

## تحلیل مواجهه الهیات تومیستی ژیلسون و ماریون با وجودشناسی هیدگر

علی سنایی<sup>۱</sup>

### چکیده

در این نوشتار رویکرد ژیلسون و ماریون به وجودشناسی هیدگر تحلیل می‌گردد. در ادامه سعی می‌شود که علاوه بر بزرگ‌نمایی کردن جنبه‌های مختلفی از اندیشه هیدگر که مورد توجه ماریون و ژیلسون قرار گرفته است، آراء این دو متفکر نوتومیست مورد مقایسه قرار گیرد. ماریون به عنوان نوتومیست معاصر تحت تأثیر آرای ژیلسون است. نقطه اتصال این دو متفکر نوتومیست این است که بخشی از دیدگاه‌های خود را در تقابل با وجودشناسی هیدگر مطرح می‌کنند. هرچند آنها مواجهه انتقادی با هیدگر دارند ولی در برخی مواضع از او متأثر شده‌اند. ماریون به پیروی از هیدگر شعار پایان متافیزیک را سر می‌دهد ولی برخلاف هیدگر معتقد است که آکویناس انتوتولوژیست نیست. این در حالی است که ژیلسون راه برون-رفت از مشکلات مدرنیته را مابعدالطبیعه‌ای می‌داند که مبدأ و غایت آن فعل محض هستی باشد و از این جهت وجودشناسی آکویناس را اصیل‌ترین مابعدالطبیعه می‌انگارد. ماریون به تبعیت از ژیلسون معتقد است که رویکرد ماهوی دنزاسکوتوس و دکارت به وجود، موجب نگرش نیهیلیستی در دوره معاصر شده است و برای رفع این مشکل باید به دلالت‌های تنزیهی که مندرج در آنالوژی آکویناس است، توجه کرد تا زمینه برای تجدید نوعی الهیات سنتی که فارغ از مفاهیم متافیزیکی باشد، فراهم شود.

**کلمات کلیدی:** ژیلسون، ماریون، هیدگر، آکویناس، الهیات تومیستی، انتوتولوژی.

## مقدمه

در اواخر قرن نوزدهم با متکلم آلمانی جوزف کلاتگن<sup>۱</sup> و همچنین مدرسین بلژیکی ماوریس دی ولف<sup>۲</sup> و کاردینال دزیره مرسیر<sup>۳</sup> و در قرن بیستم با تلاش اتین ژیلسون و ژاک ماریتن، در کلیسای کاتولیک رومی جایگاه خاصی به توماس آکویناس داده می‌شود و از این طریق الهیات تومیستی احیا می‌گردد. بیانیه پاپ لویی سیزدهم، آترنی پاتریس<sup>۴</sup>، در ۱۸۷۹ بر این امر مهر تأیید می‌زند که برای تجدید حیات عقلانی کلیسا می‌توان از الهیات توماس آکویناس بهره گرفت (Charlsworth, 2002, pp.74-75). در این میان ژان لوک ماریون نیز از جمله متفکران نوتومیست است که خوانش پسامدرن از الهیات آکویناس دارد. در این نوشتار برآنیم که الهیات تومیستی ژیلسون (۱۸۸۴-۱۹۷۸) و ماریون (۱۹۴۶-) را تحلیل و مقایسه کنیم و نحوه مواجهه آنها را با اندیشه آکویناس نشان دهیم. برای اینکه مقایسه آرای این دو نوتومیست، به حوزه‌ای خاص محدود شود، بر بحث وجودشناسی تمرکز کردیم. از آنجا که خوانش وجودشناسانه ژیلسون و ماریون در واکنش انتقادی به فلسفه هیدگر شکل گرفته است، نحوه مواجهه هر کدام با وجودشناسی هیدگر را نشان می‌دهیم.

## ۱- مواجهه انتقادی ژیلسون با هیدگر

در این مجال ابتدا به آن دسته از انتقادات هیدگر بر فلاسفه قرون وسطی می‌پردازیم که مورد توجه ژیلسون قرار می‌گیرد. هیدگر مدعی است که تاریخ تفکر غربی تاریخ فراموشی هستی است که این امر شامل آکویناس هم می‌شود. به نظر هیدگر الهیات مدرسی رویکرد اُنْتیک دارد یعنی اصلاً به وجود نمی‌پردازد، بلکه به موجودات توجه می‌کند. به عبارت دیگر مدرسین به تمایز اِنْتولوژیک بین وجود و موجود توجه نکرده‌اند و همین موجب غفلت از وجود شده است. از سوی دیگر در الهیات قرون وسطی موجودات شأن مخلوقیت دارند و عالم نیز بر اساس منشأ و علت نهایی آن (خدا) تبیین می‌گردد. به نظر هیدگر وجود به معنای حضور یا انکشاف است و مهمترین شأن موجودات، دم دستی بودن آنها برای دازاین است و این نکته در فلسفه آکویناس مورد غفلت قرار گرفته است. در واقع آکویناس به جای اینکه وجود را مساوی با ظهور نموده‌ها بداند، در صدد تبیین علی از موجودات برآمده و وجود را یکی از ویژگی‌های مخلوق دانسته است.

ژیلسون در کتاب *فلسفه مسیحی*<sup>۵</sup> صراحتاً به وجودشناسی هیدگر اشاره و او را نقد می‌کند. آنچه بیش از همه ژیلسون را برمی‌آشوبد این ادعای هیدگر است که تاریخ تفکر غربی، تاریخ فراموشی هستی است. به نظر ژیلسون فلاسفه از زمان تالس تاکنون به دنبال فهم هستی بوده‌اند و هر کدام به دیدگاه‌های جالب توجهی دست یافته‌اند. از سوی دیگر نمی‌توان ادعا کرد اهل مابعدالطبیعه نظرات یکدیگر درباره وجود را نقض می‌کنند. زیرا وجود حقیقتی بسیط، ساده و اولیه است و طبق اصل اجتماع نقیضین تنها چیزی که درباره آن می‌توان گفت این است "وجود هست" و "همان است که هست". بنابراین نمی‌توانیم قائل به

بدهت وجود باشیم ولی در عین حال درباره اشتباهات انتولوژیست‌ها سخن بگوییم. اگر بگوییم که فلان انتولوژی غلط است به دام این پیشفرض می‌افتیم که برای تبیین وجود، اصلی فراتر از وجود هست. این در حالی است که وجود اولی‌ترین اصل است و هیچ اصلی نمی‌تواند بر آن پیشی بگیرد و به ما ملاکی برای تعیین صحت و سقم سایر انتولوژی‌ها بدهد. پس به نظر ژیلسون این ادعا که فقط انتولوژی هیدگر می‌تواند حقیقت هستی را نشان دهد و سایرین به راه خطا رفته‌اند، تلویحاً ناقض بدهت و اولی بودن وجود است. از آنجا که وجود از هر موضوع جزئی استعلا می‌جوید و محاط بر هر چیز است، نه می‌توانیم به کنه آن پی ببریم و نه در خصوص آن کاملاً به اشتباه می‌افتیم و آنچه درباره وجود می‌گوییم، به هر حال ناظر به خصوصیتی از آن است. فهم انتولوژی‌ها از وجود سلسله مراتبی است ولی در این میان می‌توان از متافیزیک حقیقی سراغ گرفت. متافیزیک حقیقی در قیاس با سایر متافیزیک‌ها رویکرد درست تری اتخاذ می‌کند. زیرا بدهت، اولیت، یقینی بودن، مطلق بودن وجود را تصدیق می‌نماید و تمام خصوصیات موجود را از طریق اشاره به وجود توضیح می‌دهد. از آنجا که ذهن و زبان ما درگیر قیود ماهوی است، متافیزیک حقیقی باید خود را از این زبان ماهیت محور رهایی ببخشد. بر همین اساس باید دریافت که وجود قابلیت بازنمایی ندارد و این امر جلوه‌ای از غیرقابل بازنمود بودن خدا است (Gilson, 1993, pp.102-104). هیدگر می‌گوید که اهل متافیزیک هر چند درباره وجود تأمل و درنگ طولانی داشته‌اند ولی بدان چنگ نینداخته‌اند. به نظر ژیلسون این سخن هیدگر از این جهت قابل ارزیابی است که دست یافتن به کنه حقیقت، کار آن نوع متافیزیکی است که از ماهیات فراروی کند و به این نکته برسد که ماهیت از آنچه فراسوی ماهیت است، ایجاد می‌شود یعنی بین ماهیت و وجود حقیقی یک رابطه علی هست. با توجه به توصیفی که ژیلسون از متافیزیک حقیقی ارائه می‌دهد و همچنین تحلیلی که از وجودشناسی آکویناس دارد، ادعا می‌کند که متافیزیک حقیقی دقیقاً منطبق با وجودشناسی آکویناس است. در ادامه به تفصیل نشان می‌دهیم که چرا ژیلسون، وجودشناسی آکویناس را حقیقی‌ترین متافیزیک و سایر انتولوژی‌ها را نوعی ناقص از تومیسم می‌داند.

### ۱-۱- وجودشناسی آکویناس به عنوان حقیقی‌ترین متافیزیک

در این مجال ابتدا تعریف ارسطویی از متافیزیک و موضوعات سه گانه آن را مطرح می‌کنیم. سپس نشان می‌دهیم که به نظر ژیلسون متافیزیک ارسطویی در فلسفه آکویناس به وحدت و انسجام می‌رسد و از این جهت آکویناس اصیل‌ترین متافیزیک را ارائه می‌دهد. در بخش دوم انتقاد ژیلسون بر متافیزیک دنز اسکتوس و دکارت را بیان می‌کنیم و نشان می‌دهیم که از نظر او وجودشناسی آکویناس می‌تواند کاستی‌های نگرش مدرن را برطرف کند و جانی نو در کالبد تفکر معاصر بدمد.

