

نگارنده و حیانه به

نوشته هری استقرین ولفسن

ترجمه شهاب الدین عباسی

فیلون، به صورت حرفه‌ای معلم فلسفه نبود. او یک واعظ بود، واعظی درمباحث کتاب مقدس که اندیشه‌های فلسفی خود را به شکل موعظه بیان کرده است. و از آنجا که وی به صورت حرفه‌ای معلم فلسفه نبود، برخی از دانشجویان مدرن آثار او می‌گویند که وی فیلسوف نبود، زیرا امروزه، چنانکه همه می‌دانیم، برای آنکه کسی فیلسوف خوانده شود باید رسماً به این شغل منصوب شود و برای آموزش فلسفه اجر و مزد دریافت کند و یاد گرفته باشد که درباره مسائل دیرپا طوری بحث کند که گویی همین دیروز از زمین سربرآورده‌اند. برخی می‌گویند که فیلون یک التقاطی بود. امام‌حقوق برجسته‌ای هست که از نسبت دادن عنوان مطلق التقاطی هم به وی مضایقه می‌کند. زیرا در هر حال، التقاط‌گرایی، عنوان دستگاهی معتبر در فلسفه یونان قدیم بوده است. او می‌گوید: **التقاط‌گرایی فیلون از نوع التقاط‌گرایی زاغچه است نه فیلسوف**.^۱

مع الوصف ما در عین حال که ممکن است انتساب فیلون به لقب محترمانه و افتخار آمیز فیلسوف را رد کنیم - کسی که با خود نمایی، جامه‌ای مخصوص مانند جامه فلاسفه یونان قدیم بر تن می‌کند - نمی‌توانیم از اطلاق لقب متواضعانه تر فیلسوف دینی هم به وی امتناع ورزیم. در هر حال، فیلون نخستین کسی بود که سعی می‌کرد حکایات و قوانین و پندهای کتاب مقدس را به دستگاهی منسجم و به هم پیوسته اندیشه تبدیل کند و بدین وسیله آنچه را که می‌توان فلسفه و حیانه - در تقابل با فلسفه مشرکانه یونان - خواندش، پدید آورد. پس بیاییم این فلسفه و حیانه فیلون را به عناصر ذاتی اش تجزیه و تحلیل کنیم تا بتوانیم

خدا و منتقدان آن



به بررسی این موضوع بپردازیم که چگونه این عناصر ذاتی فلسفه و حیانی فیلون، در فلسفه مدرن، از قرن هفدهم، مورد حمله قرار گرفتند.

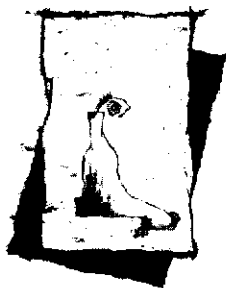
مبدأ فلسفه فیلون، احصار و ارزیابی دیدگاههای مختلف درخصوص راههایی است که انسان توسط آنها به شناخت خدائاتل آمده یا ممکن است نائل آید. اوسه دیدگاه را در این خصوص برمی شمارد:

۱) او می گوید برطبق نظر عده‌ای، راهی که انسان می تواند به معرفت خدا نائل آید، راه تخیل است. از نظر اینان، اعتقاد به خدا امری موهوم و غیرواقعی و مولود قوه خیال ماست - مثل اعتقاد به غول ها و پری ها. به بیان فیلون، اعتقاد به خدا به زعم این عده، توسط برخی از حاکمان و قانونگذاران زیرک و به منظور فروخواباندن روح عصیان و ناآرامی مردمان، و ایجاد حس خشوع و اطاعت و فرمانبرداری نسبت به قانون درآنان، ابداع شده است. فیلون نامی از صاحب این نظر نمی برد، ولی می توان کریتیاس، رهبر جباران سی گانه آتن در آغاز قرن پنجم پیش از میلاد، را قائل به چنین نظری دانست. نظر وی - که می توان آن را به شکل مختصر دین ترساننده مردم است، خلاصه کرد - در روزگار ما به صورت زیر، که برای همه ما به خوبی آشناست، از نو زنده شده است: دین افیون مردم است. این دیدگاه را از این حیث که خدا را امری صرفاً ذهنی محسوب می کند، می توان - اگر هم نه در قصد و غرض ولی علی الاصول - پیشگام صور مختلف انسان گرایی دینی مدرن به حساب آورد که خدا را با وجدان یا شعور آرمانی انسان، یا با گرایش انسان به ارزش های آرمانی، یا با وحدت همه غایات مطلوب یکی می داند.

فیلون این دیدگاه را به عنوان دیدگاهی الحادی، رد می کند.^۲

۲) فیلون، در ادامه می گوید که بنا بر نظر عده‌ای دیگر، خدا مکشوف عقل انسان است. خدا ساخته و پرداخته خیال ما نیست. او در بیرون از ذهن ما وجود عینی و واقعی دارد و ما می توانیم به مدد قدرت فکری خویش به وجود او پی ببریم. همان خدایی که افلاطون و ارسطو و رواقیان به وجودش پی بردند:

افلاطون، هنگامی که درباره جهان - که به عقیده وی از ماده بی شکل ازلی صورت پذیرفته - می اندیشید، به حکم عقل به این نتیجه رسید که صانع یا خدایی وجود دارد که



جهان را صورت بخشیده است. ارسطو، وقتی به اندیشیدن به جهانی قدیم که از ازل در سیر و حرکت است، پرداخت، بنا بر ضرورت عقلی، به هستی محرکی نامتحرک پی برد و رواقیان نیز هنگامی که کار فلسفی خود را با تفکر در باب نظم و زیبایی و غایت در جهان آغاز کردند، به حکم عقل به وجود خدا اذعان می کردند و او را فکر یا جان جهان می خواندند. این دیدگاه - اگر هم نه در الفاظ و عبارات، ولی علی الاصول - پیشگام همه اشکال مدرن عقلگرایی دینی است، خواه خدایش جوهر نامیده شود، یا مونا د مرکزی، یا روح، یا آگاهی کیهانی، یا نیروی حیات، یا تقلّایی جهانی، یا اصل تعین، یا بنیاد وجود.

فیلون، منکر آن نیست که از راه عقل می توان تا حدودی به معرفت خدا دست یافت. او در شرح و توصیف خود از فلسفه یونان میان معتقدان و منکران خدا فرق می نهد، و افلاطون و ارسطو و رواقیان را در گروه اول جای می دهد. با وجود این، فیلون معتقد نیست که عقل، تنها راه شناخت خداوند است. و اعتقاد ندارد که عقل به تنهایی می تواند ما را به شناخت کامل و حقیقی خدا برساند. از نظر او راه سومی نیز برای وصول به معرفت خدا وجود دارد؛ یعنی راه وحی.

بر طبق نظر فیلون، مراد از وحی دو چیز است:

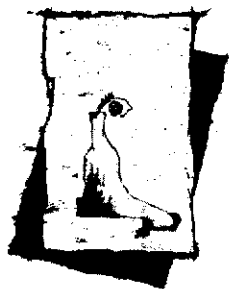
اولاً، مراد از آن، وحی تاریخی است، یعنی رویدادی که در گذشته اتفاق افتاده است؛ هنگامی که در کوه سینا، خداوند خود را بر آدمیان متجلی ساخت و به آنان شریعت ارزانی داشت. در واقع فیلون به بعضی از همشهریان خود اشاره دارد که منشا الهی و حیانی کتاب مقدس را انکار می کردند. او، آنان را گونه ای از شاگردان مبتدی علم الادیان تطبیقی می شمارد که تنها ابزارشان برای استدلال و خردورزی، قیاس و تشبیه است، و هر وقت در میان مردمان مختلف، آداب و اعتقاداتی مشاهده می کنند که از بعضی جهات مشابه اند، نتیجه می گیرند که آن آداب و اعتقادات باید از هر جهت یکسان باشند. به همین خاطر، چون در اساطیر یونان به داستان هایی درباره ظاهر شدن خدایان بر آدمیان و تنزیل قوانین برمی خورند - داستان هایی که از نظر ایشان نادرست است - احتجاج می کنند که شرح ظهور خداوند در کوه سینا و تشریح الهی نیز نادرست است. فیلون در مخالفت با این گروه، به اقامه برهان نمی پردازد، بلکه فقط آنان را مردمانی بی دین^۳ می شمارد و ایمان خود را به وحی اظهار می دارد؛ زیرا از نظر او، وحی از موضوعات مربوط به ایمان است نه عقل، هر چند او گاهی اوقات سعی می کند که ایمان خود را به

وحی، از طریق براهینی همچون ارزش و اهمیت ذاتی تعالیم وحی و تاثیر سودمند آنها بر پیروان وحی، تایید و تقویت کند.^۴

کتاب مقدس به رغم شباهت هایی که با دیگر کتب دارد، برای فیلون کتابی یگانه و منحصر به فرد است. همه کتاب های دیگر، آثاری بشری اند و داستان ها و تعالیشان ممکن است راست باشند یا دروغ. ولی کتاب مقدس از منشایی الهی سرچشمه گرفته و داستان ها و تعالیمش جملگی راست و حقیقی اند. فیلون در مقام فیلسوفی که می کوشد در اعتقادات دینی خود انسجام منطقی پدید آورد، تلاش می کند که ناسازگاری ظاهری میان این قول که خدا غیر قابل رویت است و ماجرای به رویت درآمدن او بر انسان در کوه سینا را بر طرف سازد. او در بحثی مفصل، به شرح این نکته می پردازد که وحی در کوه سینا، ظهور فیزیکی خدا نبود و سخن گفتن خداوند، برخلاف سخنگویی آدمیان، با آلات جسمانی صورت نگرفته است.^۵ ولی با اینکه همه اینها رویدادی اعجاز آمیزند و شباهتی با ارتباطات معمول انسانی ندارند، باید گفت که این رویداد به صورت یک واقعیت تاریخی اتفاق افتاده است و نباید آن را امری موهوم و خیالی تلقی کرد.

