلون یهودی شایسته و بلکه بایسته است که اوضاع و احوال فلسفه در عصری که فیلون می‌زیسته است بررسی شود. قرن اول بعد از میلاد شاهد ظهور جنبش جدیدی در فلسفه بود که هرچند متفکران خلاق ممتازی را در بر نداشت، تأثیر ویژه و مهمی در اندیشه دینی آن دوره گذاشت. گاهی فلسفه 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 باین‌همه باید خاطر نشان کرد که میان رواقیان، افلاطونیان، و ارسطونیان تماس‌هایی برقرار بوده است؛ جنبش جدیدی که با آنتیوخوس آسکالونی (Antiochus of Ascalon) در حدود سال ۸۰ پیش از میلاد آغاز شد مدعی احیای مکتب افلاطونی اصیل بود که افزون‌براین 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 به‌نام «آکادمی پنجم» که مخالفت با شکاکیت در اولویت نخستش بود، آن‌گونه که معمولاً تعلیم داده می‌شد، تأثیرات گسترده‌ای در مشخصه‌های اندیشه دینی آن زمانه و بعد از آن داشته است (استید ۱۳۸۷: ۹۵-۹۶).

گفتنی است که نقش این فلسفه، یعنی افلاطونی‌گری جدید، در اندیشه فیلون اسکندرانی بسیار برجسته و مشخص است؛ فیلون که مطالعات گسترده‌ای در فلسفه 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 بود و مفاهیم ارسطویی و رواقی را به‌کار می‌برد (همان: ۹۹-۱۰۰). بر این اساس ضروری است که چیستی فلسفه در دیدگاه فیلون با در نظر گرفتن تعریف آن در مکتب افلاطونی، ارسطویی، و رواقی مطالعه و بررسی شود.

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

افلاطون فلسفه را لذتی گرامی می‌دانست که خاستگاه آن حیرت در برابر جهان است؛ او فیلسوف را کسی می‌دانست که در پی شناسایی امور ازلی و حقایق اشیا و علم به علل و مبادی آن‌هاست؛ پس فلسفه به معنای اندیشیدن درباره هستی حقیقی است و تنها دوست‌داران حقیقت و زیبایی حقیقی لایق اسم فیلسوف‌اند (کاپلستون ۱۳۹۳: ۲۷۲). البته نزد افلاطون فلسفه صرفاً تعقل منطقی و استدلال فکری نیست، بلکه به معنای تأله و تخلّق به اخلاق الهی نیز است؛ بر این اساس پیمودن راه فلسفه نیازمند مرشد و راهنماست و علاوه بر این باید 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، ۷۰).

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

روایان فلسفه را کوششی برای دانایی می‌دانستند و حقیقت‌دانی را شناخت حقایق و تحقیق درباره کارهای خدا و انسان قلمداد می‌کردند. فلسفه از منظر روایان دارای سه بخش است: منطق، طبیعیات، و اخلاق (زمانی ۱۳۸۵: ج ۱، ۱۳۳).

فیلون در رساله درباره خلقت ابراز می‌کند که انسان بر اثر مطالعه طبیعت اعجاب‌انگیز اجرام آسمانی و حرکات منظم آن‌ها و سایر شگفتی‌های جهان خلقت و پس از مشاهده زیبایی‌های شگرف موجود در آن با سؤال‌های زیادی مثل سؤالات زیر مواجه می‌شود:

- جواهر این اشیا مرئی چیست؟
- شیوه حرکت آن‌ها چیست؟
- اصول حاکم بر هریک 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 تاکنون هیچ خیری کامل‌تر از آن به حیات بشری پا نگذاشته است، چراکه عقل هدیه‌ای الهی است. فلسفه وقف حکمت است و راهی برای به‌دست آوردن والاترین شناخت، یعنی مطالعه دقیق حکمت. حکمت نیز «شناخت امور الهی و مادی و علل آن‌هاست» که در تورات مندرج‌اند. در نتیجه موسی (ع) به منزله ارائه‌دهنده 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: ۱۵۹-۱۶۳).

