

مقدمه

اصل و اساس دین‌داری، تعقل است (خونساری، ۱۳۶۶، ج ۶، ص ۷۰). آموزه‌های اساسی هر دین، بدون تعقل و اندیشه عقلی پذیرفتنی نیست. استفاده از عقل و بهره‌گیری از آن، در تمام جوامع دینی وجود دارد و جای هیچ بحثی ندارد (پترسون و دیگران، ۱۳۸۳، ص ۷۲)، اما آنچه در این زمینه مذموم است، خروج از اعتدال و افتادن در ورطه افراط و تفریط است. برخی همانند کلیفورد (۱۸۴۵-۱۸۷۹) و ریچارد سویین‌برن (۱۹۳۴)، گوهر دین و گزاره‌های آن را در عقلانیت خلاصه می‌کنند (پترسون و دیگران، ۱۳۸۳، ص ۷۲-۷۴). برخی دیگر همانند پولس، معمار مسیحیت کنونی، معتقدند: تحلیل عقلانی در امور اعتقادی، بدعت است و بایستی عقل در این زمینه تعطیل شود (اول قرن‌تیان، ۱: ۱۸-۲۰؛ کولسیان، ۲: ۸). درحالی‌که به نظر می‌رسد، ملاک دین‌داری درست، اعتدال است؛ یعنی جمع عقل و نقل (شرع). قرآن کریم انسان‌ها را به تدبیر و اندیشه‌ورزی فراخوانده، کسانی را که از عقل خود بهره نمی‌برند، گمراه‌تر از چهارپایان نامیده است (ص: ۲۹؛ اعراف: ۱۷۹؛ ملک: ۱۰). درواقع، وحی و نقل، زمانی مقبول است که معقول بوده و با عقل تناقضی نداشته باشد. در اندیشه درست، وحی و عقل، مکمل و مؤید هم هستند و تهافتی بین آن دو نیست (خسروشاهی، ۱۳۷۷، ص ۱۳۶).

«لطف»، از جمله آموزه‌هایی است که در امامیه و کاتولیک طرح اسمی مشترکی دارد. واژه لاتینی آن در الهیات کاتولیک (Grace) است. هرچند این واژه در متون ادیبانی به «فیض» ترجمه شده است، اما همان معنای لطف را در کلام اسلامی دارد (بی‌نام، ۱۳۸۶، ص ۱۰۰). به نظر می‌رسد، کلمه «لطف»، بیشتر بیانگر محتوای اصطلاح فیض است. از این رو، بهتر است این مفهوم به «لطف» ترجمه شود. اما از آنجاکه واژه «فیض» مشهور شده است و از سوی دیگر، برای آنکه تفاوتی میان بحث‌های لطف در امامیه و مسیحیت کاتولیک قائل شویم، ما نیز در این نوشتار، واژه «فیض» را به کار می‌بریم. دو قاعده لطف در امامیه و فیض در آیین کاتولیک، عنایت و تدبیر ویژه خداوند در زندگی انسان است که زمینه‌ای برای دستیابی انسان به سعادت و نجات بوده، برای دور نمودن او از گناهان و رساندن او به رستگاری نقش بسزایی دارند. البته این دو مکتب، طرح و روایت کاملاً متفاوتی از این دو قاعده دارند که در این مقاله، شرح مختصری از آن ارائه می‌دهیم. با وجود آنکه این دو اصل، از دیرباز مورد توجه متکلمان دو مذهب بوده، اما درباره معقولیت آن دو، به صورت مقایسه‌ای پژوهشی دیده نمی‌شود. بر این اساس، مسئله اصلی مقاله پیش‌رو، عبارت است از: «آموزه لطف در کدام یک از دو مذهب، از عقلانیت بالاتری برخوردار بوده و با استدلال و دفاع عقلانی قابل اثبات است؟» برای پاسخ به این پرسش، ابتدا به‌طور

عقلانیت آموزه «لطف» از دیدگاه امامیه و مسیحیت کاتولیک

hasandinpanah @ gmail.com

taheri-akerdi@iki.ac.ir

حسن دین‌پناه / دانشجوی دکتری ادیان مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

محمدحسین طاهری / استادیار گروه ادیان مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

دریافت: ۱۳۹۳/۲/۲۸ - پذیرش: ۱۳۹۳/۶/۲۰

چکیده

اساس دین‌داری، تعقل و عقلانی بودن آموزه‌های اساسی هر دین است. یکی از آموزه‌های کلیدی امامیه و آیین کاتولیک، ضرورت «لطف» یا «فیض» خداوند برای رسیدن انسان به سعادت و رستگاری است. این مقاله، با روش تحلیل اسنادی به بررسی معقولیت آموزه لطف در کلام امامیه و الهیات کاتولیک می‌پردازد. از این رو، پس از طرح و بررسی دلایل ضرورت لطف در هر دو مذهب، به این نتیجه دست یافت که قاعده لطف در امامیه بر استدلال‌های عقلی محکم استوار است، درحالی‌که آموزه «فیض» در مسیحیت کاتولیک، بر مجموعه‌ای از پیش‌فرض‌های درون‌دینی محض، که پولس و پدران کلیسا وجود آنها را مسلم گرفته‌اند، مبتنی است. از این رو اثبات عقلانی آن دشوار است.

