

## مفهوم خدا در اندیشه و فلسفه فیلون

امیل بریه: ترجمه سعید رحیمیان

عضو هیأت علمی دانشگاه شیراز

### چکیده

این مقاله درصدد طرح و حل تعارض ظاهر شده در کلام فیلون در باب خداشناسی است. تعارضی که در واقع، ناشی از دو جنبه شخصیت او، یعنی علاقه به دین یهود و فلسفه افلاطونی است.

مؤلف بر این اعتقاد است که مسلک تنزیهی (خداوند بدون صفات) فیلون که خداوند را ماورای مثل افلاطونی و حتی فراتر از مثال اعلا می داند، تحولی در مفهوم خدا در نزد فیلسوفان یونانی به وجود آورده است. او در عین حال، از مذهب رواقی و آیین مضمونی برای جمع بین حضور همگانی و هر جایی (تشبیه) حق در عین تعالی (تنزیه) و برتری او از خلق بهره جسته است.

بر طبق نظر بریه دو جهت فوق الذکر ناظر به یک سطح نیست، بلکه یکی برتر از دیگری است؛ یعنی خداوند به لحاظ واقع و در حقیقت خویش، مطلق است، اما هنگامی که از او به خالق و مانند آن تعبیر می کنیم، او را با نوعی ارتباط و علقه لحاظ می کنیم و صفاتی تشبیهی به او نسبت می دهیم.

هیچ اندیشه‌ای در نزد فیلون از مفهوم خداوند، زنده تر و در عین حال، کمتر در معرض جدل نیست. اهمیت این مفهوم از آنجاست که رهایی و نجات، یعنی انواع رستگاری و کمال در علم الهی واقع است<sup>1</sup> و مفهوم اندیشه خدا در واقع، ترجمان این میل وجدانی به کمال است و فیلون با صرف نظر از هماهنگی مذاهب مختلف و اتفاق آنها در این باب در اخذ و استفاده از این مرامها برای ارضای آن میل وجدانی تردیدی به خود راه نمی دهد.

1. de Sacrificant, 2.13.264; Qu in.Gen, 2.51.505.

عادت محققان در الهیات فیلون بر آن است که این مشکل را در آغاز طرح کنند که چگونه دو عنصر متفاوت در اندیشه فیلون قابلیت جمع پیدا کرده است: از سویی، ویژگی‌های تجریدی ذات الهی به عنوان خدای واحد یکتا که عین وجود بوده و از همه صفات به دور است و از سویی دیگر، دارای ویژگی‌های حسی است، امری که مجوز انتساب صفاتی نظیر عواطف و احساسات یک پدر یا قاضی به خداوند است.

به نظر غالب مفسران<sup>۱</sup>، در این بحث تناقضی پیش می‌آید که فیلون قدرت رهایی از آن را نداشته است، تناقضی که بین سیمای خداوند یهود، یعنی خدایی زنده و انسان‌وار که پیوسته با مردم مرتبط است و بین اندیشه مبدأ مجرد و غیر متشخص که از مکتب افلاطون سرچشمه گرفته است، مکتبی که فیلون بهترین پناهگاه از شرک مفرط (آن زمان) را در آن می‌دید. نخست به تعارض یا تقابلی که می‌توان در افکار فیلون سراغ گرفت، می‌پردازیم، چون از طرفی، خدا در نزد او موجودی بالذات و سنخی اعلا به شمار می‌رود.<sup>۲</sup> فیلون در این موضع از مذهب افلاطون متأثر است، هرچند بین سرشت منطقی این موجود و سرشت لغوی آن تفصیلی قائل نمی‌شود. خدا در نزد افلاطون مثال خیر و در نزد فیلون هم «خیر اول» و هم برترین موجود در کائنات است. فیلون استعاره‌ای را که در جمهوری دیده می‌شود برای خداوند به کار برده، استعاره‌ای مبنی بر این که او «خورشید خورشیدها» است؛ یعنی خورشیدی معقول که به ازای خورشید محسوس واقع است. (Ibid) بر این اساس، خداوند به عنوان نخستین مثال (از بین مَثَل) و از این رو، سرچشمه فضیلت و نمونه‌اعلای قوانین است، همان که گاه ایده یا مثال خوانده می‌شود و رؤیت الهی با همه شکوهش، چنان که توصیف شده، به تبع رؤیت مثال خیر حاصل می‌شود.

