

تحلیل دیدگاه توماس آکوئیناس دربارهٔ «سعادت» با استفاده از نظریهٔ «زبان نمادین» تیلیش

mirhashemi_1983@yahoo.com

fathi@tabrizu.ac.ir

سیدمهدی میرهاشمی اسفهلان / دکترای فلسفه، دانشگاه تبریز

حسن فتحی / دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه تبریز

۱۳۹۷/۱۲/۲۱ - پذیرش: ۱۳۹۸/۰۵/۱۶

چکیده

از نظر پل تیلیش، «زبان نمادین» تنها ابزار مناسب برای بیان، تحلیل و بررسی موضوعات دینی است که از توانایی و محدودهٔ الفاظ متعارف دنیوی و نیز زبان مفهومی فلسفه فراتر است. هدف پژوهش حاضر نشان دادن امکان تحلیل مسائلی همچون «فیض الهی»، «فضایل القایی» و «رؤیت مسرت‌بخش» در الهیات فلسفی توماس آکوئیناس با رویکرد «زبان نمادین» است. نظریهٔ «زبان نمادین»، به سبب داشتن ویژگی‌های متناقض‌نما و قطبی، فهم سعادت اخروی، فیض الهی و فضایل القایی را در بستر خود فراهم می‌آورد. همچنین این موضوعات را نمادهایی می‌داند که به منزلهٔ پاسخ‌هایی مناسب برای مسائل اساسی و وجودی انسان هستند. بر این اساس، می‌توان گفت که فیض الهی پاسخی به موضوع «گناه ذاتی» و نقایص طبیعت بشری است. فضایل القایی پاسخی به کافی نبودن فضایل اکتسابی در جهت رسیدن به سعادت فوق‌طبیعی است. رؤیت مسرت‌بخش پاسخی به میل آدمی برای شناخت‌گنه و مبدأ هستی است. نیز سعادت حقیقی در بهشت، پاسخی به تمایل طبیعی [و امید] انسان به جاودانگی همراه با آرامش و بهجت است.

کلیدواژه‌ها: سعادت حقیقی، فیض، فضایل القایی، زبان نمادین، آکوئیناس، تیلیش.

درباره غایت نهایی انسان، ابهامات و شاید تعارضات و تناقضاتی میان دیدگاه «الهیاتی- وحیانی» و دیدگاه «فلسفی- عقلانی» به چشم می‌خورد و احیاناً سؤالاتی برای اهل فلسفه و دیانت پیش می‌آورد؛ از جمله اینکه آیا توصیف دین و الهیات با بیان عقلی فلسفه در خصوص معنا و مفهوم سعادت حقیقی انسان و نحوه نیل به آن مغایرت دارد؟ با وجود نور عقل طبیعی و اکتساب فضایل اخلاقی، اصلاً چه نیازی به نور فیض الهی و القای فضایل الهیاتی هست؟ چگونه و با چه زبان و روشی می‌توان این دو دیدگاه را به هم نزدیک ساخت؟

هدف و محتوای پژوهش حاضر این است که نشان دهد می‌توان دیدگاه *توماس آکوئیناس* درباره «سعادت» را - به خاطر ویژگی‌هایی که دارد - به گونه‌ای در قالب نظریه «زبان نمادین» *پل تیلیش* بیان و بررسی کرد که به سؤالات فوق پاسخ داده شود. موضوعاتی که در این دیدگاه سهم عمده و نقش محوری دارند و می‌توان آنها را نمادهای دینی دانست، عبارت‌اند از: «لطف» (فیض)، «فضایل القایی» (الهیاتی) و «سعادت بهشتی» (رؤیت الهی).

از دیدگاه *تیلیش*، زبان متعارف (ordinary language)، که دارای مفاهیم و کلمات تک‌معناست، برای بیان موضوعات دینی، که عمدتاً دارای معانی دو قطبی هستند و برای اشاره به امر نامتناهی از الفاظ متناهی استفاده می‌کنند، نامناسب است. بنابراین، *تیلیش* معتقد است: باید برای بیان و فهم معنای امر قدسی، از نمادهایی استفاده شود که بتوانند ضمن برخورداری از معنای امر متعالی، از واقعیت و قدرت درونی امر نمادین نیز بهره‌مند باشند. برای مثال، سعادت که مد نظر *توماس* است، در نگاه نخست، تداعی‌کننده معنای لذت و خوشی و برخورداری‌های ظاهری، جسمانی و دنیوی، و در عالی‌ترین سطح خودش، همان کمال عقلی و اخلاقی است؛ اما معنای نمادین آن به بهره‌مندی از رؤیت الهی و بهجت حاصل از آن بعد از مرگ در بهشت و سعادت جاودانی اشاره می‌کند که ویژگی‌های فوق‌طبیعی دارد و فراتر از درک عقلانی ما انسان‌ها، در قالب و ساختار مفاهیم عقلی است. همین ویژگی دو وجهی سعادت است که آن را برای بررسی نمادین متناسب می‌سازد.