ثانیا، مراد دیگر فیلون از وحی، وحی مستمر است؛ یعنی تجلی مستمر خداوند بر افراد برگزیده تا معنای شریعت وحی شده را بر آنان معلوم گرداند. زیرا از نظر فیلون اگر چه وحی - از این حیث که شریعت الهی امری سرمدی است - کامل و نهایی بود، ولی این اعتقاد برای او بدین معنی نبود که وحی امری تمام شده و بسته است. درست است که وحی امری قطعی الصدور و کامل است، اما از آنجا که وحی بر آدمیان فرو فرستاده شده، می بایست به زبان متداول آدمیان تعبیر گردد و برای همگان قابل فهم باشد. از همین روست که کمال تعالیم وحی، غالبا با نقصان زبان انسانی تیره و تار شده است.

کسانی که شریعت الهی بر آنان فرو فرستاده شد و کسانی که می خواستند به آن ایمان بیاورند و به مدد آن زندگی کنند، لازم بود در جست و جوی یافتن معانی باطنی کلمات وحی بر می آمدند. پی بردن به این معانی باطنی بدون امداد خداوند، میسر نیست. این امداد الهی در کشف معنی باطنی کتاب مقدس است که فیلون آن را شریعت نانوشته می نامد؛ یعنی نوع جدیدی از وحی، وحی پیشرونده و مستمر که عقل انسان را درکند و کاوهایش یاری می رساند. زیرا فیلون در عین حال که همچون روحانیون یهود اعتقاد



داشت که با انقطاع وحی در کتاب مقدس، نبوت خاتمه یافته است، بر آن بود که فقط آن نوع خاص نبوت که الهام بخش نوشته‌های پیامبران کتاب مقدس بوده، پایان یافته است.^۶ الهام الهی و فعل روح القدس به عنوان منشأ فوق طبیعی معرفت بشر، همچنان دست اندر کار است، و انسان به مدد آن نه حقایق جدید، بلکه معنی راستین حقایق کهن را که در آخرین وحی تاریخی بیان شده، کشف می‌کند.

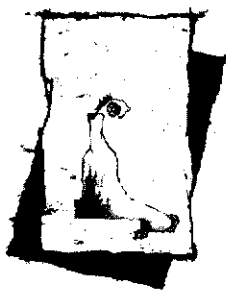
به نظر فیلون وحی نه تنها راهی نو برای شناخت خداست، بلکه مفهومی حقیقی نیز از خدا به دست می‌دهد و بر همین اساس، در مواضع مختلف موعظه‌های خود، به توصیف مفهوم وحیانی از خدا می‌پردازد و فرق آن را با مفهوم صرفاً عقلی از خدا که در آثار فلاسفه مطرح شده است، بیان می‌کند.

فیلون این مفهوم وحیانی از خدا را - که در تقابل با مفهوم خدا در نزد فیلسوفان یونان است - بر پایه تقابل بین مفهوم نامتناهی‌انگار خدا و مفهوم متناهی‌انگار خدا جمع‌بندی کرد:

۱) اولاً، خدا نامتناهی است؛ بدین معنی که او را نمی‌توان درک کرد. زیرا بنا بر یک اصل فلسفی متعارف، ذهن آنچه را که نامتناهی است، نمی‌تواند بشناسد.^۷ فیلون از همان آغاز تاملات فلسفی خود درباره خدا، بر آن بود که خدا را فی حد ذاته نمی‌توان شناخت. کل چیزی که می‌توان درباره خدا دانست، این است که او وجود دارد. این تمایز میان شناخت پذیری وجود خدا و شناخت ناپذیری ذات خدا در فلسفه یونان سابقه نداشت، و کاری بود که فیلون انجام داد. در میان آباء کلیسا، در حدود دو قرن پس از فیلون، که از قبل تحت تاثیر مفاهیم فیلون در باب شناخت ناپذیری خدا بودند، این سوال مطرح شد که آیا افلاطون خدا را فی حد ذاته ناشناختنی می‌دانست یا نه؟^۸ اما بر پایه مبانی مستقل می‌توان نشان داد که خدای افلاطون را - که یا یکی از مثل یا موجودی غیر از مثل بود - می‌شد فی حد ذاته شناخت و توصیف کرد، گرچه افلاطون از مشکلات منطقی این نظریه بی‌خبر نبود. خدای ارسطو هم فی حد ذاته ناشناختنی نبود.^۹ اصطلاحات بیان ناپذیر، وصف ناپذیر، درک ناشدنی که فیلون شناخت ناپذیر بودن خدا را به مدد آنها بیان داشته است، در آثار فلسفی موجود یونان، پیش از فیلون، به عنوان توصیفی از خدا مطرح نبود، اما به محض آنکه این اصطلاحات را فیلون به کار برد، رفته رفته در فلسفه یونان مورد استفاده قرار گرفت. منشا اصلی دیدگاه فیلون در خصوص ناشناختنی بودن خدا، تفسیر

دقیق او از کتاب مقدس بود که تشبیه خدا به مخلوقات را منع می‌کرد. با فیلون، عدم تشابه خدا، به یگانگی خدا بدل شد؛ یگانگی خدا هم بدین معنی بود که خدا به هیچ مرتبه‌ای تعلق ندارد و از آنجا که خدا به هیچ مرتبه‌ای تعلق ندارد، نمی‌توان هیچ مفهومی از او صورت بست. از این رو، خدا غیر قابل شناخت است.^{۱۰}

۲) ثانیاً، خدا نامتناهی (به معنای خیر نامتناهی) است. بنابر استعمال فیلون، خیر نامتناهی در اینجا به دو معنی است: یکی اینکه خداوند با اختیار، و بر اساس حکمت و مشیت خود عمل می‌کند، و دیگر آنکه خدا خواست و مشیت خود را بر تک آدمیان اعمال می‌کند. فیلون این نگرش راجع به خیر نامتناهی با همه مستلزمات آن را به عنوان دیدگاهی در برابر آراء فلاسفه مختلف یونان پیش کشید. مسلماً او می‌دانست که همه فیلسوفان یونان خدا را خیر می‌دانستند و بعضی از آنان از جمله افلاطون و رواقیان - هرچند، نه ارسطو - به مشیت الهی قائل بودند. اما درباره اصطلاح خیر که آنان در مورد خدا به کار می‌بردند، مقصودشان معنی متعارف آن، به عنوان توصیفی از یک عمل آزاد و مدبرانه و هدفدار، نبود. این اصطلاح را آنان به معنایی صوری و فقط بدین دلیل به کار می‌بردند که به اعتقادشان، افعال متحدالشکل و استوار که بالضروره از خدا صادر می‌شوند، ظاهری همچون افعال هدفدار موجودات عاقل دارند. به این معنا بود که نه تنها ارسطو و رواقیان بلکه افلاطون هم واژه خیر را بر خدا اطلاق می‌کردند. وقتی افلاطون در پاسخ به این پرسش که "چرا خدا این جهان را ساخت؟" می‌گوید "زیرا او خوب و خیر بود" و دوست داشت که همه چیز تا حد امکان به او شبیه باشد" یا "او دوست داشت که همه چیز خیر و خوب باشد"^{۱۱} به رغم استفاده از اصطلاح "دوست داشتن"، هیچ اختیاری برای خدا در خلقت این شکل از جهان وجود نداشت. او نمی‌توانست هیچ جهان دیگری بیافریند. همان طور که بعدها گفته است،^{۱۲} قوانین مقدری وجود داشت که دمیورژ (یا صانع) در فعل آفرینشگری اش توسط آنها هدایت شده است. به نحو مشابه، اصطلاح مشیت در نزد آنان به معنی قوانین مقدر است. همانطور که آباء کلیسا، یک قرن بعد از فیلون و تحت تاثیر وی سعی کردند ثابت کنند، مشیت در نزد فلاسفه یونان به معنی مشیت عام و کلی بود، نه مشیت خاص و جزئی.^{۱۳} برخلاف گفته رواقیان - که بواقع نمایانگر رای عموم فلاسفه یونان است - مبنی بر اینکه "خدایان به امور بزرگ توجه دارند و از امور



کوچک چشم می پوشند^{۱۴} فیلون می گوید که

«خداوند نه فقط به امور بزرگ و مهم بلکه به اموری که کوچک و کم

اهمیت به نظر می رسند نیز عنایت دارد و هیچ یک را نادیده نمی گیرد.»^{۱۵}

فیلون از معضلات فراوانی که اطلاق صفت خیر بر خدا در پی داشت غافل نبود، و به ویژه از مسأله شر، هم شرفیزیکی (یا طبیعی) و هم شر اخلاقی آگاه بود. او به تفصیل، این مسأله را بر پایه کتاب مقدس و نیز به نحو فلسفی مورد بحث قرار می دهد.^{۱۶} هر پاسخی که در سنت بومی یهود و در فلسفه در این باب مطرح شده بود، مورد استفاده او قرار گرفت. ولی به هر حال، به زعم همه پاسخ ها، باز مقداری از معضل همچنان باقی می ماند و او این قسمت باقیمانده را به مدد اصل شناخت ناپذیر بودن خدا حل می کند.

