نسیم خرد

Scientific-research Biannual Journal of Islamic Philosophy

Vol. 12, Issue 1, successive No. 22, spring - summer 2026

The History of Views on the Deification of Man from the Perspective of Ancient Greek and Christian Philosophers[1]

Ehsan Kordi Ardakani[2], Seyyed Mohammad Qaderi[3]

ABSTRACT

One of the key subjects of interest in the works of theistic philosophers is the concept of man's deification or becoming God-like. The central question of this study is whether it is possible for human beings to assimilate to God, and if so, what the path to achieving this god-likeness is. The historical course of this debate can be traced through the works of ancient Greek and Christian philosophers, and subsequently, Islamic philosophers. Adopting a historical-analytical approach, this study investigates the views on the deification of man from the perspective of ancient Greek and Christian philosophers.

The common denominator among these philosophers regarding human deification—in addition to acknowledging its possibility—stems from their shared anthropological outlook. This perspective emphasizes the spiritual and intellectual dimensions of the human being, while simultaneously underscoring the importance of the practical dimension on the path to deification. Nevertheless, distinct differences persist among the specific views of these philosophers. Furthermore, the profound influence of Christian religious doctrines is highly evident in the theorizations of Christian philosophers on this subject.

KEYWORDS: deification of man (*homoiosis theō* / *theosis*), Greek philosophers, Christian philosophers, intellect (*'aql*), soul (*ruh*).

---

1. Received: Desember 31.20225 Accepted: May 10.2026

2. **Corresponding Author**: Assistant Professor, Department of Islamic Studies (Maʿarif), Faculty of Humanities and Social Sciences, Ardakan University, Ardakan, Iran; **Email**: e.kordi@ardakan.ac.ir

3. PhD in Islamic Philosophy, Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran; **Email**: mohammad.qadery@gmail.com

نسیم خرد
دوفصلنامه علمی پژوهشی فلسفه اسلامی
سال دوازدهم / شماره اول / پیاپی ۲۲ / بهار ـ تابستان ۱۴۰۵

تاریخچهٔ آراء خداگونگی انسان از منظر فیلسوفان یونان باستان و فیلسوفان مسیحی[۱]

احسان کردی اردکانی[۲]؛ سید محمد قادری[۳]

چکیده

یکی از مسائلی که در آثار فیلسوفان الهی محل توجه است، بحث خداگونه شدن انسان است. مسئلهٔ اصلیِ پژوهش آنست که آیا انسان می‌تواند شبیه خدا شود و در صورت امکان، راه خداگونگی چیست؟ سیر تاریخی این بحث را می‌توان در آثار فیلسوفان یونان باستان و فلاسفهٔ مسیحی و در ادامه، فلاسفهٔ اسلامی یافت. در این پژوهش که با رویکرد تاریخی-تحلیلی انجام می‌شود، آراء خداگونگی انسان از منظر فیلسوفان یونان باستان و مسیحی بررسی می‌شود. وجه مشترک این فیلسوفان در زمینهٔ خداگونگی انسان، ضمن پذیرش امکان خداگونگی انسان، برگرفته از نوع نگاه انسان‌شناسانهٔ آنها مبنی بر توجه به بُعد روحانی و عقلانی انسان همراه با اهمیت دادن به بُعد عملی او در مسیر خداگونگی است. گرچه در این زمینه، تفاوت‌هایی بین دیدگاه‌های فیلسوفان وجود دارد. همچنین اثرپذیری از آموزه‌های دینی مسیحیت در بین فیلسوفان مسیحی در نظریه‌پردازی‌های آنان مشهود است.

کلیدواژگان: خداگونگی انسان، فیلسوفان یونان، فیلسوفان مسیحی، عقل، روح.

---

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱۰/۱۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۲/۲۰

۲. (نویسنده مسئول) استادیار، گروه معارف اسلامی، دانشکده علوم انسانی و اجتماعی، دانشگاه اردکان، اردکان، ایران (نویسنده مسئول)، e.kordi@ardakan.ac.ir

۳. دانش‌آموخته دکتری فلسفه اسلامی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی، قزوین، ایران، mohammad.qadery@gmail.com

مقدمه

مقصود از خداگونگی انسان، شبیه خدا شدن و به اصطلاح عرفانی، تجلی اسما و صفات خداوند در انسان است. یکی از مسائل مورد توجه در بین متفکران الهی اینست که آیا انسان می‌تواند شبیه خدا شود؟ و در صورت امکان آن، انسان از چه مسیری می‌تواند بدان دست پیدا کند؟ شاید بتوان گفت همهٔ فلاسفهٔ الهی عالم معتقدند که انسان می‌تواند خداگونه شود؛ زیرا فلاسفهٔ الهی معتقدند در خداوند همهٔ کمالات وجود دارد و مبدأ و منشأ همهٔ کمالات در جهان اوست و انسان مخلوق و تجلّی‌یافتهٔ خداوند در جهان است و او با اختیار و تلاش خود می‌تواند مسیر کمالات را تا قرب الهی بپیماید و خداگونه شود. اندیشهٔ خداگونگی انسان در آثار فیلسوفان نخستین یونان وجود ندارد؛ زیرا دغدغهٔ اصلی و فلسفی آنان، فهم مادة المواد عالم است. از طرفی نیز مسئلهٔ انسان و به تعبیری انسان‌شناسی در این دوره مسئلهٔ جدی نیست، به همین دلیل، قبل از ظهور سوفسطاییان، تمامی متفکران یونانی از طالس (۵۳۴-۶۲۴ ق.م)، هراکلیتوس (۵۳۵-۴۷۵ ق.م) و امپدوکلس (۵۰۰-۴۲۵ ق.م) گرفته تا اتمیست‌ها، انسان را بخشی از جهان می‌دانستند، با همان ترکیبی که دیگر اشیاء جهان از آن برخوردارند و محکوم به همان قوانینی که بر دیگر اشیاءِ جهان حاکم است.

آنچه که این مقاله در پی آنست، بررسی سیر تاریخی آراء خداگونگی انسان از منظر فیلسوفان یونان باستان و فیلسوفان مسیحی است. روش تحقیق از نوع توصیفی-تطبیقی با توجه به رویکرد تاریخی است، بدین صورت که با مراجعه به کتاب‌های فلاسفهٔ دوره یونان باستان و مسیحی و تأکید بر کلیدواژه‌هایی چون تشبه به خدا، عشق، عقل و... آراء فلاسفهٔ مذکور استخراج گردیده و سیر تاریخی آن مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

ضرورت این پژوهش از آن‌روست که با شناخت دیدگاه‌های گوناگون در زمینهٔ خداگونگی انسان در فلسفهٔ غرب، وجوه اشتراک و امتیاز دیدگاه آنان و نحوهٔ تأثیر و تأثر آنان بر یکدیگر روشن می‌شود. همچنین این تحقیق زمینه را برای تحقیقات گسترده‌تر در حوزهٔ فلسفهٔ اسلامی و نحوهٔ تأثر فیلسوفان اسلامی از فلاسفهٔ غرب و اینکه آیا در حوزهٔ اسلامی شاهد نوآوری‌هایی در این زمینه هستیم یا خیر، فراهم می‌سازد.

ساختار مقاله بدین صورت است که در بین فیلسوفان یونان باستان به دیدگاه سقراط، افلاطون، ارسطو و فلوطین به عنوان مهم‌ترین و تأثیرگذارترین فیلسوفان این دوره اشاره شده است. همچنین در بین فیلسوفان دوره مسیحی، به دیدگاه آگوستین و آکویناس پرداخته شده است. در پایان مقاله نیز ضمن نتیجه‌گیری، به مهم‌ترین وجوه اشتراک و اختلاف این فیلسوفان اشاره می‌شود.

