

با نگاه به اسلام

نسبت امر عقلانی و امر وحیانی در آیینهای مسیح و یهود

پروین شیردل

مقدمه

وحیانی امور عرفی، جوامع مدرن را راضی ساخته است. چنین معادله‌ای، این پرسش را مطرح می‌نماید که اساساً معنای امر وحیانی و امر عقلانی چیست و نسبت این محور در آیینهای توحیدی چگونه بوده است.

مقاله حاضر در پاسخ بدین پرسش، ابتدا محور مفهوم عقل و وحی را کالبدشکافی و سپس معانی و نسبتهای آن دو محور را در ادیان ابراهیمی مورد بررسی قرار می‌دهد.

طرح مسئله

مسئله رابطه عقل و وحی یکی از عمیق‌ترین مباحث فکری تاریخ بشر است که با وجود دو هزار سال بحث بی‌وقفه، هنوز تازگی و اهمیت

ادیان آسمانی در تکوین و تثبیت فکر سیاسی، نقش غیر قابل انکاری داشته‌اند، به طوری که زندگی با دین یا زندگی منهای دین، بنیادی‌ترین چالش متفکران سیاسی بوده است. برخی از متفکران، پیام الهی را که از طریق وحی (Revelation) بر پیامبر نازل شده، قابل تعبیر و حتی تغییر عقلانی دانسته‌اند و برخی دیگر چنین دخالتی را نوعی تحریف جوهره دین قلمداد کرده‌اند. به نظر می‌رسد ساختار دموکراتیک یا غیردموکراتیک نسبت مستقیمی با تقدم عقل بر وحی یا بالعکس نداشته اما ملاحظه و مقایسه نظامهای سیاسی مبتنی بر مسیحیت نشان می‌دهد که تفسیر عقلانی وحی و دین بیشتر از تعبیر

خود را از دست نداده است. آغاز این بحثها به یونان قدیم برمی گردد. افلاطون به عنوان متفکر و فیلسوف سیاسی، وجود یک قانونگذار الهی را لازم می دید تا بتواند با استفاده از قدرت وی مقررات لازم برای مدینه فاضله خود وضع نماید. چرا که: «کسی که معتقد به قوانین خدایی است با اطاعت از آنها، هرگز عمداً مرتکب گناه نمی شود و کلامی غیرقانونی بر زبان نمی راند. مردم می گویند ما نباید در مورد خداوند و طبیعت کائنات کاوش کنیم و نباید خود را سرگرم جستجوی علل اشیاء نمایم چون چنین جستجوهای توأم با گناه و برخلاف حقیقت می باشد». این گفته افلاطون عمق کشاکش موجود بین عقل و وحی را نشان می دهد.

رابطه بین این دو مقوله، هرگز صلح آمیز نبوده بلکه پرتعارض و جدال آمیز بوده و بسیاری از متفکران دینی، این دو را ناسازگار و متخاصم دانسته اند. در یک سو، ترتولیانوس مسیحی با لحن حاکی از خشم بانگ برمی دارد که: «به راستی آتن - عقل و فلسفه - را با اورشلیم - تعبد و کلام - چه کار؟ میان آکادیمیا و کلیسا چه توافق است؟ کافران را با مسیحیان چه مناسبت است؟

منشاء تعالیم ما صفة سلیمان است که او خود گفت: خدا را باید در قلبهای صاف و پاک جست»، و در سوی دیگر توماس آکویناس، عقل و ایمان و حیانی را دونوع متمایز معرفت می داند که هرگز نباید از یکی بخواهیم که وظیفه دیگری را به عهده بگیرد.

در یک سو، ظاهرگرایان حنبلی چون ابن

تیمیه بر پذیرش سخن نبی تأکید دارد حتی اگر مخالف عقل باشد و در تعارض عقل و نقل، اولی را قربانی دومی می کند، و در سوی دیگر، فلاسفه اسلامی نظیر ابن سینا و فارابی، وحی را نیز نوعی ارتباط با عقل فعال دانسته در تعارض عقل و وحی، عقل را مقدم می دارند.

و البته در طول تاریخ طولانی تفکر بشری، بیشترین سنگینی از آن کفۀ ایمان و تعبد، و بیشترین تخویف و تحقیر از آن عقل و برهان بوده است. هرچند در فاصله این افراط و تفریطها، و این خردستیزیها و ایمان سوزیها، در اعصار گوناگون، ارباب عقول نیز سعی در آشتی و تلفیق بین این دو منبع حقیقت داشته اند که می توان از نمایندگان مسیحی آن به آگوستینوس - البته با تمایلی بیشتر به ایمان و از نمایندگان مسلمان آن به ابن رشد اندلسی - با تمایل بیشتر به عقل - اشاره کرد. در این بخش برای رعایت سیر تاریخی مسئله، ابتدا رابطه عقل و وحی از دوران کلاسیک تا عصر جدید و سپس به ترتیب در آیینهای یهودی، مسیحی و اسلام مورد بررسی قرار می گیرد.

مفهوم امر و حیانی

بنا به تعریف علما، وحی کلامی است که بر فرستادگانش نازل می گردد و در واقع تعبیری از ارتباط بین خدا و پیغمبر است. این ارتباط یا توسط پیام آوری است که خود دیده و سخنش شنیده می شود مانند تبلیغ جبرئیل بر پیغمبر اسلام؛ و یا تنها کلامش فهمیده می شود: چون وحی خدا بر موسی؛ و یا از طریق الهام و تسخیر

الف- تفاوت وحی با الهام و تجربه دینی

در برخی نگرشها، مانند نگرشهای پلورالیستی [pluralism] بحث از دین با تجربه دینی شروع شده و تمام مسائل از منظر تجربه نگریسته می شود یعنی آنان وحی را هم برای نبی نوعی تجربه دینی در حد اعلا با تفسیر صحیح آن می دانند. یعنی وحی همان تجربه دینی است اما در تفاوت این دو باید گفت که: وحی از سنخ علم حضوری و کامل ترین مراتب آن است که انسان با جان و دل آن را می بیند. وحی عبارت است از مشاهده حقیقتی که آن حقیقت، مقوم هستی انسان است و انسان با علم حضوری ناب، مقوم هستی خود را که خدا و کلام اوست درمی یابد. وحی یافتن است و پیامبر وقتی وحی را می یابد یقین دارد که یافته او وحی است. از این رو- وحی از سنخ تجربه دینی نیست که نیاز به مشاهده مکرر داشته باشد و یا در ابتدا با شک همراه باشد، نخستین بار که جرقه می زند با یقین علمی و شهودی همراه است. نبی در تلقین وحی نیز خطا نمی کند چون خطا جایی است که باطلی در آنجا راه دارد ولی در وحی باطل راه ندارد.

در مورد الهام نیز قابل ذکر است که الهام یکی از راههای دریافت وحی است. الهام در لغت یعنی: در دل افکندن، و در اصطلاح، یعنی یافتن معنایی در ذهن بدون اینکه آن را جایی خوانده و شنیده باشد و یا با تلاش ذهنی به آن رسیده باشد و ممکن است خوب یا بد باشد. کاربرد الهام بیشتر در تجارب عرفانی است. و از نظر

و رؤیا و... است.

اصل معنی وحی را اشاره تند و سریع دانسته اند که گاه بر سبیل کنایه، گاه به صدایی بدون ترکیب و با اشاره به بعضی اعضای بدن و یا به نوشتن می باشد [مفردات راغب اصفهانی]. سابقه وحی و نبوت، همزمان با تمدن بشری است و امتی در جهان بدون پیامبر نبوده است. خطوط کلی این وحیها یکی بود و اعتقاد به آن در همه ادیان آسمانی سابقه ای قدیم دارد. حتی زرتشتیان نیز به سروش ایزدی و پیام آور الهی معتقد بوده اند. در بسیاری موارد در عهد عتیق از نزول الهام و وحی الهی به نزول روح خدا تعبیر شده است. شریعت و کلام الهی را، «یهوه صبایوت» باروح خود به واسطه انبیاء می فرستد. در مسیحیت، وحی مسیحی میان عنصری بشری و الهی جمع می شود یعنی ملهمات الهی لباس لغت بشری می پوشد تا مفهوم آن به مردم ابلاغ شود. کسی که به او وحی شده زیر هدایت روح القدس قرار گرفته است و در نوشتن اسلوب خاص خود را به کار برده و روش عقلانی مخصوص به خود دارد اما مفاهیم و معانی از سرچشمه وحی است.

در رساله التوحید محمد عبده معنای اصطلاحی وحی در علم کلام چنین آمده است: تفهیم یک سلسله حقایق و معارف از طرف خداوند به انسانهای برگزیده، از راه دیگری جز طرق عمومی معرفت همچون تجربه، عقل، شهود عرفانی، برای ابلاغ به مردم و راهنمایی ایشان.

عرفاء، اولاً، الهام کشف معنوی و وحی کشف شهودی است. ثانیاً الهام برای نبی و غیر نبی است ولی وحی مختص نبی است. ثالثاً، در الهام تبلیغ نیست، در حالی که وحی مشروط به تبلیغ است. الهام انبیاء حجت است ولی الهام اولیاء تنها برای شخص ملهم یقین می آورد.

۳- مدل مبتنی بر گفت و شنود [communication model] خداوند خویشتن را از طریق سخن گفتن با ما مکشوف می سازد بعضی افراد، این مرتبه را دون شأن خداوند می دانند و یا وحی را تا حدی منحل استقلال انسان می دانند که در صورت قبول آن، ما نیازی به تفکر نداریم اما خداوند تمامی واقعیات را به ما وحی نمی کند تا فعالیت‌های طبیعی و انسانی ما متوقف شود.^(۲) این شیوه‌های انزال وحی در آیین مسیحیت پذیرفته است، مقایسه این شیوه‌ها با نحوه اصدار حکم خدا در اسلام، اقسام وحی را روشن تر می کند. در قرآن رابطه خدا و بشر از سه راه است:

۱- وحی و ارتباط مستقیم و سخن گفتن رمزی خدا با نبی.

۲- از پس پرده، ارتباط غیرمستقیم و به واسطه، مثل سخن گفتن درخت با موسی

۳- ارتباط مستقیم با وساطت رسول یا فرشته وحی که رسالتی از سوی خدا برای ابلاغ آن به نبی دارد.

ج- تعبیر انسانی امر و حیانی

به طور کلی وحی نبوی، فراتر از تجربه‌های علمی و براهین عقلی است و پدیده‌ای فراطبیعی و خارج از قلمرو ابزارهای عمومی معرفت بشری، اما تفاسیر متفاوتی از این پدیده در اندیشه فلاسفه، متکلمین، عرفا و... است.

صدرالمتألهین، تفاوت دیگری نیز ذکر می کند: باب وحی بسته است، اما باب الهام هرگز بسته نخواهد شد و بالاخره وحی منشاء صدور قوانین و احکام تازه است اما الهام تنها کشف قوانین هستی است.^(۱)

ب- انواع وحی

جرج ماورودس [۱۹۲۶] سه مدل از وحی را مطرح کرده است وی می گوید: اگر ما الهیات و حیانی را مجموعه‌ای از حقایق دینی تلقی کنیم که ورای طور عقل هستند، می توان سه مدل متمایز برای وحی یا انکشاف ارائه کرد:

۱- مدل مبتنی بر علیت [causation model] که در آن لفظ وحی بر آن چیزی اطلاق می شود که سنتاً معرفت فطری نامیده شده است یعنی حقایق دینی که نمی توانند از مواجهه متعارف با جهان متعارف حاصل شوند.

۲- مدل مبتنی بر تجلی [manifestation model] که برای فهم آن باید میان ادعای کیفیت چیزی و نشان دادن واقعیت آن تمایز قائل شویم که اگر بر وحی الهی تطبیق دهیم می توانیم بین دو امر تمایز قائل شویم:

الف: ادعا یا وحی خداوند مبنی بر آنکه وجود

۱- تحلیل عقلانی وحی: فلاسفه قدیم می گفتند: نخستین صادر از خدا نور یا عقل اول است از او، فلک الافلاک خلق شده است. عقل به طور کلی، نیروی مجردی است که کلیات را درک می کند و مخصوص انسان است. گوهری مجرد که نه در فعل و نه در وجود، احتیاجی به ماده ندارد، غیب را به واسطه و محسوس را به مشاهده درک می کند عقل دهم عقل فعال است که در لسان شرع، روح القدس یا جبرئیل نامیده می شود که منبع همه حقایق و سرچشمه وحی است و پیامبر که روحی قوی تر دارد با عقل فعال در ارتباط نزدیک تری است و حقایق را از او دریافت می کند و در ذهنش نقش می بندد و این همان اتصال با عقل فعال است.

