

ژیلسون، اتین، Etienne Gilson, ۱۹۷۸-۱۹۸۲.

هستی در اندیشه فیلسوفان پستریچم حمید طالب زاده. - -

تهران: حکمت، ۱۳۸۵.

۳۹۸ ص.

ISBN 964-8713-26-X

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیا.

عنوان اصلی: **Being and some philosophers**, ۱۹۲۹.

۱. هستی شناسی. الف. طالب زاده، حمید، - ۱۳۳۷، مترجم. ب. عنوان.

۱۱۱

BD ۳۳۱ / ۹۵

۲۶۷۶۹ - ۸۲ م

کتابخانه ملی ایران

مجموعه آشنایی با فرهنگ غرب ۲۰

اتین ژیلسون

هستی‌دراندیشه فیلسوفان

دکتر سید حمید طالب زاده

با همکاری دکتر محمدرضا شمشیری

مؤسسه انتشارات حکمت

www.hekmatpub.com

info@hekmatpub.com

هستی در اندیشه فیلسوفان

اتین ژیلسون - دکتر سید حمید طالب زاده - با همکاری دکتر محمد عباس شیرازی

چاپ اول ۱۳۸۵ ه.ش / ۱۳۲۷ ه.ق / ۱۰۰۰ نسخه / ۲۵۰۰ تومان

چاپ و مصحافی چاپخانه انتشارات حکمت

مروغچینی و صفحه آرایی انتشارات حکمت

تهران، خیابان انقلاب، ابتدای خیابان ابوریحان شماره ۳، کدپستی ۱۳۱۵۶۹۴۱۶۴

تلفن ۶۶۴۱۵۸۷۹ - ۶۶۴۶۱۲۹۲ / فاکس ۶۶۴۰۶۵۰۵

(کلیه حقوق محفوظ و مخصوص ناشر است)



فهرست

یادداشت ناشر.....	۹
مقدمه.....	۱۱
پیشگفتار مترجم.....	۱۹
دیباجه	۲۷
یادداشت‌های دیباجه.....	۳۴
فصل اول: هستی و واحد	۳۵
یادداشت‌های فصل اول.....	۹۷
فصل دوم: هستی و جوهر	۱۰۱
یادداشت‌های فصل دوم.....	۱۵۳
فصل سوم: ماهیت و وجود	۱۵۷
یادداشت‌های فصل سوم.....	۲۱۷
فصل چهارم: وجود در برابر هستی	۲۲۱
یادداشت‌های فصل چهارم.....	۲۹۱
فصل پنجم: هستی و وجود	۲۹۷
یادداشت‌های فصل پنجم.....	۳۴۹
فصل ششم: شناخت و وجود	۳۵۳
یادداشت‌های فصل ششم.....	۳۹۵

یادداشت ناشر

ترجمه‌ای که اینک پیش‌رو دارید قرار بود به جهت دشواری کار با همکاری دو مترجم انجام شود به طوری که سه فصل اول کتاب به عهده آقای دکتر سید حمید طالب‌زاده و سه فصل دوم به عهده آقای دکتر محمدرضا شمشیری نهاده شد. پس از انجام کار توافق شد که برای یک‌دست شدن نثر کتاب و هماهنگی کامل دو بخش یاد شده، آقای دکتر طالب‌زاده بخش دوم را بازنویسی و ویرایش کنند که متن حاضر حاصل آن است. بنابراین اصل ترجمه بخش دوم به قلم آقای دکتر شمشیری بوده است.

مقدمه

اتین ژیلسون (متولد ۱۸۸۴ - متوفی ۱۹۷۸)، فیلسوف و مورخ بزرگ فرانسوی از سال ۱۹۲۱ تا ۱۹۳۲ به تدریس «فلسفه در قرون وسطی» در دانشگاه سوربن پاریس پرداخته و بعد به نحو رسمی، کرسی استادی این درس را در «گُلژ دو فرانس» مرکز بزرگ علمی کشور فرانسه، به دست آورده است. او همچنین در سال ۱۹۲۹ از بنیانگذاران مؤسسه کلیسایی مطالعات در تفکر قرون وسطی در شهر تورنتو کانادا بوده و در سال ۱۹۴۶ بعد از جنگ جهانی دوم به عضویت آکادمی فرانسه انتخاب شده است.

لازم است گفته شود که افزون بر تخصص علمی سطح بالا، ژیلسون همچنین به سبب ایمان راسخ و تعهدات دینی خود، عملاً یکی از رهبران اصلی نهضت احیای فلسفه توماس آکوینسی، در کلیسای رومی مسیحی بوده است. او بیش از چهل کتاب و تعداد زیادی مقاله به زبان فرانسه و انگلیسی دارد و البته خود مستقیماً به زبان انگلیسی نیز می‌نوشته است. در میان استادان بزرگ قرن بیستم - اعم از فرانسوی یا غیر - کمتر کسی به اندازه ژیلسون توانسته است تبحر و وسعت اطلاعات واقعاً استثنائی خود را با دقت علمی و صلاحیت اخلاقی در امر تحقیق و تجسس هم آهنگ نماید، به نحوی که حتی تعهدات دینی او، مانع از حفظ انصاف و