در زمینهٔ پیشینهٔ این تحقیق نیز تاکنون مقاله‌ای که به صورت تاریخی بحث خداگونگی انسان را در

بین فیلسوفان یونان باستان و مسیحی بررسی کرده باشد، یافت نشد؛ اما مقالاتی در زمینهٔ خداگونگی نگارش یافته که به برخی از آنان اشاره می‌شود:

صفدر تبار (۱۳۸۷، ۹۱-۱۰۶) در مقالهٔ «خداگونگی انسان در آفرینش (بررسی روایت ان الله خلق آدم علی صورته)» به بررسی روایت «ان الله خلق آدم علی صورته» از لحاظ سندی و محتوایی پرداخته است. در این تحقیق اثبات شده است که اصل صدور روایت، قطعی بوده و تردیدی در آن وجود ندارد. در زمینهٔ محتوایی نیز در بین تفاسیر گوناگونِ ذکر شده، نویسندهٔ مقاله، دیدگاه ابی‌جمهور احسایی و امام خمینی را قابل دفاع‌تر از بقیهٔ دیدگاه‌ها می‌داند.

طبایی و همکاران (۱۳۹۸، ۱۱۰-۱۲۸) در مقالهٔ «مفهوم عرفانی خداگونگی و امکان خداگونگی انسان در مسیحیت» به بررسی مفهوم خداگونگی در مسیحیت ارتدوکس می‌پردازند. در این مقاله با بررسی اندیشمندان مسیحی نشان داده می‌شود که خداگونگی، هدف نهایی سیر معنوی در عرفان ارتدوکس است.

میری (۱۳۹۲، ۱۱۱-۱۳۰) در مقالهٔ «تفسیر عرفانی حدیث آفرینش انسان بر صورت الهی در اندیشهٔ امام خمینی» به بررسی تفسیر امام خمینی از حدیث «ان الله خلق آدم علی صورته» می‌پردازد. نتیجهٔ تحقیق آنست که به باور امام خمینی، این حدیث اشاره به مظهریت تام انسان کامل برای اسماء الهی دارد.

واضح است که هیچ کدام از مقالات، به بررسی تاریخی خداگونگی از منظر فیلسوفان یونان باستان و مسیحی نپرداخته‌اند.

خداگونگی انسان از منظر سقراط

ظهور سقراط (۳۹۹-۴۶۹ ق.م) منشأ تغییر است. اندیشهٔ او یکی از محورهای تاریخ است (بِرَن، ۱۳۹۰: ۴)؛ سقراط این نکته را که بایستی اندیشه دربارهٔ مسائل جهان را به کناری افکند، از سوفسطاییان پذیرفت. وی دلبستهٔ انسان و مشکلاتش بود. از دید او، دانستن صواب و کاربست آن در زندگی مهم‌تر از آنست که بدانیم جهان چگونه پدید آمده است. به دید سقراط، در میانهٔ همهٔ چیزهایی که اندیشه دربارهٔ آن ارزشمند است، انسان کانون محوری است (فراست، ۱۳۸۸: ۷۸؛ کاسیرر، ۱۳۸۸: ۲۷).

یکی از مهم‌ترین مبانی انسان‌شناسی خداگونگی انسان از دید سقراط، تمایز بین روح و بدن است: «آیا مرگ جز جدایی روح از تن است؟ و آیا مردن به حالتی نمی‌گوییم که تن و روح از یکدیگر جدا می‌گردند و هر کدام تنها و جدا از یکدیگر می‌ماند؟» (افلاطون، ۱۳۸۰: ۴۶۰/۱) و اینکه روح بعد از جدایی از بدن فناناپذیر و جاویدان است: «روح، خدایی و سرمدی و بسیط و توانا به تفکر است و همواره

همان می‌ماند و یکسان عمل می‌کند، در حالی که تن فناپذیر و موقت و از تفکر ناتوان است و هر روز به حالی دیگر در می‌آید» (همان: ۴۸۱).

برای بررسی خداگونگی انسان و راه‌های آن از دیدگاه سقراط، باید به آموزهٔ اصلی وی که همان دعوت به "شناخت خویشتن" است، تمرکز نمود. جملهٔ «خود را بشناس»، به معنای شناخت سادهٔ خویشتن، یعنی شناخت استعداها، منش، گرایش و نقایص فرد نیست، بلکه به معنای شناخت جوهر و ذات انسانی از جنبهٔ روح است و در واقع، دعوتی به تعمق در شأن و سرنوشت انسان است وحکمت از منظر او، همان خویشتن‌شناسی است، زیرا «خود را بشناس»، همان «فرزانه باش» است. خویشتن‌شناسی تنها زمانی معنا و ارزش دارد که سر از معرفت شخص انسانی درآورد، تا آنجا که به تفکر و تأمل در روح و نتیجتاً به سوی «خیر» رهنمون می‌شود و از فردیت آدمی فراتر می‌رود (بِرَن، ۱۳۹۰: ۸۸-۸۲). سقراط معتقد است برای دریافتن طبیعت حقیقی یا ذات انسان، باید وجود خود را از هرچه خارجی و عرضی است، پاک نمود (کاسیرر، ۱۳۸۸: ۲۹). روشن است که سقراط در این جا به عنصر پیراستن و تطهیر باطنی اشاره می‌کند.

سقراط روح انسان را خودِ حقیقی او و ودیعه‌ای الهی می‌دانست که باید آن را شناخت و واجد صفاتی شد که هر چه بیشتر شخص را به امانت الهی نزدیک کند (گاتری، بی‌تا: ۲۸۳)؛ بنابراین سقراط علاوه بر تفکر و اندیشیدن، به زدودن زنگار درون از موانع خارجی و عرضی برای شناخت هویت حقیقی خویش توصیه می‌کند (افلاطون، ۱۳۸۰: ۴۶۳/۱). با عمل به این دو توصیهٔ سقراط، انسان می‌تواند به شناخت خودِ واقعی خود که چیزی جز روح (امانت الهی) نیست، برسد و دارای صفات الهی گردد؛ بنابراین می‌توان چنین نتیجه گرفت که شعار "خودت را بشناس" سقراط، در حقیقت، دعوت به شناخت آن ودیعهٔ الهی و قرب به او و خداگونه شدن است.

خداگونگی انسان از منظر افلاطون

افلاطون (۴۲۷-۳۴۷ق.م) خداگونگی را به معنای «مقام خدایی» می‌داند (افلاطون، ۱۳۸۹/الف: ۷۳). وی در توضیح «مقام خدایی» بیان می‌دارد که مقام خدایی یعنی «تشبه به ایدهٔ نیک محض و این تشبّه در متصف شدن به اوصاف الهی و تخلق به اخلاق ربّانی است» (افلاطون، ۱۳۸۰: ۱۳۲۷/۳).

خداگونگی از دید افلاطون، پاک ساختن روح و بالا بردن آن به مقام خدایی است (افلاطون، ۱۳۸۹/الف: ۷۳). وی در جهت توضیح این تعریف به صراحت بر ضرورت تشبه به خدا تأکید می‌ورزد و با قائل شدن به اینکه روح انسان به خداوند شبیه است و بدن زندان روح است، می‌نویسد: «بر ماست

که با شتاب تمام‌تر از زمین بال برکشیم و بال برکشیدن عبارت است از تشبه به خدا» (فراست، ۱۳۸۸: ۱۳۷-۱۳۶)؛ بنابراین از دید افلاطون، ما باید تا جایی که می‌توانیم شبیه خدا شویم (تأسی به صفات الهی کنیم) (کاپلستون، ۱۳۶۸: ۲۵۱/۱).