### ۱-۱-۱- وجودشناسی آکویناس تکمله‌ای بر وجودشناسی ارسطو

ارسطو در کتاب گاما از مابعدالطبیعه، موضوع متافیزیک را "وجود به ما هو وجود" ( Aristotle, Ibid,981a31-1993,1003a21) و در کتاب آلفای بزرگ موضوع متافیزیک را "علل نخستین اشیا" (Ibid,982b7) و در کتاب اپسیلین موضوع آن را "موجودات الهی" می‌داند (Ibid,1026a19-32). بنابراین در فلسفه ارسطویی سه تلقی از هستی مطرح است: (۱) هستی به عنوان یک مفهوم انتزاعی (۲) هستی به عنوان علل نخستین (۳) هستی به عنوان علت نخستین. به نظر ژیلسون چون ارسطو چهار نوع علت تحت عنوان علت مادی، صوری، فاعلی و غایی بر می‌شمرد و فاعلیت خدا را در عرض سایر علل می‌آورد پس او مابعدالطبیعه را برای علم به علت نخستین تدوین نکرده است. در مقابل، آکویناس خدا را علت همه چیز از جمله ماده و صورت می‌داند و از این رو در تفکر او مابعدالطبیعه مبنای نوینی پیدا می‌کند و علم به علت نخستین (خدا) می‌شود. ژیلسون اتخاذ رویکرد الهیاتی را برای جبران نابسندگی‌های فلسفه و رفع خطای فیلسوفان لازم می‌داند. بر اساس آیه‌ای از کتاب مقدس که یهوه خودش را "من هستم آنکه هستم" معرفی می‌کند، آکویناس معتقد است که خداوند فعل محض هستی است و چون خدا را هستی به ما هو هستی می‌داند، پس مسأله اصلی مابعدالطبیعه خدا خواهد بود. بر همین اساس سه تلقی از هستی که ارسطو مطرح کرده بود، در خداوند به وحدت سازمانی و انسجام درونی می‌رسد. به همین خاطر ژیلسون معتقد است که مابعدالطبیعه آکویناس اصالتاً وجودی است و از این جهت با اسلاف و اخلاف خود متفاوت می‌شود (ژیلسون، ۱۳۸۵، ۲۹۸-۳۰۲) و این به خاطر استفاده او از آیه سفر خروج (باب سوم، ۱۳ و ۱۴) است که خداوند خودش را "من هستم آنکه هستم" معرفی می‌کند یعنی شایسته‌ترین نام برای خداوند "وجود" است (ژیلسون، ۱۳۷۵، ص ۱۸۲). از سوی دیگر مابعدالطبیعه آکویناس مابعدالطبیعه‌ای راستین است. زیرا وجود را مفروض نمی‌گیرد. ژیلسون نتیجه می‌گیرد که اگر تومیسیم به نحو صحیح فهمیده شود، تنها فلسفه اگزیتانیسالیستی محسوب می‌شود و سایر اگزیتانیسیالیسم‌ها شکل ناقصی از تومیسیم خواهد بود (Rockmore, 1995,p.68).

نقطه شروع متافیزیک آکویناس تمایز وجود و ماهیت است. او معتقد است که در خصوص مخلوقات، وجود از ماهیت متمایز است، ولی وجود خداوند عین ماهیت اوست. به نظر ژیلسون این تمایز در فلسفه ارسطویی دیده نمی‌شود. زیرا ارسطو وجود را ذاتی جواهر فردی می‌داند بنابراین جواهر فردی بالاصاله موجودند و همین موجب می‌شود که او فعلیت شیء را فقط در گرو صورت بداند و اساساً مبحث وجود را فراموش کند (Caputo, 1982,pp.105-106). ارسطو هستی را جوهر یا اوسیا می‌داند و اصلاً وجود جواهر برای او مسأله نیست. زیرا هستی، وحدت و شیء را جنبه‌های مختلفی از یک واقعیت می‌داند. به عبارت دیگر چون ارسطو ماده را امری ازلی و نامخلوق می‌داند، وجود را ذاتی امر مادی می‌انگارد و اساساً بحث عارضی بودن وجود برای جواهر مطرح نمی‌شود. این در حالی است که آکویناس خدا را علت وجود اشیا می‌داند و با طرح مثال نور<sup>۶</sup> که بر پدیده‌ها می‌تابد ولی با آنها عجین نمی‌شود، به این نتیجه می‌رسد که وجود نیز عارض بر

اشیاء است یعنی ذاتی آنها نیست (ژیلسون، ۱۳۸۵، ص ۳۰۶-۳۰۷). در واقع مشکل مابعدالطبیعه ارسطویی آن است که به جای هستی (esse)، ذات (essential) را بنیان واقعیت انگاشته است (ژیلسون، ۱۳۷۵، ص ۲۰۴-۲۰۵).

آکویناس هم در تفکیک وجود از ماهیت و هم عروض وجود بر ماهیت متأثر از ابن سینا است (Elders, 1993, 173). به نظر ابن سینا هر موجود ممکن در ظرف تحلیل عقل مرکب از وجود و ماهیت است و وجود جزء ماهیت شیء نیست، بلکه عارض بر آن است (ابن سینا، ۱۳۷۵، ۱۰۱). البته در اینجا "عروض مقولی" مد نظر نیست. زیرا در باب مقولات، عرض تابع ماهیت و قائم به آن است (ابن سینا، ۱۴۰۳، ۹۵). ابن سینا عروض باب ایساغوجی را در نظر دارد به این معنا که وجود امری خارج از ماهیت است و به نحو عرضی بر ماهیت حمل می شود. به عبارت دیگر وجود ذاتی ماهیت یا از لوازم ماهیت نیست. زیرا در غیر این صورت وجود مسبوق به ماهیت خواهد بود. این در حالی است که موجودیت ماهیت به خاطر برخورداری از وجود و اعطای آن از ناحیه واجب الوجود است.

به نظر ارسطو صورت موجب می شود تا اشیاء همان چیزی بشوند که هستند. آکویناس بین علیت صوری و علیت فاعلی فرق می گذارد و ادعا می کند که صورت علت چپستی و خدا (علت فاعلی) موجب بودن اشیاء می شود. صورت در فعلیت خود مطلق است ولی برای موجود شدن نیاز به فعلیت وجودی دارد (Aquinas, 2016, I, q, 3, a5). با دریافت فعلیت وجودی، ماهیت هم هست می شود و هم می تواند به عنوان علت صوری عمل کند بنابراین تمایز وجود و ماهیت یک تمایز واقعی است. هر چند صورت منشأ فعلیت است، ولی در قیاس با فعل "بودن"، بالقوه می باشد. زیرا فعل اعلای هر چیز "بودن" است (ژیلسون، ۱۳۸۸، ص ۳۲۷). بودن فعلیت تمام فعل ها و کمال تمام کمالات است و هر فردی تفرد خاص خود را از ناحیه وجود بالفعل خویش دارد. بر همین اساس تمام امکانات ماهوی برخاسته از وجود بالفعل هر شیء است. بر اساس نگرش ماهوی، اگر وجود را عاری از ماهیت در نظر بگیریم به امری تهی و عاری از محتوا تبدیل می شود. در بستر اصالت ماهیت وجود فقط با داشتن ماهیت، تعین می یابد، ولی آکویناس وجود را حقیقتی بالفعل می داند که منشأ تمام فعلیت ها است. بنابراین واقعیت، ماهیت نیست بلکه هستی است (همان، ص ۳۲۹). در واقع ماهیت ظرف دریافت وجود نیست. زیرا وجود منشاء همه چیز حتی صور است. فعلیت وجودی برتر از فعلیت مادی است. زیرا وجود حاق واقعیت است و با منضم شدن وجود به ماهیت است که ماهیت هست می شود:

"آنچه دریافت کننده چیزی است، نسبت به آنچه دریافت می کند حالت بالقوه دارد و آنچه دریافت می شود، فعلیت دارد. ماهیت یا صورت ... در رابطه با وجودی که از خدا دریافت می کند، بالقوه است. ولی وجود که دریافت می شود، فعلیت است" (Aquinas, 2016, 241).

