

## خاستگاه‌های فلسفه دین در ادیان ابراهیمی

نقدی بر کتاب فیلون اسکندرانی، مؤسس فلسفه دینی

● بهنام اکبری

مترجم و دانش‌آموخته فلسفه دانشگاه شهید بهشتی

### چکیده

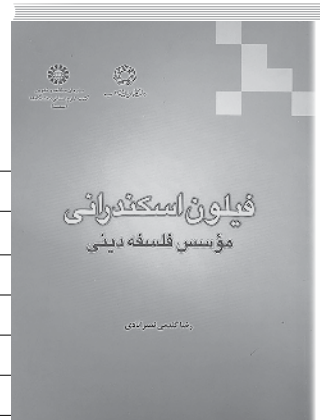
نگاهی که در کشور ما به مقاله انتقادی وجود دارد عموماً این نگاه است که چنین مقاله‌ای باید صرفاً انگشت بر ضعف‌های اثر بگذارد و فقط یادآور هر کژی و خطایی شود که در آن می‌بیند. اما نقد و نقادی این نیست و این رأی به صواب نزدیک‌تر است که نقادی کاوشی است دوسویه؛ از سویی کندوکاوی در باب فهم اثر و درک و دریافت و گوارش آن است که به گمانم این وجه پیرنگ‌تر نقادی است و به‌طور معمول آن را نادیده می‌گیرند و فقط به جنبه دوم نقد می‌پردازند؛ از سوی دیگر، یافتن لغزش‌ها و ارائه بینشی است که ممکن است با بینش نگارنده متن مورد بحث متفاوت باشد؛ گو این‌که باید گفت نقد متنی فلسفی نقد از ایستار و نگره‌ای متفاوت است، نه بدین معنا که ایستاری که نقد می‌شود خطا است، بلکه صرفاً ذکر این نکته است که آن نگرش تفاوت‌هایی گاه جزئی و گاه بنیادین با نگرش فرد منتقد دارد. در این جستار خواهیم کوشید این دوسویه نقادی را مد نظر قرار دهیم و بر این طریق گام نهم؛ یعنی نخست مطالبی مختصر با هدف نشان دادن روش اثر و صورت آن و شرح کوتاهی از آن خواهد آمد و نیز درک و استنباط خود را از این اثر ارائه می‌کنم و سپس در بخش دوم نقاط قوت آن را نشان خواهیم داد. در پایان، در بخش سوم، خواهیم کوشید نکاتی را، برخاسته از سویه سلبی کار نقادی یادآور شوم؛ چراکه اگر ما در وهله نخست به درک و فهم اثری دست نیابیم سخن از تأیید کردن یا نکردن بخشی از اثر یا کل آن امری ناپذیرفتنی و وهمی خواهد بود.

### کلید واژه

فیلون اسکندرانی، فلسفه دین، فلسفه قرون وسطی، نقد فلسفی، ادیان ابراهیمی.

### نگاهی به ساختار کلی اثر و رویکرد نویسنده

فیلون اسکندرانی اندیشمند شهیر و فیلسوف یهودی است که اندکی پیش از میلاد مسیح به دنیا آمد. در واقع او نقطه تلاقی فلسفه یونان و دین یهودیت است و بدین سبب نخستین کسی است که پرسش‌های مربوط به هم‌کناری یا تضاد دین و فلسفه را



■ فیلون اسکندرانی موسس فلسفه دینی
رضا گندمی نصرآبادی
تهران سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم
انسانی دانشگاهها (سمت) ۱۳۹۲
۳۸۴ صفحه
۱۲۵,۰۰۰ ریال
شابک ۳-۰۰۷-۶۷۳-۶۰۰-۹۷۸

فصلنامه نقدکتاب

کلاس فلسفه عرفان

سال اول، شماره ۳ و ۴  
پاییز و زمستان ۱۳۹۳

۵۲

مطرح می‌کند و بدین سبب پایه‌گذار مباحثی می‌شود که بعدها در حیات فکری، عرفان، فلسفه و تفکر دینی مسیحی و اسلامی در سرتاسر سده‌های میانه و حتی پس از آن تداوم و جریان می‌یابند و برخی از مسائل وی امروزه نیز زنده و ساری است و اندیشمندان دینی از آن بحث می‌کنند. شاید این تلاقی بدین سبب برای نخستین بار در فردی همانند فیلون صورت گرفته که او از بخت، نخستین کسی است که هم دینداری یهودی است و مؤمن به دین موسی (ع) و هم فیلسوف و اندیشمندی که آرای یونانیان را می‌شناسد و آن‌ها را درک کرده است. همین اشاره‌اندک برای ذکر اهمیت این فیلسوف کافی است. کتاب فیلون اسکندرانی، موسس فلسفه دینی اثر آقای رضا گندمی نصرآبادی است که در نُه فصل نگاشته شده است. گویا این کتاب طرحی بوده که ایشان مدتی چند بدان اشتغال داشته و پیرامون آن به پژوهش می‌پرداخته است، چراکه پیش از انتشار این کتاب مقالاتی در باب فیلون منتشر کرده بود. پیش از آن‌که به بررسی ساختار کتاب و روش آن پردازم به عنوان کتاب خواهیم پرداخت.