افلاطون یکی از راه‌های خداگونگی و تشبه به خدا را عشق می‌داند؛ زیرا به تعبیر افلاطون در رساله‌های ایون، دفاعیهٔ سقراط و منون، عشق نوعی بی‌خودی و دیوانگی است (افلاطون، ۱۳۸۹/الف: ۷۴) و به علت وجود عنصر خودفراموشی و بی‌خودی در عشق، عاشق می‌تواند بسان معشوق شود و در همانندی با او، حتی از خویش بگذرد. او در دو رسالهٔ فدروس و میهمانی که موضوع این دو رساله عشق است، به تبیین خداگونگی از منظر عشق می‌پردازد. در رسالهٔ فدروس می‌گوید: نوع عشق بسته به اینست که نفس در سیر و سلوک آسمانی‌اش در قافلهٔ کدام یک از خدایان سیر کرده است. پیروان آرس -خدای جنگ و ستیز- عشق‌شان با خشم همراه است و پیروان زئوس می‌خواهند خردمندی و شکوه را با عشق بیامیزند. پیروان هرا عشق شاهی می‌جویند و همچنین پیروان خدایان دیگر، معشوقی می‌طلبند که به خدای آنها مانند باشد (همان: ۷۰). منظور غاییِ عشقِ واقعی در نظر افلاطون، بهره‌مندی جسمانی نیست، بلکه پاک ساختن روح و بالا بردن آن به مقام خدایی است. نظر افلاطون دربارهٔ عشق در رسالهٔ فدروس و رسالهٔ میهمانی اینست که او عشق جسمانی را مانند پلی می‌داند که باید از آن گذشت تا به گلزار زیبایی‌های روح رسید (همان: ۷۳).

افلاطون در رسالهٔ میهمانی به تحلیل عشق می‌پردازد و چنین می‌گوید:

> عشق آنچه طلب می‌کند، باید غیر از آن باشد که دارد و هست؛ چه خواستنِ داشته معنی ندارد و تحصیل حاصل است. عشق، طالب زیبایی است و زیبایی و خوبی دو روی یک سکه‌اند. عشق فرزند دو خدایِ چاره‌جویی و تهیدستی است و خلق و خوی خود را از پدر و مادرش به ارث برده است. مثل مادرش رنگ‌پریده و تهیدست است و مثل پدرش گستاخ است و نیرومند و چاره‌جو، این است حقیقت عشق (همو، ۱۳۸۹/ب: ۱۹۷).

افلاطون در اینجا می‌خواهد این مطلب را بیان کند که حالت رنگ‌پریدگی و تهیدستی عشق نشانهٔ صفت گشودگی عاشق نسبت به معشوق است و حالت گستاخی و نیرومندی آن، نشانهٔ تحرک و پویایی عاشق در جهت نیل به معشوق است و تا او را نیابد، از پای نمی‌نشیند. افلاطون در ادامه می‌گوید: عشق زاینده است و جنبش و جوشش دارد. عشق، خلق و آفرینش می‌کند. عشق به دنبال جاودانگی است. سالک راه عشق که راه جاودانگی است، نخست از عشقِ صورت شروع می‌کند و اندام‌های زیبا را طالب است؛ آنگاه از عشقِ صورت‌های فردی می‌گذرد و به عشق صورت زیبا به طور کلی دل می‌بندد؛ از این مرحله که

گذشت، به زیبای‌های جان، دل می‌دهد و از آنجا به عشق به اجتماعات و قوانین کلی و سیاست‌های عادلانه می‌رسد، تا به جایی می‌رسد که پی می‌برد زیبایی هر جا که باشد و به هر لباس که درآید، یکی است و بیش از یکی نیست. از آنجا به عشق معرفت‌ها می‌رسد و چون در این راه سالک شد، به معرفتی می‌رسد که زیبایی مطلق است و همیشه و همه‌جا و از هر نظر زیباست. وقتی به مشاهدهٔ این زیبایی نائل آمد، از آلودگی‌های جسم بری می‌شود و مشاهدهٔ جمال را با چشم جان می‌کند. این غایت منظور هر عاشق است و چون عاشق به این مرحله می‌رسد، دوست خداوند می‌شود و جاودانگی می‌یابد (همان: ۱۹۸).

افلاطون روش دیگر برای خداگونه شدن انسان را فضیلت‌مندی می‌داند و این فضیلت‌مندی جدای از تهذیب نفس نیست. افلاطون معتقد بود غایتی که باید مد نظر داشت، همانند شدن با خداوند است و این کمال سعادت انسان است و فضیلت، به‌نفسه برای سعادت کفایت می‌کند، اما علاوه بر آن و به عنوان ابزار نیل به آن، به اینها نیز احتیاج است: اول، امتیازات جسمانی مانند سلامتی و توان جسمانی، حواس سالم و نظایر آن؛ دوم، امتیازات بیرونی مانند ثروت، نسب عالی و نیک‌نامی؛ اما مرد حکیم حتی بدون داشتن اینها نیز از سعادتش کاسته نخواهد شد (لائرتیوس، ۱۳۸۷: ۱۴۶).

یکی از عقاید و اندیشه‌های افلاطون در باب الهیات، تشبه روح آدمی به ایدهٔ نیک محض است. از دیدگاه وی، آدمی می‌تواند با تهذیب نفس و کسب فضایل اخلاقی و توجه به عالم برین و قطع تعلقات مادی و دنیوی شبیه به خدا یا خداگونه شود؛ به این معنا که آدمی می‌تواند از طریق فلسفهٔ راستین متصف به صفات ایده نیک محض گردد. پس تشبه به ایدهٔ نیک محض به معنای اتصاف به صفات او در حد توان و استعداد آدمی می‌باشد و مسلم است که تشبه به اله بیش از این معنا نمی‌دهد؛ بنابراین از دیدگاه افلاطون واپسین هدف فیلسوف راستین «همانند شدن به خدا به اندازهٔ ممکن» است (خراسانی، ۱۳۷۹: ۵۶۹/۹). افلاطون در عباراتی دیگر که خدا را خالق همهٔ اشیاء جهان و غایت زندگی همهٔ انسان‌ها و غایت حیات تمامی طبیعت می‌شمرد و به صراحت بر ضرورت تشبه به خدا تأکید می‌ورزد. وی با قائل شدن به اینکه روح انسان به خداوند شبیه است و بدن زندان روح است، می‌نویسد: «بر ماست که با شتاب تمام‌تر از زمین بال برکشیم و بال برکشیدن عبارت است از تشبه به خدا. در اینجا به نظر می‌آید که وی به عرفان نزدیک می‌شود» (فراست، ۱۳۸۸: ۱۳۶-۱۳۷).

از دیدگاه افلاطون، در جهان محسوسات، شر و بدی همیشه وجود دارد و روح و نفس فیلسوف راستین باید از شر و بدی عالم مادی و جهان ظلمانی و آلوده به شرور و بدی‌ها به سوی جهان معقول و عالم برین بشتابد؛ از این رو باید بکوشیم تا هرچه زودتر از اینجا بدان عالم بگریزیم. افلاطون بر آن است که تنها راه رهایی و گریز روح و نفس آدمی از شر و بدی آنست که شبیه ایدهٔ نیک محض گردد؛ به

عبارت دیگر، تشبه به اله و خداگونه شدن، یگانه راه رهایی از عالم محسوسات و جهان شر و بدی است و رسیدن به عالم برین که فاقد شر و بدی است آنست که تا آنجا که برای آدمی ممکن و میسر است، شبیه خدا و متصف به اوصاف الهی و متخلق به اخلاق ربانی شود. افلاطون بر آنست که روح و نفس آدمی هنگامی می‌تواند شبیه خدا شود که بر اساس علم و معرفت از عدالت تبعیت نماید؛ بنابراین شبیه‌ترین آدمیان به او کسی است که چون خود او پیرو عدل باشد (افلاطون، ۱۳۸۰: ۱۳۲۶/۳-۱۳۲۷).

