

خدا در فلسفه مسیحی^۱

تألیف: اتین ژیلسون

ترجمه: شهرام پازوکی - اسماعیل بنی اردلان

در حالیکه فلاسفه یونانی متحیر بودند که در عالمی که از حیث فلسفی معقول است، خدایان خود را در چه جایی قرار دهند، یهودیان قبلاً خدایی را یافته بودند که می توانست پاسخ سؤالات فلسفی آنها را فراهم آورد. این خدا، خدائی نبود که به تصور شاعران درآمده و یا آنکه متفکری آن را به عنوان پاسخی نهائی به مسائل مابعدالطبیعی خویش کشف کرده باشد؛ بلکه او خدائی بود که خود را مکشوف یهودیان ساخته، اسم خویش را به آنها گفته و ذاتش^۲ را لااقل تا اندازه ای که آدمیان فهم توانند کرد، برایشان وصف کرده بود.

اولین صفت ممیزه خدای یهودی، وحدت او بود: "ای قوم اسرائیل بشنو، یهوه خدای ما، واحد است."^۳

محال است که بتوان به چنین انقلاب بعید الوصولی با کلماتی کمتر از این یا بطریقی ساده تر از این دست یافت. هنگامی که موسی این قول را اظهار می داشت،

او در فکر تأسیس يك اصل مابعدالطبیعی نبود که بعدها با توجیه عقلی تأیید شود. موسی صرفاً به عنوان پیامبری ملهم به وحی سخن می گفت و برای یهودیان تعریف کسی را می کرد که از آن زمان به بعد معبود واحدشان شد. این کلام با آنکه اساساً دینی بود، در خود تخم انقلاب فلسفی خطیری را داشت. و آن دست کم به این معنا بود که پس از آن هرگاه فیلسوفی می خواست درباره اصل اول و علت اعلای عالم^۳ بیاندیشد خدای یهودی را خدای حقیقی تلقی می کرد و بالضروره بدینی سوق داده می شد که در آن علت اعلای فلسفی، خداوند دانسته می شد. به عبارت دیگر، در حالی که برای يك فیلسوف یونانی، مسأله این بود که تعدد خدایان را متناسب با واقعیتی سازد که آن را واحد می دانست، هر پیرو خدای یهودی، بی درنگ می دانست که ماهیت این واقعیت هرچه باشد، مبدأ دینی باید بالضروره با اصل و مبدا فلسفی اش مطابقت کند و هر يك از این مبادی باید واحد و عین دیگری باشد و تبیین واحد و مشابهی از عالم را برای انسان فراهم آورد.

هنگامی که موسی وجود این خدای واحد حقیقی را به یهودیان ابلاغ کرد، آنها هرگز و آنی درنگ نمی کردند که پروردگارشان ممکن است "چیزی" باشد. بدیهی است پروردگار آنها "کسی" بود. مضافاً بر آن چون او خدای یهودیان بود، آنها از قبل می شناختندش. او پروردگار پدرانشان، خدای ابراهیم و اسحق و یعقوب بود، و بارها و بارها خدای آنها برایشان ثابت کرده بود که او محافظ و مراقب امت خویش است. ارتباط آنها با خدایشان همواره ارتباطی شخصی بود که عبارت است از ارتباط کسی با کسی دیگر. تنها چیزی که آنها می خواستند درباره او بدانند این بود که به چه نامی صدایش کنند. در واقع خود موسی هم نام این خدای واحد را نمی دانست؛ اما مطلع بود که یهودیان نام او را از وی خواهند پرسید. لذا بجای آنکه به تأملات مابعدالطبیعی عمیقی درباره نام حقیقی خداوند پردازد، صرفاً فرصتی نوعاً دینی از آنها خواست و بسادگی خطاب به پروردگار خویش، نامش را پرسید: "موسی به خدا گفت: اینک چون من نزد بنی اسرائیل برسم و بدیشان گویم خدای پدران شما مرا نزد شما فرستاده است و از من پرسند که نام او چیست، بدیشان چه گویم؟ خدا به موسی گفت: "هستم آنکه هستم." و گفت به بنی اسرائیل چنین

بگو که "هستم آنکه هستم" مرا نزد شما فرستاده است.^۴ و این منشأ نام خدای یهودی است که به طور عام شناخته شده و معروف است: "یهوه"؛ زیرا یهوه یعنی "کسی که هست".

در اینجا نیز مورّخین فلسفه خود را مواجه با امری که در نظرشان همواره حقیقتی نامطبوع بوده است می یابند که عبارتست از قولی غیر فلسفی که از آن زمان، قولی دوران ساز^۵ در تاریخ فلسفه گردیده است. نبوغ یهودیان، نبوغی فلسفی نبود بلکه دینی بود. درست همانطور که یونانیان مریی مادر فلسفه هستند، یهودیان مریی دینی مان می باشند. و مادام که یهودیان وحی دینی خود را نزد خویشان حفظ کردند، اتفاقی برای فلسفه رخ نداد. اما با تعالیم انجیل، خدای یهود دیگر خدائی خصوصی خاص قومی برگزیده نبود و اینک خدای عالمیان شده بود. لذا هرکسی که به مسیحیت می گروید و کمترین آشنائی با خدای یونانیان داشت، ملزم بود که اهمیت مابعدالطبیعی عقاید جدید دینی خود را بفهمد. دیگر باید مبدأ اول فلسفی او با مبدأ اول دینی اش یکی باشد و چون نام خدای او "من هستم" می باشد، همه فلاسفه مسیحی باید "من هستم" را اصل اول و علت اعلاى همه موجودات قرار دهند، حتی در فلسفه هم چنین باید کنند. با استفاده از اصطلاحات جدید، می توان گفت که فلسفه يك فرد مسیحی، باید "فلسفه‌ای وجودی"^۶ باشد.

این نکته از چنان اهمیتی برخوردار بود که حتی نخستین متفکران مسیحی از آن غافل نبودند. هنگامی که اولین یونانیان فرهیخته به دیانت مسیحی گرویدند، خدایان المپی هومر^۷ قبلاً از طریق انتقادات مکرر فلاسفه با این عنوان که تخیلات صرف اسطوره‌ای بیش نیستند، بی اعتبار شده بودند. اما خود همان فلاسفه به واسطه منطقی که از تناقضات بی پایان خویش به مردم عالم نشان می دادند، در همان حدّ بی اعتبار شده بودند. حتی بزرگترین آنها در بهترین اوضاع، هرگز توفیق نداشت که به درستی بگویند بالاخره علت اولای موجودات را چه باید دانست. مثلاً افلاطون به درستی می دانست که تبیین فلسفی غائی همه موجودات نهایتاً منظوری در ارکان واقعیاتی نیست که همواره در حال پیدایش اند و لذا هرگز وجود واقعی ندارند، بلکه در ضمن چیزی است که چون کائن نمی شود، واقعاً هست یعنی وجود دارد.

حال، همان طور که نویسنده نامعلوم کتاب خطابه‌ای نصیحت‌آمیز به یونانیان^۸ در همان ابتدای قرن سوم میلادی بدان اشاره می‌کند، آنچه افلاطون می‌گوید دقیقاً همان چیزی بود که خود مسیحیان قائل به آن بودند "جز آنکه تفاوت موضوعی داشت"؛ چرا که موسی گفت: "کسی که هست" ولی افلاطون گفت "چیزی که هست". و کاملاً درست است "که هر دو عبارت ظاهراً در مورد وجود خداوند صادق‌اند." اگر خداوند "اوست که هست"، همچنین "چیزی که هست" نیز می‌باشد، زیرا کسی بودن همچنین به معنای چیزی بودن است، اما عکس آن صادق نیست، زیرا کسی بودن خیلی بیشتر از چیزی بودن است.

ما در اینجا به فصل ممیز تفکر یونانی و تفکر مسیحی یعنی فلسفه یونانی و فلسفه مسیحی می‌رسیم. مسیحیت فی حد نفسه یک فلسفه نبود. مسیحیت به حد ذاته تعالیمی دینی برای رستگاری انسان به واسطه مسیح بود. فلسفه مسیحی در نقطه اتصال فلسفه یونانی و وحی دینی یهودی و مسیحی ظاهر شد. فلسفه یونانی روشی برای تبیین عقلی عالم مهیا ساخت، در حالیکه وحی یهودی - مسیحی عقایدی دینی را فراهم آورد که اهمیت بی اندازه فلسفی داشت.

شاید آنچه کلید تمامی تاریخ فلسفه مسیحی و مادام که فلسفه جدید، نشانی از تفکر مسیحی را دارد، کلید آن نیز باشد، دقیقاً این واقعیت است که از قرن دوم میلادی تا کنون، انسانها مجبور بوده‌اند که بمنظور بیان آرائی که هرگز به فکر هیچ فیلسوف یونانی خطور نکرده بود، از فن و روش فلسفی یونانی استفاده کنند.

