

## نسبت معرفت ایمانی به خدا با سعادت در باور آکوئیناس و علامه طباطبایی

سید محمدجواد بنی سعید لنگرودی\*

سید جواد میری\*\*، امیرعباس علی‌زمانی\*\*\*

### چکیده

نوشتار حاضر به چستی سعادت انسان و نسبت آن با معرفت ایمانی به خدا می‌پردازد. سنت توماس آکوئیناس در سنت فلسفه مسیحی، و علامه طباطبایی در زمره متعاطیان حکمت صدرایی در سنت فلسفه اسلامی به این موضوع پرداخته و هر دو، سعادت حقیقی را در شناخت و اتحاد با خدا می‌دانند و معتقدند از آن‌جاکه سعادت حقیقی، برای انسان و در مورد غایت نهایی او به‌کار می‌رود، هرگاه انسان در خصیصه خود که قوه عقل است به فعلیت کامل رسید، و عالی‌ترین معقول را تعقل کرد به سعادت رسیده است. هر دو، از این شناخت کامل به رؤیت تعبیر کرده و آن را نوعی اتحاد وجودی در حد ظرفیت انسانی با مبدأ متعال می‌دانند. بر این اساس، معرفتی که از ایمان ساده عامه مردم به خدا نشأت می‌گیرد نمی‌تواند آن‌ها را به سعادت حقیقی برساند؛ و اکثر اهل ایمان از درک سعادت محروم خواهند بود. هرچند براساس مبانی هر دو می‌توان راه‌حلی برای آن یافت، به‌نحوی که اهل ایمان را نیز از سعادت حقیقی بهره‌مند دانست.

**کلیدواژه‌ها:** سعادت، معرفت خدا، ایمان به خدا، معرفت ایمانی، آکوئیناس، علامه طباطبایی.

\* دانشجوی دکتری فلسفه تطبیقی دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. banisaeed@gmail.com

\*\* دانشیار گروه جامعه‌شناسی ادیان، پژوهشکده مطالعات اجتماعی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی (نویسنده مسئول)، seyedjavad@hotmail.com

\*\* دانشیار گروه فلسفه دین، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، amir\_alizamani@ut.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۴/۲۱، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۷/۱۹

## ۱. مقدمه

بی‌تردید، هر انسانی به دنبال سعادت خویش و خانواده خود در تلاش است و الهی‌دانان در غرب و شرق، سعادت را در شناخت خدا و ارتباط با او معرفی می‌کنند و غالباً نوع شناختی که آن را موجب سعادت می‌دانند معرفت یقینی و شناخت کاملی است که از عهده عوام که بر معرفت ایمانی تکیه دارند، بر نمی‌آید؛ این درحالی است که دعوت به سعادت در ادیان، برای همه مردم اعم از خواص و عوام است و این راه را برای همه باز می‌داند. مسئله، این‌جاست که آیا برای حل این مشکل، راهی اندیشیده شده است یا نه؟ آیا معرفت ایمانی، هیچ راهی به سعادت ندارد؟ ما برای بررسی این موضوع، سراغ دو تن از بزرگان اندیشه فلسفی در عرصه دین یعنی سنت‌توماس آکوئیناس (Saint Thomas Aquinas) از سنت فلسفه مسیحی و علامه طباطبایی از متعاطیان فلسفه اسلامی، رفته و دیدگاه آن‌ها نسبت به تعریف سعادت و معرفت خدا و ارتباط این دو باهم، گستره و محدوده این شناخت را مورد بررسی قرار داده‌ایم تا راهی برای حل این معضل بیابیم.

در ابتدا تعریف سعادت در نگاه این دو متفکر را بررسی می‌کنیم آن‌گاه در معرفی معرفت خدا به عنوان سعادت حقیقی، در پی پاسخ پرسش خود بر خواهیم آمد.

## ۲. مفهوم سعادت در اندیشه آکوئیناس

علاوه بر جلد سوم جامع بر رد کافران (Summa contra Gentiles) که در آن آکوئیناس تحلیل دقیقی از ماهیت سعادت انسان ارائه کرده است که به شدت تحت تأثیر ارسطو است (Aquinas 1975, Q.64) در جامع الهیات (Summa Theologica) بحث کامل و جامعی از سعادت ارائه می‌کند و در پنج مسئله به آن می‌پردازد. یک مسئله در مورد غایت نهایی و چهار مسئله در مورد سعادت (I-II, Q. 1-5).

در این کتاب با چند تعبیر از سعادت مواجهیم که براساس درجات مختلف کمال در معانی متعددی به کار می‌رود. باید دید که آیا این‌ها حقیقت واحدی دارند و واژه سعادت برای این‌ها مشترک معنوی است، یا سعادت در هر یک متفاوت است و به صورت مشترک لفظی به کار رفته است.<sup>۱</sup>

این‌ها عبارت‌اند از:

سعادت خدا (God's happiness) که از آن به (essential happiness) تعبیر می‌کند (I-

(II, Q. 3, Art. 2).

سعادت فرشتگان (happiness of angels) (I-II, Q. 3, Art. 2).

سعادت کامل (perfect happiness) (I-II, Q. 3, Art. 2).

سعادت واقعی (true happiness) (I-II, Q. 5, Art. 1).

سعادت ناقص (imperfect, incomplete, partial happiness) (I-II, Q. 5, Art. 5).

سعادت نظری (contemplative happiness) (I-II, Q. 5, Art. 4).

سعادت عملی (active happiness) (I-II, Q. 5, Art. 4).

سعادت زمینی (earthly happiness) (I, Q. 26, Art. 4).

اجمالاً در نظر آکوئیناس سعادت هر چیزی، فعل، فعالیت و فعلیت یافتن کامل آن است؛ و البته نوع و نحوه فعلیت یافتن کمال هر چیزی با یکدیگر متفاوت است. به تعبیردیگر، سعادت کمال نهایی است و کمال نهایی چیزهایی که می‌توانند به سعادت برسند باهم اختلاف دارند.

فعلیت کمال در خدا، با فعلیت یافتن کمال در فرشتگان متفاوت است؛ و فعلیت یافتن کمال انسان در دنیا با فعلیت یافتن آن در آخرت فرق می‌کند. پس سعادت در هر کدام از این‌ها به اعتبار این که درجه‌ای از سعادت است متفاوت خواهد بود؛ ولی همین درجه برای هر یک کمال نهایی آن است، یعنی به بیش از آن نمی‌تواند دست یابد.

سعادت در خدا همان شناخت ذات خود (understanding his Essence) است که با درک کردن ذات خود آن را می‌یابد (Comprehend) (احاطه). برخلاف سعادت فرشتگان و انسان که او را می‌بینند ولی بر او احاطه ندارند (I-II, Q. 3, Art. 8).

همان‌گونه که در تعریف لذت، لذت را ادراک و نیل به کمال می‌دانند و این دو مؤلفه، یکی ادراک کمال و دیگری رسیدن به آن، دو مؤلفه‌ای است که در تحقق لذت لازم است؛ در این جا نیز ادراک کمال ذات و نیل به آن، در مورد خدا وجود دارد؛ چراکه سعادت در خدا، قائم به ذات او است و عملکرد او (His operation) همان وجود او است<sup>۲</sup> و جز خود از دیگری بهره‌مند نمی‌شود.