فضیلت‌های عدالت و حکمت در نزد افلاطون برای خداگونه شدن، حیاتی و ضروری است تا بدان حد که بی‌شباهت‌ترین آدمیان به خداوند را کسی معرفی می‌کند که از روی جهل و نادانی، پیرو بی‌عدالتی باشد؛ بنابراین ما باید تا جایی که می‌توانیم شبیه خدا شویم (تأسی به صفات الهی کنیم) و آن هم عبارت است از عادل و درست‌کار شدن به کمک حکمت (کاپلستون، ۱۳۶۸: ۲۵۱/۱)، به همین جهت در جهان‌بینی افلاطون، فیلسوف یکه‌تاز میدان خداگونگی است و این مطلب از نگاه خاص او به فلسفه نشأت می‌گیرد، چنانچه در تعریف فلسفه می‌گوید: فلسفه، تشبه به آن چیزی است که سرمدی و تغییرناپذیر است؛ امر سرمدی و تغییرناپذیر، الوهیت است، بنابراین فلسفه تشبه به الوهیت است (بورمان، ۱۳۸۷: ۵۵؛ کاپلستون، ۱۳۸۷: ۲۲/۲). البته باید در نظر داشت که فیلسوف در نگاه او فردی نیست که تنها به بُعد عقلانی خویش بپردازد، بلکه علاوه بر اعتلای جنبهٔ تفکر و عقلانیت، فیلسوف اعتنایی به تن ندارد، بلکه با همهٔ نیروی خویش از تن روی برگردانده و به روح خود می‌پردازد (افلاطون، ۱۳۸۰: ۴۶۱/۱).

خداگونگی انسان از منظر ارسطو

ارسطو (۳۲۲-۳۸۴ ق.م) در آثار خود، راه و رسم خداگونگی را در تفکر عقلانی می‌داند و بر اهمیت بُعد عقلانی انسان تأکید فراوان دارد (ارسطو، ۱۳۸۵: ۴۹۱). از دید او، فرق انسان با دیگر اشیاء جهان اینست که وی از عقل برخوردار است، از این رو، هر چند سوفسطائیان، افلاطون و ارسطو، در درجهٔ نخست به انسان دلبسته بودند، چاره‌ای نداشتند جز اینکه به انسان از این منظر که در محیطی زندگی می‌کند بیاندیشند. سوفسطائی‌ها روی محیط اجتماعی انسان و مسائل پیوسته به آن تکیه داشتند. افلاطون و ارسطو انسان را نه‌تنها عضوی از این محیط، بلکه فردی در جهان می‌دیدند. در تفکر این دو فیلسوف، انسان برترین مخلوق است، موجودی است که به نحوی سهمی از جنبهٔ الوهی جهان دارد. هر چند انسان از طبیعت برخاسته و مخلوقی است که می‌توان ماده را در او یافت، اما الوهی هم هست و می‌تواند به خداوند نزدیک شود، چون همان ماهیت خداوند را داراست. درون انسان چیزی هست که از ماده فرا می‌رود و به آرمانی‌ترین شیء

جهان نزدیک می‌شود، از این رو، انسان در تودهٔ تلنبار شدهٔ مادهٔ بی‌شعور گم و گور نمی‌شود، بلکه می‌تواند بر ماده چیره شده و به سمت اله بسط یابد (فراست، ۱۳۸۸: ۸۰-۷۹)؛ از همین رو ارسطو در بین فضایل، فضایل عقلانی را برتر از همه می‌داند و از نظر ارسطو، فضیلت عقلانی مساوی با سعادت است؛ به همین جهت، انسان اندیشنده شبیه‌ترین موجودات به خداست (استیس، ۱۳۸۶: ۲۹۵).

انسان چون توانایی فکر کردن را دارد، می‌تواند خود را به خداوند شبیه سازد و انسان زمانی به غایت حیات می‌رسد که به شیوهٔ خداوند فکر می‌کند (ورنر، ۱۳۸۲: ۱۵۷). سعادت انسان زندگی قرین با تفکر و تأمل است؛ دلیل آن اینست که غیر از تفکر، چه فعالیت دیگری را می‌توان به خدایان نسبت داد؟ حقیقت اینست که خدا همان فکر است و انسان چون از راه فکر به خداوند تشبه می‌جوید، سعادتمند است (همان، ۱۶۴-۱۶۶). انسانی که لذت تفکر و تأمل را درک می‌کند، از همان لذتی برخوردار می‌شود که متعلق به ذات ازلی خداوند است. مقدر انسان است که هر چه بتواند به پایگاه خدایی نزدیک شود، یعنی حتی اگر شده برای لحظاتی کوتاه همانند خدا شود و از راه عمل ایزدی تفکر، شهد سعادت برین را بچشد (همان، ۱۶۹-۱۷۰).

فلوطین

فلوطین (۲۰۳-۲۶۹م) در جایی که به تبیین و تحلیل روح می‌پردازد، بیان می‌کند خداگونگی امری روحانی است. یکی از عواملی که در این سیر خداگونه شدنِ روح، تأثیر حیاتی دارد، قوهٔ عاقلهٔ نفس است. او روح را الهی می‌داند و بیان می‌کند که با همین روح، انسان باید به سوی خدا حرکت کند و مراتب صعود را یکی پس از دیگری بپیماید. او در رسالهٔ اول از انئاد پنجم می‌گوید:

> روح چیزی ارجمند و خدایی است، پس یقین بدان به یاری چنین چیزی به خدا می‌توانی رسید و بی واهمه و تردید پای در راه صعود بنه، و بدان که راهی دراز در پیش نداری زیرا مراحل میان تو و او بسیار نیستند (فلوطین، ۱۳۸۹: ۶۶۴).

این اندیشهٔ فلوطین در حقیقت همان نظریهٔ صعود یا رجوع روح آدمی به منشأ غایی خویش است، فرآیندی که به تجربهٔ عرفانی منتهی می‌شود و فلوطین آن را به «طیران واحد در واحد» توصیف می‌کند (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۱۷۹). صعود و ترقی روح انسانی به وسیلهٔ عقل است که خداوند در آن قرار داده است. عقل پدر روح است و در روح حاضر، جنبهٔ خدایی روح را نیرومندتر می‌سازد (فلوطین، ۱۳۸۹: ۶۶۵). حال چطور می‌توان به کمک عقل، دیگرگونه (خداگونه) شد؟ این خود دیگر را فلوطین «پادشاه» می‌نامد. او در رسالهٔ سوم از انئاد پنجم چنین بیان می‌کند:

> عقل جنبهٔ متعالی دارد و متعالی بودنش از این حیث است که به سوی ما نمی‌آید، بلکه ما به او روی می‌آوریم،

از این طریق که به سوی بالا می‌نگریم. آدمی به نیروی عقل، خود را همچون آدمی نمی‌اندیشد، بلکه به کلی چیز دیگر شده و خود را به مقامی برتر کشیده تا آنچه را در آن بالا می‌بیند، بتواند نگاه دارد. ما هنگامی که به فرمان عقل رفتار می‌کنیم، پادشاهیم. چنین آدمی، هنگامی که هر چه دارد، پشت سر می‌نهد و به نیروی عقل که در خود دارد، در عقل می‌نگرد، خودش عقل می‌شود، یعنی خود را به عنوان عقل می‌بیند (همان: ۶۹۰-۶۹۲).