۲- تبیین وحی در قالب الهام و مکاشفه که تفاوت آنها قبلاً ذکر شد.

۳- تحلیل کلامی: متکلمین برای این امر، مبنای مطمئن تری جستجو کرده اند: در جهان هستی و طبیعت، حرکت دائمی به سوی کمال وجود دارد، این نظام کمال یا درون خود پدیده است یا خارج از او.

انسان که موجودی آزاد و مختار است مثل دیگر موجودات به صورت جبری در مسیر تکامل قرار نمی گیرد، بلکه، خود مسیر کمالش را می یابد؛ پس، پیام کمال درون او نیست، بلکه پیام آوری از خارج باید راه کمال را باز گوید و این از طریق وحی تشریحی است که با ماورای طبیعت ارتباط برقرار می شود و عقل نمی تواند این کمال را نشان دهد چون در پی نفع است. علمای کلام می گویند: دین از وحی آسمانی سرچشمه می گیرد نه از عقل و خرد؛ هدایت عقل تجربی، نمی تواند جانشین هدایت وحی شود، وحی عامل اصلی جهت دهنده به حرکت هستی است.^(۳)

معنای عقل

بیان روشن تفاسیر گوناگون از عقل کاری بس دشوار است چرا که در اندیشه های فلسفی، کلامی، اجتماعی و... جنبه های متفاوتی از عقل مورد بررسی قرار گرفته است. اما آنچه به حوزه این تدوین مربوط می شود تعاریف عمومی چندی است که ذکر می شود:

۱- برخی اندیشمندان مراد از عقل را، مجموعه

الهی در درک معانی دینی سهم بسزایی دارد، اگر عقل همان جزوی یا استدلالی و بحثی باشد و مستند به عقل کلی و وحی نباشد چه بسا با آن در تعارض باشد، چنان که در غرب بعد از رنسانس بر اساس راسیونالیسم و عقل جزوی، اصالت دین و حقایق وحی مورد انکار قرار گرفت. اما اگر مراد از عقل، عقل کلی و قدسی و الهی باشد، قادر به فهم حقایق وحی و اسرار و رموز کلام الهی است و مورد خطاب وحی خداست و مورد ثواب و عقاب.^(۴)

عقل در قرآن

آن نوع فهمی که به وسیله عقل حاصل می شود و در قرآن و اصول کافی به آن اشاره شده نه محدود به روشهای علوم طبیعی و نظری است و نه در بند قوانین منطقی و مابعدالطبیعه ارسطویی. در سنت اسلامی عقل نوعاً به عنوان «پدر دل» توصیف می شود و در دیگر متون با روح عقلانی نفس ناطقه یکسان گرفته شده است و قدرت درک حقایقی که نمی توان با حواس ظاهری درک نمود، مخصوص عقل و دین، هر دو دانسته شده است، یعنی عقل - برخلاف سنت مسیحی - از درجه اعتبار ساقط نشده است اما چون نفس آدمی اغلب بر اثر جسم از عقل فاصله می گیرد از درک اهمیت بصیرتی که عقل درپیش می نهد، عاجز می ماند. عقل از نظر اسلام در تضاد با روشهای علوم طبیعی و نظری نیست بلکه آنها را دربر می گیرد و برای تکمیل آنها به سطحی فراتر امتداد می یابد.

علوم و معارفی می دانند که از راههای عادی اکتساب علم و معرفت، یعنی از راه حس و تجربه - اعم از حس ظاهر و حس باطن - تفکر و استدلال و نقل تاریخی روشمندانه حاصل آمده است از قدیم، متفکران این قوه - عقل - را دارای دو جزء یا کارکرد دانسته اند: کارکرد شهودی که توسط آن، آدمی، حقایق یا امور انتزاعی نظیر ذوات و کلیات را می بیند و کارکرد استدلالی که آدمی به وساطت آن، از مقدمات به نتیجه می رسد که به این عقل، عقل استنتاجی یا استدلالگر و برهانی می گویند.

این دو جزء با هم بی ارتباط نیستند، چون گذر از مقدمات به نتیجه در واقع همان شهود و دیدن رابطه ای بین مقدمات و نتیجه است. علوم و معارف بدیهی، حاصل کارکرد نخستین عقل و علوم و معارف نظری، نه حاصل شهود مستقیم و بی واسطه عقل که نتیجه کارکرد استدلالی آن هستند و عقل آنها را از به هم پیوستن علوم دسته اول، بر پایه تبعیت از قوانین منطقی صوری حاصل از شهود عقلی، پدید آورده است. و بدین ترتیب، مآل و مرجع همه معلومات، همان شهودهای عقلی است.

۲- عقل گوهری شریف در وجود انسان و وسیله ادراک حقایق و فهم معانی است و در همین فهم معانی کلیه، انسان از حیوانات متمایز می شود. البته عقل همان اصطلاح عامیانه نیست. این ظاهر عقل یا عقل بیرونی و جزوی است، اما باطن عقل، عقل الهی و عقل کلی است که در قرآن و ادیان بسیار مورد تأکید است. این عقل

عقل و واژه‌های نظیر آن - تفکر، تدبر، تفقه - حدود هزار بار در قرآن به کار رفته و به معنی نیرویی است که قدرت شناخت بسیاری از واقعیات عالم را دارد. طبق قرآن، آدمی علاوه بر عقل نظری [قدرت درک هستیها]، عقل عملی [قدرت درک بایدها و نبایدها] را نیز دارد.

انسان دارای عقل فطری است، عقلی که خیر و شر کلی را به انسان می‌شناساند.

برخی معتقدند عقل فقط ماهیت کاشفیت [درک احکام شرعی] را دارد و مصباح الشریعة است نه میزان الشریعة؛ حوزه کاربرد عقل نظری در استنباط احکام شرعی درد و زمینه است:

الف) استلزامات عقلی یا عقلیات نظری غیرمستقل ب) عقلیات نظری مستقل مانند کشف قطعی علت حکم که براساس برهان لمی موجب کشف حکم شرعی می‌شود - مثلاً اگر قطعاً معلوم شود که علت حرمت خمر، مسکروبودن آن است می‌توان به حرمت مسکرات پی برد - عقلیات نظری مستقل مربوط به کشف علل احکام است.

کاربرد عقل عملی در استنباط احکام شرعی نیز مربوط به حسن و قبح افعال و اشیاء است. عقل به تنهایی نمی‌تواند حکم شرعی را اثبات کند و نیازمند حکم واصل دیگری است.^(۵)

درآمدی بر: سیر تفکر عقلانی و وحیانی در غرب

الف- دوران کلاسیک
فلاسفه قدیم یونان، همگی، فرهنگ استدلالی

و عقلی بشر را تعقیب می‌کردند، آنان بر تعبیرات خیالی و وهمی طبیعت دست عمیقی برده، فتوحات جوان علم و معرفت و افزار جدید تحقیق یعنی منطق را به طرف انسان و خودآگاهی او و یقینی بودن این خودآگاهی معطوف می‌دارند.

درونسان فکریونانی بین عقل انسان و اشیای خارجی، این متفکران مبشّر اختراع دقیق سقراط به شمار می‌روند یعنی اکتشاف وسیله صحیحی که با آن مجردات و اعیان در قلب انسان روبروی یکدیگر قرار می‌گیرند و انسان از آن پس بی‌وقفه به جستجوی خبر می‌پردازد.

با ظهور ارسطو شعار آکادمی افلاطون: هر کس هندسه نمی‌داند وارد نشود به شعار: هر کس منطق نمی‌داند وارد نشود، تبدیل شد. ارسطو مانند افلاطون به خدایی غیرمادی اعتقاد دارد، ولی خدای ارسطو نه جوهر تمام اشیاست و نه موضوع علم؛ انسان باید علم خود را در عالم جستجو کند.

با مرگ اسکندر در ۳۲۳ ق.م، دوره یونانی خالص یا دوره تولد فلسفه پایان می‌گیرد و دوره یونانی مآبی آغاز می‌شود، اما تسخیر مقدونیه و نفوذ روم و توسعه مسیحیت اسباب زوال و انحطاط سنن عقلی و روحی یونان را در مقابل تخیلات ملل مشرق و تعصب اقوام سامی فراهم می‌آورد.

تفکر رواقی جهان را یک کل دانست که غایتی نهفته در خود دارد، خدای رواقی، دیونوسوس نیست که انحرافات عقلی مقدس را تحریک کند

شکاکان بعدی می‌شود و با این تکامل، روح نقادی پیروزمی‌شود، اما رضامندی عقلی حاصل از دو فلسفه مذکور را از اعتبار می‌اندازد و از این پس فلسفه میان تمایلات اخلاقی و دینی حالت تجزیه پیدا می‌کند.

از قرن ۵ میلادی تا دوره سلطنت شارلمانی، زندگی عقلی که به واسطه بحرانها و هجومهای ملل وحشی، حالت تجزیه پیدا کرده بود به مراکز اجتماع مسیحیان صومعه‌ها پناه برد و از آن پس، تصویر جهان برای توضیح و تفسیر آن، باید در ایمان و عقیده منعکس شود. تنها امور نامرئی و فوق طبیعی حاصل از تعالیم دین مورد توجه است که با فلسفه آمیخته می‌شود و کمال مطلوب فلسفی و عقلی هر دو مورد توجه قرار می‌گیرد.^(۶)

ب- قرون وسطی

در قرن دهم، عقل با شوری فوق العاده متوجه صرف و نحو و منطق می‌شود و در نتیجه این توجه، نزاعی فوق العاده بین منطق و ایمان درمی‌گیرد و قرون وسطی نیاز سازش دین و فلسفه را احساس می‌کند. «سنت آنسلم» منطق را سر جای خود می‌نشانند: باید با ایمان محکم به جستجوی عقل صحیح پرداخت.

این همان امری است که در عالم اسلام اتفاق افتاد و پایه‌ای عقلی برای احکام و جرمیات دینی ریخته شد. اعراب و مترجمین آنان یعنی یهودیان که زودتر به متون ارسطو دست می‌یابند قریب یک قرن بر طرز تفکر مسیحی سبقت گرفته، تأثیری عظیم در تفکر ملل مغرب

بلکه خدای سامی است که مشیت او سراسر زندگی انسانها را فرامی‌گیرد، فیلسوف این انتظام ملکوتی را درک می‌کند و به قانونی که زئوس و عقل و مشیت برای عالم نهاده، ایمان دارد و می‌پذیرد و با سرنوشت همکاری می‌کند.

عقل بر تمام امور بشری و ملکوتی حکومت دارد، جهان عبارت از سازش و توجه به هدف کلی است که کلید آن در دست حکیم است؛ و فضیلت به تنهایی برای خوشبختی کفایت می‌کند، و این تفکر رواقی تا پایان دوره قدیم و حتی در قسمتی از قرون جدید اثرش را در تمام فلسفه‌ها و افکار مذهبی باقی می‌گذارد.

اما حکمت اپیکوری در برابر مدعیات بشر قرار می‌گیرد، که در آن پرستش خدا حالت مصفا و بی‌توقعی را دارد که روح انسان را از کدورت پاک می‌کند. این حکمت لذت حقیقی را محبت و فلسفه می‌داند و مقصودش از فلسفه، حکمت آزاد زیستن است. دو فضیلت احتیاط و تبعیت از عقل، از جستجوی خیر حقیقی - لذت به حال سکون - حاصل می‌شود.

این دو حکمت - رواقی و اپیکوری - در برابر هم قرار می‌گیرند و هر کدام طریقه‌ای فوق نقادی برای یافتن حقیقت ارائه می‌دهند، اما اصحاب شک و احتمال در برابر جزمیت‌گرایی آنها ایستادگی می‌کنند تا فکر را از بندگی غیر مشروع نسبت به قوانین سرنوشت و طبیعت آزاد سازند و از نظر عملی و نظری به اوضاع و احوال بشری برگردانند و سعادت را در توقیف و تعلیق استدلال بدانند و این مبنای اخلاقی، راهنمای عقلانی

پیدا می کنند. از مصر تا اسپانیا و مراکش، فلسفه یهود دوش به دوش فلسفه اسلام توسعه یافته با آن همکاری می کند. اما جایگاه اصلی مبحث در این دوره در فلسفه و حکمت مسیحی است که چون در بخش مسیحیت به طور مفصلی ذکر گردیده است در اینجا به همین مختصر قناعت می شود.