کلیدواژه‌ها: قاعده لطف، آموزه فیض، امامیه، کاتولیک، معقولیت.

جداگانه به تبیین دلایل عقلی و خوب یا ضرورت آموزه لطف خداوند در امامیه و کاتولیک پرداخته و سپس مقایسه آن دو را مورد توجه قرار می‌دهیم.

در جهان امروز، بررسی تطبیقی آموزه‌های اعتقادی میان ادیان مختلف از جایگاه و اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. پدیدارشناسان دین، معتقدند: مطالعات و بررسی‌های تطبیقی، علاوه بر اینکه ما را به کشف معانی پدیدارهای دینی یاری می‌کنند، شناخت و ادراک ما را از جنبه‌های گوناگون دین کامل‌تر می‌سازد، حیات ایمانی ما را گسترش و توانمندی می‌بخشد و ما را توانمند می‌سازد تا حقایق دینی خود را روشن‌تر و بهتر درک کنیم (فرامرز قراملکی، ۱۳۸۵، ص ۳۱۹؛ رضوی، ۱۳۸۰، ص ۴۲). علاوه بر این، مقایسه تطبیقی خالی از تعصب آموزه‌های ادیان، موجب می‌شود تا با ارزش‌های هر دین و نیز انحرافات و خرافاتی که در برخی از آنها پیدا شده است، آشنا شویم. سرانجام با مطالعه تطبیقی، مذهب ممتاز برجسته گردد و ایمان ما بدان بیشتر تحقیقی و استدلالی باشد (باهر، ۱۳۶۱، ص ۱۵). بنابراین، برای فراهم نمودن زمینه‌های شناخت حقایق و ارزش‌های هر دین، ضرورت چنین تحقیقی ضروری می‌نماید.

دلایل وجوب قاعده لطف در امامیه

در اصطلاح متکلمان امامیه، خداوند «لطیف» و «دارای لطف» است. مفهوم «لطیف» از جمله صفات فعل خداوند است که عقل از مقایسه خاصی بین وجود ذات او و وجود مخلوقاتش انتزاع می‌کند. برای نمونه، هنگامی که عقل وابستگی وجود مخلوقات را به خداوند در نظر می‌گیرد، مفاهیم خالق، فاطر، لطیف و مبدع را با عنایت‌های خاصی انتزاع می‌کند. قوام این صفات، به لحاظ رابطه بین خدا و خلق است و با نفی یکی از دو طرف، این صفات هیچ موردی نخواهند داشت (مصباح، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۴۰۱؛ مفید، ۱۴۱۳ اق - ج، ص ۴۵-۴۰). از این رو، لطیف بودن خداوند به فعل لطف او در حق بندگان تحقق پیدا می‌کند. بنابراین، لطف از جمله افعال خداوند است که براساس آن، هر آنچه بنده را به تکلیف و اطاعت خداوند نزدیک سازد و او را از معصیت دور گرداند، انجام آن بر خداوند حکیم لازم و ضروری است. متکلمان امامیه، قاعده لطف را تحت عنوان قاعده‌ای عقلی برای تبیین و تفسیر بسیاری از مباحث اساسی دین، همانند وجوب تکالیف شرعی، بعثت انبیا، نصب امام، عصمت انبیا و امامان، نزول کتاب آسمانی، وعد و وعید، بلاهای ابتدایی، حدود شرعی و سایر موارد مطرح می‌کنند. مرحوم آیت‌الله خوئی از میان دانشمندان امامیه، از جمله شخصیت‌های منحصر به فردی است که همه افعال و الطاف الهی بر مخلوقات را صرفاً فضل و احسان صرف او بر بندگان دانسته، گفته است: هیچ دلیلی بر اثبات وجوب

لطف از جانب خداوند وجود ندارد. به اعتقاد ایشان، وجوب لطف بر خداوند، به معنای قبح ترک آن و استحاله عدم صدور آن از خداوند، درست نیست. اگر خداوند این فضل و احسان را نمی‌کرد، هیچ اشکالی متوجه او نمی‌شد (موسوی خوئی، ۱۴۱۷ اق، ج ۲، ص ۱۳۸؛ بیابانی اسکویی، ۱۳۸۹، ص ۴۶). با وجود این، وقتی به آثار کلامی امامیه نظر می‌افکنیم، می‌یابیم که غالب متکلمان امامیه در مقام استدلال بر قاعده لطف برآمده و آن را مستند به دلیل عقلی می‌دانند. مهم‌ترین دلایل عقلی وجوب لطف به شرح زیر است:

۱. برهان حکمت (قاعده قبح نقض غرض)

روشن‌ترین و مشهورترین استدلالی که غالب متکلمان امامیه، برای وجوب لطف الهی بیان کردند، برهان معروف به «حکمت» است. همه آنان، اعم از متقدمان و متأخران، وجوب قاعده لطف را با حکمت الهی پیوند داده و عدم اقدام به لطف را نقض غرض و منافی با حکمت الهی می‌دانند (حلی، ۱۴۱۳ اق، ص ۳۲۴؛ بحرانی، ۱۴۰۶ اق، ص ۱۱۸-۱۱۷؛ لاهیجی، ۱۳۸۳، ص ۳۵۱؛ همو، ۱۳۷۲، ص ۷۹؛ طبرسی نوری، بی‌تا، ص ۵۰۶؛ مفید، ۱۴۱۳ اق - ب، ص ۳۵).