زبان نمادین

برای بررسی و تحلیل اصطلاحات، موضوعات و گزاره‌های دینی، که غالباً منشأ وحیانی دارند و از محتوای متون مقدس بهره گرفته‌اند، هر یک از اندیشمندان الهیات و فیلسوفان حوزه فلسفه دین دیدگاهی خاص برگزیده‌اند. از این میان، می‌توان به دیدگاه نمادگرایی (Symbolism) *پل تیلیش* اشاره کرد که این نوشتار با استفاده از آن، به بیان آراء *توماس آکوئیناس* درباره موضوع «سعادت حقیقی» انسان و «فیض یا لطف الهی» در این مسیر، که موجب القای فضایی همچون ایمان می‌گردد، می‌پردازد. *پل تیلیش* تنها زبان متناسب برای بیان موضوعات دینی را «زبان نمادین» می‌داند. او شش ویژگی عمده برای نمادها بیان می‌کند:

۱. بازنمایی (Representation) امری دیگر ورای خود، همانند نشانه‌ها و علائم قراردادی؛

۲. بهره‌مندی (Participation) از قدرت، واقعیت و معنای امر نمادین با رابطه درونی؛

۳. نمایان ساختن سطوح و مراتبی از واقعیت پنهان بیرونی؛

۴. مکشوف ساختن ابعاد و عناصری از روح و روان آدمی؛

۵. منشأ ناخودآگاه جمعی نمادها (در خصوص نمادهای دینی، منشأ وحیانی) و نه خودآگاه فردی، همانند مفاهیم عقلی؛

۶. حیات نمادها وابسته به پیوند درونی یک جماعت و مرگ نمادها هنگام گسستن آن پیوند است (ایلخانی و میرهاشمی، ۱۳۸۸، ص ۵-۸).

علاوه بر این موارد، تیلیش تصریح می‌کند که اولاً، نمادهای دینی تنها در حوزه ایمان دارای معنا، واقعیت و قدرت هستند. ثانیاً، هر یک از نمادهای اساسی دینی - در واقع - پاسخی به مسائل عمده و پرسش‌های وجودی بشری است. همچنین هر پدیده طبیعی یا انسانی، اعم از عمل، گزاره، لفظ یا مفهومی که به نحوی به خداوند اشاره کند، نمادین است. از این نظر، «فیض» (لطف)، «فضایل الهیاتی» و «سعادت حقیقی» نمادهای دینی هستند که هم به خداوند اشاره می‌کنند و هم از واقعیت، معنا و قدرت الهی بهره‌مندند. برای رسیدن به عمق معنای هر یک از امور نمادین، باید معنای ظاهری آن را نفی کنیم یا از آن بگذریم تا به معنای ژرف و بنیادین آن برسیم. این ویژگی نمادها همچنین نشان می‌دهد که در هر امر نمادین، ورای معنای ظاهری و مفهومی، معنای باطنی و نمادین وجود دارد که هدف و مقصود اصلی، وصول به آن است.

به عبارت دیگر، نمادهای دینی از نظر ساختاری و کارکردی، سه ویژگی دیگر نیز دارند: اولین ویژگی «دیالکتیک سلب و ایجاب» نام دارد که گویای نفی امور منتهای و اثبات امر نامتناهی در نماد یا گزاره نمادین به صورت همزمان است. دومین آنها «شفافیت واسطه نمادین» است که رهایی از بیگانگی وجودی را با نفی تناهی و مرتبه درونی شامل می‌شود. ویژگی سوم «بهرهمندی ذاتی» است که بر اساس آن، نماد باید به صورت ذاتی و درونی نمایانگر امر واپسین باشد (رک: همان، ص ۱۳-۲۱).

در توضیح موارد فوق و تطبیق آن بر دیدگاه توماس، باید بگوییم که هر سه نماد اصلی موضوع بحث در این پژوهش، یعنی «رؤیت الهی»، «فضیلت الهیاتی» و «فیض فوق طبیعی»، اولاً سعادت دنیوی، فضیلت طبیعی، و عقل منتهای را برای نیل به سعادت اخروی یا اتحاد با خداوند نفی می‌کنند. ثانیاً، «فیض الهی» در این مجموعه، واسطه نمادین محسوب می‌شود؛ زیرا عامل اساسی القای فضایل الهیاتی و بنابراین، زمینه‌ساز اصلی سعادت حقیقی است که با ویژگی کامل کردن طبیعت، تناهی قوای طبیعی نفس آدمی را نفی کرده، آدمی را از بیگانگی وجودی، که در اثر خطا و گناه و در نتیجه، هبوط پدید آمده است، رها می‌کند. ثالثاً، فیض و فضایل الهیاتی به صورت ذاتی و درونی امر واپسین، یعنی خداوند را بازنمایی می‌کنند، و هر نفسی که برخوردار از این مواهب الهی باشد، از سعادت اخروی و دیدار فرخنده (beatific vision) بهره‌مند خواهد شد.