این امر به هیچ وجه آسان نبود. یونانیان هرگز از محدوده الهیات طبیعی^۹ افلاطون و ارسطو تجاوز نکرده بودند. و این امر معلول ضعف عقلی آنها نبود بلکه برعکس، بدین دلیل بود که هم افلاطون و هم ارسطو تمامی هم خویش را در تحقیقات تقریباً تا آنجا صرف کرده بودند که عقل انسان به تنهایی ما را بدان راهبر شود. باقرار دادن "کسی که هست" به عنوان *علة العلل* همه چیزهایی که موجود هستند و اینکه بهترین قولی که درباره او می‌توان گفت این است که "اوهست"، وحی مسیحی "وجود" را به عنوان عمیق‌ترین مراتب حقیقت و همچنین عالیترین صفت الوهیت مقرر می‌ساخت در نتیجه تا آنجا که مربوط به خود عالم است، مسأله

کاملاً جدید فلسفی درباره وجود آن و همچنین این مسأله عمیقتر مطرح می شود که : وجود داشتن یعنی چه؟ درست همان طور که پرفسور ج. ب. مولر تیم^{۱۰} بحق اشاره می کند، در آنجا که يك نفر یونانی صرفاً می پرسد طبیعت چیست، يك مسیحی می پرسد: "وجود چیست؟" اولین تماس دوران ساز بین تأملات فلسفی یونانی و اعتقادات دینی مسیحی هنگامی رخ داد که آگوستین جوان که تازه بدیانت مسیح گردیده بود، شروع به خواندن برخی از آثار نو افلاطونیان خصوصاً کتاب تسعیات افلوپین^{۱۱} کرد. آگوستین در این کتاب نه تنها فلسفه محض افلاطونی را یافت بلکه در آن تألیفی جامع و اصیل از آراء افلاطون و ارسطو و رواقیان پیدا کرد. بعلاوه، حتی در آنجائی که افلوپین از آراء افلاطون بهره می برد، او قبلاً مثال خیر را که در کتاب جمهوری وصف شده است با اصل تعجب انگیز دیگری که "احد"^{۱۲} باشد یکسان می گیرد، اصلی که آخرین بار در محاوره پارمینیدس افلاطون ظاهر می شود. نتیجه نهایی این محاوره ظاهراً برای افلوپین سنگ بنای نظام مابعدالطبیعی اش را مهیا می سازد: "حال اگر ما فی الجمله می خواستیم بگوئیم که: اگر احد نباشد هیچ چیز وجود ندارد، آیا سخنی درست گفته بودیم؟ قطعاً چنین است." به درستی که اگر احد این طور است که بدون وجودش هیچ چیز دیگر موجود نخواهد بود، آنوقت وجود کل عالم ضرورتاً باید متکی به موجود واحدی باشد که ازلی و ابدی است.

حال بیائیم و همراه با افلوپین اصل (مبدأ) اولی را تصور کنیم که آن را "احد" خواهیم نامید. بی هرگونه شك و شبهه ای او نمی تواند اسمی داشته باشد، چرا که نمی توان حدّ و وصفی برایش قائل شد. هر نوع تلاشی که در جهت شرح و وصف وی صرف شود، ضرورتاً منجر به [صدور] حکمی می شود و چون هر حکم مرکب از الفاظ (حدود) متعدّد است، نمی توان بی آنکه وحدتش را به نوعی کثرت تبدیل کرد، و به عبارت دیگر بدون خدشه وارد کردن به آن، بگوئیم که چیست. بنابراین می گوئیم که آن "احد" است، اما نه همچون عددی که بتوان در مجموعه سایر اعداد واردش کرد یا آنکه ترکیبی از سایر اعدادش دانست، بلکه به عنوان وحدتی قائم بالذات که همه کثرات^{۱۳} از آن ناشی می شوند، بدون آنکه کمترین لطمه ای به

بساطت مطلقش وارد شود^{۱۴}. از فیضان احد، اصل دومی صادر می شود که مادون اولی است، مع هذا همچون احد، وجود ازلی و ابدی دارد و پس از احد، علت تمامی موجودات صادره از خود است و نامش عقل^{۱۵} (کلی) می باشد. عقل برخلاف احد، معرفت قائم بالذات به همه معقولات است. و چون هم عاقل است و هم معقول، نزدیکترین موجودات ممکن به احد است؛ مع هذا از آنجا که متأثر از ثنویت فاعل شناسائی (سوزه) و متعلق شناسائی (اویژه) است که در همه انحاء معرفت وجود دارد، عقل، احد نیست و در نتیجه مادون آن است.

در میان صفاتی که عقل دارد، دوتای آنها اهمیت خاصی برای فهم درست مسأله تاریخی ما دارند. عقل که در نظر افلوپین معرفت باقی و ازلی به همه معقولات است، بنا بر تعریف، محل استقرار مثل^{۱۶} است که همچون وحدت معقولی که کثیرالاجزاء است، در آن جای دارند. مثل از فیضان "عقل" بهره می برند، در حالی که خود عقل نیز مرهون فیضان احد است. خلاصه، عقل آبتن همه کثرات افراد موجودات متمایز و جزئی است که ازلاً از آن صادر می شوند و بدین معنی خدائی است که پدر سایر خدایان می باشد.

دومین صفت ممیزه عقل که فهم آن بسیار دشوارتر از اولی است، اهمیت بیشتری دارد: چه وقت می توان درباره شیء گفت که وجود دارد؟ هنگامی که در معرفت به آن شیء، آنرا متمایز از سایر اشیاء دریابیم. به عبارت دیگر مادام که عملاً شیء ادراک نشده است، وجود ندارد. و این مطلبی است که به این قول منجر می شود که وجود ابتدا در این "عقل"، به وسیله آن و همراه با آن ظاهری می شود، و این اصل (اقنوم)^{۱۷} دوم در فلسفه افلوپین است. این دو، علل اعلاى عالم افلوپینی است که در رأس آن "احد" رساله پارمینیدس افلاطون^{۱۸} است و بلافاصله و بی واسطه در تحت آن و مولودش، "فکر" است نزد ارسطو که بذات خود می اندیشد^{۱۹} و افلوپین آن را "عقل"^{۲۰} می نامد و جایگاه مثل افلاطونیش می داند. این ها اطلاعات عمده در باب این مسأله بود که آگوستین جسورانه متعهد حل آن گردید. مسأله از این قرار بود که چگونه می توان خدای مسیحی را به لسان و تعبیری بیان کرد که مأخوذ از فلسفه افلوپین باشد.

اگر به این مسأله همچون مورّخی بنگریم و آن را در خلال پانزده قرن^{۲۱} تاریخ ملحوظ داریم، نخستین واکنش ما این خواهد بود که اعلام داریم چنین مسأله‌ای درخور یافتن راه حلی قانع کننده‌ای نیست. اما باید درخاطر داشته باشیم که مخلوقات ذهن انسان تابع قوانین تحلیلی حاکم بر تبیینات تاریخی آنها نیستند. آنچه نزد ما مسأله‌ای می‌نماید که محفوف به مشکلاتی بس عظیم است، آگوستین هرگز آنرا به‌عنوان مسأله و مشکلی تصوّر نمی‌کرد؛ یگانه چیزی که آگوستین واقف به آن بود، حل این مسأله بود.

در نسلهای متمادی، مورّخین درباره این پدیدار غیر عادی و حتی از جهتی تبیین ناپذیر تأمل کرده‌اند. در اینجا ما جوان تازه متدّین به مسیحیت شده‌ای را می‌بینیم که برای اولین بار در زندگیش کتاب تسعیات افلوپین را می‌خواند و بی‌درنگ آنچه را در آن کتاب می‌یابد، خدای مسیحیت است، با همگی صفات ذاتیش. احد کیست؟ کسی جز خدای پدر که شخصی اول در تثلیث مسیحیت است؟ عقل کیست؟ آیا کسی است بجز شخص دوم تثلیث مسیحیت که کلمه اوست، دقیقاً همانگونه که در ابتدای انجیل یوحنا ی قدیس ظاهر می‌باشد؟^{۲۲} و در آن نیز، بدرستی که من نه تنها همان کلمات را، بلکه با همان تأثیر که منبعث از دلایل متعدّد و گوناگون بود، خواندم که: در ابتدا کلمه بود و کلمه نزد خدا بود و کلمه خدا بود، همان در ابتداء نزد خدا بود، همه چیز به واسطه او آفریده شد و بغیر از او چیزی از موجودات وجود نیافت^{۲۳}. خلاصه، آگوستین بمحض آنکه کتاب تسعیات را خواند، در آن کتاب، سه مفهوم عمده مسیحی خدای پدر^{۲۴}، خدای کلمه^{۲۵} و مفهوم خلقت را یافت.

اینکه آگوستین، این امور را در آن کتاب یافت، واقعیتی بی‌چون و چراست، اما اینکه چنین چیزی در آن کتاب نیست، نیز واقعیتی است تردیدناپذیر. برای اینکه بدون تأمل دلیل اصلی این را که چرا چنین مطالبی را در آنجا نمی‌توان یافت، دریابیم، باید بگویم که عالم افلوپینی بی‌تردید با عالم مسیحیت قابل مقایسه نیست و هیچ نکته‌ای را نمی‌توان در یکی یافت که با نکته‌ای در دیگری سازگار باشد. علّت اصلیش هم این است که ساخت مابعدالطبیعی آنها، بالذات متفاوت است.

