

### مقدمه

بی‌شک مفهوم الهیاتی «فیض» یکی از کلیدی‌ترین مفاهیم در مباحث الهیات کلیسای کاتولیک است و سایر فرق بزرگ مسیحی، همچون ارتدوکس و پروتستان نیز اهمیت بسیاری برای آن قائل هستند. مفاهیمی مثل تجسد عیسی، تصلیب و فدا، که قوام مسیحیت کنونی به آنها استوار است، در ذیل مفهوم فیض قرار می‌گیرند. برای آموزه فیض در میان کاتولیک‌ها، به‌ناچار باید سیر تطور این مفهوم الهیاتی را بررسی کرد. در واقع، فهم این مفهوم الهیاتی چنان با جنبه تاریخی آن پیوند خورده است که کمتر مفهومی را می‌توان در مسیحیت یافت که فهم آن تا این حد وابسته به فهم تاریخی آن باشد (Most, 2003, p. 384). این تحقیق تلاش می‌کند سیر تاریخی مفهوم فیض را در مسیحیت بررسی کند. این سیر در دو مرحله صورت گرفته است: در مرحله اول، به مفهوم فیض در کتاب مقدس پرداخته است. ابتدا این مفهوم در عهد عتیق و سپس عهد جدید بررسی و تلاش شده مقصود از فیض در این دو بخش به دست آید، هرچند آنچه در این مقاله اهمیت بیشتری دارد، عهد جدید و به‌طور خاص رسائل پولس است؛ زیرا پولس اولین کسی بود که به مفهوم فیض، باری الهیاتی داد. در مرحله دوم، آموزه فیض در دوره پدران کلیسا و با تأکید بر دیدگاه‌های آگوستین قدیس (۳۵۴-۴۳۰ م) بررسی شده است. در این مرحله، علاوه بر بیان دیدگاه‌های پدران کلیسا و آگوستین راجع به فیض، به دیدگاه پلاگیوس و برخی مباحثات وی با آگوستین اشاره شده است. نیمه پلاگیوسی‌ها نیز گروه دیگری بودند که درباره فیض نظریه پردازی کردند. آنها هم آگوستین و هم پلاگیوس را نقد می‌کردند. در پی عرضه راهی میانه در موضوع فیض بودند.

### مفهوم فیض در کتاب مقدس

نسخه استاندارد کتاب مقدس (RSV)<sup>۱</sup> در چهار مورد، واژه «فیض» (grace) را در ترجمه واژه عبری hēn به‌کار برده است (استر، ۱۷:۲؛ مزامیر، ۲:۴۵؛ ارمیا، ۲:۳۱؛ زکریا، ۴:۷). این واژه عبری، نزد نویسندگان عهد عتیق دامنه معنایی وسیعی داشته است. در برخی موارد، hēn برای توصیف احساس‌های عامی به‌کار می‌رفته که نوعی تأیید، شادی و لذت بردن را در پی دارند (پیدایش ۱۵:۳۳؛ ۱۶:۲۲). در موارد دیگر، برای توصیف حس زیباشناختی و به‌معنای نوعی دل‌پذیر بودن آمده است (استر ۹:۲؛ ۲:۵). در مواردی نیز این واژه به‌صورت فعلی به‌کار رفته، که در نسخه استاندارد کتاب مقدس، به محبت داشتن یا مهربان بودن ترجمه شده است. بهترین نمونه برای این کاربرد را می‌توان در سفر پیدایش باب ۶ آیه ۸ مشاهده کرد: «نوح در نظر خدا التفات یافت». این معنا بیشتر به نوعی رابطه میان مولی و عبد اشاره دارد.

## آموزه فیض از عهد عتیق تا آگوستین تفاوت‌ها، شباهت‌ها

رئوف نصرتیان\*

### چکیده

آموزه فیض، حلقه وصل مفاهیم اساسی مسیحیت است. پولس اولین کسی بود که به این واژه مفهومی الهیاتی داد. از نظر وی، فیض عامل اصلی نجات بود. از مجموع سخنان پولس می‌توان برداشت کرد که فیض به ابعدی از عمل مهربانانه خدا دلالت دارد که به‌طور رایگان، رستگاری را برای کسانی که استحقاقش را ندارند، به ارمغان می‌آورد. پس از پولس، پدران کلیسا این مفهوم را گسترش دادند. در میان پدران کلیسا، آگوستین برجسته‌ترین نقش را در گسترش مفهوم فیض دارد، به گونه‌ای که او را نظریه‌پرداز «فیض» می‌نامند. مباحثات وی با مخالفان برداشت رایج از فیض، مهم‌ترین مباحث تاریخ کلیسا به‌شمار می‌آید. پس از آگوستین، برداشت کاتولیکی از فیض تقریباً تثبیت شد. کلیسای کاتولیک مخالفان دیدگاه وی را بدعت‌گذار می‌شمردند. در این پژوهش، سیر شکل‌گیری این مفهوم از کتاب مقدس تا زمان آگوستین و نیز برخی مباحثات او با معاصرانش مورد توجه قرار گرفته است. کلیدواژه‌ها: فیض، شریعت، استحقاق، آگوستین، پلاگیوس، نیمه پلاگیوسی‌ان.

از میان نویسندگان اناجیل هم‌نوا، لوقا تنها کسی است که از واژه (Charis) استفاده کرده است. برای او این واژه، معنایی شبیه به معنای hēn در عهد عتیق داشت؛ یعنی لطف و محبت الهی نسبت به بندگان (Smedes, 1982, p. 551). لوقا در انجیلش، گاه نمونه‌هایی از این لطف و محبت را در حق مریم و مسیح بیان می‌کند (لوقا ۱:۳۰ و لوقا ۲:۴۰). پولس تمام انجیل لوقا را همچون داستان اعمال فیاضانه خداوند می‌دید. درحالی‌که لوقا خود فیض را به این معنا به‌کار نبرده بود (Ibid). درست است که لوقا تنها انجیل‌نویسی است که در انجیل خود واژه Charis<sup>۲</sup> را به‌کار برده است. ولی این بدان معنا نیست که در سایر اناجیل هم‌نوا، چنین مفهومی وجود ندارد. در اناجیل متی و مرقس نیز مفاهیمی به‌کار رفته که به‌روشنی حاکی از لطف و محبت خداوند نسبت به بندگان است. اوج چنین مفاهیمی را می‌توان در موعظه عیسی در بالای کوه مشاهده کرد (متی ۳:۵-۱۲).

یوحنا نیز در آغازین فرازهای انجیل خود، چهار بار این واژه را به‌کار می‌برد که بسیار قابل توجه است. وی می‌گوید: فیض از طریق کلمه متجسد وارد جهان شد (یوحنا ۱:۱۴) و ما از طریق آن کلمه متجسد بود که فیض را دریافت کردیم (یوحنا ۱:۱۷). وی در ادامه، به تفاوتی اساسی میان موسی و مسیح اشاره می‌کند: «زیرا شریعت به‌وسیله موسی عطا شد. اما فیض و راستی به‌وسیله عیسی رسید» (یوحنا ۱:۱۸). به نظر می‌رسد، یوحنا در این فرازها، از فیض همان تعریفی را دارد که پولس داشت.

برای بررسی مفهوم «فیض» در کتاب مقدس، به‌ناچار باید به‌سراغ اندیشه‌های پولس رفت؛ زیرا چنان‌که در مقدمه بیان شد، پولس اولین کسی بود که معنای الهیاتی به مفهوم «فیض» داد (Meara, 1995, p. 84). در تفکر پولس، فیض عامل اصلی نجات بود. به‌عبارت دیگر، نجات در تفکر او با سه مفهوم کلیدی مرتبط بود: گناه نخستین، شریعت و فیض؛ به این معنا که پولس معتقد بود: گناه نخستین، دروازه ورود گناه به جهان بود. در پی این گناه، طرح اولیه آفرینش خدا، که دارای حسن و جمال بود، دچار نقص شد؛ یعنی سرنوشت انسان آلوده شد، انسان سقوط کرد و گرفتار مرگ شد. طبیعت هم لعن شد و نیکویی خود را از دست داد (رومیان ۵:۱۲؛ صادق‌نیا، ۱۳۸۴). به دنبال این گناه و خسارت‌هایی که ایجاد کرد، دو طرح نجات، در قالب دو نوع عهد، از جانب خدا برای انسان طراحی شد که هر دو ناظر به اصلاح نقیصه ناشی از گناه نخستین‌اند و به ترتیب نقش جریمه و کفاره را برای آن ایفا می‌کنند (ر.ک: غلاطیان ۴:۲۱). طرح نخست، عرضه کردن «شریعت» و عهد گرفتن از قوم خدا در التزام به آن، از طریق ارسال انبیا بوده است. شریعت، که نوعی قصاص بود (رومیان ۵:۱۸)، متناسب با مقام انسانی است که دیگر پسر خدا نیست. این عهد از طریق موسی عرضه شد. اما چنان‌که پولس می‌گوید: شریعت برای

در عهد عتیق، واژه دیگری که در نسخه استاندارد کتاب مقدس، به فیض (grace) ترجمه شده است. این واژه nōam است. nōam عصایی است نمادین در دست زکریای نبی (زکریا ۱:۱ و ۱۰:۱) و نماد پیمان فیضی است که یهوه با قومش بسته است (Smedes, 1982, p. 547).