### عنوان کتاب

عبارت «فلسفه دینی» پرسش‌هایی چند برمی‌انگیزد که هر ذهنی را به خود مشغول می‌دارد. من این مسئله را در قسمت‌های دوم و سوم نوشته‌ام بررسی نمی‌کنم؛ چراکه قصد ندارم به این عبارت از منظری ایجابی یا سلبی نگاه کنم، چون این نکته، خود، بحثی درازدامن است و مقاله یا حتی کتابی دیگر می‌طلبد. در این جا صرفاً این پرسش را مطرح می‌کنم که «فلسفه دینی» چیست و «فیلسوف دینی» کیست؟ آیا لازم نبود ملاک و معیار این‌که فلسفه‌ای را فلسفه دینی خطاب کنیم در مقدمه و شرح عنوان کتاب آورده شود؟ مؤلف فیلون را «نخستین اندیشمند دینی» (گندمی نصرآبادی، ۱۳۹۲: ۱۹) خطاب می‌کند. ملاک ما برای این‌که کسی را اندیشمند دینی بنامیم، چیست؟ آیا همین‌که کسی به ادیان ابراهیمی معتقد باشد یا از فلسفه در دفاع از آموزه‌های آن ادیان استفاده

کند یا این‌که اصول آن ادیان را در کنار فلسفه قرار دهد، می‌توان آن فرد را فیلسوف یا اندیشمند دینی نامید؟ بدین جهت و با این تفاسیر، آیا افلاطون و فلوطین به هیچ‌وجه اندیشمند دینی نیستند؟ به گمانم عنوان «فلسفه دینی» و «نخستین اندیشمند دینی» آن قدر چالش برانگیز باشند که نیازمند شرح و توضیح باشند. برای نمونه، می‌توان گفت منظور مؤلف صرفاً نخستین اندیشمند یا فیلسوفی است که از قضا «دیندار» نیز هست و همچنین درصدد هم‌کناری دین و فلسفه است آن هم اگر سواس به خرج ندهیم و بگوییم که منظورمان از «دیندار» فردی است که قائل به ادیان ابراهیمی است. بر این اساس، آیا فلوطین چون قائل به ادیان ابراهیمی نیست، فیلسوف دینی به شمار نمی‌آید و ابن‌رشد و امثال او چون متمسک به ادیان ابراهیمی اند، فیلسوف دینی اند. خلاصه چه متر و معیاری برای این‌که کسی را اندیشمند دینی بنامیم، وجود دارد و چرا این نکته در متن بررسی نشده است؟ آنچه درباره فیلون می‌تواند صادق باشد این است که او نخستین کسی است که دغدغه هم‌کناری یکی از ادیان رسمی ابراهیمی با فلسفه یونانی را دارد و باید منظور نویسنده از نخستین اندیشمند دینی را این دانست که فیلون نخستین اندیشمند قائل به دین ابراهیمی است که به فلسفه هم می‌پردازد و نه نخستین اندیشمند دینی در معنای عام و کلی از دین و دینداری.

### محتوای اثر

کتاب در این‌نُه فصل به بررسی کل تفکر فیلون می‌پردازد و صرفاً به بخشی از تفکر او نمی‌نگرد، بلکه هم اندیشه‌های فلسفی وی را مد نظر قرار می‌دهد و هم به بررسی آرای فلسفی او می‌پردازد و دلیل عمده این کار ظاهراً اعتقاد مؤلف اثر بدین اصل است که فلسفه و نگرش دینی در تفکر فیلون اصولاً دو عنصر تمایزناپذیر و تفکیک‌ناشدنی اند و غفلت از یک جزء آن به نادیده‌گرفتن هدف کلی این اندیشه منجر می‌شود و می‌توان گفت که براساس این نگرش مؤلف، روش او در بررسی آرای فلسفی، انسان‌شناختی، دینی و غیره فیلون امری توجیه‌پذیر است.

نویسنده پس از دو فصل مقدماتی که در آن‌ها زندگی، آثار و جایگاه فیلون را بررسی می‌کند، در محوری‌ترین فصل کتاب، آرای فیلون در باب لوگوس را شرح می‌دهد و آن را بررسی می‌کند. در فصل چهارم فلسفه دینی فیلون را می‌کاود و سپس خداشناسی، انسان‌شناسی، کیهان‌شناسی و فرجام‌شناسی را از منظر وی شرح می‌دهد. فصل فرجامین نیز به نظریه اخلاقی و سیاسی فیلون می‌پردازد. به نظر می‌رسد خود مؤلف نیز درباره این فصل بندی‌تردیدهایی داشته است، چراکه در کتاب، فصل هشتم به فرجام‌شناسی اختصاص دارد و فصل نهم به فلسفه اخلاقی و سیاسی فیلون، اما مؤلف در مقدمه کتاب، که به معرفی فصول می‌پردازد، فصل هشتم را شامل نظریه اخلاقی و سیاسی و فصل نهم را دربردارنده فرجام‌شناسی فیلون می‌داند. درباره جایگاه دو فصل نخستین تردیدی نیست. به نظر می‌رسد مؤلف فصل سوم را، که به لوگوس می‌پردازد،

به‌مثابه محوری‌ترین بخش کتاب خود و نیز مهم‌ترین اصل فکری فیلون - از نظر خود مؤلف - در نظر گرفته است و پیش از هر چیزی بدان پرداخته است تا مقدمه‌ای فکری برای فصول بعد باشد که امری توجیه‌پذیر است. اما درباره تقسیم‌بندی فصول بعدی احتمالاً مؤلف محترم، نگاه به سه‌گانه سلسله‌مراتبی خداوند - جهان - انسان داشته، جایگاه فصل‌های کتاب را بر اساس این نگرش تعیین کرده است. نقد من بر این تقسیم‌بندی در بخش سوم این نوشته خواهد آمد.