افلوپتین با اینکه در قرن سوم میلادی می زیست، ولی افکار فلسفیش به کلی نسبت به مسیحیت بیگانه بود. عالم او، عالم فلسفی یونانی ای بود که مرکب از طبایعی^{۲۵} است که نحوه عملشان دقیقاً به وسیله ماهیاتشان معین می شود، حتی "احد" نزد افلوپتین که بزحمت می توان از "شخص" دانستنش اجتناب کرد، بدان سان وجود دارد و عمل می کند که يك شیء.^{۲۶} اگر احد یا خیر را با ما سواش مقایسه کنیم، می بینیم که او مختار علی الاطلاق است زیرا سایر موجودات در وجود خویش قائم به او هستند و او که اصل (اقنوم) اول است به موجود دیگری اتکاء ندارد. ولی برخلاف این، اگر فی حد ذاته ملحوظش داریم، احد دقیقاً به واسطه ماهیتش معین می شود. او، نه تنها آنچه بالضروره باید باشد، هست، بلکه بنا بر وجوب وجودش، آنطور که باید عمل کند عمل می کند. در نتیجه، آن جنبه از عالم افلوپتینی را می یابیم که نوعاً یونانی است و عبارتست از تکوین طبیعی ازلی و ضروری همه موجودات از احد. همه موجودات ازلاً همچون تابش نور از او صادر می شوند و او علم به فعل خود ندارد زیرا ورای فکر و وجود و دوگانگی آنهاست. بنابه تعبیر خود افلوپتین: "اصلی که لم یولد است و وراثش چیزی نیست و آنچه هست، ازلاً والی الابد است، چه دلیلی وجود دارد که باید فکر داشته باشد".^{۲۷}

درباره سؤال افلوپتین، پاسخ ما این خواهد بود که هیچ دلیلی برای آن وجود ندارد، اما در اینجا بدون درنگ باید این نکته را بیافزایم که همین، دلیل کافی است بر اینکه چرا خدای افلوپتین نمی تواند احتمالاً خدای مسیحی باشد، چنانکه عالم افلوپتینی نیز عالمی مسیحی نیست. عالم افلوپتینی، عالمی است که نوعاً یونانی است، بدین معنی که در این عالم، خداوند نه حقیقت عالی است و نه اصل غایی معقولیت آن. لذا به این نتیجه خطیر مابعدالطبیعی می رسیم که خط ممیز میان علت اولی و سایر موجودات در فلسفه ای مبتنی بر احد^{۲۸} و فلسفه ای مبتنی بر وجود با یکدیگر مطابقت نمی کند.

از آنجا که هیچ موجودی نمی تواند علت موجد خویش باشد، آنچه احد ایجاد می کند باید چیزی غیر از احد باشد، و لذا باید بالضروره کثیر باشد. و این امری است که حتی در مورد عقل که والاترین خدای افلوپتینی است، نیز صادق

است. بدین قرار، خطّ ممیّز افلوطینی، احد را که تنها اصل زاده نشده می باشد، از کثرات موجدّه یعنی از ماسوای خود جدا می کند. در ماسوای احد، عقل یافت می شود که خدای اول است و بدنبال آن نفس علیا است که خدای ثانی است و سپس سایر خدایان از جمله ارواح انسانی می باشند. به عبارت دیگر، در حالیکه تمایز اصلی ماهوی میان احد یا خیر و سایر موجودات که چون احد نیستند، متکثر می باشند، وجود دارد، سلسله مراتبی هم در میان موجودات ماسوای احد است که احد نیستند و مع هذا هستند یا وجود دارند. خود ما در همان مرتبه ای قرار داریم که عقل و نفس علیا وجود دارند. ما خدایانی همچون عقل و نفس هستیم که مولود احد می باشیم و بلحاظ مراتب کثرت مربوط بخود، مادون آنها می باشیم؛ درست همان طور که عقل و نفس نیز مادون احد هستند.

اما چنین وضعی در فلسفه مسیحی که مبتنی بر وجود است، یافت نمی شود، چه در آن فلسفه مبدأ یا اصل اول خداوند است که اسم حقیقتش "اوئی که هست" می باشد. او فعل محض وجود^{۳۰} است که مطلق است و حدی ندارد و لذا بالضروره همه چیزهایی که ممکن است باشد، هست. و ما حتی نمی توانیم بگوئیم که چنین خدائی صفاتی همچون علم یا عشق و غیره دارد. او همان است که هست، و اگر همه چیزهایی که ممکن بود باشد، نبود، دیگر نمی توانستیم "کسی که هست" خطابش کنیم، بلکه باید صفات دیگری به او می افزودیم. اگر چنین خدائی به اعتبار قیضان نامتناهیش می خواست موجودی را ایجاد کند، او می بایست کس دیگری را بوجود آورد یعنی شخصی دیگر را، نه چیزی دیگر یعنی خدای دیگری را؛ چنانکه این مطلب بخشی از اعتقادات مسیحی است. در غیر اینصورت، دو فعل مطلق وجود می داشتیم که هر یک از آنها شامل کل موجودات بود، و این امری محال است. اما بالعکس، اگر چنین خدائی واقعاً هست یا وجود دارد، اکتفاء ذاتی^{۳۱} وی، بدان درجه از کمال است که ضرورتی برای موجود بودن شیء دیگری نیست و هیچ موجودی را نمی توان به او افزود، یا از او کاست و چون هیچ موجودی نمی تواند از وجودش بهره ای یابد بدون آنکه در همان حال خود او باشد، "اوئی که هست" ازلاً و ابداً از تمامیت کمال و سعادت خویش بهره می برد، بی آنکه محتاج باشد که به

کسی یا به چیزی غیر از خود وجود بخشد.

مع هذا هنوز این واقعیت برجای خود باقی است که موجودات دیگری وجود دارند که خدا نیستند. مثلاً انسانها چنین فعل ازلی وجود مطلق نیستند. لذا موجوداتی وجود دارند که قطعاً دست کم از این حیث با خداوند متفاوت هستند که برخلاف او، ممکن بود وجود نیابند و هم اکنون هم ممکن است در زمانی خاص وجود خویش را از دست دهند. لذا موجود بودن یا وجود داشتن بهیچ وجه به معنایی نیست که خداوند هست یا وجود دارد. بنابراین به معنی نوعی خدای مادون هم نیست و بلکه اصلاً به معنای يك خدا نیست. تنها تبیین ممکن برای حضور چنین موجودات محدود و ممکن الوجودی این است که "کسی که هست" به آنها بالاختیار و نه به عنوان حصصی از وجود خویش که بدلیل اطلاق و بسعه اش واحد نیز هست، وجود بخشیده بلکه وجود ممکنات، تقلید محدود و جزئی چیزی می باشد که خود او ازلاً بوده است. این فعل که به واسطه اش "اوئی که هست" باعث ایجاد چیزهایی می شود که بذاته وجود ندارند، همان چیزی است که در فلسفه مسیحی "خلقت" نامیده شده است. و از اینجا این مطلب نتیجه می شود که در حالیکه همه موجوداتی که از خداوندی مسیحی صادر شده اند باید ضرورتاً از وحدت الهی بهره ای برده باشند، موجوداتی که از وحدت او بهره ای ندارند بالضرورة صادر^{۳۲} نشده بلکه خلق^{۳۳} گردیده اند.

چنین عالمی در حقیقت، عالم مسیحی نزد اگوستین قدیس است که در يك طرف آن خداوند است که یکی از افراد تثلیث^{۳۴} باشد و جوهری یگانه و قائم بالذات دارد و در طرف دیگر، سایر موجودات قرار دارند که چون وجودی عاریتی دارند، خدا نیستند. برخلاف خط ممیز موجود در فلسفه افلوپینی که همانطور که دیدیم حدّ فاصلی بود میان احد و همه موجوداتی که از احد صادر شده اند، خط فاصل در فلسفه مسیحی بین خداوند و کلمه الله مخلوق او و سایر موجوداتی است که مخلوق خداوند می باشند. یکی از مخلوقات الهی، انسان است که خود را موجودی می یابد که از مرتبه موجودات الهی جدا است. میان "اوئی که هست" و ما، شکاف مابعدالطبیعی نامحدودی وجود دارد که وجود کاملاً مکتفی بالذات او را از وجود ما

که ممکن الوجود بالذات^{۳۵} هستیم، جدا می‌کند. هیچ چیزی نمی‌تواند چنین شکافی را پرکند مگر فعل مختار اراده الهی^{۳۶}.