این الفاظ در مجموع شش‌بار در کتاب مقدس استفاده شده‌اند. در غیر این شش موارد، واژه «فیض» در نسخه استاندارد کتاب مقدس به‌کار نرفته است. البته واژه‌های دیگری وجود دارند که به‌لحاظ معنایی، به این واژه نزدیک هستند. برای نمونه، می‌توان به واژه‌ای مثل favor اشاره کرد که به معنی نوعی شفقت و محبت داشتن در حق فردی دیگر است.

در نسخه هفتادین (سبعینیه)، برای واژه عبری ḥēn معادل یونانی charis به‌کار رفته است. این واژه، همان چیزی است که مترجمان عهد جدیدی کتاب مقدس، آن را به فیض ترجمه کرده‌اند. البته در نسخه هفتادین، غیر از ḥēn واژه‌های عبری دیگری نیز به charis ترجمه شده که از آن جمله می‌توان به rahamim (کسی که لطف و ترحم می‌کند)، rason (خیرخواه) و hesed (عشق) اشاره کرد (Most, 2003, p. 380).

چنان‌که اشاره شد، در عهد جدید واژه‌ای که به فیض ترجمه می‌شد، واژه یونانی charis بود. چنان‌که در فرهنگ قدیم یونان، معانی مختلفی داشت: ۱. اولین و شاید مهم‌ترین معنی این واژه، عبارت است از کیفیتی که برای کسی شادی و رضایت در پی دارد، یا موجب جلب علاقه او می‌شود؛ ۲. مهربانی و محبت کردن؛ ۳. تشکری که در قبال محبت دیگران، از آنها می‌شود. به نوعی charis هم به بذل محبت اشاره دارد و هم به واکنشی که در قبال دریافت محبت از خود نشان می‌دهیم. هر سه معنی در اصطلاح‌شناسی عهد جدید به‌کار رفته‌اند (Smedes, 1982, p. 547). برای نمونه، در انجیل لوقا ۴:۲۲ و نیز رساله کولسیان ۴:۶ فیض در چنین معنایی به‌کار رفته است. در فرهنگ متأخر یونان، معنای دیگری نیز برای این واژه بیان شده که عبارت است از: «نیرو و توان». این واژه می‌تواند به معنی نیرویی جادویی باشد که بر زندگی بشر تأثیری بسیار دارد. این معنا نیز در عهد جدید وجود دارد: «فیض به نیرویی الهی تبدیل شد تا مسیحیان بتوانند حیاتی جدید را در مسیح آغاز کنند» (ibid). این معنا، شبیه به معنای اصطلاحی فیض در عهد جدید است؛ چراکه معنای اصطلاحی فیض در عهد جدید، موهبتی فوق طبیعی است که خدا به رایگان به انسان عطا می‌کند (یوحنا، ۱۴:۱۶؛ دوم قرنتیان ۹:۱۲؛ رومیان ۵:۱) معنای این واژه، کم‌کم تحول یافت و از معنای توجه و کمک رایگان، به معنای اراده یا محبت الهی بدل شد. در آیات مختلف عهد جدید، برای اشاره به این اراده یا علاقه، از واژه فیض استفاده می‌شود (Most, 2003, p. 380).

می‌کند که زندگی و اعمالش براساس بشارت فیضی است که به آن دعوت می‌کند (غلاطیان ۱: ۱). این بشارت اعلام می‌کند هم امت‌ها و هم یهودیان، بر اساس اعتماد بر اعمال مؤمنانه مسیح، که گناهکاران را عادل می‌کند، و نه براساس اعمال شریعت موسوی، پذیرفته می‌شوند (Withering III, 2004, p. 90).

با توجه به تعریفی که پولس از مفهوم «فیض» دارد، طبیعی است که برای دوره قبل از عیسی، هیچ‌گاه از اصطلاح فیض استفاده نکند. او معتقد است: از طریق عیسی بود که بشر فیض را دریافت کرد (ر.ک: رومیان ۵: ۱؛ یوحنا ۱۴: ۱). وی برای دوران قبل از عیسی، از دو لفظ وعده (رومیان ۱۳: ۴-۱۷) (درباره حضرت ابراهیم) و شریعت (برای دوران بعد از حضرت موسی) استفاده می‌کند. پولس در رساله به رومیان بیان می‌کند که خدا در قبال وعده‌ای که به ابراهیم داد، چیزی از او طلب نکرد، ولی در قبال وعده‌ای که به موسی داد، شریعت را از او خواست و از این راه، اثبات می‌کند که وعده به ابراهیم از راه ایمان محقق می‌شود، نه از طریق شریعت: «و از این جهت از ایمان شد تا محض فیض باشد تا وعده برای همگی ذریت استوار شود، نه مختص به ذریت شرعی، بلکه ذریت ایمانی ابراهیم نیز که پدر جمیع ماست» (رومیان ۱۶: ۱ و ۱۷).

با توجه به آنچه گذشت، به نظر می‌رسد از دیدگاه پولس، مهم‌ترین ویژگی فیض، رایگان بودن آن است. پولس بارها بر این ویژگی تأکید می‌کند. در این صورت، این سؤال پیش می‌آید که آیا پولس آنچه را که پیش‌تر درباره عهد عتیق بیان کردیم، فیض می‌نامد؟ آنهایی که مثل پولس، عهد عتیق را در پرتو ایمان به آموزه‌های عهد جدید مطالعه می‌کنند، معتقدند که هرچند چنین معنایی در عهد عتیق برای واژه «فیض» به تصریح بیان نشده است، ولی تمام آنچه را که خدا برای بنی‌اسرائیل انجام می‌دهد، مثل برگزیدگی، نجات، هدایت و...، فیض او را آشکار می‌کنند، خواه به این واژه تصریح شده باشد، یا نه. اما هنگامی که از نگاه خود کتاب مقدس عبری و یهودیان به این موضوع می‌نگریم، واقعیت به گونه‌ای دیگر خود را آشکار می‌کند. آنچه از آیات کتاب مقدس عبری برمی‌آید، این است که میان اعمالی که بنی‌اسرائیل انجام می‌دهند و پاداش گرفتن یا مجازات شدن آنها، تلازمی اجتناب‌ناپذیر وجود دارد. با توجه به اسفار، می‌توان تورات را این‌گونه توصیف کرد:

[تورات] مشتمل است بر قوانینی که می‌بایست بر جامعه مقدس اسرائیل ... حاکم باشد. این کتاب حاوی این پیام است که هرگاه اسرائیل به عهد، یعنی پیمانی که شیوخ با خدا بسته و در سینا تأیید کردند، وفا کند خدا اسرائیل را حمایت می‌کند، اما هرگاه اسرائیل اطاعت نکرد، خدا مجازاتش خواهد کرد» (نیوزنر، ۱۳۸۹، ص ۶۱).

براساس چنین برداشتی از کتاب مقدس عبری، می‌توان گفت: به اعتقاد پولس هیچ فیضی در عهد عتیق وجود ندارد. آنچه پولس درباره وعده به حضرت ابراهیم می‌گوید نیز نزد یهودیان به گونه‌ای کاملاً