ما نه تنها ذات خدا را نمی شناسیم، بلکه این را هم نمی دانیم که خداوند از کدام راهها و به چه مقصود عمل می کند. او می گوید: «خداوند با موازینی بسیار دقیق تراز موازین عقل انسانی حکم می کند.»^{۱۷} که عبارتی است از گفتار صوفی نعمانی در کتاب آیوب^{۱۸} در خصوص مسأله شر، و اینکه انسان نباید در کنه اسرار خدا کند و کاو کند و یا بکوشد به مقصود پروردگاری ببرد.

(۳) ثالثاً، خداوند نامتناهی (به معنی قادر مطلق) است.

مقصود فیلون از قدرت مطلق چهار چیز است: ۱- خدا جهان را از عدم آفرید و قوانین طبیعت را بر آن حاکم ساخته است.^{۱۸} ۲- خدا پیش از آفریدن این جهان، اگر اراده می کرد می توانست اصلاً آن را خلق نکند و یا جهانی دیگر با قوانینی دیگر بیافریند.^{۱۹} ۳- خدا می تواند قوانینی را که خود بر جهان ماحکم ساخته است، خرق کند و آنچه را که معجزه خوانده می شود پدید آورد.^{۲۰} ۴- خدا اگر بخواهد می تواند این جهان را نابود کند و به جای آن، آسمان و زمین جدیدی بیافریند.

هر چند، فیلون مطمئن بود که خدا چنین کاری نمی کند.^{۲۱} فیلون چنین مفهومی از قدرت مطلق خدا در هر چهار حالتش را صریحاً در برابر هر مکتب فلسفه یونانی عرضه کرد، و بروفق همین نگرش راجع به قدرت مطلق خدا بود که نگرش ارسطویی قدم عالم را رد می کرد که، به تعبیر فیلون، باعث شد به شکلی دور از دیانت،^{۲۲} ناتوانی و عدم فعالیت بزرگ^{۲۳} به خدا نسبت دهد. مقصود فیلون آن است که فرض وجود جهانی که از ازل در کنار خدا وجود دارد، در حکم اعمال محدودیتی بر قدرت خداوند خواهد بود.

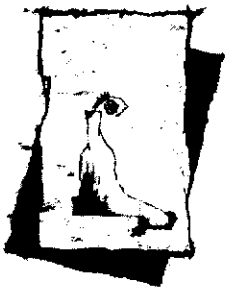
فیلون مادهٔ ازلاً موجود افلاطونی را که خدا جهان را از آن ساخته است، به چیزی بدل کرد که خود مخلوق خداست.^{۲۳} زیرا فرض وجود ماده‌ای ازلاً موجود نیز می‌توانست محدودیتی بر قدرت خدا اعمال کند. به همین دلیل است که او نگرشی رواقی از خدا، به منزله تقدیر^{۲۴} را نیز رد می‌کند. زیرا تقدیر به معنی اعمال محدودیتی درونی بر قدرت خدا در عمل برطبق اختیار و اراده‌اش است.

این تصور از قدرت مطلق خدا را فیلون در عباراتی که در آنها سعی می‌کند به پرسش‌هایی که حتماً برای خودش مطرح شده بود، جواب دهد به شکلی صریح و روشن بیان می‌کند.^{۲۵} پرسشهایی از این قبیل که چرا طبیعت چنین نظم و نظامی دارد؟ چرا ستارگان در آسمان می‌درخشند؟ چرا پرندگان در هوا پرواز می‌کنند؟ چرا ماهیان در آب شنا می‌کنند؟ چرا درختان در زمین رشد می‌کنند؟ فلاسفه مشرک یونان دو جواب داشتند: یک جواب این بود که نظم طبیعت گویی بنا به تقدیر، از ازل تا ابد تثبیت شده و لایتغیر است. جواب دیگر این بود که این نظم، نتیجه صدفه و اتفاق است و چه بسا تصادفاً خرق شود. فیلون در مخالفت با هر دو نظر مذکور نشان می‌دهد که کل نظم و نظام طبیعت، صنع خدای همه توان است. پیش از پیدایش جهان، خداوند با قدرت مطلق خویش می‌توانست جهانی دیگر با قوانینی دیگر بیافریند، جهانی که در آن هیچ گونه توالی روز و شب، و چرخه فصول در کار نباشد. جهانی که در آن درختان در آسمان رشد کنند و ستارگان در زمین بدرخشند، اینک که خداوند این جهان را با نظم فعلی‌اش آفریده، می‌تواند نظم آن را برهم بزند؛ هر چند، خداوند وعده داده که آن را برهم نمی‌زند، مگر آنکه بخواهد بنا بر قصد و غرضی نیک - که چه بسا برما پوشیده باشد - چنین کاری کند.

فیلون مخالفت خود را با نظر شایع در میان فلاسفه یونان، دایر بر حقیقت نظم و نظام کنونی طبیعت، با عبارت مکرر زیر بیان می‌دارد:

"همه چیز برای خدا ممکن است."^{۲۶} این عبارت، ناظر بر سخن ایوب در کتاب مقدس خطاب به خداست: "من می‌دانم که تو برانجام هر کار توانایی و هیچ چیز نزد تو غیر ممکن نیست."

این چهار اصل دین و حیانی، آن گونه که فیلون آنها را مطرح کرد، عموماً مورد قبول فلسفه‌های سه دین و حیانی یهودیت، مسیحیت و اسلام واقع شد:



۱) همه این فلسفه‌ها واقعیت وحی تاریخی و نهایی را می‌پذیرید، هرچند در این مورد که واپسین وحی کدام است، چه بسا با هم اختلاف داشته باشند.

۲) آنها جملگی این نظر را می‌پذیرند که در عین حال که یک وحی تاریخی وجود دارد که نهایی و واپسین است، ولی این وحی نهایی، امری بسته نیست و وحی پیشرونده و مستمر هم وجود دارد که مکمل وحی نهایی است.

۳) همه آنان اصل غیر قابل شناخت بودن خدا را قبول دارند، هرچند، ممکن است در مورد تفسیر و تعبیر صفاتی که در کتب مقدس بر خدا اطلاق شده است، اختلاف نظرهایی در میان آنها وجود داشته باشد.

۴) و بالاخره اینکه همه آنها اصل عدل الهی و قدرت مطلق خدا را بدان نحو که فیلون نظر داد می‌پذیریند. گرچه از معضلات ناشی از این نظر، به ویژه معضل شر، بی اطلاع نیستند، اما همه این معضلات را (در نهایت) به مدد غیر قابل فهم بودن افعال خدا حل می‌کنند.

بنابراین عجیب نیست که در فلسفه جدید از قرن هفدهم به بعد، کسانی که در صدد سرنگون کردن فلسفه مبتنی بر کتاب مقدس برآمدند، حمله خود را بر این چهار اصل متمرکز ساختند. پس بیایید پاره‌ای از دلایل عمده‌ای را که در مخالفت با چهار اصل فوق مطرح شده است، بیازماییم و ببینیم که یک فیلسوف فرضی کتاب مقدس برای رد این دلایل چه می‌کند.

ما سه فیلسوف را به عنوان مخالفان بارز فلسفه مبتنی بر کتاب مقدس برمی‌گزینیم: یکی از قرن هفدهم، اسپینوزا، دیگری از قرن هیجدهم، هیوم، و سومی از قرن نوزدهم، جان استوارت میل. هر یک از ما می‌توانیم یکی از مخالفان سرشناس فلسفه دینی در قرن حاضر را برگزینیم:

۱) آنان جملگی وحی را رد می‌کنند. و دلایلیشان - که صور مختلفی از دلایل همان کسانی است که فیلون آنان را "بی‌دین" می‌نامید - مبتنی بر قیاس و تشبیه، و متکی بر این نظر است که اموری که از پاره‌ای جهات شبیه هم‌اند، باید از سایر جهات نیز شبیه هم باشند: اسپینوزا به جای قیاس با اساطیر یونان که مورد استفاده منتقدان "بی‌دین" روزگار فیلون بود، از تمثیل "قرآن یا قصه‌های دراماتیک شاعران یا وقایع نامه‌های معمولی" استفاده می‌کند.^{۲۷} هیوم نیز از تمثیل "اعراب" در گزارش هایشان راجع به معجزات محمد یا

اصحابش^{۲۸} و نویسندگان Erecian (نامتناهی) چینی و کاتولیک رومی^{۲۸} استفاده می‌کند. جان استوارت میل ضمن تایید نظر هیوم،^{۲۹} برهان دراز و کسل کننده‌ای نیز بر آن می‌افزاید تا نشان دهد که شواهد مورد ادعای وحی، در یک دادگاه هم پذیرفته نخواهد شد. پاسخی که سخنگوی فرضی فلسفه و حیانی می‌تواند ارائه کند، همان برهان قدیمی است که در شرح پاسخ فیلون، به آن اشاره کردیم.

۲) اسپینوزا و هیوم، هر دو، اصل نامتناهی بودن خدا (به معنی ناشناختنی بودن خدا) را رد می‌کنند.