امور ممکن به مفهوم در می آیند. زیرا تمایز وجود و ماهیت در آنها راه دارد. هر چند وجود بالفعل هر چیز منشأ تفرد آن است، ولی ماهیت ملاک تشخیص است و چون ممکنات ماهیت کلی دارند و با امور مشابه

خود وحدت نوعی پیدا می‌کنند، قابل مفهوم‌سازی هستند. اینکه خداوند تحت عنوان وجود محض به مفهوم و تمثیل در نمی‌آید بیانگر انتزاعیت یا خالی از محتوا بودن وجود او نیست، بلکه به خاطر تفرّد اعلا و یگانه آن است که از تمام مفاهیم تعالی می‌جوید. در خداوند به عنوان فعل محض وجود، وجود و ماهیت یکی است (Aquinas, 1965, 89) و خداوند با سایر امور وحدت نوعی ندارد تا ملاک تشخیص پیدا کند و از این جهت وجود او قابل مفهوم‌سازی نیست (ژیلسون، ۱۳۸۵، ۳۳۰-۳۳۹):

"از آنجا که وجود خداوند عین ماهیتش است، برخی فلاسفه می‌گویند که خداوند ماهیت یا ذات ندارد. زیرا ماهیتش چیزی غیر از وجودش نیست. در نتیجه خدا جنس ندارد. زیرا هر چه تحت جنس قرار می‌گیرد، ماهیتش علیحده بر وجودش است زیرا ماهیت جنس یا نوع آنها از چیزهایی که تحت آن نوع یا جنس هستند متمایز نیست، ولی وجود در اشیاء مختلف تنوع می‌یابد. معهداً اگر بگوییم که خدا صرفاً وجود است، پس دچار اشتباه کسانی نمی‌شویم که می‌گویند خدا یک وجود کلی و عام است که به موجب آن هر چیزی به نحو صوری وجود دارد. چون وجود خدا به گونه‌ای است که هیچ چیز بدان اضافه نمی‌شود، در محوضت و خلوص خودش متمایز از هر وجود دیگری است" (Aquinas, 1965, 81).

### ۱-۲-۱ حل معضلات مدرنیته دکارتی با رجوع به وجودشناسی آکویناس

معمولاً در تاریخ فلسفه غرب، دکارت را به عنوان بنیانگذار مدرنیته می‌شناسند. او بر مبنای اصل صراحت و تمایز که ریشه در ریاضیات عام دارد، فلسفه خود را پی‌ریزی کرد و پس از سپری کردن مراحل شک نهائماً به اصل کوژیتو (من می‌اندیشم پس هستم) رسید و آن را صریح‌ترین و واضح‌ترین قضیه‌ای دانست که می‌تواند مبنای محکمی برای معرفت بشری باشد:

"در این که ما در حال شک کردن، نمی‌توانیم بدون اینکه وجود داشته باشیم، در وجود خود شک کنیم و این نخستین شناخت یقینی است که می‌توانیم به دست آوریم. بدین سان، بعد از شک در مورد همه چیز در یک نکته هرگز نمی‌توان شک کرد و آن این است که ما در حال شک کردن در حقیقت همه این امور، وجود داریم. زیرا از تصدیق این حقیقت نمی‌توان خودداری کرد که اندیشه‌ای که در حال شک کردن است، به راستی وجود دارد" (دکارت، ۱۳۷۱، بخش ۱، فصل ۷).

دکارت پس از دستیابی به قضیه کوژیتو، به اثبات وجود خدا از طریق مفاهیم فطری پرداخت و بعد با توسل به کمال الهی، وجود عالم خارج را اثبات کرد. به نظر ژیلسون، این فلسفه که اصالت را به انسان می‌دهد و حتی خداوند را از دریچه ذهن انسان می‌بیند نتیجه‌اش تفرعن و انحطاط اخلاقی بشر است. از سوی دیگر دکارت بر اساس قاعده صراحت و تمایز، به دوگانگی نفس و بدن پی‌برده بود یعنی برحسب درون‌نگری درمی‌یابیم که خواص ذهنی متمایز از خواص فیزیکی هستند پس متناظر با این خواص متمایز،

باید جوهر روحانی را متمایز از جوهر مادی بدانم. ولی چون دکارت با التزام به یقین ریاضیاتی ماهیت ذهن را فکر می‌دانست و هیچ یک از خواص مادی را در آن راه نمی‌داد، دیدگاه او به اصالت ذهن یا روح مجرد از ماده انجامید. به نظر ژیلسون با تکیه بر روش ریاضیاتی وجود روح مفارق قابل اثبات نیست و روش تجربی هم در این زمینه کارایی ندارد، بنابراین اصالت روح دکارتی قهراً به اصالت ماده می‌انجامد و انسان به ماشین اندیشنده تبدیل می‌شود. در واقع سوژکتیویسم دکارتی می‌خواست به انسان جایگاه رفیعی ببخشد، ولی نهایتاً انسان را محکوم قوانین دترمینیستی طبیعت نمود (ژیلسون، ۱۴۰۲، ۱۴۷-۱۶۷). ژیلسون معتقد است که تنها با تکیه بر عقل مابعدالطبیعی می‌توان انسان را به آزادی واقعی و حاکمیت بر سرنوشت خود رساند. به نظر ژیلسون، برای دکارت "وجود" یک مسأله نیست، بلکه مفروض گرفته می‌شود. از این جهت دکارت مثل دنزاسکوتوس معتقد است که هستی بالفعل همان ماهیت خارجی است. بنابراین تعینات وجود تابع تعینات ماهیت خواهد بود. در این رویکرد که اصالت را به ماهیت می‌دهد، تمایز بین وجود و ماهیت جنبه واقعی ندارد، بلکه صرفاً یک تمایز عقلی است. بر همین اساس آنها نمی‌توانند مثل آکویناس تصویری از وجود به ما هو وجود داشته باشند که با علت صوری، به ماهیت فعلیت ببخشد و از این طریق ترکیب واقعی بین وجود و ماهیت تحقق یابد (ژیلسون، ۱۳۸۵، ۱۸۴ و ۲۰۳-۲۱۰).

ژیلسون معتقد است که لادری گری هیوم و کانت نهایتاً سر از شکاکیت و نسبی‌گرایی در می‌آورد و نهایتاً انسان را به عقلانیت جمعی و قراردادهای اجتماعی سوق می‌دهد و انسان معاصر برای غلبه بر این سردرگمی‌ها باید بر واقعیتی تغییر ناپذیر و ثابت تکیه داشته باشد و به جای ظن و گمانه‌زنی و رویکرد "چنانکه گویی"، به معرفت نفس‌الامری دست یابد. این در حالی است که مابعدالطبیعه اصیل، مبدأ و غایت خود را "وجود به ما هو وجود" می‌داند و در عین اینکه ادعای احاطه معرفتی بر وجود را ندارد، برای تقرب به آن تلاش می‌کند. در این انتولوژی انسان درمی‌یابد که هستی محیط بر همه چیز است و هیچ کدام از علوم جزئی یا دسته از واقعیات جزئی را نباید به کل واقعیت تسری داد (ژیلسون، ۱۴۰۲، ۲۷۵-۲۸۴). در این نگرش انسان در جایگاه اصلی خود یعنی خلیفه‌اللهی قرار می‌گیرد. ژیلسون مابعدالطبیعه اصیل را در نظام فکری آکویناس تشخیص می‌دهد که خدا را فعل محض هستی می‌داند. بنابراین آنچه موجب وحدت بخشیدن به کل واقعیت و همچنین تجارب بشری می‌شود، وجود است که در همه چیز جاری و ساری است و در عین حال موجب تمایز و منحصر به فرد بودن هر یک از موجودات می‌شود. درک وجود به عنوان یک مبدأ استعلایی و همچنین واقعیت جاری، موجب می‌شود که انسان به همه چیز عشق بورزد و از حس تفرعن و خودخواهی رها شود. از سوی دیگر این تجربه وجودی حیات را به صورتی کلی معنادار در می‌آورد و به آدمی احساس آرامش و امنیت خاطر می‌دهد.

## ۱-۲- وجوه اشتراک و اختلاف بین وجودشناسی هیدگر و "روایت ژیلسون از آکویناس"

در این مجال بر اساس یکی از دعاوی ژیلسون، ابتدا سعی می‌کنیم که افق فکری او را با هیدگر نزدیک می‌کنیم. ژیلسون مدعی است که هیچ انتولوژی اشتباه نیست، بلکه وجودشناسی‌ها سلسله مراتبی هستند و هر کدام بهره‌ای از حقیقت دارند. البته ژیلسون، متافیزیک آکویناس را حقیقی‌ترین متافیزیک می‌داند و سایر انتولوژی‌ها از جمله وجودشناسی هیدگر را وجهی ناقص از تومیسسم قلمداد می‌کند. با توجه به این رویکرد، ژیلسون، انتولوژی هیدگر را نقض نمی‌کند، بلکه آن را مرتبه‌ای ناقص از وجودشناسی آکویناس می‌داند.