تعدادل در موضع‌گیری‌های اجتناب‌ناپذیر او نمی‌گردد. از این لحاظ ژیلسون نه فقط یکی از اولین کسانی است که به خوبی تأثیر سازنده افکار فلاسفه بزرگ مسلمان چون فارابی و خاصه ابن سینا را در نزد متکلمان غربی نشان داده، بلکه افزون بر آن با مقایسه افکار آنها با سنت‌های یونانی، بر جنبه بدیع و بسیار عمیق تفکر خاص آنها نیز کاملاً تأکید کرده است. او همچنین از این رهگذر نشان داده که کلاً سنت‌های فکری و مراحل تکوینی آنها در قرون وسطای مسیحی، برخلاف آنچه به نحو متداول و سطحی بعد از تجدید حیات فرهنگی غرب (رنسانس) و خاصه بعد از قرن هیجدهم، تصور می‌شده، عمیقاً فعال و در کار بوده و در واقع ریشه اصلی تمام تحولات بعدی فرهنگ غربی بوده است. به عقیده او - به حق - اگر از مراحل تکوینی تفکر غربی در قرون وسطی صرف‌نظر کنیم، دیگر هیچ رابطه واقعی میان تفکر در عصر جدید و معاصر با دوره باستان نمی‌توانیم برقرار سازیم. از این لحاظ نه فقط مثلاً مفهوم «اختیار» در نزد دکارت ریشه در کلام نوع قرون وسطائی دارد و رابطه فکری لایب‌نیتس و توماس آکوینسی غیر قابل انکار است، بلکه پیروان اصالت تسمیه و مادی مسلکان متأخر نیز به نحو محرز از تفکر ابن رشدیان لاتینی که خود جنبه‌ای از تفکر آن عصر را نمایان می‌سازند، عمیقاً استفاده کرده‌اند. از این لحاظ با مطالعه بعضی از آثار ژیلسون - خاصه با دقت جزئیات و اشاراتی که او در جای جای نوشته‌های خود می‌آورد - می‌توان متوجه شد که او محقق نیست که فقط مجموعه‌ای از اطلاعات را - که البته وسعت آن استثنائی است - جمع‌آوری و طبق نظر فرانسویس بیکن، مانند «مورچگان» بر روی هم انباشته باشد، بلکه با بررسی و تأمل عمیق در این اطلاعات بیش از پیش بر قدرت فلسفی ذهنی خود افزوده است، به نحوی که مطالبی که او در فلسفه جدید در مورد دکارت و یا کانت و خاصه در فلسفه‌های «قیام ظهوری» (اگزیستانس) می‌گوید، بسیار عمیق‌تر و

آموزنده‌تر از مطالبی است که بعضی از متفکران متأخر - با وجود شهرت کاذب روزنامه‌ای خود - عنوان کرده‌اند.^۱ از این لحاظ با اطمینان می‌توان گفت که تبجر در نزد ژیلسون محدود به دوره خاصی از تاریخ نمی‌شود و اصلاً در واقع صرفاً از نوع تاریخی نیست. تبجر در نزد او عین توسعه فوق‌العاده ذهن خلاق اوست؛ منظور اینکه ژیلسون در درجه اول یک فیلسوف است، آن هم نه فقط به عنوان متخصص فلسفه و کلام در قرون وسطی، بلکه نظر او به تاریخ از هر نوعی که باشد صرفاً جنبه فلسفی دارد. به نحوی می‌توان گفت که تبجر در نزد ژیلسون فقط در جهت تثبیت افزایش قدرت و خاصه اصالت تعمق اوست، چه تفکر فقط در کوشش در فعل توسع خود اعتبار می‌یابد، ضمن اینکه البته بیش از پیش از تبجر نیز باید تغذیه کند. دقت در تاریخ فلسفه منجر به کشف فعلیت انکارناپذیر افکار می‌شود که خود چیزی جز قصد و اراده برای شرکت در حماسه ذهنی انسان نیست. از این رهگذر نه فقط شأن حضوری انسان در این جهان خاکی به اثبات می‌رسد، بلکه گرایش‌های عمیق فرهنگی و روحی او نیز بیش از پیش - با وجود محدودیت‌های مسلم او - کاملاً موجه به نظر می‌آید.

کتاب حاضر با عنوان فارسی «هستی در اندیشه فیلسوفان» برای اولین بار به سال ۱۹۴۸ در کانادا منتشر شده است ولی همانطوری که در مقدمه آن آمده، به یک باره نوشته نشده بلکه کلاً از قسمت‌هایی تشکّل یافته که به مرور آماده گردیده‌اند. به هر ترتیب انتشار آن به دوره‌ای تعلق دارد که ژیلسون بیش از شصت سال داشته و تجربه‌های زیادی اعم از تحقیق و

۱- می‌توان در این مورد به مقاله‌ای از ژیلسون اشاره کرد که درباره «اگزیستانسیالیسم» نوع سارتر نوشته و نشان داده که از طریق آن یک بار دیگر نوعی فلسفه «اصالت ماهیت» خود را - به ناحق - جایگزین فلسفه «اصالت وجودی» کرده است (این مقایسه ضمیمه کتاب «وجود و ماهیت» Petre et essence او منتشر شده است)

تدریس را پشت سر گذاشته و تسلط همه جانبه نسبت به مطالب پیدا کرده بوده است. او موفق می‌شود خواننده احتمالی خود را فراتر از منطق ظاهری مطالب ببرد و با آشنا کردن او با گوشه و کنارهای ناشناخته و نانوشته مسائل، امکان دریافت و فهم آنها را - در درجات بسیار عمیق تر از حد متداول - فراهم آورد، به نحوی که در انتها به نظر می‌رسد که به مرور وسعت و عمق و معلومات مؤلف به نحوی در افق ذهنی خواننده - بدون اینکه او از ابتداء متوجه باشد - انعکاس یافته که همین را شاید بهترین ضابطه و ملاک برای ارزیابی یک اثر اصیل فلسفی باید دانست و آن هم به دلیل بسیار ساده‌ای که کلاً اگر فلسفه ایجاد تأمل و تفکر نکند، اصلاً نمی‌تواند فلسفه به حساب بیاید.

کتاب حاضر از شش فصل تشکیل شده که براساس عناوین مختلف آنها می‌توان با جو حاکم بر بحث‌ها آشنا شد. ضمناً باید دانست که مترجم برای تفهیم افکار مؤلف، در زبان فارسی به تفاوت‌های معنایی میان اصطلاحات «هستی»^۱ و «وجود»^۲ و «موجود»^۳ قایل شده که خواننده احتمالی باید از ابتداء به این تفاوت‌ها توجه داشته باشد و الاً مثلاً عناوین فصول چهارم و پنجم یعنی «وجود در برابر هستی» و «هستی و وجود»، مبهم و غیرقابل فهم باقی خواهد ماند. البته در تمام این فصول، به نحوی نظر اصلی معطوف به مسأله «هستی» و «وجود» است، زیرا در هر صورت هستی در هر چیزی وجود دارد و آن رکن نهائی واقعیت تلقی می‌شود و به همین سبب هر بار نسبت آن با یکی از مفاهیم مهم فلسفه عمومی - که معمولاً مستقل نیز مطرح و بحث می‌شوند - مورد بررسی و تأمل قرار گرفته است، مثلاً در فصل اول و دوم «هستی و واحد» و «هستی و جوهر» و غیره...