### مرور نقاط قوت اثر

کتاب به سبب طرح ایده‌آن بسیار ناب و خاص است. اهمیت فیلون و تأثیری بر فیلسوفان و عرفای پس از او به حدی است که نمی‌توان از چنین کتابی به‌سادگی گذشت. جای چنین اثری به سبب مطالعات تطبیقی و نیز همه پژوهش‌های مربوط به فیلسوفان سده‌های میانه - چه مسیحی و چه مسلمان - خالی بود و به‌حتم هر چقدر ما به ریشه‌ها بپردازیم و از بنیان‌گذاران تفکر و فلسفه آغاز کنیم، کار شناخت و درک اندیشه سرشاخه‌ها و اندیشمندان متعاقب چنین فیلسوفانی سهل‌تر و روان‌تر صورت خواهد گرفت. بی‌شک چنین آثاری راه‌گشای پژوهش‌های بیشتری نیز خواهند بود و اذهان اندیشمندان ما را برای شناخت سیر تفکر بشری آماده‌تر خواهند کرد. از این جهت طرح ایده پرداختن به چنین فیلسوفی بی‌هیچ شک و شبهه‌ای ناب و اصیل است و این اثر را بسیار ارزشمند می‌کند.

افزون بر ایده ناب کار، کتاب دو ویژگی مهم دارد که غریبان در آثار خود رعایت می‌کنند، اما متأسفانه در کشور ما کمتر چنین است. نخست روش‌مند بودن کتاب است و دوم، نظام‌مند بودن آن. کتاب بر اساس اصول و روش نگارش کتاب نوشته شده است. نویسنده پس از خوانش آثار فیلسوف و درک آن‌ها به منابع مستقیم و غیرمستقیم مربوط به آن‌ها پرداخته، متن اثر نشان‌دهنده آن است که این خوانش سرسری نبوده است. همچنین کتاب نظام‌مند است، یعنی آغازگاه مؤلف، هدف غایی او برای نگارش چنین کتابی و ساختار آن کاملاً برای وی مبرهن و مشخص است و از کتاب چنین برمی‌آید که وی این ساختار را به‌منظور دستیابی به هدفی خاص برگزیده است. پژوهش به بیراهه نمی‌رود و تا پایان در خدمت نگاه و ایستار مؤلف است. اگر کتابی دو ویژگی روش‌مندی و نظام‌مندی را نداشته باشد، هرچند مطالب آن گران‌سنگ باشد، اما خواننده را در برهوتی از مطالب گم می‌کند و خواندن کتاب را دشوار می‌سازد. این دو ویژگی کتاب آن را اثری برجسته و دارای ارزش علمی ساخته است.

نویسنده کتاب دارای نظرگاهی است که بدو استقلال می‌بخشد و هویت مستقل او را پیش چشم خواننده می‌نهد. برای نمونه، وی دیدگاه یهودی‌محور و لفسون را به‌خوبی نقد می‌کند و آرای مخالف دیدگاه و لفسون را می‌آورد - و این در جایی است که نویسنده از آرای و لفسون استفاده بسیار کرده است و با این حال به نقد او و ذکر آرای مخالف او نیز

می‌پردازد - که از هر پژوهشگر مستقلی چشم‌داشتی جز این نیست.

نکته دیگر آن‌که نگارش کتابی با نظر به پرسش‌های حقیقی‌ای که برای نویسنده مطرح است، با نوشتن کتابی صرفاً پژوهشی تفاوت‌های فاحشی دارد. اگر نویسنده‌ای کتابی بنویسد و در آن به مسائلی بپردازد که آن مسائل ریشه در نگرش‌ها و پرسش‌های عمیق و ژرف خود وی دارند، بی‌شک کتاب، هم از اصالت و هم از ارزش علمی برخوردار خواهد بود. حال آن‌که اگر پرسش‌های مطرح در کتابی ریشه در جان نویسنده نداشته باشند و نگارش آن‌ها صرفاً با هدف پژوهشی علمی و تصنعی باشد، به حتم کتاب خشک و مصنوعی خواهد بود و صورتی علم‌مآبانه خواهد داشت و خواندن آن خواننده را درگیر هیچ‌یک از مباحث و مسائل مهم نخواهد کرد. از این کتاب چنین برمی‌آید که نویسنده دغدغه آن داشته که به جان کلام فیلون راه یابد و از این رهگذر به درک سرچشمه تفکر دینی برسد. مسائل کتاب چنین نشان می‌دهند که مباحث آن و مباحث ناشی از آن، همانند هم‌کناری یا تضاد دین و فلسفه یا وحی و عقل، حکمت خالده، ریشه‌های عرفان و سرچشمه بسیاری از مباحث فلسفی از دغدغه‌های همیشگی مؤلف بوده، و این مسائل بوده‌اند که او را به نگارش چنین کتابی و پژوهش در باب چنین اندیشمندی رهنمون ساخته‌اند. ضمن آن‌که بسیاری از مباحث کتاب دغدغه‌های همیشگی جامعه فکری ما است و ریشه‌های بسیاری از متفکران ما را نیز پیش چشم فرا می‌نهد. برای نمونه، حکمت خالده مبحثی بنیادین در تفکر اندیشمندان ایرانی بوده، هنوز هم محل گفت‌وگو است و بسیاری از صاحب‌نظران پیروان این نظریه هستند.