به این دلیل است که از زمان آگوستین قدیس تا دوره ما، عقل انسانی مواجه با وظیفه بسیار مشکل وصول به خدائی متعالی و منزهی^{۳۷} گشته است که فعل صرف وجودی او اصولاً از وجود عاریتی ما متمایز است. چگونه انسان که بذاته وجودی ندارد و در عالمی از موجودات زندگی می‌کند که بنفسه موجود نیستند، می‌تواند تنها با تکیه بر عقل خویش به "اوتی که هست" واصل شود؟ چنین مشکلی در نظریه فرد مسیحی مشکل عمده الهیات طبیعی است.

آگوستین در مساعی خویش در حل این مسأله، توشه‌ای نداشت که کمک راه او باشد بجز روش فلسفی افلاطون به روایت تجدید نظر شده افلوپینی آن. در اینجا نیز، شوق فلسفی این تازه مسیحی شده، او را مستقیماً بدون توجه به اطلاعات موجوده درباره این مسأله، به حل آن سوق داد. افلوپین با تفسیر نظریه افلاطون در باب تذکر^{۳۸}، دیالکتیک^{۳۹} را تلاش روح انسان دانست در خلاصی یافتن از خیالات مادی، تا به مشاهده اعیان ثابت (مُثُل) در پرتو نور عقل اول که خدای اعلی است، نائل آید. آیا این دقیقاً همان چیزی نبود که یوحنا قدیس، اگر به طور فلسفی اثباتش نکرد، دست کم صریحاً در باب اول انجیل خویش مطرح ساخت؟ هنگامی که افلوپین و یوحنا قدیس بدین ترتیب در ذهن آگوستین قرین یکدیگر شدند، پیوند آنها امری خطیر گردید. او با اضافه کردن انجیل به کتاب تسعیات افلوپین، به درک این مطلب رسید که روح انسان اگرچه "برنور شهادت می‌دهد"، مع هذا "آن نور نبود، بلکه کلمه خدا بود که خدا بود و نور حقیقی ای بود که هر انسانی را که بدین جهان آید، منور می‌گرداند."^{۴۰} چرا انسانها نباید از حضور دائمی این نور الهی موجود در ارواحشان بعنوان طریقی که برای وصول به خدای مسیحی همواره گشوده است، استفاده کنند؟

و این دقیقاً آن کاری بود که آگوستین کرد یا لا اقل سعی بر انجامش داشت، چرا که این مهم بیش تر از آنکه خود او تصور می‌کرد مشکل می‌بود. آگوستین با به ارث بردن عالم فلسفی افلاطونی، معنی انسان در این فلسفه را نیز به ارث برد.

اکنون، انسان، همان گونه که افلاطون درك كرد، وحدت جوهری بدن و نفس نبود بلکه بالذات، خود نفس بود. لذا بجای آنکه بگوئیم انسان نفسی دارد، باید بگوئیم که انسان نفس خاصی است، یعنی جوهری عاقل و معقول و در عین حال دارای حیات ابدی که اتفاقاً به بدنی پیوسته است وگرنه قبل از جسم خویش وجود داشته و مقدر است که بالاخره پس از [فنای] جسم نیز به حیات خود ادامه دهد. به تعبیر خود افلاطون، انسان روحی است که از جسمی استفاده می کند^{۴۱}، او همان بدن خویش نیست چنانکه کارگر ابزار کار خویش نیست و یا آنکه هیچیک از ما جامه خویش نیستیم.

اگوستین با پذیرش چنین تعریفی از انسان، خود را در موقف فلسفی بی نهایت سخت و ناهنجاری قرار می داد. در تعالیم افلاطون و حتی با وضوح بیشتری در تعالیم افلوپین، اگر جوهری، صرفاً عقلی و جاندار و فناپذیر باشد، آن جوهر حتماً يك خدا است. لذا ارواح انسانی نیز خدایان متعدّد هستند. وقتی که انسان فلسفه می ورزد و با قطع نظر از جسم خویش، ذهن خود را به حقیقت معقول معطوف می کند، او در عین حال همچون خدایی رفتار می کند که بخاطر می آورد که خدا است. بنابراین تفلسف صحیح برای هر کس عبارت از چیزی نیست جز رفتار کردن بنحوی که خدایی گردیم که هر يك از ما واقعاً هستیم. و همه ما عقول جزئی ای هستیم که منور به عقل اعلی و بنابراین به "احد" هستیم. به همین دلیل است که درست همانطور که ما بواسطه احد و از او هستیم، علم و مشاهده ما هم بواسطه و در پرتو نور عقل اعلی است که ازلاً از احد صادر می شود. با همه این اقوال و افعال، ما خدایان متعددی هستیم که کمتر از سایر خدایانیم و با صبر و تائی راه خود را به جماعت سایر خدایان مثل خود می جوئیم. دیالکتیک افلاطون و افلوپین، طریقی است که با ارتقاء فزاینده انسان در جهت شعور کامل به الوهیت خود، او را مستعد آن می سازد که به نوعی رستگاری فلسفی دست یابد. ممکن است يك خدا سرانجام از خویش غافل گردد ولی او نمی تواند احتمالاً در مقام احتیاج به رستگار شدن قرار گیرد. دلیل عمده اینکه چرا اگوستین قدیس وصول به خدای مسیحی را بمدد طرق مأخوذه از افلاطون و افلوپین بسیار دشوار یافت، همین است.

در نظر آگوستین، همچون افلاطون و افلوپین، هر موجودی که غیر مادی و معقول و حقیقی است باید الهی نیز باشد. اما در حالی که در فلسفه افلاطون انسان بالطبع همچون يك موجود الهی که مالك حقیقت است، حق دارد که واجد امور الهی باشد، در فلسفه مسیحی که انسان در آن از حیث مابعدالطبیعی^{۴۲} هیچگونه تعلقى به نظام الهی ندارد، دیگر به نظر نمی‌رسد چنین حقی داشته باشد. از اینجاست که این نتیجه مهم عاید می‌شود که انسان در نظر آگوستین الزاماً همچون مخلوقی ظاهر می‌شود که محصور به امری است که فی نفسه الهی است. اگر حقیقت، امری الهی است و اگر انسان یکی از خدایان نیست، دیگر انسان واجد حقیقت نیست. اما واقع امر این است که انسان وجود دارد، و در نتیجه تنها طریق متصور برای آگوستین که بتواند حضور شبه‌آمیز حقیقت عقلی را که امری الهی است، در انسان که خدا نیست تبیین کند، این بود که انسان را همچون موجود عالمی که علمش در پرتو نور دائمی حقیقت کاملاً معقول و قائم بالذات یعنی نور الهی حاصل می‌شود، تصور کند.

از اینجا، این نتیجه مهم عاید می‌شود که در نظر آگوستین، انسان الزاماً بصورت مخلوقی ظاهر می‌شود که چیزی اصالة الهی به او عطا شده است. اگر حقیقت، الهی است و اگر انسان جزو خدایان نیست، پس او نباید واجد حقیقت باشد. اما واقعاً انسان چنین است، پس تنها طریق متصور برای آگوستین بمنظور تبیین حضور متناقض نمای^{۴۳} حقیقت معقول، که امری الهی است، در انسان که از خدایان نیست، این بود که انسان را موجودی بدانند که در پرتو نور دائمی يك حقیقت قائم بالذات و به نحو اعلى معقول، یعنی در نور الهی، معرفت حاصل می‌کند. آگوستین به کرات و به انحاء مختلف سعی کرده بود همین نوع استدلال را در اثبات وجود خداوند به عنوان یگانه علت متصور حضور حقیقت در جان آدمی، اقامه کند. خدای او، خورشید عقلی ای است که نورش بر عقل انسانی می‌تابد و او را مستعد شناخت حقیقت می‌گردند. او مرشدی باطنی^{۴۴} است که در باطن انسان به او تعلیم می‌دهد، و تعالیم ازلی و تغییر ناپذیرش قواعد اعلائی هستند که تأثیرشان عقل را منقاد وجوب حقیقت الهی می‌سازد.

احتجاجات آگوستین قدیس از حیث مستدل بودنشان بسیار مؤثر است. با قبول اینکه حقیقت امری ماورای بشری و لذا الهی است و این واقعیت صرفه و صریح که انسان حقیقت را می شناسد، به نحوی قاطع وجود خداوند اثبات می شود. اما چرا ما باید از آگوستین بپذیریم که حقیقت فراتر از آنست که متعلق معرفت انسان قرار گیرد؟ تنها دلیل اینکه چرا خود او چنین تصور می کرد، دلیلی صرفاً اتفاقی بود. استدلال ضمنی آگوستین ظاهراً چنین است: افلاطون و افلوپین، انسان را از خدایان می دانستند، زیرا که انسان واجد حقیقت است. حال، انسان بی تردید جزو خدایان نیست، لذا نمی تواند احتمالاً واجد حقیقت باشد. این استدلال بنفسه کاملاً صحیح است و حتی اگر درست بود که بگوئیم حقیقت آنقدر مقرون به خیر است که نمی توان آنرا به صرافت طبع برای انسان قابل الوصول دانست، استدلالی کاملاً منتج ترمی شد.