رهایی از گناه کافی نبود؛ چراکه فقط چشمان ما را باز می‌کرد تا گناهانمان را ببینیم (رومیان ۳: ۲۰؛ ۷: ۷). وی حتی معتقد بود: شریعت گناه را بیشتر می‌کند (رومیان ۵: ۲۰). البته منظور او این نیست که عمل به شریعت، گناه است بلکه مراد او این است که اگر شریعت نبود، گناه شناخته نمی‌شد. حال که شریعت گناه را به ما می‌شناساند، ولی توان درمان آن را ندارد می‌توان گفت: سبب ازدیاد گناه می‌شود (ر.ک: صادق‌نیا، ۱۳۸۴؛ Hubner, 2004). در حقیقت پولس با توصیف دوران پیش از آمدن مسیح به دوران کودکی، شریعت را دایه یا نگهدارنده معرفی می‌کند که وظیفه آن این است که ما را به مسیح برساند: «شریعت لالای ما شد تا ما را به مسیح برساند» (غلاطیان ۳: ۲۴). او می‌گوید: «اگر شریعتی داده می‌شد که بتواند حیات بخشد، هرآینه عدالت از شریعت حاصل می‌شد» (غلاطیان ۳: ۲۳). حال که شریعت سبب عادل شمردگی نمی‌شود، مفهوم سوم در تفکر پولس مطرح می‌شود. پولس می‌گوید: کاری را که شریعت توان انجام آن را نداشت، خدا انجام داد. او پسرش را فرستاد تا عدالت شریعت کامل گردد (رومیان ۳: ۸ و ۴). خدا پسرش را فرستاد تا بشر را از سرنوشت محتومی که گناه برای او به وجود آورده بود، برهاند و از این راه ضعف شریعت را جبران کند (Byrne, 1993, p. 237). البته نه خداوند مجبور به انجام چنین کاری بود و نه انسان استحقاق چنین محبتی را داشت، بلکه خداوند از روی محبت و شفقتی که به انسان‌ها داشت، این کار را انجام داد. این همان چیزی است که پولس از آن با عنوان فیض یاد می‌کند. وی در رساله رومیان رابطه گناه، شریعت و فیض را این‌گونه بیان می‌کند: «اما شریعت در میان آمد تا خطا زیاده شود، لیکن جایی که گناه زیاد گشت، فیض بی‌نهایت افزون گردید» (رومیان ۲۰: ۵).

از مجموع سخنان پولس می‌توان چنین برداشت کرد که از نگاه او، فیض به ابعادی از عمل مهربانانه خدا دلالت دارد که به‌طور رایگان، رستگاری را برای کسانی که استحقاقش را ندارند، به ارمغان می‌آورد (Smedes, 1982, p. 549). به عبارت دیگر، از نظر او فیض موهبتی بود منحصر به فرد و بی‌نظیر از سوی خدا است. پولس در رساله رومیان بیان می‌کند که هرچند گناه به‌طور اجتناب‌ناپذیری به مرگ منتهی می‌شود، ولی محبت و فیض خدا به بشریت، «حیاتی جاودان در عیسی مسیح است» (رومیان ۶: ۲۳). وی در فصل‌های بعد این رساله، فیض را این‌گونه توصیف می‌کند: آزادی جدید، صمیمیت خانوادگی با خدا (پسرخواندگی)، قابلیت پیدا کردن برای متابعت از شریعت جدید، که همان محبت است، جای گرفتن روح‌القدس در هر مرد و زن (ibid). از نظر پولس، عالی‌ترین و عینی‌ترین نمونه فیض وجود حضرت عیسی است (Meara, 1995, p. 85). البته گاه مراد او از فیض، لطفی است که خداوند به خود او و یا افراد دیگر داشته است (اول قرن‌نیا ۱۰: ۱۵؛ دوم قرن‌نیا ۱: ۶؛ ۱: ۸). در رساله به غلاطیان پولس، به‌صراحت اعلام

متفاوت تفسیر می‌شود. آنها معتقدند: رایگان بودن وعده خدا به ابراهیم، به این دلیل بود که هنوز وعده محقق نشده بود. هنگامی که بنی اسرائیل اولین گام را برای تحقق این وعده برداشتند (یعنی رفتن به ارض موعود)، ده فرمان به آنها داده شد تا به آن عمل کنند. به عبارت دیگر، در یهودیت رستگاری و تحقق وعده، مشروط به رعایت دستورات شریعت است (همان، ص ۶۳ و ۶۴).

### رابطه فیض با دو مفهوم ایمان و استحقاق

**الف. فیض و ایمان:** همواره بر سر اینکه آیا فیض در نتیجه ایمان به انسان‌ها عطا می‌شود، یا اینکه ایمان انسان‌ها نتیجه فیض است، اختلاف نظر وجود دارد. پولس معتقد بود: میان فیض و ایمان تنشی وجود ندارد. او در رساله به افسسیان می‌گوید: «محض فیض نجات یافته‌ایم به وسیله ایمان» (افسسیان ۲: ۸) «پولس نمی‌گوید که ایمان بشری علت یا زمینه دریافت فیض است، بلکه معتقد است ایمان روشی بشری است برای دریافت فیض» (Smedes, 1982, p. 550). پولس در رساله اول قرنتیان می‌گوید: «از خداوند رحمت یافتم که امین باشم» (اول قرنتیان ۲۵: ۷). آگوستین این عبارت را چنین شرح می‌کند: پولس نگفت من چون مؤمن شدم، لطف را دریافت کردم، بلکه می‌گوید من لطفی دریافت کردم که مؤمنانه است (Nicene and Post-Nicene Fathers, 1886, p. 815). بر این اساس، می‌توان گفت: خود ایمان هم فیض است، ولی این بدان معنا نیست که فعل بشری در آن نقشی ندارد، بلکه خداست که از طریق فیض، اراده را برمی‌انگیزد تا فرد ایمان بیاورد (تعالیم کلیسای کاتولیک، چاپ نشده، ص ۷۶ و ۷۷). مهم این است که در دیدگاه پولس مفاهیم «فیض» و «ایمان» در مقابل مفهوم استحقاق هستند. از دیدگاه او، نه ایمان و نه فیض، هیچ‌یک وابسته به استحقاق بشری نیستند، بلکه هر دو فیض و هدیه رایگان خدا هستند (ر.ک: رومیان ۲۱: ۳-۴؛ غلاطیان ۲: ۲). به نظر می‌رسد، بر ایمان و قرار دادن آن در مقابل استحقاق واکنشی به ظاهرگرایی مقدس‌مآبانه و ریاکارانه یهودیان معاصر، به ویژه فریسیان باشد که پولس خود زمانی یکی از آنها بود (واله، ۱۳۷۵، ص ۱۶۶).

**ب. فیض و استحقاق:** در کتاب مقدس واژه «استحقاق» به کار نرفته است، ولی مفهوم اساسی این واژه که عبارت است از: وعده الهی برای پاداش دادن به کارهای خیر، در سراسر کتاب عهد عتیق دیده می‌شود (Smedes, 1982, p. 549). پولس در عین حالی که بر فیض تأکید می‌کرد، به این مطلب نیز بشارت می‌داد که پس از دریافت فیض، مسیحیانی که منتظر بازگشت مسیح هستند، از سوی خداوند داور عادل تاجی از عدالت دریافت خواهند کرد (دوم تیموتاؤس ۸: ۴). البته او بر این مطلب تأکید می‌کند که انسان به همان معنایی که مستحق کیفر می‌شود، مستحق پاداش الهی نمی‌شود، بلکه به معنایی ثانوی مستحق

دریافت پاداش است. وی تأکید می‌کند آنچه انسان را به سوی خدا سوق می‌دهد، اعمال نیستند، بلکه فیض است: «مزد گناه موت است، اما نعمت خدا حیات جاودان در خداوند ما عیسی مسیح» (رومیان ۳: ۲۳). تمایزی که پولس میان این دو مفهوم می‌گذارد، ریشه در تعبیری دارد که در نامه‌هایش بارها به آن اشاره می‌کند. آن هم مفهوم پدرخواندگی است (ر.ک: افسسیان ۱: ۵ و ۳ و غلاطیان ۳: ۲۶). وی می‌گوید: فرزندان می‌توانند با اعمال اشتباهی که انجام می‌دهند، خود را مستحق کیفر و تنبیه پدر کنند تا جایی که حتی از ارث هم محروم شوند، اما نمی‌توانند با اعمال خود، زمینه را برای بذل توجه پدر به خود ایجاد کنند. پولس می‌گوید: ارث بردن فرزندان از پدر بر این حقیقت استوار است که: «هرگاه فرزندانیم وارثان نیز هستیم؛ یعنی ورثه خدا و هم‌ارث با مسیح» (رومیان ۸: ۱۷). البته فرزندان را ملزم کرده تا پسرش را تصدیق کنند؛ زیرا می‌گوید: «اگر شریک مصیبت‌های او هستیم تا در جلال وی نیز شریک باشیم» (همان). پولس معتقد است: نه تنها درباره ما، که درباره مسیح هم شرایط به همین شکل است. در مسیح نیز استحقاق برای رستگاری نبود که محبت خداوند را به او برانگیخت، خداوند همواره به پسرش عشق می‌ورزد و برای این عشق نیازی به اعمال بندگان ندارد (Most, 2003, p. 383). به عبارت دیگر، اعمال بشری تأثیری در محبت کردن خداوند ندارد.