روی هم رفته، جای چنین آثاری در ادبیات فلسفی ما به شدت خالی بوده و هست؛ آثار و تک‌رساله‌هایی که به طرز نظام‌مند به فیلسوفی خاص بپردازند و از منظری تخصصی به کندوکاو در اندیشه آن فیلسوف همت گمارند و به ریشه‌ها نظر داشته باشند.

### برخی ملاحظات انتقادی

هر کتابی کاستی‌هایی نیز دارد و هیچ کتابی را نمی‌توان یافت که همه سلیق را راضی نگه دارد و همه متفکران با آن هم‌رأی و همراه باشند. از این جهت این کتاب نیز از این مسئله بری نیست و گاه نکاتی را می‌توان در آن یافت که نیازمند واکاوی و چون و چرا است. برای نمونه، به ذکر پاره‌ای از این نکات بسنده می‌کنم.

این نکته که نظریه‌ای را به مثابه نظریه محوری و دیدگاه اصلی فیلسوفی قرار دهیم از جهتی خوب و راه‌گشا است و خود حُسن است و از جهتی موجب کاستی‌هایی است. اگر ما نظریه‌ای را در تفکر فیلسوفی محور قرار دهیم و همه چیز را تحت لوای آن نظریه بنگریم ممکن است دچار این لغزش و خطا شویم که از کندوکاو در مسائل دیگر باز بمانیم و هر چیز را از پشت عینک آن نظریه محوری بنگریم. این عمل البته کار پژوهشگر را ساده و سهل می‌کند، اما آیا همه جهات تفکر یک فیلسوف را باز می‌تاباند؟ یعنی اگر اندیشه فیلسوفی را همانند منشوری چندسویه بدانیم، آیا توسل به نظریه‌ای محوری همه اضلاع

آن منشور را پیشاپیش چشم ما قرار خواهد داد؟ برای نمونه، اگر آرای افلاطون را در پس نظریهٔ مثل وی بنگریم، آیا همهٔ وجوه نظریهٔ سیاسی یا علم اخلاق وی بر ما آشکار خواهد شد؟ یا اگر موجودشناسی ارسطو یا نظریهٔ جوهر او را امری محوری در پژوهشی در باب تفکر ارسطو قرار دهیم، بینش ما دربارهٔ اندیشهٔ او یک‌جانبه و از زاویه‌ای منفرد نخواهد بود؟ هرچند این امر وحدت و یکپارچگی خوبی به پژوهش ما می‌بخشد و آن را از تشتت و پیرشانی می‌رهاند، اما این روش پاسخ‌گویی بررسی همه‌جانبه در باب تفکر آن فیلسوف نیست؛ یعنی هنگامی که کل اندیشهٔ یک فیلسوف را می‌کاویم، این روش محوریت بخشی به یک نظریه گاه سهل‌انگارانه می‌نماید و گرچه کار تألیف را سهل می‌کند، اما ما را در این ورطه می‌افکند که آنچه می‌پژوهیم صرفاً منظری از تفکر وی باشد و نه پژوهش در گنه اصل همهٔ نظریات او. این روش برای نگارش مقاله مناسب‌تر می‌نماید تا تألیف کتاب؛ چراکه مقاله مدعی بررسی کل اندیشهٔ یک فیلسوف نیست و نگرستن به نظریه‌ای از او از وجهی خاص بجا است - گویا این‌که اکثر مقاله‌های پژوهشی روش‌مند به این وجه نگارش می‌یابند - اما هنگامی که داعیهٔ ما «توصیف و تبیین افکار» (همان: ۲۴) فیلسوفی است، این درافتادن در محوریت بخشی به دیدگاهی منفرد کار پژوهش را از پیش‌نگری دور نخواهد داشت. برای نمونه، این کار خطایی است که در فصل سوم تاریخ فلسفه راتلج، جلد سوم، روی داده است؛ نویسنده در این فصل کل فلسفهٔ اسلامی و سیر آن را از منظر رابطه یا جدال میان دین و فلسفه نگرسته و این مسئله را جدالی دائمی در میان فیلسوفان مسلمان دیده، گویا فیلسوفان مسلمان نکتهٔ محوری دیگری یا اصلاً مسئلهٔ دیگری نداشته‌اند. چنین است که هنگامی که آن فصل را می‌خوانیم گویی همهٔ هم و غم فیلسوفانی همانند کندی، فارابی، ابن‌سینا و سایر فیلسوفان مسلمان هم‌کناری یا جدال میان دین و فلسفه بوده است، حال آن‌که در میان بسیاری از آن‌ها این مسئله پرسشی حل شده بوده و اگر چنین نبود یک سوی این دو جانب را باید کنار می‌نهادند و صرفاً به جانب دیگر می‌پرداختند (نک: Marenbon, ۱۹۹۸: ۲۹-۴۶).

