

فصلنامه علمی - تخصصی فرهنگ پژوهش

شماره ۲۶، تابستان ۱۳۹۵، ویژه فلسفه و کلام

بررسی مبانی نظری سعادت از دیدگاه توماس آکوئیناس

تاریخ دریافت: ۹۴/۱۱/۱۶

تاریخ تأیید: ۹۵/۰۲/۱۹

شکوفه اسمخانی*

چکیده

بحث سعادت و شقاوت یکی از مباحث مهم دینی و فلسفی و کلامی و اخلاقی است که از روزهای نخستین هستی بشر، ذهن بشر را به خود مشغول کرده است. در این نوشتار مبانی فلسفی و کلامی توماس آکوئیناس در تحلیل سعادت و شقاوت مورد بررسی قرار می‌گیرد. توماس آکوئیناس هستی را متشکل از گیرنده و دهنده می‌داند که دهنده علت هستی بخش و گیرندگان مخلوقات هستی هستند که مراتب هستی را تشکیل داده‌اند، ایشان نفس را جوهری مستقل می‌داند که قوا و نیروهای بدن در ارتباط و هماهنگی با او هستند، از نظر ایشان انسان، دارای سرشتی خاص است که دارای گرایش‌های فطری و موجودی مختار است که با اراده و اختیار امور خود را تدبیر می‌کند و به سوی سعادت که از راه شناخت و عشق به خدا به دست می‌آید در حرکت است. چنین نگاهی بازتاب‌های اخلاقی تربیتی خاصی را در پی دارد که در سایه آن می‌توان به سعادت دنیوی و سعادت کامل اخروی که همان رویت الهی است، دست یافت.

مصدق سعادت در توماس آکوئیناس رؤیت ذات الهی در جهان آخرت و راه رسیدن به آن کسب فضایل اخلاقی و عقلانی و شناخت و معرفت و عشق به خداوند می‌باشد.

واژگان کلیدی: سعادت، شقاوت، توماس آکوئیناس، انسان، اختیار، فطرت، هستی‌شناسی، مبدأ، معاد.

* کارشناسی ارشد فلسفه و کلام دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام.

مقدمه

سعادت نفس یا ب عبارت دیگر فرجام انسان، از جمله مباحث دیرین در علم النفس می‌باشد، بی‌تردید همه انسانها به طور فطری در پی سعادت خویش می‌باشند و کسی را نمی‌توان یافت که سعادت طلبی خویش را انکار نماید هرچند در تشخیص سعادت یا شقاوت دچار اشتباه شده باشد. از این رو کارهایی انجام می‌دهد که گمان می‌کند او را به سعادت مورد نظرش می‌رساند، خواه در واقع چنین باشد و خواه چنین نباشد. برخی از انسانها برای رسیدن به سعادت بیشتر به جنبه‌های مادی اهمیت داده‌اند، برخی به حیات اخروی تکیه کرده‌اند و برخی دیگر نه. نتیجه اینکه همانطور که بشر به دنبال سلامتی است به دنبال سعادت نیز می‌باشد هر انسانی راه سعادت خود را تشخیص نمی‌دهد و ممکن است گرفتار بیماری‌های خطرناک روحی و اخلاقی گردد. بنابراین باید سعادت متعالی به معنای دقیق آن احیا گردد و روش پیاده سازی آن در زندگی مهندسی شود. اگر چه ثروت، قدرت، بهداشت، تغذیه، سلامت و در یک کلام امکانات مادی برای کسب سعادت لازم هستند ولی اینها شرط کافی نمی‌باشند.

اگر سعادت واقعی تبیین نشود، سعادت بی‌بسیان - شهرت، شهوت، منفعت، سلطه - به جای آن می‌نشیند و سرزمین معنویت و تعالی را غصب خواهد کرد. در این صورت به جای اینکه جسم و ماده و دنیا و ظاهر در خدمت روح و اخلاق و معنویت قرار گیرد، اصل در خدمت فرع درمی‌آید، در حالیکه ارزش‌های روحی، فکری و اعتقادی بسی مهم‌تر از ارزش‌های جسمی و ظاهری هستند. از طرفی تا سعادت را شناسیم، به سمت آن حرکت نخواهیم کرد، باید ابتدا سعادت صحیح و متعالی را شناخت سپس راه آن را تحصیل کرد و به آن رسید.

با شناخت صحیح و دقیق مفهوم و مصداق سعادت می‌توان به رشد دین و اخلاق در جهان کمک کرد؛ چرا که دین به دنبال سعادت است که در آن، هم به آرامش و هم به آسایش بشر توجه شده است.

و چون مکاتب اخلاقی و ادیان به مساله سعادت بسیار تأکید دارند و دین مسیحیت از ادیانی است که در جهان پیروان زیادی را به خود اختصاص داده است و از سوی توماس آکوئیناس جزء شخصیت‌های برجسته‌ی مسیحی است که دغدغه فهم سعادت و معرفی آن در آثارش مشهود است. برآن شدیم تا در این نوشتار دیدگاه ایشان را درباره سعادت را مورد کندوکاو قرار دهیم. به نظر می‌رسد که توماس آکوئیناس دو نوع سعادت برای انسان قائل است که یکی ناقص و زود گذر که در این دنیا از طریق عمل به نیکی‌ها و فضایل عقلانی قابل وصول است و دیگری سعادت تام که عبارت از رویت ذات خداوند که در جهان آخرت قابل وصول است.

برای نیل به این مهم مباحث این نوشتار را با مفهوم سعادت آغاز می‌کنیم و سپس مبانی فلسفی از جمله هستی‌شناسی و انسان‌شناسی و مبانی کلامی از جمله مبدأ و معاد و در نهایت مصداق سعادت را بر اساس مبانی فلسفی و مبانی کلامی به انجام خواهیم رساند.

بررسی مفهوم سعادت در لغت

در ابتدای هر نوشتاری برای اینکه بحثی واضح گردد باید ابتدا واژه‌شناسی صورت گیرد و مفاهیم و معانی آن بحث، مورد بررسی قرار گیرد بنابراین ابتدا مفاهیم سعادت و شقاوت را در کتب مختلف مورد بررسی و کندوکاو قرار می‌دهیم و سعادت را از نظر آکوئیناس بیان می‌کنیم.