به نظر هیدگر، دازاین فهم پیشینی از وجود دارد. در تفکر هیدگر وجود به معنای حضور و انکشاف است، یعنی هستی خودش را در درگیری عملی دازاین با موجودات آشکار می‌سازد. بنابراین «فهم» جنبه عملی و نه نظری دارد (Heidegger, 1958, pp.1-9,55). نقد هیدگر بر آکویناس این است که او رویکرد مفهومی و انتزاعی به وجود دارد البته هیدگر تعبیر «پیشینی» را به معنای کانتی به کار نمی‌برد و منظورش این است که دازاین قبل از اینکه موجودات را بشناسد و نسبت به آنها تأمل نظری داشته باشد، تار و پودش محفوف و پیچیده در وجود است (Knasas, 1994, 129-130). به نظر می‌رسد که آکویناس نیز به روایت ژیلسون، قائل به درک پیشینی از خدا هست. همانطور که گفتیم در اینجا مفهوم پیشینی، جنبه معرفت‌شناختی ندارد و ناظر به تصورات فطری<sup>۷</sup> نیست بلکه جنبه اگزیزستانسیال دارد. ژیلسون در کتاب *فلسفه مسیحی* ادعا می‌کند که تمام فلاسفه مسیحی تلقی اگزیزستانسیال از وجود دارند. زیرا درک پیشینی انسان از تناهی و محدودیت وجودی مبنایی برای فهم ماهیت تغییر ناپذیر خداوند است و همین راه را برای دیالکتیک زمان و ابدیت - یعنی حرکت انسان زمانمند و محدود برای اتحاد با الوهیت - می‌گشاید. برای مثال وقتی آگوستین در کتاب *اعتراقات* ناله سر می‌دهد که "خدایا چه وقت در تو کامل می‌شوم"، این امر مبتنی بر نوعی وجودشناسی اگزیزستانسیال است (Gilson, 1993, p.53). به نظر می‌رسد که ژیلسون تحت تأثیر فضای حاکم بر زمانه‌اش یعنی اگزیزستانسیالیسم، مواجهه انسان با تناهی خود و حیرت در برابر وجود را یک تجربه اگزیزستی از وجود می‌داند و شاهدهی بر این مدعا اشاره او به سخنی از لایب‌نیتس است: "متافیزیک با این سؤال آغاز می‌شود که چرا اشیا به جای اینکه معدوم باشند، وجود دارند" (ژیلسون، ۱۴۰۲، ص ۲۸۹). در فلسفه هیدگر، دازاین تنها موجودی است که از وجود می‌پرسد و این نشان‌دهنده رابطه خاص و ممتازی است که دازاین با وجود دارد. در این موضع هیدگر از مفهوم "امر استعلایی" در فلسفه کانت بهره می‌برد (Heidegger, 1958, p.35)، یعنی همانطور که کانت<sup>۸</sup> "من می‌اندیشم" را ملازم با همه تصورات می‌دانست به طوری که شرط معرفت هرگز مشروط نمی‌گردد، وجود نیز شرط هر گونه معرفتی است ولی متعلق شناخت نمی‌شود (Cutrofello, 1994, p.17). بدین ترتیب فهم وجود مقدم بر تمام تجارب بالفعل دازاین است. زیرا دازاین قبل از اینکه فرایند شناخت را آغاز کند، وجود دارد و در وجود افکنده شده است (Heidegger, 1958, p.138). به نظر او فهم وجود جنبه انتزاعی و نظری ندارد. زیرا وجود از سنخ فعلیت



است. دازاین به واسطه دلمشغولی‌ها، نگرانی‌ها و مراقبت‌های خود در عالم، محفوف و پیچیده در وجود است و با فراافکنی امکانات و طرح‌هایش، عملاً با وجود مرتبط می‌شود و زندگی اصیل پیدا می‌کند (Ibid, pp.279-282). وجود از نظر هیدگر افقی است که موجودات در پرتو آن آشکار می‌شوند و معنا می‌یابند. به نظر می‌رسد که آکویناس نیز مثل هیدگر برای انسان جایگاه وجودی خاصی قائل است. زیرا انسان را موجودی در جستجوی وجود می‌داند؛ به طوری که هر چه این تقرب بیشتر شود زندگی اصیل‌تری خواهد داشت (ژیلسون، ۱۴۰۲، ص ۲۸۱). از سوی دیگر به نظر ژیلسون وجود یک امر استعلایی است که نمی‌تواند متعلق معرفت واقع شود و این نکته با وجه استعلایی وجود در فلسفه هیدگر قابل تطبیق است. افزون بر آن، از نظر ژیلسون خدا فعل محض وجود است، یعنی صرفاً مفهومی انتزاعی نیست، بلکه منشأ هر نوع کمال و فعلیتی محسوب می‌شود و این ویژگی نیز یادآور حیثیت فعلی و غیر انتزاعی وجود در اندیشه هیدگر است. همچنین خداوند به عنوان فعل وجودی قبل از تمام موجودات تحقق دارد و هر چیز موجودیت خود را از او دارد. بنابراین تمام موجودات محفوف و درگیر وجود هستند و سربان وجود ناظر به محفوفیت و پیچیده بودن دازاین هیدگری در وجود است. علیرغم تلاشی که می‌توان برای نزدیک کردن افق فکری هیدگر و آکویناس - حداقل به روایت ژیلسون - انجام داد، نباید از اختلافات بین نگرش هیدگری و آکویناسی غافل بود که در ادامه به آن می‌پردازیم.

شاید بتوان یکی از اضلاع اختلاف نگرش هیدگری و آکویناسی را در تعریف عالم دانست. زیرا هیدگر عالم را مجموعه‌ای از روابط، کار، دلمشغولی‌ها و عواطف دازاین در مواجهه با موجودات می‌داند (Heidegger, 1958, pp.77-86)، ولی آکویناس عالم را مجموعه‌ای از پدیده‌ها و اشیای واقعی می‌انگارد. به نظر هیدگر متفکران نخستین یونانی وجود را به معنای حضور<sup>۹</sup> می‌دانستند. ولی آکویناس رهیافت متمایزی که به وجود دارد و در پی علل و مبانی اولیه وجود است. هیدگر معتقد است که وجود معنایی گسترده‌تر از خدا یا عالم - به عنوان مجموعه‌ای از پدیده‌ها - دارد. در تفکر هیدگر وجود امری پیشانتولوژیک و از قبل گشوده است و در طول تاریخ به اشکال مختلف دینی، علمی و فلسفی برای دازاین ظاهر می‌شود. به عبارت دیگر: نگرش الهیاتی صرفاً یکی از مواجهه‌های دازاین با وجود است. پس نمی‌توان خدا را با وجود یکی دانست، ولی به نظر آکویناس خدا مساوی و مساوق با وجود است. به نظر هیدگر همان معنا از وجود که برای موجودات کاربرد دارد، بر خدا نیز قابل اطلاق است، ولی آکویناس وجود الهی را از وجود موجودات متمایز می‌کند (knasas, 1994, p.132).

خداوند در تفکر آکویناس خالق همه چیز است و فعل بودن امری الوهی و رمزآلود است که به ادراک در نمی‌آید. به نظر ژیلسون کل تاریخ فلسفه تلاش برای پرداختن به "وجود موجودات" و غفلت از "فعل رمزآلود هستی" است، ولی هیدگر معتقد است که در کل تاریخ، فلاسفه از تفکر درباره وجود غفلت کرده‌اند و صرفاً به موجودات پرداخته‌اند. در واقع به نظر هیدگر فلاسفه به تمایز وجود و موجود توجه نداشته‌اند. در مقابل، ژیلسون معتقد است که آکویناس نه تنها به تمایز وجود و موجود پرداخته است، بلکه به تمایز وجود

و هستی نیز نظر داشته است و این بیانگر پیشرفت در وجودشناسی آکویناس است. به نظر هیدگر مسئله اصلی فلسفهٔ تومیسیم تبیین موجودات بر اساس چند پیشفرض متافیزیکی مثل مخلوقیت موجودات یا تمایز وجود و ماهیت است، ولی فلسفه اصیل باید فارغ از مفروضات متافیزیکی به تحلیل پدیدارشناسانه وجود اهتمام ورزد (Lee, 2012, p.138). ژیلسون در مواجهه انتقادی با این رویکرد - همانطور که قبلاً گفتیم - تومیسیم را اگزیستانسیالیسم به معنای اصیل کلمه می‌داند و سایر نگرش‌های اگزیستانسیالیستی را نوع ناقصی از تومیسیم می‌انگارد. در واقع اگزیستانسیال بودن نگرش آکویناس به خاطر تأکید بر فعل وجودی<sup>۱۰</sup> است که آن نیز متأثر از سفر خروج می‌باشد. به نظر ژیلسون، اگزیستانسیالیسمی که از کی یرکگارد آغاز می‌شود و تا سارتر ادامه می‌یابد، از فعل محض هستی گسسته است و پرداختن به وجود منهای هستی ثمری جز یاس و ناامیدی ندارد و از این روست که ژان پل سارتر در رساله تهوع وجود را نوعی بیماری می‌خواند (ژیلسون، ۱۳۸۵، ص ۲۸۸-۲۸۹).

## ۲- نسبت فکری هایدگر و ماریون

از آنجا که مواجهه ماریون با هیدگر منجر به پیدایی نوتومیسیم پسامدرن می‌شود، قبل از هر چیز باید نسبت این دو متفکر را بررسی کنیم.

هوسرل - استاد هیدگر - فرایند تقوم یافتن اشیا نزد اگو یا سوژه را بررسی کرد و نهایتاً به نمودهای غیرقابل تقلیل آگاهی دست یافت که به عنوان کلیت مقولی عمل می‌کنند. ولی هیدگر برخلاف هوسرل ادعا نمود که ما قبل از اینکه وجود را بشناسیم، در وجود تقرر ظهوری داشته‌ایم. بنابراین وجود بر شناخت تقدم دارد. در این رویکرد وجود ابژه یا مقوله‌ای نیست که توسط دازاین شهود یا بازنمایی شود، بلکه شرط استعلایی هر نوع تفکر است. هیدگر در هستی و زمان همچنان در سنت دکارتی است زیرا می‌گوید که فقط دازاین مجلا و محمل ظهور هستی است، ولی در مرحلهٔ دوم تفکر خود بر اساس مفهوم "رویداد از آن خود کننده" (ereignis) به هستی می‌پردازد و از این طریق بر آخرین رگه‌های سوپژکتیویته در اندیشه خود غلبه می‌کند (Milbank, 1995, 326). منظور از ereignis این است که به جای اینکه دازاین هستی را ظاهر و منکشف سازد، این هستی است که انسان را به سوی خود فرا می‌خواند و به نحوی خاص بر او ظاهر می‌شود (Heidegger, 1969, pp. 36-38).