این ادعا که انسان‌ها از طریق فیض و نه عمل نجات می‌یابند، خشم دینی یهودیان را برمی‌انگیخت (ر.ک. ولفسن، ۱۳۸۹، ص ۶۱۷). پولس می‌گفت: «الحال عدالت خدا بدون شریعت ظاهر شده است» (رومیان ۲: ۱۳) و این با باور یهودیان مخالف بود. آنها معتقد بودند فقط درباره انسان‌های صالح می‌توان ادعای عدالت کرد. صالح کسی است که به شریعت عمل کند. برخی معتقد بودند: چنین تعریفی از نجات، دعوت به گناه است؛ زیرا در این صورت، عمل خدا در عادل شمردن گناهکاران مشروط به استحقاق اخلاقی نیست، پس گناه سبب نکوهش نمی‌شود. به عبارت دیگر، هرچه بیشتر گناه کنیم، فیض بیشتری دریافت می‌کنیم. پولس در رساله به رومیان باب ۶ آیات ۱-۱۵ به این اعتراض‌ها پاسخ می‌دهد. وی می‌گوید: فیض است که ما را از بند گناه می‌رهاند. به اعتقاد وی فیض مقدمات گناه را از بین می‌برد؛ زیرا زندگی هم‌زمان در فیض و گناه ممکن نیست. پولس معتقد است: همان‌طور که با گناه آدم، گناه وارد جهان شد، با مصلوب شدن مسیح نیز گناه مرد و کسانی که با فیض الهی در مسیح زندگی می‌کنند نیز از گناه مبرا هستند.

### فیض در دوره پدران کلیسا با تکیه بر آرای آگوستین

در فاصله سال ۱۰۰م تا زمان ابلاغ اعتقادنامه کالسدون (حدود ۴۵۱م)، کسانی زندگی می‌کردند که

سیریل اسکندرانی (حدود ۳۷۶-۴۴۴ م) به‌کمال رسید. از نظر سیریل، مفهوم خداگونه شدن، همان چیزی است که در رساله دوم پطرس آمده است: «شریک طبیعت الهی گردید» (دوم پطرس ۴: ۱). صورت کامل این دیدگاه، چیزی است که یوحنا و پولس با تعبیر تولد مجدد در مسیح از آن یاد می‌کنند. بازیل اهل قیصریه (۳۲۰-۳۷۹ م) و گریگوری اهل نوسا (حدود ۳۳۵-۳۹۵ م)، تبیین دیگری از این شراکت را مطرح می‌کنند. این دو تن، از آبی کاپادوکیه شراکت با طبیعت الهی را به‌صورت نقشی در نفس از سوی خدا تعبیر می‌کنند. چنان‌که از آنچه تا اینجا گفتیم، روشن می‌شود ویژگی فوق طبیعی فیض، مرحله به مرحله افزایش می‌یابد.

پدران کلیسا راجع به موضوع فیض و اختیار معتقدند که فیض، آزادی حقیقی را برای مسیحیان ایجاد کرده است؛ آزادی‌ای که به آنها این امکان را می‌دهد تا عمل را همراه با عشق انجام دهند. البته این تأکیدها تاحدی برای مقابله با اعتقادات جبرگرایانه‌ای بود که در میان یونانیان رواج داشت. به‌رحال، این تأکیدها از این باور ناشی می‌شد که به‌سبب همین آزادی و اختیار است که انسان دارای صورتی الهی است. از این‌رو، گریگوری معتقد است: انسان با عمل اختیاری در مسیر نور، خودش را احیا می‌کند. بازیل نیز معتقد است که این نشانه عشق و محبت الهی است که از طریق تجسد، آزادی خود را در حد آزادی انسان محدود می‌کند.

پدران یونانی کلیسا، به‌رغم تفاوت‌های جزئی که میانشان وجود دارد، خطوطی کلی را ترسیم کردند که به تاریخ الهیات فیض سامان می‌داد. مفاهیمی همچون تشبیه به خدا و آزادی مسیحی که فیض به اشکال مختلف بر آنها تأثیر می‌گذاشت.

### ب. آگوستین

در نگاه کلیسای غرب، آگوستین به نظریه‌پرداز فیض معروف است. البته باید اشاره کرد که دیدگاه او راجع به فیض، در واقع همان تأکیدهایی را دارد که پولس بر این مفهوم الهیاتی تأکید کرده بود. شاید این بدان دلیل باشد که تجربه دینی آگوستین و پولس تا حد زیادی شبیه به هم است. آنچه آگوستین در کتاب *اعترافات* درباره گذشته خود بیان می‌کند، بیش از همه، سخنان پولس در باب اول رساله *غلاطیان* را به ذهن می‌آورد (آیات ۱۳ و ۱۴). او به‌ویژه در فصل‌های نهم و دهم کتاب *اعترافات*، ماجرای لطف خداوند به خود را شرح می‌دهد و از عمق جان خدا را برای موهبت ایمانی که به او داده است، سپاس می‌گوید.

در همان اعماق درون قصد داشتیم که حیاتی نو بیابیم و در این راه به تو امید بسته بودم، همانجا نرم‌نرمک مرا عاشق خود کردی و دلم را شاد ساختی... پیش از آن همچون طاعون پلید بودم، همچون سگی ولگرد،

دارای چند ویژگی بودند: زندگی همراه با معنویت، التزام به سنت مسیحی و برجستگی علمی در سنت مسیحی، این افراد به پدران کلیسا معروف شدند. این دوره از مهم‌ترین و تأثیرگذارترین دوره‌های مسیحیت است. تمام شاخه‌های مسیحی این دوره را نقطه عطفی در سیر آموزه‌های مسیحی می‌دانند (مک گراث، ۱۳۸۵، ص ۷).

### الف. پدران اولیه کلیسا

به‌نظر می‌رسد، در اعتقادنامه‌های اولیه (رسولان، نقیه و کالسدون)، هیچ بحثی راجع به فیض نیست و اشاره‌ای به آن نمی‌شود (ای وورست، ۱۳۸۴، ص ۱۷۳-۱۹۶). آنچه راجع به فهم کلیسای اولیه درباره فیض اهمیت دارد، درک این مسئله اساسی است که معلمان اولیه مسیحی چگونه می‌توانستند مسیحیت را با فرهنگ یونانی- رومی همخوان کنند. معلمان اولیه مسیحی، با انبوه نظرات دینی و فلسفی و تفکرآسی مواجه بودند که از جهان یونانی رومی سرچشمه می‌گرفت. در این میان، این معلمان برای مقابله با این نظرات، تلاش می‌کردند راهی بیابند که بیش از آنکه نظری باشد، عملی باشد. از این‌رو، در مکتوبات اولیه بر این تأکید می‌شود که مسیح سبک جدیدی از زندگی و تعریف جدیدی از دانش و اعمال مغایر با اخلاق را عرضه می‌کند (Ibid). *ایگناتیوس* (حدود ۳۵-۹۸ م) می‌گوید رستگاری در عمل نتیجه اتحاد با مسیح است. این اتحاد، حیاتی تازه را برایشان به ارمغان می‌آورد که در آن مسیح، حقیقت و جزء جدانشدنی زندگی آنهاست (Ibid, p. 385).

ژوستین شهید (حدود ۱۰۰-۱۶۵ م)، اولین کسی بود که با ایجاد دو مضمون مهم، تعالیم پدران کلیسا را با اصل فکری فیض در تفکر پولس مرتبط کرد: ۱. مفهوم آزادی و مسئولیت انسان؛ ۲. نجات‌بخشی مرگ عیسی بر صلیب. ژوستین بیان می‌کند: عیسی به‌سبب عمل نجات‌بخشی که انجام داد، انسانیت جدیدی را بنا نهاد؛ انسانیتی که از طریق آب، ایمان و صلیب شروع می‌شد. این همان دیدگاهی است که کتاب مقدس شدیداً بر آن تأکید می‌کند. *ایرنئوس* (حدود ۱۳۰-۲۰۰ م)، این دیدگاه ژوستین را می‌پذیرد و آن را بسط می‌دهد و براساس آن نظریه خاص خود را مطرح می‌کند. *ایرنئوس* در این نظریه، دیدگاه خود را چنین بیان می‌کند: مسیح تمام تاریخ بشریت را در خود خلاصه کرد و رستگاری را برای ما به ارمغان آورد، تا ما بتوانیم آنچه را با عمل آدم از دست دادیم؛ یعنی تصویر خدا و شباهتمان به او، دوباره با عمل مسیح بازبایم. این مضمونی است که به‌طور کامل در دل تثلیث قرار می‌گیرد و به تمام تأکیدهای پدران کلیسا درباره خداگونه شدن معنا می‌دهد. از این‌رو، پسر از طریق فرزندخواندگی، انسان را در نسل جاودانیش شریک می‌کند. این تفکر پس از *ایرنئوس*، در اندیشه

کورکورانه و سرسختانه علیه کتاب مقدس می‌غریدم؛ همان کتابی که با شهد بهشتی شیرین و با نور تو درخشان است...» (آگوستین، ۱۳۸۰، ص ۲۷۰).