سعادت در لغت

در بررسی کتب لغت درباره سعادت به دست می‌آید که تعریف کامل و جامعی که بتواند تمام ابعاد آنرا نشان دهد، وجود ندارد هر چند که به ظاهر تمام افراد تعریف آن را در ذهن دارند و آن را می‌شناسند.

سعادت حالت ایجاد کننده خیر و برتری و درستی در انسان می‌باشد. سعادت را می‌توان مترادف نیک‌بختی، خوشبختی، یاری و مساعدت دانست. (علی اکبر قریشی، قاموس قران، ذوی القربی، دار الکتب الاسلامیه، تهران، ج ۳، ص ۲۶۸).

اما بر حسب عرف، نیک بختی و نیک بخت شدن، معنی خلاف شقاوت را می‌دهد. (دهخدا، لغت نامه دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۲۸، ص ۵۱۴)

راغب می‌گوید سعد و سعادت آن است که کارهای الهی انسان را در رسیدن به خیر یاری کند. ضد آن شقاوت است. (قرشی، علی اکبر، قاموس قران، ج ۳، ص ۲۶۷)

تعریف توماس از سعادت

مفهوم سعادت و معنای اصطلاحی آن بر پایه جهان‌شناسی و انسان‌شناختی خاص است و نظام اخلاقی خاصی را می‌طلبد و ناگفته پیداست که ما باید آن را در اصطلاح توماس آکوئیناس تعریف کنیم.

توماس، دو نوع سعادت برای انسان قایل است سعادت ناقص در این دنیا و سعادت کامل که در جهان دیگر به دست می‌آید. توماس، خیر عقلانی را سعادت ناقص یا سعادت گذرا یا سعادت‌تی که در این جهان دست‌یافتنی است می‌داند؛ و تلقی او از این سعادت ناقص این است که برای سعادت کامل، که فقط در آخرت دست‌یافتنی است و اساساً عبارت از رؤیت خداوند است، مقدر شده است. (کاپلستون، تاریخ کاپلستون، ابراهیم دادجو، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۵۱۱-۵۱۲)

از نظر توماس، سعادت اساساً عبارت است از شناخت عقلانی و عشق به خداوند که در این جهان (سعادت عقلانی ناقص) و در جهان آخرت (سعادت عقلانی کامل) دست یافتنی است. آن افعالی خیرند که به تحصیل چنین سعادت‌ری رهنمون شوند یا با نیل به آن سازگار باشند، در حالی که آن افعالی شرند که با تحصیل چنین سعادت‌ری ناسازگارند. (کاپلستون، تاریخ کاپلستون، ابراهیم دادجو، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۵۱۲-۵۱۳)

مبانی فلسفی توماس آکوئیناس

توماس آکوئیناس در زمانی می‌زیست که رواج آرای فلسفی - علمی یونانی و متفکران مسلمان، اعتقادات مسیحی را به چالش کشیده بود. اعتقادات مسیحی در چارچوب خاص کلامی کلیسای کاتولیک، داعیه نجات بشر را داشت ولی نظام‌های فلسفی یونانی و اسلامی، جهانی متفاوت با آنچه کلیسا مطرح کرده بود، عرضه می‌کردند. با مطرح شدن این دو تفسیر از عالم در نیمه قرن سیزدهم، پرسش‌های بسیاری در باب ارتباط این دو مجموعه معرفتی بین متفکران مسیحی مطرح شد. توماس - که از استادش آلبرتوس کبیر در باب چگونگی استفاده از علوم غیر مسیحی، مطالب بسیاری فرا گرفته بود - به جمع بین این دو طریق پرداخت و آنچه را که در تفکر غرب به کلام طبیعی معروف است ایجاد کرد. در این جمع بندی فلسفی - کلامی، توماس در فلسفه روش‌مثنائی را برگزید و در این راه از متفکران مسیحی و غیر مسیحی کمک بسیار گرفت. تفکر او حتی امروزه نیز طرفداران بسیاری دارد و با عناوین تومیسسم و تومیسسم جدید در مدارس و دانشگاه‌های بسیاری به عنوان فلسفه جاویدان تدریس می‌شود. (ایلخانی، تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس، ۱۳۸۹، ص ۳۹۶)

مبانی فلسفی توماس آکوئیناس را می‌توان در دو دسته مبانی هستی‌شناسی و انسان

شناختی ارایه کرد...

هستی شناسی از دیدگاه توماس

از نظر توماس، کل هستی به دو بخش دهنده وجود و گیرنده وجود تقسیم بندی می کند که هر موجود بر اساس مرتبه ای که دارد از خداوند بهره مند شده است و بر اساس اصل بهره مندی هر موجودی کمال مخصوص فرشتگان و پایین ترین رتبه برای اشیاء مادی است. جهان نیز چون بر اساس کمال خداوند خلق شده و از آن بهره مند گردیده است، نظامی کامل دارد. (ژیلسون، تاریخ فلسفه مسیحی در قرون وسطی، ۱۳۸۹، ص ۵۱۸)

انسان شناسی از دیدگاه توماس

بنا بر نظر توماس انسان به واسطه نفس خود به سلسله موجودات مجرد و غیرمادی تعلق دارد، اما نفس او همچون فرشتگان، شعور محض نیست. از جهتی عقل است زیرا مبدئی برای تعقل است و می تواند نوع خاصی از معقولات را بشناسد، اما از آن جهت که اصل فعل و صورت یک جسم است عقل نیست. نفس انسان در واقع جوهری عقلانی است اما ویژگی ذاتی آن این است که صورت یک بدن باشد و با بدن ترکیب جسمانی دارای طبیعتی واحد، یعنی انسان را تشکیل دهد نظیر تمام چیزهایی که از ماده و صورت ترکیب می شوند. به همین دلیل، نفس انسان در پایین ترین درجه مخلوقات عاقل قرار می گیرد و به عبارت دیگر، بعد از عقول مجرد قرار دارد و به مراتب از کمالات عقل الهی فاصله دارد. از سوی دیگر، نفس از آن حیث که صورت بدن است غالب و مسلط بر بدن است به گونه ای که نفس انسان مرز مشترک میان قلمرو عقل محض و قلمرو موجودات جسمانی است. (ژیلسون، تاریخ فلسفه مسیحی در قرون وسطی، رضا گندمی نصر آبادی، ۱۳۸۹، ص ۵۲۰)