اسپینوزا از رده را در قضیه زیر بیان کرده است، "ذهن انسان به ذات نامتناهی و سرمدی خدا شناخت کافی دارد."^{۳۰} استدلالی که اسپینوزا به مدد آن به این نتیجه رسیده است، بالصراحه و مستقیماً بیان نشده است، ولی می‌توان آن را به شکل زیر بیان کرد: اسپینوزا از خود می‌پرسد که مراد فلاسفه کتاب مقدس، وقتی که خدا را ناشناختنی می‌خوانند چیست؟ خب، مرادشان آن است که خدا را نمی‌توان موضوع یک تعریف قرار داد. ولی مرادشان از تعریف چیست؟ مسلماً مرادشان تعریف ارسطویی است که مرکب است از جنس و فصل و آنچه به نحو ماتقدم از معرف و به عنوان علت آن متصور می‌شود.^{۳۱} اسپینوزا، به این قسم تعریف به عنوان چیزی که باید "شامل علت قریب"^{۳۲} باشد، اشاره می‌کند و آن را فقط بر مخلوقات قابل اطلاق می‌داند.^{۳۳} او به این معنی، تصدیق می‌کند که خدا تعریف‌ناپذیر و غیر قابل شناخت است. و در این معنی است که می‌گوید: "هر جوهری، مطلقاً نامتناهی است"^{۳۴} که مقصودش از آن، درمبחי که این قضیه را در آن به کار می‌برد، این است که خدا، غیر قابل تعریف و شناخت‌ناپذیر است.^{۳۵} اما خدا بر طبق نظر اسپینوزا، به طور بی واسطه بانوع سوم معرفت در نزد اسپینوزا یعنی معرفت شهودر شناخته می‌شود. زیرا خدا نامخلوق است و وجودش قائم به خویش است یا علت خودش است و به همین دلیل، به واسطه خودش بر ما معلوم می‌گردد. به همین معنی است که می‌گوید: "ذهن انسان به ذات نامتناهی و سرمدی خدا شناخت تام دارد."^{۳۶} بدین تربیت، اسپینوزا به چالش با فلاسفه کتاب مقدس می‌پردازد: شما می‌گویید که وجود خدا را فقط به نحو موخر بر تجربه می‌توان اثبات کرد و از همین رو می‌گویید که در عین حال که می‌توان به وجود خدا علم پیدا کرد، ولی ذات او را نمی‌توان شناخت. من می‌گویم که وجود خدا را می‌توان به نحو مقدم بر تجربه (یا



پیشین) اثبات کرد و لذا ذات او را نیز، نه کمتر از وجودش، می توان شناخت. من تصور می کنم که مدافع فرضی ما در پاسخ خود منکر آن شود که خدا متعلق معرفت بی واسطه ماست. او اسپینوزا را به یاد ارجاعی می اندازد که خودش به گفته قدیمی توماس داشته است مبنی بر اینکه وجود خدا را به نحو پیشین نمی توان اثبات کرد.^{۳۷} در واقع، فلاسفه کتاب مقدس، از دیدار مستقیم خدا سخن به میان آورده اند، اما این غیر از معرفت شهودی اسپینوزا است. سخنگوی فرضی استدلال می کند که هیچ یک از فلاسفه کتاب مقدس تصدیق نمی کند که ذهن انسان می تواند معرفتی خاص خود پدید آورد همه معرفت ما حتماً باید از منشایی بیرونی. گرچه نه ضرورتاً یک منشا حسی. سرچشمه بگیرد. سخنگوی فرضی فلسفه مبتنی بر کتاب مقدس جلوتر می رود و خاطر نشان می کند که هیچ یک از فلاسفه یونان هم معتقد نبود که ذهن، معرفتی خاص خود پدید می آورد. آیا آنچه به معرفت شهودی افلاطون مصطلح شده است، یادآوری مثل از پیش موجود نیست؟ و آیا مقدمات بدیهی غیر قابل اثبات ارسطو چیزی نیست که منشاشان نهایتاً در ادراک حسی است؟ و آیا مفاهیم مشترک رواقیان مبتنی بر تجربه نیست؟ می توان نشان داد که حتی تصورات فطری دکارت نیز، از نظر او، منشایی خارجی داشت. البته فیلسوف فرضی کتاب مقدس تأیید می کند که اسپینوزا به چالش برمی خیزد. در هیوم، احتجاج علیه شناخت ناپذیری خدا مستقیم تر و صریح تر است. او در حالی که همه فلاسفه کتاب مقدس را با عنوان عارفان مورد اشاره قرار می دهد، خطاب به آنان چنین می گوید:

« شما ای عارفان، که به شناخت ناپذیری مطلق خدا قائلید، فرقتان با شکاکان و ملحدان چیست که می گویند علت نخستین همه موجودات، ناشناختنی و غیر قابل تصور است؟^{۳۸} »

بدین ترتیب، هیوم بر اساس فقدان معرفت به ذات خدا، به فقدان علم به وجود خدا استدلال می کند. ببینیم که فیلسوف دینی فرضی ما چگونه به این استدلال پاسخ می دهد.

اولاً، او می گوید این، یک استدلال قدیمی است و می توان آن را در ردیه توماس آکوئیناس بر گروهی از الهیات دانان ضد عقل گرایی پیدا کرد^{۳۹} که معتقد بودند وجود

خدا فقط موضوع ایمان است و نمی‌توان از راه عقل آن را اثبات کرد. این الهیات دانان دلیل می‌آورند که از آنجاکه وجود خدا با ذات او یکی است، و ذات خدا را نمی‌توان شناخت پس وجود خدا با ذات او یکی است، و ذات خدا را نمی‌توان شناخت پس وجود خدا را نمی‌توان اثبات کرد. این استدلال، دقیقاً مانند استدلال هیوم است با این فرق که در توماس، برهان دردهان کسانی گذاشته می‌شود که در عین آنکه اثبات عقلی وجود خدا را انکار می‌کردند، از راه ایما به آن باز می‌گشتند، حال آنکه آن کسانی که بنابراین استدلال و تعبیر هیوم، اثبات عقلی وجود خدا را رد می‌کردند، شکاک یا ملحد می‌شدند. پاسخ قدیس توماس این است که وجود خدا - که گفته می‌شود با ذات او یکی است - همان نوع وجود خدا نیست که می‌توان از طریق عقل آن را اثبات کرد.^{۴۰} من تصور می‌کنم فیلسوف دینی فرضی ما می‌تواند بهتر از این پاسخ دهد. او می‌گوید که عقیده هیوم مبنی بر اینکه خدایی که شناخته نمی‌شود، خدایی است که وجود ندارد، متأثر از فلسفه بارکلی است. در فلسفه بارکلی، وجود داشتن به معنای ادراک شدن یا شناخته شدن است. در نتیجه اگر چیزی به شناخت در نیاید، وجود ندارد. مدافع فرضی فلسفه مبتنی بر کتاب مقدس تصدیق می‌کند که اگر کسی واقعاً معتقد باشد که فقط آن چیزی وجود دارد که به شناخت درآید، در آن صورت نمی‌تواند بدون نادیده گرفتن استلزام منطقی، تصدیق کند که هم خدا وجود دارد و هم خدا را نمی‌توان شناخت.

سخنگوی فرضی در ادامه می‌گوید که فلاسفه کتاب مقدس در پاسخ خود، مقدمه اصلی دیدگاه فوق را نمی‌پذیرند. آنان اعتقاد دارند که وجود داشتن، شناخته شدن (یا مدرک واقع شدن) است. آنان فیلسوفانی با طرز فکر قدیمی اند یا اگر خوش دارید آنها را به این نام بخوانید، ارسطویان آنان با همه وجود همه مخالفت هایشان با ارسطو راجع به مسائل الهی، در مسائل معمول و دنیوی متمایل به پذیرفتن آرای او هستند. سخنگوی فرضی ما، با پیروی از شیوه مرسوم فلاسفه کتاب مقدس در اثبات سخنانشان، استناد می‌کند به گفتار ارسطو درباره تمایز میان نسبتی که در آن دو طرف نسبت بالطبع همزمان هستند و نسبتی که دو طرفش بالطبع همزمان نیستند.^{۴۱} مراد ارسطو از نسبتی که در آن، دو طرف بالطبع همزمانند نسبتی است که وجود هر یک از طرفین نسبت، مقتضی وجود دیگری است. مثل نسبت میان ارباب و بنده که در آن وجود ارباب ضرورتاً وجود بنده را اقتضا می‌کند، و بالعکس وجود بنده ضرورتاً وجود ارباب را.



منظور ارسطو از نسبت طبیعتاً نا همزمان نسبتی است که هریک از طرفین آن می تواند حتی بدون طرف دیگر وجود داشته باشد. و او این را با مثال نسبت میان معرفت و متعلق معرفت شرح می دهد. به بیان او، این نسبت، نسبتی است که در آن طرفین نسبت بالطبع همزمان نیستند. دو طرف این نسبت همزمان نیستند، زیرا متعلق معرفت چه بسا حتی پیش از آنکه معرفتی از آن در میان باشد، وجود داشته باشد؛ مثل معرفت به تربیع مربع. و بدین طریق، فیلسوف فرضی کتاب مقدس نتیجه می گیرید که میان این قول که "ذات خدا را نمی توان شناخت" و قول براینکه "وجود خدا را - که با ذات او یکی است - می توان اثبات کرد" تفاوت هست. زیرا این دقیقاً مصداقی از نسبت میان "معرفت" و "متعلق معرفت" است. نسبتی که به تعبیر ارسطو، در آن طرفین نسبت بالطبع همزمان نیستند و از اینجا نتیجه می گیرد که یکی از طرفین یعنی "متعلق معرفت" ممکن است وجود داشته باشد، ولو طرف دیگر یعنی "معرفت" در میان نباشد.