ج- دوران معاصر

در سالهای پایانی قرون وسطی، التزام عقل و علم به وحی و دین، به طور چشمگیری مورد چالش قرار گرفت، اکتشافات قرن پانزدهم و انقلاب کپرنیکی قرن شانزدهم و هفدهم، موجب طرح مقام منبع عقل در قبال وحی گردید. و در نهضت روشنگری بود که فهمهای فلسفی بیش از پیش، زمینی و عقلانی شد، به طوری که انتقاد ساده ویلیام اوکام از سیطره کلیسا در قرون وسطی، توسط امانوئل کانت، در قامت یک دستگاه فلسفی نمودار شد که براساس آن بین عقلانیت و الوهیت ارتباطی برقرار شد و کانت اذعان داشت که امر الهی همان امر عقلانی است. این قبیل نظوریها در خصوص تعامل عقل و وحی همچنان ادامه یافت و مکتب اومانیسم براساس یافته های عالمان و ساخته های فیلسوفان پدیدار شد.

اومانیسم، اوج تسلط عقل بشری بر وحی الهی است. در چنین فضایی بود که فویر باخ جمله کتاب مقدس را که می گفت: خدا انسان را به شکل خود آفرید، بدین سیاق تغییر داد که:

انسان، خداوند را به شکل خود خلق کرد. «نیچه»، ندای مرگ خدا را سر داده گفت: خدا مرده است و اینک نوبت «آبر انسان» عاقل است که در جانشینی خدا و وحی، دنیای خود را به هر شیوه ای که می خواهد بر پا سازد. بدین ترتیب در نظام اعتقادی غرب برای نقش عقل سه دیدگاه کلی وجود دارد.

۱- عقل گرایی حداکثری که معتقد است باید صدق نظام اعتقاد دینی طوری اثبات شود که جمیع عقلا قانع شوند.

۲- ایمان گرایی مطلق: سنجش عقلانی اهمیتی ندارد، ما ایمان به علم و وجود خدا و کمال او و عشق اوبه انسان را مستقل از استدلال پذیرفته ایم و تلاش برای اثبات یا انکار عشق خدا را مردود می دانیم.

۳- عقل گرایی انتقادی که معتقد به استفاده از حداکثر توان عقلی برای سنجش اعتقادات دینی و تأیید آن، با لحاظ کردن انتقادات عمده بر آن نظام است.

آنان، اعتقادات راگزینش کرده، برای اطمینان از فهم دقیق آنها تلاش می کنند و دلایل تأیید یا رد آنها را نیز مورد بررسی انتقادی قرار می دهند.^(۷)

مفهوم و اعتبار عقل و وحی در آیین یهود

دین یهود برخلاف مسیحیت، در مواردی چون بنیاد دینی عمل اجتماعی و جریان شرع در ارکان سیاست، قرابت و شباهت چشمگیری با اسلام دارد. تعبیر برخی متفکران بزرگ مانند توماس هابز این است که مسیح ظهور کرد تا جهان و

جهانیان را از سیطره یهودیت و یهودی کردن حوزه‌های مختلف عقلی و اقتصادی نجات دهد. به نظر می‌رسد مسیحیت بین اسلام و یهودیت به یک فاصله زمانی شباهت دارد و تأمل در زوایای تحریف نشده این دین می‌تواند مطالعه مقایسه‌ای جالب توجهی (بین یهودیت - اسلام) به شمار آید. به عقیده نگارنده، از ابتدای تدوین تورات تاکنون، جدال بر سر تقدم و تأخر عقل یا وحی مطرح بوده اما روال این جدال بدین سیاق بوده که در دوران اولیه عهد عتیق، وحی به مثابه یگانه منبع تفسیر زندگی قلمداد می‌شد و تلاشهای اندکی برای فهم عقلانی وحی صورت پذیرفت، چنین تلاشی در دوران قرون وسطی ارجی شایان یافت و یهودیان به تأسی از مسلمانان که در آن عهد موجد و مولد تمدنی بسیار پویا بودند، فحص عقلانی را بر بحث و حیانی ترجیح دادند و این عقل اندیشی در دوران مدرن شکوفایی مجدد یافت و تفسیر انسانی وحی و فروکاستن اصدار حکم الهی به اکتساب بشری طرفداران جدی یافت که نوکانتیها نمونه عینی آن به شمار می‌آیند. البته اندیشه در بنیاد یهودیت همچنان حیات و قوام دارد و عقل به عنوان تنها شیوه فهم متن مقدس قبول عام نیافته است. برای فهم این چالش ابتدا چالش وحی - عقل را در قرون اولیه پیدایش یهودیت، بررسی کرده سپس به آرای فلاسفه یهود در قرون وسطی و عصر جدید می‌پردازیم.

الف- قرون اولیه

یهودیت با این اعتقاد که خدا واقعاً به نحوی

ظاهر شده یا عملی را انجام داده است، آغاز شد، یعنی خدا دیده شده یا صدای او شنیده شده است. بنابراین، «تجربه» کلید اولیه فهم وحی است. تجربه ابراهیم، موسی، عیسی و پولس منجر به این نمی‌شود که آنان مواجهه مبهمی با «امر خارجی» داشته‌اند، بلکه همه آنها معتقد بودند که خدا مستقیماً با آنان سخن گفته و کارهایی را از آنان خواسته است، آنان خدا را به مثابه شخصی که ارتباط با آنان را آغاز کرده، تجربه کردند، از نظر این شخصیت‌های بزرگ دینی و دیگر شخصیتها، خدا میل به مشارکت را ابراز داشت و پاسخی طلبید. پس وحی آغاز یک مشارکت است، خدا وحی نازل می‌کند اما مردم باید انتخاب کنند که طبق این وحی زندگی کنند یا خیر. انتخابی که مستلزم اعتقاد داشتن یا نداشتن آنها به وقوع وحی است.

در مسیحیت و یهودیت معنای رایجی از وحی وجود دارد، یعنی خدا پیوسته الوهیت خود را آشکار می‌کند و مؤمنان را به فهم و مشارکت بیشتری فرا می‌خواند.

وحی عبارت است از ارتباط خود خدا، و در ظاهر از طرق مختلف انجام می‌گیرد. این الگو در هر زمان تکرار می‌شود: ارتباط مستقیم خدا از یک سو و واکنش مردم از سوی دیگر.

وحی یهودی و مسیحی عبارت است از ارتباط مستقیم خدا که متوجه گروهی از مردم است، ممکن است فرد واحدی آن را تجربه کند ولی محتوای آن به همه مردم مربوط است و اعتقاد کل گروه را می‌طلبد.^(۸)

یهود فلسفه را، در قرون وسطی از مسلمین اخذ کرد وگرنه قبلاً، یهودیانی که در قرن اول هجری زیر فرمان اسلام درآمدند، در ادبیات عبری یا آرامی خود هیچ اثر فلسفی معادل نوشته‌های آبابی کلیسا نداشتند.

یونان روزگار افلاطون سرچشمه سنتی بود که مطابق آن اثبات وجود خدا دلیل می‌خواهد

و به وسیله استدلال قبول دلیل می‌نماید. در غرب این آغاز جستجوی فکر انسانی برای صانع خود بود، هیچیک از نویسندگان عهد عتیق وجود خدا را به عنوان سؤالی جواب نگفتنی یا تردیدآمیز مطرح نکرده‌اند، چون روح سامی خداوند را در وحی می‌یابد.^(۹)

اول- عقل و وحی در تورات و تلمود

یهودیان باستان بارها تأکید کرده‌اند که وحی سرآغاز کار همه ادیان است. کلمه «گالاه» در مواردی به وحی الهی اشارت دارد. کلمه «نیراح» نیز به معنای اجازه و اختیار برای رویت شدن، به وجود خداوند در یک مکان مقدس و قابل مشاهده دلالت می‌کند. وحی هنگامی اتفاق می‌افتد که خداوند بخواهد از آن مکان مقدس، سخن خود را به دیگران بیان دارد، در واقع اماکن مقدس همان مکانهایی هستند که آیات و پیامهای الهی از آنجا ابراز می‌شود که یهودیان برای چنین مکانهایی که محل صدور وحی الهی بود قداست قائل بودند. مثل محل مقدس «شخم» که خداوند در آنجا خود را به ابراهیم نشان داد و ابراهیم در آنجا مذبح را برپا داشت. در سنت و فهم خاخامها، وحی به معنای

افشای یک راز به کار نمی‌رود بلکه به معنای اعلام پیام یک خدای ناشناخته توسط موجودی ماوراءالطبیعی است. و همین نگرش است که باعث گستردگی استفاده از افعالی چون Ra'as- دیدن و رویت کردن - و یدا (دانستن) می‌شود یعنی از نظر یهودیان بین وحی و دانستن و دیدن ارتباط مهمی وجود دارد.

پس از اینکه خداوند وحی را نازل نمود، کلام الهی در زندگی انسانها - یهود - واجد اهمیت بسیاری شد و این امر در تمام پیامها و وحی الهی که در کتاب مقدس آمده، مورد تأکید قرار گرفته است و این عمل از کاربرد مکرر کلمه Nifal و Nirah به وضوح پیداست.

از همان عهد باستان بود که بشر مدعی شد خداوند را در عالم واقع دیده است [سفر خروج، ۳۳/۲۰] رؤیاهایی که انسانها از خداوند می‌دیدند آنها را راضی نمی‌کرد و آنان در پی مشاهده ادله قوی تری بودند تا خداوند را به صورت عینی و متجسم ببینند، خدای یهود تنها در موارد معدود و از طریق اشخاص اندکی خود را آشکار ساخته، انسانها را از اهداف و نیات خود باخبر می‌ساخت، این اشخاص خاص یا انبیاء هر کدام به نحوی ظاهر شده، برای مردم معنای خاصی داشتند، مردم آنها را تجسم و تجلی الهی می‌دانستند.

برخی از انبیاء همانند موسی در صحرای سینا، در حضور مردم، فرایند وحی را توضیح می‌دادند. هنگام وحی، گاه مردم نیز در صحنه حاضر بودند مثلاً در مورد وحی خدا بر داود، مردم وحی را به صورت ستونی از ابرهای

کشیده مشاهده می‌کردند. گاه آن را در قالب حجاب یا توری می‌دیدند که از آسمان بر پیامبر نازل می‌شد، گاه مردم وحی را در قالب آتش، نور، دود و مواردی ملاحظه می‌کردند که برایشان قابل هضم باشد. در برخی دیگر از متون از وحی با کلمه Noda یاد می‌شود، در این قبیل متون، خداوند خودش را می‌شناساند بدون اینکه مردم بتوانند او را شبیه انسان تصور کنند و به او تجسد ببخشند.

اما، تلمود مجموعه مطالبی یا تفسیرهایی از کلام الهی است که در آن برخی گفتارها و رفتارهای خداوند که موجب خوف بشر شده نیز درج گردیده است. دغدغه اصلی اندیشه تلمودی، نه مضمون وحی الهی بلکه ظاهر کلمات این پیام الهی است. در تلمود، بیشتر بر نوع کلماتی تأکید می‌شود که در قالب وحی بر افرادی چون ابراهیم، اسحاق و یعقوب به شکلی که در کتب مقدس آمده، نازل گردیده است.

بخش عمده‌ای از مطالب تلمود در رابطه با وحی خدا به پیامبر است و مطالب آن ارزشی برابر با مطالب تورات دارد و بسیاری از تفاسیر آن ارتباط نزدیکی با مضمون تورات دارد.

در اغلب موارد به ماهیت و معنای وحی توجهی نمی‌شود و آنچه در این خصوص گفته می‌شود فهم خود یهودیان و پیامبران آنهاست که همخوانی چندانی هم با فلسفه و ادبیات باستانی قوم یهود ندارد. در تلمود اشکال مختلفی از وحی مورد نظر است که رابطه سلسله مراتبی

با هم دارند که در آن هم پیام خدا به موسی درج شده و هم پیشگویی نبوت او. در تلمود، درباره شیوه‌های نزول وحی نیز بحث شده: پیام الهی در برخی اوقات از طریق رؤیا، گاه به وسیله فرشته، و در برخی موارد از طریق نور و به شکلی قابل مشاهده بر نبی نازل شده است.

اما دریافت وحی توسط موسی، از طریق هیچکدام از این اشکال نبود، بلکه موسی با خداوند به صورت رودررو و چهره به چهره صحبت می‌کرد، او را در جامی شفاف مشاهده می‌نمود و به همین علت است که موسی می‌تواند تقدس و اعتبار تورات را تضمین نماید.^(۱۰)

اینجا باید دید که در این دوره سهم عقل و وحی تا چه اندازه است، مسلم است که در قرون اولیه و حتی در فلسفه باستانی یهود، وحی مقامی مطلق دارد و حتی تاریخ یهود نیز جزئی از فرایند وحی و دخالت الهی محسوب می‌شود، اما چنین نیست که هسته اصلی اندیشه یهود همان وحی الهی باشد. اشکال اصلی به نحوه فهم یهودیان سنتی و مدرن برمی‌گردد و اینکه چه تفسیری از کتاب مقدس ارائه می‌دهند.