نفس با اینکه جوهری برتر از بدن است و چیزی است که انسان به واسطه آن انسان است، ولی همراه و با اتحاد با بدن، صورت انسان را می سازد، یعنی در نهایت این دو مکمل یکدیگرند. (ایلخانی، تاریخ فلسفه قرون وسطی و رنسانس، ۱۳۸۹، ص ۴۱۵)

امور فطری در انسان

از نظر توماس، قانون طبیعی بر طبیعت انسان بما هو انسان مبتنی است، طبیعتی که در همه‌ی آدمیان یکی است، بیشتر به اموری که برای طبیعت آدمی ضروری اند اطلاق می‌شود. مثلاً وظیفه است که آدمی حیات خود را حفظ کند، اما مقصود این نیست که همه‌ی انسان‌ها حیات خود را باید دقیقاً به یک نحو حفظ کنند. آدمی باید بخورد، اما نه این که ملزم به خوردن این یا آن و این قدر یا آن قدر باشد. (کاپلستون، تاریخ کاپلستون، ابراهیم دادجو، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۵۲۰)

از نظر آکوئیناس در وجود انسان گرایش‌هایی وجود دارد که در بین نوع انسان مشترک است مثل علاقه به حفظ حیات، تولید نسل. توماس می‌گوید این گرایش‌ها تغییرناپذیرند، از نظر او انسان در ابتدای آفرینش مانند لوح نانوخته‌ای است که به واسطه‌ی ادراک حسی، شناخت او از خود و طبیعت حاصل می‌شود. او اعلام می‌دارد که انسان بالقوه به موجودات علم دارد و پس از تجربه حسی علم او از قوه به فعل تبدیل می‌شود. شناخت نفس نیز به واسطه معرفت تجربی حاصل می‌شود. توماس علم حضوری به خود را انکار می‌کند. «او به تبع ارسطو اعلام کرد که انسان بالقوه به موجودات علم دارد و پس از تجربه حسی است که علم او از قوه به فعل در می‌آید. معرفت انسان به خویشتن نیز به واسطه تأمل باطنی نیست؛ به عبارت دیگر، انسان به واسطه معرفت تجربی‌اش، به وجود خویش علم دارد. با شناخت دیگران است که انسان می‌فهمد نفسی دارد و زنده است.» (تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس، محمد ایلخانی، ص ۳۹۶-۳۹۷) عقل به عنوان عقل تجسم یافته، به عنوان لوح سفید که متعلق طبیعی آن ذات مادی است؛ با نیروی خودش مستقیماً خدا را ادراک نمی‌کند و نمی‌تواند ادراک کند، اما اشیای محسوس، که متناهی و ممکن الوجودند، نسبت خود با خدا را آشکار می‌سازند؛ به طوری که عقل می‌تواند دریابد که خدا وجود دارد. به علاوه، اشیای محسوس که آثار خداوندند تا حدی خداوند را آشکار می‌سازند به طوری که عقل می‌تواند به قسمی از شناخت

ذات خداوند دست یابد. هر چند این شناخت، بالطبع نمی‌تواند چیزی بیش از شناخت تشبیهی باشد. (کاپلستون، تاریخ کاپلستون، ابراهیم دادجو، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۵۰۳) از نظر توماس خداوند به عنوان علت و به واسطه فراتر بودن، و به واسطه نفی قابل شناخت است. عقل آدمی، چون با بدن متحد است، ذوات اشیای مادی را به عنوان متعلق طبیعی خود داراست، اما با همین ذوات می‌تواند فراتر رود و به نوعی، شناخت اشیایی نادیدنی دست یابد. (کاپلستون، تاریخ کاپلستون، ابراهیم دادجو، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۵۰۳)

گرایش‌های انسان که آگاهانه و از روی شعور است به دو دسته تقسیم می‌شود:

۱. گرایش‌های حیوانی: این نوع گرایش‌ها میان حیوان و انسان مشترک است نمونه این گرایش‌ها عبارتند از:

(الف) غریزه حب ذات و صیانت از نفس که تمایلاتی نظیر تمایل به تغذیه و دفاع، به آن باز می‌گردد و بقای فرد را سبب می‌شود.

(ب) غریزه جنسی که منشا بقای نوع بشر است.

۲. گرایش‌های انسانی: در انسان، گونه‌ی دیگری از تمایلات که برتر از گرایش‌های غریزی و حیوانی است، مشاهده می‌شود که در حیوانات وجود ندارد. این گونه تمایلات به دلیل اختصاص به انسان، گرایش‌های انسانی نامیده می‌شود و این ویژگی‌ها از روح انسان نشأت یافته است. برخی از مهم‌ترین آنها عبارتند از: حقیقت جویی، فضیلت خواهی، زیبایی خواهی، میل به جاودانگی، کمال جویی. آدمی بر اساس ذاتش، دارای گرایش طبیعی به تأمل روحانی در امور الهی است و میل و رغبت او به غایت فراطبیعی، اثر رحمت الهی است. از نظر توماس عقل انسان برای پی بردن به حقیقت به وجود آمده است و فقط با رؤیت حقیقت مطلق می‌تواند خرسند شود.

توماس می‌گوید: اصل نخست برای انسان این است که باید آنچه را که خوب هست را بخواهد و از آنچه بد است احتراز کند برای یک موجود عقلانی چیز خوب چیزی است

که با طبیعت عقلانی و در نتیجه با عقل موافق است. (ژیلسون، تاریخ فلسفه مسیحی در قرون وسطی، رضا گندمی نصرآبادی، ۱۳۸۸، ص ۵۲۵) و این به معنای گرایش انسان به فضیلت است.