در بخش‌هایی از کتاب آرای مستقل کمتر است. یعنی آرای خود مؤلف کمتر از آرای فیلون شناسان و اندیشمندان بزرگ این حوزه است. از جمله و به‌ویژه در فصولی که به زندگی و آثار فیلون و نیز جایگاه فیلون در فلسفه، عرفان و ادیان ابراهیمی می‌پردازد، یعنی فصل‌های یک و دو. وی در باب پرسش‌هایی که مطرح می‌کند، بیشتر نظرات و دیدگاه‌های دیگران را بیان می‌دارد. برای نمونه، در بخشی که در باب آشنایی فیلون با زبان عبری آورده می‌شود، صرفاً اعتقاد و فلسفون در این باب می‌آید و ادله و فلسفون طرح می‌شود (گندمی نصرآبادی، ۱۳۹۲: ۳۵)؛ یا در جایی دیگر (همان: ۴۴) چنین می‌آید که «دربارهٔ این‌که آیا او به حقیقت یهودیت و دین اجدادی خود وفادار مانده یا به فرهنگ یونانی‌گرایی یافته، بسیار بحث شده است. برخی در پاسخ به این پرسش که آیا چیزی به نام فلسفهٔ یهودی و یا فلسفهٔ فیلونی وجود دارد یا نه، گفته‌اند اندیشهٔ لوگوس و حکمت در افکار دینی او دلیل بر اصالت فلسفهٔ اوست؛ ولی جمعی معتقدند این نظرات

و اندیشه‌ها در اصل یونانی‌اند، هرچند در اسکندریه تغییر و تحول یافته‌اند» و در این باره آرای امیل بریه، دیوید رونی و از همه مهم‌تر ولفسون بیان می‌شود. اما ما دقیقاً نمی‌دانیم که آیا نگاه دیگری یا نگاه تازه‌تری به این پرسش‌ها و موضوعات از جانب مؤلف کتاب نیز وجود دارد یا خیر. معمولاً در پایان این پرسش‌ها نظرات خود مؤلف نمی‌آید و بعد نگاه پرسش دیگری مطرح می‌شود. شاید این کار برای اثری تألیفی آن هم با چنین سابقه‌اندکی - که در غرب نیز چنین است - توجیه‌پذیر باشد، اما آرای دیگران و بیان آن‌ها در بیشتر موارد پرتنگ‌تر از نظر و دیدگاه مؤلف است و گاه اصلاً نظری بیان نمی‌شود. اگر در اثری تألیفی نویسنده دیدگاه مستقلی ارائه ندهد یا چیزی به آرای گذشته نیفزاید، این مسئله ضرورت ماهیت آن اثر را تحت الشعاع قرار می‌دهد.

این مسئله در جاهای دیگری از کتاب نیز رخ می‌دهد که باز برای نمونه صرفاً به ذکر چند مثال دیگر اکتفا می‌کنم. مثلاً در ادامه طرح آرا در باب التقاطی بودن یا نبودن فیلون و جایگاه فلسفی وی، همه مثال‌ها از ولفسون و دیوید رونی است و ادامه بحث در چند صفحه به نوعی صرفاً ذکر آرا و اعتقادات او در این باره است. از جمله آرای این دو در بند پایانی صفحه ۴۷ و بند نخست صفحه بعد ذکر می‌شود. یا در جایی تضاد بین آرای گودیناف و ولفسون بیان شده (همان: ۴۹)، اعتقادات این دو بررسی می‌شود. به نوعی می‌توان گفت کتاب بیش از حد «ولفسون زده» است و گاه در بخش‌هایی کار تا حد تقریر آرا و اعتقادات او تنزل یافته است.

در بخش‌های مربوط به جایگاه فیلون در عرفان و تأثیر فیلون بر فلوطین نیز وضع به همین منوال است و بیشتر ذکر آرای دیگران به چشم می‌خورد (نک: همان: ۴۹-۵۱). این رویه به‌ویژه در فصل دوم بسیار چشم‌گیر و برجسته است و جای تأمل دارد. نیکوتر آن بود که پس از طرح این همه آرای متضاد و موافق در فصل «جایگاه فیلون در فلسفه، عرفان و ادیان ابراهیمی» به جمع‌بندی و وحدتی نهایی از خود مؤلف می‌رسیدیم. در برخی آرا، که از پیشینیان فیلون آورده می‌شود، جای بحث و گفت‌وگو است؛ از جمله در فصل سوم هنگام بررسی تاریخچه مفهوم لوگوس در فلاسفه پیش از فیلون به ارسطو می‌رسیم و مؤلف در بخشی از بررسی خود در باب ارسطو به دوگانه‌نگری افلاطون و راه حل ارسطو برای آن اشاره می‌کند. افلاطون با جدایی امر ثابتِ پسی پدیدارها از خود پدیدارها جهان مثال را از جهان واقعی جدا کرد که بعدها از این جدایی با واژه یونانی خوریسموس (χωρισμός) یاد می‌شود. ارسطو برای غلبه بر این جدایی و انفکاک، جوهر شیء را نه چیزی جدا از شیء، بلکه در خود شیء و به نوعی در همان جهان واقعیت جست‌وجو می‌کند. با این حال، مؤلف در پایان این بند، محرک اول ارسطو را با مثال خیر افلاطون یکی می‌پندارد و هر دو را از جهان جدا می‌داند و سپس نتیجه می‌گیرد که «ارسطو در حل دوگانه‌نگری خدا و جهان توفیقی نیافت» (همان: ۸۰). نخست این‌که این دو تفاوت‌های بسیاری دارند که جای ذکر آن‌ها این‌جا نیست و دیگر آن‌که ارسطو برای غلبه بر مسئله خوریسموس و جدایی ایده‌ها از پدیدارها نظریه جوهر

خود را بیان می‌دارد، نه آن‌که درصدد این باشد که محرک اول را جایگزین مثال خیر کند. از سوی دیگر، به نظر می‌رسد این دو نکته، یعنی دوگانه‌انگاری افلاطون و راه حل ارسطو برای آن - یعنی نظریه جوهر وی - ارتباطی به تقابل یا تشابه محرک اول ارسطو با مثال خیر افلاطون ندارد.