1- Being

2- Existence

3- Existent

آنچه در مجموع از لحاظ روش کار مؤلف واقعاً جالب توجه است؛ برقراری نوعی تعادل سازنده میان «تبحر» و «تأمل» - شاید حتی بتوان گفت «ایراث» و «ابداع» - است که در نزد کمتر استادی در این مورد به اندازه ژیلسون چنین مهارتی دیده می‌شود. منظور، همانطوری که قبلاً نیز اشاره کردیم، نحوه بسیار خاص استفاده ژیلسون از تاریخ فلسفه و گوشه و زوایای پنهانی آن است که گاهی به سهولت دریافت نمی‌شوند و یا در مظان تحریف قرار می‌گیرند. ژیلسون خود، در مقدمه کتاب اشاره می‌کند که ممکن است «چه بسا مرتکب اشتباهات تاریخی شده باشد، اما مرتکب اشتباه مهلک جایگزینی تاریخ به جای فلسفه نشده است زیرا تنها تعهد تاریخ فهمیدن و فهماندن است؛ در حالی که فلسفه، باید انتخاب کند و التفات به تاریخ برای دلایلی که مؤدی به یک انتخاب می‌شود، دیگر تاریخ نیست، بلکه فلسفه است»؛ او همچنین اعتقاد دارد که از تاریخ پرسیده می‌شود که چه بوده، برای اینکه معین شود چه باید باشد.

البته کتاب حاضر به معنای متداول کلمه تاریخی نیست، ولی از هر کتاب تخصصی دیگر در این زمینه به بهترین وجه از مثالهای تاریخی استفاده شده است و با عمق و درایت خاصی از آنها صحبت به میان آمده است. مهم‌تر اینکه به جای نقل قول‌های ساده، مطالب براساس حرکت جوهری «تفکر»، از متفکری به متفکر دیگر، مورد بحث و بررسی قرار گرفته و نکات بسیار بدیعی در این زمینه عنوان شده است.

مثلاً در فصل اول، ژیلسون با استادی، نحوه گذر تفکر را از موضع پارمیندس به نظرگاه افلاطون شرح داده و از او به افلوطین و افلاطونیان متأخر از جمله به ابرقلس - با وجود تفاوت‌های زیربنائی انکارناپذیر - رسیده است. همچنین حتی گاهی تبحر را کاملاً با تعهد خود همراه کرده، اشاره به موضع متفکران رسمی مسیحی چون اگوستینوس و توماس آکوئینی می‌کند است، بدون اینکه در هیچ مورد مصادره به مطلوب کرده

باشد.

از این لحاظ خواننده، ضمن تحسین قدرت تخصصی مؤلف، - حتی اگر با او موافق نباشد - به این فکر می افتد که شاید در فلسفه، به معنایی به جای ضابطه حقیقت و خطا، بهتر است ضوابطی در نظر گرفته شود که از سطحی اندیشی شروع شده و در طیفی از درجات به تعمق و تأمل هرچه بیشتر می رسد، زیرا فلسفه در واقع همیشه بازگشت به فلسفه و ادامه راه آن است و یا حتی همانطوری که از قدیم تصور کرده اند، آن فقط شکوفائی آغازین جاودان خرد است. زیرا تفکر فلسفی مستلزم تعاکس اجتناب ناپذیر میان افکار مختلف است و در این مهّم، نه الزاماً تقابل مطرح است و نه حتی صرفاً تعامل، بلکه در اینجا انعکاس بیشتر به معنای اشراف به امکانات ذهن انسان و در جهت ارزیابی آنهاست. تفکر از این لحاظ به ناچار همیشه آغاز تفکر و ادامه آن است؛ از این لحاظ «عشق به حکمت» همان اتکاء و ایمان به تفکر است و مادامی که این شعله درونی فروزان است، امید بر هر نوع بیم و هراس فائق می آید و ادامه راه همان مطلوبی تلقی می شود که به نحو اجتناب ناپذیر فراهم آمده است. حفظ طراوت آغازین تفکر، ضامن اصالت آن و صلابت انکار ناپذیر اراده ای است که برای نیل به آن، کمر همت بسته است. به همین علت در جامعه ای که فلسفه شأن و منزلت اصلی خود را کسب نکرده است، هیچ رشته دیگری نیز به معنای واقعی فعلیت نخواهد یافت، زیرا عدم توجه به فلسفه دلالت بر این دارد که اصلاً ذوق به تحقیق و تفحص فروکش کرده است و پژوهش - حتی از نوع تجربی آن - دیگر معنای ماحصلی به دست نخواهد آورد.

شاید در اینجا یادآوری یک مطلب نیز برای خوانندگان خالی از فایده نباشد و آن اینکه هانری کربن، فیلسوف و شرق شناس فقید فرانسوی شاگرد مستقیم ژیلسون بوده و در کلاسهای او به مرور به اهمیت

فلسفه‌های اسلامی - ایرانی و تأثیر فوق‌العاده ابن‌سینا در قرون وسطای غربی پی برده و از این رهگذر با یادگیری زبانهای عربی و فارسی، عملاً سرنوشت علمی و فرهنگی خود را رقم زده است. آثار او خاصه برای فهم سنت‌های تفکر ایرانی حائز اهمیت فوق‌العاده است. کربن در مقدمه‌ای که برای کتاب «المشاعر» صدرایه زبان فرانسه نوشته^۱ با اشاره مستقیم به کتاب «وجود و ماهیت»^۲ ژیلسون، خواسته است با دقت در مطالب آن در جهت بهتر فهماندن گرایش «اصالت وجودی» صدرایه به خوانندگان خارجی، راه جدیدی را پیدا کند.

منظور از این یادآوری، تأکید بر اهمیت ترجمه‌ای است که همکار جوان ما آقای دکتر سیدحمید طالب‌زاده، با دقت و علاقه فراوان تهیه کرده‌اند. ایشان حتی المقدور، ضمن وفاداری به متن اصلی و مراعات سبک خاص مؤلف در بیان مطالب، در مواردی نیز که به متفکران اسلامی اختصاص دارد، گاهی در حواشی صفحات، برداشت خاص مؤلف را، از لحاظ فنی و به نحو دقیق مورد انتقاد قرار داده و مطالب زیاد آموزنده‌ای را شخصاً عنوان کرده‌اند که بسیار در خور توجه است. از جمله مطالبی که در فصل سوم در مورد افکار ابن‌سینا در حاشیه‌های طولانی آورده شده نمایانگر تبحر و درایت خاص مترجم در فلسفه ابن‌سینا است که از ارزش انکار ناپذیری برخوردار است. در خاتمه ضمن تحسین برای کاری که مترجم محترم انجام داده‌اند، امیدوارم، متعاطیان جوان ما در رشته فلسفه، خاصه آنهایی که واقعاً استعداد و شهامت تحصیل در این رشته را دارند، بیش از پیش از محتوای کتابی که آماده شده، در جهت درست، استفاده نمایند که سیر در «هستی» از طریق «اندیشه فیلسوفان» برای

۱- این مقدمه را نگارنده به زبان فارسی ترجمه کرده است. (از انتشارات خردنامه صدرا

دوستاناران فلسفه نهایت تشویق خواهد بود که در واقع بی نیاز از تشویق به نوع دیگر هستند.