آنچه برای آگوستین قدیس رخ داد، کاملاً روشن است. او نمونه بی مانند حکمت مسیحی بود ولی هرگز فلسفه اش با عقایدش در الهیات سازگار نبود. خدای آگوستین، خدایی واقعاً مسیحی بود که در خصوص فعل محض وجودش هیچ کلامی بهتر از این نمی توان گفت که "اوهست". اما هنگامی که آگوستین بر آن می شود که به شرح و وصف وجود به عبارات فلسفی بپردازد، بی درنگ به متحد ساختن^{۴۵} وجود نزد یونانیان با مفاهیم غیر مادی بودن^{۴۶}، معقولیت^{۴۷}، نامتغیر بودن^{۴۸} و وحدت^{۴۹} برمی گردد. هر چیز که از این قبیل باشد، امری الهی است؛ حقیقت از این قبیل است بنابراین امری الهی است.

حقیقت اگر امری غیر مادی، معقول و متغیر باشد، متعلق به مرتبه و شأن موجودی است که واقعاً هست یا وجود دارد، یعنی از آن خداوند است. بهمین ترتیب، خدای او خالق حقیقی همه اشیاء است. ولی آگوستین هنگامی که به شرح خلقت می پردازد، طبعاً آنرا مطابق مفهومی که خود از وجود دارد، بیان می کند. خلقت به معنای اعطای وجود است و چون وجود داشتن هم به معنای معقولیت و هم به معنای وحدت است، آگوستین خلقت را موهبتی الهی و دارای آن نوع وجودی می داند که در اوزان، اعداد، اشکال، زیبایی، نظام و وحدت موجود است.

آگوستین همچون همه مسیحیان و برخلاف یونانیان مفهوم کاملاً روشنی از معنای "خلق کردن چیزی از عدم دارد" که عبارتست از جعل وجودی يك موجود.^{۵۲} آنچه در تفکر آگوستین هنوز یونانی باقی می ماند، همان مفهومی است که از وجود داشتن دارد. هستی شناسی یا علم الوجود در نظر او بیشتر اصالت ماهیتی^{۵۳} است تا اصالت وجودی.^{۵۴} به عبارت دیگر در آن نوعی گرایش معین مشهود می شود به اینکه وجود موجود را به ماهیتش برگرداند و در پاسخ به این سؤال که "وجود داشتن يك شیء به چه معناست" بگوید: "موجود بودن چیزی که هست".

و این پاسخی کاملاً با معنی بود، البته شاید عمیق ترین پاسخ متصور در فلسفه نباشد، و بی تردید در نظر فیلسوفی مسیحی که عالم را مخلوق خدای مسیحی می داند، نیز کاملاً مناسب نبود. بدلالی که بعداً سعی می کنم آنها را روشن کنم، عبور از آگوستین قدیس و به ماوراء اورفتن، امر ساده ای نبود؛ زیرا او به حدی رسیده بود که حدّ هستی شناسی نزد یونانیان بود و این درست همان حدی بود که ذهن انسانی در مسائل مابعدالطبیعه می توانست بدان دست یابد. هنگامی که ۹ قرن از مرگ آگوستین گذشت، پیشرفت جدید و قاطعی در الهیات طبیعی حاصل شد که علّت مُعَدّه اش^{۵۵} کشف عالم مابعدالطبیعی دیگری توسط متأله مسیحی دیگری بود. این بار، عالم مابعدالطبیعی از آن ارسطو و نام آن متأله توماس آکوئینی بود.

گیلبرت مورّی^{۵۶} درست می گوید که "قدرت کامله جنبه دینی تفکر افلاطون تا دوره افلوپین در قرن سوم میلادی آشکار نشده بود، اما بعد دینی تفکر ارسطو را می توان بدون هرگونه شبهه نابجا گفت که با تفسیر و تحلیلی که آکوئیناس در قرن سیزدهم از آن کرد، آشکار گردید." و ما باید این نکته را بیافزاییم که تفسیر توماس آکوئینی از ارسطو را شاید درست تر باشد که استحاله ای^{۵۸} از آن بدانیم که در پرتو وحی مسیحی حاصل شده است. "فکری که دائماً بخود می اندیشد"^{۵۹} بی تردید از عناصر ذاتی الهیات طبیعی قدیس توماس آکوئینی گردید، اما این کار ابتدا متحمّل استحاله ای مابعدالطبیعی شد که آنرا تبدیل به "کسی که هست"^{۶۰} در عهد قدیم (تورات) کرده است.

توماس قدیس می پرسد: چرا ما قائل به این هستیم که "کسی که هست"

مناسبت‌ترین اسمائی است که می‌توان به خداوند نسبت داد؟ و پاسخ او اینست که زیرا این اسم دال بر "وجود داشتن" است یعنی او وجود بالذات^{۶۱} است. اما وجود داشتن به چه معناست؟ در پاسخ به این مشکل‌ترین همه سؤالات مابعدالطبیعی، ما باید به دقت به معنی دو لفظ که متفاوت از یکدیگرند و مع هذا ارتباط درونی و نزدیکی با هم دارند، دقت کنیم: موجود^{۶۲} و وجود^{۶۳}. پاسخ درست به این سؤال که موجود چیست، اینست که موجود چیزی است که هست یا وجود دارد. اگر ما مثلاً همین سؤال را در مورد خداوند بپرسیم، پاسخ درست باید چنین باشد: وجود خداوند عبارتست از اقیانوس نامحدود و بی‌کران موجودی قائم به خود (جوهر)^{۶۴}. اما "وجود داشتن" یا "بودن" امری دیگر است که صعب‌الوصول‌تر می‌باشد، زیرا در غایت خفا و در بطون بنیاد مابعدالطبیعی عالم واقع نهفته است. کلمه "موجود" به‌عنوان یک اسم، معرف نوعی جوهر است اما کلمه "وجود داشتن" فعل است، زیرا دلالت بر عمل یا فعلی دارد^{۶۵}. فهم این مسأله به منزله گذر از مرتبه ماهیت و رسیدن به اعماق مرتبه وجود است. زیرا کاملاً درست است که بگوئیم هر جوهری بالضروره باید واجد ماهیت و وجود باشد و در حقیقت این طریقی طبیعی است که معرفت عقلی ما آنرا می‌پیماید: ما ابتدا موجودات خاصی را در نظر گرفته، سپس ماهیتشان را تعریف کرده و بالاخره بواسطه حکمی، وجودشان را تأیید می‌کنیم. اما ساخت مابعدالطبیعی واقعیت درست برخلاف طریق علم انسانی است، زیرا چیزی که ابتداء در آن قرار دارد، فعل خاصی از وجود است که بدلیل "این" نحوه خاص وجودی ماهیت خاصی را دربر گرفته^{۶۶} و باعث می‌شود که جوهر خاصی ایجاد شود. در این معنای عمیق‌تر، "وجود داشتن" عبارتست از فعل ابتدائی و اصلی‌ای که به اعتبار آن، موجود خاصی واقعاً هست یا وجود دارد، و به کلام خود توماس قدیس: "وجود داشتن، آن فعلی است که بواسطه‌اش یک ماهیت وجود دارد"^{۶۷}.

عالمی که در آن "وجود"، فعل علی‌الاطلاق و فعل همه افعال است، عالمی است که وجود، قوه اصلی هر یک از اشیاء است و همه چیزهائی که شایسته عنوان "موجود" هستند از آن جاری می‌شوند. چنین عالم وجودی را با هیچ علت

دیگری بجز خدائی که در اعلی مراتب وجود است، نمی توان تبیین کرد. اما نکته عجیبی که بلحاظ تاریخی مشهود است اینست که گویا امور بطریق دیگری رخ داده اند، فیلسوفان موجودیت خداوند را که در اعلی مراتب است از علمی پیشین به طبیعت وجودی اشیاء استنتاج نکرده اند، بلکه برخلاف این، تجلی ذاتی موجودیت خداوند، فیلسوفان را در فهم طبیعت وجودی اشیاء مدد کرده است. به عبارت دیگر، فلاسفه تا زمانی که دین یهودی - مسیحی به آنها یاد نداده بود که "وجود داشتن" اسم درست و مناسب وجود مطلق [یعنی خداوند] است، نمی توانستند در وراء ماهیات به قوای وجودی آنها که عللشان نیز هست دست یابند^{۶۸}.