حال لازم است که رویکرد هیدگر به الهیات را مورد بررسی قرار دهیم. از آنجا که ماریون به واسطه علائق تومیسیتی خود به هیدگر نزدیک می‌شود، پس طرح تفسیر هیدگر از الهیات آکویناس ضرورت دارد. در این نوشتار صرفاً به دو موضع گیری هیدگر در مواجهه با الهیات آکویناس می‌پردازیم: (۱) در الهیات آکویناس وجود جایگاهی ندارد. زیرا الهیات، وجود را بر حسب رابطه علی و معلولی بین خالق و مخلوق می‌فهمد یعنی ارتباط انسان با عالم در چارچوب قواعد انتو-تئو-لوژی تعیین می‌شود که کاملاً بار متافیزیکی دارد ولی بر اساس فهم اگزیستانسیال، رابطه انسان با وجود مفهومی و سوپژکتیو نیست، بلکه از سنخ حضور و

انکشاف است (Heidegger, 1976, p.184). آکویناس وجودشناسی خود را بر الهیات استوار می‌کند. زیرا موجودات را جلوه‌ای ناقص از فعل وجودی خدا می‌داند. به نظر هیدگر تبیین وجود بر اساس جوهر بیانگر رویکرد انتیک است زیرا به جای اینکه خود وجود را مطمحن نظر دهد، به ویژگی‌ها و خواص موجود می‌پردازد. از سوی دیگر چون اهل قرون وسطی از جمله آکویناس وجود موجودات را بر حسب جوهر الهی تبیین می‌کنند، ولی درباره ماهیت جوهر الهی چیزی نمی‌گویند، وجودشناسی از همان ابتدا مسکوت باقی می‌ماند و هیچ پیشرفتی نمی‌کند (Sheehan, 2005, pp.195-196). (۲) به نظر هیدگر خدا نحوه یا جلوه‌ای از ظهور وجود است یعنی وجود بر خدا تقدم دارد<sup>۱۱</sup> ولی الهیدان قرون وسطی خدا را منشأی بدون منشأ می‌داند، یعنی خدا را اساس و مبنای وجود و مقدم بر آن می‌داند (Caputo, 1982, 240).

## ۲-۱- مؤلفه‌ها و لوازم انتو-تئو-لوژی

ژان لوک ماریون دو تفسیر متعارض از آکویناس دارد که هر کدام به دوره‌های مختلف فکری او باز می‌گردد. او در چاپ اول کتاب "خدا بدون وجود"<sup>۱۲</sup> همگام با هیدگر ادعا می‌کند که آکویناس بر اساس سنت انتو-تئو-لوژی مدرن عمل کرده است، ولی در چاپ‌های بعدی همان کتاب در سال ۱۹۹۵ و ۲۰۱۲ نشان می‌دهد که آکویناس انتوتئولوژیست نیست. بنابراین رویه‌ای برخلاف هیدگر اتخاذ می‌کند. البته این گشت فکری در مقاله "توماس آکویناس قدیس و انتو-تئو-لوژی"<sup>۱۳</sup> نیز به تصریح بیان می‌شود (Lyons, 2016, p.42).

اصطلاح انتو-تئو-لوژی را نخستین بار هیدگر در یکی از سخنرانی‌های خود در سال ۱۹۵۷ به کار برد. منظور از انتو-تئو-لوژی آن نوع وجودشناسی است که ریشه در الهیات متافیزیکی دارد. هیدگر و ماریون معتقدند که هرچند متافیزیک ریشه در تفکرات باستان و قرون وسطای متأخر دارد، ولی به طور خاص محصول دوره مدرن است به همین خاطر تبار انتوتئولوژی را در اندیشه دکارت به عنوان بنیانگذار مدرنیته جستجو می‌کنند. دو قاعده کلی در انتوتئولوژی مطرح است که مکمل یکدیگرند. بر اساس قاعده نخست بین وجود و موجود تمایز گذاشته می‌شود و "وجود" اساس و علت تمام موجودات است. از آنجا که انتوتئولوژی خداوند را یک موجود (ens) می‌داند پس وجود مؤسس و علت خداوند نیز خواهد بود (heidegger, 1969, pp.57-58/Marion, 1994, p.579). وجود علاوه بر مبنای علی موجودات، مبنای مفهومی آنها نیز هست. منظور از مبنای مفهومی این است که از طریق وجود می‌توان درباره موجودات از جمله خداوند اندیشید و آنها را قابل فهم کرد. بر اساس قاعده دوم، خداوند "موجود متعالی" و مبنای علی تمام موجودات و حتی مؤسس موجودیت<sup>۱۴</sup> آنها نیز هست. برای تکمیل قاعده دوم می‌توان از دیدگاه دکارت مبنی بر اینهمانی اندیشه و وجود در قضیه کوژیتو استفاده کرد: اگر خداوند را آگوی متعالی یا برین بدانیم، پس فعالیت اصلی او همان اندیشیدن است به نحوی که او ابتدا به خودش می‌اندیشد و سپس به واسطه تفکر سایر موجودات را محقق می‌سازد. هر چند در قاعده نخست بین وجود و موجود تمایز گذاشته می‌شود،

ولی بر حسب قاعدهٔ دوم، خداوند به عنوان موجود متعالی از طریق تفکر اعطای وجود می‌کند و بدین ترتیب وجود و موجود بار دیگر در پیوند با هم قرار می‌گیرند. در ادامه انتوتولوژی دکارت به این اصل می‌انجامد که خدا علت خودش (causa sui) است (Heidegger, 1969, p. 60). از منظر دکارت علیت یک اصل جامع متافیزیکی است. پس علت شامل حال خدا نیز می‌شود، ولی چون خدا موجود متعالی است و علتی فراسوی خودش ندارد پس باید علت خودش باشد. ماریون تحلیل هیدگر از انتوتولوژی را در سه مؤلفه زیر خلاصه می‌کند: (۱) خداوند به عنوان موجود، شایسته‌ترین موضوع برای متافیزیک است؛ (۲) خداوند مبنای علی تمام موجودات است؛ (۳) خداوند علت خودش است (Marion, 2012, p. 202-205).

همانطور که گفتیم مبنای الهیات متافیزیکی در آرای دنز اسکوتوس و دکارت قابل جستجو است. دنز اسکوتوس معتقد است که: موضوع اصلی متافیزیک، موجود به ما هو موجود است و موجود به عنوان یک مفهوم انتزاعی و کلی بر خدا نیز اطلاق می‌شود. از آنجا که شناخته شدن امور در گرو موجودیت آنها است، پس موجود علاوه بر حیث انتولوژیک، حیث نوئیک یا معرفت‌شناختی هم دارد و خداوند به عنوان موجود به امری معقول و شناختنی تبدیل می‌شود. به نظر ماریون فلاسفه مدرن، واقعیت‌های الوهی را به عنوان مبادی و اصول اشیا در نظر می‌گیرند، ولی در الهیات وحیانی که بر پایه وحی و علم مقدس است، واقعیت‌های الوهی به نحو مستقیم و فرامقولی لحاظ می‌شود (Ibid, 207-211). اگر خداوند را موجود بدانیم در آن صورت تمام قوانینی که فلاسفه در حوزه متافیزیک برای خداوند وضع کرده‌اند مثل قانون نظم (مالبرانش)، اصل دلیل کافی (لایب‌نیتس) و اصول پیشینی (کانت) مشروعیت می‌یابد (Ibid, 224). ماریون معتقد است که انتوتولوژی نهایتاً به نهیلیسم یا مرگ خدا در اندیشه نیچه می‌انجامد. توضیح اینکه در انتوتولوژی رویکرد موجود‌انگار به خداوند اتخاذ می‌شود؛ یعنی خدا به مثابه بت<sup>۱۵</sup> در محدودهٔ توصیفات انسانی محدود و دستخوش نوسانات حیات فکری می‌شود. وقتی که خداوند در قالب تنگ متافیزیک محصور شد، سرانجام در دوره‌ای که مقارن با افول متافیزیک است، اعتبار و ارزش خود را از دست می‌دهد (Marion, 2001, 74). الهیات مسیحی، موجود را همچون صخره‌ای محکم می‌داند که بر آن تکیه زده است، ولی به تعبیر ماریون تفکر موجودانگار به مثابه سنگی است که بر گردن شخص می‌آویزند و سپس او را در دریا غرق می‌کنند. به عبارت دیگر: نگرش موجودانگار یا انتیک در الهیات مسیحی موجب سقوط آن می‌شود و این یک خطر جدی برای مسیحیت محسوب می‌شود (Marion, 2012, p. 228). در تأیید این مطلب برخی از محققان معتقدند که ریشه‌های الحاد را باید در نگرش متافیزیکی الهیدان‌های عصر روشنگری مثل مرسن<sup>۱۶</sup>، لسیوس<sup>۱۷</sup>، لوواین<sup>۱۸</sup> و دوآیی<sup>۱۹</sup> جستجو کرد که از اخلاف دکارت محسوب می‌-شوند. زیرا آنها می‌خواستند که وجود خدا را جدای از تجربه دینی یا اخلاقی و یا سنت تاریخی کتاب مقدس ثابت کنند و از این رو خدا را محصور در مفاهیم و قواعد ذهن انسان کردند (kerr, 1995, 359-360) و ناخواسته به دفاعی نادرست و مخرب از مسیحیت دست زدند (Rosemann, 2007, p. 92).