با ابداع شیوه‌های تازه تفسیر، تورات به صورت یک علم درآمد و تنها مردانی که برای شرح مندرجات کتاب مقدس صلاحیت داشتند، می‌توانستند به طور مستند مطالبی در مورد آن اظهار کنند [تنائیم Tannaim] از اینجا معلوم می‌شود که تقابل دو موضوع عقل و وحی از همان آغاز مشهود بوده که نمونه آن اختلاف

فرقه محافظه کار صدوقی با فرقه لیبرال فریسیان بود.

یکی از پیشروان تنائیم که اثر عمیقی در تألیفات آنان به جای گذاشت هیلل، یهودی با بلی بود. وی نظریات فریسیان را با ذکر مثال به نحو احسن روشن ساخت، او معترف بود که زندگی انسان با شرایط دائم‌التغییر خود نمی‌تواند در چارچوب یک شریعت مکتوب ثابت و تغییرناپذیر باقی بماند. هیلل در اصل آزادی تفسیر که تورات منقول شفاهی آن را جایز دانسته، برای متناسب ساختن احکام تورات با اوضاع متغیر زندگی وسیله‌ای مهم یافت شیوه استدلال وی، تورات را راهنمای یک زندگی فعال و ارزشمند دائمی ساخت. هیلل و همکار وی شمای در طی هفتاد سال اول قرن یکم میلادی بر افکار و عقاید رایج در محافل فریسیان تسلط داشتند.^(۱۱)

از خلقت جهان وجود داشته و ابزاری برای خلق جهان بوده است و از این لحاظ تورات به سبب دخالت عقل ازلی در تکوین آن، شامل مجموعه وسیعی از نه تنها احکام و فرامین و داستانهای نیاکان، بلکه مجموعه مقررات و نصایحی است که به سایر انبیاء هم نازل شده و همه کتب مقدس را در بر می‌گیرد.

این دیدگاه که تورات شامل مجموعه‌ای از کلمات خداوند است و نیز بین وحی الهی تورات و تلمود تلازم و وثیقی وجود دارد، مورد احترام فراوان فلسفه یهودیان طی قرون وسطی بوده است.

در میثنا نیز با لحنی انتقادآمیز از کسانی که مفاهیم و مطالب تورات را غیر آسمانی می‌دانند، آن را مجموعه‌ای از کلمات الهی و قدسی می‌داند و ضمناً معلوم می‌کند که حتی در آن دوره نیز نقد کتاب مقدس به شکل اولیه مطرح بوده است.

اما صدوقیان تنها متن ظاهری کتاب مقدس را می‌پذیرفتند و تفاسیر آزادمنشانه فریسیان را که می‌خواستند فرامین تورات را به همه ارکان زندگی سرایت دهند، رد می‌کردند.

یهودیان سنتی وحی الهی را عامل اصلی زندگی بشری دانستند، در سراسر اسفار پنجگانه و تعلیمات انبیاء، خداوند تمام برنامه‌ها و نیات خود را از طریق کلمات و حوادث بیان نموده است.

دوم- عقل و وحی در آرای فیلسوفان یهودیت
در همان دوره اقتدار وحی نیز از دیدگاه تلمود، تورات با عقل شناخته می‌شود، عقلی که پیش

در بین فلاسفه و متفکرین، فیلون اولین متفکر با نفوذی بود که عقیده التقاطی وحی بودن کتاب مقدس و نیز حقیقت داشتن فلسفه یونانی را پیش کشید و بالاخره خود را با مسئله ایجاد توافق بین فلسفه و شرع، و بین افلاطون و موسی روبرو یافت.

فیلون [۲۰ ق.م تا ۵۰ م] از فلاسفه افلاطونی بود که خود ایمان شدیدی به آسمانی بودن قوانین یهود داشت و تورات را اساس همه فلسفه‌های حقیقی می‌دانست. اما معتقد بود که قسمت اعظم تورات از طریق تمثیل قابل

توجیه است نه از راه واقعیت. سهم عمده وی در فلسفه، دفاع از یهودیت اخلاقی، شرعی و تاریخی است. وی سیستم عرفانی موحدانه‌ای اساس نهاد که بنابر آن اعتقاد به وجود خدا تنها از راه شهود میسر است نه از طریق تعقل.

فیلون در باب ذات خدا سخن نگفت و آن را برتر از حد تفکر آدمی دانست. نفوذ او را در جمله آغازین انجیل یوحنا: و در آغاز کلمه بود و... و آثار فلاسفه قرون وسطی و جدید مثل دکارت و اسپینوزا می‌توان دید.^(۱۲)

فهم ماهیت فرایند وحی نبوی و به خصوص نسبت آن با عقل، یکی از مباحث جدی در فلسفه دین یهود به شمار می‌رود، و این بحث درباره میزان اقتدار وحی موسوی به بهترین شکل آن در آثار فیلون بیان شده است. وحی بر موسی از دیدگاه فیلون بسیار اهمیت دارد، از نظر وی، مطالب اسفار خمسه را می‌توان به سه بخش جداگانه تقسیم نمود:

اول، همان وحی مستقیم است که خداوند آن را با صدای خویش نازل کرده و موسی آن را شنیده است.

دوم، وحیی که در قالب پرسش موسی و پاسخ خدا نازل شده است.

ودسته سوم هم به وحیی اطلاق می‌شود که در نتیجه الهام و اشراق درونی حاصل گردیده است.

از دید فیلون، موسی به عنوان «فیلسوف شاه» افلاطون مطرح است که هم قانونگذاری می‌کند، هم روحانی و کشیش و هم پیامبر است. موسی

با احراز مقام نبوت به فضل الهی به توانایی نائل می‌شود که ممکن است از طریق فضل خدا به نتایجی برسد که عقل را توان دسترسی بدان نیست. وی معتقد بود که با روش تمثیلی در تفسیر وحی، اختلاف بین ملزومات فلسفه و مفهوم وحی، از بین می‌رود.

استفاده از روش تفسیر تمثیلی برای تفسیر صفت انسانی داشتن خداوند در کتاب مقدس، واجب است چون چنین کاری با تفسیر تحت‌اللفظی وحی میسر نیست.

از نظر سعیدیا، پذیرش حقانیت وحی به چهار عامل بستگی دارد که نخستین آنها قواعد عقلی و دلالت منطقی است، نفس فرامین و حیانی شامل دو دسته است: فرامین عقلانی و فرامین متعبدانه. سعیدیا معتقد است که قواعد عقلانی هم برای اثبات و استحکام ادعاهای خود نیازمند وحی است در مقایسه با دیدگاه فیلون، سعیدیا نقشی تعیین‌کننده‌تر برای تفسیر نمادین قائل است.

فیلو در تلاش برای دینی کردن فلسفه، تصور و مفهوم فلسفی علیت را چنان تغییر داد که بنابر نظر وی خدا هنگام آفرینش جهان، بعضی از قوانین علیت را در آن جایگزین ساخته است که جهان به وسیله آنها تحت نظارت خدا اداره می‌شود ولی خداوند می‌تواند با خلق معجزه، جریان این قوانین را متوقف سازد، این تصور دینی از علیت مورد قبول آبابی کلیسا نیز قرار گرفت.

وی در ادامه تلاش خود در مورد تقدیر و

اختیار نیز به نگرشی دست یافت که بنابر آن، فعل آدمی حتی در صورت آزادی از جبر فیزیکی خارجی، هنوز به وسیله ارتباط درونی علت‌های روحی مخلوق خدا تعیین می‌شود و خدا حق قطع این ارتباط را دارد.^(۱۳)

در آخر لازم به ذکر است که دیدگاه نوافلاطونی که سولومون بن گابریل نماینده اصلی آن بود در رابطه عقل و وحی هرگز اشاره‌ای نکرده است با وجود این دیدگاه نوافلاطونی مثل دیگر فلاسفه وحی نبوی را اتصال روح نبی با عقل فعال می‌داند. این دیدگاه نزد قوم اسرائیل به صورت فلسفه دینی قبالا درآمد که در برابر تفسیر لفظی شریعت یهود ایستاد.

ب- قرون وسطی

بعد از قرون اولیه میلادی فروغ فلسفه در اروپا خاموش شد و در قرون وسطی مسلمین آن را به دست گرفته سپس تسلیم یهود نمودند و آنها نیز در شروع دوره کلاسیک آن را به اروپا مسترد داشتند.

قبلاً ذکر شد که در صدر اسلام یهودیان زیر فرمان اسلام، اثر فلسفی نداشتند ولی در اواخر قرن ۳، آثار عربی با محتوای یهودی پیدا شد و تا پایان قرن ۶ در اندلس ادامه یافت، در بین یهود دو فرقه قرائیان و جاوینیان که شهرستانی آنها را نظیر مشبهه در فرقه‌های اسلامی می‌داند، آثار فلسفی را از متکلمان اسلامی اخذ کردند.

یهودیان آرای عقلگرایانه معتزله در اسلام را به عنوان امری برهانی پذیرفتند که البته این

پذیرش و در نتیجه رد اشاعره، جنبه منطقی نداشت و فقط چون فرقه معتزله تقدم زمانی داشت یهود اول با آن آشنا شده و آن را پذیرفتند. شهرستانی در مورد متکلمان یهودی اهل تحقیق مشرق می‌گوید: همه اندلسیان یهود متمسک به گفتار و آرای فلاسفه‌اند به شرطی که تناقضی با قانون شریعت نداشته باشد. به طور کلی همزمان با تأثیر اعتزال بر عقلگیری دینی در میان یهودیان ساکن سرزمینهای اسلامی، تأثیری نیز از جانب اسلام سنتی بر روی یهودیان مخالف عقلگرایی دینی وجود داشته است.

در اوایل قرن دهم میلادی، هنگامی که عقلگرایی دینی تازه در میان یهودیان ظاهر شده بود، سعدیا از معارضه با آن جلوگیری کرد به این طریق که یک شخص یهودی مفروض را بر آن وامی‌دارد که شک و تردید خود در مورد عقلگیری دینی را با نقل اعتقاد مسلمانان پیرو سنت بیان کرده، اندیشه را بر ضد عقل برانگیزد سعدیا خود در [آمونوت، مقدمه، ص ۲۰] می‌گوید اگر کسی بکوشد از فقره‌ای از تلمود، اعتراضی نسبت به عقلگرایی دینی بیابد، ثابت می‌شود که آن درست نیست. وی هرگز در بحث خود توجه نکرده که در میان یهودیان زمان خودش مخالفت عملی واقعی با عقلگرایی دینی وجود داشته است.

وی چون از اعتراض تعدادی از مسلمین بر عقلگرایی دینی آگاه بود، کوشیده تا بر این اعتراض، تأییدی در نوشته‌های علمای دین یهودی پیدا کند. ولی یک قرن بعد، شاید در نتیجه

تأثیر عقلگرایی دینی بر بعضی از یهودیان، اعتراضات نسبت به عقل گسترش می‌یابد شبیه همان احساساتی که در میان مسلمین اهل سنت وجود داشته است.

مثلاً ابن حنج که خود لغوی و فیلسوف بود در تفسیر آیه‌ای از کتاب جامعه ۱۲:۱۲: از ساختن و پرداختن کتابهایی که پایان ندارد بر حذر باش. و «مطالعه زیاد تعب بدن است»، می‌گوید: این آیه اشتغال به کتبی را نهی می‌کند که باعث آگاهی بشر از ماهیت جهان زبرین و زیرین می‌شود چون این موضوعی است که حقیقت آن را شخص نمی‌تواند بیابد و به پایان آن برسد. و مایه آسیب و تباهی ایمان و فرسودن نفس است بدون اینکه رضایت خاطری از آن دست دهد. پس کار درست آن است که شخص خود را به خدا واگذارد و به آنچه در شریعت بدان فرمان رفته، گردن نهد و با توکل به ایمان متمسک شود، چنان که ادامه آیه می‌گوید:

«از خدا بترس و اوامر او را نگاه دار. چون که تمامی تکلیف انسان این است و از آنچه حقیقت آن برتر از فهم و تعقل باشد صرف نظر کن». البته معلوم نیست این معارضه تنها بر ضد کاربرد روشهای عقلی در باورهای دینی بوده یا بر ضد خود بعضی از اعتقادات عقلانی شده نیز بوده است. (۱۴)

از اندیشمندان شاخص این دوره یهودا هالوی [۱۱۴۰-۱۰۸۰ متولد اسپانیا] مدافع یهودیت در برابر اسلام و مسیحیت است. از نظر وی، وحی امری مستقل و مقدم و مسلط بر عقل است، هالوی پدرش از علمای بنام در محکمه شرعی یهود منصب قضا داشت. در دوره موحدون که وضع یهود و نصا را به خطر افتاد به ظاهر به اسلام ایمان آورد تا اینکه از اندلس خارج شدند و ده

معتقد است که امرالهی مایه پیوند بین خدا و انسان است. پیامبر بر فیلسوف برتری دارد، چون معارف پیامبر مستقیماً از طریق خدا نازل می‌شود نه عقل بشری؛ در حالی که معلومات فیلسوف محل بحث و تردید است.