۳) سپس اسپینوزا و هیوم و میل، نامتناهی بودن خدا (به معنی خیر مطلق) را با مطرح کردن مساله قدیمی شررد می کنند. اسپینوزا مساله را بدین نحو بیان می کند: در میان همه امور سودمند طبیعت، ناملایماتی هم دیده می شود و در توضیح این ناملایمات، فهرستی از شرور به دست می دهد: "توفان ها و زلزله ها و بیماری ها".^{۴۲} هیوم در حالیکه بعضی از تعبیر کتاب مقدس را در گوشه ذهن خود، دارد از جمله اینکه "زمین ملعون شد" و "زمین فاسد گردید" و "زمین از خون ملوث گردید" با عبارتی کلی چنین می نویسد: "سراسر زمین... ملعون، و ملوث به خون می شود" و سپس با بسط دادن مثل هایب در خصوص جنگ هرانسان در برابر دیگری، به احصاء انواع مختلف شر در جهان می پردازد.^{۴۳} و جان استوارت میل، با نگاهی اندوهبار به تاریخ نشان می دهد که نوع بشر تا چه اندازه طی همه اعصار پیشین در همه کشورها، بخت و اقبالی تیره داشته است.^{۴۴} از لحاظ منطقی، مساله شر برای آنان به شکل یک قیاس دوحدی مطرح شد. اسپینوزا در بحث کلی راجع به متناهی بودن جهان، که شامل شرور هم می شود، قیاس دوحدی را چنین طرح می کند:

"اگر جهان به سبب علت اش متناهی است، متناهی بودنش یا بدین خاطر است که آن علت نمی توانست بر وسعتش بیفزاید یا نمی خواست چنین کند، اینکه او قادر نبود به بزرگی جهان بیفزاید، با قدرت مطلق خدا در تناقض است. و اینکه او نمی خواست به

بزرگی جهان بیفزاید، درحالی که قادر برانجام این کار بود، دال بر بدخواهی است که به هیچ وجه در مورد خدا که خیر و کمال مطلق است، صادق نیست.^{۴۵}

هیوم مستقیماً به مساله شر می پردازد و قیاس دوحدی مذکر را به طرزی مشابه چنین طرح می کند:

"آیا خدا می خواهد مانع وجود شر شود اما نمی تواند؟ پس در این صورت او قادر مطلق نیست. آیا خدا قادر برانجام این کار است اما نمی خواهد؟ پس او بدخواه است.^{۴۶}

هردوشق در نهایت، راه حلی سنتی موثر و عالی صوفر نعمانی در کتاب مقدس را به میان می آورد با این فحوا که انسان نمی تواند به کنه اسرار الهی و هدف خداوند متعال پی ببرد. ولی اسپینوزا به دیده تحقیر بدین پاسخ می نگرد و می نویسد: "و بالاخره شما به اراده خدا متوسل می شود یعنی در پناهگاه جهل.^{۴۷} و هیوم با لحنی طعنه آمیز می گوید که او می خواهد قیاس دو حدی مذکور را با بیان زیر مسکوت گذارد:

"این قبیل موضوعات از طاقت (عقل) بشر خارج است و موازین مشترک و متعارف ما راجع به حقیقت و خطا در مورد آنها صادق نمی کند.^{۴۸}

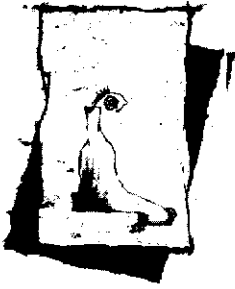
جان استوارت میل احتجاج می کند که:

"اگر انگیزه خدا در آفریدن موجودات واجد درک و احساس، سعادت و نیکبختی مخلوقاتش بوده است، باید اعلام داشت... هدف او... تاکنون ناموفق بوده است.^{۴۹}

فیلسوف فرضی کتاب مقدس در پاسخ می تواند بگوید همه کسانی که وی به نمایندگی از آنان سخن می گوید، در این مورد فقدان معرفت انسان نسبت به سرافعال و احکام خدا را راه حل ممکن (و نهایی) می دانند. و می پرسد: آیا هیچ کس راه حل بهتری می شناسد؟ و آیا تسلیم و رضای برخاسته از ایمان بهتر از تسلیم ناشی از یاس و ناامیدی نیست؟

هر سه تن، نامتناهی بودن خدا (به معنی قدرت خدا) را نیز رد می کنند که البته مستلزم رد خیر نامتناهی و اقتضانات آن یعنی اراده و تدبیر است. هریک از آنان دلیل متفاوتی علیه آن پیش می کشد.

به نظر اسپینوزا، عقاید فلاسفه کتاب مقدس در خصوص قدرت مطلق خدا مستلزم تناقض است. او صریحاً عباراتی از ابن میمون و قدیس توماس نقل می کند با این مضمون که قدرت خدا بر امور غیر ممکن - نظیر قرار دادن متناقضین در موضوع و زمان و اعتباری واحد - تعلق نمی گیرد یا اینکه خدا خودش را به موجودی جسمانی بدل نمی



کند، قطر مربع را برابر اضلاع آن نمی کند و گذشته را به عدم نمی برد.^{۵۰} و آنها را متناقض با عقیده دیگر آنان می داند که همه چیز برای خدا ممکن است.^{۵۱} از نظر اسپینوزا، این سخن که خدا اگر اراده می کرد می توانست جهان را خلق نکند، برابر با این قول است که:

"خدا می توانست کاری کند که از طبیعت مثلث بر نیاید که مجموع زوایای سه گانه اش برابر با دو قائمه است."^{۵۱} این موضوع نیز به طور ضمنی در استدلال اسپینوزا هست:

"قول براینکه جهان، و فقط این جهان به طور پیوسته از خدا نشأت می گیرد با همان ضرورت و به همان نحو که از طبیعت مثلث بر می آید که مجموع سه زاویه اش برابر با دو قائمه است، با قدرت مطلق خدا بیشتر سازگار است تا این قول که خدا این جهان را باخواست و قدرت مطلق خویش از میان انبوه جهان های ممکن که قادر بر آفریدنشان بود، خلق کرده است."^{۵۲}

مراد هردو برهان این است که برای آنکه فیلسوفان کتاب مقدس در دیدگاهشان راجع به قدرت نامتناهی خدا دچار تناقض نشوند باید به این هم معتقد باشند که خدا قدرت آن را دارد که آنچه را آنان امور غیر ممکن دانسته اند، تغییر دهد.

بینیم فیلسوف فرضی ما چگونه به این استدلال پاسخ می دهد:

او دربدو امر می گوید که نه فقط ابن میمون و قدیس توماس - که بدون شک اسپینوزا در انتقاد خود، به آنان نظر داشته - بلکه سایر فلاسفه کتب مقدس نیز تابی می کنند که خداوند، امور غیر ممکن را تغییر نمی دهد.

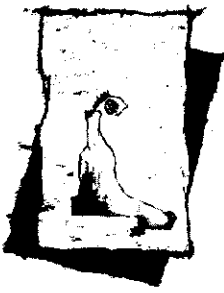
و در تایید این نظر می تواند بی درنگ از میان فلاسفه مسیحی به اریجن^{۵۳} و قدیس اگوستین^{۵۴} و از میان فلاسفه مسلمان به متکلمان^{۵۵} و از میان فلاسفه یهود به سعدیا ابن یوسف فیومی^{۵۶} اشاره کند. او همچنین می تواند بیفزاید که همه این فلاسفه دینی، همان معنایی را بیان می کردند که فیلسوفان مشرکی چون اسکندر افرویدیسی^{۵۷} و فلوپتین^{۵۸} و سایرین^{۵۹} با همان تعابیر و همان مثال ها بیان کرده بودند.