نتیجه قطعی ای که علم مابعدالطبیعه در پرتو نور ایمان مسیحی بدان دست یافت، دانستن این مسأله بود که باید موجود اولیه ای باشد که علت وجودی همه اشیاء است، زیرا پیش از این، بزرگان یونانی واقف به این مطلب بودند. چنانکه مثلاً وقتی ارسطو فکری را که ازلاً به ذات خود می اندیشد^{۶۹}، برترین وجود تلقی می کند، او بی شك آن را "فعل محض"^{۷۰} و قدرتی^{۷۱} که قوتش بی نهایت است، تصور می کند، ولی هنوز خدای ارسطو فعل محض يك "فکر" است. این فعلیت با قدرتی چنین لایتناهی که از آن میدائی است که بذات خود می اندیشد، بی تردید در خور آنست که "فعل محضش" بنامیم. اما این فعل، در سلسله مراتب معرفت است، نه وجود. و می دانیم که فاقد شیء نمی تواند معطی آن شیء باشد. و چون این "فکر اعلی" در فلسفه ارسطو، "اوئی که هست" نبود، پس نمی توانست معطی وجود هم باشد و لذا عالم در نظر ارسطو، عالمی نیست که مخلوق باشد و از آنجا که "فکر اعلی" در نظام ارسطویی، فعل محض وجود نیست، علم او بذاتش شامل علم به موجودات دیگر اعم از بالفعل یا بالقوه نمی شود. خدای ارسطو صاحب مشیت و علم نبود. او حتی علم به عالمی که خالقش نبود و ممکن نبود که باشد، نداشت زیرا او فکر فکر بود، چنانکه خبری از علم به ذات "اوئی که هست"، نیز نداشت.

من در اینجا مایل نیستم که دین فلسفی توماس آکوئینی را به ارسطو ناچیز شمارم و خود توماس مرا بواسطه اینکه او را متهم به چنین ناسپاسی ای کنم، نخواهد

بخشید. توماس از آن لحاظ که فیلسوف بود، تابع موسی نبود بلکه از ارسطو تبعیت می کرد، و طریق و اصول فلسفی خویش، حتی مفهوم بسیار مهم فعلیت بنیادی وجود، را مدیون او بود. منتهی نکته ای را که می خواهم در اینجا خاطر نشان کنم اینست که آن هنگام پیشرفت قطعی در مابعدالطبیعه حاصل شد، بلکه انقلاب واقعاً مابعدالطبیعی رخ داد، که کسی شروع به ترجمه مسائل مربوط وجود از زبان ماهیات^{۷۲} به زبان وجودات^{۷۳} کرد. مابعدالطبیعه از همان ابتدای شروعش، همواره با ابهام قصد آن داشت که "وجودی" شود. از زمان قدیس توماس آکوئینی، همواره چنین بوده تا بدان حد که هرگاه مابعدالطبیعه، شأن وجودی خویش را از دست داده، همواره به نحوی منظم و معین در همان حال وجود خویش را نیز از دست داده است.

مابعدالطبیعه توماس آکوئینی قلّه رفیعی در تاریخ الهیات طبیعی بود و هنوز هم هست. پس عجیب نمی نمود که بزودی سیر قهقرائی پیماید. عقل انسان هنگامی که در عالمی از اشیاء بسربرد که می تواند پی به ماهیات و قوانین آنها برده و به زبان مفاهیم تعریفشان کند، احساس انس می کند اما هرگاه خود را در عالم وجودات ببیند، آسایش و راحتی را از کفّ داده، احساس غربت خواهد کرد؛ زیرا وجود داشتن، يك نوع فعل است نه يك شیء. و این چیزی است که ما بخوبی از آن آگاه هستیم. هر وقت که سخنرانی با عبارت "در واقع امر"^{۷۴} شروع به سخن راندن می کند، شما بی درنگ در می یابید که آن شخص در نهایت زیرکی است. چرا که اگر قبول کرده و مسلم بدارد چیزی وجود دارد، او می تواند مطالب بسیاری درباره چستی^{۷۵} آن چیز بگوید. اما کاری که نمی تواند بکند، تبیین وجود آن چیز است. و چگونه می تواند چنین کند اگر وجود، اصل باشد؛ اصلی که در باطن ماهیت اشیاء نهفته است؟ هنگام تحقیق در واقعیات، از آن حیث که واقعیت هستند، یا اموری که اتفاق می افتند، از آن حیث که صرف اتفاق هستند، عقل ما به غایت قصوای خویش می رسد. بدیهی است که هرگاه از ما بخواهند که عالم را به عنوان عالمی واجد افعال وجودی خاصی تلقی کنیم که همگی مربوط به وجود قائم بالذات اعلی و مطلق می باشند، این امر بمنزله اینست که از قدرت عقل خویش که ذاتاً مفهومی

است آنقدر استفاده کنیم که تقریباً به درجهٔ فروپاشی برسد. ما می دانیم که باید این کار را بکنیم اما مردم هستیم که آیا می توانیم؛ زیرا اطمینانی نیست که اصلاً این کار میسر باشد. و این نکته ای است که دست کم تعداد بسیاری از تابعان توماس آکوئینی درباره اش شك کرده اند^{۷۶}. آنها که خود متألّهینی مسیحی و گاه از بزرگان شان بودند، تردیدی در خصوص اسم واقعی این خدای حقیقی نداشتند. مشکل حقیقی آنها این بود که فرض کنیم خداوند "کسی که هست" باشد، آیا می توان به چنین خدائی فقط به مدد عقل فلسفی و بدون یاری جستن از وحی، رسید؟ این سؤالی است که واقعاً بجاست. با همهٔ این احوال، علمای مذکور الهیات بخوبی واقف بودند که فلاسفه تا وقتی که چنین نامی را از موسی نیاموخته و او هم از خداوند یاد نگرفته بود، هرگز آنرا به خداوند نسبت نداده بودند. از اینجاست که گرایش مشخصی را حتی در علمای بزرگ مابعدالطبیعه از قبیل دانتز اسکاتس می بینیم که پرسش از امکان وصول عقل انسانی، به مدد صرف فلسفه، به خدای مسیحی می کنند، که وجود مطلقى دارد و قادر مطلق است. دلیل این تردید روشن است. ذهن انسان در مواجهه با واقعیتی که هیچ تصور صحیحی نمی تواند از آن در ذهنش بسازد، احساس شرم می کند. وجود، دقیقاً اینطور است. برای ما بسیار مشکل است که بفهمیم "من هستم" فعلی فعال^{۷۷} است. و حتی شاید مشکل تر این باشد که بفهمیم "آن هست" هم عاقبت امر دلالت بر آن چیزی نمی کند که شیء هست^{۷۸}، بلکه اشاره ای است به فعل وجودی اولیه ای^{۷۹} که باعث می شود شیء وجود داشته و دقیقاً آنچه که هست، باشد. اما کسی که به این نکته پی ببرد می تواند همچنین پی ببرد به اینکه مادهٔ مکنونه عالم ما چیست. او حتی با ابهام شروع به ادراك علت اعلاى چنین عالمی نیز خواهد کرد.

چرا اذهان یونانی در زمان واحد در مفهوم طبیعت یا ماهیت به عنوان تبیین نهائی [اشیاء] متوقف شدند؟ زیرا ما در تجارب انسانی خود، همواره وجود را از آن ماهیت خاصی می دانیم. ما مستقیماً و بی واسطه فقط علم به اشیاء موجود محسوس و جزئی داریم که وجودشان صرفاً عبارتست از این یا آن شیء جزئی بودن. وجود يك درخت بلوط آشکارا خود را محدود و مقید به يك درخت بلوط بودن و بلکه این

درخت خاص بلوط بودن، می کند. همین قول را می توان درباره موجودات دیگر اظهار داشت. این سخن به چه معناست؟ آیا غیر از این است که ماهیت هر موجودی، خود وجود نیست بلکه یکی از حصص ممکن وجود^۸ است.

این واقعیتی است که به نحو احسن آن را توماس آکوئینی با وضوح تمام در تغایری که میان "وجود" و "ماهیت"^۹ قائل شده، بیان کرده است. ولی این قول بدین معنا نیست که وجود به همان نحو مغایر ماهیت است که يك شیء با شیء دیگر. بار دیگر می گوئیم که وجود، يك شیء نیست بلکه فعلی است که باعث می شود يك شیء هم وجود داشته باشد و هم چیزی که هست، باشد. این تغایر صرفاً حاکی از این واقعیت است که در تجارب ما چیزی نیست که ماهیتش "وجود داشتن" باشد نه "شیء خاصی بودن". شئی نیست که به تجربه معلوم ما گردیده باشد، و تعریفش، وجود باشد. لذا ماهیتش عبارت از وجود نخواهد بود بلکه آنرا باید به عنوان امری متمایز از وجود تلقی کرد.

بدینسان، چگونه ما می خواهیم وجود عالمی این چنینی را تبیین کنیم که متشکل از چنین چیزهایی است؟ شما می توانید یکایک آنها را هر يك پس از دیگری ملحوظ داشته و از خود بپرسید که چرا هست یا وجود دارد. اما ماهیت هیچیک از آنها پاسخ به سؤال شما را نتیجه نخواهد داد. از آنجا که طبیعت هیچکدامشان "وجود داشتن" نیست، جامع ترین معرفت علمی ما به اینکه چه چیزی هستند، نمی تواند حتی در حدی ابتدائی به پرسش از اینکه "چرا هستند" پاسخ گوید. عالم ما، عالم تغیر است. علوم فیزیک، شیمی و زیست شناسی ممکن است قوانینی را که بر طبق آنها این تغیرات رخ می دهد، به ما بیاموزند. اما چیزی که این علوم نمی توانند بیاموزند اینست که چرا این عالم من حیث المجموع با قوانین خاصش و نظام حاکم بر آن، و معقولیتش هست یا وجود دارد. اگر طبیعت هیچ شیء معلومی "وجود داشتن" نباشد، طبیعت هیچ شیء معلومی علت تامه وجودش را در بر نخواهد داشت و فقط می توان اشاره ای باشد به یگانه علت متصور آن. درورای عالمی که در آن "وجود داشتن" همه جا حاضر است، و هر طبیعتی ممکن است تبیین کننده اینکه سایر طبایع چه هستند باشد و نمی تواند بیان علت وجودشان را کند، باید علتی

موجود باشد که ماهیتش "وجود" باشد^{۸۲}.