با این عمل روح انسان مناسبت با عالم بالاتر پیدا می‌کند و هر چه این مناسبت و همخوانی بیشتر باشد، شباهت بیشتری با صورت اصلی پیدا می‌کند. به باور او، روح هر چه شباهت بیشتری با عالم معقول پیدا کند، خداگونه‌تر خواهد شد.

فلوطین به پیروی از افلاطون بر آن است که در جهان محسوس، شر و بدی وجود دارد، زیرا از ماده ترکب یافته است. او معتقد است ماده فی حد ذاته شر مطلق و محسوسات شر نسبی‌اند. فلوطین تنها راه رهایی روح انسانی از شرور و بدی‌های عالم محسوس را فرار به عالم معقول می‌داند. او می‌گوید چون شر در میان ما جای دارد و به حکم ضرورت در این جهان به این سو و آن سو می‌رود و چون روح می‌خواهد از بدی بگریزد، پس ناچار باید از این جهان بگریزیم، حال از جهان چگونه می‌توان گریخت؟ از این طریق که شبیه به خدا شویم (همان، ج۱، انئاد ۱،۲،۱). روح دو جزء دارد: جزئی از او که روی در عقل داشته و متوجه درون خود است و جزئی (حواس پنج‌گانهٔ بیرونی) که خارج از عقل قرار دارد و متوجه جهان بیرونی است. جزء نخستین با منشأ خود، همانند و عین آن می‌ماند؛ جزء دیگر با آنکه غیر از منشأ خود می‌گردد، باز شبیه منشأ می‌ماند، هر چند فعالیتی می‌کند و چیز تازه پدید می‌آورد؛ زیرا آنچه می‌آفریند و پدید می‌آورد، صورت‌هایی هستند که همهٔ آنها آثار اندیشیدن و عقل‌اند؛ از آن میان، آنها که به او نزدیکند، شبیه صورت اصلی هستند و می‌کوشند تا از صورت اصلی تقلید کنند و آنها که دورند، تنها تصویری مبهم از آن صورت دارند (همان: ۶۹۶) و این مسیر پیوسته ادامه دارد.

فلوطین علاوه بر تأکید بر قوهٔ عقل برای خداگونگی بر حکمت عملی و تهذیب باطن نیز اصرار دارد و خداوارگی را بدون آن ممکن نمی‌داند. او بیان می‌کند که هدف نهایی راستین روح، برخورد با روشنایی الهی و تماشای خدا در همان روشنایی است، نه در روشنایی بیگانه؛ زیرا نوری که روح با آن روشن شد، همان نوری است که باید دید چگونه می‌توان به این هدف رسید؟ همه چیز را از خود دور کن (همان: ۷۱۱). آنجا دارای مقامات و مراتبی است و بالاترین مقام از آن «زیبایی مطلق» است و تنها فیلسوف راستین می‌تواند به آن جایگاه نائل شود (همان: ۷۷۸).

فلوطین متأثر از افلاطون، خداگونه شدن را بدون عشق ممکن نمی‌داند و عشق به مثابه موتور محرکه و انگیزاننده است که آدمی به مسیر الهی شدن خویش ادامه دهد. از نظر او، احد که اصل هر موجودی

است، غیرقابل شناخت است؛ اما روح چون از طریق عشق سرکش از خود فارغ گردد، لحظه‌ای به صورت همان که می‌خواهد بشناسد و نمی‌تواند، درمی‌آید. روح در حال تعشق به احد آناتی چند با احد اتحاد می‌یابد و به صورت او درمی‌آید. عالی‌ترین کمال مطلوب همانا تأمل دربارهٔ خیر، یعنی مطلق و اتحاد تدریجی با اوست (کریشنان، ۱۳۸۷: ۱۰۵-۱۰۴).

فلوطین بر این باور است که بازگشت حضوری به واحد، مستلزم آزاد ساختن نفس از قید و بندها و انگیزه‌های مادی است. هنگامی که فیلسوف در مراقبه و حضور ورزیدن متبحرتر گردد، خودش را از قید زندگی عمومی آزاد می‌سازد و با زیر پا نهادن این زندگی، زندگی‌ای دیگر، یعنی زندگی خدایان را در پیش می‌گیرد. فلوطین این زندگی الهی را آزاد از شهوات و متعالی از همهٔ الزامات مادی تصویر می‌کند (دیویس، ۱۳۸۱: ۷۶).

فلوطین معتقد است که خداگونگی دارای مقامات و مراتبی است و بالاترین مقام از آن «زیبایی مطلق» است و تنها فیلسوف راستین می‌تواند به آن جایگاه نائل شود. فلوطین در رسالهٔ نهم از انئاد پنجم در ترسیم این جایگاه می‌گوید:

> آنجا چگونه جایی است و از کدام راه می‌توان به آن رسید؟ به آنجا کسی می‌تواند راه بیابد که بر حسب استعداد فطری، عشق به حرکتش آورده است و فیلسوف به معنای راستین است. چنین کسی همین که چشمش به زیبایی بیفتد، اشتیاق به تولید، سراپای وجودش را فرا می‌گیرد و به درد زایش دچار می‌شود، ولی زیبایی تن خرسندش نمی‌سازد، بلکه برتر می‌پرد و به زیبایی روح و فضیلت و علم و عدالت و رسوم و آداب روی می‌آورد. ولی در این مرحله نیز مقام نمی‌کند و فراتر می‌پرد و به علت و سرچشمه زیبایی روح می‌رسد و از آنجا نیز می‌گذرد تا سرانجام به مقام«نخستین» راه می‌یابد که زیبایی‌اش از خودش است و چون بدین مقام رسید، اشتیاق تولیدش تسکین می‌پذیرد و از درد زایش رهایی می‌یابد، ولی نیروی لازم برای این صعود را از کجا بدست می‌آورد و چگونه اندیشه‌ای عشقش را رهبری می‌کند؟

آنچه در این باره می‌توان گفت چنین است: زیبایی بدن‌ها در این جهان از بیرون به آنها روی آورده و همچون صورتی است که به ماده افزوده شده است، زیرا مایهٔ آن دگرگون می‌شود و زشتی جای زیبایی را می‌گیرد، پس اندیشه بدین نتیجه می‌رسد که بدن‌های زیبا، به علت بهره‌وری از «خود زیبایی» زیبا هستند (فلوطین، ۱۳۸۹: ۷۷۸).

خداگونگی انسان از منظر فیلسوفان مسیحی

بعد از آن که خداگونگی و راه‌های آن از نگاه فیلسوفان برجستهٔ الهی یونان باستان مورد بررسی قرار گرفت،

از این پس فیلسوفان طراز اول در سنت مسیحی مورد مداقه قرار داده می‌شوند تا آراء و نظریات آنها دربارهٔ خداگونگی بدست آید.