معنای نمادین «سعادت حقیقی»

سعادت انسان نمادی از سعادت الهی است؛ به این معنا که انسان سعادت‌مند از حیات جاویدان و آرامش حقیقی بهره‌مند

می‌شود. «سعادت حقیقی» یا «رؤیت الهی» را نمی‌توانیم صرفاً یک لفظ یا مفهوم فلسفی بدانیم، بلکه فراتر از آن، یک نماد دینی است. بنابراین، سخن گفتن از سعادت بهشتی به زبان نمادین (دو معنا) مناسب‌تر است و زبان متعارف مفهومی (تک‌معنا) در این زمینه کفایت نمی‌کند. به عبارت دیگر، سعادت حقیقی امری نمادین و دوسویه است؛ یعنی از یک‌سو، به واقعیت طبیعی انسان در طلب خیر و غایت‌نهایی اشاره دارد، و از سوی دیگر، از امکان طبیعی یا توانایی قوای طبیعی او، یعنی عقل و اراده برای نیل به آن فراتر می‌رود. همچنین، برای رسیدن به معنای اصیل «سعادت»، باید مصادیق دنیوی و معانی متناهی آن را نفی کنیم تا به معنای قدسی و نامتناهی آن دست یابیم.

از نظر *توماس آکوئیناس*، هیچ‌یک از خیرهای دنیوی نمی‌تواند نمایانگر موضوع سعادت حقیقی انسان باشد. سعادت آدمی در لذات جسمانی، قوای بدنی، قدرت دنیوی، ثروت و دارایی، شهرت و افتخار - که همگی خیرهای بیرونی به شمار می‌روند - قرار ندارد. همچنین خود انسان، نفس یا چیزی متعلق به آن موضوع سعادت نیست و افعال فضایل اخلاقی نیز سعادت حقیقی و خیر‌نهایی برای انسان نیستند (آکوئیناس، ۱۹۸۱، ص ۷۸۴-۷۹۲؛ همو، ۲۰۰۵، ص ۳۷۶-۳۸۰).

آکوئیناس برای بیان مصداق واقعی «سعادت»، به جمله‌ای از *آگوستین* اشاره می‌کند که کاملاً نمادین است؛ زیرا او خداوند را «حیات انسان سعادت‌مند» دانسته است. از نظر *آگوستین*، همان‌گونه که نفس حیات بدن است، خداوند نیز حیات انسان سعادت‌مند است. به عبارت دیگر، متعلق اراده یا میل انسان، خیر کلی است؛ همان‌گونه که متعلق عقل حقیقت کلی است. پس بدیهی است که هیچ چیز غیر از خیر کلی نمی‌تواند اراده انسان را تسکین بخشد. از سوی دیگر، خیر کلی در هیچ مخلوقی یافت نمی‌شود، بلکه تنها در خداوند یافت می‌شود؛ زیرا هر مخلوقی خیر بودن خویش را از طریق بهره‌مندی دارد. بنابراین، تنها خداوند می‌تواند اراده انسان را راضی کند. بدین روی تنها خداوند، سعادت‌مندی انسان را می‌سازد (آکوئیناس، ۱۹۸۱، ص ۷۹۲-۷۹۳). جمله اخیر کاملاً نمادین است؛ زیرا به خداوندی اشاره می‌کند که نه تنها مبدأ سعادت، بلکه غایت آن و فراتر از این دو، خود سعادت آدمی است. در این بیان، سعادت انسان نمادی برای باز‌نمایی خداوند یا امر واپسین به شمار می‌رود که در عبارت ذیل نیز به آن اشاره شده است.

غایت‌نهایی، «سعادت» نامیده شده است، و اگر ما سعادت انسان را در علت یا متعلق آن بررسی کنیم، چنین چیزی نامخلوق است؛ اما اگر آن را در ارتباط با همان ذات سعادت در نظر بگیریم، چیزی مخلوق است. خداوند در ذات خویش سعادت است؛ زیرا او نه با حصول یا مشارکت چیزی دیگر، بلکه در ذات خویش سعادت است. به عبارت دیگر، همان‌گونه که *بوئتیوس* می‌گوید، انسان‌ها با بهره‌مندی، سعادت‌مند هستند. همچنین سعادت به غایت‌نهایی و عالی‌ترین خیر انسان اطلاق شده است؛ زیرا حصول یا برخوردارگی از عالی‌ترین خیر است (آکوئیناس، ۱۹۸۱، ص ۷۹۴). در اینجا نیز خیر کلی نمادی از خداوند است که انسان سعادت‌مند به آن دست می‌یابد. در جایی دیگر، *توماس* سعادت را همسان با «شناخت روحانی و دیدار خداوند در بهشت» معرفی می‌کند. به نظر او، انسان می‌تواند به سعادت حقیقی بعد از این حیات نایل شود؛ زیرا نفس انسان موجودی نامیراست. بنابراین، سعادت‌نهایی انسانی که در حال

شناخت خداوند است و نفس او بعد از حیات این جهانی به آن نایل می‌شود، مطابق شیوه‌ای خواهد بود که ارواح و عقول محض خدا را می‌شناسند. بنابراین، خداوند به ما وعدهٔ پاداش در بهشت می‌دهد، و می‌گوید که پاکان مانند فرشتگان خواهند بود. آنهایی که سیمای خداوند را در بهشت می‌بینند (آکوئیناس، ۲۰۰۵م، ص ۳۹۵).