پس از چنین ایمان شورانگیزی است که آگوستین نیز همچون پولس، به این باور می‌رسد که فقط فیض الهی است که انسان‌ها را نجات می‌دهد: «آن نور که هر روح را روشنایی می‌بخشد در خود ما نیست. نور تو ما را منور می‌سازد تا ما که زمانی در تاریکی بودیم، اکنون بتوانیم به لطف خدا چون روز روشن شویم» (همان، ص ۲۶۹). شاید بتوان گفت: «اهمیت نوشته‌های آگوستین قدیس، تنها به دلیل قدرت عقلانی او نیست، بلکه به دلیل این است که حتی فلسفی‌ترین آثار او در تجربه روحانی و عاطفی او ریشه دارد» (اگریدی، ۱۳۷۷، ص ۱۸۳). با این حال، آنچه سبب می‌شود که آگوستین به عنوان مهم‌ترین مدافع فیض مطرح شود، مناظرات و مباحثاتی است که با برخی از معاصرانش در زمینه ارتباط میان فیض و آزادی انسان دارد. در رأس این معاصران، شخصی است به نام پلاگیوس. آگوستین در خلال این مباحث، به بسط و گسترش مفهوم فیض می‌پردازد.

آگوستین بیش از هر کس دیگری، بر تضاد فراطبیعی‌ای که پولس میان گناه نخستین و فیض قائل بود، تأکید می‌کرد. آگوستین در جایی تصریح می‌کند که گناه آدم ابوالبشر، غضب عادلانه خداوند را برانگیخت و انسان با هر گناهی که انجام می‌دهد، دوباره گناه آدم را در خود احیا می‌کند. از این رو، گناهان شخصی نیز خشم الهی را در پی دارند (Most, 2003, p. 384). او به آیه «در او همه گناه کردند» (رومان ۱۲: ۵) اشاره می‌کند و با ارجاع ضمیر او به آدم، از این آیه، نه تنها گناه اولیه آدم، بلکه گناه اولیه‌ای را فهمید که هر انسانی به هنگام تولد آن را به همراه دارد. گویی آن را به ارث برده است. وی به دلیل تجربه شخصی‌اش از شهوت جنسی در دوره اعتقاد به مانویت، انتقال این گناه اولیه را با عمل جنسی مرتبط می‌سازد (کونگ، ۱۳۸۷، ص ۱۰۶ و ۱۰۷). بنابراین، گناه هم مستلزم مسئولیتی جمعی و اجدادی است و هم مسئولیتی شخصی. از این رو، به اعتقاد او مراسم غسل تعمید باید برای هر نوزادی اجرا شود.

گناهی که پولس آن را سبب سقوط انسان معرفی کرده بود، در تفکر آگوستین با اراده انسانی هم پیوند خورد. از نظر وی انسان با تمایلی گناه‌آلود، که جزئی از طبیعت بشر است، متولد می‌شود. در نتیجه، ذاتاً به اعمال گناه‌آلود تمایل دارد (مک‌گراث، ۱۳۸۵، ص ۴۷۵). آگوستین می‌گوید: درست است که انسان اراده آزاد دارد، ولی گناه، کاری کرده است که این اراده به بدی میل می‌کند. او برای توضیح بیشتر، اراده بشر را به ترازویی تشبیه می‌کند که کفه بد آن سنگین‌تر است. آگوستین تعابیر مختلفی راجع به گناه دارد؛ گناه را همچون مرضی مسری می‌داند که از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌شود، گاه آن را همچون نیرویی می‌داند که اراده انسان را اسیر کرده است و فقط از طریق فیض آزاد می‌شود،

و گاهی هم گناه را همچون تقصیری می‌داند که از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌شود (همان، ص ۴۷۶). آگوستین می‌گوید: گناه نخستین به قدری بزرگ و غیر عادلانه است که عقل ما قادر به فهم خسارت‌های ناشی از آن نیست. وی می‌گوید: هیچ‌کس از این مجازات عادلانه و درست معاف نیست، مگر اینکه رحمت و فیض رایگان الهی او را آزاد کند.

آگوستین در پی آن نیست که نظریه بسندگی و اثربخشی فیض را نظام‌مند کند. وی در پی توجیه آزادی عمل بشری نیز نیست. دغدغه آشتی برقرار کردن میان اختیار انسان و تقدیر الهی را نیز ندارد و اختیار بشری را به طور کامل کنار نمی‌گذارد، چنان‌که برخی از جنبش‌های الهیاتی بعدها چنین کردند.<sup>۳</sup> اگرچه او بر ضرورت فیض بیش از هر چیزی تأکید می‌کند، ولی در عین حال اختیار انسان را نیز به طور کامل می‌پذیرد. البته خود آگوستین نیز با دشواری‌های چنین تأکید دوگانه‌ای آشناست.

### ج. فیض و آزادی

آگوستین در این زمینه نظریات بسیاری دارد که تأثیری شگرف بر تفکر الهیاتی مغرب‌زمین می‌گذارد. آگوستین هم به دلایل شخصی و هم اعتقادی، فیض مسیح را موهبتی رهایی‌بخش می‌داند. این فیض، روح القدس است که آثار گناه جبلی و نیز گناه فردی را پاک می‌کند تا انسان‌ها بتوانند حیات کاملاً مسیحی را تجربه کنند.

شاید آگوستین در رساله فیض و اختیار (C.F: Nicene and Post-Nicene Fathers, v5, 1886, p. 815)، بیش از هر جای دیگر، رابطه میان فیض و آزادی را شرح می‌کند. همان‌طور که خود آگوستین می‌گوید: این رساله در پاسخ به دو گروه نوشته شده است: یک گروه، کسانی که از اراده انسان به شدت دفاع می‌کنند و سعی دارند فیض خدا، که داعی ما به سوی وی است، را به حاشیه برانند. گروه دوم، کسانی هستند که به بهانه فیض، اختیار بشری را انکار می‌کنند. وی در این رساله، اختیار انسان را از طریق فرایضی که خداوند برای او فرستاده اثبات می‌کند و می‌گوید: فرایض خداوند فی‌نفسه برای انسان هیچ فایده‌ای ندارند، مگر اینکه انسان قدرت انتخاب داشته باشد». سپس او به این فراز از رساله یعقوب اشاره می‌کند: «اگر کسی آزموده می‌شود، مگوید: خدا مرا می‌آزماید؛ چراکه خدا بدی را نمی‌آزماید و کس را نیز نمی‌آزماید؛ لیک هر کس با شهوت خویش، که او را به سوی خود می‌کشد و می‌فریبد، آزموده می‌شود...» (یعقوب ۱۳: ۱۴). و می‌گوید: برخی انسان‌ها با انکار اختیار، می‌خواهند عذر گناهکاری خود را به گردن خدا بیندازند.

آگوستین سخن این افراد را بی‌اساس می‌داند و در پاسخ به آنها می‌گوید: اگر اراده در کار نیست

جایی که خود مسیح می‌گوید: «کس نزد من نتواند آمد، مگر آنکه این از سوی پدر بر او عطا شده باشد» (یوحنا ۶: ۶۵).

آگوستین معتقد است: تنها زمانی استحقاق‌های خوب ما نمایان می‌شود که فیض را دریافت کرده باشیم؛ وگرنه انسان ساقط، کاری نمی‌تواند انجام دهد. برای تأکید بر این مطلب، به سخن مسیح استناد می‌کند که «برون از من هیچ چیز نتوانید کرد» (یوحنا ۵: ۱۵). وی معتقد است: ما اراده آزاد داریم، ولی این اراده همیشه خوب نیست؛ زیرا مرتکب گناه می‌شود، ولی فیض همیشه خوب است، و فقط به واسطه آن، انسان صاحب اراده خوب می‌شود. آگوستین صراحتاً نجات را تکلیف مالایطاق معرفی می‌کند و در پاسخ به انتقادهای پلاگیوسی‌ها می‌گوید: «خداوند از ما چیزی می‌خواهد که نمی‌توانیم انجام دهیم تا بدانیم چه چیزی را باید از او طلب کنیم» (فصل ۳۲). او می‌گوید: اگر چنین نباشد، چه نیازی به درخواست و دعا از خدا داریم، مگر نه اینکه دعا‌های ما برای این است که خداوند اراده ما را نیکو کند؟ او می‌گوید: فیض اراده انسان را از بین نمی‌برد، بلکه آن را از بدی به خوبی مبدل می‌کند.