کریم مجتهدی

تهران ۸۴/۶/۲۶

www.ketab.ir

پیشگفتار مترجم

نزاع اصالت وجود و اصالت ماهیت نزاعی تاریخی میان فیلسوفان بوده و هست. برخی گمان کرده‌اند که اختلاف فیلسوفان در این مسئله اختلافی لفظی بیش نیست و اتخاذ یکی از دو موضع تأثیری جدی در احکام مربوط به واقعیت ندارد اما نویسندگان این کتاب بر این گمان نیست. اتین ژیلسون که اهل فلسفه در ایران با نام و آثار وی بیگانه نیستند و در ضمن ترجمه‌هایی که از کتاب‌های ایشان منتشر شده است، با آراء و اندیشه‌ها و وسعت دانش او آشنا هستند در این کتاب کوشیده است تا با دقت افکار فیلسوفان را از منظر اصالت وجود یا ماهیت ارزیابی کند و نتایج تعلق آنان را به موضعی که در این میان برگزیده‌اند نشان دهد.

نویسنده معتقد است که وجود در تاریخ فلسفه به دست فراموشی سپرده شده است و فیلسوفان همواره اموری غیر از وجود را در سرلوحه تحقیقات فلسفی خود قرار داده‌اند، اگرچه مابعدالطبیعه بنابه تعریف ارسطو دانشی است که درباره هستی و احوال کلی آن بحث می‌کند و این تعریف در تاریخ فلسفه پایدار باقی مانده است، اما حتی خود ارسطو نیز از آنچه بنابه این تعریف به عهده گرفته است، طفره رفته است و عملاً تحقیقات خود را به موضوعی غیر از هستی معطوف کرده است.

ژیلسون ریشه انحراف مابعدالطبیعه را از تعهد اصلی خود تا حدی به

ابهام در خود مفهوم هستی مربوط می‌داند. کلمه هستی (*being*) به دو معنا به کار می‌رود. یکبار به معنای اسمی به کار می‌رود و در این معنا یا به سرشت اشیاء و موجودات اطلاق می‌شود یعنی ما به الشیء هوهو چنانچه می‌گوییم هستی انسان، هستی طلا، هستی اسب، هستی درخت انجیر و... و یا به مفهوم عامی دلالت می‌کند که صفت مشترک ماهیات متحقق است به طوری که می‌گوییم قلمرو هستی، جهان هستی، ظرف هستی و... اما همین کلمه یکبار در حکم وجه وصفی فعل بودن (*to be*) به کار می‌رود هستی در این معنا بر اشیایی معین و یا بر مفهومی عام دلالت نمی‌کند بلکه محتوایی معادل فعل دارد و در آن منشأیت آثار خارجی مورد نظر است. هرگاه «*being*» بدین معنا به کار رود بر انجام فعل و یا تأثیر بالفعل و یا تحقق بالفعل دلالت دارد و تنها در این معناست که «*being*» معنای اصلی خود را در مابعدالطبیعه باز می‌یابد. ژیلسون در تمام متن حاضر برای مشخص کردن این معنای از «*being*» از دیگر معانی آن، به «*existence*» تعبیر می‌کند که مترجم نیز کلمه «وجود» را مابازای آن قرار داده است و طبعاً «وجود» نیز برابر با واژه «*existence*» خواهد بود. ژیلسون تذکر می‌دهد که *being* در معنای فعلی یعنی آن‌گاه که معادل با *existent* به کار می‌رود، عین خارجیت و منشأیت اثر است و لذا به تصور در نمی‌آید، زیرا مستلزم انقلاب خارج به ذهن خواهد بود. اما وقتی در معنای اسمی به کار می‌رود حیث فعلی یا منشأیت آثار در آن لحاظ نمی‌شود و بلکه مفهومی انتزاعی است که حتی می‌تواند هستی‌هایی را که هنوز نیستند و یا بوده‌اند و از بین رفته‌اند نیز شامل شود چنانکه در تقسیم اولی هستی را به واجب و ممکن تقسیم می‌کنند و ممکن را هستی‌ای می‌دانند که شأن ذات آن واقعیت یا منشأیت آثار (*existence*) نیست و بنابراین می‌توان هم آن را در قلمرو هستی قرار داد و از اقسام موجود دانست و هم آن را جدای از واقعیت بالفعل تصور کرد. ژیلسون این

مهارت ذهن انسان یعنی جعل هستی (*being*) منهای منشائیت آثار بالفعل (*existence*) را لغزشگاهی می‌داند که فیلسوفان را به دام اصالت ماهیت افکنده است، اما این تمام مطلب نیست. علاوه بر این مهارت ذهنی، خاصیت وجود بالفعل که عین خارجیت است، این است که هرگز نمی‌تواند به ذهن متبادر شود و بنابراین نمی‌تواند در قالب یک مفهوم ذهنی همانند دیگر مفاهیم معقول درآید و لذا مفهوم وجود بالفعل فاقد بار محتوایی است و هیچ مابازاء معینی را در خود نمایش نمی‌دهد و به قول کانت محمول حقیقی نیست. چنانچه مفهوم وجود را به هر مفهوم ماهوی بیفزاییم به محتوای ماهوی مربوط هیچ چیزی اضافه نمی‌شود، یعنی مفهوم وجود نسبت به محتوای ماهوی هر مفهومی لااقتضاست. بنابراین مهارت ذهنی بشر در تفکیک هستی از وجود بالفعل از یک طرف و فقدان محتوای ماهوی مفهوم وجود و این‌که مفهوم وجود محمول بالضمیمه نیست از طرف دیگر سبب شده است تا مفهوم وجود بالفعل در شبکه مفاهیم ذهنی حضوری تعیین‌کننده نداشته باشد و ذهن که صرفاً با مفاهیم ماهوی انس و الفت دارد و آن‌ها را به رسمیت می‌شناسد عملاً مفهوم وجود بالفعل را از داد و ستدهای مفهومی خود کنار بگذارد. به نظر ژیلسون این بی‌تفاوتی مفاهیم ذهنی و ماهوی نسبت به وجود بالفعل «تأثیری ژرف و مستمر بر بسط تاریخ فلسفه بر جا گذاشته است.» و لذا سرّ این‌که تاریخ فلسفه موزه‌ای از نظام‌های شکست خورده فکری را تشکیل داده است که یکی پس از دیگری درخسیده‌اند و سپس افول کرده‌اند در این معنا نهفته است که هیچ یک از آن‌ها نتوانسته‌اند تحقیق فلسفی خود را درست بر چیزی متمرکز کنند که موضوع اصلی مابعدالطبیعه را تشکیل می‌دهد یعنی «وجود بالفعل» و از آن‌جا که هر کدام دستگاهی عظیم و پیچیده از مفاهیم بر ساخته‌اند که اگرچه ظاهراً به هستی مرتبط است، اما حاق هستی یعنی وجود بالفعل را نادیده گرفته