خیر کلی، دیدار الهی و شناختن خدا به شیوهٔ عقول محض و فرشتگان در بهشت، همگی نمادهایی از سعادت حقیقی برای انسان هستند. با اینکه توماس به فضایل الهیاتی و به‌ویژه ایمان، در آثارش نقش پررنگ و اهمیت فراوانی داده است، اما او با ذکر چهار دلیل، «شناخت خداوند به‌واسطهٔ ایمان» را با «سعادت» یکی نمی‌داند؛ زیرا اولاً، سعادت فعالیت کامل عقل آدمی است، اما عقل نمی‌تواند آنچه را مقبول است، درک کند. ثانیاً، سعادت نهایی اساساً شامل هیچ فعل اراده نیست. اما در شناخت ایمان، اراده بخش هدایت را بر عهده دارد؛ زیرا فهمیدن ایمان همان قبول و پذیرش چیزهای ارائه شده به آن است. ثالثاً، چون باور و ایمان، تسلیم شدن و پذیرش چیزهایی است که توسط دیگری ارائه شده، پس شناخت ایمان بیشتر شبیه شنیدن است تا دیدن. در حالی که سعادت عالی‌ترین شناخت دربارهٔ خداوند است، نمی‌تواند شناخت ایمان باشد. رابعاً، سعادت غایت نهایی است که میل طبیعی تماماً به‌وسیلهٔ آن آرام شده است. اما شناخت ایمان، دور از میل تسکین یافته است، بلکه آن را به جنبش در می‌آورد؛ زیرا هر کسی می‌خواهد آنچه را که باور و ایمان دارد، ببیند (آکوئیناس، ۲۰۰۵م، ص ۳۸۵).

با توصیفات ذکر شدهٔ فوق، می‌توانیم چنین استنباط کنیم که ایمان نیز به مثابهٔ نمادی برای نیل به سعادت حقیقی است؛ زیرا ایمان به سبب ویژگی‌های دنیوی و متناهی که دارد، در نیل به سعادت نهایی نفی می‌شود تا حقیقت چنین سعادت را - که امری فوق طبیعی و اخروی است - اثبات نماید. از سخنان توماس چنین برمی‌آید که در میان فضایل سه‌گانه، تنها فضیلت «حبت» است که در زندگی اخروی یا در بهشت نیز همراه مؤمنان با خداوند خواهد بود. زیرا فضیلت «ایمان» در آنجا به شهود ذات الهی تبدیل شده و عملاً چیزی پنهان نخواهد بود تا ایمان به آن ادامه داشته باشد. در قرآن کریم نیز از آن روز به عنوان «یَوْمَ تَبْلَى السَّرَائِرُ» (طارق: ۹) نام برده شده است؛ روزی که در آن، اسرار پنهان آشکار می‌شود. همچنین موضوع و غایت امید، که سعادت جاودانی است، تحقق می‌یابد؛ آیاتی که بیانگر سرور و شادایی چهره‌ها از دیدار پروردگار در آن روز است: «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ - إلی رَبِّهَا نَاطِرَةٌ» (قیامه: ۲۳-۲۴). این سه فضیلت الهیاتی نمادهایی برای سعادت حقیقی یا خداوند هستند که در بخش بعدی توضیح داده شده است.

از دیگر نمادهایی که برای بیان سعادت حقیقی استفاده می‌شود، نماد «رؤیت الهی» است. رؤیت الهی امری نمادین است؛ یعنی در عین حال که در ظاهر از الفاظ متناهی و دنیوی تشکیل شده، اما در حقیقت و ژرفا، از معنای امر نمادین نامتناهی، متعالی و فوق طبیعی بهره‌مند است. «رؤیت الهی» هرگز با ابزارهای حسی و عقلی، که نفس انسان به صورت طبیعی از آنها برخوردار است، حاصل نمی‌شود، بلکه فراتر از آنها، به معنای «بهره‌مندی از واقعیت امر نامتناهی و فوق طبیعی» است. سعادت جاودانی با نفی معانی و مصادیق دنیوی، نمایانگر واقعیت اخروی و الهی است که در آن، نفس انسان سعادتمند از رؤیت ذات خداوند برخوردار می‌شود. این معنا با مفاهیم تک‌معنا - که در آن

اصل «این‌همانی» و «سنخیت علت با معلول» مطرح است - هرگز قابل درک و فهم عقلانی و فلسفی نیست. چنین سعادت‌ی در حیات دنیوی، فقط در حوزه ایمان دریافتنی و پذیرفتنی است. در عین حال، از معنا و قدرت خودِ ایمان نیز فراتر می‌رود. می‌توان گفت که ایمان، امید و محبت به عنوان نمادهای دینی و فضایل الهیاتی از معنا، واقعیت و قدرت امر نمادین متعالی، که همان سعادت الهی است، بهره‌مند هستند؛ زیرا منشأ آنها مستقیماً فیض خداوند است.