با واکاوی مطالب پیش‌گفته می‌توان چنین نتیجه گرفت که اساساً فلسفه در دیدگاه فیلون همواره دارای تعریفی ناظر به عالم خارج بوده و مبتنی بر واقع‌گرایی در حوزه شناخت‌شناسی است، واقعیتی عام و جهان‌شمول که یا خداست یا گفته خدا و یا کرده خدا؛ چراکه ریشه فلسفه‌ورزی انسان به این واقعیت برمی‌گردد که انسان موجودی جدای از جهان آفرینش نیست؛ بنابراین فلسفه در دیدگاه فیلون عبارت است از کنکاشی عقلی در فعل الله در جهت 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 است. مثال بارز آن فیلون یهودی است که اولین شخصی بود که در برای 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 به‌منظور دستیابی به این افکار موردنیاز است (بریه ۱۹۵۴: ۲).

وی به‌نحوی 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 این‌که از وحی و الهام الهی بهره‌مند شوند، به حقایقی دست پیدا کنند که انبیا (ع) صرفاً از راه وحی کشف کردند؟ او با ارائه پاسخی به این پرسش درصدد بود تا فلسفه‌ای دین‌مدارانه تأسیس کند. به‌منظور جواب‌دادن به این مسئله مهم فیلون دو راه حل ارائه می‌کند:

نسبت دین و فلسفه در دیدگاه فیلون اسکندرانی و عبدالله جوادی آملی ۱۰۳

راه‌حل اول این‌که یونانیان آرا، افکار، و معرفت خودشان را از قانون موسی (ع) و یهودیان اخذ و اقتباس کرده‌اند (حلبی ۱۳۸۳: ج ۱، ۱۹۰)؛ فلاسفه گذشته یونان، خاصه افلاطون، از تعالیم پیامبران تورات مطلع بوده‌اند (مجتهدی ۱۳۸۷: ۱۰). هرگاه فیلون میان داده‌های فلسفی که به‌کمک عقل به‌دست آمده با آنچه موسی (ع) از راه وحی و الهام ربانی کسب کرده است تشابهی ملاحظه می‌کرد این همانندی را معلول پیروی فلاسفه یونانی از موسی (ع) می‌دانست، چراکه شباهت‌های موجود میان برخی آرای فیلسوفان یونانی و آرای موسی (ع) و هم‌چنین قدمت و تقدم نوشته‌های عبری و متون مقدس این نتیجه را به‌دست می‌دهد که فلاسفه تعالیم خود را از انبیا (ع) اخذ کرده‌اند. نویسنده کتاب *الآراء الدینیة و الفلسفیه ل (فیلون الإسکندری)* دربارهٔ اخذ و اقتباس فلاسفه از انبیا (ع) از قول فیلون نقل می‌کند:

پارمنیدس و امپدوکلس و زنون و کلیانس و در جایی دیگر مشاهده می‌کنیم که پیروان مذهب فیثاغورث مردانی الهی و جداً مقدسی بوده‌اند. درخصوص هراکلیتوس هم باید گفت که او نظریهٔ خاص خود دربارهٔ "متضادها" را از موسی اخذ 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: ۳۹۴).

راه‌حل دوم این‌که فلاسفه آرای خود را با عقل طبیعی و فطری خود، البته به‌کمک خدا، کشف کردند؛ تعالیم فیلسوفان هدیهٔ خدا به ایشان بود. در این‌جا دیگر از مسئلهٔ اخذ و اقتباس سخنی در میان نیست. فیلون این‌بار پا را فراتر می‌گذارد و فلسفه را هدیهٔ الهی معرفی می‌کند؛ باز در *الآراء الدینیة و الفلسفیه ل (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 فلسفهٔ یونانی را پذیرا باشد (همان: ۳۹۴-۳۹۵).

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

موسی در شریعت خویش همانا صورت چنان قانون ازلی و ابدی را می‌دید که جهان براساس آن در جریان است. و اساساً کتاب *l'Exposition de la Loi* که فیلون نگاشته

است صرفاً تلاشی طولانی در این راستا است که رابطه شریعت واقعی موسی با این قانون طبیعی را نشان بدهد (همان: ۲۹).

فیلون با ارائه تبیین‌های فوق در جهت ایجاد توافق میان عقل و وحی زمینه‌ای مناسب برای متفکران و فیلسوفان یهودی، مسیحی، و مسلمان ایجاد کرد، تاجایی 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، ۵۹).