البته این شبهه در این جا مطرح است که آیا اساساً می‌توان سعادت را به خدا نسبت داد؟ چراکه اگر سعادت را «حالتی که به واسطه اجتماع همه خیرات به کمال رسیده است» (De Consol 3)<sup>۳</sup> بدانیم، نمی‌توان سعادت را به خدا نسبت داد چراکه خدا محل اجتماع خیرات

نمی‌تواند باشد، زیرا در او ترکیب راه ندارد.

ولی آکوئیناس معتقد است از آن‌جا که سعادت، چیزی جز کمال خیر طبیعت عاقل نیست و خدا چیزی از کمال و تعقل کم ندارد، پس می‌تواند به سعادت متصف شود؛ و البته اشکال فوق وارد نیست زیرا اجتماع خیرات در خدا لزوماً منجر به ترکیب نمی‌شود، چرا که تمام کمالات که در مخلوقات متکثر است در خدا به‌نحو بساطت و وحدت وجود دارد. اما در فرشتگان سعادت‌مند (happy angels or Blessed angels)، کمال نهایی در گرو عملکردی است که آن‌ها را با خیر غیر مخلوق (Uncreated Good) متحد می‌کند؛ و این عملکرد در آن‌ها واحد و همیشگی است.

و اما در انسان‌ها، کمال نهایی، در عملکردی است که به موجب آن انسان با خدا متحد شود؛ این فعل تنها به بخش عقلانی (Intellective Part) انسان وابسته است، نه بخش حسّی (Sensitive Part)؛ (I-II, Q. 3, Art. 3) و به‌واسطه عمل عقل به‌دست می‌آید نه عمل اراده؛ (I-II, Q. 3, Art. 4) به این بیان که میل به غایت، نیل به آن نیست، بلکه حرکت به سمت آن است؛ و لذت بردن اراده از غایت، معلول حصول غایت است، نه این‌که حصول غایت معلول لذت بردن از آن باشد؛ بنابراین باید چیزی غیر از عمل اراده وجود داشته باشد که به‌واسطه آن، غایت، برای اراده کننده به‌دست آید. این امر در غایت‌های محسوس نیز قابل مشاهده است، زیرا مثلاً اگر مال با عمل اراده قابل احراز بود، جویندگان آن به‌محض اراده آن، آن را به‌دست می‌آوردند. درحالی‌که به‌محض اراده کردن آن، آن را به‌دست نمی‌آورند، بلکه با در دست گرفتن آن - یا چیزی شبیه این - آن را احراز می‌کنند؛ و وقتی این‌گونه آن را به‌دست آورند از آن لذت می‌برند. حال در غایات معقول نیز این چنین است، چرا که ما در ابتدا، نیل به غایت معقول را اراده می‌کنیم، و این ادراک غایت وقتی حاصل می‌شود که، به‌واسطه عمل عقل برای ما حاضر شود. و زمانی که به این صورت به‌دست آمد، اراده آرام می‌شود و از آن لذت می‌برد. بنابراین، ذات سعادت مبتنی بر عمل عقل است اما لذتی که ملحق به سعادت می‌شود، به اراده برمی‌گردد.

چنین عملکردی در این مرحله از زندگی دنیا نمی‌تواند یک عمل مستمر و پیوسته باشد؛ زیرا عمل، با انقطاع متکثر می‌شود و چون در این دنیا به اعمال و افعال متعددی مشغول هستیم طبعاً عمل تأمل در خدا به‌واسطه سایر اعمال قطع شده و پیوسته نخواهد بود، به‌همین دلیل، انسان در این مرحله از زندگی نمی‌تواند به سعادت کامل دست یابد. از این‌رو، ارسطو (Aristotle) در جایی که سعادت انسان در این زندگی را ثابت می‌کند (Ethic. i, 10)<sup>۴</sup>

می گوید که این سعادت ناقص است؛ و بعد از بحثی طولانی می گوید: «ما انسان‌ها را سعادت مند می نامیم اما فقط همانند انسان‌ها». و این در حالی است که خدا، وعده سعادت کامل را به ما داده است، و آن وقتی است که ما «همانند فرشتگان در آسمان» (Matt. 22:30) باشیم.

نتیجه این که، در آن مرحله از سعادت کامل، روح ('Mens' in latin) (mind) انسان با یک عملکرد مستمر و همیشگی با خدا متحد می شود. ولی در زندگی حاضر، به هر مقدار که از وحدت و یکپارچگی عملکرد کم داریم از سعادت کامل کم خواهیم داشت. با این وجود بخشی از سعادت را دارا می باشیم، و هرچه عملکرد وحدت و اتصال بیشتری داشته باشد سعادت کامل تر خواهد بود. بنابراین سعادت در زندگی عملی (که به امور کثیری اشتغال داریم) کمتر از حیات نظری است (که به امر واحد {ملاحظه حق} مشغولیم). اگر چه انسان همیشه بالفعل درگیر فعالیت نظری نیست، ولی از آن جاکه همیشه به راحتی می تواند به آن بپردازد، و توقف این عمل به واسطه خواب یا عمل طبیعی دیگر را هم در خدمت خودش به کار می بندد، می توان آن را در حکم فعل مستمر تلقی کرد (I-II, Q. 3, Art. 2).

نتیجه این که، جوهر سعادت همان ادراک ذات خدا است؛ و سعادت ناقص دنیوی در انسان هم همان معنا است که به صورت ناقص محقق می شود. و آن چه از قوای مختلف انسان به درک ملایم خود می رسند ربطی به سعادت انسان ندارد؛ زیرا دیگر حیوانات نیز در آن شریک اند، و بلکه در آن قوی ترند، مثلاً فیل در عمر طولانی، یا شیر در قدرت، و خرگوش در سرعت؛ سگ در حس بویایی؛ در حالی که سعادت چیزی است که انسان به واسطه آن از سایر حیوانات برتری می یابد.

پس نزد آکوئیناس واژه سعادت دراصل برای انسان، و درمورد غایت نهایی او به کار می رود؛ و کاربرد آن در موارد دیگری هم چون خدا، فرشتگان، تک تک قوای انسان، و... نوعی تعبیر استعاری، و به مقتضای تناسب حکم و موضوع است؛ که این امر نباید موجب غفلت و خلط بحث شود.

بله، در سعادت ناقص دنیوی انسان، قوای حسی می تواند به عنوان مقدمه و کمک در به دست آوردن سعادت مؤثر واقع شوند، ولی عمل خودشان مستقیماً سعادت حاصل نمی کند. مثلاً این که اگر قوای سامعه و باصره و لامسه در حالت ادراک ملایمی باشند می تواند بستر مناسبی برای قوه عقل در تأمل درباره خدا فراهم کند، که اگر نباشد این تأمل عقلی با مشکل مواجه می شود. پس ادراک ملایم سایر قوا فقط تا اندازه و حدی که به تأمل

عقلی انسان در ذات الهی کمک کند، لازم است؛ زیرا پرداختن به قوا و تلاش برای تحقق نهایت مرتبه ادراک ملایم آن‌ها - که می‌توان از آن به سعادت آن قوه تعبیر کرد - چه بسا مانع عمل قوه عقل شده و آن را از تأمل در ذات باری باز می‌دارد.