باز در جایی دیگر (همان: ۹۱) دیدگاه «افلوپین» را ذیل دیدگاه رواقیان می‌آورد و نظر او را در بخش رواقیان بررسی می‌کند که مبرهن است چنین نیست و «فلوپین» را نمی‌توان فیلسوفی رواقی دانست، بلکه او را فیلسوفی نوافلاطونی و اکثراً بنیان‌گذار مکتب نوافلاطونی می‌دانند. نویسنده در کتاب خود گاه نام این فیلسوف را افلوپین می‌آورد و گاه فلوپین، البته هر دو ترجمه در زبان فارسی رایج‌اند، اما در یک کتاب نامی واحد را نباید به دو صورت ثبت و ضبط کرد.

کتاب کمتر به بیراهه می‌رود و این از جمله محسنات آن است؛ در برخی کتب مرسوم است که بحث از جایی آغاز و به جابلقا و جابلسا منتهی می‌شود. نمونه‌های چنین کتبی فراوانند که همانند سخنرانی‌ای درهم‌ریخته، یا رونوشت‌های شاگردان از کلاس درس استاد هستند، اما خوش‌بختانه این کتاب چنین نیست. با این حال پاره‌ای از موارد وجود دارد که بحث به بیراهه می‌رود و هرچند مباحث مرتبط‌اند، اما در آن میان، نقش فیلون مشخص نیست. برای نمونه، در فصل چهارم و در بخش «عدم انحصار پیامبری در یهودیت» و نیز قسمت زیادی از بخش قبل از آن، یعنی «کمال عقلی، پیش شرط پیامبری» نظریه اسپینوزا به‌طور کامل آمده و حرفی از فیلون نیست (همان: ۱۵۴). شاید چون بحث در باب یهودیت بوده آرای اسپینوزا مطرح شده است، اما لازم بود ذکری نیز از آرای فیلون در این باب می‌آمد.

در برخی موارد نویسنده از پرداختن به مباحث ریشه‌ای و کلیدی می‌پرهیزد، برای نمونه این نکته که «فلسفه دینی در سایه تأویل معنا و مفهوم می‌یابد» (همان: ۱۸۲) بررسی و ایضاح نمی‌شود. شاید خواننده‌ای از خود بپرسد چرا چنین است و بر مؤلف است که چرایی چنین مفاهیمی را شرح و بسط دهد، گو این‌که توضیح چنین نکته‌ای خود روشنگر بسیاری از مباحث مربوط به تأویل متن است.

گاه در کتاب تناقضاتی دیده می‌شود که تبیین نمی‌شود. برای نمونه، مؤلف در مقایسه دیدگاه هراکلیتوس با فیلون معتقد است از نظر فیلون نمی‌توان در آن واحد و از جهت واحد به یک چیز دو صفت متناقض نسبت داد (همان: ۹۱) و بدین ترتیب لوگوس را اتحاد دو امر متناقض نمی‌داند. اما چند صفحه قبل در بررسی دیدگاه فیلون در باب لوگوس، آن‌جا که تعابیر و توصیفات گوناگون فیلون در باب لوگوس را برمی‌شمرد، می‌گوید فیلون لوگوس را «نه مخلوق و نه نامخلوق» (همان: ۸۸) می‌نامید که موجب می‌شود یا ما بدین امر قائل شویم که لوگوس فیلون نیز دو صفت متناقض دارد یا این‌که وی این تعبیر را به کار نبرده است. ضمن این‌که آن‌جا که تعابیر فیلون را به کار می‌برد هیچ مرجعی ذکر نمی‌شود تا بدانیم این صفات در کدام یک از آثار فیلون آمده است یا این‌که مثلاً، فقط،



در یک اثر او مندرج است. در حالی که آن جا که به بحث در باب محوری‌ترین دیدگاه فیلون از نظر مؤلف - یعنی نظریه لوگوس - می‌رسیم، این نیاز به ارجاع به کتب خود وی بیشتر و بیشتر احساس می‌شود و اگر جایی باشد که باید به آثار خود این اندیشمند مراجعه مستقیم بیشتری صورت گیرد، در همین فصل است. جلوتر نیز بار دیگر آمده است که «فیلون نسبت دادن صفات متضاد را به لوگوس محال می‌داند» (همان: ۹۲). البته این دیدگاه که او نه مخلوق است و نه نامخلوق قابل تفسیر است که تفسیر آن باید می‌آمد و ذکر می‌شد. در واقع، فیلون قصد دارد بگوید لوگوس نه همانند انسان‌ها مخلوق است و نه همانند خداوند نامخلوق، و مخلوق بودن او با مخلوق بودن انسان‌ها به اشتراک لفظ (equivocal) است و نامخلوق بودن او در برابر نامخلوق بودن خداوند نیز چنین است.