از سوی دیگر، آگوستین می‌گوید: افراد احمق از چنین سخنانی نتیجه می‌گیرند که انسان بدون عمل به شریعت و به واسطه ایمان، آرمزیده می‌شود، حتی اگر مرتکب اعمال بد شده باشد. او می‌گوید: «چنین چیزی غیرممکن است؛ زیرا هنگامی که پولس گفت: «نه مختون بودن اهمیت دارد و نه نامختون بودن» و اضافه کرد: «بلکه تنها ایمانی که با محبت عمل کند. چنین ایمانی است که انسان را از دست شیطان نجات می‌دهد» (فصل ۱۸).

لازم به یادآوری است که نگرانی آگوستین، بحثی نظری راجع به طبیعت بشری نیست، بلکه او نگران انسان در وضعیتی تاریخی و عینی است. بنابراین، در تفکر آگوستین فیض به شرایط فعلی انسان اشاره دارد: آدم قبل از گناه با توانایی‌های کاملاً رایگانی که خداوند به او داده بود عمل می‌کرد، ولی در شرایط کنونی انسان برای انجام هر عملی محتاج فیض مسیح است تا اینکه به حیات ابدی دست یابد. سرانجام، بشریت نجات‌یافته در شهر آسمانی با خدا متحد می‌شود. در شرایط کنونی، گناه یا رستگاری، استحقاق یا عدم استحقاق همه در نتیجه اتحاد انسان با آدم یا مسیح مشخص می‌شوند. فقط فیض مسیح است که انسان را برای حصول حیات جاودان توانا می‌کند. البته او باور ندارد که همه انسان‌های بالفعل بتوانند از طریق فیض الهی آثار سنگین ناشی از گناه را در خود از بین ببرند. او می‌گوید: فقط برخی از انسان‌ها از طریق فیض نجات نجات می‌یابند. برخی دیگر، گرفتار عذاب عادلانه الهی می‌شوند. آگوستین در بیان دلیل این مطلب می‌گوید:

امکان نداشت که یکی از این دو در همه جلوه‌گر شود؛ زیرا اگر همه در مجازات محکومیت عادلانه باقی

پس خدا چگونه تکلیف خواسته است؟ انسان خوشبختی که نویسنده مزامیر از آن یاد می‌کند و می‌گوید اراده او شریعت پروردگار است (مزامیر ۲: ۱؛ ۳۱: ۳۷ و ۸: ۴۰)، چه کسی است؟» (فصل ۴). آگوستین پس از اثبات اراده انسان می‌گوید: «با این حال باید ترسید مبدا این‌گونه گواهی‌های کتاب مقدس در حفظ اراده آزاد، به نحوی درک شود که هیچ جایگاهی برای فیض و یاری خداوند در هدایت به زندگی الهی باقی نباشد؛ و مبدا فرد بیچاره هنگامی که حیات مناسبی دارد و کارهای خوبی انجام می‌دهد به خودش بی‌بالد، نه به خداوند!» (فصل ۶). او معتقد است: منظور ارمیا در عبارت «ملعون باد کسی که به انسان توکل دارد و بشر را اعتماد خویش سازد و دلش از یهوه منحرف باشد» (ارمیا ۵: ۱۷) نیز همین افراد است.

اینجاست که بیان خاص آگوستین درباره ارتباط میان فیض و اختیار انسان، خود را نشان می‌دهد. وی می‌گوید: خداوند از ما می‌خواهد که از شهوت و گناه پرهیزیم؛ چون در کتاب مقدس آمده است: «مغلوب شر نگردید، بلکه با نیکی بر شر فایق آیید» (رومیان ۳۱: ۱۲). ولی هر انسانی که بخواهد از شهوت دوری کند، وسوسه و اغوا می‌شود، این توانایی از او سلب می‌شود. از این رو، برای اینکه پیروز شود، نیازمند فیض الهی است. اگر این کمک نباشد، شریعت جز ازدیاد گناه حاصلی نخواهد داشت. وی به سخن پولس در رساله به قرنتیان اشاره می‌کند: «لیک شکر خدای را که به میانجی خداوند ما عیسی مسیح بر ما ظفر عطا کرد» و می‌گوید: این سخن دال بر این است که آن پیروزی که در نتیجه‌اش گناه از بین می‌رود، چیزی نیست جز موهبت خداوند که در این مبارزه به اختیار کمک می‌کند. آگوستین معتقد است: اینکه خداوند به ما می‌گوید: «بیدار بمانید و دعا کنید تا به آزمون درنیابید، روح مشتاق است ولیکن تن ناتوان» (متی ۴۱: ۲۶)، حاکی از این است که انسان برای نجات و پیروزی بر وساوس، محتاج فیض است. سپس، ادامه می‌دهد: «چه چیزی بهتر از دعا دلالت بر فیض خداوند می‌کند؟» پس اراده برای پیروزی بر گناه محتاج فیض است. او با اشاره به عبارت «به سوی من بازگشت کنید، قول یهوه صباوت این است. و یهوه صباوت می‌گوید: من به سوی شما ارجاع خواهم نمود» (زکریا ۳: ۱ مقایسه شود با ۲تواریخ ۲: ۱۵؛ ۱تواریخ ۹: ۲۸)، بر تلازم میان فیض و اختیار تأکید می‌کند. او تفسیر پلاگیوسی از این آیه را به شدت رد می‌کند؛ زیرا پلاگیوسی‌ان براساس این آیه می‌گویند: فیض خداوند نظر به استحقاق ما، به ما داده می‌شود. آگوستین معتقد است:

کسانی که چنین باوری دارند، درک نمی‌کنند که اگر شافتن ما به سوی خداوند، موهبت وی نبود در دعا نمی‌گفتیم که به سوی ما بیا، ای خدای سپاهیان به سوی ما بیا. پس شافتن ما به سوی مسیح چه معنایی می‌تواند جز این داشته باشد که: گروه ما به سوی او به خاطر ایمان است؛

پلاگیوس نمی‌خواست بگوید انسان ناتوان نیست، بلکه هدف او احیای مبارزه با گناه‌آلود بودن انسان بود (آگریدی، ۱۳۷۷، ص ۱۸۰). او و پیروانش معتقد بودند که گناه آدم تنها به خودش آسیب می‌رساند، نه به همه نسل‌های انسانی، این گناه، چنان‌که آگوستین معتقد بود، دروازه ورود گناه به جهان نبود، بلکه نخستین گناهی بود که در عالم حادث شد. آدم نه یک عین شر، بلکه فقط یک نمونه شر را منتقل کرد (همان، ص ۱۸۷). در نتیجه این تبیین، آموزه نیاز مشترک انسان به بازخرید و کفاره کیهانی بی‌اساس به‌نظر می‌رسید. پلاگیوس، واژه «فیض» را در معنایی کاملاً متفاوت به‌کار می‌برد. وقتی پلاگیوس می‌گفت: انسان محض فیض می‌تواند بی‌گناهی پیشه کند، منظور وی این بود که انسان می‌تواند با کمک عقل و اراده خویش از گناه پرهیز کند. از سوی دیگر، پلاگیوس فیض را نوعی تنویر بیرونی می‌دانست که خدا برای ابنای بشر مقرر داشته است، برای نمونه، ده فرمان و الگوی اخلاقی عیسی مسیح. در مقابل، آگوستین پاسخ می‌داد: چنین اعتقادی بدان معناست که جایگاه فیض خدا را شریعت و تعالیم بدانیم که در این صورت آمدن مسیح و رفتن او بر صلیب بیهوده خواهد بود (مک‌گراث، ۱۳۸۵، ص ۴۷۷).

اگرچه در سال ۴۱۶ پلاگیوس در شورای کاتاژ محکوم شد و پاپ اینوسنت اول، این محکومیت را تأیید کرد، گرچه در سال ۴۱۸ پاپ زاسیموس، طی نامه‌ای پلاگیوس را تکفیر کرد، ولی او هرگز تمایل نداشت، مکتبی بدعت‌آمیز بنا کند. او یک معلم اخلاق بود و بیش از همه نگران سستی و پایین بودن سطح معنویت در جامعه مسیحی بود. پلاگیوس، باورهای آگوستین را در ایجاد این رخوت معنوی دخیل می‌دانست و برای این بود که با او مخالفت کرد.

با وجود محکوم شدن دیدگاه‌های پلاگیوس و تکفیر او، مناقشه بر سر مفهوم فیض به پایان نرسید. چندی بعد، راهبی به‌نام یوحنا کاسیان (۳۶۰-۴۳۲) در زمینه فیض، راهی میانه را پیش گرفت. در الهیات غرب، نام این فرد با تفکری همراه است که پس از رنسانس نام نیمه‌پلاگیوسی به‌خود گرفت. در ادامه بررسی تاریخی مفهوم فیض، قدری به این تفکر می‌پردازیم.