بنابراین نمی‌توان با این نظر موافقت کرد که قلب نظریه سعادت آکوئیناس را درگیر شدن و لذت بردن از فعالیت‌های واقعاً خوب دانسته؛ سپس آن را تعمیم داده و می‌گوید تمام انواع فعالیت‌ها می‌تواند به سعادت ناقص منجر شود؛ برای مثال فعالیت‌های یک پرستار، یک معلم، والدین، محقق، روحانی، لوله‌کش، باغبان و... می‌تواند منجر به سعادت ناقص شود؛ معیار همان «درگیری و لذت شخص از یک فعالیت واقعاً خوب است».<sup>۶</sup> براساس این نظر، کسی که از یک فعالیت بد لذت می‌برد سعادت‌مند نیست؛ هم‌چنین کسی که از یک فعالیت خوب لذت نمی‌برد نیز سعادت‌مند نیست؛ مثلاً کسی که از موزه لوور دیدن می‌کند و در آن حال، لذتی نمی‌برد، در آن مدت سعادت‌مند نیست. یعنی کسی که از کار خوب دیدن موزه، لذت ببرد، در آن حال سعادت‌مند است (Stenberg, 2016: 5).

زیرا همان‌گونه که گفتیم سعادت انسان از نظر آکوئیناس اساساً به این حوزه‌ها مربوط نمی‌شود، و تنها یک متعلق دارد آن‌هم ادراک ذات باری است. و لذتی که از این کارهای خوب جزئی حاصل می‌شود نهایتاً بتواند نفس را در مسیر تزکیه کمک کند تا بتواند به درکی از حق که موجب سعادت می‌شود نائل آید. و اگر هر کار خیر جزئی در زندگی را در مقایسه با کل کارهای شخص در نظر بگیریم درصد بسیار کوچک و ناچیزی خواهد بود؛ هرچند به همان اندازه در تحصیل سعادت مشارکت دارد ولی نام سعادت بر آن نهادن، درست نیست.

آکوئیناس از آن‌جا که سعادت را به‌عنوان هدف غایی معرفی کرده است، اسباب سعادت و خوشی‌های دنیوی را از محدوده سعادت خارج اعلام می‌کند؛ حتی وقتی به آن می‌پردازد درصدد اثبات این است که هیچ‌کدام از این‌ها نمی‌توانند موجب سعادت باشند. و آن‌جا که از سعادت دنیوی سخن می‌گوید منظور او، آن مقدار از هدف غایی انسان بماهو انسان است که در دنیا امکان وصول به آن وجود دارد، که طبعاً با اسباب سعادت دنیوی (با مسامحه در تعبیر) متفاوت است. هرچند بالاخره بهره‌مندی انسان در این زندگی از نعمت‌هایی که ملایم قوای بدنی و نفسانی است باعث احساس خوش‌بختی در انسان می‌شود.

### ۳. مفهوم سعادت در اندیشه علامه طباطبایی

اما حکمت صدرایی که علامه طباطبایی یکی از بزرگان و مدافعان این مکتب شناخته می‌شود، لفظ سعادت را صرفاً در مورد سعادت انسانی به کار نمی‌برد بلکه قائل است به این که هر قه‌ای سعادت مربوط به خود را دارا است

سعادت اگر عقلی باشد، در ادراک وجودات عقلی است؛ و اگر بدنی باشد، در مشاهده مشتهیات حسی است، هم‌چنین سعادت هر قوه‌ای وابسته به وجود آن‌چه با آن مناسب است می‌باشد (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۳۵۴: ۴۳۶).

مبنای این نظر نیز معلوم است چراکه براساس حرکت جوهری، جهان دائماً در حال تغییر و تحول به سمت کمال است؛ و هر یک از موجودات حتی جمادات، غایت و کمالی دارند که به سمت آن حرکت می‌کنند؛ و معلوم است که سعادت هر چیزی رسیدن به همان اهدافی است که خلقت و جهازات خلقتش تقاضای آن را دارد؛ و به غیر آن، سعادت دیگری ندارد (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳۱۳/۱۴). در این نگاه، به بحث سعادت، به صورت جامع یعنی سعادت دنیا و آخرت نگریسته شده، و تمام خوشی‌های دنیوی را نیز در این امر دخیل دانسته و از آن بحث کرده است. علامه طباطبایی سعادت انسان را در رسیدن به خیر جسم و روح، هر دو می‌داند؛

سعادت هر چیزی عبارت است از رسیدنش به خیر وجودش، تا به وسیله آن، کمال خود را دریافته، در نتیجه متلذذ شود، و سعادت در انسان که موجودی است مرکب از روح و بدن عبارت است از رسیدن به خیرات جسمانی و روحانی‌اش، و متنعّم شدن به آن (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۱/۱۱).

البته در حکمت صدرایی نیز نقطه اوج سعادت و مصداق اتم آن، همان کمال عقلی انسان در جهت ادراک ذات باری است. تا این جا می‌توان به این جمع‌بندی رسید از آن‌جاکه آکوئیناس در بحث سعادت از راه علت غایی وارد شده است و غایت نهایی یکی بیشتر نیست و وصول به آن، سعادت نامیده می‌شود، پس مراتب مادون، سعادت نیست هر چند سعادت ناقص نامیده می‌شود. ولی در حکمت صدرایی، سعادت در مورد سایر قوا نیز به کار می‌رود، یعنی هر قوه‌ای که به مقتضای ذات خود به ادراک ملایم خود بار یابد سعادت‌مند است؛ پس سعادت دامنه وسیعی دارد و تمام این مراحل را سعادت می‌نامند؛ یعنی این که هم در آکوئیناس و هم در حکمت صدرایی ما با دو نوع کاربرد برای لفظ سعادت مواجه

هستیم: سعادت به معنای عام، که منظور از آن رسیدن هر قوه‌ای به کمال طبیعی و مطلوب آن، است؛ و سعادت به معنای خاص، که در مورد خصوص رسیدن انسان به کمال قوه عاقله به کار می‌رود. در آکوئیناس، اطلاق سعادت در معنای عام باید مقید به قید - مثلاً ناقص - شود، و در حکمت صدرایی اطلاق سعادت در معنای خاص باید مقید به قید کامل و تام باشد. حال به بحث از خدا و چگونگی شناخت او می‌پردازیم.

#### ۴. خدا در اندیشه آکوئیناس

بحث از خداوند رکن اساسی فلسفه آکوئیناس را تشکیل می‌دهد. در نظر آکوئیناس، خدا موجودی است که درباره او می‌توان گفت که آنچه در موجودات دیگر ذات آن‌ها است، در خدا چیزی است که ما «بودن» می‌نامیم. در تجربه انسانی ما «موجود» چیزی است که هست یا وجود دارد. از آن‌جا که در خدا چیزی نیست که بتوان وجود را به آن نسبت داد، وجود خدا، عین ذات او است. ما می‌توانیم اثبات کنیم که خدا هست، ولی نمی‌دانیم که او چیست؛ زیرا در او هیچ‌گونه چستی وجود ندارد. و چون کل تجربه ما درباره اشیا است که وجود دارند، نمی‌توانیم به ماهیت چیزی پی‌بریم که ذاتش «بودن و وجود» است. (ژیلسون، ۱۳۸۹: ۵۱۲).