دو موضوع اصلی، یعنی خدا و انسان، همواره موضوعات محوری تفکر فلسفی مسیحیت بوده است. از طرفی نیز دغدغه‌های دینی همواره جزء جدایی‌ناپذیر تفکر فلسفی مسیحی بوده است. در قرن دوم مردم بر این باور بودند که مهم‌ترین دغدغهٔ یک فیلسوف باید جستجوی خدا باشد (ژیلسون، ۱۳۸۹: ۱۴ -۱۳)، به همین دلیل، فیلسوفان مسیحی با هر نظر و هر جنبه‌ای به انسان بنگرند، او را به خدا منسوب می‌دانند و تابع او می‌شمارند و همواره از این لحاظ دربارهٔ او حکم می‌کنند. چنین رویکرد و نگرشی به هستی‌شناسی انسان، برخاسته از درون‌مایه‌های دینی است و فیلسوفان مسیحی این نگاه خاص وجودشناختی به انسان را مستند به متون مقدس می‌دانند. برای نمونه در تورات (سفرتکوین، باب۱، آیه۲۷) آمده است که خدا انسان را به صورت خویش آفرید. فیلسوفان مسیحی می‌گویند منظور از این صورت، خود ذات انسان و وجه مقوم اوست، به همین دلیل، او خلیفهٔ آفریدگار در روی زمین است. خداوند این امتیاز را از آن جهت به انسان داده که انسان برخوردار از اختیار است، در حالی که سایر موجودات این چنین نیستند. منشأ خود اختیار، عقل آدمی است؛ از این جهت بود که متکلمان مسیحی انسان را از حیث عالی‌ترین صفات او، یعنی عقل و اختیار، صورت و مثال آفریدگار دانستند (ژیلسون، ۱۳۸۴: ۳۴۴-۳۴۲).

در سفر پیدایش (۲: ۴-۷) آمده است: «خدا آنگاه که آدم را از خاک زمین سرشت، سپس در بینی آدم روح حیات دمیده، به او جان بخشید». در تفسیر آیات فوق گفته شده است که انسان دو بعد دارد، یک بعد جسمانی که از خاک زمین سرشته شده است و دیگری روحانی که خداوند در بینی‌اش دمیده است. حال سؤال اینست که اگر انسان شبیه خدا خلق شده است، مقصود کدامیک از دو بعد جسمانی یا روحانی انسان است؟ قطعاً نمی‌تواند بعد جسمانی انسان باشد، زیرا از این جهت با حیوانات دیگر مشترک است و همهٔ حیوانات از خاک زمین سرشته شده‌اند؛ پس باید مقصود بعد روحانی او باشد. وقتی گفته شده است که خداوند در بینی آدم روح حیات دمید، این روح خدادادی است که انسان را از سایر موجودات متمایز می‌کند. انسان به لحاظ روحانی شبیه خداست، چون خداوند از روح خود در بینی او دمیده است (اردستانی، ۱۳۸۹: ۳۶- ۳۷).

بنابراین متفکران مسیحی این نظر را پذیرفتند که انسان به صورت خدا آفریده شده است و باید دوباره آن صورت و تصویر الهی را در خود نهادینه کند؛ به تعبیر دیگر، در اصل خلقت (قوس نزول)، خداوند انسان را به صورت خویش آفرید و این انسان است که این ودیعهٔ الهی را باید در قوس صعود با خود همراه سازد و بسان خدا گردد.

تصویر خدا در انسان، منحصر و مختص به این معنی نیست که انسان خود را مانند خدا بداند، بلکه باید از این امر آگاه باشد که او را به صورتی آفریده‌اند که به واسطهٔ سیری که در نفس خود دارد، به سبب مشابهت او با خدا، مسیری برای وصول به خداست. به قول توماس آکوئیناس: «تصویر خدا در نفس است از آن حیث که سیر به سوی خدا می‌کند، یا از آن حیث که طبع او وی را مجاز می‌دارد به سوی خدا روی آورد». دونس اسکوتوس می‌گوید: مادام که این تصویر در خویشتن منطوی باشد، ناقص می‌ماند و قدر خود را موقعی به دست می‌آورد که آشکارا به سوی اسوهٔ خود تأسی نماید، به همین دلیل باید طبعی را که خدا به افراد انسان تفویض نموده و مقامی را در نظام عالم از بهر آنان تعیین فرموده، بشناسند تا به نوبت خود به سوی خدا روی آورند (ژیلسون، ۱۳۸۴: ۳۴۷-۳۴۶).

انسان خود به صورت و مثال خداست، پس باید اتحاد او با خدا نه تنها ممکن باشد، بلکه حتی لازم آید و لیکن مانند خدا شدن بدین معنی است که چیزی را بخواهد که خدا خود می‌خواهد. کمال یافتن انسان به مشابهت جستن او به خداست، پس دیگر عجیب نیست که انسان از طریق اتحاد ارادهٔ خود با ارادهٔ خدا در وصال محبت، خدا شود و لقای خدا مماثلت را فرا نماید. با ارتقاء به مقام لقاء حتی از مرتبه مشابهت نیز فراتر می‌رود. انسان از آن رو شائق خویش است که به مشابهت خود با خدا اشتیاق دارد (همان: ۴۶۰-۴۶۱). انسان در ابتدا بالطبع قابل آن بود که خدا را بیش از هر چیز دیگری بخواهد، تنها مددی که می‌بایست خدا به وی برساند این بود که طبعِ او را تحریک کند. بعد از هبوط، بر عکس، ابتدا باید فضل خدا شامل شود و طبیعت ما را شفا دهد تا این طبیعت بتواند مدد تحریک الهی را بپذیرد. از این پس، دیگر تنها طبیعت ما نیست که بتواند خدا را برتر از همه چیز دوست داشته باشد، بلکه طبیعت ما از آن حیث می‌تواند چنین کند که با رحمت خدا بهبود پذیرد (همان: ۴۶۴). خداگونه شدن انسان از نگاه متفکران مسیحی در بستر چنین تلقی‌ای از انسان شکل گرفته است. در واقع می‌توان گفت خداگونگی انسان از منظر اندیشمندان مسیحی، خوانش مسیحی از هستی‌شناسی انسان است به گونه‌ای که حضور تعالیم مسیحی در آن بسیار پررنگ است. اکنون به دیدگاه مهم‌ترین فیلسوفان مسیحی پیرامون خداگونگی انسان پرداخته می‌شود.

آگوستین

نام اصلی او (۳۵۴-۴۳۰ م) مارکوس آورلیوس آگوستینوس (Marcus Aurelius Augustinus) می‌باشد. وی از پدران مدافع لاتینی زبان بود. او می‌پنداشت که روح انسان تصویری از تثلیث است. انسان شبیه خدا خلق شده و تصویری از او می‌باشد، این شباهت بین عقل یا نفس انسان با خداوند به عنوان عقل

کل است، چون خداوند تثلیث است، پس روح انسان نیز باید ساختار تثلیثی داشته باشد. او در رسالات مختلفش چندین شباهت تثلیثی بین انسان و خدا ذکر می‌کند، از جمله: نفس مانند پدر به عنوان اصل و منشأ وجود دارد. از وجود (esse) او عقل (intelligentia) زاده می‌شود، مانند پسر که از ذات پدر زاده می‌شود. رابطهٔ بین این دو، حیات (vita) است، مثل روح القدس که یکی از نام‌هایش حیات است. بدین ترتیب تثلیثِ وجود - عقل - حیات (esse- intelligentia- via) در انسان وجود دارد، یا اینکه نفس در ابتدا فکر (mens) است، از او شناخت (notitia) زاده می‌شود و رابطهٔ بین این دو، عشق (amor) است. فکر، شناخت و عشق صفات پدر، پسر و روح القدس است و همین طور تثلیث حافظه (ذهن)، فهم و اراده (memoria, intelligentia, voluntas) که در خدا و انسان مشترک است (ایلخانی، ۱۳۸۹: ۱۰۱).