تقریر اصل حکمت الهی عبارت است از اینکه غایت و غرض نهایی از خلقت انسان، رسیدن به کمال وجودش در دنیا و آخرت است (طباطبائی، ۱۴۱۷ اق، ج ۲، ص ۱۱۵ و ۱۳۰). از آنجاکه ذاتاً کمالی جز ذات خداوند نیست، پس هدف او تقریب و رسیدن به خداست (نجم: ۴۲؛ انشاق: ۶). رسیدن به کمال، بدون تکلیف محال است. در واقع، اگر خداوند، انسان را رها سازد، خلقت او عبث بوده، نقض غرض لازم می‌آید. مثل کسی که نهال میوه نشاند اما آن را رها سازد تا خشک و نابود شود (طالقانی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۲۳). بنابراین، غرض از خلقت و تکلیف انسان‌ها، کمک به تکمیل و رشد بندگان و قرب به خداوند عالمیان است.

حال اگر خداوند به علم ازلی بداند که اطاعت مکلفان از تکلیف و یا تقرب آنان به خداوند، متوقف بر انجام اموری (الطافی) است که با هیچ‌یک از صفات جمال و جلال او منافات نداشته باشد، انجام آن امور بر خداوند حکیم واجب است؛ زیرا ترک لطف از خداوند، مایه نقض غرض می‌گردد؛ یعنی کاشف از این است که خداوند طاعت مکلف را نخواست و بر خلاف مراد و غرض خود عمل کرده است. حال آنکه چنین مطلبی، مستلزم نقض غرض خویش (از آفرینش یا تکلیف) است و از آنجاکه عقلای عالم، نقض غرض را امری سفیهانه، ضد حکمت و قبیح می‌دانند، اخلال به لطف نیز قبیح خواهد بود. و خداوند حکیم از هرگونه قبحی منزّه است.

بنابراین، وقتی با دلیل عقلی قاطع دانستیم خداوند حکیم است و از لغو و عبث منزّه است، لازمه

حکمت آن است که بر بندگان لطف کند؛ زیرا اگر لطف نباشد، غرض از تکلیف یا خلقت حاصل نمی‌آید. این امر بر خداوند حکیم محال است (سبحانی، ۱۴۱۲ق، ج ۳، ص ۵۸).

۲. برهان عدالت

«عدل» در اصطلاح علم کلام، فعل خداوند بوده و دو تفسیر دارد: اول، عدل به معنای مقابل ظلم که در مقام قانون‌گذاری و جزا به کار می‌رود. عدل در مقام قانون‌گذاری؛ یعنی واضع، قوانینی وضع کند که مواد آنها، از تضاد، تناقض و تعدی به‌دور باشد. عدل در مقام جزا، یعنی خداوند در مقام پاداش و کیفر بندگان، جزای هر انسانی را متناسب با اعمالش مقرر می‌دارد (لاهیجی، ۱۳۷۲، ص ۷۸؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۳۲۹؛ ج ۱۰، ص ۱). معنای دوم عدل، حسن و زیبایی و تنزه از قبائح است (نهج البلاغه، ح ۴۷۰؛ صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۹۶). به این معنی که خداوند هرگز فعل ناپسند انجام نمی‌دهد؛ آنچه را که واجب و نیکوست، ترک نمی‌کند (حلی، ۱۳۶۳، ص ۱۰۵؛ حمصی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۱۵۰؛ لاهیجی، ۱۳۷۲، ص ۵۷).

عدل به معنای اول، استدلال بر لطف خواهد بود؛ زیرا مجازات کافران و ظالمان، بدون بیان تکالیف، ارسال رسل و نصب امام و... از نظر عقل و شرع، ظلم به حساب می‌آید. بنابراین، عدالت الهی اقتضا می‌کند تا اموری را از باب لطف، برای هدایت بشریت به انجام دستورات او محقق کند، تا در نتیجه، جزای مؤمن و کافر را متناسب با اعمال او مقرر بدارد. اما عدل به معنای دوم، دلیل مستقلى علاوه بر برهان حکمت نخواهد بود؛ زیرا دلیل قیح ترک لطف، همان لزوم نقض غرض است که مبنای برهان حکمت می‌باشد.

۳. برهان براساس جود و کرم خداوند

رحمت بی‌پایان الهی اقتضا می‌کند که اصلح، انفع و بهترین امور را برای بنده خود در نظر بگیرد و خوبی و نفع را از او منع نکند و اگر بنده‌اش به واسطه چیزی راه رشد و هدایت را بهتر می‌یابد، به او ارزانی نماید. به عبارت دیگر، هر فعلی که موجب سهولت مکلفان به انجام تکلیف و یا مایه فزونی پاداش می‌شود، انجام آن بر خداوند واجب است (مفید، ۱۴۱۳ق - الف، ص ۵۹).