معنای نمادین «لطف» (فیض)

در اینجا، می‌خواهیم میان این دیدگاه *توماس* که «لطف، قدرت معنادهی عقل و آزادی اراده را زایل نمی‌کند، بلکه عامل تکمیل آن است» و این دیدگاه *تیلیش* که «نماد با نفی مفهوم طبیعی و ظاهری به اثبات واقعیت باطنی و حقیقی می‌رسد» ارتباط و مقارنه ایجاد کنیم. به عبارت دیگر، لطف (فیض) نمادی است که زمینه و ماده آن طبیعت انسانی است، اما از آن فراتر می‌رود. لطف الهی پاسخی به مسئله «گناه ذاتی» و نقص طبیعت بشری است. بنابراین، دو سوپه (قطبی) بودن معنا، واقعیت و قدرت فیض الهی در متحول ساختن نفس انسان، این امکان را می‌دهد که از آن با زبان نمادین سخن بگوییم و آن را نمادی الهی و دینی بدانیم. منظور از اینکه می‌گوییم: «فیض ویژگی قطبی دارد»، این است که از یک سو، نشانگر تهاهی و ضعف و نیاز طبیعت آدمی است، و از دیگر سو، لطف و رحمت نامتناهی و فوق‌طبیعی خداوند را بازنمایی می‌کند. نفس انسان با اینکه قدرت عقلش در محدوده طبیعت حرکت می‌کند، اما اراده‌اش طالب خیر نامتناهی و سعادت جاودانه است. بدین سبب، نیاز به امدادی فوق‌طبیعی و الهی دارد تا بتواند به خواسته نهایی‌اش نایل شود. به عبارت دقیق‌تر، فیضی که شامل حال انسان می‌شود، حالت نمادین دارد؛ زیرا با اینکه باعث ایجاد مواهب و فضایی در نفس متناهی انسان و حیات دنیوی او می‌شود، به امر نمادین نامتناهی - یعنی خداوند - و اخروی - یعنی سعادت - اشاره دارد و به آن حقیقت و خیر کلی رهنمون می‌شود.

همان‌گونه که عقل انسان در پویش‌های پیش‌عقلانی ریشه دارد، به یک عقل عالی نیز گشوده می‌شود؛ یعنی: فرجام کامل فوق‌طبیعی به واسطه اتحاد با خداوند. این جنبه از عقل بشری است که برای خداوند ممکن می‌سازد تا حیات اخلاقی را از طریق فیض متحول سازد. به عبارت دیگر، برای *آکوئیناس*، عقل به فروسو همانند فراسو دست‌رسی دارد؛ به آن جنبه‌های طبیعت ما که با حیوانات دیگر مشترکیم کشیده می‌شود؛ و نیز ما را به سوی یک غایت نهایی، که خودِ عقل را کنار می‌گذارد، متوجه می‌سازد.

فیض چیزی نیست، مگر یک تحول ایجاد شده برای نفس انسان، که از طریق آن ما توانا می‌شویم تا اعمالی را انجام دهیم که ما را به رستگاری و نجات برساند. برای اینکه فیض در هر حوزه حیات انسانی کاملاً نتیجه‌بخش باشد، باید تمام استعدادهای نفس انسانی شامل فرایندهای ژرف‌اندیشی و فعالیت را تغییر شکل دهد؛ به این معنا که در اصطلاحات *آکوئیناس*، کافی نیست که فضایل الهیاتی بر افعال فضایل دیگر مسلط باشد، بلکه فیض باید مستقیماً از طریق فضایل متناسب با هر قوه‌ای از نفس معلوم گردد؛ یعنی از طریق نمونه‌های القایی تمام فضایل اساسی. فضایل القایی انسان را در یک عادت عالی‌تری نسبت به غایت عالی‌تر، و در نتیجه، در ارتباط با طبیعت عالی‌تر، یعنی در

ارتباط با مشارکت در طبیعت الهی قرار می‌دهند (آکوئیناس، ۱۹۸۱، ص ۱۵۱۳). «فضیلت القایی» به این معناست که خداوند بدون دخالت ما وظایف اخلاقی و مذهبی را در ما انجام می‌دهد (همان، ص ۱۱۴۷).

فیض و لطف خداوند، به عنوان عاملی بیرونی برای سعادت، نقش تعیین‌کننده و اساسی دارد. توماس بر این باور است که عوامل الهی کمک و یآوری برای قوای طبیعی انسان محسوب می‌شوند تا نقایص آنها را تکمیل کنند. بنابراین، یک همبستگی متقابل میان طبیعت و فیض، میان فضایل اکتسابی طبیعی و فضایل القایی الهی یا فضایل اخلاقی و فضایل الهیاتی وجود دارد. به بیان توماس، خداوند هر چیزی را در طریق خود آن حرکت می‌دهد؛ همان‌گونه که می‌بینیم در اشیای طبیعی، آنچه سنگین است و آنچه سبک است بر مبنای طبایع مختلفشان به‌طور متفاوت حرکت می‌کنند. بنابراین، او انسان را مطابق وضعیت طبیعت بشری‌اش به عدالت و می‌دارد. اما طبیعت خاص انسان داشتن اراده آزاد و نیز استفاده از عقل است. بنابراین، گرچه القا و فیض از طرف خداوند است، اما مسلماً پذیرش آن در ارتباط با اراده آزاد بر اساس بهره‌گیری از عقل در انسان است (همان، ص ۱۵۳۰). بنابراین، از حیث پذیرش فیض نیز می‌توانیم با زبان نمادین سخن بگوییم؛ یعنی انسان با اراده طبیعی و منتهای‌اش پذیرای فیض فوق طبیعی و نامتناهی خداوند می‌شود.