در کتاب تاریخ فلسفه کاپلستون گرایش به زیبایی و گرایش به کمال از جمله گرایشاتی است که از نظر توماس در وجود نوع انسان وجود دارد. (رک. کاپلستون، تاریخ کاپلستون، ابراهیم دادجو، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۵۱۷) علاوه بر امور گرایشی، خداوند دو امر توانشی، اختیار و عقل نیز در وجود انسان قرار داده است که مخصوص اوست. انسان با استفاده عقل می‌تواند مقایسه و انتخاب کند به واسطه قوه اختیار در امور ارادی دست به انتخاب زند و به سمت غایت کلی خود حرکت نماید و به واسطه عقل که غیر مادی است درک و فهم کند. ابتدا انسانها ادراک می‌کنند و سپس آنچه را که ادراک نموده‌اند، طلب می‌کنند، این همان تمایل انسان برای انتخاب چیزی است که او آن را، طلب می‌کند. توماس چنین بیان می‌کند انسان‌ها به هنگام انتخاب از میان گزینه‌های ممکن، تأمل می‌کنند و تصمیم می‌گیرند که یک کالا را از بین بقیه برگزینند. اراده نیز همان نیروی انتخاب کردن است. طبق نظر آکوئیناس، انسان در این انتخاب‌ها مختار است. اگر انسان مختار نبود، توصیه کردن، مشورت، تشویق و تنبیه هیچ مفهومی نداشت چون ما می‌توانیم گزینه‌ها را مقایسه کنیم و یکی را برگزینیم بنابراین به این مفهوم - که حق انتخاب داریم - آزاد هستیم. ما با انتخاب یک کالا یا یک عمل از بین دیگر اعمال، قوه‌ی انتخاب خود را به کار می‌گیریم. افراد مختلف تصمیم می‌گیرند که متفاوت عمل می‌کنند و اشخاص ممکن است این راه یا آن راه را برگزینند. (توماس آکوئیناس، جان اینگلیس، ۱۳۸۸، ص ۱۱۹) بنابر آنچه که گفته شد از نظر آکوئیناس انسان دارای قوه اختیار است که با آن می‌تواند انتخاب کند، ولی اینکه چه چیزی را انتخاب می‌کند مهم است. طبق نظر آکوئیناس، اراده‌ی بشری ضرورتاً در جهت سعادت - به عنوان علت غایی - در حرکت است. انسان‌ها مانند سایر مخلوقات، الگویی از کمال خداوند هستند... ما آزاد هستیم چون

ما گزینه‌ها را مقایسه می‌کنیم و انتخاب می‌کنیم. البته فقط برای انتخاب گزینه‌هایی که ظاهراً به سعادت منتهی می‌شوند می‌توانیم تصمیم بگیریم. (توماس اکوئیناس، جان اینگلیس، ۱۳۸۸، ص ۱۲۰)

از نظر آکوئیناس، بشر به جهت بهره‌مندی از حواس و عقل دارای دو نوع از شناخت است: شناخت حسی و شناخت عقلی. وظیفه اصلی حواس ادراک جزئیات است و حواس نمی‌توانند کلیات را ادراک کنند. (کاپلستون، تاریخ فلسفه کاپلستون، ابراهیم دادجو، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۴۹۸) اما شناخت عقلانی آدمی، شناختی کلی است، آدمی در افعال عقلانی خود صورت شی‌مادی را به طور انتزاعی درک می‌کند؛ او کلی را ادراک می‌کند. (کاپلستون، تاریخ فلسفه کاپلستون، ابراهیم دادجو، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۴۹۸) بدیهی است که شناخت حسی با احساس یا ادراک حسی، آغاز می‌شود و به محسوسات تعلق می‌گیرد. اما به نظر آکوئیناس، شناخت عقلی نیز با احساس آغاز می‌شود.

اما انسان، این موجود صاحب اراده و اختیار، به منظور وصول به غایتی عمل می‌کند که همه کردارهایش، ویژگی‌های خود را از آن می‌یابند که هم مبدأ و اصل آنها و هم نهایت آنها را تشکیل می‌دهند و در این صورت، جای تردیدی باقی نمی‌ماند، که گذشته از غایت‌های جزئی بسیار، غایتی نهایی برای زندگانی بشری، با توجه به مجموعه آن وجود دارد. در واقع بعضی غایت‌ها به خاطر بعضی دیگر ترتیب یافته و اراده شده‌اند، و اگر غایتی نهایی وجود نداشت، ناگزیر لازم می‌آمد که در سلسله غایت‌ها تا بی نهایت پیش برویم، همچنان که اگر سلسله محرک‌ها و متحرک‌ها نامتناهی بود، هیچ چیزی را نمی‌توانستیم بخواهیم و هیچ کرداری به نهایت خود نمی‌رسید. در واقع، هر کرداری از غایتی برمی‌خیزد و بر آن متکی می‌گردد. بنابراین لزوماً باید پذیرفت، که غایتی نهایی وجود دارد. در عین حال چنین می‌نماید که هر آنچه آدمی اراده می‌کند، آن را به خاطر همین غایت نهایی اراده می‌کند. غایت نهایی در واقع میل و خواست خود را به همان شیوه‌ای به حرکت در می‌آورد که محرک نخستین جمیع محرک‌های دیگر را به حرکت در آورده است.

خواه انسان خدا را بشناسد یا نشناسد عشق او به خوبی و سعادت جویی در واقع دو جلوه ناخودآگاه از میل طبیعی به خداست، میلی که طبیعت به تنهایی قادر به ارضای آن نیست. بدین ترتیب سرنوشت کل انسان، خودش را در اوایل این زندگی در اندیشه پرثمر و پایدار به ماوراء ظاهر می‌سازد. برای انسان یک خیر نسبتاً متعالی وجود دارد که او باید در طول زندگی ناسوتی خود بدان متمایل باشد. شناخت و غلبه بر نفسانیات، محو و نابودی رذایل، تحصیل و حفظ رذایل، جستجوی سعادت در بالاترین و کامل‌ترین عمل انسان، ملاحظه حقیقت از طریق مطالعه علوم نظری، سعادت ناقصی است که می‌توان بر روی کره زمین، ادعای داشتن آن را داشت. اما همین سعادت ناقص کافی است تا به ما اجازه الهی شدن را بدهد و به طور مبهم آنچه را که فاقد آن هستیم بخواهیم. شناخت نظری ما را به وجود خدا رهنمون می‌شود، اما به ما اجازه نمی‌دهد به ماهیت او دست یابیم. (ژیلسون، تاریخ فلسفه مسیحی در قرون وسطی، رضا گندمی، ۱۳۸۹، ص ۵۲۶)

از نظر توماس همه موجودات در صدد رسیدن به کمال خاص خود هستند توماس کمال خاص انسان را رؤیت ذات الهی که با مدد الهی نمایان خواهد شد می‌داند. او برای انسان سعادت ناقصی نیز در دنیا قایل است که به واسطه شناخت و عشق به خداوند و انجام فضایل در دنیا به آن می‌رسد و این سعادت ناقص مقدمه سعادت کامل می‌باشد که در آن دنیا به آن خواهد رسید.