فهرست صفاتی که از این ایده یا مثال اعلانی می‌شود، درباره همین سرشت است، بر این اساس که هرگونه ترکیبی از خداوند نفی می‌شود و خداوند هویتی بسیط و بدون هرگونه مزج و ترکیب دارد. در ابتدای کتاب دوم از کتاب مجازها تلاشی عجیب برای استدلال بر

۱. ریویل بین محدودیت‌های سلبی که خدا را از عالم جدا می‌کند و محدودیت‌های ایجابی که خدا را به عالم مانند می‌کند، تمایز قائل است، اما کوهن رد پای آیین یهودی را در مفاهیم فلسفه فیلون اساسی دانسته و اثر فرهنگ یونانی را در جزئیات قلمداد می‌کند.

۲. وجود در mut, non, 27 و سنخ اعلا در Leg. alleg. 2, 86.

بساطت الهی مشاهده می شود که بر جوهر اندیشه افلاطونی فیلون دلالت دارد. این تلاش مبتنی بر آن است که «اگر عنصری دیگر (غیر از هویت بسیط خداوند) به سرشت الهی منضم می شد یا چنان بود که برتر از او می بود یا مساوی با او و یا فروتر از او؛ این که آن عنصر برتر یا مساوی با هویت الهی باشد، محال است، اما اگر فروتر از آن باشد، نتیجه آن می شود که خداوند از مرتبه خویش انحطاط یابد و در این صورت، او فسادپذیر و غیر ابدی خواهد بود و این امری است محال که به نزد عقل، صحیح نیست». پیش فرض استدلال، تعریفی است که در فصل دوم کتاب جواهر فسادناپذیر مطرح شده بود و بدین ترتیب، «فساد عبارت است از تحوّل به سوی مرتبه ای فروتر از مرتبه قبل».

به لحاظ شکل استدلال و نیز محتوای اندیشه ای که در پس آن مطرح است این استدلال شبیه دلیلی دیگر است که در فصل ۱۸ از رساله پیش گفته «در عدم فساد عالم» بدین شرح اقامه شده است: «اگر خدا، عالم را به دلیل خلق جهانی جدید از بین ببرد (تا از آن عالمی نو بنا کند) آن جهان جدید از سه حالت خارج نیست: یا مانند آن است یا پست تر از آن و یا برتر از عالم سابق؛ اگر جهان جدید پست تر باشد، که این به معنای بروز انحطاط در ذات الهی است و اگر جهان جدید مانند عالم سابق و در رتبه آن باشد، در این صورت، فعلی عبث خواهد بود و اگر جهان نوین، برتر باشد می بایست فرض کرد که ذات خالق در صنع و خلق عالم اول کامل نبوده و اینک برتر شده است که چنین اندیشه ای مطلقاً صحیح نیست، زیرا خداوند دائماً یکسان و ذات او در همه حالات مساوی رتبه خویش است و انحطاط نمی یابد و نیز محال است که به سوی امری برتر صعود کند». بدین صورت، در محل بحث ما (بساطت الهی) نیز چنین مطرح می شود: خداوند بسیط است و گرنه هر ترکیبی او را به امری فروتر از ذات او می کشاند، چنان که در آن بحث (عدم فساد عالم) نیز مطرح می شود که عالم فسادناپذیر است، به آن دلیل که خداوند به هیچ وجه فروتر از ذات خویش نمی شود.

این استدلال را که یک افلاطونی مسلک اقامه کرده، در واقع، مبتنی بر عباراتی از محاوره تیمائوس است. عبارتی از رساله مجازها نیز چنین پایان می یابد: «خداوند به عنوان واحد و مونا (Monade) تلقی می شود، اما این مونا الهی فوق وحدت، واحد مطرح در عالم است، چرا که هر قدرتی، چنان که زمان نیز چنین است، از همین عالم ناشی شده است، اما خداوند مقدم بر عالم و صانع آن است... چنان که می دانیم خداوند در نظر نوفیثاغوریان اساساً شبیه

عدد یک است و این همان نظری است که فیلون قصد نقد و رد آن را دارد، چه آن که در عباراتی دیگر با تکیه بر نظریه‌ای که اساس آن از افلاطون است صریحاً بر آن می‌تازد. بر اساس همین نظریه، اندازه‌های عددی و زمانی را متأخر از پیدایش آسمان می‌داند. - می‌دانیم که در آن زمان علم نجوم همان علم اعداد تلقی می‌شده است - اما فیلون با تعالی بخشیدن به این مثال برتر (از بین مُثَل) به آنچه فوق واحد قرار دارد، از افلاطون نیز فراتر می‌رود. ما به این عبارت مشهور کتاب او، رساله در خلق عالم، آگاهی داریم که در آن آمده است: «خداوند از فضیلت، افضل است و از علم فراتر و از خود خیر نیز برتر و نیکوتر».