است به همین جهت وجود بالفعل نیز متقابلاً نارسایی آن نظام‌های مفهومی را برملا ساخته و آن‌ها را به ناکامی کشانیده است. ژیلسون در میان فیلسوفان فقط یک نفر را سراغ دارد که توانسته است از فریب مفاهیم بگریزد و هستی را در معنای فعل و منشأیت آثار مورد توجه قرار دهد، این شخص کسی جز توماس آکوینی فیلسوف قرن چهاردهم مسیحی نیست.

ژیلسون که خود اندیشمندی است که به مکتب نوتوماسی^۱ تعلق دارد و از پیروان توماس آکوینی است در دفاع از آراء او برآمده است و در نوشته‌های فلسفی و کلامی خود عمدتاً او را فیلسوف واقعی معرفی می‌کند یعنی تنها او را فیلسوفی اصالت‌الوجودی به شمار می‌آورد که به برکت تعالیم کتاب مقدس توانسته است کامیاب شود و در پرتو نور مسیح از در افتادن به پرتگاه اصالت ماهیت مصون ماند. اگرچه به نظر ژیلسون به جهت دشواری مطلب و فقدان بیانی روشن خود توماس نیز در تبیین مقصود خویش ناگزیر دچار ابهامات اساسی است، اما بهتر از هر فیلسوف دیگری به موضوع حقیقی مابعدالطبیعه وفادار مانده است و بدون آن‌که همچون اندیشمندان قیام ظهوری (اگزیستانسیالیسم) معاصر از صعوبت اقتضائات مفهومی و استدلالات منطقی شانه خالی کند، توانسته است اصالت وجود را در چارچوب قواعد مابعدالطبیعی منطقی به اثبات برساند و از منظری وجودی به مباحث مابعدالطبیعی بنگرد. این‌که آیا نویسنده دانشمند بحق از آراء توماس آکوینی دفاع می‌کند و آیا این فیلسوف واقعاً اصالت وجودی هست یا نه بحثی مستوفی می‌طلبد و باید در جای دیگری به آن پرداخت، اما به هر حال تفسیر نویسنده از نوشته‌های توماس و نحوه تحلیل ایشان از اندیشه‌های فیلسوفان دیگر

بسیار ارزنده و آموزنده است.

باری کتاب حاضر دارای شش فصل است. در فصل نخست نویسنده از همان منظر وجود بالفعل به فیلسوفان یونان از جمله پارمنیدس، افلاطون و افلوپین و برخی شارحان قرون وسطایی مذهب افلاطون همچون ماریوس و یکتورینوس، جان اسکات و استاد اکهارت می‌پردازد و نقاط ضعف این اندیشه‌ها را مورد بحث قرار می‌دهد.

در فصل دوم فلسفه ارسطو را به طور مستقل به مثابه دیدگاهی که هرچند در تقابل با افلاطون مطرح شد، ولی عاقبت به همان مسیر قبلی وارد شد و به نتایجی مشابه رسید، مورد بحث قرار می‌دهد و سپس به ابن‌سینا و ابن‌رشد می‌پردازد و نقد ابن‌رشد را بر «نظریه عروض وجود بر ماهیت» ابن‌سینا به تفصیل توضیح می‌دهد و تأثیر ابن‌رشد بر بعضی متفکران قرون وسطی و پدید آمدن مکتب ابن‌رشدیان لاتینی را شرح می‌دهد و آراء سیزر برابانتی را در این زمینه مورد بحث قرار می‌دهد.

فصل سوم به بیان آراء ابن‌سینا با تفصیل بیش‌تری اختصاص دارد، ژیلسون نظریه ماهیت در اندیشه ابن‌سینا را به نحوی که در فلسفه قرون وسطی منعکس شده است طرح می‌کند و تأثیر و نتایج مترتب بر آن را در مواضع فلسفی الهی‌دانان متأخر قرون وسطی همچون دونس اسکاتس و فرانسیسکو سوارز مورد بررسی قرار می‌دهد.

اما فصل چهارم به شرح تفصیلی تفکر جدید از دکارت به بعد در نسبت با وجود بالفعل اختصاص دارد و نویسنده با تحلیلی دقیق نشان می‌دهد که چگونه از دکارت به بعد و به خصوص در فلسفه کانت و بعد از وی هگل وجود به محاق رفته است و حقیقت هستی به ماهیات تحویل شده است و مفهوم انگاری فلسفه جدید به ایدئالیسم مطلق منتهی شده است که در آن جایی برای وجود بالفعل باقی نمانده است. اما در قبال مفهوم انگاری دوره جدید فلسفه قیام ظهوری (اگزیستانسیالیسم)

عکس‌العملی افراطی بوده است که فلسفه را از شناخت مفهومی تهی کرده است و به عبارت دیگر برای توجه مجدد فلسفه به وجود در واقع فلسفه را از تعهد اصلی خودش دور کرده است.

در فصل پنجم نویسنده مجدداً به قرن سیزدهم باز می‌گردد تا موقعیت خاص فلسفهٔ توماس را در نسبت با کل تاریخ فلسفه روشن سازد و در همین فصل نظریهٔ اصالت وجود را که به نظر نویسنده تنها از رهگذر اندیشهٔ توماس به نحو شایسته‌ای تدوین شده است، مورد بحث قرار می‌دهد و می‌کوشد تا به انتقاداتی که معاصران و یا برخی اخلاف توماس آکوینی به بیانات او وارد ساخته‌اند پاسخ مقتضی دهد.