## ۲-۲ ارزیابی مؤلفه های انتوتولوژی در الهیات آکویناس

به نظر ماریون الهیات آکویناس یک الهیات خوب<sup>۲۰</sup> یا اصیل<sup>۲۱</sup> است و می توان برای اجتناب از نهیلیسم که نتیجه قهری متافیزیک مدرن است، بار دیگر به اندیشه های این متفکر بزرگ قرون وسطی رجوع کرد و از او تفسیری نوین ارائه داد. به همین خاطر ماریون خودش را یک تومیست خوب<sup>۲۲</sup> معرفی می کند. زیرا با زدودن دلالت های متافیزیکی از الهیات آکویناس ادعای مواجهه ای اصیل با تفکرات او را دارد. در ادامه نشان می دهیم که چگونه ماریون مؤلفه های انتوتولوژی را در اندیشه آکویناس نفی می کند.

۱) اولین مؤلفه انتوتولوژی این است که خداوند "موجود" است. به نظر ماریون، آکویناس خدا را به عنوان "موجود" لحاظ نمی کند. بنابراین از نظر او خدا موضوع متافیزیک نیست. آکویناس معتقد است که وجود مفهومی دوگانه و مبهم است و به یک معنا بر خدا و موجودات اطلاق نمی شود. او با نفی وحدت معنایی<sup>۲۳</sup> وجود، ادعا می کند که هیچ وجه اشتراکی بین خدا و موجودات نیست و فاصله ای نامتناهی بین خالق و مخلوق هست (Marion, 2012, pp.210-212). ماریون برای نشان دادن این نکته، از مبحث آنالوژی در فلسفه آکویناس استفاده می کند. آنالوژی الگویی برای چگونگی توصیف خداوند یا تحلیل معنا شناختی اوصاف الهی است. آکویناس دو نوع آنالوژی یا قیاس تحت عنوان نسبت و تناسب را مطرح می کند. آنالوژی تناسب برای مقایسه موجوداتی به کار می رود که وجه اشتراکی دارند، ولی آنالوژی نسبت برای مقایسه اموری استعمال می شود که بیش از حد هیچ گونه وجه اشتراکی نیست (Aquinas, SI, Q13, a2, 4, 5). بر همین اساس بین خالق مخلوق قیاس نسبت کاربرد دارد. زیرا وجود الهی از وجود عام موجودات مستثنی می شود (Ibid, SI, Q4, a1, r3). آکویناس معتقد است که موجودات مبتنی بر وجود عام هستند، ولی خداوند بر وجود عام مبتنا نمی یابد، بلکه وجود عام مبتنی بر خداست<sup>۲۴</sup> (Marion, 2012, p.210). باید توجه داشت که آکویناس وجود (esse) را به معانی متعددی به کار می برد. اولین معنای وجود نزد او "وجود رابط" است که در قضیه یا حکم محمول را به موضوع اسناد می دهد. در معنای دوم، وجود همان ماهیت شیء است و در معنای سوم وجود فعل ماهیت است. آکویناس خدا را به معنای سوم وجود، فعل ماهیت می داند یعنی آن چیزی که ماهیت به واسطه برخورداری از آن موجودیت می یابد. آکویناس فعل وجودی را برای خدا به کار می برد و آن را شایسته ترین نام برای خدا می داند تا از این طریق بر انفصال و جدایی بین وجود الهی و وجود عام موجودات تأکید کند (Martis, 1996, 60).

لازمه نفی موجودیت از خدا این است که خداوند قابل شناختن نیست. زیرا مهمترین ویژگی "موجود" در متافیزیک این است که به روش محمولی و استدلالی بررسی می شود و لازمه نفی معقولیت از خداوند هم این است که فقط به روش سلبی می توان خدا را توصیف کرد. لازم به ذکر است که نفی معقولیت از خدا به منزله اتخاذ نگرش ضد عقل گرایانه نیست، بلکه به این معناست که با مفاهیم متناهی و محدود متافیزیک نمی توان به خدا پرداخت. ماریون معتقد است که رویکرد غیرانتولوژیک آکویناس به خدا با آنچه در آیه سفر خروج که خداوند خودش را تحت عنوان "من هستم آنکه هستم" (Qui est)<sup>۲۵</sup>، همخوان است. در واقع

این آیه نشان می‌دهد که خداوند خودش را از محدوده موجودات خارج می‌کند و از افق و منظر وجود عام به او نگریسته نمی‌شود و از این جهت به عنوان امری بیان‌ناپذیر و ناگفتنی باقی می‌ماند (Marion, 2012, pp.231-234)

(۲) دومین مؤلفه انتوتولوژی این است که خدا علت فاعلی است. طرح علیت متافیزیکی برای خداوند به دو قاعده می‌انجامد: الف) خدا به عنوان علت فاعلی مؤسس موجودیت اشیاء است. ب) خداوند از طریق معالیل و آثار خود شناخته می‌شود. ماریون معتقد است که اکویناس، بر حسب آنالوژی یک تفسیر غیرمتافیزیکی از علیت ارائه می‌دهد. اولاً او مثل ارسطو علت فاعلی را یک مصداق از مصادیق چهارگانه علت می‌داند و بر اساس اهداف کلامی معتقد است که خداوند به طور یکجا نقش تمام علل یعنی فاعلی، مادی، صوری و غایی را ایفا می‌کند. ثانیاً در آفرینش، علیت یک طرفه است یعنی خداوند علت وجود عام و همچنین علت موجودات است، ولی هیچ‌گونه "بنیان متقابل"<sup>۲۶</sup>ی از ناحیه موجودات دریافت نمی‌کند. در نظام متافیزیکی، علیت صرفاً در چارچوب موجودات ممکن نقش دارد، ولی چون وجود الهی از وجود موجودات استعلا می‌جوید، پس رابطه علی دوسویه بین خالق و مخلوق نیست و علیت به یک معنا بر خداوند و موجودات به کار نمی‌رود. (Ibid, pp.217-221).

همانطور که گفتیم انتوتولوژی نیز بر علت فاعلی بودن خدا صحنه می‌گذارد. با توجه به این تمهید شاید ادعای ماریون مبنی بر اینکه اکویناس قائل به علیت فاعلی خدا هست، ولی انتوتولوژیست نیست، عجیب به نظر برسد. ولی با توجه به اینکه ماریون متافیزیکی را محصول دوره مدرن می‌داند، این تفسیر قابل توجیه است. یکی از الگوهای دوره مدرن برای تبیین رابطه خدا و عالم، مفهوم خدای "ساعت ساز لاهوتی" است که بر طبق آن خداوند جهان را با قوانین طبیعی خلق و به حال خود رها کرده است. (McGrath, 2015, 98)؛ گویی که شان علی خدا در عرض شان علی سایر موجودات قرار دارد. این رویه را می‌توان به نحو افراطی در *الهیات پویشی*<sup>۲۷</sup> دید که قائل به هم‌کنشی بین خدا و عالم است و حتی خدا را مشمول قوانین متافیزیکی می‌داند (Whitehead, 1985, pp.90-93). در مقابل، ماریون معتقد است که اکویناس به دوره قبل از مدرنیته تعلق دارد و رویکرد انتیک به خدا ندارد؛ یعنی هرچند خدا را علت فاعلی می‌داند، ولی این نوع علیت از سنخ مقولات متافیزیکی نیست. زیرا رابطه دوسویه<sup>۲۸</sup> بین خدا و عالم در نظر نمی‌گیرد.

(۳) سومین مؤلفه از انتوتولوژی این است که خدا را علت خودش بدانیم. به نظر اکویناس "علت خود بودن" یک مفهوم خودمتناقض است. زیرا مستلزم این است که چیزی قبل از خودش موجود باشد و بعد خودش را ایجاد نماید. به عبارت دیگر اگر بگوییم چیزی علت خودش است گویی گفته‌ایم که آن چیز متمایز از خودش است که این منجر به نفی اصل اینهمانی یا هوهویت می‌شود. از سوی دیگر اکویناس معتقد است که در اشیای ممکن، وجود و ماهیت از هم متمایز است ولی وجود و ماهیت در خداوند یکی است (Aquinas, 1947:SI, Q4, a4). اینکه وجود خداوند با ماهیتش یکسان است، دلیل دیگری است بر اینکه وجود خداوند متمایز از وجود موجودات است و این نیز آماره‌ای است بر اینکه زنجیره روابط علی میان موجودات، شامل خدا نمی‌شود. وقتی که امکان اعمال علیت متافیزیکی بر خداوند منتفی شد، پس به طریق

اولی خداوند علت خودش نیست. در این صورت تمام قوانین متافیزیکی از جمله علیت در مورد خداوند کاربرد خود را از دست می‌دهد (Marion, 2012, pp. 222-223).