البته فیلون افزون بر عقل به اشراق باطنی نیز هم‌چون منبعی برای شناخت نظر دارد، اما بی‌درنگ هر دو را حاصل ارتباط با همین منبع الهی معرفی می‌کند. او در ضمن رساله دربارهٔ 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، باین که خوب می‌دانم که چه می‌خواهم بگویم، یک‌باره ذهن خود را خشکیده و نازا می‌یابم و به‌ناچار ترک کار می‌کنم؛ اما هنگامی دیگر، باین که با ذهنی خالی می‌آمدم، ناگهان از افکاری سرشار می‌شدم که از بالا همانند برف و دانه بر من می‌باریدند. پس در در گرمای چنان ملکوت الهی‌ای نه می‌دانستم کجایم و در صحبت چه یارانی نه می‌فهمیدم که چه می‌کنم و چه می‌گویم (گندمی نصرآبادی ۱۳۹۲: ۱۳۸-۱۳۹).

هم‌چنین در کتاب سوم از رساله دربارهٔ قوانین خاص (*On the Special Laws*) دوره‌ای از جوانی خود را به‌تصویر می‌کشد که خود را وقف فلسفه نظری کرده بود. او از عروج به آسمان و احساس شیدایی‌ای که به‌مدد 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 اخلاقی‌هایم 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 زمینه دریافت الهام از سوی خدا برایش فراهم می‌شود:

درواقع اغلب هنگامی که خانواده، دوستان، و کشور را ترک می‌کردم و درصدد تأمل دربارهٔ 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. باین‌وصف 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 ارباب نفس را هر جا بخواهد به حرکت وامی‌دارد (همان).

کوتاه‌سخن این‌که درباره نظریه شناخت فیلون و خاستگاه معرفت از منظر 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 (نتیجه‌گیری)

براساس مطالب پیشین، روشن شد که مراد هر دو فیلسوف از دین همانا مجموعه‌ای از گزاره‌های هستی‌شناختی، اخلاقی، و حقوقی است که حقیقتاً از ناحیه خداوند آن هم برای هدایت و رستگاری بشر تعیین شده است و انسان می‌تواند از طریق استخدام ابزارهای شناختی خود از جمله فلسفه ورزی به شناخت محتوای آن همت گمارد.

هم‌چنین روشن شد اساساً معنا و مفهوم فلسفه در دیدگاه جوادی آملی و فیلون یهودی همواره دارای تعریفی ناظر به عالم خارج بوده و مبتنی بر واقع‌گرایی در حوزه شناخت‌شناسی است، چراکه فلسفه امری است که باید به تبیینی از جهان، مطابق با واقعیت فی‌نفسه‌اش، 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 و سپس وجوه افتراق نیز گفته می‌شود.

۱.۴ وجوه اشتراک

الف) گستره عقل در طرح جوادی آملی شامل تمام علوم بشری می‌شود، چراکه وی برای عقل به چهار مرتبه غیرتجربیدی، نیمه‌تجربیدی، تجربیدی محض (= هر سه علم حصولی‌اند)، و عقل ناب (= علم حضوری) قائل است و همه را در تعامل با نقل و درذیل 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 کرد گستره طرح فیلونی درست به وسعت طرح جوادی آملی است؛

ب) به اعتقاد جوادی آملی، منابع دین چهار تاست: کتاب، سنت، اجماع، و عقل. اما بازگشت تمامی این چهار منبع به یکی است که همان وحی است. بنابراین یگانه خاستگاه معرفت و شناخت وحی و الهام ربانی است. از منظر فیلون نیز تمامی علوم و فنون یا از منبع وحی برآمده‌اند و یا این که 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 مجموعه 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 انبیا (ع) بر این عقیده است که ریشه و منشأ فلسفه ورزی همانا تعالیم انبیا (ع) است و تحت تأثیر اقدامات شاخص و برجسته پیامبران بزرگی هم چون ابراهیم (ع) است. از نظر فیلون نیز وجود شباهت میان تعالیم فلاسفه و انبیا (ع) از یک سو و تقدم تاریخی انبیا (ع) بر فلاسفه از سوی دیگر به معنای وابستگی و تبعیت فیلسوفان از پیامبران (ع) است.