مبانی کلامی توماس آکوئیناس

همانطور که می‌دانیم فلسفه و علوم طبیعی دیگر، فقط بر نور طبیعی عقل تکیه دارند، فیلسوف از اصولی استفاده می‌کند که با عقل آدمی شناخته شده‌اند و نتایجی را مدلل می‌کند که ثمره استدلال بشری است؛ ولی الهی‌دان، مسلماً عقل خود را به کار می‌گیرد، اصول خود را بر پایه‌ی مرجعیت، یعنی بر پایه‌ی ایمان، می‌پذیرد و آن‌ها را به منزله‌ی اصول وحیانی قبول دارد.

آکوئیناس، علاوه بر فیلسوف بودن یک الهی‌دان هست در این بخش از نوشته، مبانی کلامی قدیس توماس آکوئیناس را در مورد مبدا و معاد مورد بررسی قرار می‌دهیم.

مبدأ شناسی

مبنای کلامی توماس آکوئیناس در مورد مبدأ این است که خدا وجود مطلق و متعالی است واجب‌الوجودی که وجودش عین ماهیت اوست. خدا، بنا به تلقی توماس، همان موجودی است که کل طبیعت آن باید نوعی فعل وجودی باشد به همین دلیل است که خاص‌ترین نام او «او هست» است. بعد از گفتن این مطلب، هر افزوده‌ای نوعی تفریق و کاستن خواهد بود. گفتن اینکه خدا «این است» یا «آن است» محدود کردن وجود او به ماهیاتی خواهد بود که «این» و «آن» هستند. خدا به طور مطلق «هست». از نظر او، خدا موجودی است که درباره او می‌توان گفت که آنچه در موجودات دیگر ذات آنهاست در خدا چیزی است که ما بودن می‌نامیم تمام صفات خدا یا از این معنای حقیقی نام او قابل استنتاج‌اند یا معطوف به‌آند. (ژیلسون، تاریخ فلسفه مسیحی در قرون وسطی، ۱۳۸۸، ص ۵۱۲) 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 اوست. به نظر ما چنین وجود مطلقى فراتر از هرگونه بازنمایی و تشبیه است. ما می‌توانیم اثبات کنیم که خدا هست، اما نمی‌دانیم که او چیست، زیرا در او هیچ گونه چستی وجود ندارد؛ و چون کل تجربه ما درباره اشیا است که وجود دارند، نمی‌توانیم به ماهیت چیزی پی ببریم که ذاتش «بودن و وجود» است. به همین دلیل می‌توان صدق و درستی گزاره‌ی «خدا هست» را اثبات کرد، اما در این مورد خاص نمی‌توان معنای فعل «هست» را دانست. و این یعنی وصف ناپذیری خدا. (ژیلسون، تاریخ فلسفه مسیحی در قرون وسطی، ۱۳۸۸،

ص ۵۱۲)

در نظام توماسی، هدف کلام طبیعی، معرفت به وجود خداوند به عنوان مبدأ وجود و منشأ و غایت موجودات و همچنین شناخت صفات اوست ولی این معرفت امری بدیهی نیست و احتیاج به برهان دارد. بحث اثبات وجود خدا و براهین توماس در این باب، که به پنج طریق توماس معروف است، بخش مهمی از کلام طبیعی او را تشکیل می‌دهد. توماس، در اثبات وجود خدا از طریق مخلوقات فقط به براهین فلسفی بسنده نکرد، بلکه به متون دینی نیز رجوع نمود و مرجع او در این باره پولوس قدیس بود که در نامه‌اش به رومیان اظهار کرده است: «چیزهای نادیده او، یعنی قوت سردمی و الوهیتش، از حین آفرینش عالم به وسیله کارهای او فهمیده و دیده می‌شود.» (ایلخانی، تاریخ فلسفه قرون وسطی و رنسانس، ۱۳۸۹، ص ۴۲۹)

معاد شناسی

اعتقاد توماس آکوئیناس در مورد معاد این است که چون انسان در این دنیا نمی‌تواند به سعادت کامل برسد پس دنیای دیگر باید وجود داشته باشد که انسان در آن بتواند به سعادت خود برسد. از نظر توماس، میل طبیعی به نامیرایی وجود دارد، خداوند این میل طبیعی را در وجود بشر به ودیعه نهاده است، نمی‌تواند بیهوده باشد. این امر از این حقیقت آشکار می‌شود که وجود، خواسته‌ی هر چیزی است؛ اما آدمی از وجود بما هو وجود و نه فقط از وجود در این جا و اکنون که درکی حیوانی است، دارای درکی عقلانی است. آدمی، به واسطه شناخت نفس خودش، وجود بما هو وجود بدون محدودیت زمانی را درک می‌کند و نفس انسان هم که جوهری عقلانی است نامیرا می‌باشد.» (کاپلستون، تاریخ فلسفه، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۴۹۲) پس از نظر توماس، گرایش به جاودانگی و یا به تعبیر او نامیرایی وجود دارد. توماس، در پایان نتیجه‌گیری می‌کند وقتی که انسان در این حیات دنیایی نمی‌تواند سعادتمند باشد و از سوی دیگر، بدن هم جز، حقیقت انسان است، پس

باید به معاد ابدان معتقد بود. (شهرام پازوکی، رساله دکترا، بررسی معاد از دیدگاه ابن سینا و توماس آکوئیناس، ۱۳۸۷)

مفهوم و مصداق سعادت از نظر توماس آکوئیناس

از نظر توماس، سعادت اساساً عبارت است از شناخت عقلانی و عشق به خداوند که در این جهان (سعادت عقلانی ناقص) و در جهان آخرت (سعادت عقلانی کامل) دست یافتنی است. آن افعالی خیرند که به تحصیل چنین سعادت‌های رهنمون شوند یا با نیل به آن سازگار باشند، در حالی که آن افعالی شرند که با تحصیل چنین سعادت‌های ناسازگارند. (کاپلستون، تاریخ فلسفه، ابراهیم دادجو، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۵۱۲-۵۱۳)