او در کتاب " اعترافات" در یک سیر منطقی، به تحلیل فلسفی خودِ انسانی می‌پردازد که ابتدا با پرسش از "چیستیِ خود" شروع کرده، سپس به پرسش از "کیستیِ خود" می‌پردازد و برای پاسخ به کیستی خود، ابتدا به این پرسش پاسخ می‌دهد که خدا کیست؟ به عبارتی در اعترافات آگوستین پرسش از خود و پرسش از خدا یکی است. او بیان می‌کند که خود (انسان) جزئی از هستی خداست که تنها با پیوستن به او، به تشخص کامل دست می‌یابد (آگوستین، ۱۳۸۱: ۷۸)، از همین رو، قدیس آگوستین معتقد است که انسان شاهکار خداوند است، اما خداوند این شاهکار را طوری ساخته که بتواند خود را نابود کند. با این همه، خداوند مشتاق و در تب و تاب نجات و بازخرید انسان است و از طریق عیسی مسیح این امر را میسر کرده است. قدیس آگوستین این نقطه‌نظر را بال و پر داد؛ از نظر او خداوند علت همه چیزهاست، علت جهان و انسان. ولی انسان رفیع‌ترین مخلوق خداست و آمیزه‌ای است از جسم و روح. زندگی دنیوی انسان سفری به سوی خداست (فراست، ۱۳۸۸: ۸۱).

آگوستین بر شباهت تکوینی نفس انسان با خداوند اذعان دارد، منتهی در اثر گناه نخستین، این شباهت از بین رفت و انسان با لطف الهی که به یاری اختیار و اراده او می‌آید، دوباره پای در بستر خداگونگی می‌نهد و شبیه اله می‌گردد. آگوستین دربارهٔ گناه نخستین انسان و چگونگی بازگشت او به خدا می‌گوید: او با اراده و اختیار خود سقوط کرد، ولی اختیار تنها برای نجات وی کافی نیست. او نیاز به امداد غیبی دارد. این امداد یا لطف الهی در تاریخ به صورت متجسد و مصلوب شدن پسر خدا برای بازخرید انسان اتفاق افتاد. لطف و رحمت الهی باید باشد تا اراده و اختیار انسان بتواند با تمایلات دنیوی و فاسدی که گناه نخستین ایجاد کرده است، به طور مؤثر مبارزه کند و استحقاق خداوند را داشته باشد. لطف الهی کمکی اساسی است از طرف خداوند به ارادهٔ انسان. ابتدا باید لطف الهی شامل او شود تا او بتواند عملی را برای بلند مرتبگیِ نفس خود انجام دهد (همان: ۱۱۲، ۸۱-۸۲؛ اردستانی: ۱۵۸ و کاسیرر، ۱۳۸۸: ۳۳). این عمل بازگشت به خدا

و خداگونه شدن، باید اولاً قرین با عشق بوده (فراست، ۱۳۸۸، ۱۱۷) و ثانیاً حرکتی بر مدار توجه به معقولات باشد. آگوستین می‌گوید: بازگشت به خدا حرکتی است از سر مودت و عشق به کسی که تنها او شایسته دوست داشتن است؛ به عبارت دیگر، گرویدن دوباره به خدا عبارت است از تلاش عقل انسان برای روی گرداندن از محسوس و روی آوردن به معقول. عقل از آن رو که غرق در محسوسات می‌شود «عقل سفلی» نامیده می‌شود و از آن جهت که تلاش می‌کند از محسوسات فراتر رود و به مشاهده مثل الاهی برسد، «عقل علوی» نامیده می‌شود (ژیلسون، ۱۳۸۹: ۱۲۱). همان گونه که ملاحظه شد از نظر آگوستین، خداگونگی انسان با گناه آدم از بین رفت و انسان با انجام اموری می‌بایست دوباره به همان صورت خداگونگی بازگردد و انسان در این مسیر بدون لطف الهی به هدف والای خود نمی‌رسد و این لطف به مسیح ختم می‌شود، به عبارتی بدون مسیح، حرف از خداگونگی، گزافه‌گویی است.

توماس آکوئیناس

در مکتب مدرسی، توماس آکوئیناس (۱۲۲۵-۱۲۷۵) برجسته‌ترین چهره است. توماس آکوئیناس انسان را عالم صغیر می‌دانست که تمام مخلوقات عالم را به نحوی در خویشتن دارا است (ژیلسون، ۱۳۸۴: ۳۵۳). بنابر نظر آکوئیناس، خداوند همهٔ اشیاء و از جمله انسان را به خاطر هدفی آفریده است و برترین خیر همهٔ اشیاء، تحقق بخشیدن به این هدف است. وقتی انسان هدفی را که به خاطر آن خلق شده، محقق می‌دارد، خیر الوهی را آشکار می‌سازد؛ از این رو برترین خیر آن است که انسان آن گونه که خداوند دستور داده، خود را به فعلیت رساند (فراست، ۱۳۸۸: ۱۱۸).

آکوئیناس در بحث غایت و سعادت انسان می‌گوید: سعادت کامل یعنی غایت نهایی را نه در موجودی مخلوق، بلکه فقط در خداوند که خیر متعالی و نامتناهی است باید یافت. هر چند او غایت همهٔ موجودات است، اما فقط موجودات ذی‌شعور می‌توانند این خیر نهایی را از راه شناخت و عشق به دست آورند. فقط موجودات ذی‌شعور می‌توانند به رؤیت خداوند که سعادت کامل فقط در آن است، دست یابند. سعادت آدمی عبارت است از رؤیت خداوند. سعادت عبارت است از شناخت عقلانی و عشق به خداوند که در این جهان (سعادت عقلانی ناقص) و در آخرت (سعادت عقلانی کامل) دست یافتنی است. افعالی که خیرند، انسان را به تحصیل چنین سعادتی رهنمون می‌کنند و افعال شر، با تحصیل چنین سعادتی ناسازگارند (ژیلسون، ۱۳۸۴: ۵۱۱-۵۱۲). سعادت نهایی و کامل فقط می‌تواند همان رؤیت ذات الهی باشد و برای رسیدن به سعادت کامل، لازم است عقل به خود ذات عقل اولی برسد (همان: ۵۱۴). هیچ جوهر مخلوقی نمی‌تواند با نیروی طبیعی‌اش خداوند را در ذاتش ببیند و برای نیل

به این رؤیت، به تعالی و مدد فراطبیعی نیازمند است (همان: ۵۱۶). آدمی بر اساس ذاتش، دارای گرایش طبیعی به «تأمل روحانی در امور الهی» است (همان، ۵۱۷)؛ این کار از طریق عقل و یا از طریق ایمان قابل انجام است، اما به قول آکوئیناس، در شهود است که به اوج خود می‌رسد. شهود عبارت است از وصول به خداوند که تنها در جهان آتی و در بهشت، به حد کمال خود می‌رسد (فراست، ۱۳۸۸: ۱۱۸).

در تعالیم آکوئیناس، آموزهٔ مسیحیِ "بی‌اعتنایی به دنیا" دارای برجستگی است. بهترین شیوه برای کسب خیر، آنست که انسان خیرات این جهانی را وانهد و در جست‌وجوی یک زندگی الهی باشد، لذا زندگی یک قدیس که در صومعه‌ای خود را وقف خدمت به خداوند کرده، یک زندگی آرمانی است (همان: ۱۱۹).