برخی تکرارها نیز بیش از حد به نظر می‌رسند، آنچنان که برخی خطوط تقریباً یکی هستند. برای نمونه، می‌توان به خطوط آخر بند دوم، صفحه ۵۱ و خطوط آخر بند دوم، صفحه ۵۹ مراجعه کرد که این جمله‌ها عیناً تکرار می‌شوند: «به نظر او، تفکر فیلون پس از مرگ وی در میان یهودیان به دست فراموشی سپرده نشد، بلکه تأثیری ژرف بر جای گذاشت؛ اما تأثیر آن بیشتر بر یهودیت عرفانی بود تا یهودیت خاخمی، که بیشتر با واژه یهودیت تداعی می‌شود».

نقد مؤلف در باب مدخل نام فیلون در لغت نامه دهخدا نیز اشتباه است. مؤلف در پانوشتم هشتم صفحه ۲۲ نقد مبسوطی در باب اطلاعات سراسر غلط لغت نامه دهخدا ذیل مدخل فیلون می‌آورد. حال آن‌که آنچه مؤلف بیان می‌کند و آنچه دهخدا درباره نام فیلون می‌آورد مربوط به Philon است که به فیْلِن یونانی معروف بود و نه فیلون اسکندرانی (Philo of Alexandria) که این کتاب درباره او است. شاهد این امر مدخل واژه «صوفیه» در لغت نامه دهخدا است که در آن حتی از روش تأویلی فیلون اسکندرانی و سرچشمه بودن او برای عرفا ذکری به میان آمده است. گویا این لغت‌نامه مدخلی مستقل به فیلون اسکندرانی اختصاص نداده، اما دست‌کم آن‌که درباره او به اشتباه سخن نرانده است، بلکه آن‌جا که از فیْلِن سخن می‌گوید منظور او فیلون یونانی است، نه فیلون اسکندرانی.

نویسنده در جایی به اتین ژیلسون و کتاب تاریخ فلسفه مسیحی در قرون وسطا ارجاع می‌دهد و از زبان ژیلسون می‌نویسد: «او [یعنی تاتیان] معتقد است که یونانیان اخترشناسی را از بابلی‌ها، هندسه و تاریخ را از مصری‌ها، نوشتن الفبا را از فینیقی‌ها، فنون پلاستیک را از توسکانیان آموختند» (همان: ۱۵۴) که چون در آن زمان هنوز پلاستیک اختراع نشده بود، بی‌معنا است. تعبیر plastic arts به هنرهایی مانند هنرهای تجسمی و مجسمه‌سازی اطلاق می‌شود و در این جا تعبیر «فنون پلاستیک» بی‌معنا است، ضمن آن‌که مؤلف همین کتاب، که مترجم کتاب تاریخ فلسفه مسیحی در قرون وسطا هم هست، در آن جا به درستی این واژه را به «هنرهای تجسمی» ترجمه کرده است (ژیلسون، ۱۳۸۹: ۱۸).

درباره بخش بندی و تقسیم فصول کتاب نکاتی چند به نظر می‌رسد که البته بسیاری از آن‌ها سلیقه‌ای است و می‌تواند به گونه دیگری نیز باشد. بهتر آن بود که پس از فصل‌های یک و دو، که در آن‌ها زندگی و آثار فیلون و جایگاه فیلون در فلسفه، عرفان و ادیان ابراهیمی آمده است، فصل مستقلی به روش فیلون، یعنی مسئله تأویل اختصاص می‌یافت. یعنی فصل فلسفه دینی به این فصل‌ها تقسیم می‌شد: فلسفه دینی، تأویل، معرفت‌شناسی، پیامبرشناسی؛ و سپس ما فصل‌هایی داشتیم که ترتیب آن‌ها چنین بود:

۱. زندگی و آثار فیلون
  ۲. جایگاه فیلون در فلسفه، عرفان و ادیان ابراهیمی
  ۳. تأویل
  ۴. فلسفه دینی
  ۵. معرفت‌شناسی
  ۶. لوگوس
  ۷. خداشناسی
  ۸. پیامبرشناسی
  ۹. فرجام‌شناسی
  ۱۰. انسان‌شناسی
  ۱۱. نظریه اخلاقی و سیاسی فیلون
- به نظر می‌رسد این تقسیم‌بندی مانع بی‌نظمی‌ای می‌شد که اکنون در چیدمان مطالب در فصل «فلسفه دینی» وجود دارد. همان‌طور که خود مؤلف نیز به آن اذعان کرده، آثار مربوط به فیلون اندک است و حتی در غرب نیز این آثار انگشت‌شمارند. حال که چنین است، نیکوتر آن بود که مؤلف از همه این آثار انگشت‌شمار استفاده و در آن‌ها مذاقه کند. برای نمونه، اثر خواندنی ذیل از جمله آثاری است که مغفول مانده است:

A Brief Guide to Philo, Westminster John (۲۰۰۵) Schenck, Kenneth  
Knox Press

و یا چند اثر دیگر که جای آن‌ها در منابع این کتاب خالی است. هرچند مؤلف کتب اصلی مربوط به فیلون را آورده و آن‌ها را مطالعه کرده است، اما گاه کتب کم‌اهمیت‌تر نیز مطالبی دارند که درباره فیلسوفی همانند فیلون که کتاب درباره او بسیار کم است، می‌تواند راه‌گشا باشد.