توماس می‌گوید: آدمی، برای نیل به رؤیت ذات الهی دارای میلی طبیعی است و بالطبع مایل است که آن ذات یعنی ماهیت علت اولی را بشناسد. او وقتی می‌گوید در آدمی میلی طبیعی به شناخت ذات خداوند و بنابراین، نیل به رؤیت خداوند وجود دارد مقصود او این است که میل طبیعی آدمی به شناخت هر چه بیشتر علت نهایی در نظام واقعی و بالفعل، میل و آرزوی مشاهده‌ی خداوند است. هم چنان که اراده بالطبع معطوف و متوجه به خیر کلی است و همین حرکت اراده فقط با تملک خداوند می‌تواند به خرسندی و سکون برسد، هم چنین عقل برای حقیقت به وجود آمده است و فقط با رؤیت حقیقت مطلق می‌تواند خرسند شود. (کاپلستون، تاریخ فلسفه، ابراهیم دادجو، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۵۱۳-۵۱۴)

از نظر توماس، سعادت ناقص این جهانی می‌تواند از دست برود، اما سعادت کامل در جهان آخرت زایل شدنی نیست، زیرا برای کسی که یک بار ذات الهی را دیده است محال است که آرزوی مشاهده‌ی او را نداشته باشد. این آشکارا نشان می‌دهد که او از سعادت فراطبیعی سخن می‌گوید. (کاپلستون، تاریخ فلسفه، ابراهیم دادجو، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۵۱۵)

اراده، بالضرورة طالب سعادت است و این سعادت را عملاً فقط در رؤیت خداوند می‌توان یافت؛ بنابراین می‌توانیم بگوییم انسان واقعی بالضرورة طالب رؤیت خداوند است. (کاپلستون، تاریخ فلسفه، ابراهیم دادجو، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۵۱۵-۵۱۶) به نظر می‌رسد که این تفسیر را نظریه‌ی موجود در کتاب جامع در رد گمراهان تأیید کند. توماس قبل از هر چیزی دلیل می‌آورد که غایت هر جوهر عقلانی، شناخت خداوند است. مقصود از همه‌ی مخلوقات نیل به غایت نهایی‌شان یعنی خداوند بوده است. و موجودات ذی شعور اساساً و اختصاصاً از راه برترین قوه‌شان، یعنی عقل، برای نیل به خداوند آفریده شده‌اند. هر چند غایت و سعادت آدمی باید اساساً عبارت از شناخت خداوند باشد، شناخت مورد بحث آن شناختی نیست که به نحو فلسفی و از راه استدلال به دست آید. ما از راه استدلال به جای این که به شناخت چیستی خداوند برسیم به شناخت این می‌رسیم که خداوند چه نیست؟ آدمی نمی‌تواند سعادت‌مند باشد مگر این که خداوند را آن گونه که هست بشناسد. سعادت آدمی نمی‌تواند عبارت از آن گونه شناختی باشد که با ایمان به دست می‌آید، حتی اگر از راه ایمان بتوانیم درباره‌ی خداوند بیش از آن چه از راه استدلال فلسفی می‌توانیم به دست آوریم بدانیم. 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 شعله ور می‌سازد، زیرا هر کسی مایل است چیزی را که به آن ایمان دارد، ببیند. بنابراین غایت و سعادت نهایی آدمی باید عبارت از رؤیت خداوند آن گونه که فی نفسه هست، یعنی رؤیت ذات الهی باشد؛ رؤیتی که در کتاب مقدس به ما وعده داده شده و آدمی به واسطه‌ی آن، خداوند را رو در رو خواهد دید. توماس، کاملاً آگاه است که هیچ جوهر مخلوقی نمی‌تواند با نیروی طبیعی‌اش خداوند را در ذات خودش ببیند و برای نیل به این رؤیت به تعالی و مدد فرا طبیعی نیاز است. (کاپلستون، تاریخ فلسفه، ابراهیم دادجو، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۵۱۶-۵۱۷)

تا به اینجای کلام مشخص گردید که سعادت در حقیقت، معرفت و شناخت خداوند و در مرحله کاملتر، رویت ذات الهی است. برای اینکه معنای چیستی سعادت که شناخت و

رویت خداوند است را از دیدگاه آکوئیناس، بهتر متوجه شویم، بهتر است سعادت را با معرفت‌هایی که دست یافتنی هستند مورد بررسی قرار دهیم تا متوجه شویم کدام معرفت، سعادت واقعی و حقیقی از نظر توماس آکوئیناس است.

مصادیق و مراتب سعادت از نظر آکوئیناس

۱. سعادت و معرفت عامیانه به خداوند

انسان می‌تواند خدا را، که فی نفسه و دست کم برای ما و در این جهان غیرقابل شناخت است، با تأمل در مخلوقاتش به طور ناقص بشناسد. (ژیلسون، تاریخ فلسفه مسیحی در قرون وسطی، رضا گندمی نصر ابادی، ۱۳۸۹، ص ۵۱۲) قریب به اتفاق مردم، نوعی شناخت کلی و مبهم از خداوند دارند خواه خدا را موجودی بدیهی و بی نیاز از اثبات بدانند یا اینکه از براهینی طبیعی و ساده مانند برهان نظم به وجود او پی برده باشند و البته اینکه این ناظم چه نوع وجودی دارد یا اینکه چه صفاتی دارد و اینکه یکی است یا بیشتر، از این استدلال ساده مشخص نمی‌گردد و توماس این نوع شناخت خداوند را برای سعادت کافی نمی‌داند زیرا در سعادت هیچ عیب و کاستی راه ندارد در حالیکه این شناخت در معرض خطاهای زیادی است.