ممکن است به این دلیل عقلی این‌گونه خدشه وارد شود که در مورد فعلی که مقتضای رحمت و تفضل خداوند است، به کار بردن واژه «وجوب» نامناسب بوده و نمی‌توان به وجوب عقلی آن بر فاعل نظر داد. پاسخ این است که چنین شبهه‌ای کاملاً بی‌پایه است؛ زیرا عقل درصدد حکم فقهی و شرعی و وجوب بر خداوند نیست، بلکه به دنبال کشف حقیقت در نزد شارع است. درحقیقت مقصود از آن، ضرورت و وجوبی است که در فلسفه و کلام، مصطلح است (طوسی، ۱۴۰۵ق، ص ۳۴۲). گویا

اشکال‌کنندگان، میان این دو امر خلط کرده‌اند. به گفته متکلمان و فیلسوفان، عقل صرفاً از این واقعیت پرده برمی‌دارد که میان صفات کمال و جمال الهی و انجام افعال پسندیده و پیراستگی از قبائح، ملازمه برقرار است؛ یعنی وجودی که برخوردار از اوصاف کمالی همانند حکمت، جود و عدالت است، هیچ‌گاه مرتکب فعل عبث و ظلم و... نمی‌شود. بنابراین، از آنجاکه عقل هیچ‌گونه نقصانی در وجود کامل مطلق را نمی‌پذیرد، از آن به وجوب عقلی لطف الهی تعبیر می‌شود (مصباح، ۱۳۸۴، ص ۴۰۵؛ سبحانی، ۱۳۳۸، ص ۹۰-۹۲؛ لاهیجی، ۱۳۸۳، ص ۳۴۸-۳۵۰). همان‌گونه که برخی متفکران اشعری نیز مانند مؤلف «المنار» در اعتراف به این مطلب گفته است: «همان‌گونه که عقل به اتصاف خداوند به صفات کمال حکم می‌کند، واجب است متعلقات صفات مانند: عدل، حکمت و رحمت نیز بر صفات مترتب گردد» (رشیدرضا، ۱۳۷۱ق، ج ۸، ص ۵۰).

۴. اقتضای فیاضیت الهی

ذات کبریایی خداوند، از آنجاکه واجب‌الوجود من جمیع الجهات است، فیاض علی الاطلاق نیز هست؛ یعنی از آن جهت که دارای خیر محض و کمال مطلق بوده، فیاض نیز هست؛ زیرا لازمه کمال، فیاضیت است و هر وجودی که ناقص باشد، از فیض‌بخشی تهی می‌باشد. لازمه فیاضیت خداوند، افاضه و جود، نور، خیر، صلاح و کمالات به صحنه عوالم امکان است. بنابراین، او علت و منشأ افاضه و مبدأ صدور تمام خیرات و کمالات به عوالم امکانی است. خداوند از افاضه فیض، هیچ غرضی خارج از ذات الهی ندارد، بلکه فیاضیت الهی لازمه ذات او بوده و ذات کامل لایتنه‌ای خداوند اقتضا می‌کند که فیض او به بندگان برسد. فیوضات نامتناهی او پایان‌پذیر نخواهد بود؛ زیرا همان‌گونه که ذات خداوند واجب‌الوجود و ازلی و ابدی است، صدور فیض و اثر او نیز به‌طور وجوب و ازلی و ابدی خواهد بود.

بر این اساس، هر فعل و فیضی که انجام آن داعی داشته و فاقد انگیزه ترک باشد و فاعل هم بر آن قدرت داشته باشد، وقوع آن ضروری است. وگرنه تخلف علت از معلول لازم می‌آید. لطف، فیضی از فیوضات و مصلحتی از مصالح است و خداوند نیز بر انجام آن قادر بوده و هیچ عاملی او را باز نمی‌دارد. بنابراین، خداوند ضرورتاً آن فعل را انجام می‌دهد و هیچ‌گاه از افاضه فیض و لطف تخلف نمی‌کند (وردیخانی، ۱۳۷۸، ص ۷۳؛ نصری، ۱۳۸۲، ص ۳۰۳؛ طبرسی نوری، بی‌تا، ص ۵۰۷).

نتیجه آنکه ذات کامل خداوند، اقتضا می‌کند تا برای رساندن بندگان به کمال، اوصاف کمالی همانند فیض و لطف در حق آنها داشته باشد؛ زیرا اخلال به غرض، سزاوار آن ذات مقدس نیست (خرازی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۵۰-۱۵۲). به نظر می‌رسد، این استدلال نیز دلیل مستقلى به حساب نمی‌آید؛ زیرا همانند دلیل قبلی، درصدد است تا از راه اوصاف کمالی خداوند به اثبات لطف الهی بپردازد.