دو نوع توصیف نخستین که به نام گذاری خداوند به «سرچشمه فضیلت» و «منبع علم» اشارت دارد با هیچ گونه دشواری مواجه نمی‌شود، چه این که کاملاً با نص جمهوری که افلاطون در آن از «نقش عدالت» به عنوان امری فراتر از عدالت محسوس و نیز از مثال مشترک بین «علم و معلوم» سخن می‌گوید، توافق دارد. از آنجا که فیلون، حتی تا اینجا نیز تابع افلاطون است، تعریف اخیر از خدا به عنوان «نیکوتر و والاتر از خود خیر» تداعی کننده نوعی تعارض غریب با محتوای عبارات «جمهوری» است، بنابراین، خداوند از «مثال اعلا» نیز برتر است.

ما حتی در بین متونی که از نو فیثاغوریان به ما رسیده نیز نظیر چنین تصریحی را نمی‌بینیم، چرا که در نزد ایشان خداوند همان یک «واحد» و خیر «باهم و توأم» است و آنچه نقل شد بیشتر در تعارض با نو فیثاغوریان است تا تقابل با افلاطون. به هر حال، جمع بین صفات متعدد، مانند «خیر فی نفسه» و این که سرشت «علت فاعلی» یا «عقل جهان» دارد، همه بیانگر تأثیر او از مذهب تألیفی رواقی - فیثاغوری آن عصر است. از اینجا می‌توان معتقد شد که اندیشه فیلون نقطه عطفی در تدوین جدیدی از مذهب مزبور غیر از قرائت‌های مشهور آن است.

حال سؤال این است که چه چیزی فیلون را به این مذهب کشانیده است؟ آیا چنان که غالباً مطرح می‌شود، علت این امر این بوده که هر گونه تقید و تعین از مفهوم خداوند برداشته شود؟ مستند قائلان به این سخن، تصریح فیلون است به این که خداوند هیچ گونه صفتی ندارد و ما به توضیح درومون (Drummond) که نتیجه آن این بود که کلمه کیفیت یا صفت نمی‌بایست به معنای تحدید و محدود ساختن به کار رود، چیزی نمی‌افزاییم، اما در معنای متعارف این کلمه نزد رواقیان، ویژگی جسمانی نیز نهفته است.

برای فهم این نکته باید تصریحی را از فیلون مطرح کرد که پس از ردّ جسم‌گرایی اپیکوریان ذکر کرده است. البته مقصود او چیزی بیش از این نیست که استدلالی اقامه کند مبنی بر این‌که خداوند جسمی شبیه انسان نیست و عواطف یا میل‌ها و هدف‌هایی شبیه بشر ندارد. بدین صورت، نظریه «خداوند بدون صفات» به حسب ظاهر منافاتی با نظریه خداوند «اعلا و افضل از خیر» نزد فیلون ندارد.

نکته‌ای دیگر که برای او اهمیت بیشتری دارد آن است که، نه چیزی شبیه خداست و نه خداوند شبیه چیزی است. بنابراین، اگر مُثُل نمونه اشیا باشند، لزوماً شبیه بدان‌ها هستند، اما تلقی خود فیلون از لوگوس (کلمه) عقلانی به نحوی است که ممکن است صورت او در عالم محسوس موجود باشد، حال آن‌که خداوند برخلاف این وصف است (صورت حسی معادلی ندارد). به همین دلیل، او خداوند را به ماورای مُثُل و به عبارتی، فراتر از مثال اعلا ارجاع می‌دهد و بدین سان، مفهوم خدا را تحوّل می‌بخشد. فیلون در این رأی از مسلک یونانیان دور می‌شود. مقصود از اخلاق افلاطونی یا اخلاقیات کلبی و نیز ارسطو و رواقیان، مشابهت بین حکیم و خداوند است و برخلاف این مرام، نظریه عدم مشابهت بین خدا با هرگونه موجودی را در جای جای تورات، مثلاً در جزء دوم از سفر بنی‌اشعیا مشاهده می‌کنیم و فیلون هنگامی که می‌گوید: برای رسیدن به خداوند باید به ماورای عالم محسوس، بلکه ورای عالم معقول و عقول راه یافت، در واقع، به نظریه مزبور رنگی یونانی داده است.