همان‌طور که خورشید علت تابش نور نیست بلکه علت وجود نور است، خدا هم به اشیا قابلیت بودن نمی‌دهد، بلکه آن‌ها را بود می‌کند. به عبارت دیگر، خدا وجودی به اشیا اعطا نمی‌کند که بتوانند آن را نگه دارند و اگر به‌ناگاه بخشش خود را بازگیرد لحظه‌ای هم نتوانند باشند. آکوئیناس می‌گوید: «از آن‌جا که نور در هوا ریشه ندوانیده لذا با زوال خورشید زایل می‌شود.» و «نسبت همه مخلوقات به خدا مثل نسبت خورشید با هوا است که آن را نورانی می‌کند» (I, Q. 104, Art. 1). اگر ما به عالم مخلوقات از منظر وجودش بنگریم، در این صورت این گفته صحیح است که وجودی از خودش ندارد. وجود در آن است درست همان‌طور که نور وقت نیم‌روز در هوا است؛ ولی وجود عالم هرگز وجود خودش نیست، به طوری که دست‌کم شأن عالم مقتضی است تا به چشم برهم زدنی یا حتی کم‌تر از آن ناموجود شود (ژیلسون، ۱۳۸۹: ۳۰۸). به عبارت دیگر، ترکیب واقعی وجود و ماهیت مستلزم این نیست که خدا بتواند ماهیاتی را که وجود ندارند بر پای دارد، یا از موجوداتی که خلق می‌کند، وجودشان را بازگیرد تا فقط ماهیت آن‌ها بماند. همه این فروض باطل است. بلکه



فقط باید گفت که خدا می‌توانست افاضه وجود بدان‌ها نکند و اینک می‌تواند وجود را از آن‌ها سلب کند (ژیلسون، ۱۳۷۰: ۱۳۱).

آکوئیناس بیان می‌دارد که ذات خیر این است که به‌نحوی خواستنی است؛ و چون همه خواهان خیراند، و خواهان کمال‌اند، معلوم می‌شود که خیر کمال است؛ و چون کمال هر چیزی به فعلیت آن است، و این وجود است که اشیاء را به فعلیت می‌رساند، بنابراین، یک شیء تا جایی خیر است که وجود دارد (I, Q.5, Art. 1). پس مطلوب نهایی ذاتاً خیر است، و تنها یک چیز می‌تواند این چنین باشد؛ (I, Q.6, Art. 4) و آن نه تنها خود کامل است بل کمال همه چیز است (I, Q.4, Art. 1,2) و آن خدا است. و چون خدا جامع کمال همه گونه‌ها است، اشتیاق به هر خیری اشتیاق به خدا است.

## ۵. خدا در اندیشه علامه طباطبایی

در حکمت صدرایی که خدا را واجب الوجود می‌داند و می‌نامد برای وحدت وجود تفسیرهای متعددی ارائه شده است؛ از آن جمله می‌توان به «وحدت تشکیکی وجود» و «وحدت شخصی وجود» اشاره کرد. در تفسیر اول، حقیقت وجود، یک حقیقت تشکیکی است که هم وحدت و هم کثرت در وجود، اموری حقیقی هستند. در تفسیر دوم، وجود، واحد شخصی است و مصداق حقیقی آن فقط وجود خدا است؛ و کثرات، مظاهر آن وجود واحداند.

علامه طباطبایی نظر دوم را قبول دارد، به این بیان که ذات و هویت کثرات همان وجود آن‌ها است، این کثرات علتی دارند و شک نیست که وجود معلول با علتش مرتبط است؛ و این ارتباط ارتباط وجودی به آن علت است؛ یعنی در اصل وجودش به آن محتاج است. ایشان در کتاب تفسیرشان می‌نویسد:

«همین معنا را مرحوم صدرالمتهلین به وجهی دقیق و لطیف‌تر بیان فرموده، و آن این است که معلول در هست شدن محتاج علت فاعلی است، و ذاتش وابسته و مربوط به آن است، و با این که این فقر جزء ذات معلول است، دیگر معنا ندارد که از مرحله ذاتش عقب افتاده و بعد از وجود آن پیدا شود، و جدای از هم باشند؛ چه در چنین صورتی ذات معلول، بی‌نیاز از علت، و خود، مستقل از آن می‌بود، و در چنین فرضی دیگر معلول نبود، و این خود خلف فرض است، چون فرض ما، معلول بودن معلول است. پس وقتی ذات معلول جدای از فقر نبوده، و فقر عین ذاتش شد پس از وجود جز وجودی رابط و غیرمستقل

بهره‌ای ندارد، و وجودش عین ربط با علت است، و آن استقلال که آدمی در بدو نظر در وجود او می‌بیند در حقیقت استقلال او نیست، بلکه استقلال علت او است که در او مشاهده می‌کند، بنابراین، وجود معلول از وجود علت خود حکایت می‌کند و آن را در همان حدی که خود از وجود دارد، مجسم می‌سازد.

هیچ موجودی نیست مگر آن‌که هم در اصل وجودش و هم در هر جهتی از جهات که در وجودش فرض شود آیت خدای تعالی و اشاره‌کننده به ساحت عظمت و کبریایی اوست و آیت که به معنای علامت یعنی دلالت‌کننده است، از جهت این‌که آیت است وجودش و وجود مرآت و آینه‌ای است که فانی در صاحب آیت است، و بی او استقلال ندارد، زیرا اگر در وجودش یا جهتی از جهات وجودش مستقل می‌بود دیگر از این جهت آیت و نشان‌گر و دلالت‌کننده به سوی او نبود، و این خلف فرض است، زیرا فرض کردیم که وجود موجودات و تمامی جهات وجودشان آیات خدایند. بنابراین موجودات از این جهت که مخلوق اویند افعال او هستند، افعالی که با هستی خود و صفات هستی خود، هستی خدای را حکایت می‌کنند و صفات علیای او را نشان می‌دهند. و این‌که می‌گوییم فعل همیشه هم‌سنخ فاعل است همین معنا است نه این‌که فعل واجد هویت فاعل بوده و مانند حقیقت ذات او باشد، زیرا این حرف با بداهت و ضرورت مخالف است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۶۹/۱۳).

پس «لیس فیه (ای فی الخارج) إلّا الوجود و أطواره و رشحاته» (طباطبایی، ۱۹۹۹: ۵۸) بنابراین در نظر علامه طباطبایی، وجود، واحد شخصی است که همان وجود خدای متعال است، و معالیل او ظواهر و شؤون او هستند، و هیچ هویتی جز نشان دادن غیر ندارند. و آن را با مفاهیمی از قبیل وجود رابط، صرف‌الوجود، و عدم تناهی، اثبات می‌کند. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۹۴/۱۳) بنابراین درک حقیقت هر موجودی درک مرتبه‌ای از حقیقت وجود واحد است و چیزی جز حقیقت وجود واحد نیست تا بتواند غایت نهایی انسان تلقی شود. از آن‌چه گفتیم این نتیجه برمی‌آید که هم آکوئیناس و هم علامه طباطبایی قائل به وحدت شخصی وجودان، و خدا را حقیقت هستی و واجب‌الوجود می‌شناسند. طبعاً باید نوع نگاه آن‌ها در معرفت خدا و رسیدن به سعادت که همان اتحاد با خدا است یکی باشد. اکنون به این امر می‌پردازیم تا روشن شود معرفت خدا نزد ایشان به چه معنا است.