سرانجام فصل ششم تکمله‌ای است بر مباحث گذشته و نویسنده به بررسی موقعیت وجود در منطق و دستور زبان می‌پردازد و این‌که وجود رابط یا معنای «است» چه نقشی را در حوزهٔ زبان ایفا می‌کند و اگرچه اصالت ماهیت و اگزیستانسیالیسم هر دو مواضعی انتزاعی‌اند لکن شناخت به معنای واقعی مبتنی بر پیوستگی حیاتی دو فعل وجود داشتن است. حتی شناخت انتزاعی نیز روگرفت صرف عقل از یک ماهیت نیست، بلکه ضرورت عقلانی ماهیتی بالفعل در یک هستی عقلانی است.

* * *

مناسب می‌دانم چند نکته را در خصوص این ترجمه یادآور شوم:

۱. عنوان اصلی این کتاب *Being and Some Philosophers* است و طبع نخست آن در مارس ۱۹۴۹ و از سوی مؤسسه مطالعات قرون وسطای دانشگاه تورنتو در کانادا منتشر شده است.

۲. تلاش کرده‌ام تا اصطلاحات فلسفی، کلامی و عرفانی متن را با معادل‌های مناسبی در حوزه‌های متناظر در سنت تفکر اسلامی

جایگزین کنم تا متن برای اهل نظر و آنان که مباحث فلسفی را با جدیت دنبال می‌کنند، قابل فهم باشد.

۳. از تفنن در کلمات و عبارات پرهیز شده است و سعی شده است حتی الامکان به کلمات واحد در جاهای مختلف جایگزینی واحد اختصاص یابد.

۴. پاره‌ای از مباحث این کتاب که به تفسیر آراء ابن سینا مربوط است از نظر مترجم مخدوش است و نویسنده محترم در این مباحث به حاق نظر شیخ‌الرئیس نایل نشده است و لذا در موضع یک طلبه فلسفه بعضاً بیان نویسنده را نقد کرده‌ام و در چند پاورقی دیدگاه ابن سینا را شرح داده‌ام. البته احتمال می‌رود که ترجمه‌های لاتین کتاب «الهیات شفا» چندان رسا نبوده است که نویسنده دانشمند را به حاق نظر ابن سینا ملتفت کند.

در پایان شایسته است از دوست و همکار فقیدم فاضل گرامی شادروان سیدجمشید واقفی نژاد یاد کنم که این کتاب را نخستین بار ایشان به بنده معرفی کردند و مرا در ترجمان آن تشویق کردند و مدد رساندند، یادش را گرامی می‌دارم و برای او از درگاه احدیت رحمت بی‌پایان مسئلت دارم. همچنین برای همه مسئولان انتشارات حکمت به ویژه جناب آقای امیر مازیار که با ویرایش دقیق خود به روانی عبارات متن کمک شایانی کرده‌اند، آرزوی توفیق و سعادت می‌کنم.

سیدحمید طالب‌زاده

بهمن ۸۴

دیباچه

عمده آثار ویلیام جیمز^۱ دفاع از نوعی فلسفه بوده که امروزه به «اصالت عمل»^۲ مشهور است. هدر ندادن وقت برای تعریف مفاهیم انتزاعی فلسفی و حتی دست‌کم خود مفهوم فلسفه به طور کلی، اقتضای اصالت عمل است. معیناً جیمز در رساله معروفی که در موضوع «فلسفه و نقادان‌اش»^۳ نگاشته، احساس ضرورت کرده است که ولو برای یکبار هم که شده «لحظه‌ای برای تعریف درنگ کند». دین ما به این دغدغه فرخنده صفحه‌ای بسیار پر معنا است که اجازه می‌خواهم آن را به طور کامل استنساخ کنم، زیرا شاید عمق پیام آن بیش از آن‌که در محتوایش باشد در شیوه خاص تقریر آن نهفته است:

نام فلسفه که به مرزهای سلبی علوم خاص محصور شده است، به نحو فزاینده‌ای بر تصوراتی اطلاق می‌شود که منحصرأ به حوزه امور کلی تعلق دارد. مبادی تبیین امور که بدون استثناء مبنای همه چیز است، وجوه مشترک میان مجردات، آدمیان، جانوران و جمادات، آغاز و انجام جریان عالم، لوازم کل معرفت، عام‌ترین قوانین عمل انسان، همگی عالی‌ترین مسائلی را فراهم می‌آورند که عموماً فلسفی دانسته می‌شوند

1- William James

فیلسوف پراگماتیست معاصر آمریکایی

2- Pragmatism

3- Philosophy and its critics

و فیلسوف به کسی گفته می‌شود که دربارهٔ این امور چیزهای زیادی برای گفتن دارد. فلسفه در متون مدرسی متداول این‌گونه تعریف می‌شود: «معرفت به اشیاء به طور عام به واسطهٔ علل نهایی‌شان، تا آن‌جا که در استطاعت عقل طبیعی است.»^۱ یعنی مراد فلسفه تبیین اجمالی جهان است و نه توصیف تفصیلی آن و بدین‌سان وجههٔ نظر نسبت به هر چیز دقیقاً به تناسب گستردگی و پیوستگی آن با دیگر وجوه نظر و برحسب این‌که اصولی که برای تبیین به کار گرفته می‌شود، اصولی قریب یا متوسط نبوده، بلکه اصولی نهایی و فراگیر باشد، فلسفی خوانده می‌شود.

به عبارت دیگر، هر وجههٔ نظری که کاملاً جامع باشد ولو این‌که مبهم نیز باشد، فلسفه خواهد بود. فلسفه جهان‌بینی^۱ و وجههٔ نظری تعقلی دربارهٔ زندگانی است. پرفسور دیویی^۲ به خوبی سرشت همهٔ فلسفه‌هایی را که هم‌اینک موجودند توصیف می‌کند. او می‌گوید فلسفه به جای این‌که رشته‌ای علمی باشد که مرزهایش را بتوان واقعاً معین کرد، بیانی از نظرگاه، مقصود و مزاج حاصل از پیوند عقل و اراده است.^(۱)

این عبارات مهم، محتوایی غنی‌تر از بیان آراء خود جیمز دربارهٔ تعریف فلسفه به طور کلی، دارد. این عبارات کل تاریخ آن تعریف را از عصر یونانیان تا به امروز بازنمایی می‌کند. در آغاز به نظر می‌رسد که جیمز هنوز به تلقی رسمی از مابعدالطبیعه به منزلهٔ حکمت وفادار است، یعنی مابعدالطبیعه به منزلهٔ معرفت اشیاء به طور عام به واسطهٔ علل قصوای آن‌ها. لکن بی‌درنگ آشکار می‌شود که عللی که مورد نظر اوست نه اشیاء اند و نه هستی‌ها. چنین عللی، آن‌طور که جیمز آن‌ها را به تصور می‌آورد، همانگونه که کم و بیش قصوا هستند، کم و بیش «عام» اند، چنانکه فلسفه به نزد او همان می‌شود که فیلسوف دیگری آن را «تخصص

1- Weltanschauung

2- J. Dewey فیلسوف پراگماتیست معاصر آمریکایی

در امور عام» نامیده است.