#### ه. نیمه‌پلاگیوسی‌ها

اصطلاح «نیمه‌پلاگیوسی» به‌طور معمول برای اشاره به تفکر الهیاتی گروهی از الهی‌دانان استفاده می‌شود که دوره‌ای میان سال‌های ۴۲۷ تا ۵۲۹ در آفریقا، به‌ویژه در جنوب سرزمین گل (فرانسه کنونی) زندگی می‌کردند (S.J., 2003, p. 899). این گروه از الهی‌دانان هم با تفکر پلاگیوس و هم با تفکر آگوستین، راجع به فیض مخالف بودند. آنها نیاز به فیض را انکار نمی‌کردند، ولی بر این باور بودند که نقش اختیار انسان، در رسیدن به رستگاری از فیض الهی بیشتر است. مخالفت آنها با آگوستین بدان سبب بود که

می‌ماندند، فیض رحیمانه در هیچ‌کس ظاهر نمی‌شد. از سوی دیگر، اگر همه از تاریکی به روشنایی انتقال می‌یافتند حقیقت تلافی در هیچ‌کس ظاهر نمی‌شد. ولی شمار کسانی که در مجازات قرار می‌گیرند، از کسانی که از آن نجات می‌یابند، بسیار بیشتر است تا بدین شیوه چیزی که شایسته همه است، نشان داده شود» (آگوستین، ۱۳۹۱، ص ۱۰۰۷).

سرانجام می‌توان گفت: آگوستین میان آزادی و اختیار بشر تمایز قائل می‌شود. آزادی تعامل مؤثر تمام قوای بشری است برای حرکت به‌سوی هدف حقیقی، یعنی خدا. چنین چیزی از راه محبت قابل انجام است. بنابراین، انسان سقوط کرده، اختیار دارد، ولی برای دست‌یافتن به هدف حقیقی کاملاً آزاد نیست. چنین هدفی زمانی برای ما محقق می‌شود که با آزادی الهی سهیم شویم. زمانی که ما به خداوند عشق بورزیم، همان‌طور که او به ما عشق می‌ورزد. فقط از راه فیض مسیح، می‌توان بر گناه غالب شد و به خدا عشق ورزید. مادامی که اختیار باقی باشد، چنین آزادی‌ای را می‌توان از طریق فیض باز یافت. انسان آزاد است که اعمال را تحت هدایت فیض انجام دهد یا انجام ندهد، اما اگر بخواهد، به معنایی که در بالا بیان شد، آزادانه زندگی کند، در این صورت حتماً فیض لازم می‌آید. گناه آزادی را محدود می‌کند و آنچه شایستگی حیات جاویدان را دارد، عشقی است که آزادانه به خدا نثار می‌کنیم. فقط خدا می‌تواند نفسی را که آزادی آن از طریق گناه محدود شده است، ترمیم کند؛ زیرا خدا خود عشق و تنها معطی عشق است (Most, 2003, p. 386).

#### د. اختلاف نظر آگوستین و پلاگیوس

این اعتقاد آگوستین منشأ منازعه‌ای است که میان پلاگیوس و آگوستین ایجاد شد. مسئله این نبود که پلاگیوس موافق اختیار و آگوستین با آن مخالف است، بلکه مسئله تأکیدی است که آگوستین بر مراتب آزادی می‌کند، حال آنکه پلاگیوس آزادی را چیزی بسیط می‌داند. پلاگیوس یک معلم اخلاق بود، نه یک دانشمند الهیات و تأکید او بر نصیحت بود. اعتراض اصلی پلاگیوس به این عبارت آگوستین در کتاب *اعتراقات* بود: «آنچه را فرمان می‌دهی عطا کن و آنچه را اراده می‌کنی فرمان بده» (ای وورست، ۱۳۸۴، ص ۱۷۶). پلاگیوس در واکنش به این سخن آگوستین می‌گوید:

ما بر ضد خدا اعتراض می‌کنیم و می‌گوییم این فرمان‌ها بسیار سخت هستند! ما نمی‌توانیم آنها را رعایت کنیم... ما با گفتن این سخنان خدای دانای مطلق را به‌جهل مرکب متهم می‌کنیم... ما بی‌عدالتی را به عادل و گناه ظالمانه را قدوس نسبت می‌دهیم. ما با شکایت از اینکه خدا به محال فرمان داده است، مرتکب امور بالا می‌شویم. این کفرگویی است! این مستلزم این است که خدا محکومیت ما را می‌خواهد نه نجات ما را... (همان).



معتقد بودند آنچه آگوستین راجع به فیض تعلیم می‌دهد، از سویی آزادی اختیار و در نتیجه، تمام مسئولیت‌های اخلاقی انسان را خدشه‌دار می‌کند و از سوی دیگر، با این توجیه که انسان فیض را دریافت نکرده است، هرگونه بدکاری را برای او مشروع می‌سازد. چنان‌که اشاره شد، برجسته‌ترین این افراد یوحنا کاسیان بود. وی در آثار مختلف خود، تفکر نیمه‌پلاگیوسی را شرح کرد، ولی بیش از همه در کتاب خود با عنوان Collation XIII، در این باب سخن گفت. وی معتقد بود: گناه نخستین واقعیتی نیست که در نسل انسان ادامه داشته باشد، بلکه این گناه بیشتر خسارتی بود که به اراده انسان وارد شد. کاسیان می‌گفت: انسان حتی با وجود این گناه، همچنان قابلیت این را دارد که عادل شمرده شود. انسان در شرایط گناه هم می‌تواند عدالت (آمرزیدگی) را طلب کند. از این حیث، همچون بیماری است که طالب سلامتی است (Chlovaro, 2003, p. 206). برخی دیگر از اعتقادات کاسیان را می‌توان به شرح زیر بیان کرد: فیض الهی برای رستگاری ضروری است، اما این فیض همکار اراده بشری است؛ فیض فقط جبران‌کننده خسارتی است که به اراده انسان وارد شده، ولی باز هم در رسیدن به نجات، اصالت از آن اراده است، نه فیض. این اعتقاد که تعداد افرادی که قرار است نجات یابند، از پیش مقدر شده است، با اراده الهی برای نجات کل جهانیان در تناقض است. کودکانی که بدون تمهید می‌میرند، هم به حسابشان رسیدگی می‌شود؛ زیرا خدا گناهانی را که در صورت عمر طولانی انجام خواهند داد، از پیش می‌داند. از دیدگاه کاسیان، آموزه آگوستینی «فیض فاتح» (Gratia victrix)، به سستی و رخوت اخلاقی می‌انجامد و برای زندگی رهبانی خطرناک است. وی بیش از هر چیز، نگران حفظ آزادی و مسئولیت‌پذیری انسان بود. از دیگر شخصیت‌های مهم در این تفکر، شخصی بود به نام فائوستوس اهل ریس. وی در سال ۴۶۲ اسقف شهر ریس شد. در آن زمان، کشیشی جوان در آن شهر مردم را موعظه می‌کرد. کشیش براساس آنچه از تعالیم آگوستین آموخته بود به مردم می‌گفت: تمام کودکانی که تمهید نشده‌اند گناه‌کارند؛ آنها مشرکانی هستند که بدون استثنا به دوزخ انداخته می‌شوند، مسیح برای تمام جهانیان به صلیب نرفت و گناه نخستین آزادی اراده انسان را به طور کامل از بین می‌برد. فائوستوس به آن کشیش اعتراض کرد و از او خواست از بیان این سخنان نادرست دست بردارد. او در پاسخ به این سخنان رساله‌ای نوشت و در آن اعتقادات خود را بیان کرد. فائوستوس در این رساله به صراحت، نسبت ارتداد به پلاگیوس را محکوم کرد. البته او به اینکه گناه سبب مرگ جسمانی انسان شد، اعتقاد داشت، اما باور نداشت که گناه سبب مرگ معنوی انسان هم شده باشد (S.J., 2003, p. 900). او به نمونه‌هایی از پدران کلیسا و نیز مشرکان مذکور در عهد قدیم اشاره می‌کرد تا نشان دهد که انسان خودش می‌تواند اولین گام را برای

تقدیس و خودداری از گناه بردارد. سرنوشت نیز صرفاً عبارت است از: دانش پیشین خداوند، از عاقبت کسانی که با اراده آزاد خودشان عمل می‌کنند. بنابراین، تقدیر نهایی بیش از آنکه با فیض الهی نسبت داشته باشد، با اعمال فرد نسبت دارد (Ibid). به نظر می‌رسد، شهرت فائوستوس، که از آموزه‌ها و شخصیت معنوی‌اش ناشی می‌شد، سبب شده بود تا تمام مخالفانش از میدان خارج شوند و در زمان او تفکر نیمه‌پلاگیوسی تفکر غالب الهیاتی در جنوب سرزمین گل شود (ر.ک: ژیلسون، ۱۳۸۹، ص ۱۴۱ و ۱۴۲). در سال ۵۲۰، تعدادی از راهبان از پاپ هورمیسداس خواستند تا نظر خود را درباره راست‌دینی فائوستوس بیان کند. پاپ در پاسخ آنها نوشت: از نظر او فائوستوس هیچ مرجعیتی ندارد. او همچنین گفت: نظرش در موضوع فیض و اختیار همان دیدگاه آگوستین است.