سپس می کوشد نشان بدهد که فلاسفه دینی، خود نیز بر تناقض ظاهری عقیده خود واقف بودند. او نشان می دهد که چنین و قوفی، در یکی از نوشته های اریجن به صورت تلویحی بیان شده است: در آن متن، اریجن از سلسوس نقل قول می کند که چنین جمله ای را به مسیحیان نسبت می دهد:

گویی ما گفته‌ایم که خدا برانجام هر کاری تواناست^{۶۰} اریجن اعتقاد به نظر مطرح شده در این جمله نفی نمی‌کند. تاکید گویی ما گفته‌ایم او صرفاً بدین معناست که آن عبارت، نقل قول کلمه به کلمه‌ای از عصر جدید نیست. به عکس، خود اریجن در جای دیگر از همان اثر، همان نظر را به دیده قول در این عبارت از نو بیان می‌کند که همه چیز برای خدا ممکن است^{۶۱} که تعبیر دیگری است که از این جمله کتاب مقدس همه چیز در پیشگاه خدا ممکن است^{۶۲}. اما در عین حال که او باین نظر موافق است، تصدیق می‌کند که سلسوس بنا به دلایلی عقلی با آن مخالفت کرده است^{۶۳}. در اینکه چگونه سلسوس بنا به دلایلی عقلی به مخالفت با آن پرداخت، اریجن توضیحی در اینجا نمی‌دهد. اما از این موضوع که اریجن در جای دیگر می‌گوید مسیحیان همه (چیز) در عبارت مذکور را شامل چیزهایی که غیر قابل تصور^{۶۴} هستند، نمی‌دانند، می‌توان استنباط کرد که سلسوس با آن عبارت مخالف بوده است، بر این اساس که آن، در تناقض با عقیده خود مسیحیان است، مبنی بر اینکه قدرت خدا به اموری که غیر قابل تصور هستند تعلق نمی‌گیرد. مقصود او از امور غیر قابل تصور، به طور ضمنی، آن اموری است که (تحقق آنها) مستلزم خرق قوانین منطقی‌ای نظیر اصل امتناع تناقض یا قوانین ریاضیات و هندسه است. فیلسوف دینی فرضی ما به این نکته هم اشاره خواهد کرد که این ایراد را دیونوسیوس مجهول با نام یک شخصیت خیالی مطرح کرده بوده است، که بین این اعتقاد و مسیحیان که خدا قادر مطلق است و این عبارت پل که خدا نمی‌تواند خود را نفی کند (تیموتائس دوم ۲: ۱۳) تناقض می‌دیده است.^{۶۵}

و بالاخره او سعی می‌کند به این ایراد پاسخ دهد:

فیلسوف فرضی ما استدلال می‌کند که اگر خدا امور غیر ممکن را تغییر نمی‌دهد این به علت ناتوانی نیست، بلکه به این دلیل است که چنین کاری خارج از عدل و حکمت است. خدا می‌توانست جهان دیگری بیافریند که در آن امور غیر ممکن تحقق یافته باشند. او همچنین می‌تواند این جهان را نابود کند و جهان نویی بیافریند که در آن غیر ممکنات، ممکن باشند. حال که خداوند به حکمت خویش این جهان را آفریده و قوانین جاری را بر آن حاکم ساخته است، آنها را تغییر نمی‌دهد مگر آنکه هدفی، چنین کاری را اقتضا کند. زیرا خدا قوانین طبیعت را بیهوده و به‌گراف تغییر نمی‌دهد. و نه همچون ساحران صحنه، برای سرگرمی یا تحت تاثیر قرار دادن ناظران معجزه می‌کند. از سوی خدا، معجزات انجام



می‌پذیرد و قوانین طبیعت تغییر می‌یابد، و این فقط با خواست و مشیت خاص پروردگار و برای حفظ کسانی که شایسته محافظت اند یا به قصد تعلیم و هدایت آنان که شایسته هدایت اند، میسر می‌شود.

باری، در حکمت خدا، جهان چنان نظم و نظامی دارد که برای وقوع معجزه فقط به تغییری در قوانین فیزیکی طبیعت حاجت است و هیچ نیازی به تغییر قوانین فکر و یا قوانین ریاضی نیست. همه معجزاتی که شرحشان در کتاب مقدس آمده، از خلقت جهان گرفته تا رستاخیز مسیح، معجزاتی هستند که فقط مستلزم دگرگونی قوانین فیزیکی طبیعت است، چه، این معجزات هدفی دارند. هیچ معجزه‌ای در جهان صورت نگرفته که وقوع آن مستلزم تغییر در قوانین اندیشه یا قوانین ریاضیات باشد. بنابراین وقتی فلاسفه کتاب مقدس می‌گویند که خداوند در این جهان اصل امتناع تناقض یا قضیه هندسی مربوط به سه زاویه یک مثلث را تغییر نمی‌دهد، این، به معنی فقدان قدرت نیست بلکه حکایت از این واقعیت دارد که خداوند قدرتش را مطابق خیر و حکمت خود به کار می‌برد. این پاسخ به صورت تلویحی در تبیین اریجن راجع به این قول که در نزد خدا همه چیز ممکن است، با این عبارت بیان شده است: "درداوری ما خدا می‌تواند هر کاری که برای او ممکن است انجام دهد بدون آنکه از خدایی و خیر و حکمت عاری شود."^{۶۶} یا "ما برآنیم که قدرت خدا بر فعل قبیح تعلق نمی‌گیرد، زیرا اگر غیر از این بود که او می‌توانست خدا نباشد، زیرا اگر فعل قبیح از او سر بزند، دیگر خدا نخواهد بود."^{۶۷} به نحوی مشابه، برخی از مسلمانان معتدلی معتقدند عدم امکان صدور فعل شر از سوی خدا بدین سبب نیست که خدا بر انجام شر قدرت ندارد، بلکه بدین علت است که او نمی‌خواهد آن قدرت را اعمال کند، و این نیز به سبب "حکمت و رحمت" اوست.^{۶۸} یا بدین سبب که آن "فعل، قبیح است."^{۶۹} از این روست که اسحاق اسرائیلی هم می‌گوید:

این واقعیت که غیر ممکن بود موسی در روزگار آدم ظاهر شود به خاطر فقدان قدرت خدا نیست بلکه معلول این واقعیت است که چنین امری، حکیمانه نیست بلکه از امور محال و گزاف است.^{۷۰}

همین طور، ابن میمون در بحث راجع به عدم امکان تغییر دادن طبیعت انسان در خصوص اعمال اختیاری اش در نزد خدا، می‌گوید:

این بدین سبب نیست که خدا بر انجام آن قدرت ندارد بلکه بدین علت است که

در حکمت الهی، مشیت خدا هرگز بر انجام آن تعلق نگرفته و هرگز نیز تعلق نخواهد گرفت.^{۷۱}

این موضوع، همچنین تلویحاً، در تبیین قدیس توماس راجع به اینکه چرا خدا نمی تواند آن چه را که مستلزم تناقض است انجام دهد، در این گفته بیان شده که یک امر متناقض مستلزم مفهوم نیستی و عدم است و بنابراین معلول خاص قدرت خدا نیست.^{۷۲} در هیوم، استدلال علیه قدرت نامتناهی خدا با این قضیه کلی آغاز می شود که معلولهای مشابه نشانه وجود علل مشابه اند.^{۷۳} و در ادامه می نویسد:

از آنجا که علت فقط باید با معلول خود متناسب باشد، و معلول هم - تا آنجا که تحت معرفت مادر می آید - نامتناهی نیست، پس ما چگونه می توانیم بنابر مفروضاتمان، آن صفت (یعنی نامتناهی بودن) را به وجود الهی نسبت دهیم؟^{۷۴}

در اینجا نیز سخنگوی فرضی فلاسفه دینی در ابتدای پاسخ خود می گوید که دلیل مذکور دلیلی قدیمی است، و سپس به اختصار سیر تاریخی آن را بیان می کند. او نشان می دهد که چگونه این دلیل در نزد افلوپین به شکل زیر مطرح شده بوده است:

چگونه امکان دارد که از احد - که بسیط است - کثرت یا دوگانگی به وجود آید؟^{۷۵} یا: چه طور شد که همه چیز از احد که بسیط است و در ذات خویش هیچ تعدد و دوگانگی ندارد، پدید آمد؟^{۷۶}

به جای دو اصطلاح نامتناهی و متناهی هیوم، اصطلاحات احد و کثرت افلوپین را بگذارید آنگاه به همان برهان می رسید، مبتنی بر همان اصل که علت باید با معلول خود تناسب داشته باشد.

سپس فیلسوف دینی فرضی ما نشان می دهد که افلوپین چه طور سعی می کرد این دشواری را با درمیان آوردن نوس (یا عقل) به عنوان نخستین امر صادره از احد حل کند: یعنی موجودی که وحدت عددی دارد ولی در طبیعتش دوگانگی هست. و در ادامه می گوید: فلاسفه دینی، نظیر ابن میمون^{۷۷} از میان یهودیان، و توماس آکوئیناس از میان مسیحیان،^{۷۸} مسأله ای را که افلوپین مطرح کرده بود و نیز راه حل او را مورد بحث و بررسی قرار دادند ولی این راه حل را نپذیرفتند. البته آنان با این اصل موافق اند که علت باید با معلول خود تناسب داشته باشد ولی برهان می آورند که این اصل فقط در مورد علیتی که بر اساس شعور و اراده، مطرح و تدبیر عمل می کند قابل اطلاق نیست. لذا به تعبیر آنان،



این اصل در مورد خدا که افعالتش بر اساس حکمت و مشیت است مصداق ندارد. آنان همگی دلیل آورده اند که چون خدا عاملی است که بر اساس خواست و طرح و تدبیر عمل می کند، توانسته موجودات کثیری پدید آورد اگر چه خود واحد است، و جهانی متناهی بیافریند، اگر چه خود نامتناهی است.

فیلسوف فرضی کتاب مقدس نتیجه می گیرد که آنچه بواقع هیوم در اینجا انجام داد این است که معضلی قدیمی را که علیه مفهوم غیر وحیانی خدا مطرح شده بود، از نو علم کرد و براهین فلسفه دینی - که معضل و ایراد یاد شده را در مورد مفهوم وحیانی آن از خدا نمی توان وارد دانست - نادیده گرفت و این دلیل کهنه را در نزد افراد خالی الذهن به عنوان دلیلی نو، علیه مفهوم وحیانی خدا جازد.

جان استوارت میل نیز دلیلی علیه قدرت نامتناهی خدا پیش کشید.^{۷۹} اما از آنجا که او دلیل خود را به صورت یک متن نقل قول پذیر بیان نکرد، ما خود سعی می کنیم آن را به شکلی موجز و قابل فهم ارائه کنیم.