### ۳- مقایسه الهیات تومیستی ژیلسون و ماریون

۱- ماریون و ژیلسون هر دو نوتومیست هستند ولی در عین حال از حیث روش و محتوا بین آن دو اختلافاتی وجود دارد. مهمترین وجه اشتراک بین این دو متفکر، مواجهه انتقادی است که با هیدگر دارند. هیدگر معتقد است که تاریخ تفکر غربی تاریخ فراموشی هستی است و توماس آکویناس نیز به عنوان انتوتولوژیست از این قاعده مستثنی نیست. ژیلسون و ماریون برای مبری کردن آکویناس از انتقادات هیدگر، دلایل خود را مطرح می‌کنند. یکی دیگر از اشتراکات بین ماریون و ژیلسون این است که هر دو منتقد دکارت به عنوان بنیانگذار مدرنیته هستند. ماریون معتقد است که جهت‌گیری ژیلسون درباره نسبت فلسفه و الهیات، برای متفکران پسامدرن اهمیت بسزائی دارد (Hankey, 1998, p. 11). به نظر ژیلسون تفکر غربی بعد از آکویناس دچار انحطاط می‌شود به همین خاطر او درصدد متمایز کردن اندیشه آکویناس از دوره‌های قبل و بعد از مدرنیته می‌شود. توجه خاصی که ژیلسون به اندیشه آکویناس دارد و همچنین انتقاداتی که بر سوپژکتیویته دکارتی وارد می‌کند، الهام بخش ماریون می‌شود تا از منظری نوین به نفی خوانش متافیزیکی از آکویناس اهتمام ورزد.

ماریون به پیروی از ژیلسون معتقد است که روی آوردن مدرسین متأخر مثل دنزاسکتوس<sup>۲۹</sup> به فلسفه رواقی موجب شد تا تفکر قرون وسطی از مسیر اصلی خود منحرف شود. زیرا رواقیون، وجود عام را یک مفهوم انتزاعی می‌دانند که به یک معنا بر خدا و مخلوقات اطلاق می‌گردد (Marion, 2012, 80). دنز اسکوتوس وجود را مشترک معنوی می‌داند یعنی مفهوم وجود به یک معنا بر خدا و مخلوقات اطلاق می‌شود. به نظر او خدا و مخلوق به یک معنا در مقابل عدم قرار دارند (Cross, 2014, 197). به نظر او اگر نتوانیم صفات مخلوق را به معنای واحد و یکسان به خدا نسبت دهیم در این صورت امکان شناخت ایجابی از خدا منتفی می‌شود و صرفاً شناخت سلبی از او خواهیم داشت. از سوی دیگر اگر نتوانیم حد مشترکی بین صفات انسانی و خدا بیابیم، هیچ استدلالی از طرف مخلوق برای اثبات خدا معتبر نخواهد بود. چون خدا و مخلوق تحت یک جنس واحد قرار نمی‌گیرند، در نظام واقعیت کاملاً متفاوتند ولی با این حال مخلوقات نسبت به خدا وابستگی ذاتی دارند و همین نسبتی که مخلوقات با خدا دارند، اشتراک معنوی وجود را مفروض می‌گیرد. به عبارت دیگر: esse در درجه اول از آن خداست، ولی به معنای واحد به مخلوق هم تعلق دارد (کاپلستون، ۱۳۸۸، ۶۳۶-۶۳۹). در ادامه خوانش متافیزیکی دنز اسکوتوس نهایتاً سر از عقلانیت انسان محور دکارتی درمی‌آورد و همین موجب کمرنگ شدن وحی مسیحی می‌شود<sup>۳۰</sup> (Hankey, 1998, 11-12).

در ادبیات فلسفی به صراحت تأثیرپذیری ماریون از ژیلسون مورد توجه و تحلیل قرار گرفته است. در این خصوص دیدگاه ماورر<sup>۳۱</sup> مترجم کتاب فلسفه مسیحی اثر ژیلسون را دنبال می‌کنیم: ماریون به پیروی از ژیلسون می‌گوید که عبارت "من هستم آنکه هستم" در سفر خروج، هم مطلقاً درباره خدا چیزی می‌گوید و هم مطلقاً چیزی نمی‌گوید. به نظر ماریون و ژیلسون وقتی می‌گوییم که خدا وجود دارد، او را تعریف نکرده‌ایم زیرا وجود ساده‌تر و بسیط‌تر از آن است که قابل تعریف باشد. به نظر ماریون اگر در انتساب وجود به خداوند، قصد تعریف او را داشته باشیم در واقع خدا را در قالب یک مفهوم کلی محدود کرده‌ایم و این امر بیانگر رویکرد بت‌گونه به وجود است. به نظر ماریون و ژیلسون شایسته‌ترین نام برای خدا esse است که یهوه در سفر خروج بیان می‌کند به طوری که خداوند هم به درخواست موسی پاسخ می‌دهد و هم اینکه راز الوهیت خود را پنهان می‌دارد. از این رو آنها تحت تأثیر سنت نوافلاطونی بهترین جهت‌گیری در خصوص خدا را سکوت می‌دانند. زیرا خداوند از تمام صفاتی که در محدوده شناخت بشری است، فراروی می‌کند. این سکوت امری فراتر از اتخاذ رویکرد متافیزیکی است بلکه روی آوردن به رابطه عاشقانه به جای تأمل نظری است به طوری که انسان در حیات دنیوی به جای اینکه در پی تفحص در ماهیت خدا باشد، پذیرای عشق الهی<sup>۳۲</sup> و بازگرداندن آن باشد (Maurer, 1993, xxiii-xxiv).<sup>۳۳</sup> این رویکرد تلویحاً ریشه در اندیشه آکویناس دارد، یعنی بهتر است انسان در حیات دنیوی با عقل خود امور مادون را بشناسد و با اراده خود به امر مافوق یا متعالی عشق بورزد تا نهایتاً در حیات اخروی به رؤیت خجسته نائل شود و معرفتش به خداوند تکمیل گردد (Aquinas, 1947: S1, 82, 3).

۲- در پایان وجوه اشتراک و اختلاف نظر ماریون و ژیلسون را درباره "متافیزیک" تحلیل کنیم. ژیلسون می‌گوید که مابعدالطبیعه آکویناس، مابعدالطبیعه‌ای اصیل است. زیرا آکویناس از متافیزیک برای فهم سلبی از هستی استفاده می‌کند. زیرا فعل محض هستی قابل مفهوم سازی نیست و به تمثیل در نمی‌آید. از سوی دیگر ماریون به عنوان یک متفکر پسامدرن و همگام با هیدگر، اعلام می‌کند که روزگار متافیزیک به سر آمده است. هرچند که ژیلسون همچنان از نگرش مابعدالطبیعی دم می‌زند، ولی ماریون از پایان متافیزیک سخن می‌گوید، ولی آنها از دو منظر مختلف به موضوعی واحد می‌نگرند. در واقع ماریون نیز مثل ژیلسون معتقد است که آکویناس در پرداختن به فعل محض وجود، رویکرد سلبی اتخاذ می‌کند. بنابراین در مقام جمع این دو متفکر می‌توان گفت که متافیزیک رایج ما را تا آستانه وجود می‌برد، ولی راهی به کنه وجود ندارد.

### نتیجه‌گیری

ماریون در نگرش تومیستی خود تحت تأثیر ژیلسون است. ماریون به پیروی از ژیلسون نگرش ماهوی دنز اسکوتوس و دکارت را نقد می‌کند و معتقد است که در این میان فقط آکویناس وجود به ماهو وجود را مطمح نظر قرار داده است. ژیلسون این دعوی هیدگر که تاریخ فلسفه غرب، وجود را به دست فراموشی



سپرده است، بر نمی‌تابد؛ بدین معنا که وجودشناسی امری مقول به تشکیک و ذمراتب است و متعاطیان مابعدالطبیعه هر کدام به جنبه‌ای از وجود پرداخته‌اند، ولی آکویناس در وجودشناسی خود اصیل‌ترین دیدگاه را اتخاذ کرده است. به نظر ژیلسون در اندیشه غربی تنها کسی که به وضوح بین وجود و هستی فرق می‌گذارد، آکویناس است و تحت تأثیر آیه‌ای از سفر خروج (باب سوم، ۱۴ و ۱۳)، خدا را فعل محض وجود می‌خواند. بر همین اساس فعل محض وجود به عنوان فعلیت تام مطرح می‌شود که منشأ تمام موجودات است و مقوم صوری ماهیات محسوب می‌گردد. به نظر ژیلسون اگزیستانسیالیست‌های معاصر صرفاً به پدیدارشناسی وجود منهای هستی توجه کرده‌اند و همین موجب ایجاد حس ناامیدی و یاس در اندیشه آنها است. او وجودشناسی آکویناس را موجب انسجام مابعدالطبیعه ارسطویی می‌داند و همچنین راه حل فراروی از مدرنیته دکارتی را وجودشناسی آکویناس می‌داند. هیدگر معتقد بود که آکویناس خدا را جوهر متعالی می‌داند، ولی همانطور که دیدیم بر اساس تفسیر ژیلسون، آکویناس فعل محض هستی یا خدا را مساوی و مساوق با جوهر ارسطویی نمی‌گیرد.

ماریون نیز دیدگاه هیدگر را - مبنی بر اینکه آکویناس انتوتئولوژیست است - نقد می‌کند و نشان می‌دهد که چون آکویناس بین وجود عام و فعل محض هستی فرق می‌گذارد پس برخلاف انتوتئولوژیست‌ها رویکرد ماهوی و موجودانگار به خدا ندارد. ماریون معتقد است که رویکرد آکویناس در شناخت خداوند به الهیات تنزیهی (در سنت دیونوسیوسی) متمایل می‌شود و به نتایج نهیلیستی نگرش ماهوی - که لازمه عصر روشنگری است - نمی‌انجامد. البته در رویکرد ماریون و ژیلسون این اختلاف هست که ژیلسون از مابعدالطبیعه به نحو عام و از متافیزیک آکویناس به نحو خاص دفاع می‌کند، ولی ماریون به پیروی از هیدگر، از پایان متافیزیک سخن می‌گوید. با این حال به نظر می‌رسد که ماریون آن نوع متافیزیکی را رد می‌کند که رویکرد مفهومی و بت‌گونه به وجود دارد و از این جهت همگام با ژیلسون است. در این تردیدی نیست که ژیلسون، هیدگر و ماریون ناقد مدرنیته دکارتی هستند، ولی به نظر ژیلسون و ماریون راه برون‌رفت از مشکلات انسان معاصر، روی آوردن به الهیات آکویناس است که این موضع‌گیری موجب جدا شدن آنها از هیدگر می‌شود. نکته جالب توجه این است که هیدگر مشکل انتوتئولوژی را این می‌داند که فلسفه را بر مبانی الهیاتی استوار می‌کند، ولی ماریون و ژیلسون معتقدند که اتفاقاً برای پیدا کردن حقیقت باید به آموزه‌های وحی گوش سپرد.