قول به چنین موجودی که ماهیتش، فعل محض وجود داشتن است، و به عبارت دیگر ماهیتش این چیز و آن چیز بودن نیست بلکه وجود داشتن [بطور مطلق] است، به معنای قرار دادن خدای مسیحی به عنوان علت اعلای عالم است. "کسی که هست" خدائی است که در غایت خفاست در عین اینکه ظهور تمام دارد. بدین قرار پس از اینکه بر علمای ما بعدالطبیعه آشکار گشت که آنها حتی نمی توانند تبیین علت وجود خویش کنند، همه چیز اشارتی شد به اینکه علت اعلائی وجود دارد که وجودش عین ماهیتش است. و این جایی است که بالاخره توماس آکوئینی و آگوستین با یکدیگر تلاقی می کنند. زیرا نظام مابعدالطبیعه وجودی توماس که توفیق یافته بود راه خود را در قشر ماهیت که حجاب ظاهری حقیقت است، به زحمت طی کند، حال می توانست فعل "محض وجود" را آنطور مشاهده کند که انسان شاهد وجود علت، در معلول های حاصل از آن می شود.

رسیدن به این نقطه، شاید به معنای وصول به منتهی الیه^{۸۳} عالم مابعدالطبیعی ای بود که آگوستین به قوه ایمان مسیحی در همان روزی که شنیده بود همه موجودات همزبان با انجیل می گویند: "ما خالق خویش نیستیم بلکه خود، مخلوق کسی هستیم که همواره باقی است،" به آن دست یافته بود. اما در نظر آگوستین "کسی که همواره باقی است"، اساساً وجود قائم بالذاتی است "که حقیقت سرمدی و عشق حقیقی و معبود ازلی است." ^{۸۴} اما قلدیس توماس آکوئینی به قوه معرفت مابعدالطبیعی مستقیم به این جادست یافته بود، لذا او می گوید: "همه موجودات مُدرک، تلویحاً در هر چیزی که ادراک می کنند، خدا را می یابند. ^{۸۵} و محال است که بتوان از این حدّ قدم فراتر نهاد، زیرا عقل انسانی نمی تواند به وراء بالاترین اصول مابعدالطبیعی قدم نهد. ممکن است دست کم انتظار داشت که هرگاه انسان واجد حقیقتی چنین اصولی شد، باید بدقت از آن محافظت کند. اما انسانها چنین نکردند، زیرا بمحض کشف آن، فوراً از دستش دادند. چرا و چگونه این حقیقت، از دست رفت، مسأله ای است که ما باید اینک توجه خود را بدان معطوف داریم. ^{۸۶}

* * بی نوشتها و مآخذ:

۱. God and Christian Philosophy: این مقاله ترجمه فصل دوم کتاب خدا و فلسفه (God and Philosophy) تألیف اتین ژیلسون (۱۸۸۴-۱۹۷۸) فیلسوف معاصر فرانسوی است. این کتاب در اصل مجموعه سخنرانی‌های مؤلف است که در سال ۱۹۴۰ در دانشگاه ایندیانا در آمریکا ایراد کرده است. در سراسر این کتاب خصوصاً فصل مورد ترجمه یعنی فصل دوم، ژیلسون به شرح و بسط رأی خویش که از آراء عمده فلسفه تومانی نو (Neo-Thomism) است، می‌پردازد. و آن اعتقاد به نوعی اصالت وجود است که بنظر مؤلف اصل و اساس فلسفه مسیحی است. فعل وجود (actus essendi) یا اصل و حقیقت وجود در قلب عالم واقع جای دارد و ماهیت نه تنها تقدم الویتی بر وجود ندارد بلکه به طفیل وجود و معتبر به اعتبار وجود است. بنظر ژیلسون تنها فیلسوفی که به تمام و کمال به حقیقت این مسأله رسوخ کرده، توماس آکوئینی است و از این حیث هر فلسفه‌ای که می‌خواهد واقعاً مسیحی باشد باید او را اسوه قرار داده، قدم بر جا پای او گذارد. - م.
- سایر فصول کتاب عبارتند از: خدا و فلسفه یونانی (فصل اول)، خدا و فلسفه جدید (فلسفه سوم) و بالاخره خدا و فلسفه معاصر (فصل چهارم) - م.
۲. nature: با توجه به اینکه در غالب نظام‌های فلسفی خصوصاً فلسفه اسلامی برای خداوند، ماهیتی قائل نمی‌شوند و بنا به قاعده الحق ماهیته انیته، ماهیت او عین وجودش می‌باشد، مناسب دیده شد که کلمه "ذات" در ترجمه nature آورده شود. - م.
۳. کتاب مقدس، سفر تثنیه، باب ششم.
3. Supreme philosophical cause.
۴. کتاب مقدس، سفر خروج، باب سوم، ترجمه فارسی انجمن کتب مقدس با کمی تغییر.
5. Epoch-making
6. Existential philosophy
۷. The Olympian gods of Homer: المپ، نام چند کوه در یونان بود و معروفتر از همه کوهی که در مرزهای مقدونی و تسالی قرار داشته در همان دورانی که هومر منظومه‌های خویش را می‌سرود، این کوه را مقر خدایان، بخصوص مکان زئوس می‌دانستند. - م.
۸. Hortatory Address to the Greeks: فصل ۲۲، چاپ شده در ضمن آثار ژوستین شهید.
۹. natural theology: منظور از الهیات طبیعی الهیاتی است که التزامی به وحی ندارد و مبتنی بر این فرض است که انسان می‌تواند در باب وجود خداوند و عالم، بدون استمداد از وحی و با صرف تکیه بر عقل بیاندیشد و نظام فکری خویش را تأسیس کند. بدین قرار الهیات طبیعی در مقابل الهیات ملتزم به وحی (revealed theology) قرار دارد که مطابق آن، عقل انسان را یارای آن نیست که بدون استمداد از وحی بتواند در چنین مسائلی بیاندیشد و به حقیقت دست یابد. الهیات طبیعی معانی فرعی دیگری دارد که ارتباطی با این بحث ندارد. - م.
10. Professor J.B.Muller-Thym
۱۱. Enneads: نه گانه‌ها. به‌نظر آگوستین فلوطین کسی بود که افلاطون در وجود او بار دیگر حیات یافته بود و اگر کمی دیرتر می‌زیست مسیحی می‌شد. - م.
۱۲. The One: افلاطون در میان مثل قائل به سلسله مراتب و معتقد بود در ورای همه مثل، حقیقی وجود دارد که "خیر مطلق" است. آگوستین "احد" در فلسفه افلوطین را با همین خیر مطلق یکی می‌دانست و می‌گفت خیر مطلق نیز همچون احد و رای وجود و موجودات است. - م.
13. Multiplicity

۱۴. Simplicity: بساطت در اینجا به همان معناست که در فلسفه اسلامی، قاعدهٔ "الواحد لا یصدر عنه الواحد" ناظر به آن است - م.
۱۵. The Intellect: عقل کلی.
۱۶. Ideas: مثل، یا اعیان ثابت. اگوستین پس از آنکه "احد" افلوپینی را با خیر "مطلق" افلاطونی مطابق می‌داند، پس از مرتبهٔ احدیث قائل به مرتبهٔ "عقل" است که مطابق با عالم مثل و در حقیقت محل استقرار آنهاست - م.
۱۷. Principle: این اصطلاح به معنای اصل و مبدأ است و در فلسفهٔ افلوپین معادل لفظ "اقتوم" است که در اصل واژه‌های سریانی است و به ازاء واژه در hypostasis یونانی وضع شده - م.
۱۸. در رسالهٔ پارمیندس، افلاطون "احد" را تعریف می‌کند و به نظر ژیلیسون این همان معنایی است که افلوپین اخذ کرده و آن را بسط داده است - م.
۱۹. سنطور، خدا در فلسفهٔ ارسطو است که "فکر فکر" است و جاودانه بخود می‌اندیشد؛ مابعدالطبیعه، ارسطو، کتاب لاند - م.
20. (Intellect) Nous
۲۱. مقصود از پانزده قرن، فاصلهٔ میان عصر اگوستین در قرن پنجم تا دوران معاصر یعنی قرن بیستم است - م.
۲۲. اگوستین قدیس، کتاب اعترافات، باب هفتم، فصل نهم.
23. God the Father
24. God the Word
25. Natures
۲۶. در متن کتاب به جای کلمه "شخص" از ضمیر اشاره برای شخص مذکر (He) و بجای "شیء" از ضمیر It استفاده شده که اشاره به شیء دارد و چون این تفکیک در زبان فارسی میسر نیست، از کلمات شخص و شیء استفاده شد - م.
۲۷. تسبیحات، افلوپین، کتاب ششم، فقرات ۷، ۳۷.
۲۸. منظور فلسفهٔ نوع افلاطونی است - م.
۲۹. A philosophy of being: منظور ژیلیسون، فلسفهٔ مسیحی است که به رأی او بالذات فلسفه‌ای است وجودی، چرا که صفت اعلای خدا را "وجود" وی می‌داند چنانکه بنا بر کتاب مقدس، خداوند خطاب به موسی می‌گوید: "بگو من آنم که هستم." - م.
30. A pure act of existing
31. Self-sufficiency
32. Begotten
33. Created
34. Trinity
35. The intrinsic lack of necessity
36. A free act of the divine will
37. Transcendent
۳۸. reminiscence: به نظر افلاطون هر روحی که در این عالم در قالب جسمی درآید قبلاً آشنا و عالم به حقایق بوده و لذا در این عالم باید فقط آنها را بیاد آورد - م.
۳۹. dialectics: ترجمهٔ این کلمه به "جدل" در فلسفهٔ افلاطونی و نوافلاطونی با توجه به معنایی که از خود افلوپین نقل شد، غلط و در حقیقت ساقط کنندهٔ معنی اصلی آن است که در این نظام فلسفی نوعی سیر و سلوک می‌باشد - م.