۵. اقتضای اصل تکلیف

برخی متکلمان امامیه، بر وجوب لطف این‌گونه استدلال کرده‌اند که اصل تکلیف، اقتضای وجوب لطف را دارد، همانند وجوب اعطای قدرت به مکلف (نویخت، ۱۳۴۱ق، ص ۵۵)؛ یعنی همان‌گونه که اصل تکلیف اقتضا می‌کند که باید خداوند به هر مکلفی قدرت بر انجام تکلیف بدهد؛ زیرا از نظر عقل، تکلیف فرد عاجز و ناتوان، قبیح و ناروا است، همچنین اقتضا می‌کند که لطف نیز واجب باشد؛ زیرا زمانی که خداوند بداند وجود لطف، انگیزه‌ای قوی برای رسیدن مکلف به تکالیف الهی شده و در صورت ترک لطف، مکلف قطعاً از انجام تکالیف سرباز می‌زند، لطف واجب است. درواقع، اگر خداوند در حق مکلفان لطف نداشته باشد، غرض خود از تکالیف که قرار دادن بندگان در معرض ثواب و رستگاری است، را نقض کرده و این محال است (حلی، ۱۳۶۳، ص ۱۵۴؛ علم‌الهدی، ۱۴۱۱ق، ص ۱۹۳-۱۹۴). بنابراین، بدون لطف و بدون ایجاد و تسهیل مقدمات، غرض از جعل تکلیف تحصیل نخواهد شد و نقض غرض لازم می‌آید. ازاین‌رو، خداوند بایستی هرگونه وسیله‌ای که موجب هموار شدن راه عمل به دستورات است، از راه لطف مهیا سازد تا غرضی که از تکلیف بندگان منظور داشته است، نقض نشود.

به نظر می‌رسد، این استدلال درواقع، مبتنی بر اصل حکمت الهی و لزوم نقض غرض در تکلیف می‌باشد. ازاین‌رو، نمی‌توان آن را دلیل مستقلی به‌شمار آورد.

۶. نتیجه معکوس داشتن ترک لطف (اغراء به معصیت)

یکی دیگر از دلایلی که برخی از متکلمان بر وجوب لطف اقامه نموده‌اند، این است که ترک لطف، نتیجه معکوس دارد. درواقع، لطف در ترک طاعت (مفسده) است و لطف در مفسده، ناروا است. توضیح آنکه، همان‌گونه که فعل لطف، موجب انجام طاعت و یا نزدیک شدن به آن است، نتیجه ترک لطف نیز ترک طاعت و اغراء به گناه است. فرض کنیم، خداوند تکالیفی معین نکند و یا رسولی نفرستد، پیامد منفی این کار، این است که انسان هر معصیتی را می‌تواند مرتکب شود. با وجود این، از آنجا که ترک طاعت و وادار کردن به معصیت، قبیح است، ترک لطف، که موجب ترک طاعت و یا داعی بر آن است نیز دارای قبح و مفسده بوده، و خداوند از هرگونه مفسده‌ای منزّه است (نویخت، ۱۳۴۱ق، ص ۵۵؛ حلی، ۱۳۶۳، ص ۱۵۴؛ محمدی، ۱۳۷۸، ص ۲۹۲؛ علوی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۸۵۴). به نظر می‌رسد، این استدلال نیز به همان اصل حکمت الهی و لزوم نقض غرض برمی‌گردد، ازاین‌رو نمی‌توان آن را دلیل مستقلی به‌شمار آورد.

دلایل ضرورت آموزه فیض در کاتولیک

موضوع فیض، پیام اساسی و نکته محوری عهد جدید است (استات، بی‌تا، ص ۷۵). آموزه فیض، هسته اصلی و حلقه وصل آموزه‌های کلیدی الهیات کاتولیک است. از این آموزه، برای نظام بخشیدن به الهیات منحصر به فرد مسیحیت و اثبات سایر آموزه‌های الهیاتی آن، از قبیل گناه ذاتی، تجسد، فدا، کفار و غیره، استفاده می‌شود، به‌گونه‌ای که رد آن، معادل فروریختن الهیات مسیحیت است.

در الهیات کاتولیک، خداوند «مُرد» به معنای صاحب اراده و مشیت است. اگر صفاتی همانند مُرد برای خداوند در ارتباط او با مخلوقات باشد، «صفت ارتباطی» و اگر مربوط به ذات خداوند باشند، «صفت ذاتی» نام دارند. فیض در کاتولیک، معادل فعل مشارکت الهی است که به صفت اراده و مشیت الهی گره خورده است؛ به این معنی که اراده خداوند بر این امر مهم تعلق گرفته که در عین گناه‌کار بودن انسان‌ها، آنها را نجات داده تا وارد ملکوت الهی شوند. ازاین‌رو، خداوند با هر عمل مخلوقی، همکاری می‌کند تا به نجات برسد. هرچند انتخاب عمل نیک در دست انسان است، اما نتیجه نهایی به فعل مشارکت و فیض خداوند بستگی دارد (برانتل، ۱۳۸۱، ص ۵۳-۶۰؛ تیسن، بی‌تا، ص ۷۷). بنابراین فیض، در اصطلاح کاتولیک، به معنای لطف و عنایت خداوند به انسان و نیز نیروی مافوق‌طبیعی است که از خداوند نشئت گرفته و موجب بخشش گناهان و رستگاری انسان‌ها، که ایشان به‌خودی‌خود نمی‌توانند به‌طور کامل انجام دهند، می‌شود (بوکر، ۱۹۹۹، ص ۳۸۵؛ کتکیزم، ۱۹۹۴).