به رغم انتقاد میل از قیاس منطقی، برای عرضه معقول دلیل او هیچ راهی بهتر از بیان آن به شکل قیاس منطقی نداریم. به این ترتیب، دو دلیل او را می توان به شکل قیاسی زیر بیان کرد:

(۱) هر موجودی که در محقق ساختن قصد و غرضی خود وسایط را به کار بگیرد متناهی است.

(۲) خدا در انجام مقصود خویش وسایط را به کار می گیرد.

(۳) بنابراین خدا متناهی است.

در اینجا نیز فیلسوف دینی در رد این استدلال می گوید که فلاسفه دینی روزگار گذشته از دشواری ناشی از دلیل فوق بی خبر نبودند و به خاطر احتراز از همین دشواری بود که برخی از متکلمان مسلمان منکر آن شدند که خدا با استفاده از وسایط عمل می کند. چنانکه ابن رشد می گوید آنان معتقد بودند که: "واحد - یعنی خداوند - بدون هیچ واسطه ای بر همه موجودات عمل می کند"^{۸۰}. و همانطور که ابن میمون گفته آنها اعتقاد داشتند که: "خدا کاری را به خاطر چیزی دیگر انجام نمی دهد، و هیچ علت و معلولی وجود ندارد، بلکه همه افعال خدا نتیجه مستقیم خواست و اراده اوست."^{۸۱} و چنانکه توماس آکوئیناس نظر می دهد، آنان بر این نظر بودند که: خدا یگانه علت بلا فصل و قریت هر چیزی است.^{۸۲} این نظر راست دینی اسلامی که ابن رشد و ابن میمون و قدیس توماس هر سه به رد آن

ژویشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

رتال جامع علوم انسانی

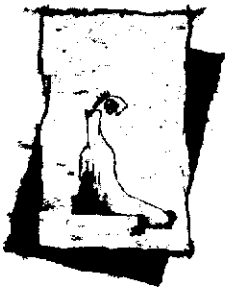
پرداختند، بعد‌ها به همان دلیل - یعنی حفظ قدرت نامتناهی خدا- مورد قبول فیلسوف مسیحی، نیکلاس اوترکور، قرار گرفت^{۸۳}. سپس فیلسوف دینی فرضی سعی می‌کند بدین معضل پاسخ دهد: او سعی می‌کند نشان دهد که به کارگیری وسایط در مورد خدا با به کارگیری وسایط در مورد دیگر موجودات فرق دارد. همه موجودات دیگر بدون استفاده از وسایط نمی‌توانند به مقاصد خود جامه عمل بپوشانند.

ولی در مورد خدا چنین نیست. خدا قادر است که هر کاری را مستقیماً و بدون استفاده از هرگونه واسطه انجام دهد. در واقع خداوند هر وقت که اراده کند، بدون به کارگیری وسایط عمل می‌کند. و حتی هنگامی که بنا به دلایلی، معلوم یا نامعلوم بر ما، وسایط را به کار می‌گیرد، آنها کاملاً در قبضه قدرت اویند و به هیچ وجه قدرت او را تهدید نمی‌کنند. فیلسوف دینی فرضی ما در تایید این نظرش این جمله توماس آکوئیناس را نقل می‌کند: "این سخن نادرست است که خدا خودش نمی‌تواند همه معلولهای برآمده از علل مخلوق را به وجود آورد^{۸۴}" و اینکه "واضح است که هیچ چیزی نمی‌تواند علت باشد مگر از این حیث که به قدرت خدا عمل می‌کند^{۸۵}".

او همچنین، نظر ابن میمون را نقل می‌کند که بر طبق آن خلقت جهان، فعل مستقیم اراده الهی بدون هیچ گونه علل واسطه بود^{۸۶} و اینکه اگر در جهان مخلوق خدا بنا بر حکمت اش به میانجی علل واسطه عمل می‌کند، این علل واسطه به تغییر وی طوری عمل می‌کنند که گویی تحت امر خدا هستند. نتیجه اینکه می‌توان گفت چیزی که به وسیله این علل ایجاد شده است، به امر خدا بوده که آن چیز تحقق یافته یا تحقق خواهد یافت^{۸۷} او می‌تواند نتیجه بگیرد که همه این استدلال‌ها نهایتاً به فیلون باز می‌گردد که افعال خدا را به دو گروه تقسیم می‌کرد: افعال مستقیم، افعالی که از طریق علل واسطه صورت می‌گیرند^{۸۸}. این علل واسطه هیچ قدرتی از خود ندارند، بلکه فقط به امر خدا و عمل می‌کنند^{۸۹}.

فیلسوف فرضی کتاب مقدس نتیجه می‌گیرد که آنچه به واقع میل در اینجا انجام داد. این بود که استدلالی قدیمی را با ظاهری نو عرضه کرد، و پاسخی که فلاسفه دینی به آن داده بودند نادیده گرفت.

در گزارش مختصرم از واکنش‌هایی که در فلسفه جدید در برابر نگرش فیلولی از خدا مطرح شد، سعی کرده‌ام که نه در مقام یک الهیات دان، بلکه به عنوان یک تاریخ دان به این موضوع بپردازم. من با علم به اینکه فلاسفه دینی در روزگار گذشته مشکلاتی در خصوص



اعتقاد خودشان به وحی و معانی متعدد نامتناهی بودن خدا مطرح کرده بودند، خواسته‌ام معلوم کنم که اشکالاتی که خود آنان مطرح کردند درمقایسه با دلایلی که مخالفانشان در مخالفت با آنان از قرن هفدهم مطرح کردند، چگونه‌اند.

اغلب گفته می‌شود که آب و هوای عقلانی در فلسفه جدید از اسپینوزا به بعد فرق کرده و لذا براهینی که علیه اعتقاداتی نظیر وحی و صفات الهی نظیر شناخت ناپذیری، خیر و قدرت مطلق خدا اقامه شده نیز، متفاوت است. اما در عین حال که باید پذیرفت آب و هوا متفاوت است، ولی، چنانکه دیدیم، توفان‌ها و رعد و برق‌ها همان است که بود. آنها برخورد و تصادم واقعیات تازه مکشوف با اعتقادات کهن نیست، بلکه باز همان تقابل میان یک نوع تفسیر واقعیات با نوع دیگری از تفسیر همان واقعیات است.

هنگامی که فلاسفه، از قرن هفدهم به بعد، وحی را رد کردند، این به علت کشف واقعیاتی جدید برای بی اعتبار ساختن آن نبود، بلکه بدین سبب بود که مانند روزگار فیلون، اعتبار تاریخی اعتقاد به وحی را بیشتر از اعتبار تاریخی اساطیر یونان ندانستند. هر چند، در عصر جدید به مدد معرفت بیشتری که ماینکه از اساطیر مشابه سایر ملل داریم، این دلیل موجه‌تر می‌نماید. ولی از لحاظ منطقی، دلیل مذکور - همان طور که فیلون آن را توصیف کرده - هنوز هم به معنی رد تمایز میان کتاب مقدس و اسطوره است. با این فرق که امروزه عده بیشتری آمادگی آن را دارند که تمایز میان این دو را رد کنند.

وقتی آنان اعتقاد به نامتناهی بودن خدا - در هر سه معنی اش - را رد می‌کنند، باز به این دلیل نیست که واقعیاتی جدید در تعاض با این نظر کشف شده است، بلکه به این سبب است که آنان از اقرار به این مطلب سرباز می‌زنند که انسان نمی‌تواند به کنه اسرار الهی و مشیت پروردگار پی ببرد. از لحاظ منطقی، این همان پرسشهای قدیمی است که آیا خدا مانند جهان است یا غیر از آن؟ آیا خدا بخشی از طبیعت است یا فراتر از آن؟ که از یک سو منتهی می‌شود به این قول که معرفت کنونی ما به طبیعت، بیشتر از معرفت گذشته است، و از سوی دیگر به این رای می‌انجامد که با وجود همه معرفت فزاینده ما به طبیعت، حقایقی که از آن به دست می‌آید نه تنها در حالت خام و ابتدایی بلکه حتی در نسبت‌ها و روابط علمی شان، هنوز هم می‌تواند تحت همان تفسیر دیرینه الهیات عقلانی مبتنی بر کتاب مقدس قرار گیرد.

نوع فیلونی فلسفه دینی را می‌توان بر پایه متی ۱۷:۹ به فرایندی تشبیه کرد که در آن شراب

کهنه به جامه‌های نور ریخته می‌شود. تفکر نظری راجع به خدا در فلسفه جدید، از قرن هفدهم به بعد، هنوز هم فرایندریختن شراب کهنه به جام‌های نواست. البته با این فرق که این شراب دیگر از نوع شراب کهن الهیات و حیانی مبتنی بر کتاب مقدس نیست، بلکه از شراب کهن الهیات طبیعی یا لفظی فلسفه یونان است. اما گاهی اوقات حتی جام‌ها نیز نو نیست، بلکه فقط برچسب‌ها فرق می‌کند و مایه شگفتی است که بسیاری از فلسفه‌های دین امروز چیزی جز فلسفه‌های برچسب نیستند.

philosophy by harry austryn wolfson 1961

THE PHILONIC GOD OF REVELATION AND HIS LATTER-DAY DENIERS

Based upon the suarez lecture delivered at fordham university, 1952, and one of the three walter Turner candler lectures delivered at emory university, 1959. Published in the Harvard Theological Review, 53 (1960): 101-124.