۴۰. متن کلمات انجیل یوحنا مطابق ترجمه قدیم کتاب مقدس با کمی تغییر به زبان فارسی چنین است: "شخصی از جانب خدا فرستاده شد که اسمش یحیی بود. او برای شهادت آمد تا بر نور شهادت دهد تا همه بوسیله او ایمان آورند. او آن نور نبود بلکه آمد تا بر آن نور شهادت دهد، آن نور حقیقی ای که هر انسان را منور می گرداند که به جهان آمدنی بود. او در جهان بود و جهان بواسطه او آفریده شد و جهان او را نشناخت." باب اول.

۴۱. رساله الکییادس، افلاطون، ۱۳۰ - ۱۲۹.

۴۲. من در اینجا اصرار دارم که بر عبارت از "حیث مابعدالطبیعی" تاکید ورزم تا بتوانم تمایز قطعی ای را که بین مرتبه و نظام مابعدالطبیعی و مرتبه دینی وجود دارد، روشن کنم. به عنوان یک مسیحی، هر کسی می تواند از طریق لطف و عنایت الهی به مقام الوهیت دست یابد، زیرا لطف و کرم او همان شرکت در حیات الهی است. با این نحوه تلقی، لطف نیز در جای خود امری ماوراء الطبیعی است. چنین چیزی در مورد همگی شعائر دینی نیز صادق است و آن بوضوح از دعای مشهور نماز عشاء ربانی آشکار می شود. لذا در اینجا می خواهم این دعا را بدلیل وضوح تأملش به طور کامل نقل کنم: "پرودگارا تو که در خلقت آدمیزاد به کمال او را بزرگ داشتی، و باز هم با کمال بیشتری بهبودیش داده ای، ما را به واسطه سر نهفته در این نان و شراب مشمول ذات الهی آن کسی که بر ما عنایت کرده، خود را در طبیعت بشری ما سهیم ساخته، یعنی عیسی مسیح، خداوندگار ما و فرزندت که در اتحاد روح القدس و تو نیز هست و همراه با توالی الابد زنده است و بر جهان سلطنت دارد، قرار ده، آمین". اما انسان در نظر افلاطون احتیاجی به اینکه در مقام الوهیت سهیم گردد، ندارد؛ زیرا او بداته از خدایان است، لذا می بینیم که در نظر اگوستین ضرورتی وجود دارد در اینکه انسان افلاطونی از آنچه خدایش ساخته یعنی لیاقت طبیعی به معرفت به حقیقت، معرّی شود. توماس اکوئینی با مشکلی خلاف این مواجه است که عبارتست از تبدیل انسان در نظر ارسطو که بالعیان موجودی طبیعی است، به موجودی که مستعدّ مقام الهی شدن است - ژیلسون.

43. Paradoxical

۴۴. inner master: این تعبیر شبیه به تعبیر "رسول باطنی" است که در مآثورات اسلامی، عقل را بدان تشبیه کرده اند - م.

45. Identification

46. Immateriality

47. Intelligibility

48. Immutability

49. Unity

50. Rhythm, numbers, forms, beauty, order, and unity

51. To create something out of nothing

۵۲. یعنی او جاعل وجود است نه ماهیت - م.

53. Essential

۵۴. Existential: معنایی را که توماس اکوئینی از صفت "وجودی" مواد می کند، می توان با کمی مسامحه با معنای اصالت وجود صدرائی مشابه دانست. و این مطلبی است که در سراسر فصول این کتاب و سایر آثار ژیلسون مشهود است - م.

55. Occasional cause

56. Gilbert Murray

۵۷. کتاب مراحل پنجگانه دین یونانی، ص ۱۷.

58. Metamorphosis (مسخ)

۵۹. مقصود خدای ارسطویی است که شرح آن گذشت - م.

60. (He who is) Qui est

61. *Ipsum esse*

62. *Ers* (being)

63. *Esse* (to be)

64. Substance

۶۵. لازم به تذکر است که تفکیک میان وجود به عنوان فعل و موجود به عنوان يك اسم آن طور که در زبان عربی و به تبع آن فارسی میسر است در زبان انگلیسی میسر نیست، لذا مؤلف در اینجا به تکلف و واژه‌سازی توانسته است این تمایز را که در زبان لاتین نیز معین است، در زبان انگلیسی نشان دهد - م.

۶۶. این اقوال کم و بیش شبیه به قول اصالت وجود در فلسفه اسلامی است که در آن وجود را حقیقی و اصل و ماهیت را اعتباری از اعتبارات نفس الامری وحد وجود می دانند - م.

67. *Dictur esse ipse actus essentiae*

۶۸. بداهت بیش از اندازه تصور وجود و اینکه محال است بتوان آن را تحت مفهومی درآورد، مسأله‌ای است که ژاک مارتین در کتاب دروس هفتگانه درباره وجود مورد بحثش قرار داده است. اوصاف مذکوره "وجود" شاید بتواند این واقعیت را تبیین کند که چرا بسیاری از علمای جدید "وجود" يك شیء را بیش از هر یک از اوصاف دیگرش قابل اغماض می دانند - ژیلسون.

69. Self-thinking thought

70. Pure Act

71. Energy

72. Essences

73. Existences

74. As a matter of fact

75. That which it is

۷۶. صفت وجودی (existential character) وجود (being) را دانز اسکوتس با حدت و شدت بسیار تأکید کرده

است. اما صفت خاص الهیات نزد او، میل خاص اوست به اینکه خدای مسیحی را از آن حیث که خدای مسیحی است، نامعلوم عقل طبیعی ای که استمداد از ایمان نمی کند، سازد. مضافاً بر این، تحقیق در مفهوم وجود مخلوق نیز نزد اسکوتس جالب توجه است. مطابق رأی اسکوتس "نسبت ماهیت (essence) به وجود (existence) در مخلوقات، همچون نسبتی است که ماهیت (quiddity) به حالتش (mode) دارد." در تعالیم دانز اسکوتس اولویت مهیت که وجود را صرفاً یکی از اعراضش می سازد، بقایای سائقه افلاطونی اوست که مسیوق بر توماس آکوئینی بوده است. در يك نظام مابعدالطبیعی وجودی که بر صراط مستقیم باشد بجای آنکه همچون دانز اسکوتس بحث از وجود يك ماهیت کرده شود باید سخن از ماهیت يك وجود کرد - ژیلسون.

۷۷. active verb: منظور ژیلسون همانطور که گذشت این است که وجود، فعلی است که اشیاء یا ماهیات را موجود می سازد و منفعل (Passive) از ماهیات نیست - م.

۷۸. مقصود ماهیت شیء است - م.

79. The primitive existential act

80. Sharing in existence

81. "What is"

۸۲. منظور خداوند است که "الحق ماهیته آئینه" - م.

۸۳. Ultima Thule: نام قدیمی یونانی و لاتینی برای سرزمینی که در منتهی الیه شرق عالم است؛ مجازاً منتهی الیه جایی یا چیزی را گویند که انسان بدان دست یابد - م.

۸۴. اعترافات، آگوستین قدیس، کتاب دهم.

۸۵. کتاب "مسائل متنازع فیه در باره حقیقت"، قدیس توماس آکوئینی.

۸۶. ژیلسون در فصل بعدی کتاب تحت عنوان خدا و فلسفه جدید به بحث و بررسی این مسأله می پردازد - م.



پښتونستان د علومو او مطالعات فریښی
پرتال جامع علوم انسانی