در نهایت، در سال ۵۲۹ کلیسا شورایی تشکیل داد تا درباره موضوعاتی همچون فیض، اختیار و سرنوشت، که مدت‌ها بود مردم جنوبی سرزمین گل را سردرگم کرده بود، دیدگاه صحیح را اعلام کند. این شورا، که به شورای دوم اورانژ (Orange) لقب گرفت، درباره نیمه‌پلاگیوسی‌ها همان حکمی را صادر کرد که چندی قبل شورای کاتارژ درباره پلاگیوس و پیروانش مطرح کرده بود. در این شورا، نیمه‌پلاگیوسی‌ها محکوم شدند و تفکرشان بدعت نامیده شد. در مقابل، نیز تفکر آگوستین با اندکی تعدیل پذیرفته شد. برخی از مصوبات این شورا به این شرح‌اند: ۱. گناه سبب شده است که جسم و نفس انسان به بدی تمایل داشته باشد؛ ۲. گناه، مرگ نفس، از آدم به تمام بشریت منتقل شده است؛ ۳. حتی آنهایی که از نو متولد می‌شوند (تمهید می‌یابند)، نیز همواره باید از خدا بخواهند که آنها را در فیض ثابت قدم کند؛ ۴. طبیعت بشری همچنان محکوم است، این طبیعت بدون فیض الهی هیچ عمل مفیدی نمی‌تواند انجام دهد؛ ۵. اعمالی که تحت تأثیر فیض انجام می‌شوند، می‌توانند مستحق پاداش فراطبیعی باشند (Ibid).

به نظر می‌رسد، تشکیل شورای اورانژ و محکوم شدن تفکر نیمه‌پلاگیوسی در این شورا، برای همیشه به این تفکر پایان نداد. برای این سخن می‌توان دلایلی را نیز بیان کرد. اولین دلیلی که می‌توان بر این سخن آورد، این است که برخی متون از وجود چنین تفکری در زمان توماس آکوئیناس حکایت می‌کنند. گفته می‌شود که در آن زمان، توماس بود که این تفکر را کشف کرد و به مبارزه با آن پرداخت. به نظر می‌رسد، توماس بخش‌هایی از کتاب جامع الهیات را نیز در پاسخ به چنین تفکری نگاشته است. برای نمونه، می‌توان به مسئله ۱۰۹ از همین کتاب اشاره کرد (C.f. Cornelius, 2006, p. 236). دلیل دیگری که می‌توان برای ادامه تفکر نیمه‌پلاگیوسی پس از شورای اورانژ بیان کرد، عبارتی از هارناک (۱۸۵۱م)

است. او وقتی از فراز قرون وسطی، به این صحنه می‌نگرد می‌گوید: «تمام الهیدانان قرون وسطی در تلقی‌شان از فیض نیمه‌پلاگیوسی بوده‌اند» (Ibid, Introduction, xvii).

## نتیجه‌گیری

همان‌طور که گذشت، معنای فیض در کتاب مقدس عبری و نیز اناجیل هم‌نوا، در هر سه دین ابراهیمی مشترک است. در اسلام، برخی از صفات الهی مثل رحمن، رحیم و رؤف، و در یهودیت نیز واژه‌هایی همچون هسد، رحمیم و راسون، از حیث معنا با فیض قرابت دارند. اما تفسیری که پولس و پس از او آگوستین از فیض ارائه می‌دهند، هیچ‌همتایی در دو دین دیگر ندارد و مفهومی کاملاً منحصر به فرد است. مخالفت‌ها در این زمینه، نشان می‌دهد که این تفسیر به‌رغم مقبولیتی که نزد کلیسا دارد، قابل‌خداشه است و می‌تواند سبب بروز مشکلات الهیاتی و نیز اخلاقی در میان جامعه مسیحی باشد. البته مباحثه در این موضوع به اینجا ختم نمی‌شود. در دوره اصلاح دینی و بعد در عصر جدید نیز ادامه می‌یابد که آشنایی با آنها محتاج تحقیق‌های دیگری است.

## منابع

- آگریدی، جوان (۱۳۷۷)، *مسیحیت و بدعت‌ها*، ترجمه عبدالرحیم سلیمانی، تهران، کتاب طه.
- ای وورست، رابرت (۱۳۸۴)، *مسیحیت در لابلای متون*، ترجمه جواد باغبانی و عباس رسولزاده، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞
- آگوستین (۱۳۹۱)، *شهر خدا*، ترجمه حسین توفیقی، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۰)، *اعترافات*، ترجمه سایه میثمی، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
- تعالیم کلیسای کاتولیک* (چاپ نشده)، ترجمه احمدرضا مفتاح و دیگران، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- ژیلسون، ایتین (۱۳۸۹)، *تاریخ فلسفه مسیحی در قرون وسطی*، ترجمه رضا گندمی نصرآبادی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- صادق‌نیا، مهرباب، «پولس و شریعت» (۱۳۸۴)، *هفت آسمان*، ش ۲۵، ص ۳۹-۲۶.
- کونگ، هانس (۱۳۸۷)، *متفکران بزرگ مسیحی*، ترجمه گروه مترجمان، قم، مرکز مطالعات ادیان و مذاهب.
- مک گراث، آلیستر (۱۳۸۵)، *درآمدی بر الهیات مسیحی*، ترجمه عیسی دیباج، تهران، کتاب روشن.
- نیوزنو، جیکوب (۱۳۸۹)، *یهودیت*، ترجمه مسعود ادیب، قم، مرکز مطالعات ادیان و مذاهب.
- واله، حسین (لطف در نزد آکونیناس و متکلمین شیعه) (۱۳۷۵)، *نقد و نظر*، ش ۱، ص ۱۶۶-۱۷۹.
- ولفسن، هری اوسترین (۱۳۸۹)، *فلسفه آبابی کلیسا*، ترجمه علی شهبازی، قم، مرکز مطالعات ادیان و مذاهب.

Aquinas, ST.Thomas (2006), *Summa theologiae*, Cambridge University Press.

*Nicene and Post-Nicene Fathers*(1886), *Series I*, vol.5, edited by Philip Schaff, Christian Litreratur Poblublishing Co, New York.

S.j, Brendan byrne(1992), *Sacra Pina Series* vol3 "Romans", London.

Withering, Ben (2004), *Grace in Galatia*, T & T Clork, New York.

F. Chlovaro (2003), "Cassian, John", *Encyclopedia of New Catholic* vol3, p206.

F.O Meara (1995), Thomas, "Grace", *Encyclopedia of Religion* vol6, p84.

Most, W.J, (2003) "Grace", *Encyclopedia of New Catholic* vol6, p380.

S.J , Mckenna, (2003) "Semi-Pelagianism", *Encyclopedia of New Catholic* vol12, p899.

Smedes, L.B (1982), "Grace", the International Standard Bible Encyclopedia, vol2, p547.

## پی‌نوشت

۱. این نسخه ترجمه‌ای انگلیسی از کتاب مقدس است که در قرن بیستم و در چند بخش چاپ شد. نسخه استاندارد در واقع همان نسخه استاندارد امریکایی از کتاب مقدس است که بازبینی و اصلاح شده و هدف از چاپ آن این بوده که ترجمه‌ای خوش‌خوان و دقیق به خوانندگان عرضه شود. نسخه استاندارد، با ترجمه معروف کینگ جیمز (KJV) تفاوت‌هایی دارد.

۲. باید به این نکته توجه داشت که این واژه در نسخه استاندارد کتاب مقدس همیشه به *grace* ترجمه نمی‌شود. به‌طور نمونه در لوقا ۱:۳۰ از معادل *favuor* برای آن استفاده شده است. در ترجمه فارسی کتاب مقدس هم فقط واژه *grace* است که به فیض ترجمه می‌شود و برای واژه‌های دیگر معادل‌های دیگری مثل نعمت (لوقا ۱:۳۰) یا لطف و رحمت استفاده شده است.

۳. به‌طور نمونه می‌توان به جنبشی به‌نام جانسون‌ها اشاره کرد که ابتدا در فرانسه شکل گرفت. آنها در تفکرشان بر چند مفهوم تأکید داشتند: گناه جلیلی، گمراهی انسان، ضرورت فیض و سرنوشت. این جنبش نامش را از مؤسس خود به‌نام جانسون (حدود ۱۶۴۰) گرفته است و قرون ۱۷ و ۱۸ در کلیسا فعال بودند.