به لحاظ تباین بین خدا و جهان و از آنجا که خداوند مقدّس، پاک و منزّه است و از او به عنوان نمونه اعلا از قداست و صفا و طهارت تعبیر می‌شود، لازم است که وی از هر چیز آلوده - از بین چیزهای این جهان - منزّه باشد. بنابراین، ممکن نیست که ذات او با عالم محسوس مرتبط و متصل باشد، به همین سبب، حق از عالم عقول نیز جداست. از این رو، می‌بینیم که اولین ویژگی خداوند نزد فیلون جدایی قاطع و انفصال مطلق او از جهان محسوس و معقول است. اما از دیگر سو، خداوند اداره تمام جهان و از جمله نفس انسان را نیز بر عهده دارد و این قوه سرشتی (دوگانه، یعنی) طبیعی (فیزیکی) و در عین حال، معنوی (اخلاقی) را می‌طلبد که در نزد رواقیان بتواند اجزایی را در کنار یکدیگر و به نحو متحد نگاه دارد.

بدین سان، این‌گونه تحدید یا تعیین دوگانه را نزد فیلون نیز مشاهده می‌کنیم، با این تفاوت که ادبیات رواقی، یعنی نام‌گذاری و تشبیه مبدأ به امور مادی محض، مانند آتش کلاً حذف

می‌شود و عنوان ادبی و معنوی «الوهیت» متأثر از آیین یهود به عنوان ویژگی اساسی خداوند که حاکی از عطف توجه او و ارتباطش با انسان‌هاست، جایگزین می‌شود و این عنوان اخیر در آثار فیلون رواجی فراوان دارد. تفسیر طبیعی اشیا نزد او بی‌فایده است، بنابراین، خداوند از دیدگاه او، عقل جهان یا روح عالم است. او سراسر وجود را پر کرده و در تمام اجزای جهان نفوذ دارد. همه عناصر را در بر دارد و بر آنها مسلط است، بدون آن‌که چیزی او را در بر گیرد. از حیث ذات در هیچ مکانی نیست، بلکه فوق زمان و مکان است. از دیگر سو، به لحاظ قدرتش در همه جا و در همه اقطار عالم هست.

از این حیث می‌توان به آسانی به اقتباس فیلون از مذهب رواقی در بُعد مسلک حلولی تصوفی مبتنی بر سریان الوهیت در عالم و این‌که هر چیز سرشار از خداوند است، پی برد. براین اساس، حتی اعتقاد به وجود حقیقی عالم نیز رنگ می‌بازد و در نهایت، بدین امر می‌گراید که خداوند «واحد و کل (همه چیز)» است. و این‌که او آغاز و انجام و اول و آخر است.

از بُعد اخلاقی و معنوی نیز می‌بینیم که در تیمائوس خداوند پدر عالم و خالق آن مطرح شده است. بسیاری از تعبیر فیلون نیز از تیمائوس اخذ شده، چنان‌که وقتی خدا را اعطاکننده برتر وجود و مقدم بر هر موجود یا «خدای خدایان» می‌نامد، بدون شک، فیلون در نوع رابطه بین صنایع اعلا و وسایط (خدایان) فروتر از او و حتی در توصیف صنایع افلاطونی و سخن از قوای مختلف الهی نیز از افلاطون پیروی کرده است. با این حال، چنان‌که خواهیم دید، وی درباره اندیشه «پدر الهی»، به گونه‌ای شگفت‌آور از حدود مذهب افلاطونی فراتر رفته است. وانگهی، خداوند از دیگر سو، همه خصایص «حکیم» در مذهب رواقی و علامت‌های آن را دارد. فیلون از این حیث در بعد توصیفات الهی به حدّ پرگویی نزدیک شده و صفات عجیب متعددی را برای خداوند برمی‌شمرد که رواقیان آن را بر «حکیم» اطلاق می‌کرده‌اند. خداوند از این جهت همان حکیم یگانه یا منفرد است و لازمه این وصف هم‌نوایی با مسلکی است که به محال بودن وجود حکمت در این مبدأ انسان‌وار (یعنی رواقیان) قائل است. به علاوه، فیلون بر اساس آرای متعارف زمان خود، خداوند را «رهبر بزرگ جهان، وجود مدبّر، ناخدا، و حاکم و قاضی» می‌داند. صفات دیگری نیز وجود دارد که ارتباطی وثیق‌تر را بین خدا و انسان بیان می‌دارد. صفاتی که بیشتر جنبه قومی (یهودی) داشته و به الهیات فیلون