اصول اساسی اعتقادات کاتولیک برای رستگاری انسان، مانند تجسم و وحی ذاتی خداوند در مسیح و حتی فهم این وحی، روح‌القدس، ایمان، ازپیش‌برگزیدگی افراد مؤمن و نجات، مبتنی به لطف و فیض خداوند است (لین، ۱۳۸۰، ص ۸۷؛ انس‌الامیرکانی، ۱۸۸۸، ج ۱، ص ۲۹۹؛ برانتل، ۱۳۸۱، ص ۸۸؛ وان‌وورست، ۱۳۸۴، ص ۱۷۸)، به‌گونه‌ای که مسیحی مؤمن، منتظر است تا دستی از غیب برون آید و کاری بکند و او را از گرداب هلاک‌کننده دنیا نجات بخشد (پورجوادی، ۱۳۵۸، ص ۱۰۹). بنابراین، فیض از مهم‌ترین عوامل نجات‌بخش در میان آنان به‌شمار می‌رود: «خدا ما را نجات داد و به یک زندگی مقدس دعوت کرد و این در اثر اعمال ما نبود، بلکه بر طبق نقشه خود خدا و فیضی است که او از ازل در شخص مسیح عیسی به ما عطا فرمود (دوم تیموتاوس، ۱: ۹).

در الهیات مسیحیت، دلایل، تفسیرها و نظریه‌هایی بر ضرورت فیض وجود دارد که خود مسیحیان به آنها پایبند بوده و هیچ اختلافی در اصل آن با هم ندارند. به نظر می‌رسد، غالب دلایلی که مطرح می‌کنند، مطابق متن کتاب مقدس و براساس دیدگاه پولس بوده و اثبات عقلی آنها دشوار است. برای

نمونه، در سیر تاریخی اندیشه فیض، آکوئیناس از جمله فیلسوفان منحصربه‌فرد کاتولیکی است که تلاش عقلی برای خردپذیر کردن مفهوم فیض انجام داد. ایشان در بخش دوم از الهیات جامع، در مسئله ۱۰۹، در قالب ده گفتار، به بحث ضرورت فیض پرداخته است. با وجود این، پیش‌فرض اصلی وی در این گفتارها، مسئله گناه ذاتی انسان‌هاست. او میان انسان در شرایط پیش از گناه نخستین و انسان در شرایط پس از گناه (انسان امروزی)، تمایز قائل شده است. او درصدد است تا اثبات کند انسان امروزی بدون دخالت فیض الهی، نه می‌تواند عمل صالح اراده کند و انجام دهد (گفتار دوم)، نه می‌تواند خدا را بیش از سایر موجودات دوست داشته باشد (گفتار سوم)، نه می‌تواند به احکام شریعت عمل کند (گفتار چهارم)، نه می‌تواند به «حیات جاویدان» (اجر یا پاداشی که خداوند به حسب اعمال انسان به او عطا می‌کند) دست یابد (گفتار پنجم) و نه می‌تواند از گناه و پیامدهای آن خلاصی یابد (گفتار هفتم) و یا از آن خودداری کند (گفتار هشتم).

به‌طورکلی، مهم‌ترین و اصلی‌ترین دلایل ضرورت فیض که از متون آیین کاتولیک گرفته شده است، عبارتند از:

نظریه مبتنی بر نیاز انسان به فیض (وحی)

کلیسای کاتولیک، در تبیین این نظریه می‌گویند: اگر انسان در یک حالت طبیعی محض و تنها برای نیل به سعادت طبیعی؛ یعنی تحقق استعدادهای طبیعی خویش، خلق شده بود، عقل او می‌توانست او را به حقایق ضروری نیل به این سعادت هدایت کند. اما انسان هرگز در یک وضع طبیعی محض نبود، بلکه در وضعی ماورای طبیعی با سرنوشتی فراتر از طبیعت خویش آفریده شده است؛ یعنی با وجود آنکه خداوند انسان را به یک ارتباط ویژه با خودش دعوت کرد تا در نتیجه آن، حیات فوق‌طبیعی برای او محقق شود، با این حال، به سبب گناه آدم ابوالبشر، ارتباط معنوی همه انسان‌ها با خداوند قطع شده، و شکاف عمیق میان انسان و خدا (محدود و نامحدود) به‌وجود آمد.

انسان، برای بازگشت به سوی خدا و رسیدن به سعادت ماورایی، به‌تنهایی و از طریق توبه و اعمال نیک، قادر به اصلاح ارتباط گسسته نیست. از این‌رو، اخلاقاً نیازمند الهام حقایقی از سوی خداوند است. حقایق اخلاقی و دینی، اگر بخواهند با یقین ثابت و به دور از خطا ادراک شوند، ضرورت دارد که با وحی الهی (فیض) منطبق باشد؛ زیرا عقل انسانی در شناخت حقایقی که باید در ارتباط با خدا انجام شوند، با موانعی مانند مشکل فعالیت حواس و قوه تخیل و نیز با مشکل شهوات پلید ناشی از گناه اولیه، مواجه است.