بدین ترتیب مابعدالطبیعه که از علم اوایل اشیاء به علم کلیات فکر تبدیل شده، اکنون به دگر دیسی دومی تن داده است، یعنی عمومیت غیر قابل انفکاک از اصول آن جای خود را به گستردگی نظرگاه داده است. اما گستردگی دقیقاً با عمومیت معادل نیست. زیرا اصول ممکن است به یک اندازه عام باشند، بدون آن که به یک اندازه معتبر باشند، لکن اگر «یک وجهه نظر به شیء به میزان گستردگی آن فلسفی خوانده شود» پس هر وجهه نظر گسترده به اشیاء به همان اندازه فلسفی است که وجهه نظر گسترده دیگر فلسفی است. توضیح این که، عام بودن همچنان ناظر به خود اشیاء است، در حالی که گسترده بودن، وجهه نظر ذهن است. اما ما از رجوع به آن وجهه نظر ناگزیریم، حتی اگر صرفاً به جهت این معنای آشکار باشد که تصورات مربوط به واقعیت اگرچه می توانند به یک اندازه گسترده باشند، معهذا تصوراتی هستند که با یکدیگر تقابل دارند. عام بودن شناخت ها نهایتاً به تعمیم پذیری شناخت خاص مبتنی است، لکن گسترده بودن وجهه نظر، همان دیدگاه صرف فاعل شناسا در التفات به واقعیت است. این وجهه نظر هم به عقل مربوط است و هم به اراده. خلاصه کلام، به قول معروف هرچه تعداد سرها بیش تر، ادراک ها بیش تر؛^۱ به شماره فیلسوفان، فلسفه وجود دارد.

این وضعیت دیرزمانی است که رواج داشته و لذا اکنون ظاهراً وضعیتی کاملاً یهنجار و خرسندکننده است. ممالکی هستند که اگر استاد یک علم در بادی تعلیم ابراز دارد که از حقیقت علمی که می خواهد آموزش دهد بی خبر است نخواهد توانست شغل خود را در آن جا حتی به مدت یک ماه حفظ کند. اما در همان دیار نادرالوقوع است کسی را به استادی فلسفه منصوب کنند که مدعی باشد به حقیقت فلسفه ای که تعلیم می دهد باور دارد. تنها باور جزمی ای که هنوز در این قبیل حلقه های

1- quot capita, tot sensus

فلسفی اعتبار دارد این است که چنانچه فیلسوفی بر مبنای عقل به صحت قول خود احساس یقین کند، در این صورت مطمئناً برخطاست، زیرا گوهر شناخت فلسفی صرفاً «بیانی از نظرگاه، مقصود و مزاج حاصل از پیوند عقل و اراده است». شخصی که سعی بلیغ دارد تا به عقل خویش مجال رؤیت حقایق اشیاء را دهد، محکوم است به این که فردی خودپسند شناخته شود، گویی او خود توهینی است زنده به کسانی که واقعیت را همانند او نمی بینند. او شخصی است که باید از او فاصله گرفت، خلاصه او شخصی متعصب و خشک مغز است.

دریفا! حقیقت است که فیلسوفان جزمی آمادگی دارند تا بر آراء خویش جمود کنند. اما آن ها دست کم عذری دارند، این عذر که به حقیقت چیزی که تعلیم می دهند باور دارند. معهذا عذر آن ها موضوع اتهام آن ها نیز هست. زیرا که آنها دقیقاً به این دلیل که به حقیقت فلسفی باور دارند، فاقد علم به آنند. از این رو برحسب مورد با آنچه کذب می پندارند ضدیت می ورزند، گویی تضادهای فلسفی بنیادین به جای این که میان حقایق نسبی با کل حقیقت باشد ضرورتاً میان حقیقت و خطا دوران دارد. می توان هم با اسپینوزا و هم با هگل مخالف بود، لکن فهم مهم تر از مخالفت لفظی است به طوری که اگر آن فیلسوفان فهم شوند دیگر نیازی به رد آن ها نیست. زیرا به راستی فهم کامل آن ها برابر است با شناخت آن ها توأم با محدودیت های جدایی ناپذیرشان. تنها اراده ای که باید در خاستگاه فلسفه جستجو کنیم، اراده به شناخت است و هم از این رو برای فیلسوف چیزی مهم تر از انتخاب اصول فلسفی اش نیست. اصل الاصول این است که فیلسوف همواره باید چیزی را که در واقعیت بالفعل اول است، در ذهن خود اول قرار دهد. چیزی که در واقعیت اول است لزوماً آن نیست که بی اندازه آسان به فهم بشر در می آید؛ بلکه چیزی است که حضور یا غیاب آن به حضور یا غیاب دیگر اجزاء در واقعیت خواهد انجامید. کتاب حاضر کوشش برای نشان دادن چیزی نیست که در واقعیت، اول قرار می گیرد، زیرا همه فیلسوفان از آن جهت که

انسان‌اند و نه فیلسوف آن را می‌شناسند. تنها مسأله ما این خواهد بود که بدانیم چگونه است که آن چیزی را که انسان‌ها از آن جهت که انسان‌اند بدون خطا می‌شناسند، غالباً در مقام فیلسوف نادیده می‌انگارند؛ برای حل چنین مسأله‌ای باید محتوای تاریخی معتناهی مورد بررسی قرار گیرد. مع هذا این کتابی در تاریخ فلسفه نیست، بلکه کتابی فلسفی است و آن هم کتابی فلسفی به شیوه‌ای جزئی. نظریه مختار آن چنان غیر عمومی و غیر شخصی است که مؤلف آن در مظان مبارزه در کارزاری شخصی نتواند بود. او صرفاً در تمنای بیان حقیقتی است که خویشتن بنابه احساس وظیفه ملزم به پذیرفتن آن است، مع هذا، او دست‌کم در تمنای بیان آن است و البته بیان آن به منزله چیزی که حقیقت است.