ثانیاً، شناختن چیزی به صورت کلی و اجمالی بدون آگاهی از جزئیات، شناختی بسیار ناقص است، مانند اینکه از انسان تنها این را بدانیم که شئی متحرک است این نوع شناختن در واقع بالقوه است زیرا جزئیات بالقوه مندرج در کلیات است. در حالیکه سعادت که فعلیتی کامل و برترین کمال است باید خالی از هرگونه بالقوه‌ای باشد. توماس، به دلایل فوق و دلایلی دیگر، معتقد است که آنچه سعادت انسان را تامین می‌کند شناخت اجمالی خداوند که اکثریت واجد آن هستند، نمی‌باشد.

۲. سعادت و معرفت برهانی خداوند

خدا یک موجود نامتناهی است و ذهن متناهی چون هیچ تصویری از او ندارد نمی‌تواند وجود او را همچون چیزی بداند که بالضروره مندرج در نامتناهی بودن اوست؛ بنابراین باید از طریق استدلال نتیجه گرفت که وجود او را نمی‌توان شهود کرد. (ژیلسون، تاریخ فلسفه مسیحی در قرون وسطی، رضا گندمی نصر ابادی، ۱۳۸۹، ص ۵۱۳) معرفت، از طریق استدلال و برهان، نوعی معرفت خداوند است که نسبت به درجه قبلی در درجه بالاتری قرار می‌گیرد و آن معرفت برهانی خداوند است این نوع معرفت، ما را به شناخت او نزدیک می‌کند، زیرا بسیاری از ویژگی‌ها و صفات او را هم برای ما آشکار می‌سازد و ذهن را قادر می‌کند که او را از دیگر موجودات تمییز دهد بدینسان برهان نشان می‌دهد که خداوند باید تغییر ناپذیر، ابدی، ازلی، مجرد و یکتا باشد ولی توماس، این سعادت را هم کافی نمی‌داند زیرا اولاً عده خاصی از افراد موفق به رسیدن به غایت نهایی خود و مرتبه کمال آن نوع می‌گردند در حالیکه سعادت غایت نهایی و کمال نوع انسانی است و لذا همه انسان‌ها به طور طبیعی تمایل دارند به آن برسند. (ژیلسون، تاریخ فلسفه مسیحی در قرون وسطی، رضا گندمی نصر ابادی، ۱۳۸۹، ص ۵۱۳) سعادت، خیری مشترک و ممکن الوصول برای هر انسانی است مگر در مواردی که مانعی آن‌ها را از نیل به آن محروم کند.

ثانیاً، سعادت عاری از هر نوع نقص و خطاست در حالیکه اقسام مختلفی از خطا ممکن است در شناخت برهانی خداوند راه یابد.

ثالثاً، سعادت عبارت است از فعلیت کامل و برای فعلیت کامل معرفت، حصول یقین ضروری است در حالیکه در معرفت برهانی خداوند، موارد بسیاری از شک و تردید و ابهام وجود دارد. پس این نوع معرفت نیز سعادت انسان نیست. (ایلخانی، تازیخ فلسفه قرون وسطی، ۱۳۸۹، ص ۴۱۰) بنابراین شناخت فلسفی طریق حقیقی برای نجات انسان نیست. (ایلخانی، تازیخ فلسفه قرون وسطی، ۱۳۸۹، ص ۴۱۰)

۳. سعادت و معرفتی ایمانی به خداوند

بعد از اینکه توماس، معرفت ساده عامیانه و معرفت علمی فلسفی را برای حصول سعادت کافی ندانست حال باید از معرفتی که در پرتو ایمان برای شخص مومن پیدا می‌شود بحث نمود.

شناخت از راه ایمان، میل را ارضا نمی‌کند، بلکه آن را شعله و رتر می‌سازد زیرا هرکسی مایل است چیزی را که به آن ایمان دارد، ببیند. (کاپلستون، تاریخ فلسفه، ابراهیم دادجو، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۵۱۶)

توماس، در عین قبول منزلتی که ایمان در معرفت به خداوند دارد می‌گوید:

اولاً سعادت، فعلیت کامل عقل انسانی است در معرفت ایمانی هر چند متعلق معرفت، بسیار عالی و کامل است اما در جنبه تعقل، خلأ زیادی دارد زیرا عقل، آنچه را که توسط ایمان پذیرفته می‌شود درک نمی‌کند. به عبارت دیگر، در معرفت ایمانی، محتوای شناخت که همان متعلق ایمان است. حقایقی است کامل، ولی چون این محتوای کامل از طریق ایمان پذیرفته شده است و نه عقل، عقل احساس خلأ کرده و بالقوه باقی می‌ماند و لذا فعلیت کامل آن حاصل نشده است.

ثانیاً، توماس برای اراده، هیچ سهمی در سعادت منظور نمی‌دارد در حالیکه اراده در معرفت ایمانی، عاملی برجسته و سرنوشت ساز است زیرا اگر شخصی آنچه را که ایمان به او عرضه می‌کند می‌پذیرد چون اراده نموده که بپذیرد، بدون اینکه ضرورت و بدهت عقلی او را به پذیرفتن محتوای ایمان هدایت کرده باشد لذا این معرفت ایمانی نمی‌تواند با سعادت، یکی باشد.

ثالثاً، شخص مؤمن مطالبی را که توسط دیگری به او عرضه شده است، می‌پذیرد که خود او ندیده است و لذا معرفت ایمانی بیشتر به شنیدن شباهت دارد تا به دیدن؛ از سوی

دیگر، سعادت نوعی معرفت خداوند است که فوق آن متصور نیست، پس نمی‌تواند همان معرفت ایمانی باشد.

رابعاً، سعادت از آنجا که غایت نهایی است باید همه امیال طبیعی را آرام کند، اما معرفت ایمانی نه تنها عطش انسان را به دانستن، تسکین نمی‌بخشد بلکه آن را تهییج می‌کند، زیرا هر کسی تمایل دارد که آنچه را بدان ایمان آورده است، ببیند و درک کند.