از سویی دیگر، روابط میان خدا و انسان‌ها کاملاً فراتر از نظام محسوس و طبیعی‌اند و انجام و تأثیر آنها در زندگی عملی، تسلیم و ازخودگذشتگی را می‌طلبد. به‌عبارت دیگر این ارتباط و دعوت خداوند از انسان، فوق‌طبیعی انسان بود. انسان به‌تنهایی و با نیروی خاص خود، نمی‌تواند به این حیات فوق‌طبیعی دست یابد، بلکه عطای محض خدا را می‌طلبد. آن عطای محض و آن اصلی که حیات فوق‌طبیعی را محقق می‌سازد، همان «اصل فیض» است که عطیه روح‌القدس و مساعدت تعالی‌بخش خدا در کارهای (فوق طبیعی) انسان است. بنابراین با توجه به گناه نخستین و موروثی آدم و نیز نیاز انسان به عمل نجات‌بخشی که وی را از اسارت گناهی که آدم مرتکب شده بود، رهایی بخشد، نیاز انسان به وحی ماورای طبیعی و منجی بیش‌تر می‌شود.

این وحی و فیض ماورای طبیعی، در شرایط تاریخی، تبدیل به نیازمندی به مسیح می‌شود. کار انسان این است که بفهمد نیازمند نجات است. این احساس باعث می‌شود او خود را به خدا نزدیک کند. در اینجا سعادت، سهیم شدن در شکوه و جلال خدا است (دوفور، ۱۹۶۷، ص ۳۳-۳۴).

از نگاه کاتولیک، از عصر آدم تا عصر مسیح، عصر غیبت و «حسرت» و در عصر مسیح، «نجات» و پیروزی است. در باور آنان، تاریخ تا پیش از مسیح، نمایشی از پیامدهای گناه و حسرتی عمیق از نجات و رهایی را می‌یابد؛ ولی با آمدن فیض مسیح، نجات از گناهان محقق شده و قدرت بینش و محبت به انسان‌ها بازگردانده شد. نژاد انسان در طی قرن‌های طولانی با آلودگی گناه اولیه زندگی کرده و سرگردان بودند، به امید اینکه منجی و مسیحا بیاید. وقتی فیض مسیح آمد، انسان‌ها از گناه بازخرید شده و از خطرات گناه رهایی یافته (برانتل، ۱۳۸۱، ص ۶۷-۸۰)، و در نتیجه، اختلاف فراوانی که میان انسان و خدا وجود داشت، کم شده و از بین رفت (آکوئیناس، ۲۰۰۶، 3a, 1, 3).

نظریه جبران

الهی‌دانان مسیحی با ارائه این نظریه می‌خواهند اثبات کنند که انسان «به علت سقوط» و گناه‌کار بودن، به فیض خدا نیاز دارد. آنان بر این باورند که همه انسان‌ها زیر بار گناه نخستین گرفتار آمدند و قادر به آزادی از آن و پرداخت کفاره آن نبودند. تنها کسی که جهان و همه موجودات به واسطه او از نیستی خلق شده، قادر به اصلاح فساد است. برای نجات انسان، تنها راه ممکن این بود که خود خدا به صلیب متوسل شود. با توجه به وجود خدا و شخصیت او و نیز با توجه به طبیعت انسان و گناه او در برابر خدا، انتخاب دیگری برای خدا باقی نمی‌ماند. او آن‌قدر ما را دوست داشت که برای نجات ما در هیأت

انسانی و دنیوی ظاهر شده، تا ما موجوداتی الهی شویم. او الوهیت خود را توسط اعمالش ظاهر کرده و معبد (بدن) خود را به جای دیگران بر روی صلیب قربانی ساخته و توهین‌ها و ناسزاهای دیگران را تحمل کرده، تا انسان‌ها از کمند گناه رها شده و به حیات جاودان دست یابند.

همزمان دو معجزه از طریق صلیب او صورت گرفت: نخست اینکه، مرگ همه انسان‌ها در بدن خداوند به وقوع پیوست. دوم اینکه مرگ و فساد از میان برداشته شد؛ زیرا کلمه با طبیعت انسانی ما متحد شد (لین، ۱۳۸۰، ص ۵۹-۵۷ و ۱۷۴ و ۲۲۲). از نخستین کسانی که به استدلال عقلی فوق برای اندیشه فیض (تجسم و مصلوب شدن مسیح و نجات ما با ذات الهی خود) اقدام کرد، می‌توان به *آتاناسیوس* (قرن چهارم میلادی- ۳۷۳) اشاره کرد. وی در کتاب *در باب تجسم کلمه*، در پاسخ این اتهام یهودیان و مشرکان، که تجسم و مصلوب شدن پسر خدا خفت‌آور و ناشایست است، نشان داد که این مسئله بایسته و ضروری و بسیار معقول است (لین، ۱۳۸۰، ص ۵۹-۵۷).