نتیجه‌گیری

بحث خداگونگی انسان در اندیشهٔ فیلسوفان یونان باستان و فیلسوفان مسیحی با جهان‌بینی آنان پیوند عمیقی دارد. برداشت سقراط، افلاطون و ارسطو از خداگونگی انسان در عین اشتراکات، با یکدیگر متفاوت می‌باشد. سقراط از طریق خودشناسی به خداگونه شدن انسان معتقد است. افلاطون خداگونگی را به «اتصاف به اوصاف الهی و تخلق به اخلاق ربانی» تعریف می‌نماید، ولی ارسطو خداگونگی را به «تفکر به سان خداوند» توصیف می‌کند و انسان از راه فکر به خدا تشبه پیدا می‌کند. در واقع نقش عقل در فلسفهٔ ارسطو در بحث خداگونگی، بسیار پررنگ است. گرچه توجه به رهایی از جنبه‌های طبیعت بدنی و تهذیب نفس در هر سه فیلسوف، به‌خصوص سقراط و افلاطون مشاهده می‌شود. فلوطین نیز خداگونه شدن را به معنای اتحاد با احد می‌داند؛ او بر این باور است که بازگشت حضوری به واحد و تشبه به آن، مستلزم آزاد ساختن نفس از قید و بندها و انگیزه‌های مادی است. در بین فیلسوفان مسیحی، آگوشتین بر این باور است که خود (انسان) جزئی از هستی خداست که تنها با پیوستن به او به تشخص کامل دست می‌یابد. توماس آکوئیناس نیز معتقد است انسان از یک طرف با دوری جستن از هوای نفسانی و گناه و از طرف دیگر با کسب فضایل عقلانی می‌تواند تصویر و نشانهٔ خدا گردد. آنچه دیدگاه فیلسوفان مسیحی را از فیلسوفان یونان باستان در این زمینه متمایز می‌کند، توجه به آموزه‌های دین مسیحیت و به‌خصوص آموزهٔ تثلیث در خداگونگی انسان است. در واقع نوع نگاه فیلسوفان مسیحی در این زمینه بیشتر جنبهٔ دینی به خود گرفته است و می‌توان گفت در سنت مسیحی، متون مقدس به شدت خود را در تحلیل‌های برآمده از خداگونگی نشان می‌دهند، به گونه‌ای که بسیاری از متفکران به صراحت بیان می‌کنند که تنها راه منتهی به خداگونگی انسان، عیسی مسیح است. متفکران مسیحی این نظر را پذیرفتند که انسان به صورت خدا آفریده شده است و انسان در مسیر زندگی باید آن را حفظ و تقویت نماید.

منابع

۱. اردستانی، عبدالرحیم، *سرشت انسان در اسلام و مسیحیت*، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب، چاپ اول، پاییز ۱۳۸۹.

۲. ارسطو (۱۳۸۵)، *مابعدالطبیعه*، مترجم: محمدحسن لطفی، انتشارات طرح نو، چاپ دوم.

۳. استیس، والترترنس (۱۳۸۶)، *تاریخ انتقادی فلسفه یونان*،ترجمه یوسف شاقول، انتشارات دانشگاه مفید، چاپ دوم، پاییز.

۴. افلاطون (۱۳۸۹/ب)، *پنج رساله: شجاعت، دوستی، ایون، پروتاغوراس و مهمانی*، ترجمه محمود صناعی، انتشارات هرمس، چاپ پنجم، تهران.

۵. افلاطون (۱۳۸۹/الف)، *چهار رساله: منون، فدروس، ته تتوس، هیپیاس بزرگ*، ترجمهٔ محمود صناعی، انتشارات هرمس، چاپ ششم، تهران.

۶. افلاطون (۱۳۸۰)، *دوره آثار افلاطون*، ترجمه محمد حسن لطفی-رضا کاویانی، چاپ سوم، انتشارات خوارزمی.

۷. آگوستین (۱۳۸۱)، *اعترافات*، ترجمه سایه میثم، تهران، نشر سهروردی.

۸. ایلخانی، محمد (۱۳۸۹)، *تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس*، انتشارات سمت، چاپ سوم، تابستان.

۹. بِرَن، ژان (۱۳۹۰)، *"سقراط"*، ترجمه سید ابوالقاسم پورحسینی، چاپ چهارم، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

۱۰. بورمان، کارل (۱۳۸۷)، *افلاطون*، مترجم محمد حسن لطفی، انتشارات طرح نو، تهران، چاپ دوم.

۱۱. تبار صفر، صفدر (۱۳۸۷)، *خداگونگی انسان در آفرینش (بررسی روایت ان الله خلق آدم علی صورته)*، نشریه معرفت، شماره۱۳۲.

۱۲. خراسانی، شرف‌الدین (۱۳۷۹)، *"دائرة المعارف بزرگ اسلامی"*، زیر نظر: سید محمد کاظم موسوی بجنوردی، تهران، انتشارات مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.

۱۳. دیویس، اسکات (۱۳۸۱)، *اخلاق عرفانی در مسیحیت*، ترجمه مسعود صادقی علی‌آبادی، پژوهشنامه متین، تابستان و پاییز، شماره ۱۵ و ۱۶.

۱۴. ژیلسون، اتین (۱۳۸۹)، *تاریخ فلسفه مسیحی در قرون وسطی*، ترجمه رضا گندمی نصرآبادی، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب، چاپ اول، زمستان.

۱۵. ژیلسون، اتین (۱۳۸۴)، *روح فلسفهٔ قرون وسطی*، مترجم علی مراد داودی،، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ چهارم، تهران.
۱۶. طبایی، طیبه‌سادات (۱۳۹۸)؛ دانشور نیلو، یوسف؛ الهی‌منش، رضا، *مفهوم عرفانی خداگونگی و امکان خداگونگی انسان در مسیحیت*، نشریه پژوهش‌های ادیانی، شماره ۱۴.
۱۷. فراست، اس. ئی (۱۳۸۸)، *آموزه‌های اساسی فیلسوفان بزرگ*، مترجم غلام حسین توکلی، انتشارات حکمت، چاپ اول.
۱۸. فلوطین (۱۳۸۹)، *دوره آثار فلوطین «تاسوعات»*، ترجمه محمد حسن لطفی، ج اول، تهران، خوارزمی، چاپ دوم، مهرماه.
۱۹. کاپلستون، فردریک (۱۳۸۷)، *تاریخ فلسفه*، ترجمه ابراهیم دادجو، ج۲، چاپ اول، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۰. کاپلستون، فردریک (۱۳۶۸)، *تاریخ فلسفه*، ترجمه سید جلال الدین مجتبوی، ج۱، چاپ دوم، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش، تهران.
۲۱. کاپلستون، فردریک (۱۳۸۸)، *واحد در ادیان*، مترجم دکتر سید محمودیوسف ثانی، چاپ اول، زمستان، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
۲۲. کاسیرر، ارنست (۱۳۸۸)، *رساله‌ای در باب انسان درآمدی بر فلسفه فرهنگ*، ترجمه بزرگ نادرزاد، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ چهارم.
۲۳. کریشنان، سَروِپالی رادا (۱۳۸۷)، *تاریخ فلسفهٔ شرق و غرب*، مترجم جواد یوسفی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ سوم.
۲۴. گاتری، دبلیو. کی (بی‌تا)، *زندگی و شخصیت دیدگاه‌های فلسفی*، ترجمه حسن فتحی تهران: فکر روز، چاپ اول.
۲۵. لائرتیوس، دیوگنس (۱۳۸۷)، *فیلسوفان یونان*، ترجمه بهزاد رحمانی، نشر مرکز، چاپ اول، اسفند.
۲۶. میری، محمد (۱۳۹۲)، *تفسیر عرفانی حدیث آفرینش انسان بر صورت الهی در اندیشه امام خمینی*ﷺ، پژوهشنامه متین، شماره ۶۱.
۲۷. ورنر، شارل (۱۳۸۲)، *حکمت یونان*، ترجمه بزرگ نادرزاده، شرکت انتشاراتی علمی و فرهنگی، چاپ سوم، بهار.