صبغه‌ای بیشتر دینی می‌بخشد (تافلسفی)، چرا که معروف است که یونانیان به خدای واحد، افعال و وظایفی متنوع نسبت می‌دادند و هنگام نام‌گذاری، بر او نام‌هایی با دلالت‌های مختلف، بر حسب آن اعمال و وظایف، اطلاق می‌کردند. چنان‌که می‌توان در آخر اساطیر پلر (Peller) صفات فراوانی برای دو خدای یونانی، یعنی «ژئوس» و «آپولون» یافت. از دیگر سو، هنگام توجه قلبی به خداوند، آن‌گونه که در مزامیر و سفر انبیا (از تورات) می‌بینیم، شاهد جایگزینی مقدار معتناهی از صفات ویژه هستیم که نسبتی با نام‌گذاری خشک خداوند به معبود و آقا (اله و سید) که در سفرهای نخستین تورات به چشم می‌خورد، ندارد.

شک نیست که فیلون با صفات یونانی که به خدایان منسوب می‌شد، آشنایی داشته و از آنها بهره نیز برده است، چرا که «معبود انسان‌های برگزیده و خدای میهمانان و امیدواران و متوسلان و خداوند خانه و منزل» که در نزد فرعون تحقیر می‌شدند، چیزی جز همان ژئوس یونانیان نبود. هنگامی که فیلون خداوند اعلا را خویش را ناجی، رهایی‌بخش، پیروزی آفرین، نیکوکردار، روزی‌ده و بخشنده می‌نامد، در حقیقت، به این خدا صفاتی نسبت می‌دهد که در بسیاری جهات با خدای یونانیان شباهت دارد.

پیشینیان یونان به خدایان دیگری که یونانیان می‌پرستیدند، اشارت داشته‌اند، از جمله خدای قدر، شانس (Hasard) و سلام، یعنی خدای سلامتی و فرصت‌بخش (occosion) که بعضاً هم مبادی تکوینی عالم به شمار می‌آمدند و هم مبادی اخلاقی آن.

فیلون نیز این خدایان را به منزله وسایط و میانجی‌هایی معرفی کرده که نسبتی با خداوند اعلا ندارند، با این همه، دو خدایگان اخیر، مساوی و مماثل (نمونه) خود خداوند اعلا هستند و سلام (خدای سلامتی و فرصت‌بخش) - چنان‌که در اسطوره‌شناسی یونان مطرح است - نزدیک به خدای مقدر است.

این دو خدایگان علت تحوّل و عدم استقرار عالم‌اند و بدین دلیل، بدکاران متهم می‌شوند که خدای قدر را می‌پرستند، حال آن‌که او چیزی نیست، بلکه خداوندی است که سبب حقیقی است. در این فقره خداوند را مرتبط با مذهب قدر می‌بینیم، اما در عبارتی دیگر، خداوند اعلا را مثل و مساوی با سلام می‌داند که در هر حال، سرشتی اسطوره‌ای به او تحمیل شده است، و از این رو، هنگامی که فیلون در موضعی دیگر معبود و سلام را مطرح می‌کند، باز خدایان یونانی را به یاد ما می‌آورد.

حال دو گونه احساس یا عاطفه اساسی را که انگیزه بخش مؤلف مزامیر داود نبی علیه السلام بوده، یعنی امید به رحم الهی و ترس از عدالت او، در نظر می‌گیریم. فضیلت اهل تقوا ایشان را در حریم امن الهی و تحت رعایت او قرار می‌دهد و ملحدان می‌بایست از عدالت وی بهراسند، چراکه هیچ رذیلتی نمی‌تواند خداوند را عاجز گرداند و این احساس الهی که در خدای فیلون در مورد اساطیر یونانی تحقق دارد و زندگی بخش تر و مشخص تر از آن خدایان جلوه می‌کند، در فیلون فراوان به چشم می‌خورد.