1-E.R, Do dds, (The Parmenides of plato and the origin of the neoplaticonic 'one' classical Quarterly, 22 (1928): 132 n, 1.

(تشبیه به زاغچه باید اشاره ای باشد به حرکات بدون اندیشه و تمییز زاغچه در جمع آوری چیزهای مختلف. م)

2- Cf. my philo, rev.ed. (cambridge, mass., 1948), I, 165 - 167.

3- Con f. 2, 2.

4- Cf. my philosophy of the church Fathers, I (Cambridge, mass., 1959), 19.

5- Decal. 9, 32 f.

6- Cf. Philo, II , 52 f.

7- Aristotle, physica 1,4, 187b, 7; Metaphysica II , 2, 994b, 27 - 30.

8- Cf. philo, II, 112 - 113.

9- Cf. my paper (The knowability and Describability of God in plato and Aristotle). Harvard studies in classical philology, 56/57 (Cambridge, mass, 1947): 233 - 249.

10- Cf. Philo, II 94 ff.

11- Timaeus 29 D - E.

12- I bid. 41 A.

13- Cf. Justin Martyr, Dial, Cum Tryph.I.

14- Apud Cicero, De Natura Deorum II, 66, 167;

Cf. III, 35, 86; Plutarch, De Stoicorum Repugnantiiis 37, 2.

15-Migr. 33, 186.

16- Cf. Philo, II, 279 - 303.

17- Provid. 2, 54; Cf.Philo, II 291 n. 49.

18- Cf. Philo, I, 325 - 347.

19- Cf. I bid., I, 315 - 316.



- 20- Cf. I bid., I, 347 - 356.
- 21- Cf. I bid., I, 316.
- 22- Cf. I bid., I, 295 ff.
- 23- Cf. I bid., I, 300 - 316.
- 24- Cf. I bid., I, 328 - 330.
- 25- Cf. I bid., I, 315 - 316.
- 26- Opif. 14, 46; cf. Jo s. 40, 244; Mos. I, 31, 174; Qu.in Gen. IV, 17.
- 27- Tractatus theologico - Politicus 5 (opera, ed. Gebhardt, Heidelberg, 1925, III, 19, II, 19 - 20).
- 28-An Inquiry concerning the Human understanding X, 2 (philosophical works, Boston, 1854, IV, 138).
- 29- (Theism, Part IV: Revelation) in three Essays on Religion (New York, 1878), P. 217.
- 30- Ethics II, Prop. 47.
- 31- Aristotle, De Anima II, 2,413 a, 15; Anal. Post. II, 10, 93 b, 38ff.
- 32- Short Treatise I, 7, 9.
- 33- Tractatus de Intellectus Emendatione, 96 ff. (opera, II, 35).
- 34- Ethics I, Prop. 8.
- 35- Cf. my Philosophy of Spinoza (Cambridge, Mass., 1934), I, 138.
- 36- Ethics I, prop. 47.
- 37- Short treatise I, 1; cf. Thomas Aquinas, sum, Theol. I, 2; 1c; Gont. I, 10 - 11.
- 38- Dialogues concerning natural religion (Philosophical works, II, 451).
- 39- Cont. Gent. I, 12.
- 40- I bid.
- 41- Categoriae 7, 7b, 15 - 35.
- 42- Ethics I, Appendix (opera, II, 79, II, 18 - 20).
- 43- Dialogues concerning natural Religion, part X (Philosophical works, II, 496 f).
- 44-«Theism, Part II: Attributes» three Essays on Religion, P. 192.
- 45- Short treatise I, 2, 5 (opera, I, 20, II, 18 ff.).
- 46- Dialogues Concerning Natural Religion (Philosophical works, II, 501; cf. p 505).
- 47- Ethics I, Appendix (Opera, II, 81 , II. 10 - 11).
- 48- Dialogues Concerning Natural Religion (Philosophical works, II, 505).
- 49- Three Essays on Religion, P. 192.
- 50- Maimonides, Moreh Nebukim II, 13 (3); Cont. Gent. II, 25.
- 51- Ethics I, Prop, 17, Schol. (Opera, II, 61, II. 27 - 32).
- 52- I bid. (P. 62, II. 10 - 30).
- 53- Cont. Cels, III, 70; V, 23.
- 54-Cont. Faust. Manich, XXVI, 4 - 5.

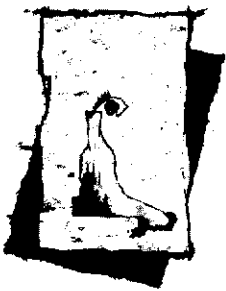
٥٥. ابن حزم، فصل في الملل (قاهره، ١٣٢٧ ١٣١٧ هـ) غزالي، تهافت الفلاسفه، هفده

IV,192,II,13-14;24, P.292, II.2 fff(ed.Boueges) Moreh Nebukim I, 13, prop. 10.

56- Emunot Ve-de'ot, II, 13 (ed. Landauer), P.110, II, 4 - 7.

57- de Fato 30.

- 58- Enneades V 1, 8, 21.
- 59- Cf, Chapter on (omnipotence) in R.M.Grant, Miracles and Natural Law in Ciracco-Roman and Early Christian Thought (Amsterdam, 1952), PP. 127 - 134
- 60- Cont. Cels. III, 70.
- 61- I bid., V, 23.
- 62- Mark 10: 27; cf. Matt. 19:26.
- 63- Cont, cels. III, 10. Incidentally, Celsus' Statement Would seem to be a paraphrase of the septuagint version of job's address to God (Job 42:1): I know that thou art able to do all things.
- 64- I bid . v, 23.
- 65- De Divinis Nominibus VIII, 6.
- 66- Cont. Cels. III, 10.
- 67- I bid . V, 23. cf. H.Chadwick's notes in his Translation of contra celsum, ad Loc. (ed. Ritter), P. 555, II, 6- 8.
(ed, Cureton), P. 37, II, 8 - 9.
- 70- The Book of substances, Fragment II, in A. Altmann and S.M.Stern's Isaac Israeli (London, 1958), P. 82.
- 71- Moreh Nebukim III, 32; cf. II, 29.
- 72- Cont. Gent. II, 22, Item.
- 73- Dialogues Concerning Natural Religion, Part V (Philosophical Works, P. 459).
- 74- I bid. (P.461).
- 75- Enneades V,1,6.
- 76- I bid. V,2,1.
- 77- Moreh Nebukim II, 22.
- 78- Cont.Gent. II, 21 - 24.
- 79- (Theism, Part II: Attributes) Three Essays on Religion, PP. 126 - 167.
- 80- In IX Metaph., Comm. 7 (Venice, 1574). Fol. 231 H; XII, Comm. 18, fol. 305F.
- 81- Moreh Nebukim III,25.
- 82- Sum. Theol. I,105, 5C.
- 83- Cf.R.Weinberg, Nicolaus of Autrecourt (Princeton, 1948), PP. 84 ff.
- 84- Sum. Theol. I, 105, 2C.
- 85- Cont. Gent. III, 67.
- 86- Moreh Nebukim II, 18 (2).
- 87- I bid., II. 48.
- 88- Cf. Philo, I, 223, 269 - 270, 282.
- 89- Cf. I bid., I, 332 - 374.
- 87- I bid., II. 48.
- 88- Cf. Philo, I, 223, 269 - 270, 282.
- 89- Cf. I bid., I, 332 - 374.



واژه نامه:

Eclecticism / انتقاط گرایی

Scriptural Philosophy / فلسفه مبتنی بر کتاب مقدس

Imagination / خیال

Religious humanism / انسان گرایی دینی

Idealized Consciousness / وجدان یا شعور آرمانی (شده)

Human aspirations for ideal values / گرایش انسان به ارزشهای آرمانی

Unity of all ideal ends / وحدت همه غایات مطلوب

Eternal formless matter / ماده بی شکل ازلی

Demiurge / دمیورژ (صانع)

The mind or the soul of the world / فکر یا جان جهان

Religious rationalism / عقل گرایی دینی

Substance / جوهر

Central monad / موناد مرکزی

Spirit / روح

Cosmic consciousness / آگاهی کیهانی

Elanvital / نیروی حیات

در فلسفه برگسون به معنی محرک نخستین دست اندرکار در جهان و فعال در فرایندهای تحولی است. به عقیده او خدا نیروی حیات (Elanvita) است که در فرایندهای تحول عمل می کند. م

Universal nisus / تلاش و تقلا جهانی

Nisus / اصطلاحی لاتینی به معنای تلاش و تقلا است که ساموئل الکساندر فیلسوف بریتانیایی

آن را برای این نظرش به کار برد که تحول، گرایشی به حرکت به سمت سطوح عالی تر دارد. م

Principle of Concretion / اصل تعین

Ground of being / بنیاد وجود

Revelation / وحی

Law / شریعت

Comparative religions / علم الادیان تطبیقی

Analogy / قیاس و تشبیه

Impious / بی دین

Progressive revelation / وحی مستمر (و پیشرونده)

Closed revelation / وحی بسته

Ineffable / بیان ناپذیر

Unnamable / وصف ناپذیر

Incomprehensible / درک ناشدنی

Impiously / دور از دیانت

Proximate Cause / علت قریب

Disgraceful / قبیح

Nous / نوس (عقل)

Syllogism / قیاس منطقی