از لحاظ قواعد نگارش و اصولی که برای نوشتن کتاب لازم است، ذکر چند نکته خالی از فایده نیست؛ استفاده از علائم نگارشی همانند ویرگول، نقطه ویرگول و غیره در کتاب بسیار کم است. همین امر گاه سبب می‌شود خواننده مجبور باشد جمله‌ای را دو بار بخواند تا به خوانش اصلی مد نظر نویسنده دست یابد. این علائم به سهولت خوانش کتاب یاری می‌رسانند. نمونه‌های این امر فراوانند و به دلیل اختصار از ذکر آن‌ها

خودداری می‌کنیم، گو این‌که با نگاهی سرسری به کتاب و حتی در یک نظر نیز می‌توان این کاستی را مشاهده کرد.

صحیح‌تر آن بود که نام مجموعه آثار فیلون همراه با علائم اختصاری آن‌ها در ابتدای کتاب و در بخشی با عنوان علائم اختصاری می‌آمد که نویسنده این علائم اختصاری را به بخش کتاب‌نامه منتقل کرده است. ضمن آن‌که اصولاً ما فایده این علائم اختصاری برای نام کتاب‌های فیلون را نمی‌دانیم، چراکه در جای جای کتاب و به‌ویژه در پانویشت‌ها نام کامل کتب او آورده می‌شود و از این علائم اختصاری خبری نیست. بهتر آن بود که علائم اختصاری در ابتدای کتاب می‌آمد و در متن خود کتاب نیز از این علائم برای ذکر نام کتب فیلون استفاده می‌شد.

گاه نیز نحو جملات کاملاً ترجمه‌ای و برخاسته از نحوی غیر از نحو زبان فارسی است. برای نمونه، به این جمله دقت کنید: «گفته‌ها رناناک در باره کلمنت، پس از نیم قرن و از دیدگاه کاملاً متفاوت، مورخ یهودی - آمریکایی فلسفه، هری اوسترین و لفسون تکرار کرد» که جای فاعل، مفعول و قیده‌ها کاملاً از نظم نحوی زبان فارسی به‌دور است (گندمی نصرآبادی، ۱۳۹۲: ۶۶).

سهل‌انگاری‌های املایی نیز وجود دارد که هرچند در کتب ما فراوان‌اند، اما در کتابی تألیفی انتظار آن‌ها کمتر می‌رود. برای نمونه، در کلمات رشد و نما (همان: ۲۹)، سپاسیان (همان: ۳۵)، یا جاافتادگی‌هایی مانند آنچه در بند دوم صفحه ۴۰ در ذکر نام سال‌ها آمده است یا اغلاط دستوری همانند استفاده از کلمه «تراوشات» که جمع «ات» عربی با واژه «تراوش» فارسی است (همان: ۴۴) یا به‌هم‌ریختگی پانویشت‌های صفحات ۵۶ و ۵۷.

و نکته پایانی این‌که فهرست اعلام کتاب به‌درستی تهیه نشده است. این امر ممکن است متوجه نویسنده کتاب نباشد و نقصانی باشد که مسئولیت آن به عهده ویراستار یا تهیه‌کننده فهرست اعلام باشد، اما به هر روی بر نویسنده واجب است نگاهی به این فهرست پس از تهیه آن بیندازد. برای نمونه نام رونیا (Runia) در بسیاری از صفحات آمده، اما در اعلام فقط در جلوی نام او صفحه ۳۸ ذکر شده، یا جالب‌تر آن‌که این کتاب با این همه ذکر از نام و آرای و لفسون، در فهرست اعلام نامی از او در خود ندارد!

با تمام این تفاسیر این کتاب بی‌هیچ شک و ریبی کتابی ارزشمند و خواندنی است، از آن دست کتاب‌هایی که در سپهر فلسفه ایران زمین ستاره‌وار سوسویی می‌زنند و چراغی برمی‌افروزند تا در این شب تیره قبای ژنده خود را بر آن بیاویزیم.<sup>۱</sup>

## منابع

۱. ژیلسون، اتین (۱۳۸۹). تاریخ فلسفه مسیحی در قرون وسطا، ترجمه: رضا گندمی نصرآبادی، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب و سازمان مطالعه و تدوین (سمت)، چاپ اول.

۲. گندمی نصرآبادی، رضا (۱۳۹۲). فیلون اسکندرانی، مؤسس فلسفه دینی، قم: انتشارات

- دانشگاه ادیان و مذاهب و سازمان مطالعه و تدوین (سمت)، چاپ اول.  
۳. مارنبن، جان (۱۳۹۳). تاریخ فلسفه قرون وسطا، ترجمه: بهنام اکبری، تهران:  
انتشارات حکمت و انجمن حکمت و فلسفه، چاپ اول.  
4. Marenbon, John (ed.) (1998). Routledge History of Philosophy  
III: Medieval Philosophy, Routledge Press.

### پی‌نوشت

۱. به کجای این شب تیره بیاویزم قباى ژنده خود را؟ (نیما یوشیج).

فصلنامه نقدکتاب

کافلسفه

سال اول، شماره ۳ و ۴  
پاییز و زمستان ۱۳۹۳