خداوند، مهربان، لطف کننده، عادل، قهر کننده به جفاکاران، نیکوکار و دوست مردم است که به کمک بنده اش می‌آید، در عین حال، پادشاه پادشاهان، رب و پروردگار است که دائماً شاهد بر درون افراد است و هیچ امر آشکار و پنهانی از او مخفی نمی‌ماند، او قاضی بی‌طرفی است که هیچ کس از دست او رهایی ندارد.

بدین سان، می‌بینیم که الوهیت، جهان و نقش انسان را با وجود خویش در بر گرفته، از جانب دیگر نیز دیدیم که برای وصول به قرب الهی باید همه حدود، حتی حدود عالم عقلانی را نیز درنوردیم.

فیلون برای حل این تعارض (میان تنزیه و تشبیه یا حضور و تعالی) موضعی جدلی اتخاذ می‌کند. بر طبق نظر او، این دو وجهه نظر از حدیث الهی ناظر به یک سطح نیستند، بلکه یکی برتر از دیگری است (یکی اصل است و دیگری فرع)؛ یعنی خداوند به لحاظ واقع و در حقیقت خویش، مطلق است که هیچ ربط و نسبتی با هیچ موجودی ندارد (اصالت تنزیه و تعالی). این موضع نخستین در قبال خداوند است، اما هنگامی که از او به خالق یا کافی ای دوست مردم تعبیر می‌کنیم، در مفهوم خداوندی نوعی ارتباط و علقه را لحاظ می‌کنیم. اما در این هنگام در ساحت حقیقت او نیستیم و از این حیث سخن نمی‌گوییم، بلکه به حسب ظاهر بدان صفات حکم می‌کنیم.

اما این اندیشه جدی یهودی که آیین یهود، آیینی است که به خداوند به سان پدر و چوپان می‌نگرد، در درجه دوم قرار دارد. به نظر می‌رسد فیلون این اندیشه را به عنوان عنصری اکتسابی (از آیین یهود) در جنب نظریه خداوند برتر از واحد و مجرد قرار داده است. بسیاری از مفسران این ناهماهنگی را در نظریه فیلون چنین تفسیر کرده‌اند که هر نوع عبادت و ارتباطی با خدا، هنگامی که به حقیقت ذات خدا (به عنوان مطلق) به تنهایی نگریسته شود،



محال است، اما با لحاظ خیریت، خداوندی که فی نفسه اسمی ندارد، همو که به بشر اجازت داده است که او را برای نیایش به نامی بخواند؛ بدین لحاظ (و به حسب ظاهر) او وارد ارتباط با انسان می‌شود. هر چند معتقدیم که در الهیات فیلون هماهنگی فراوانی وجود دارد، این هماهنگی، تنها هنگامی که هویت الهی بدون سرشت روحی که خدا را عبادت می‌کند، لحاظ می‌شود، ظاهر نمی‌گردد. از این جهت، نظریه درومون که صفات معنوی و نسبی خداوند و جوهر مختلفی از ذات خداوند هستند که مجموع آن، ذات الهی را تشکیل می‌دهد، نظری نادرست می‌نماید، زیرا خداوند در این صورت، مجموعی از اصطلاحات (Terms) نسبی خواهد بود، حال آن‌که خداوند برخلاف موضوعی است که فوق هر نسبیتی است. بنابراین، باید خودمان را در جایگاه فیلون قرار دهیم و خداوند را در درون خود تجربه کنیم. از این حیث، خطاست که بگوییم عبادت جز به واسطه صفات الهی، یعنی «موجود حق» میسر و ممکن نمی‌شود. هر چند بین خدای مطلق از طرفی و خدای مرتبط با بشر از طرف دیگر، تمایز قائل باشیم، این دو از حیث فدییه هم‌سو و هم‌جهت‌اند. اما فیلون بین فدییه‌ای که فقط برای تکریم الهی انجام می‌شود و دیگر فدییه‌ها که برای خود بشر برای شکرگزاری نعمت‌های الهی تحقق می‌پذیرند، فرق می‌گذارد. نوع نخست آن است که کلاً مستهلک شده، چیزی عاید فدییه‌کننده نمی‌شود. و به آن هولوکاست (Holocauste) گویند. در واقع و باطن امر، او اشاره به حالت انجذاب، استغراق و فنای کامل عرفانی دارد که در طی آن روح انسان، در حالی که از نفس و قوای خویش غافل است، خدایی را می‌یابد و این همان حقیقت عبادت الهی و بهترین شیوه پرستش است (از خود بریدن و خدا را دیدن).