علاوه بر این، فیض الهی در جهت قوای طبیعی آدمی، می‌تواند مؤثر واقع شود. به عبارت دیگر، فیض و اراده عقلانی ارتباطی متقابل در سعادت انسان دارند. بر اساس دیدگاه مسیحی، گناه اولیه، به عنوان منشأ سایر گناهان انسان، مانع اساسی در راه رسیدن به کمال و سعادت آدمی است. بنابراین، باید گناه بخشیده شود تا انسان لایق دیدار خداوند گردد. بخشش گناه و پاک شدن نفس از آثار آن با فیض الهی صورت می‌گیرد. با این حال، عمل کرد عقل و اراده آدمی در فهم و پذیرش آن مؤثر است.

قابل ذکر است که آگوستین قبل از توماس، حتی کارایی اراده در جهت بهره‌گیری از فیض الهی را منوط به رحمت خداوند دانسته بود. او اعتقاد داشت که اراده آزاد و شایستگی از طریق اعمال، صلاحیت لازم برای نجات و سعادت آدمی را ندارد؛ زیرا انسان در استفاده بد از اراده آزادش، دچار گناه شد و خودش و آن را تباه کرد. بنابراین، کسی که برده گناه است، آزاد نیست تا کار درستی انجام دهد، مگر اینکه از بند گناه رها شود و شروع به نیکوکاری کند (آگوستین، ۱۹۵۵، ص ۳۵۶).

همچنین، آگوستین از کتاب مقدس الهام گرفته است و ندای فیض را می‌شنود که آشکارا خبر می‌دهد: «زیرا خداوند است که در شما، هم اراده کردن و هم انجام دادن کاری را مطابق با اراده نیکویش ایجاد می‌کند» (فیلیپیان، ۱:۳). و در جای دیگر: «بنابراین، از اراده انسان یا از حرکت او نیست، بلکه از نمایش رحمت خداوند است.» (رومیان، ۱۶:۹). به این معنا که فعالیت از هر دو، یعنی از اراده انسان و از رحمت خداوند است. بنابراین، ما این عقیده را می‌پذیریم، که «به موجب اراده یا حرکت انسان نیست، بلکه از نمایش رحمت الهی است». گویی بدین معناست که «اراده انسان به خودی خود کافی نیست، مگر اینکه لطف خداوند نیز وجود داشته باشد». خداوند هم اراده را آماده کرده است تا کمک الهی را دریافت کند و هم به اراده کمک کرد تا بدین‌گونه آماده (برای دریافت لطف الهی) گردد (آگوستین، ۱۹۵۵، ص ۳۵۸).

آگوستین همواره بر اهمیت، کفایت، برتری و تقدم فیض، و حتی زمینه و خاستگاه بودن آن برای اراده انسان

تأکید داشت، به گونه‌ای که اراده باید پاسخگوی این فیض الهی باشد.

از سخنان *توماس* چنین برمی‌آید که اولاً، انسان ذاتاً موجودی امکانی و مخلوقی محتاج، و بنابراین، نیازمند فیض، رحمت و امداد الهی است. ثانیاً، اراده و عقل طبیعی انسان ذاتاً ناقص است و برای کمال خویش نیاز به فیض الهی دارد. ثالثاً، سعادت حقیقی ذاتاً امری فوق طبیعی است. پس باید عاملی فوق طبیعی در این امر دخالت کند. رابعاً، فیض نه تنها عقل و اراده را کامل، و نقص ذاتی آنها را جبران می‌کند، بلکه موجب القای فضایی می‌گردد که عادات و فضایل اکتسابی یا اخلاق طبیعی را کامل می‌گرداند. همچنین فیض در بخشش گناهان و پاک شدن نفس انسان از آثار گناه، نقش مؤثر و اساسی دارد.

استامپ نیز تأکید می‌کند که ساختار ادراک مفهومی عقل برای قبول گزاره‌های ایمان، متناسب نیست؛ زیرا این گزاره‌ها، نمادین هستند و با نمادهای حیات جاودانی و سعادت اخروی، اتحاد با خداوند را بازنمایی می‌کنند. او می‌نویسد: اراده در پذیرش عقلانی ایمان سهم دارد؛ زیرا میل طبیعی اراده به سمت خیر است. اراده با ملاحظات سعادت مرید و با تأملات درباره‌ی خداوند به حرکت درمی‌آید. او، خود خیر حقیقی است. وقتی یک عامل با گزاره‌های ایمان مواجه می‌شود، او می‌بیند که این گزاره‌ها آمیزه‌ی دو غایت، یعنی حیات جاودانی و سعادت مرید در پیوستن یا اتحاد (union) با خدا را بازنمایی می‌کنند. هرچند این گزاره‌ها در بخش عقل برای قبولاندن کافی نیستند، اما اراده خیر بزرگ‌تر را برای پذیرش این گزاره‌ها ارائه می‌کند، و بدین‌روی، اراده عقل را برای پذیرش تحت تأثیر قرار می‌دهد (استامپ، ۱۹۹۱، ص ۱۸۷-۱۸۸).