بحث هالوی مبتنی بر برداشت سلسله مراتبی نو افلاطونیان است که در آن، موجودات در یک مراتب خاصی قرار گرفته‌اند، و انسان در آن گرایشی رو به بالا دارد از انسان عادی به فیلسوف، از او به اسرائیل، و از وی به نبی می‌رسد و از پیامبر به خدا متصل می‌شود. هالوی برخلاف پیشینیان بر ماهیت یکپارچه وحی و بر ساخت غیرعقلانی آن پافشاری می‌کند. (۱۵)

اما برجسته‌ترین شاخص فکری و فلسفی یهود در این قرون ابن میمون قرطبه‌ای [۶۰۱-۵۳۰ ه.ق] است. وی عالم، فیلسوف و طبیب یهودی و دارای مقامی والا در فقه و شرایع یهود بود طوری که می‌گویند:

از موسی (ع) تا موسی - ابن میمون - کسی مانند موسی برنخاسته است. در عرف احبار یهود او را Rambam مخفف ابی موسی بن میمون می‌خوانند. وی متولد قرطبه از مراکز بزرگ فرهنگ اسلامی اندلس و نیز از مراکز بزرگ یهودیت است.

پدرش از علمای بنام در محکمه شرعی یهود منصب قضا داشت. در دوره موحدون که وضع یهود و نصا را به خطر افتاد به ظاهر به اسلام ایمان آورد تا اینکه از اندلس خارج شدند و ده

سال در بدری و تبعید کشیدند و بالاخره به فاس
مراکش رفته، نزدیکی از احبار-یهودا کهن - درس
خواند. از آنجا به عکا رفته سپس وارد مصر
فاطمی شده در قاهره سکونت کردند.

ابن میمون در این شهر از نحله ربانین بوده
با قرائین سخت مخالف بود چون آنان تلمود را
قبول نداشتند و فقط عهد عتیق را منبع فقه و
شریعت یهود می دانستند در فسطاط به عنوان
عضو محکمه شرعی یهود و رئیس عامه یهود
اصلاحات زیادی در آداب و مراسم یهودی انجام
داد. پزشک مخصوص صلاح الدین ایوبی شد و
بالاخره در ربیع الاخر ۶۰۱ ه.ق درگذشت و
طبق وصیت در طبریه فلسطین دفن شد تا در
مزار بزرگان شریعت موسی و بنی اسرائیل باشد.
دلالة الحائرین مشهورترین اثر فلسفی وی
است. (۱۶)

ابن میمون با وجود فیلسوف بودن، فلسفه
خاصی داشت که در آن با متکلمان حتی در
اعتقادات مشترک یهود و اسلام اتفاق نظر نداشت.
قصد وی آن بود تا تنها از نظریه های فلسفی ای
که معتزله و اشاعره در پذیرش آن سهیم بودند
و برای استدلالهای آنان جهت اثبات چهار
اعتقاد دینی مشترک ادیان توحیدی [اعتقاد به
مخلوق بودن جهان، مخلوقیت هستی، یگانگی
خدا و عدم جسمانیت او] ضرورت داشت سخن
بگوید و در این میان بر شیوه عقلانی بیش از
وحی تکیه داشت.

ابن میمون، خود تأثیر کلام اسلامی بر آثار
یهود را در اندیشه های مکتوب خویش ذکر کرده

است. در فصل ۷۱، جزء اول از دلالة الحائرین
می نویسد: علوم شرعی در آغاز بین یهود مدون
نبود چون نمی خواستند با نوشتن این علوم،
اسباب ظهور اختلافات را فراهم سازند اما در
طول زمان که به سبب تسلط اقوام دیگر بر یهود،
دانایان این علوم از بین رفتند و اصول بزرگ
دینی از میانشان رخت بر بست و فقط اشاراتی در
تلمود و مدرشوت باقی ماند، یهود، علم توحید
و کلام را از معتزله اسلام آموختند و از پذیرش
عقاید غیربرهانی اشاعره سرباز زدند.

یهودیت در سه مسئله انسان شکلی گری، و
رد آن، قدم و حدیث قرآن و جبر و اختیار بر کلام
اسلامی نفوذ داشته است که مهم ترین این مسائل
از نظر ارتباط با عقل یا وحی، بحث جبر و
اختیار بود.

۱- مسئله تقدیر برای ابن میمون جنبه دوگانه
داشت، در حالی که به عنوان اعتقادی دینی
موضوع اختلاف معتزله و اشاعره بود، به عنوان
نظری فلسفی به انکار علیت می انجامید که بین
این دو فرقه مشترک بود. وی در افکار قدر با
معتزله اشتراک داشت اما با تصور آنان از اختیار
و آزادی اراده موافق نبود. مثلاً در پایان مقدمه
روش شناختی خود بر دلالة الحائرین پس از
تفسیر گفته کتاب مقدس درباره خدا: با کسی
که برای مدد تو بر آسمانها سوار شد [تثنیه
۳۳۲/۳۶] به معنی: خدا با قدرت و اراده خود
سبب حرکت دورانی فلک خارجی فراگیرنده
همه افلاک می شود، می گوید: بیان کتاب مقدس
با این تفسیر اشاره به دلیل فلسفی برای وجود

خدا از طریق حرکت است.^(۱۷) با آنکه صراحت کتاب مقدس درباره اختیار آدمی بیش از قرآن است، تأکید آن در اثبات نفوذ قدرت خدا به اندازه قرآن است. ابن میمون در کتاب عبری «مشنه تورا» که مربوط به قانون شریعت یهودی است، ضمن عرضه نگرش سنتی یهود درباره اختیار بر مبنای کتاب مقدس یا نوشته های علمای مقدس دینی، از خواننده می خواهد که به آنچه نادانان غیر یهودی و اغلب ناآگاهان یهودی مبنی بر صالح و طالح بودن انسان در بطن مادر، می گویند هیچ توجهی نکنند. منظور وی از نادانان یعنی کسانی که تنها از سنت پیروی می کنند و یا نسبت به فلسفه نادانان - غیر عقل گرایان - وی هر یهودی را که اظهارات دینی شایع روایتی را به معنی تحت اللفظی قبول می کند مانند کسی می داند که با مرد حکیم و اهل تمیز مخالف است. منظورش از غیر یهودیان نادان هم اشاره به اهل سنت اسلام بود که اختیار را انکار می کردند. به قول ابن میمون، یهود آزادی اراده را اصل اساسی دانسته، مخالفتی با آن نداشتند، با اینکه اعتقاد کورکورانه ای به گسترش قدرت الهی بر اعمال بشری داشتند.

۲- تفسیر یا تأویل غیر ظاهری [نه باطنی مطلق]. علمای دینی یهود حتی آیات مبتنی بر تشبیه خدا به انسان را به معنی تحت اللفظی نمی گرفتند هر چند با همین اوصاف خدا را توصیف می کردند، اما پس از آشنایی با بحث های مسلمین درباره جسمانیت خدا یا رد آن، و اینکه معتقدان جسمانیت خدا، آیات نفی تشبیهی قرآن را

تفسیر و توجیه می کردند، بعضی یهودیان نیز بدین گونه معتقد به جسمانیت خدا شدند. ابن میمون آیات و الفاظی از کتاب مقدس و کتب دینی یهود را که مبین تشبیه بود، به معنی لفظی نگرفت و آنها را تأویل کرد مثلاً مقصود از رؤیت خدا را ادراک و نظر عقلی می داند نه درک حسی که لازمه اش تجسیم و تشبیه است. به اعتقاد وی، شرایع الهی، صلاح نفس و بدن و جامعه است و اکمال آن از طریق علم و حکمت به دست می آید، تانفس انسان به مرحله عقل بالفعل برسد، شریعت موسی ضامن به کمال رساندن ابدان و نفوس است، شرایع الهی مبتنی بر حکمت و علت خاصی است که ما برخی را درک می کنیم مانند حرمت قتل؛ و برخی بر ما مجهول است و نباید خود را به بیان علل و فواید آن مشغول سازیم.^(۱۸)

۳- تفسیر ابن میمون از وحی، نوعی مفهوم ارسطویی است که بعدها توسط اندیشمندانی چون فارابی و ابن سینا مورد استفاده قرار گرفت. وی نبوت را پدیده ای طبیعی تلقی می کند که در آن نبوت نوعی علم و آگاهی است که حاوی واقعیت راستین بوده از جانب خدا نازل می شود، این نزول به واسطه عقل صورت می گیرد و پس از آن به عقل انسانی می رسد، از این نظر و نیز اینکه پیامبر را فیلسوف شاه می داند موضعی مشابه فیلون دارد.

وی در یکی از گفتارهای مشهور خود هدف قانون و شریعت را آسایش روان و رفاه بدن می داند، برای توده مردم، عقیده حاوی معنای

سیاسی است چون قادر به تفکر در ابعاد ماوراءالطبیعه نیستند، قانون، صلاحیت و سعادت فیلسوفان را تضمین می‌کند تا از لذات روح برخوردار شده از افراط پرهیزند از این دیدگاه، ممکن است وحی به عنوان یک امر ماهیتاً سیاسی تلقی شود و نه لزوماً عامل رستگاری فردی، به منظور رفع تعارض بین وحی و عقل نیز، روش تفسیر استعاری یا تمثیلی مورد استفاده قرار می‌گیرد.^(۱۹)

۴- تعادل بین عقل و وحی: ابن میمون در مهم‌ترین کتاب فلسفی اش دلالة الحائرين، هدف اصلی کتاب را در تطبیق ظواهر کتاب عهد عتیق با قواعد عقلانی و فلسفی جلوه‌گر می‌سازد، وی از جمله متفکران بزرگ خردگرا و پیرو اصالت عقل شمرده می‌شود و تناقض و تضاد در متون کتب دینی و رسایل را به علل زیر نشان می‌دهد:

اولاً مؤلف، گفتار گوناگون مردمان را بدون ذکر سند و گوینده، ذکر می‌کند.

ثانیاً در متن، مؤلف از رأیی به رأی دیگر برگشته ولی هر دو را بدون عدول از یکی، در کتاب درج کرده است

ثالثاً در بعضی جاها، مقصود، کلام ظاهر و در بعضی مقصود کلام باطن و مکتوم است و... وی مصداقهای این موارد را در تلمود و کتب انبیاء ذکر می‌کند. البته این کتاب را به خط عبری نوشته تا مسلمین از آن آگاه نشوند.

وی این کتاب را برای سازش تعلیمات علم و فلسفه با معانی کتب آسمانی نوشت و از لحاظ همین ارسطومآبی و استفاده از آثار این حکم برای

اثبات عقلی ایمان، زمینه‌ساز «سن توماس» می‌شود چون این مسئله، اساس فلسفه دینی است و قرون وسطی نتوانست از زیر بار آن شانه خالی کند. او در این مورد مانند ابن رشد در اسلام است، اما یهودیان و روحانیت آن نظیر سلیمان بن ابراهیم پلپه‌ای که پیروان ابن میمون را تکفیر و تهدید کرد، در برابر فلسفه وی مقاومت و شروع به شکنجه و آزار پیروانش نمودند و در اثر این فشار، عده زیادی از اسپانیا مهاجرت کردند، در اثر این جنبش، آرایبی به وجود آمد که در خصوص محال بودن آفرینش از عدم و قدم ماده با شریعت یهودی موافق نبود، فلاسفه یهود کوشیدند دین را طوری تأویل کنند که با مکاتب فلسفی مماشات داشته باشند.

آنها برخلاف متکلمین اسلامی، در وفق این دو، تلاش کردند که دین را مطیع فلسفه نمایند مثل روشی که ابن رشدیها داشتند. از قرن ۱۲ معلوم شد که ایمان و عقل نه مخالف و نه عین هم‌اند و بین این دو توافقی لازم است و این عقیده برای سازش عقل و دین، اساس فلسفه اسکولاستیک شد.^(۲۰)

به طور کلی، ابن میمون معتقد است که ادراک عقل محض و خالی از هر گونه شائبه خیالی، مشکل است و تنها در پرتو ریاضتهای فراوان فکری حاصل می‌شود، در نتیجه اکثر مردم هرگز با عالم معنی سر و کار ندارند، بنابراین وی تقلید در اصول دینی را برای جمهور مردم جایز دانسته، چون در غیر این صورت، بسیاری از اشخاص بدون فهم وجود خدا به آغوش مرگ

می‌روند، چون درک الهیات بدون تمهید مقدمات [مهارت در منطق و ریاضیات و طبیعیات] ممکن نیست و از سویی بسیاری از مردم در این مقدمات متوقف می‌مانند و به نتیجه مطلوب نمی‌رسند،

گروهی نیز که گرچه ذهن وقاد و مستعد دارند ولی مرگ زودرس مجال وصول به نتیجه برای آنان باقی نمی‌گذارد پس اگر باب تقلید مسدود باشد، بسیاری افراد از اعتقاد به وجود خدا محروم مانده دچار خسران می‌شوند.