برای وصول به این مقام باید تحوّل اساسی در درون رخ دهد که در طی آن روح انسانی پاک و تطهیر شده، از عالم محسوس و معقول فراتر رود، چرا که خدای مطلق (از جنبه اطلاّش) نمی‌تواند نسبتی با روح داشته باشد و در آن نفوذ کند، چنان‌که بالعکس روح نیز با چنان خدای مطلق مرتب نمی‌شود. بر این اساس، نظریه انجذاب الهی (استغراق و فنا) - چنان‌که بوسوئه (Bousset) مطرح می‌کند - با الهیات، ربطی وثیق می‌یابد. خداوند بر اساس این نظریه معبودی است که در تجربه باطنی ظهور می‌یابد و منکشف می‌شود.

اما اگر چنین خدایی نه تنها منافاتی با عبادت نداشته، بلکه کاملاً با عالی‌ترین لحظات پرستش سازگار است، پس چرا فیلون بر حفظ مراحل نخستین عبادت (ظواهر عبادات)

یافشاری دارد و به همان انجذاب (در مراحل نهایی) اکتفا نمی‌کند؟ برای پاسخ به این سؤال، دلایلی درونی (باطنی) و بیرونی (ظاهری) وجود دارد، چون اولاً، حالت انجذاب حالتی است نادر که در حیطة توان اغلب مردم نیست، بلکه غالباً برایشان نامقدور است، پس آیا بدین جهت باید بیشتر مردم از هر گونه ارتباطی با خدا (هرچند در قالب ظاهر عبادات) محروم بمانند؟ به علاوه، فیلون خود به لحاظ شخصی یهودی‌ای متدین و عابد است، حال آن‌که در حالت انجذاب و استغراق، فرد متدین از هرگونه تعلق شخصی، درونی و آیینی رها می‌شود و دینی شخصی و باطنی پیدا می‌کند و این خلاف شریعت و آیین و اتحاد سیاسی یهود است. اما دلیل درونی و باطنی که واجد اهمیت بیشتری است آن است که پیش از فیلون نیز در بخش دوم از سفر «اشعیا» در تورات می‌بینیم که این دو طرز فکر در کنار هم و متحد با یکدیگر مطرح شده‌اند؛ یعنی از طرفی، خدایی که شبیه انسان نیست و از دیگر سو، خدایی که به انسان‌ها مهر می‌ورزد و به آنها التفات کرده یا بر آنها خشم می‌گیرد، پس خدای سفر اشعیا از بین این دو نوع اندیشه، خدایی است مجرد از ماده، در عین حال، دارای مظاهر محسوس، و رسول الهی بین این دو جنبه با همان طریقی که صوفیان هر دینی در زمان‌های پس از او، آن را ادامه می‌دهند، جمع می‌کند. هیچ صوفی‌ای در هیچ زمانی یافت نشده که بین دیدار حسی خویش از خداوند - که گاه جنبه مادی غلیظی هم داشته و احیاناً با او سخن گفته و خیرخواهش بوده - و وجودی که آن را نامتناهی یافته و در آن مستغرق شده، احساس تعارض کند.

صوفی از این ارتباط شخصی با خداوند به آسانی به استغراق و انجذاب دست می‌یابد و از این حیث شأنی مانند شأن حضرت موسی علیه السلام نزد فیلون می‌یابد که هنگامی که اعلان شریعت الهی کرد، گاه از خداوند نقل می‌کرد و گاه با او سخن می‌گفت و گاه (به واسطه استغراقش) تنها ابزار سخن الهی و ادات مخاطبه خداوند با بشر بود. بدین سان، موسی علیه السلام به عنوان صوفی مانند فیلون تأکید می‌کند که خداوند جدای از عالم است، در عین حال که داخل در هر چیزی است و همه چیز را پر کرده، در بر می‌گیرد، چرا که حضرت الوهیت در بعدی نامتناهی نسبت به روح قرار دارد و اگر تعبیر صحیحی باشد، خداوند همواره و رای روحی است که او را می‌جوید، در عین حال، روح نیز می‌داند که خود او و هر چیز دیگر در حضور خدایی است که همه چیز را در بر می‌گیرد، بلکه عین همه چیز است و دیگران در این بین چیزی نیستند. از این رو، خداوند در عین حال که دور است، نزدیک است.