## ۶. رسیدن به سعادت در آکوئیناس

آکوئیناس می‌گوید: سعادت نهایی و کامل امکان ندارد مگر به واسطه رؤیت ذات الهی و

برای روشن شدن این مطلب دو امر را باید لحاظ کنیم:

اول این که، مادام که انسان به چیزی میل دارد و خواهان چیزی است، سعادت کامل برای او حاصل نشده است.

دوم این که، کمال هر قوه‌ای براساس حقیقت متعلق آن می‌باشد، پس کمال عقل به اندازه ادراک حقیقت (ماهیت) یک شیء است. لکن وقتی عقل ماهیت معلولی را ادراک کند و نتواند ماهیت علت را درک نماید، یعنی چستی علت را نداند، نمی‌گویند که آن عقل به‌طور مطلق علت را درک نمی‌کند؛ حال آن که به‌واسطه درک معلول، وجود علت را درک کرده است. به این خاطر وقتی انسان معلولی را شناخت و دانست که برای آن علتی است، این میل در او باقی می‌ماند که ماهیت علت را نیز بداند و همین میل او را متحیر کرده و برمی‌انگیزد که به جستجو پردازد.

به‌عنوان مثال اگر کسی کسوف خورشید را بداند، این را لحاظ می‌کند که این پدیده علتی دارد، و چون از ماهیت آن علت بی‌خبر است متحیر شده و به جستجوی آن می‌پردازد و مادام به جستجو ادامه می‌دهد تا به ماهیت آن علت وقوف یابد.

حال زمانی که عقل انسان ماهیت معلول مخلوقی را درک کند، تنها آنیت (وجود) خدا را (به‌عنوان علت آن معلول) درک می‌کند و کمال آن عقل ابدأً به علت اولی نخواهد رسید، بلکه پیوسته شوق طبیعی به جستجوی علت خواهد داشت، پس به کمال سعادت نخواهد رسید؛ و برای رسیدن به آن، چاره‌ای جز رسیدن عقل به ماهیت علت اولی ندارد؛ و این‌گونه است که (چون خدا ماهیت ندارد) تنها به‌واسطه اتحاد با خدا به‌عنوان موضوعی که سعادت انسان تنها به آن وابسته است، کمال می‌یابد (I-II, Q. 3, Art. 8).

پس غایت و سعادت آدمی، شناخت خداوند است ولی نه شناختی که به‌نحو فلسفی و از راه استدلال به‌دست می‌آید، چنین شناختی به‌جای معرفی چستی خدا، به این می‌رساند که خداوند چه چیزی نیست؛ و آدمی نمی‌تواند سعادت‌مند باشد مگر آن‌که خداوند را آن‌گونه که هست بشناسد (Aquinas, 1975: Chapter 39). بنابراین، غایت و سعادت نهایی آدمی باید عبارت از رؤیت خداوند آن‌گونه که فی‌نفسه است یعنی رؤیت ذات الهی باشد. رؤیتی که در کتاب مقدس به ما وعده داده شده است و آدمی به‌واسطه آن خداوند را رودررو خواهد دید (کاپلستون، ۱۳۹۲: ۶۰۴/۲) و این امر تنها پس از مرگ اتفاق می‌افتد (ملکی، هوشنگی، ۱۳۹۵: ۲۱۲).

## ۷. رسیدن به سعادت در علامه طباطبایی

علامه طباطبایی بیان می‌کند که انسان باید در مرحله اول، صفات برجسته انسانی را جایگزین صفات نکوهیده ساخته در گسترش اعمال شایسته بکوشد. و در مرحله دوم، حکمت و موعظه حسنه را پیشه خود ساخته در رواج دادن دانش و فرهنگ از هیچ تلاشی فروگذار نکند. و در مرحله سوم، به فلسفه الهی روی آورد، و در پرتو آن به اوج کمال انسانی برسد و به سعادت دنیا و آخرت نائل آید، که نهایت اوج هر کمالی به سوی خداست (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۲۰۲/۱). پس کسب علوم نظری از راه تعلیم و تعلم باعث این می‌شود که راه‌های تزکیه را بشناسد و به آن عمل کند، با انجام این اعمال، طهارتی برای نفس ایجاد می‌شود، و قابلیت درک و دریافت معارف عقلی را پیدا می‌کند. با کسب علوم اعمالی را می‌شناسد که آینه نفس را صیقل می‌دهد، و نفس حالتی پیدا می‌کند که صورت‌های علوم حقیقی در آن نقش می‌بندد. به عبارت دیگر، فایده اصلاح عمل، اصلاح قلب است؛ و فایده اصلاح قلب آن است که جلال خداوند در ذات صفات و افعالش را مشاهده می‌کند. بنابراین سعادت در شهود و لقاء و علم حضوری است، نه علوم فکری و حصولی؛ اساساً خداشناسی از طریق علوم فکری و حصولی، خداشناسی حقیقی محسوب نمی‌شود، یعنی با علوم مفهومی نمی‌توان خدای حقیقی و خارجی را شناخت، چه رسد به این که بتوان خدا را با آن دید یا بر آن اطلاق «رؤیت خدا» کرد.

مراد از این رؤیت قطعی‌ترین و روشن‌ترین مراحل علم است، و تعبیر آن به رؤیت برای مبالغه در روشنی و قطعیت آن است، چیزی که هست باید دانست حقیقت این علم که آن را علم ضروری می‌نامیم چیست؟

در میان معلومات ما معلوماتی است که اطلاق رؤیت بر آن‌ها می‌شود، و آن معلومات به علم حضوری ما است، مثلاً می‌گوییم: من خود را می‌بینم که منم و می‌بینم که نسبت به فلان امر ارادت و نسبت به آن دیگری کراهت دارم، و می‌بینم که فلان چیز را دوست و فلان چیز را دشمن می‌دارم، و می‌بینم که نسبت به فلان امر امیدوار و آرزومندم. معنای این دیدن‌ها این است که من ذات خود را چنین می‌بایم و آن را بدون این که چیزی بین من و آن حائل باشد چنین یافتیم. این امور نه به حواس محسوس‌اند و نه به فکر، بلکه درک آن‌ها از این باب است که برای ذات انسان حاضرند، و درک آن‌ها احتیاجی به استعمال فکر و یا حواس ندارد. بلکه یک نوع درک و شعوری است که با آن حقیقت و ذات هر چیزی درک

می‌شود، و رؤیت پروردگار نیز به همین معنا است یعنی او را به وجدان و بدون هیچ ستر و پرده‌ای درک می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳۰۵/۸-۳۱۱). به بیان دیگر، مراد از رؤیت خداوند، همان شهود او با علم حضوری است، و علم حضوری نه با چشم و گوش حاصل می‌شود، نه با مفهوم ذهنی؛ بلکه با جان و حقیقت روح ادراک می‌شود؛ یعنی روح که موجود مجردی است با تمام هویتش خود را به علم حضوری ادراک می‌کند و چون تمام هویت خارجی او ربط و فقر و تعلق به وجود مستقل خدا است، با ادراک و شناخت خویش خدای خود را ادراک کرده و او را می‌شناسد.