بنابراین وی به محدود بودن عقل قائل بوده آموزش علوم الهی پیش از تمهید مقدمات را زیانبخش می‌دانسته است به نظر وی در عالم هستی اموری هست که عقل قادر به درک آنهاست اما برخی موارد از حوزه ادراک وی بیرون و راه وصول به آنها برای انسان پیوسته مسدود است.

ج- دوران معاصر
مُدِرک بودن عقل، مستلزم درک همه امور به وسیله عقل نیست چنانچه در مورد حواس نیز چنین است مثل حس باصره که همه چیز جهان را نمی‌تواند ببیند. وی به تفاوت و تفاضل در ادراکات عقلی در اشخاص به صورت محدود معتقد است [برخلاف رنه دکارت عصر جدید که عقل را در همه افراد آدمی یکسان می‌داند و تنها تفاوت را در روش کاربرد عقل تلقی می‌کند]. وی علل اختلافات در الهیات را، حب ریاست و علاقه به غلبه بر خصم، لطافت و پیچیدگی در این رشته، نادانی مُدِرک و نوع تربیت انسان می‌داند و با وجود بررسی این علل، تأکید دارد که در هر حال عقل آدمی از وصول

به برخی حقایق ناتوان است؛ ناتوانی عقل نسبت به درک پاره‌ای از حقایق، تنها سخن اهل شرایع نیست بلکه فلاسفه نیز به این واقعیت اعتراف دارند.

وی با همه تلاش برای اثبات محدودیت عقل، از مسدود شدن باب نظر و تعطیل عقل سخت نگران است و به همین جهت نصوص دینی و کلام انبیاء را در این باب تفسیر کرده است: منظور انبیاء از محدودیت عقل این نیست که باب نظر مسدود است و عقل حجیت ندارد زیرا عقل نسبت به آنچه در حوزه ادراک آدمی است همواره حجت است. نادان حکمت دیگران را نقض و آن را خروج از شریعت می‌شمارد و این دشمنان حکمت هستند که نور و ظلمت را به جای هم مطرح می‌کنند.^(۳۱)

از قرن پانزدهم به بعد فلسفه یهود رو به اضمحلال نهاد و جنبه روحانیت یهودی نیرو گرفت طوری که در قرن شانزدهم فلسفه را مورد حمله قرار دادند و کتاب تهافت الفلاسفه غزالی را در ۱۵۳۸م ترجمه کردند تا به وسیله آن پیروان ابن رشد و ارسطو را مغلوب کنند تا اینکه فلسفه اروپایی در دوره جدید وارد میدان شد. در فلسفه مدرن یهودیت، مفهوم وحی، معانی متعددی دارد؛ وحی هم ارتباط ماوراءالطبیعی با حقیقت مطلق است و هم ادراک پیام الهی و هم تجربه و شهود معنوی برخی افراد خاص. موسی (ع) ضمن تأیید خداپرستی و یکتاپرستی،

اذعان داشت که عقل ریشه دینی دارد و جهانی است پیام آسمانی خدا با ضرورت رستگاری بر موسی نازل شد این وحی بر یهودیت، نه به عنوان یک دین، بلکه به عنوان قانون نازل شد، قوانینی که هدفش تنظیم مناسبات اجتماعی دینداران و انسانها بود.

برخی از متفکران ایده آلیست مفهوم وحی را به عنوان فرایند تدریجی معرفی می کنند که این فرایند به واسطه صلاحیت فکری انسان بر او نازل می شود. «Nohman Krochmal» که اندیشه هایش در برداشتها و طبقه بندیهای هگل گرایان از فکر، تأثیر بسزایی داشته، وحی را فرایند آگاهی فزاینده از ذات اقدس الهی می داند اندیشمندان دیگری مانند Solomon، وحی را عبارت از کشف معنویت الهی برای انسان می دانند و نه ارتباط خاصی که طی آن وحی بر انسان نازل می شود، این انسان است که صلاحیت و لیاقت دریافت وحی را پیدا می کند. در باب تعارض و تداخل بین عقل و وحی اخیراً بحثهای پیچیده ای بین نوکانتیها مطرح شده است هرمن کوهن به عنوان یکی از نوکانتیها معتقد است که خداوند اراده نمود تا انسان را به عنوان یک موجود عقلانی که عقل و توانایی وضع قوانین و اخلاقیات را دارد، خلق نماید. از این رو از دید این گروه، وحی به هیچ حادثه خاصی در تاریخ مربوط نمی شود و حتی نوع شناخت خاصی هم به شمار نمی آید.

این عده، وحی را بیشتر یک آموزه می دانند تا قانون. و با آنکه وحی را فرایند می دانند اما نه فرایند تدریجی بلکه فرایندی دفعی و حادثه وار که طی آن پیام الهی به یکباره در دسترس بشر قرار می گیرد استین هایم [stein heim] از جمله همین رادیکالهاست که وحی را برتر از عقل می داند از افراد دیگر این گروه می توان به «رافایل هیرش» اشاره نمود که معتقد است همه قوانین الهی اعم از شفاهی و مکتوب، ریشه الهی و آسمانی داشته اند و عقل بشر را در تکوین آن دخالتی نیست.

علاوه بر آنها می توان از اگزیستانسیالیستها یاد کرد که معتقدند اینگونه نیست که وحی همان انتقال یک سلسله اصول و قوانین ماوراء الطبیعی و اخلاقی به انسانها باشد. مارتین بوبر [متولد ۱۸۷۸] از جمله همین فلاسفه اگزیستانسیالیست است که وحی را محصول یک گفتگوی دوجانبه بین خدا و انسان می داند که می تواند حاصل ارتباط این دو با هم باشد بدون اینکه کلمه ای رد و بدل شود. در این گونه رابطه، انسان جواب پرسشهای ذهن خود را یافته و به صورت بی نظیری صاحب معرفت و دانش می شود. بوبر در تفسیر حسیدیم [نظام فلسفی عارفانه ای که اسرائیل بن الیعداد بنیان

نهاده بود] مهارت داشت.

می کند. (۲۲)

«فرانس روزنویگ» وحی را حاصل یک تعامل دوطرفه می داند که در آن آغاز گفتگو به خدا بستگی دارد و اوست که در شرایط خاصی، خود را بر افرادی خاص عرضه می دارد. طی این گفتگو از بشر انتظار می رود که به پرسشهای خدا جواب گوید و این گونه جوابهای بشری نیز در عداد وحی قابل احترام است.

به نظر ابراهام جی. هشر، وحی یک اتفاق نادر است که طی آن خداوند تعالیم خود را به انسان زمینی منتقل می کند، عمل وحی یک حادثه منحصر به فرد و خاص است که نمی توان آن را در عداد حوادث مشابهی چون تجربه سحرآمیز یا فرایند روانشناختی مورد مطالعه و محاسبه قرارداد. در این فرایند، دریافت کننده وحی، نقش بسیار جدی و فعالی دارد و پذیرنده صرف نیست، او باید مراقب باشد چرا که تنها شاهد صدور فرمان الهی بر انسان است.

در کنار اندیشمندان فوق باید از طبیعت گرایان نیز یاد نمود که وحی را نه یک امر مرموز بلکه یک تجربه عادی بشری می دانند که همه می توانند از آن بهره مند شوند، «احد حاعام» و مردخای کاپلان اینگونه فکر می کنند. در مقابل این دسته، ارتدکسها قرار دارند که معتقدند هنوز ارتباط خدا با انسانها قطع نشده، اینها به مسئله وحی با دید سنتی می نگرند و بر وحی در صحرای سینا تأکید داشته معتقدند که وحی شفاهی پس از آن هم تداوم داشته است و بشر را از نیات خداوند در اعصار بعدی مطلع

در شرایطی که طی سالهای اخیر، ارزشهای روشنگری مانند عقل، تعیین علوم و وعده های عقلانی علم به بن بست رسیده است و وعده ای از اندیشمندان پست مدرن مانند فوکو و دریدا سخن از مرگ خدا می گویند عده دیگر به ارتدکسیسم روی آورده از الهیات یهودی و وحی آن دفاع می کنند. (۲۴) در بین یهودیان عده ای لیبرال مسلک نیز هستند که، به دام پوزیتیویسم افتاده اند.

نوواک راهی بینا بین انتخاب کرده یعنی می خواهد بین عقل و وحی در یهودیت سازش به عمل آورد که البته طی این تعامل، وحی ارزش و اعتباری صوری دارد و فقط مشروعیت دهنده کلیه دغلکاریهایی است که عقل مرتکب می شود. و در این میان خاخامهای یهود، کاتولیکهای افراطی همگی از روشنگری می نالند و قصد دارند از برتری وحی در قبال عقل سخن بگویند.

و این امر مسئله مشترک مسیح و یهود است. بدین ترتیب سخن گفتن از باورهای فلسفی و عقلانی آیین یهود هم به دلیل کمبود شدید منابع تحقیق و هم به جهت ارتباط محکم این قوم با وحی و شریعت، امر دشواری است، اما از آنجا که تفکر بشر در طول تاریخ همواره در تعامل با اندیشه‌های مناطق و مکاتب دیگر است و از همین راه سیر تاریخی نسبتاً مشترک در زمینه خصوصاً اندیشه دینی وجود دارد، در آیین یهود نیز مثل ادیان دیگر، از آغاز تاکنون بحثهای مختلفی در این باب و در مورد موضوع مورد تحقیق انجام گرفته است. یهودیان از همان آغاز که با تفسیر دوگانه از کتاب مقدس در افکار صدوقیان و فریسیان روبرو شدند مسئله تعامل یا تقابل وحی و عقل بشر را به عنوان پرسشی ذهنی با خود داشتند. اما تنازع هزاران ساله هنوز هم به مطلق بودن یکی منجر نشده است، شاید به این علت که به قول دکتر علی اصغر حلبی در مقدمه تهافت الفلاسفه عقل و دین هم در جوهر و هم در روش اختلاف مبنایی دارند، دین بر پایه وحی آسمانی منزل و فلسفه بر عقل انسانی و نه وحی، تکیه دارد.

با این وجود اندیشمند بزرگ و عقلگرایی چون ابن میمون در این دوره ظهور می کند که ضمن پذیرش محدودیت عقل در ادراک برخی حقایق، حاضر به تعطیل و انسداد باب اندیشه عقلانی نیست، تأویل عقلانی از تورات و تفسیری ارسطویی از فرایند وحی و اثبات عقلی ایمان توسط ابن میمون باعث شد که فلاسفه یهود برخلاف متکلمین اسلام، برای مطیع ساختن دین به فلسفه تلاش نمایند.

اما قرون جدید، ضمن سنگینی نسبی عقل نسبت به ادوار گذشته، همچنان شاهد تقابل اندیشه‌های گوناگون در باب جایگاه عقل و وحی است. در برابر «نوکانتیها» که حتی در خود وحی نیز اهمیت را به لیاقت و هوش بشری می دهند، گروه دیگر همچنان عقل انسان را ناتوان از درک کامل پیام الهی می دانند و عقل بشر را در تکوین قوانین الهی دخالتی نمی دهند. اگرستانسیالیستها به هر حال در اولین مقطع مورد بررسی یعنی قرون اولیه یهود، ضمن اینکه حاکمیت مطلق با وحی است، زمزمه‌هایی فیلون وار در باب درک تورات به وسیله عقل انسانی شنیده می شود هیلل تنایی آزادی تفسیر را جایز می شمارد و تلاش دارد تا مطالب تورات را با تغییرات زندگی بشر هماهنگ سازد، فیلون هم وحی بودن کتاب

ضمن اینکه وحی را گفتگوی دوطرفه انسان و خدای دانند. معتقدند که وحی حادثه بی نظیر و نادری است و اهمیت زیادی برای دریافت کننده وحی قائلند. اما به طور کلی نزد یهودیان مدرن، وحی الهی نقش چندانی در سامان زندگی ندارد. از دید پدیدارشناسی عقل و وحی هر دو از تجربیات روزمره زندگی هستند عقل شامل تجربه‌های عادی و عینی و وحی شامل تفاسیر پیامبرانه از حوادث استثنایی است.