۲.۴ وجوه افتراق

الف) با آن که هر دو فیلسوف دینی محوریت اندیشه فلسفی خویش را بر کتاب آسمانی قرار داده‌اند، دست‌رسی آیت‌الله عبدالله جوادی آملی به کتابی مصون از تحریف یعنی قرآن کریم در مقایسه با فیلون یهودی که با تورات محرف حشرونشر داشته است همانا می‌تواند مزیت و امتیازی برای جوادی آملی تلقی شود. البته این نکته شایان تأمل است که چه بسا از 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 آن که هر دو متفکر دین را در سایه فلسفه مطالعه می‌کنند، 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 شود؛

نسبت دین و فلسفه در دیدگاه فیلون اسکندرانی و عبدالله جوادی آملی ۱۰۷

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

کتاب‌نامه

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۹۳)، *فیلسوفان یهودی و یک مسئله بزرگ*، تهران: هرمس.
- استید، کریستوفر (۱۳۸۷)، *فلسفه در مسیحیت باستان*، ترجمه عبدالرحیم سلیمانی اردستانی، تهران: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- الیاده، میرچا (۱۳۷۴)، *فرهنگ و دین*، ترجمه هیئت مترجمان زیر نظر بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: طرح نو.
- بریه، ایمیل (۱۹۵۴)، *الآراء الدينیة و الفلسفیه ل (فیلسون الإسکندری)*، ترجمه محمدیوسف موسی و عبدالحلیم النجار، قاهره: شركة مكتبة و مطبعة مصطفى البابي الحلبي و أولاده بمصر.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۰)، *انتظار بشر از دین*، قم: نشر اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶ الف)، *رحیق مختوم*، قم: نشر اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶ ب)، *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*، قم: نشر اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۲/۱۱/۲۷)، «پیشینه توحیدی ایرانیان قبل از ظهور اسلام» روزنامه کیهان، ش ۲۰۷۱۲.
- 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*، تهران: نشر قطره.
- رحیمیان، سعید (۱۳۸۱)، *فیض و فاعلیت وجودی از فلسطین تا صدرالمآلهین*، قم: مؤسسه بوستان کتاب.
- زمانی، مهدی (۱۳۸۵)، *تاریخ فلسفه غرب*، تهران: دانشگاه پیام نور.
- ژیلسون، اتین (۱۳۸۹)، *تاریخ فلسفه مسیحی در قرون وسطی*، ترجمه رضا گندمی نصرآبادی، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۳)، *قبض و بسط تئوریک شریعت: نظریه تکامل معرفت دینی*، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
- سولومون، رابرت و کاتلین هیگینز (۱۳۸۸)، *تاریخ فلسفه در جهان*، ترجمه منوچهر شادان، تهران: بهجت.

- شهبازی، عبدالله (۱۳۹۰)، *زرسالاران یهودی و پارسی استعمار بریتانیا و ایران*، تهران: مؤسسه مطالعات و پژوهش‌های سیاسی.
- فرک، تیموتی و پیترو گندی (۱۳۸۴)، *هرمتیکا، حکمت مفقوده فرعونان*، ترجمه فریدالدین رادمهر، تهران: نشر مرکز.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۸۸)، *تاریخ فلسفه (قرون وسطی)*، ترجمه ابراهیم دادجو، تهران: علمی و فرهنگی.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۹۳)، *تاریخ فلسفه (یونان و روم)*، ترجمه جلال‌الدین مجتبیوی، تهران: علمی و فرهنگی.
- گنجی، محمدحسین (۱۳۸۷)، *کلیات فلسفه*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- گندمی نصرآبادی، رضا (۱۳۹۲)، *فیلون اسکندرانی مؤسس فلسفه دینی*، قم: ادیان و مذاهب، سمت.
- مجتهدی، کریم (۱۳۸۷)، *فلسفه در قرون وسطی (مجموعه مقالات)*، تهران: امیرکبیر.
- مهدوی نژاد، محمدحسین (۱۳۹۰)، *دین و دانش (بررسی انتقادی مسئله تعارض علم و دین)*، تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
- نصر، سیدحسین و البور لیمن (۱۳۸۷)، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه جمعی از استادان فلسفه، تهران: حکمت.
- نصر، سیدحسین (۱۳۸۷)، *سه حکیم مسلمان*، ترجمه احمد آرام، تهران: علمی و فرهنگی.
- ورنر، شارل (۱۳۸۲)، *حکمت یونان*، ترجمه بزرگ نادرزاد، تهران: علمی و فرهنگی.
- یگر، ورنر (۱۳۸۹)، *صدر مسیحیت و پایدایی یونانی*، ترجمه فریده فرنودفر و امیر نصیری، تهران: حکمت.