تا این‌جا روشن شد که در نظر هر دو، منهج سعادت انسان تنها در رؤیت خدا به دست می‌آید و هر دو، رؤیت خدا را ادراک حضوری و اتحاد وجودی می‌دانند، این ادراک به معنی احاطه کامل نیست. تعبیر ادراک محدود ذات خدا در آکوئیناس، با تعبیر ادراک اسماء الهی در حکمت صدرایی نظم و فهم معقول‌تری پیدا می‌کند. منتها این رؤیت خدا امری است پیچیده و مبتنی بر مقدمات فراوانی از تربیت علمی و عملی که تنها می‌تواند برای کسی امکان تحقق داشته باشد که محض در کسب علوم و معارف و در حال مراقبه تام از نفس باشد و عملاً اکثر قریب به اتفاق انسان‌ها از این دایره، خارج خواهند بود.

حال ممکن است کسی مدعی شود که در کنار راه عقل، راه ایمان نیز برای رسیدن به سعادت باز است و افرادی که نمی‌توانند یا در مقام کسب علوم عقلی برای رسیدن به سعادت نیستند، می‌توانند از راه ایمان به این هدف دست یابند. به تعبیری برای نیل به این سعادت دو راه وجود دارد: یک راه وصول به حقایق و سعادت، کسب علوم حقیقی و معرفت امور عقلی است. و راه دیگر، راه ایمان و عمل صالح است؛ اگر انسان با تهذیب نفس آینه دل را تطهیر کرد و به مشاهده حقایق رسید دیگر نیازی به تلاش نظری و استدلال و برهان ندارد (صدر المتألهین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۲۸/۹ تدریس جوادی آملی). اکنون به این ادعا می‌پردازیم.

## ۸. شناخت خدا از راه ایمان در آکوئیناس

آکوئیناس معتقد است سعادت آدمی نمی‌تواند حاصل شناختی از خداوند باشد که از راه ایمان به دست می‌آید. حتی اگر از راه ایمان بتوانیم درباره خدا بیش از آنچه از راه استدلال فلسفی می‌توانیم به دست آوریم، بدانیم (کاپلستون، ۱۳۹۲: ۶۰۴/۲).

وی شناخت ایمانی خدا (شناخت خدا از راه ایمان) را برتر از شناخت استدلالی می‌داند، زیرا ما از طریق ایمان چیزهایی را درباره خدا می‌فهمیم که از راه استدلالی نمی‌توان به دست آورد. با این وجود، سعادت نهایی انسان مبتنی بر چنین دانشی نیز نمی‌تواند باشد. به چند دلیل:

اول این‌که، ما سعادت را در کمال فعل عقل دانستیم و معرفت ایمانی در ناقص‌ترین فعل عقل نیز یافت می‌شود، زیرا عقل بسیاری از متعلقات ایمان را به چنگ نمی‌آورد. دوم این‌که ما گفتیم که سعادت نهایی در درجه اول مبتنی بر فعل اراده نیست، حال آن‌که در معرفت ایمانی، اراده اولویت دارد؛ یعنی ایمان، فعل اختیاری نفس است و بین نفس و ایمان اراده، فاصله است، و این امکان وجود دارد که شخص نسبت به گزاره‌ای علم و تصدیق داشته باشد ولی ایمان نیاورد.

سوم این‌که میل طبیعی با نیل به غایت نهایی یعنی سعادت کامل ارضا می‌شود. اما شناخت از راه ایمان، میل را ارضا نمی‌کند بلکه آن را بیش‌تر شعله‌ور می‌سازد. زیرا هر کسی مایل است چیزی را که به آن باور دارد ببیند.

چهارم این‌که شخص مؤمن چیزهایی را می‌پذیرد که توسط دیگری پیشنهاد شده و خودش آن‌ها را ندیده است؛ یعنی ایمان، دانشی بیشتر شبیه شنیدن است تا دیدن. حال انسان به چیزی که ندیده و دیگری آن را گفته باور پیدا نمی‌کند مگر آن‌که آن دیگری شناخت کامل‌تری نسبت به او از آن چیزها داشته باشد. حال اگر آن دیگری نیز خودش از کسی دیگر شنیده باشد نقل کلام به آن دیگری می‌کنیم و این روند نمی‌تواند تا آخر ادامه پیدا کند، چراکه ایمان به چنین چیزی، نابخردانه بوده و اطمینان‌بخش نیست. در نتیجه، آن دیگری باید معرفتی برتر از معرفت ایمانی نسبت به خدا داشته باشد، یعنی یا مستقیماً حقیقت را دیده باشد و یا از کسی که مستقیماً دیده اخذ کرده باشد. بنابراین معرفت ایمانی، برترین معرفت خدا که موجب سعادت است، نخواهد بود (Aquinas, 1975: Chapter 40).

## ۹. شناخت خدا از راه ایمان نزد علامه طباطبایی

حکمت صدرایی، ایمان حقیقی را تصدیق منطقی یا همان علم تصدیقی به مبدأ و معاد، و از شؤون عقل نظری می‌داند.

و از مواردی که دلالت می‌کند که ایمان صرفاً علم و تصدیق است: ... دوم، خداوند متعال

در موارد فراوانی ایمان را ذکر کرده و عمل صالح را با آن همراه کرده است، اگر عمل، داخل در ایمان بود ذکر مجدد آن تکرار به حساب می‌آید... (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۳۶۶: ۲۵۲/۱).

ملاصدرا ایمان را به مراتب سه‌گانه تقسیم کرده و مرتبه سوم را ایمان حقیقی دانسته است؛ تقسیم‌بندی او چنین است: ۱. تصدیق زبانی؛ ۲. تصدیق زبانی همراه با پذیرش قلبی (البته بدون علم یقینی حصولی یا شهودی)؛ ۳. علم تصدیق یقینی؛ که این همان ایمان حقیقی است (فیاضی، ۱۳۸۴: ۹).

بدین ترتیب، می‌توان گفت که جوهره اصلی ایمان از دیدگاه ملاصدرا علم و معرفت است. در واقع ایمان دینی، اعتقادات یقینی مخصوص و علوم حقه‌ای است که از راه برهان یا مکاشفه برای فرد حاصل شده و این علوم به نحوی در جان فرد رسوخ یافته که قابل زوال نیست.

لازم به توضیح است که شکل‌گیری تصدیق منطقی پنج مرحله دارد: تصور موضوع، تصور محمول، تصور نسبت، تصور ایجاب یا سلب نسبت یعنی تصور حکم، (این چهار مرحله از اقسام تصوراند)، تصدیق منطقی، یعنی فهم مطابقت قضیه با واقع؛ پس تصدیق درحقیقت اقرار و اذعان به حکم ایجابی یا سلبی است که در مرحله چهارم بود. نکته مهم این‌که این تصدیق منطقی می‌تواند از روی یقین، یا تقلید، یا جهل مرکب، و یا ظن باشد که منظور ملاصدرا از ایمان حقیقی، همان تصدیق منطقی از روی یقین است.