اعتبار عقل و وحی در مسیحیت

قرن وسطای مسیحی برابر با اوج شکوفایی تفکر و فرهنگ اسلامی و در غرب آمیخته به تعبدگرایی جزم‌اندیشیها و تعصبات است که بارها به قتل اندیشمندان عقلی و فلسفی منجر شده است. آغاز مباحث جدی در خصوص عقل و وحی یا فلسفه و دین در آیین مسیحیت، قرون وسطی است که نمادی از رویاروییهای پیوسته سه نوع طرز تفکر در باب ارجحیت عقل یا وحی محسوب می‌شود بدین جهت برای آشنایی با نگرش متفکران مسیحی به این موضوع، قرون وسطی مورد بررسی قرار می‌گیرد و عصر روشنگری جهت ممانعت از تکرار مطلب [سیر تفکر عقلانی و وحیانی غرب، دوران معاصر] ذکر نمی‌گردد.

اتین ژیلسون، برای شناخت دیدگاههای گوناگون نسبت به عقل و وحی، قرون وسطی در کتاب «عقل و وحی در قرون وسطی» نوعی وحدت فکر نسبی بین ادیان و به خصوص

فلسفه آنها را گوشزد می‌کند. تقسیم‌بندی ژیلسون در زمینه نگرشهای بشری به عقل و وحی، علاوه بر مسیحیت در مورد تفکر اسلامی نیز صادق است به خصوص که یکی از اعضای مهم تقسیم‌بندیهای وی، ابن رشد فیلسوف مسلمان اندلسی است.

ژیلسون آرای مختلف در باب ارتباط عقل با ایمان به وحی را در «قلب سه خانواده معنوی» قرون وسطی، که نوشته‌های کثیر فلسفی و الهی آن قرون را نگاشته‌اند توضیح می‌دهد:

۱- خانواده اول که ایمان‌گرایان مطلقند به نام خانواده تر تولیانوس آمده است که متشکل از متألهانی است که به نظر آنها وحی جایگزین همه معارف تجربی و اخلاق و مابعدالطبیعه است؛ چون خداوند با ما سخن گفته است دیگر حاجتی به تفکر نیست و راه رستگاری نیز در کتاب مقدس مندرج است و باید شریعت را آموخت نه فلسفه را که معرفت آن همه جا با مندرجات دیانت، مخالف است. آنها همواره از سه یا چهار نص از پولس قدیس که غالباً مشابه هم است، استفاده می‌کنند و سایر اقوال او درباره معرفت طبیعی به خداوند و قدرت التزام آور قوانین اخلاقی طبیعی را کنار می‌گذارند. فلسفه و منطق یونانی را رد کرده و بدعتها در عقاید جزمی دینی را ناشی از تأثیر مهلک فلسفه در معرفت مبتنی بر الهیات می‌دانند و قول آخرشان این است که میان ایمان دینی به کلام خدا و استفاده از عقل طبیعی در مسائل مربوط به وحی تعارض منطقی وجود دارد.

معرفت از مبانی متفاوت از جمله دو گروه اصلی متشکل است:

الف- اولین گروه تعداد معینی حقایق مُنزل که با وجود وحی شدن، ادراک عقلی آنها هم ممکن است مثل وجود خدا و صفات ذاتی او.

ب- حقایق وحی شده عبارت است از اموری ایمانی که به درستی بیان شده و فوق تمامی مراتب عقل انسانی است مثل تجسد و تثلیث که هیچ نوع تفکر فلسفی نمی تواند دلیلی به نفع آنها اقامه کند و اگر عقل نتواند صدق آنها را اثبات کند کذبشان را نیز نمی تواند برای مؤمن مخلص جزئی ترین تعارض میان عقل و ایمان نشانه ایرادی در فلسفه وی هست چون ایمان مبنای معرفت فلسفی نیست راهنمای صالح در جهت حقیقت است.

عضو تومایی به ایمان آوردن به چیزی که می تواند بشناسد علاقه ای ندارد و هرگز به شناخت چیزی که فقط باید به آن ایمان آورد تظاهر نمی کند.

در این دیدگاه، ایمان و عقل دو نوع معرفت متمایز است و جایگزین هم نمی شوند، ایمان پذیرفتن وحی خدا و علم و عقل، پذیرفتن چیزی است که به صورت طبیعی در پرتو نور طبیعی عقل درست می دانیم. و براین اساس، توماس آکویناس، گزاره های دینی را سه دسته می داند:

۱- گزاره های خردپذیر که هم عقل آنها را اثبات می کند هم متعلق ایمان هستند.

۲- خرد گریز که عقل آنها را نه اثبات می کند و نه نفی. بلکه در مورد آنها ساکت است و قدرت

۲- **خانواده آگوستین** که روشن نظرتر از اولی هستند و در تلفیق ایمان دینی با تفکرات منطقی تلاش کرده اند [البته با برتری ایمان]. از نظر آنها راه دستیابی به حقایق عقلی، ایمان ساده ای است که عامی ترین مؤمنان دارند. امن ترین طریق وصول به حقیقت طریقی نیست که از عقل شروع و به ایمان منتهی شود بلکه طریقی است که مبداء آن ایمان است و از وحی به عقل راه می یابد. با آگوستینوس عصر جدیدی آغاز شد که در آن عالی ترین نوع تفکر فلسفی از آن علمای الهیات بود. در واقع حتی ایمان آگوستین نیز مبتنی بر استفاده مخصوصی از عقل طبیعی است چون نمی توان به وحی الهی ایمان آورد در حالی که دلایل قانع کننده ای برای تحقق این وحی وجود ندارد. از اقوال صریح وی برمی آید که اولاً وحی ما را به ایمان فراخوانده و تا ایمان نیاوریم نمی توانیم بفهمیم. ثانیاً انجیل نیز به همه کسانی که حقیقت را در کلام مُنزل می جویند، وعده فهمیدن داده است. همه آگوستینیها در ایمان و سپس فهم و نیز در مورد متعلق ایمان اتفاق نظر دارند اما در مورد متعلق فهم متفق القول نیستند. نتیجه تفکر آگوستین یافتن تفسیری افلاطونی از وحی مسیحی است.

۳- **خانواده تومائیها:** توماس آکویناس با اینکه به اصالت عقل معتقد است اما آن را مثل ابن رشد در برابر و تقابل با وحی نمی داند بلکه حیطه آنها را متمایز از همدیگر می شمارد: وحی حقیقتاً وجود دارد و تنها در قلمرو وحی، معرفت به خدا و انسان برای همه فراهم می شود. این

تحلیل ندارد.

تردیدناپذیرش را از قرآن گرفت عقل هم به همان سلاح فلسفه یونان متوسل گشت که با مساعی مترجمان عیسوی در دسترس مسلمین قرار گرفته بود. البته برخلاف تجسم شخصی وحی در مسیحیت، وحی اسلام در قرآن بود وحی، متشکل از احکام الهی است که لازمه اش تعبد به احکام شریعت است تا وفاداری و عشق به یک شخص.^(۲۶)

در اسلام برهان عقلی، همتای دلیل معتبر نقلی است، در بعضی امور پیش از اعتبار دلیل نقلی، گاه همراه آن و گاه پس از آن است:

۱- در اصول دین، برهان عقلی قبل از نقل است عقل در حکمت نظری می گوید: جامعه بشری نیازمند وحی است.

۲- در محدوده دین، عقل همتای نقل فتوا می دهد و هر دو مؤید یکدیگرند، همان گونه که در بحثهای عقلی، دو دلیل عقلی معاون هم اند و در بحث نقلی، دو دلیل نقلی؛ در بحث دینی هم دلیل عقلی و هم نقلی کمک همدیگرند.

۳- اگر در موردی عقل با تلاش خود، حکم خاص چیزی را نیافت و از موارد «مالانصّ فیه» بود، عقل گاه به براءت، گاه احتیاط و گاه تغییر و یا نفی حرج و ضرر فتوا می دهد.^(۲۷)

در باب نسبت عقل و وحی در اسلام نیز مثل ادیان دیگر سه دیدگاه عمده محسوس است:

۱- **ظاهرگرایان** که تعمق و تدبر در معانی دینی را محکوم و مردود می دانند که بهترین نمونه جواب مالک بن انس به سؤالی در باب مفهوم: «الرحمن علی العرش استوی» است. نمونه دیگر، ابن تیمیه

۳- خرد ستیز که عقل دلیلی بر رد آنها دارد و در اینجا بین گزاره های دینی و فتوای عقلی تعارض رخ می نماید و متکلم تلاش می کند با تأویل ظاهر متون دینی آن را حل کند.^(۲۵)

نگرش اسلام به امر و حیانی و عقلانی

در صدر اسلام، مسیحیان در همه بلاد اسلامی پراکنده بودند و چندتن از علمای فلسفه و الهیات از میانشان برخاستند مانند قدیس یوحنا دمشقی و شاگردش ثابت بن قره که می گویند معتزله اعتقاد به بزرگداشت عقل بشر را از او فرا گرفته و معتقد شدند که انسان به نیروی عقل قادر به شناخت خدا و تمییز نیک و بد است و در اثبات صحت دین اسلام نیز روش او [برهان عقلی به جای دلیل نقلی] را به کار بردند و این منجر به وضع قاعده معروفشان شد: *الفکر قبل ورود السمع*.

آنان به فلسفه یونان روی آوردند اما مواردی را که با دین خودشان توافق نداشت رد می کردند و برخلاف بعضی از نویسندگان تاریخ فلسفه اسلامی نه تنها شیوه ارسطویی را نپذیرفتند بلکه روشهای جدلی آنها نقطه مقابل منطق ارسطو نیز بود و به قول ابن تیمیه نخستین کسی که منطق ارسطویی را با اصول مسلمین آمیخت ابو حامد غزالی بود.

بدین ترتیب با ظهور پیامبر اسلام، صحنه برای منازعه قدیم عقل و وحی که در مسیحیت رواج داشت، آماده شد و این بار وحی، حقایق

است که می‌گوید: انسان بدون ایمان به نبی، به ایمان واقعی دست نمی‌یابد، و در ایمان جازم نیز تصور قید و شرط نیست. اگر کسی سخن نبی را در صورتی بپذیرد که خلاف عقل صریح نباشد مؤمن نیست. باید بپذیرد حتی اگر مخالف عقل باشد لازمه این سخن آن است که در صورت تعارض عقل و شرع، دومی بر اولی مقدم است چون همه آنچه که در شرع آمده مورد تصدیق عقل است اما همه آنچه را که عقل پذیرفته مورد تصدیق شرع نیست. پس اعتبار احکام عقل مشروط به امضای شرع است اما اعتبار شرع نیازی به امضای عقل ندارد. به نظر وی عقل متصدی درک حقایق، پیامبر را به عنوان تولیت در وصول به حقایق پذیرفت و خود را از این مقام عزل کرد چون آگاه است که ایمان به آنچه انبیاء آورده اند واجب است. جای دیگر وی عقل را دو قسم می‌داند:

الف: ادله عقلی که به وسیله آن اثبات نبوت و صدق نبی صورت می‌گیرد.

ب: ادله‌ای که احیاناً می‌تواند با نقل تعارض داشته باشد. این دو غیر از هم‌اند و بطلان یکی به معنی بطلان هر دو نیست وی در رفع تضاد عقل و شرع تلاش داشت اما خود را طرفدار عقلی نشان می‌دهد که در جهت تأمین مقاصدش باشد نه عقل - من حیث هُوَ عَقْلٌ.

۲- عقل‌گرایان که معتقدند همه معارف دینی با عقل درک می‌شود.

ای.جی. ونسینگ می‌گوید: عقل‌گرایی در اسلام با بحث در باب قضا و قدر آغاز شد که

صحنه زورآزمایی قدریه و جبریه بود اما از آنجا که اسلام از آغاز نهضتی دینی سیاسی بود، پذیرفتن عقل به عنوان متحدی برای ایمان سابقه‌ای قدیمی تر دارد و آیات زیادی در زمینه خردورزی در قرآن هست. در اسلام با توجه به نص قرآن، اعتقاد به وحی کلی یا اجمالی و وحی تفصیلی وجود دارد. تعالیم بدون شبهه قرآن درباره دو نوع وحی - قدرت خداوند در آفرینش و اراده خدا که به انبیاش وحی شده - مدتها پیش از پیدایش مباحث کلامی، راهی عقلی به حقایق مذهبی گشود و درباره بعضی مسائل چون رستاخیز، قرآن خود شیوه استدلال را تعیین کرد. با توجه به آیه ۱۲۶ سوره نحل [بافزائگی و پند نیکو به راه پروردگارت دعوت کن و با مخالفان به طریق نیکوتر مجادله کن] وقتی اصطلاح قرآنی «حکمة» آزادانه به مفهوم فلسفه به کار رفت این نص فیلسوفان را در مبارزه علیه مخالفان انتشار علم در توده ملت، یاری کرد. و جدل «جادلهم» معنی بحث منطقی یافت و «موعظه» هم روش برگزیده و عاظ بود و به این ترتیب این آیه، تأییدی بر وجوه سه گانه دلیل ارسطو - اثباتی، خطابی، جدلی - شمرده شد. (۲۸)

حتی فقه نیز از استفاده از روش فلسفی بی‌نیاز نماند و شیوه قیاس را از روشهای منطق ارسطویی برگزید.