خلاصه اینکه، شناخت حاصل از راه ایمان همان سعادت است که مورد بحث است نمی‌باشد. (رک. کاپلستون، تاریخ فلسفه، ابراهیم دادجو، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۵۰۴)

۴. سعادت و رویت خداوند

سعادت کامل را، فقط مخلوقات ذی شعور می‌توانند این خیر نهایی را از راه شناخت و عشق به خدا به دست آورند. (کاپلستون، تاریخ فلسفه، ابراهیم دادجو، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۵۱۱) بعد از اینکه توماس، اثبات نمود که موارد قبلی هیچ یک سعادت انسان محسوب نمی‌گردد، تنها یک راه باقی می‌ماند و آن اینکه سعادت را منحصر در رویت خداوند بداند به اعتقاد او، این تنها عمل انسانی است که خاص او است و موجودات دیگر در این جهان مادی، شریک او در آن نیستند. این عملی است که مقصود بالذات است و خود غایتی ندارد تا مقدمه آن محسوب گردد و با این عمل است که انسان به موجودات مجرد شباهت پیدا می‌کند، بلکه به نوعی موفق به شناخت آنان می‌گردد. جهت اتمام این عمل، انسان کاملاً خودکفا است و کمترین نیازی به موجودات بیرونی ندارد. بقیه افعال انسان مقدمه این عمل هستند و غایت نهایی آن عمل، رویت است سلامتی بدن برای کمال این رویت مطلوب است؛ چنانکه همه امور مصنوعی زندگی، خود مقدمه سلامتی هستند. دیگر لوازم و ضروریات حیات، ناشی از پاسخگویی به غرایز و امیال نفسانی در انسان توسط فضائل اخلاقی کنترل می‌شود. بنابراین، اگر درست دقت شود، می‌بینیم که همه اشتغالات آدمی

در خدمت و مقدمه شهود حقیقت هستند. این شهود حقیقت، همان رویت مستقیم ذات الهی است.

بیان دیگر این مسأله این است، چنانکه گذشت سعادت انسان، زمانی است که دیگر تمایل به دیدن و درک نمودن چیزی برای او باقی نمانده باشد از طرفی هم، کمال هر قوه ای با طبیعت متعلق آن قوه تعیین می‌گردد. متعلق عقل چنانکه ارسطو گوید این است که حقیقت موجودات را بشناسد، پس وقتی عقل، ذات موجود را شناخت، به کمال خویش نائل گردیده است.

حال، اگر عقل از طریق آثار و معلولات، علت را بشناسد، در واقع ذات علت را نشناخته است، بلکه تنها اینکه علتی وجود دارد را درک نموده است. عقل انسان از طریق آثار خداوند پی به وجود او می‌برد، اما با این شناخت، تمایل به شناخت ذات خداوند، از بین نمی‌رود و این تمایل حیرت‌انگیز همچنان او را به پیگیری تحقیق وا می‌دارد. این تمایل به درک ذات خداوند را، رسیدن به خود ذات خداوند برطرف می‌کند و از طریق اتحاد با خداوند است که عقل به فعلیت تام و کمال و سعادت خویش نائل می‌شود.

پس از آنچه گذشت معلوم می‌گردد که توماس، سعادت کامل انسان را در چیزی می‌داند که آن را «رویت بی واسطه خداوند» می‌نامد و آرام‌بخش کامل عطش عقل را چیزی جز این نمی‌داند، چنانکه فعلیت تام عقل آدمی را تنها با رسیدن به این مرحله میسر می‌داند. (کاپلستون، تاریخ فلسفه، ابراهیم دادجو، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۵۱۱)

نتیجه گیری

به طور کلی می‌توان نتیجه گرفت که آکوئیناس کل هستی به دو بخش دهنده وجود و گیرنده وجود تقسیم بندی می‌کند هر موجود بر اساس مرتبه‌ای که دارد از خداوند بهره‌مند شده از نظر توماس، انسان موجودی مرکب از نفس و بدن که به واسطه نفس

خود به سلسله مجردات تعلق دارد و به واسطه بدن خود به موجودات مادی تعلق دارد. از نظر آکوئیناس در وجود انسان گرایش‌هایی وجود دارد که در بین نوع انسان مشترک است مثل علاقه به حفظ حیات، تولید نسل. از نظر او شناخت نفس به واسطه معرفت تجربی حاصل می‌شود. از نظر توماس، عقل به عنوان عقل تجسم یافته، با نیروی خودش مستقیماً خدا را ادراک نمی‌کند اما اشیای محسوس، که ممکن الوجودند نسبت خود با خدا را آشکار می‌سازند و عقل می‌تواند دریابد که خدا وجود دارد.

گرایش به جاودانگی، زیبایی و کمال در وجود نوع انسان وجود دارد علاوه بر امور گرایشی خداوند دو امر توانشی اختیار و عقل در وجود انسان قرار داده است. انسان با استفاده از این امر می‌تواند مقایسه و انتخاب کند به واسطه قوه اختیار در امور ارادی دست به انتخاب می‌زند و به سمت غایت کلی خود حرکت کند و به واسطه عقل که غیر مادی است درک و فهم کند.

از نظر توماس کمال خاص انسان رؤیت ذات الهی است که با مدد الهی نمایان خواهد شد. او برای انسان سعادت ناقصی نیز در دنیا قایل است که به واسطه شناخت و عشق به خداوند و انجام فضایل در دنیا به آن می‌رسد و این سعادت ناقص مقدمه سعادت کامل می‌باشد که در آن دنیا به آن خواهد رسید.

فهرست منابع

۱. ایلخانی، محمد (۱۳۸۹)، تاریخ فلسفه قرون وسطی و رنسانس، تهران، سمت
۲. اینگلیس، جان (۱۳۸۸)، درباره اکوئیناس، بهنام اکبری، تهران، حکمت، چاپ اول
۳. بکر، لارنس (۱۳۸۶)، تاریخ فلسفه اخلاق غرب، گروهی از مترجمان، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی
۴. شهرام پازوکی (۱۳۸۷)، بررسی معاد از دیدگاه ابن سینا و توماس آکوئیناس، رساله دکترا،
۵. دهخدا، علی اکبر (۱۳۶۵)، لغت نامه دهخدا، ج ۲۸، تهران، چاپ و نشر دانشگاه،
۶. ژیلسون، اتین (۱۳۸۹)، تاریخ فلسفه مسیحی در قرون وسطی، رضا گندمی نصر آبادی، تهران، سمت.
۷. کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۸۸)، تاریخ فلسفه کاپلستون، ابراهیم دادجو، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ سوم، ج ۲.
۸. قرشی، علی اکبر (ق ۱۴)، قاموس قران، ذوی القربی، دار الکتب الاسلامیه، تهران، ج ۳.