اما علامه طباطبایی سخنی دیگر دارند و ایمان را چیزی فراتر از مرحله پنجم - که تصدیق منطقی یقینی بود - می‌دانند؛ یعنی ایشان ایمان را مرحله ششم تصدیق که مرادف با اذعان، اعتقاد، و اعتراف می‌باشد می‌دانند. و آن عبارت است از بستن دل (عقدالقلب) به چیزی که در مرحله تصدیق منطقی فهمیده شده است. حاصل این عقیده این است که تصدیق منطقی، مرحله‌ای سابق بر ایمان حقیقی و شرط حصول آن بوده و از نظر حیثیت ذاتی، مباین با حیثیت ذاتی ایمان حقیقی است؛ زیرا ایمان کار دل، و تصدیق کار عقل است. تصدیق منطقی، شرط مقتضی و علت ناقصه ایمان است، لذا ایمان در صورتی مؤثر واقع می‌شود که مانعی از نفاق و استکبار و عصبیت و ... درکار نباشد.

بین تصدیق منطقی و ایمان، سه تمایز مهم وجود دارد: یکی این‌که تصدیق منطقی و علم، محصول عقل نظری است، درحالی‌که ایمان محصول عقل عملی است. دوم، ایمان امری اختیاری است، و انسان می‌تواند با وجود درک حقیقت از آن

سرباززند؛ درحالی که تصدیق غیراختیاری است، که پس از حصول مقدمات، بالضروره حاصل می‌شود (فیاضی، ۱۳۸۴: ۱۰-۱۳).

سوم، ایمان در نفس آلوده و گرفتار تمتعات دنیایی حاصل نمی‌شود و نیاز به مقدمه تزکیه و طهارت و عدم تعلق به دنیا دارد. درحالی که تصدیق منطقی این‌گونه نیست.

درواقع، از دیدگاه علامه طباطبایی ایمان به چیزی، مؤخر از علم به آن چیز است؛ زیرا علم به یک مطلب به این معناست که بین اجزای سه‌گانه آن قضیه یعنی موضوع، محمول و نسبت، به وساطت نفس پیوند مستحکم و غیرقابل زوالی برقرار شده است. این پیوند ثابت که فراتر از تصور و درحد تصدیق است، گره و عقدی است که نفس بین اجزای داخلی قضیه برقرار کرده است و این پیوند همان علم نفس به آن قضیه است.

اما ایمان به مطلبی، امری مؤخر از پیوند علمی است و آن عبارت است از گره و عقد دومی که بین خود نفس و آن قضیه برقرار می‌شود که سبب می‌شود نفس نسبت به آن علمی که برایش حاصل گشته، گرایش یابد و آن را بپذیرد. پذیرفتنی که سبب می‌شود نفس دربرابر آن علم و آثاری که اقتضاء دارد، تسلیم شود.

ایمان از دیدگاه علامه درواقع، همین عقد دوم قلب است؛ همان چیزی که در آثار علامه با تعبیری هم‌چون «التزام عملی» از آن یاد می‌شود. «ایمان به معنای اذعان و تصدیق چیزی و التزام به لوازم آن است» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۴/۱۵) و (گلستانه، ۱۳۹۱: ۲۵).

## ۱۰. جمع‌بندی

با توجه به تعریف علامه از ایمان که آن را صرف علم ندانسته، بلکه اعتقاد قلبی هم‌راه با التزام عملی است، می‌توان پذیرفت که سعادت مبتنی بر ایمان حقیقی باشد. زیرا دقیقاً مشتمل بر همان علمی است که اهل نظر با برهان به آن می‌رسیدند و تنها راه تحصیل سعادت معرفی شده بود؛ ولی این امر نیز مشکل ما را حل نمی‌کند زیرا منظور ما از ایمان، ایمان عوام بود، نه ایمانی که متعلق آن تصدیق یقینی برهانی است.

آنچه از آکوئیناس بیان شد نشانه آن است که وی ایمان را تصدیق منطقی تقلیدی می‌داند، و براساس این تعریف درست است که سعادت را مبتنی بر ایمان نداند.

با توجه به آنچه گفته شد این اشکال به تعریف علامه طباطبایی از ایمان وارد می‌شود که چنین ایمانی که محصول تصدیق یقینی است، نادرالوجود بوده و اکثریت اهل ایمان را



شامل نمی‌شود، و لازمه‌اش این است که جز اهل نظر و فلسفه، توان نیل به سعادت را نداشته باشند.

درواقع، سعادت‌تی که برای اهل نظر حاصل می‌شود برای غیر آن‌ها قابل‌وصول نیست، هرچند آن‌ها به مراتبی از سعادت می‌توانند نائل شوند. بنابراین ایمان اکثریت اهل ایمان موجب سعادت حقیقی و رؤیت ذات الهی نخواهد بود.

همین نتیجه بر نظر آکوئیناس نیز مترتب است، زیرا درست است که او در تعریف ایمان وسعت می‌دهد ولی تصریح دارد که سعادت نمی‌تواند مبتنی بر معرفت ایمانی باشد.

ولی با توجه به مجموع آن‌چه گفته شد به نظر می‌رسد از آن‌جا که رؤیت، بعد از تحصیل مقدمات، با علم حضوری و نیل به حقایق عقلی حاصل می‌شود و تلاش‌های نظری، زمینه‌ساز و مقدمه است، زیرا انسان قوه‌ای که مستقیماً بتواند با آن، سعادت را کسب کند ندارد؛ (I-II, Q. 5, Art. 5) و رؤیت ذات خدا، فوق طبیعت انسان بلکه فوق طبیعت هر مخلوقی است و برای هیچ عقل مخلوقی امکان ندارد که بتواند با قوای طبیعی خود به رؤیت ذات الهی نائل شود (I, Q. 12, Art. 4) و از آن‌جاکه جز خداوند، دیگری قادر بر چنین رؤیتی نیست، پس باید انسان به‌گونه‌ای خدایی شود؛ و چون خدایی شدن، خارج از توان طبیعی انسان است، باید فیض الهی (Grace of God) که همان اشراق نور خداوندی (Light of glory) است، به‌مدد انسان بیاید (Aquinas, 1975: Chapter 53). توضیح این‌که، چون طبیعت عقل مخلوق، توان رؤیت ذات خدا را ندارد، لازم است که توان قوه تعقل به‌واسطه لطف الهی افزایش یابد، و آکوئیناس این افزایش قوه عقلی را انارةالعقل (illumination of the intellect) می‌نامد که کمال خاصی برای عقل است که به‌واسطه آن توان رؤیت خدا را پیدا می‌کند (I, Q. 12, Art. 5).

پس می‌توان پذیرفت که ایمان تقلیدی و عمل صالح نیز همین اثر تمهیدی و مقدمی را دارا باشد و انسان را به آن شهود و درک حضوری برساند؛ چراکه هر دو درنهایت، در اثر افاضه مبدأ اولی و لطف او خواهد بود.

به بیان آکوئیناس از آن‌جاکه هر موجودی تابع قوانین طبیعت است، براساس همین قانون، توانایی و عمل آن محدود می‌شود، و آن‌چه فراتر از طبیعت خلق شده از قدرت هر مخلوقی خارج است. در نتیجه اگر نیاز باشد تا کاری فراتر از طبیعت انجام شود بی‌شک خدا است که آن را انجام می‌دهد؛ مانند زنده کردن مردگان و بینا کردن کوران و امثال آن. حال از آن‌جاکه سعادت، خیری است فراتر از طبیعت مخلوق، بنابراین محال است که

به واسطه فعل مخلوقی اعطا شود؛ بلکه تنها توسط خدا است که انسان به سعادت می‌رسد (I-II, Q. 5, Art. 6).