ابن مقفع مترجم آثار ارسطو از پهلوی به عربی، عقل و رأی را وظیفه‌ای محدود اما ضروری در دین دانست و وقتی «ابن حنبل» (ف ۲۴۱ق) این اصالت عقل معتزلی گونه‌او را محکوم کرده قیاس

را بدعت شمرده، مورد مخالفت قرار گرفت. این امر نشان داد که مخالفان عقل یا باید حاصل مجموع وحی را افزایش دهند یا آنچه دیگران در حوزه عادی عقل می‌دانند، جزو وحی به‌شمار آورند. حتی حنبلیانی چون ابن تیمیه نیز نتوانستند روش قیاسی را از آثار خود دور کنند.

۳- عقل‌گرایان نقل‌پذیر: که معتقد به هماهنگی عقل و وحی هستند و هر دو را منبع معرفت انسانی و گزارشگر حقیقت عینی و خارجی می‌دانند. یکی از انواع این نظریه متکی بر آرای ابن رشد است. او معتقد بود که هر جا معنی ظاهری متن دینی با عقل در تضاد قرار گیرد باید با معیار عقل محک خورده و تعبیر و تفسیر شود چراکه هرچه را شرع از طریق وحی آورده با عقل همساز است، این دیدگاه موجب شکل‌گیری یک سنت در برابر سنت ظاهرگرایی و نص‌گرایی شده است.

روش عنوان شده است:

۱- آنچه عقل بدان حکم کند، وحی نیز همان را می‌گوید و بالعکس. در این دیدگاه که به نوعی هماهنگی میان احکام عقل و احکام وحی باور دارد، عقل نوعی پیامبر درونی و وحی نوعی عقل بیرونی است. البته این گزاره در نهایت، تفاوت میان محصول مستقیم ادراک انسانی و وحی را نادیده می‌گیرد و این نادیده گرفتن موجب کاسته شدن تأثیر عقل در جهان واقعی می‌شود.

۲- حیطة وحی فراعقل است یعنی آنجا که عقل انسان قدرت دسترسی ندارد، باید به وحی متوسل شویم و عقل باید در این حیطة‌ها تسلیم وحی شود. طبیعی است که وحی متضمن ذکر معجزات یا بهشت و دوزخ و سایر پدیده‌هایی است که از حد ادراک عقلی انسان فراتر است.

۳- وحی ضرورتاً عقلانی نیست بلکه مراد و مقصود وحی با عشق و اطاعت برآورده می‌شود. این دیدگاه بازکردن حیطة‌ای اساساً ضد عقلانی برای وحی همانند عشق و اطاعت است که در آن چون و چرا، محاسبه و سنجش غایات با ابزارها منتفی می‌شود و برخی اعمال و ایده‌ها نه فراعقلی که ضد عقلی است. در واقع وحی عمدتاً به صورت حیطة‌ای ناهمساز و ناسازگار

در دیدگاه نص‌گرایی، عقل خادم نص است و برای فهم نص به کار گرفته می‌شود. در حالی که در سنت عقل‌گرایی ابن رشدی، عقل خود یکی از منابع درک متون دینی است و نحوه رفتار مسلمین را می‌توان به نحو عقیدتی تعیین کرد. ابن رشد در فصل‌المقال می‌گوید: «اگر شریعت اسلام حق است و مردم را به نگرستن امر می‌کند تا به حق برسند، ما مسلمانان می‌دانیم که نظر برهانی هرگز به مخالفت شرع نمی‌انجامد چه، حق با حق معارضه ندارد بلکه همواره موافق آن است و بدان شهادت می‌دهد. از نظر او علمی که از ناحیه وحی اخذ شده باشد متمم علوم

با عقل معرفی می‌شود.
۴- وحی نیز با عقل انسانی انتقال داده شده و فهمیده شده است. در این دیدگاه عقل به خود متکی است که اگر به حیطه‌هایی مثل ماوراءالطبیعه دسترسی نداشته باشد از تلاش برای فهم آنها غفلت نمی‌ورزد.

چنین عقلی است که در نهایت به تأثیر واسطه‌های انسانی بر انتقال وحی، جایگاه امور عقلی موجود در نصوص، عدم امکان عقلی تفکیک معرفت دینی از دیگر معارف بشری و تعمیم مخاطبه وحی تصریح می‌کند.^(۳۰)

فرجام

در بین ادیان ابراهیمی، دو دین یهود و اسلام بیشترین کشاکش را بین مقولات وحیانی و عقلانی به خود دیده‌اند. علت قدمت و قوت این کشاکش در ساخت الهی آفرینش نهفته است، یعنی پیامبران و پیروان این محور دین خدا را آفریدگار هستی و هستی را یادگار حکمت الهی قلمداد می‌کنند. چنین برداشتی در آیین مسیحیت بدین غلظت نبوده و مسیح به عنوان پیامبری معنوی، میراث خود را به پیروانش وانهاده تا به فراخور عقول خود به مدیریت زندگی خود همت گمارند. چنین برداشتی، موقعی برجسته شد که قرون وسطی بندگان خدا به بهانه خدا و مسیحیت به بند کشید و همین عملکرد و داع با دستگاه کلیسایی را تسریع بخشید. در حالی که چنین اتفاقی در مورد یهودیت و اسلام، قوت بروز نیافت فلذا جدال بین عقل و وحی پایدار

ماند. به تعبیری حق این است که عقل و دین هم در جوهر و هم در روش اختلاف مبنایی دارند: دین بر پایه وحی آسمانی مُنزل بر رسولان الهی است و ارکان اصلی ادیان، وجود خدا و وحدانیت او، ارسال رسل، بعث و آخرت است - که غزالی تنها دو رکن را مطرح می‌کند - اما فلسفه بر عقل انسان اعتماد دارد نه بر وحی. فیلسوف آنچه را که حس بدان شهادت دهد و عقل تأیید کند باور می‌کند؛ طرز تعلیم انبیاء و فلاسفه و مسائل آن دو نیز متفاوت است. و از عادات مسلمین بوده و هست که میان این دو منهج به مقابله قائل شوند و از اینجاست که تعارض سمع و عقل، شریعت و حکمت و... پیدا شده است. تلاشهایی هم جهت آشتی این دو، مانند تلاش فارابی برای آشتی افلاطون و ارسطو - اشراق و عقل - انجام گرفته است. با تهافت غزالی معلوم شد که دین و حکمت هرگز با هم سازگار نیستند و صحت رأی ابوحاتم سجتانی و اخوان الصفا معلوم شد که: شریعت الهی و عقل انسانی مشکل با هم توافق می‌یابند چون یکی با چون و چرای آدمیزاده سر و کار دارد و دیگری با احکام بی چون و چرای الهی است.^(۳۱)

اما به نظر برخی متفکران، شریعت الهی چنان به عقل نزدیک است که برخی بزرگان شریعت را عقل خارجی و عقل را شریعت داخلی می‌دانند و معتقدند عقل جز از طریق شریعت به گوهر مقصود نمی‌رسد و شرع نیز به جز از طریق عقل قابل تبیین نیست. فلاسفه اسلامی، عقل را در برابر وحی قرار داده‌اند و به خوبی وقوف دارند

- عقلانی از دین، نقد و نظر، سال اول، ش دوم، بهار ۱۳۷۴. همان. ۵-
- ۶- پیردوکاسه، فلسفه‌های بزرگ، ترجمه احمد آرام، نشر پرواز، بی تا.
- ۷- مایکل پترسون و دیگران، همان.
- ۸- مری جوویور، درآمدی بر مسیحیت، ترجمه حسن قنبری، (قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۱).
- ۹- آ.ج. آبربی، عقل و وحی در اسلام، ترجمه حسن جوادی، نشر امیرکبیر، ۱۳۷۵.
- ۱۰- دایرةالمعارف *Judaica*، مدخل *Revelation*.
- ۱۱- اکوهن، گنجینه‌ای از تلمود، ترجمه از انگلیسی امیرفریدون گرگانی، به اهتمام امیرحسین صدری پور.
- ۱۲- هنری توماس، بزرگان فلسفه، ترجمه فریدون بدره‌ای، انتشارات کیهان.
- ۱۳- دایرةالمعارف *Judaica*، همان.
- ۱۴- هری اوسترین و لفسون، فلسفه علم کلام، ترجمه احمد آرام، انتشارات الهدی، ۱۳۷۸.
- ۱۵- دایرةالمعارف *Judaica*، مدخل *Revelation* بخش *modern jewish Philosophy*.
- ۱۶- دایرةالمعارف بزرگ اسلام، مدخل ابن میمون.
- ۱۷- هری اوسترین و لفسون، همان.
- ۱۸- دایرةالمعارف بزرگ اسلام، همان.
- ۱۹- دایرةالمعارف *Judaica*، همان مدخل، بخش *maimunides*.
- ۲۰- توفیق الطویل، دین و فلسفه، ترجمه محمدعلی خلیلی، چاپ اقبال، سلسله نشر فلسفی، شماره یک.
- ۲۱- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ماجراهای فکر فلسفی در جهان اسلام، ج ۱، طرح نو، ۱۳۷۹.
- ۲۲- دایرةالمعارف *Judaica*، همان.
- 23- Michael j.sullivan, *jewish philosophy*, (Baylor university, 2002).
- 24- Daivid Novak, *A jewish Justification*, (oxforded university Press, 1989).
- ۲۵- اتین ژیلسون، عقل و وحی در قرون وسطی، ترجمه شهرام پازوکی، (تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲).
- ۲۶- آ.ج. آبربی، همان.
- ۲۷- جوادی آملی، عبدا...، نسبت دین و دنیا، (قم: نشر اسراء).
- ۲۸- آ.ج. آبربی، همان.
- ۲۹- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، همان.
- ۳۰- محمدی، مجید، سر بر آستان قدسی، (تهران: نشر قطره، ۱۳۷۷).
- ۳۱- حلبی، علی اصغر، مقدمه‌ای بر تهافت الفلاسفة غزالی، (تهران: بی تا، انتشارات زوار).
- ۳۲- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، منطق و معرفت در نظر غزالی، (تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۵).
- که آنچه در حوزه وحی و شهود قرار گرفته از دسترس عقل استدلالی بیرون است، اما آنچه از طریق وحی انبیاء به ما بلاغ می شود و می تواند معقول واقع شود و عقل برای ادراک آن کوشش کند. معقول واقع شدن آنچه از طریق وحی به ما می رسد غیر از آن است که عقل در مقابل وحی قرار گیرد. به عنوان نمونه می توان به یک متفکر وحی باور و عقل اندیش - ابو حامد غزالی - اشاره کرد که معتقد است عقل را با شرع و دین را با فلسفه می توان وفق داد اما نه آن علوم عقلیه سست بنیاد فلاسفه و نه آن علوم شرعی خشک علمای ظاهری؛ بلکه خود در این موارد عقاید تازه‌ای داشت و ایمان را سه قسم می دانست: ایمان تقلیدی عوام، ایمان استدلالی متکلمان و ایمان شهودی اهل عرفان که مورد اخیر برترین طریق ایمان بود. (۳۲)
- در پرتو این قبیل تعابیر و تفاسیر است که می توان حدود نقش آفرینی عقل انسانی را ترسیم و نسبت بین اختیار و تکلیف را تبیین نمود. اینکه انسانها را موجوداتی متکلف قلمداد کنیم یا مختار، تا حدود زیادی منوط به تنویر مبانی نظری امر عقلانی و امر وحیانی است.

پانویسها

- ۱- رامیار، محمود، تاریخ قرآن، (تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۵).
- ۲- مایکل پترسون و دیگران، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، (تهران: طرح نو، ۱۳۷۷).
- ۳- سعیدی روشن، محمدباقر، وحی شناسی، (تهران: کانون اندیشه جوان، بهار ۱۳۷۸).
- ۴- ملکیان، مصطفی، اعوانی، غلامرضا و دیگران (گفتگو)، دفاع