## یادداشت‌ها

<sup>1</sup> Joseph Klutgen

<sup>2</sup> Maurice de Wulf

<sup>3</sup> Desirée Mercier

<sup>4</sup> Aeterni Patris

<sup>5</sup> Christian philosophy

<sup>۶</sup> برای مطالعه بیشتر نک به: (Aquinas, 1965,80)

<sup>۷</sup> شایان ذکر است که آکویناس در براهینی که برای اثبات وجود خدا ارائه می‌دهد به تصور فطری از خدا متوسل نمی‌شود بلکه بر تجربه حسی به عنوان نقطه عزیمت براهین خود تاکید می‌ورزد (Eardley & Still, 2010, p.19).  
<sup>۸</sup> برای مطالعه بیشتر رک به: (Kant, 1998, B406-9)

<sup>۹</sup> Anwesen (presence)

<sup>۱۰</sup> Actus essendi

<sup>۱۱</sup> در واقع منظور هیدگر این است که تصور انسان از خدا محصول مواجهه تاریخی دزاین با هستی است نه اینکه او به وجود واقعی و خارجی خدا اذعان کرده باشد.

<sup>۱۲</sup> .God without being

<sup>۱۳</sup> .Saint Thomas Aquinas and Onto-theo-logy

<sup>۱۴</sup> .entitativity

<sup>۱۵</sup> .idol

<sup>۱۶</sup> .Mersenne

<sup>۱۷</sup> .Lessius

<sup>۱۸</sup> .Louvain

<sup>۱۹</sup> .Douai

<sup>۲۰</sup> .Good theology

<sup>۲۱</sup> .authentic theology

<sup>۲۲</sup> .good Thomist

<sup>۲۳</sup> .univocity

<sup>۲۴</sup> در خصوص تفرد اعلاهی وجود خدا و اینکه وجود عام بر خدا اطلاق نمی‌شود نک به: (Aquinas, 1965, 90)

<sup>۲۵</sup> سفر خروج ۱۴:۳

<sup>۲۶</sup> counter foundation

<sup>۲۷</sup> Process theology

<sup>۲۸</sup> reciprocal

<sup>۲۹</sup> بر همین اساس برخی از محققان معتقدند که دکارت پیرو سنت دنزاسکوتوس است. زیرا دکارت نیز به اشتراک معنوی وجود دامن می‌زند و از این جهت رویکرد مفهومی و متافیزیکی نسبت به خدا اتخاذ می‌کند (Pickstock, 1997, 62).

<sup>۳۰</sup> Maurer

<sup>۳۱</sup> ماریون به پیروی از اکثر الهیدان‌های قرون وسطا شایسته‌ترین نام برای خدا را خیر یا عشق می‌داند (Marion, 2002, p.60).

<sup>۳۲</sup> این ارجاع مربوط به مقدمه مترجم کتاب Christian philosophy اثر ژیلسون است.

## منابع و مأخذ

– کتاب مقدس

– ژیلسون، اتین، (۱۳۷۵)، *مبانی فلسفه مسیحیت*، ترجمه محمد محمد رضائی و سید محمود موسوی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

– ژیلسون، اتین، (۱۴۰۲)، *نقد تفکر فلسفی غرب*، ترجمه احمد احمدی، تهران: انتشارات حکمت.

– ژیلسون، اتین، (۱۳۸۵)، *هستی در اندیشه فیلسوفان*، ترجمه حمید طالب زاده و محمد رضا شمشیری، تهران: انتشارات حکمت.

– کاپلستون، فردریک، (۱۳۸۸)، *تاریخ فلسفه قرون وسطا: از آگوستینوس تا اسکوتوس (ج ۲)*، ترجمه ابراهیم دادجو، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

- 
- Aquinas, Thomas, (1965),, *On Being and essence (The ente et essential)*, adapted and html-edited by Joseph Kenny, O.P is Available in: <http://www.dhspriory.org/thomas/english/DeEnte&Essentia.htm>
  - Aquinas, Thomas, (1947), *Summa Theologica*, Tr by Fathers of the Dominican province, Petersburg: Benziger Bros
  - Aristotle, (1993), *Aristotle's Metaphysics*, introduction and commentary by W.D. Ross 1981 , oxford :Clarendon press
  
  - Caputo, John.D, (1982), *Heidegger and Aquinas: An essay on overcoming theology*, New York: Fordham university press
  - charlsworth, Max, (2002) , *philosophy and religion; From plato to postmodernism*, Oxford: Oneworld publications
  - Cross, Richard, (2014) , *Duns scotus's theory of cognition*, Oxford: Oxford university press
  - Cutrofello, Andrew, (1994) , *Discipline and Critique; Kant, poststructuralism and the problem of resistance*, New York: State university of New York press
  - Eardley, Peter.S & Still, Carl.N, 2010, *Aquinas; A guide for perplexed*, London: Continuum,
  - Elders, Leo,J, (1993), *The Metaphysics of Being of Saint Thomas Aquinas in a historical perspective*, New York: E.J Brill,
  - Gilson, Etienne, (1993), *Christian philosophy*, Tr by Armand Maurer, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies
  - Hankey, W, (1998), *The Postmodern Retrieval of Neoplatonism in Jean-Luc Marion and John Milbank and the Origins of Western Subjectivity in Augustine and Eriugena*, Hermathena, N. 165, pp. 9-70. Available 21, May 2016 in: <http://www.dal.ca/content/dam/dalhousie/pdf/fass/Classics/Hankey/Postmodern%20Retrieval%201998.pdf>
  - Heidegger, Martin, (1969), *Identity & Difference*, Tr by Joan Stambaugh, New York and London: Harper & Row publishers.
  - Heidegger, Martin, (1976), *The piety of thinking*, Blomington: Indiana UP
  - Heidegger, Martin, (1958), *Being and Time*, Tr by Joan Stambaugh, New York : State university of New York press
  - Kant, Immanuel, (1998), *Critique of Pure Reason*, Cambridge: Cambridge university press
  - Kerr, Fergus, (1995), "Aquinas after Marion" in *New Blackfriars*, Vol 76, no 895, pp. 354-364
  - Knasas, John.F, (1994), *A Heideggerian critique of Aquinas and a Gilsonian reply in The Thomist* ,No 58, 3
  - Lee, Kevin.p, (2012), 'Martin Heidegger' in *Encyclopedia of Catholic; Social thought, Social science and Social policy*, Volume 3, Ed by Michael L. Coulter, Richard S. Myers and Joseph A. Varcalli, London: The Scarecrow press
  - Lyons ,Nathan Edwards, (2016), *Being is double; Jean-Luc Marion and John Milbank on God, Being and Analogy*, The thesis of Master art in School of

philosophy, Australian Catholic university. Available 21, May 2016 in: <http://dlibrary.acu.edu.au/digitaltheses/public/adt-acuvp462.24102014/LYONS2014.pdf>

- Marion, Jean-Luc, (1994), *Metaphysics and phenomenology: A relief for Theology*, Critical inquiry, Vol 20. No 4, pp.579-591

- Marion, Jean-Luc, (2002), *Prolegomena to charity*, Tr by Stephen E. Lewis, New York: Fordham university press

- Marion, Jean-Luc, (2001), *The idol and distance*, Tr by Thomas Carlson, New York: Fordham university press

- Marion, Jean-Luc, (2012), *God withoutt being*, Tr by Thomas Carlson, Chicago and London: The university of Chicago press

- Martis, John, (1996), "Thomistic Esse- Idol or Icon? Jean-Luc Marion's God without Being" in *Pacifica*, no.9

- McGrath, Alister.E,2015, *Dawking's God: From the selfish gene to the God delusion*,Malden, Wiley Blackwell

- Milbank, John, (1995), "Only theology overcome metaphysics" in *New Blackfriars*, Vol.76, no.895, pp. 325-343

- Pickstock, Catherine,(1997), *After writing: On the liturgical consumption of philosophy ( challenges in contemporary theology)*, Oxford, Wiley-Blackwell

- Rockmore, Tom, 1995, *Heidegger and French philosophy; Humanism, Anti humanism and Being*, London and New York: routledge

- Rosemann, Philipp W, (2007), "Postmodern philosophy and Jean Luc Marion's Eucharistic realism" in Conor Cunningham and Peter M Candler(eds), *Transcendence and phenomenology*,University of Nottingham: scm press

- Sheehan, Thomas,(2005), *Dasein in A Companion to Heidegger*, ed by Hubert L. Dreyfus and Mark.A wrathall, Blackwell publishing ,Malden

- Whitehead, Alfred North, (1985), *Process and reality*, Ed by David Ray Griffin and Donald .w Sherburne, New York: The free press