از نظر علامه طباطبایی نیز تجهیزات وجودی انسان بهترین دلیل است بر این که انسان نیز مانند سایر انواع آفرینش هدفی دارد که متضمن سعادت اوست و مناسب تجهیزات وجودی خود راهی به هدف و سعادت خود دارد (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۲۶). ولی از آنجایی که انسان فی نفسه سراپا فقر است، و به هیچ وجه مالک خیر و سعادت خود نیست، مگر توسط پروردگار خود، به ناچار در این رجوع به سوی پروردگار نیز محتاج است به عنایتی از پروردگارش، و اعانتی از او؛ چون رجوع به خدای تعالی احتیاج به عبودیت و مسکنت به درگاه خدا دارد، که این محقق نمی‌شود مگر به توفیق و اعانت او (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳۷۸/۴). بنابراین می‌توان پذیرفت که ایمان اهل ایمان تقلیدی نیز قابلیت رسیدن به سعادت را داشته باشد و الزامی برای داشتن تصدیق یقینی نیست؛ چراکه تلاش اهل نظر در کسب تصدیق یقینی نیز علت تامه سعادت نبوده و محتاج عنایت الهی است، و بعد از وصول و رؤیت، از آن تصدیق بی‌نیاز خواهند بود؛ پس هیچ منعی ندارد که صاحبان ایمان تقلیدی نیز وقتی صادقانه به مقتضای ایمانشان عمل کنند، از این عنایت الهی بهره‌مند شوند و به سعادت دست یابند.

## پی‌نوشت

۱. با توجه به ترجمه‌های متعدد و چاپ‌های متنوع کتاب *جامع‌الهیات* ما برای ارجاع به این کتاب از روش ارجاع استاندارد بین‌المللی این کتاب استفاده می‌کنیم که به‌عنوان نمونه به‌صورت [ I-II, Q. 3, Art. 2 ] بوده و نشان‌گر قسمت اول بخش دوم، مسئله ۳، مقاله دوم است. درضمن، ارجاعات داخل متن اصلی را به‌نقل از متن اصلی آورده‌ایم و توضیح آن را در پی‌نوشت ذکر کرده‌ایم.

2. ipsum esse ejus est operatio ejus. [I-II, Q. 3, A. 2]

۳. کتاب *تسلای فلسفه* (De Consolatione Philosophiae) اثر بوئتیوس، که توسط سایه میثمی به فارسی ترجمه و چاپ شده است.

۴. کتاب *اخلاق نیکوماخوسی* (Nicomachean Ethics) شناخته‌شده‌ترین اثر ارسطو در زمینه اخلاق است، که توسط محمدحسن لطفی و رضا مشایخی به‌صورت جداگانه ترجمه و چاپ شده است.

۵. انجیل متی یکی از چهار انجیل به تصویب رسیده در عهد جدید است. بر پایه روایت سنتی مسیحیت این کتاب توسط متی یکی از دوازده حواری عیسی نگاشته شده است. از سده ۱۸ میلادی به بعد، پژوهش گران به صورت فزاینده‌ای درستی دیدگاه سنتی را زیر سؤال برده‌اند، و امروز بیشتر بر این باورند که متی، انجیلی که نامش را بر روی آن گذاشته‌اند را ننوخته است. بیشتر پژوهندگان امروزی بر این باورند که انجیل توسط یک نویسنده مستقل مسیحی در اواخر سده یکم میلادی نوشته شده است.

6. engage in and enjoy genuinely good activities

## منابع

- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۳). *تحریر رساله الولایه شمس الوحی تبریزی*، قم: مرکز نشر اسراء.
- ژیلسون، اتین (۱۳۷۰). *روح فلسفه قرون وسطی*، ترجمه: علیمراد داوودی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- ژیلسون، اتین (۱۳۷۵). *مبانی فلسفه مسیحیت*، ترجمه: محمد محمدرضایی، محمود موسوی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی، مرکز انتشارات.
- ژیلسون، اتین (۱۳۸۹). *تاریخ فلسفه مسیحی در قرون وسطی*، تهران: سمت.
- صدرالمتألهین شیرازی، محمد (۱۹۸۱ م). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت: دار احیاء التراث.
- صدرالمتألهین شیرازی، محمد (۱۳۵۴). *المبدأ و المعاد*، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- صدرالمتألهین شیرازی، محمد (۱۳۶۶). *تفسیر القرآن الکریم*، تصحیح: محمد خواجوی، قم: بیدار.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۴). *ترجمه تفسیر المیزان*، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- طباطبایی، محمدحسین (م ۱۹۹۹). *الرسائل التوحیدیة*، بیروت: مؤسسة النعمان.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۸). *رسائل توحیدی*، قم: بوستان کتاب (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم).
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۰). *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.
- فیاضی، غلامرضا (۱۳۸۴). «حقیقت ایمان از منظر ملاصدرا و علامه طباطبایی»، پژوهش‌های دینی، سال اول، شماره اول، بهار ۸۴، صص ۵ - ۱۹.
- کاپلستون، فردریک چالز (۱۳۹۲). *تاریخ فلسفه قرون وسطی*، ترجمه: ابراهیم دادجو، تهران: سروش.
- گلستانه، فهیمه (۱۳۹۱). «حقیقت ایمان از دیدگاه ملاصدرا و علامه طباطبایی»، دو فصل نامه علمی-پژوهشی حکمت صدرایی، پاییز و زمستان ۱۳۹۱، صص ۲۳ - ۳۲.
- ملکی، منصوره؛ هوشنگی، حسین (۱۳۹۵). «سعادت ناقص و کامل و ارتباط آن با رؤیت خداوند از دیدگاه

توماس آکوئیناس، پژوهش‌نامه فلسفه دین (نامه حکمت)، سال چهاردهم، شماره اول، بهار و تابستان ۱۳۹۵.

Aquinas. St. Thomas. *New English Translation of Summa Theologiae* (Summa Theologica), By: Alfred J. Freddoso; John and Jean Oesterle Professor Emeritus of Thomistic Studies; Professor Emeritus of Philosophy, University of Notre Dame. <https://www3.nd.edu/~afreddos/summa-translation/TOC-part1-2.htm>.

Aquinas. St. Thomas (1975). *Summa Contra Gentiles, Book Three...*, translated by: Vernon J. Bourke, University of Notre Dame Press, Reprint edition edition (January 1).

Aquinas. St. Thomas (1947). *Summa Theologiae*, (Benziger Bros edition), Translated by: Fathers of the English Dominican Province.

Aquinas. St. Thomas. *Summa Theologiae*, Latin text and English translation, Introductions, Note, Appendices and Glossaries, Thomas Gibly, Published in the United States of America by: Cambridge University Press, New York.

Stenberg, Joseph (2016). *Aquinas on Happiness Philosophy Graduate Theses & Dissertations*, 50, University of Colorado at Boulder.