به همین دلیل، این کتاب به مثابه تاریخ، کاملاً خطاکار است. انتخاب فیلسوفانی که برای بررسی خاص مشخص شده‌اند، گزینش موضوعی که در بطن فلسفه‌های خاص آن‌ها مورد بحث قرار می‌گیرند، نادیده انگاشتن عمده کل نمود غیر ضروری معرفت تاریخی است و از این رو هرچه در این کتاب است، لزوماً از لحاظ تاریخی بی‌حساب و کتاب به نظر می‌رسد و البته این درست همان چیزی است که هست، زیرا سطر سطر این کتاب فلسفی است، حتی اگر در صورت نیز فلسفی نباشد در مقصود فلسفی است. مؤلف آن چه بسا مرتکب اشتباهاتی تاریخی شده است، اما مرتکب اشتباه مهلک جایگزینی تاریخ به جای فلسفه نشده است. زیرا تنها تعهد تاریخ، فهمیدن و فهماندن است؛ در حالی که فلسفه باید انتخاب کند و التفات به تاریخ برای دلایلی که مؤدی به یک انتخاب می‌شوند دیگر تاریخ نیست، بلکه فلسفه است. دقیقاً، آن نوع از فلسفه است که نه قائم به اندیشیدن درباره فکر و نه قائم به شناخت مستقیم واقعیت است، بلکه قائم به شناخت نسبت فکر با واقعیت است. از تاریخ می‌پرسد که آن رابطه چه بوده است، برای این که معین کند چه باید باشد. از نسبت با زمان یکسره آزاد است، نه در گرو گذشته است و نه تعلق به آینده دارد. موضوع این فلسفه، نه گذشته است و نه آینده، زیرا موضوعش هست،

یعنی هستی است - مگر این که به اشتباهی بزرگ گرفتار آمده باشد که البته به هیچ وجه ناممکن نیست - و حقیقت درباره چنین موضوعی قابل اثبات نیست، بلکه صرفاً یا باید دیده بشود یا نادیده انگاشته شود. چنین جزم‌انگاری به طور چشمگیری از کل تعصب مابعدالطبیعی چه در واقع و چه صرفاً در نیت پیراسته است. این دعوتی است برای نگرستن و دیدن و جز این نتواند بود و من به صراحت اعتراف می‌کنم که آن جزم‌انگاری‌ای ناپخته و ناشیانه است، آکنده از پیچش‌ها و چرخش‌ها بی آن که چیزی از سهولت غرورآمیزی که باید بیان مستقیم حقیقت را رقم زند در آن باشد. بر فرض که چنین باشد، این کتاب می‌تواند به شیوه‌ای غیرمستقیم به غایت خود دست یابد و دست‌کم در این جا مؤلفش هم با جان دیویی و هم با ویلیام جیمز کاملاً هم‌رأی است - نه در این معنا که چیزی همچون حقیقت شخصی وجود دارد - بلکه در این که هر تقریبی به حقیقت الزاماً تقریبی شخصی است. یک کتاب جزمی همچنین ممکن است تا حدی اعترافی شخصی باشد کما این که این کتاب هست. این اعتراف همراه با یاد کردن از آن برادران دینی که در فلاکت مابعدالطبیعی گرفتار آمده‌اند، اعترافی عمومی خواهد بود به آنچه در واقع طلب نافرجام حقیقت بوده است.

محتوای کتاب حاضر طی چندین سال، تحت عناوین گوناگون در پاریس و در کلژ دو فرانس^۱ تدریس شده است. صرفاً اوضاع و احوال اقتضا کرد تا یک رشته سخنرانی برگزار شده در سال ۱۹۴۶ در مؤسسه مطالعات قرون وسطای پوتنی فیکال (تورنتو)^۲ شکل و شمایل نهایی این کتاب را رقم زند. تصنیف این کتاب بیش از هر چیز حاصل حذفی پارسایانه بوده است؛ یعنی هر آنچه به جهت آن که صرفاً تاریخی، بی‌ربط یا غیرضروری به مقصود فلسفی کتاب بود، سراسر حذف شده است. غالباً مجبور بوده‌ام به جای نقل کلمه به کلمه اقوال برخی فیلسوفان، به

1- Collège de France

2- Pontifical institute to Mediaeval Studies (Toronto)

بیان مقصود نهایی شان اکتفا کنم و می دانم که این همواره تعهدی بسیار خطیر است. سعادت قرین من بود که یاور همیشه حاضری مانند پدر ژرال ب. فلان^۱، رئیس وقت مؤسسه بیابم تا مشکلات مابعدالطبیعه^۲ توماس آکوئینی را با وی بحث و ایضاح کنم. اگر آن بخش کار بهتر از این از آب در نیامده، کوتاهی من بوده است نه او. علاوه بر این، نکات فراوان دیگری بود که باید در این کتاب می گفتم، چنانچه رئیس مؤسسه پونتی فیکال، پروفیسور آنتون سی. پگی^۳ خود به نحو وافی و کافی به آن‌ها، به خصوص در رساله اش، «قیاس دوحدی هستی و وحدت»^۴ نپرداخته بود.^(۲) همچنین برای گفت وگوهای روشنی بخشی که با او داشتم، خود را به او مدیون احساس می کنم. پروفیسور پگی را نباید بیش از پدر فلان مسؤول خطر کردن‌های مابعدالطبیعی خود من دانست، ولی متأسفانه او نیز سهمی از مسؤولیت انتشار آن‌ها را بر دوش داشته است. او مشفقانه وظیفه بی مزد و منت اصلاح عیوب دست‌نوشته‌های مرا تقبل کرد که اگرچه شاید این عیوب برای معلمی که به زبان مادری اش تکلم نمی کند قابل گذشت باشد، لکن در مقام طبع قابل تحمل نتواند بود. در این جا تکرار می کنم که اگر این کتاب، کتابی که یک فرانسوی زبان به انگلیسی نوشته، باقی مانده است، کوتاهی از من است نه از او، لکن عذر من نیت خیر من است و امیدوارم که این عذر نزد دوستان انگلیسی زبان من مشفقانه مقبول واقع شود.

اتین ژبلسون

تورتو

پانزدهم دسامبر ۱۹۴۸

1- Re V. Gerald B. Phelan

2- Professor Anton C. Pegis

3- The Dilemma of Being and Unity