معنای نمادین «فضایل الهیاتی»

فضایل الهیاتی شامل اعمال و ملکات انسانی با محوریت و فاعلیت خداوند است. به عبارت دیگر، وحی و فیض الهی و نیز آموزه‌های دینی منشأ و زمینه‌ساز ایجاد چنین فضایی در حیات انسان شده است. بر اساس دیدگاه *توماس آکوئیناس*، سعادت انسانی دو گونه است: یکی متناسب با طبیعت آدمی است؛ سعادت که انسان می‌تواند به وسیله‌ی مبادی طبیعی‌اش، یعنی قوای نفس ناطقه و افعال و فضایل حاصل از آنها، به دست آورد. دیگری سعادت است فراتر از طبیعت انسان، و انسان می‌تواند آن را تنها با قدرت خداوند می‌تواند حاصل کند، یعنی با نوعی از بهره‌مندی در الوهیت که درباره‌ی آن سعادت در کتاب مقدس (دوم پطرس، ۱:۴) نوشته شده که توسط مسیح است که ما «شریک طبیعت الهی» می‌گردیم. البته چون چنین سعادت فراتر از توانایی طبیعت آدمی است، مبادی طبیعی انسان، که او را توانا می‌سازند تا مطابق توانایی‌اش بهتر عمل کند، برای نیل به این نوع سعادت کافی نیستند. بنابراین، برای انسان ضروری است که برخی مبادی اضافی را از خداوند دریافت کند که به سبب آن بتواند به سعادت فوق طبیعی رهنمون شود؛ همان‌گونه که او به وسیله‌ی مبادی طبیعی‌اش به غایت طبیعی خویش - هرچند نه بدون کمک الهی - رهنمون شده است.

فضیلت الهیاتی سه ویژگی دارد: ۱- موضوعش خداست که فراتر از دسترس بشر است. ۲- موهبتی است و به بیان کتاب مقدس، توسط روح‌القدس در ذهن انسان القا (infused) می‌شود. ۳- تنها به وسیله‌ی وحی و از طریق کتاب مقدس شناخته می‌شود.

از دیدگاه توماس، مطابق کلام پولوس رسول (اول قرتیان، ۱۳:۱۳) فضایل الهیاتی شامل ایمان، امید و محبت می‌شود (آکوئیناس، ۱۹۸۱، ص ۱۱۴۰).

بنابراین، برای رسیدن به سعادت فوق طبیعی، باید توانایی‌ها و عادات اکتسابی در حیطة اخلاق دنیوی را، که البته به عنوان زمینه لطف لازم‌اند، نفی کنیم تا به اثبات فضایل القایی در حوزه دین برسیم. به عبارت دیگر، در عین برخورداری از فضایل اکتسابی و طبیعی، انسان باید دارای فضایل القایی و الهیاتی شود و برای نیل به سعادت جاودانی، علی‌رغم حکم عقل و فرمان اراده، تسلیم ایمان شده، محبت و امید را پذیرا گردد. همانند سعادت حقیقی، که (خودِ خداوند است)، و فیض الهی؛ برای فضیلت الهیاتی نیز، که نماد دینی محسوب می‌شود، ماده نمادین لازم است که امر واپسین خودش را در آن بازنمایی کند و متجلی سازد. «ماده نمادین» همان جنبه منتهای و دنیوی یا طبیعی پدیده‌های نمادین است که برای نیل به معنای حقیقی، باید آن را نفی کرد. درباره فضیلت الهیاتی نیز ماده نمادین همان فضیلت طبیعی یا عادت خوب نفس است که زمینه‌ای برای القای فضیلت موهبتی خداوند می‌شود. اگر چنین زمینه و ماده‌ای نباشد، قطعاً امکان بازنمایی امر واپسین نیز وجود نخواهد داشت.

فضایل القایی پاسخی به نقص فضایل اکتسابی در جهت رسیدن به رؤیت الهی است. آیا می‌توانیم ایمان، امید و محبت را نمادهای دینی بدانیم؟ اگر چنین است اینها جزو کدام دسته یا مرتبه از نمادها قرار می‌گیرند؟ این فضایل - در واقع - از یک سو، آثار و ثمرات افعال خداوند و لطف او بر انسان مؤمن هستند؛ و از سوی دیگر، همین‌طور ایمان، امید و محبت، خداوند را به عنوان غایت قصوای آدمی و سعادت جاودانی بازنمایی می‌کنند. انسان مؤمن، که فضایل الهیاتی بر نفس او القا شده باشد، نمادی از مبدأ و مقصد غایی است.

با ویژگی‌هایی که توماس برای فضیلت الهیاتی برشمرده است، معلوم می‌شود که فضایل اگرچه عادات و فضایی هستند که از لحاظ ظاهری، جنبه انسانی دارند، یعنی در انسان به وجود می‌آیند؛ اما از جهت دیگر، منشأ حیوانی و الهی دارند. بنابراین، فضیلت‌های الهیاتی، ویژگی نمادین دارند؛ یعنی اولاً، نمایانگر امر واپسین و فوق طبیعی هستند. ثانیاً، با نفی معنای منتهای فضیلت، که به سعادت دنیوی منتهی می‌شود، می‌توانیم به اثبات معنای نامتناهی آن و سعادت اخروی نیل شویم.

نتیجه‌گیری

در حیات دینی انسان مؤمن، فضایل الهیاتی [در قالب عمل] نمایانگر فیض الهی [فعل خداوند] است که او را به سعادت حقیقی یا رؤیت الهی [اتحاد خداوند یا امر واپسین] هدایت می‌کند. هر نماد صرف نظر از معنای ظاهری، به واقعیت درونی اشاره می‌کند. نور فیض الهی علاوه بر نور عقل طبیعی، فضایی را به انسان القا می‌کند که ورای فضایل اکتسابی است. سعادت حقیقی ورای سعادت‌های مجازی است و رؤیت الهی ورای فهم و ادراکات دنیوی است.

خیر فاعل، یا سعادت‌مندی را به دو نحو می‌توان فهمید. نوعی از سعادت‌مندی وجود دارد، متناسب با قابلیت‌های موجود عاقل؛ و فضایی به آن سعادت معطوف شده‌اند که ما می‌توانیم با تلاش‌های خودمان به دست آوریم. در واقع، آکوئیناس

مکرر این نوع سعادت را با انجام فضایل اساسی برابر می‌داند. چنین سعادت، سعادت دنیوی است که /رسطو آن را با مفاهیم فلسفی توصیف کرده است. اما در حقیقت، ما به یک شکل عالی‌تر از سعادت فراخوانده شده‌ایم؛ یعنی اتحاد مستقیم با خداوند در دیدار فرخنده. این سعادت را گرچه /کوئیناس با الفاظ متعارف و مفاهیم فلسفی توصیف کرده، اما واقعیت و معنای آن از مفاهیم صرف فراتر است. بنابراین، از سعادت به خاطر دو سویه (قطبی) بودن معنای آن، باید با زبان نمادین سخن بگوییم. به عبارت دیگر، سعادت حقیقی نمادی برای بازنمایی اتحاد با خداوند و دیدار فرخنده است. چنین نتیجه گرفته می‌شود که این نوع استکمال نه‌تنها کاملاً فراتر از قابلیت‌های طبیعی عقل بشری، بلکه فراتر از هر عقل مخلوقی است، و به این سبب، ما باید به طریقی متحول شویم، و به منظور نیل به چنین غایتی، مبادی جدیدی برای فعالیت دریافت کنیم. همچنین این مبادی جدید، که برای فعالیت تنها به واسطه فعالیت مستقیم خداوند می‌توانند به ما برسند، نفس را متحول می‌سازند و برای فعالیت، به آن نفسی ارزانی می‌شوند که نمی‌توانست فی نفسه آنها را به دست آورد. فیض موجب این تحول می‌شود، و منش‌های مؤثر، که از طریق آن فیض عملی می‌شود، فضایل القایی هستند. این نوع فضایل شامل اقتباس‌ها (گونه‌ها)ی القایی فضایل اساسی و نیز فضایل الهیاتی ایمان، امید و محبت و مواهب روح القدس می‌شود. عقلی که از طریق فضایل عمل می‌کند به مادون نگاه کرده، متمایل می‌شود و احساسات را تغییر شکل می‌دهد. حال ما می‌بینیم که عقل از طریق تأثیر متحول‌کننده فیض به ماورا نظر کرده، از طریق فضایل القایی و مواهب عمل می‌کند. بنابراین، فیض و فضایل الهیاتی نمادهایی هستند که امر واپسین (خداوند) را بازنمایی می‌کنند و از قدرت، معنا و واقعیت آن بهره‌مند هستند.

قوای عقلانی ما در شناخت و عشق خداوند مبنایی برای تأثیرات متحول‌کننده فیض فراهم می‌آورند، و از طریق محبت و فضایل القایی دیگر عمل می‌کنند تا ما را به سوی یک رابطه شخصی با خداوند هدایت کنند که ما غیر از آن هرگز نمی‌توانیم تصور کنیم، اگرچه این قوای عقلی بدون فیض، تمامیت کافی برای فراهم آوردن مبنایی برای شناختی از قواعد خاص قانون طبیعی را، هرچند شناختی ناقص و انحراف‌یافته نگه داشته‌اند. اما نکته مهم و اساسی در اینجا، تأکید بر این نکته است که عقل برای رسیدن به رؤیت الهی به کمک فیض، از توانایی طبیعی خویش فراتر می‌رود، و به عبارت دیگر، توانایی طبیعی را نفی می‌کند تا نقش فیض فوق طبیعی و الهی را اثبات و تأیید نماید.

منابع

- ایلخانی، محمد و سیدمهدی میرهاشمی اسفهلان، ۱۳۸۸، «زبان نمادین از دیدگاه پل تیلیش»، *پژوهش‌های فلسفی*، ش ۲۱۰، ص ۱-۲۶.
- Augustine, 1955, *Confession and enchiridion*, Edited and translated by Albert Cook Outler, Louisville, Kentucky, Westminster John Knox Press
- Aquinas, Thomas, 1981, *Summa Theologica*, Public Domain: www.ccel.org/ccel/aquinas/summa.html
- _____, 2005, *Summa Contra Gentiles*, edited by Rickaby, Joseph, S.J., Catholic Primer; The Catholic Primer: www.catholicprimer.org
- Stump, Eleonore, 1991, *Aquinas on Faith and Goodness, In Being and Goodness: The Concept of the Good in Metaphysics and Philosophical Theology*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 179-207.