آتاناسیوس می‌گوید:

اگر فیض این چنینی را نپذیریم، پیامدهای ویرانگری را به دنبال دارد. نخست، محال بود که خدا بشر را رهایی بخشد، همان‌گونه که هیچ مخلوقی نمی‌تواند برای دیگران چنین کند. دوم، لازمه این مطلب آن است که کلیسای مسیح به سبب بت‌پرستی مقصر باشد؛ زیرا مسیحیان به‌طور معمول مسیح را که فیض الهی در او تجلی کرده، می‌پرستند (مک‌گراث، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۴۱).

آنسلم (۱۰۳۳-۱)، که از نخستین عالمان الهی بزرگ قرون وسطا محسوب می‌شود، نیز در مشهورترین کتاب خود به نام *چرا خدا انسان شد*، مانند *آتاناسیوس*، به چنین استدلالی برای آموزه فیض پرداخته و نشان می‌دهد که تجسم خدا و صلیب، حقیقتاً رخدادهایی لازم و ضروری و معقول محسوب می‌شوند (لین، ۱۳۸۰، ص ۱۷۴-۱۷۸).

آکوئیناس در توضیح این نظریه می‌گوید: هرچند گناه مثل یک کنش به تدریج از بین می‌رود، اما همچون دینی باقی می‌ماند. گناهی که ما با آن زاده می‌شویم، سه خسارت برای انسان دارد: نخست، روح ما را آلوده می‌کند؛ یعنی تمایل فطری به کردار و پندار ناشایست در ما وجود دارد. دوم، ما اسیر شیطان زاده شده‌ایم؛ یعنی همان‌گونه که خودمان تمایل فطری به گناه داریم، شیطان نیز در ما نفوذ می‌کند. سوم، آنکه گناه ما، ذاتی و یا فعلی در خور کیفر و مجازات است؛ زیرا گناه، تخطی از فرمان خداوند به رعایت عدالت است.

حال که چنین است، تنها خداوند می‌توانست ما را برای ادای دین خودش، ادای دین، همان کیفر ابدی است که ما باید به دلیل گناهمان ببینیم، مورد مؤاخذه قرار دهد؛ زیرا مطالبه این دین، حق اخلاقی

خداوند است، همان‌طور که حق فروشنده است که وجه خود را از خریدار مطالبه کند. ولی این نوع مطالبه، خداوند را دارای چهره‌ای عبوس و سخت‌گیر نشان می‌دهد. از سوی دیگر، خداوند می‌توانست به راحتی از این حق خود درگذرد و انسان را بدون جبران مافات، آزاد ساخته و بیامرزد؛ زیرا خدا تنها کسی است که توسط گناهان ما مورد تعرض واقع شده است. اما خداوند کفاره را مناسب تشخیص داد. مطابق تلقی *آکوئیناس*، هیچ‌یک از انسان‌ها، نه جمعاً و نه فرداً، نمی‌توانند دین ناشی از گناه نخستین را ادا کنند: به صورت جمعی نمی‌توانند؛ زیرا هیچ‌یک از افعال آدمیان نمی‌تواند زیانی که بر اثر آن گناه متوجه کل بشریت شده، را جبران نماید. به صورت فردی هم نمی‌توانند بهای گناهان را بپردازند؛ زیرا خدا نامحدود است و هر تعدی که به ساحت الوهی انجام شود، جنبه نامتناهی پیدا می‌کند و ما که محدود هستیم، به هیچ‌وجه نمی‌توانیم آن را ادا کنیم.

از این رو، فقط خداوند می‌تواند هر یک از این سه زیان را ترمیم کند؛ زیرا رهایی انسان از بند گناه، به معنای ترمیم شدن چیزی است که او در اثر گناه‌کاری از دست داده است. با تابیدن نور فیض الهی به نفس انسان، وی از گناه و آثار آن خلاصی می‌یابد. خداوند برای ادای این دین و خلاصی از گناه و آثار آن، درد و رنج و مرگ عیسی را اداکننده آن می‌داند (*آکوئیناس*، ۲۰۰۶، 7، 109، 1a2ae).

نظریه ضرورت مطلق ترتیب منطقی

یکی دیگر از نظریه‌های اساسی در باب ضرورت فیض و فدیة مسیح، مطرح شده «ضرورت مطلق ترتیب منطقی» است (هورن، ۱۳۶۱، ص ۳۵). *چارلز هورن* در توضیح این نظریه می‌گوید: «خداوند مجبور نبود کسی را نجات دهد، اما چون اراده کرد عده‌ای را به ساحل نجات برساند، «ترتیب منطقی» این کار ایجاب می‌کرد که از طریق کفاره و فدا انجام دهد». وی، در رجحان این دیدگاه نسبت به نظریه قبلی می‌گوید:

الف. قدّوسیت خدا نمی‌گذارد خدا گناه را بدون دلیل نادیده بگیرد. گناه، اعم از ذاتی و یا فعلی از آنجاکه تخطی از فرمان خداوند است، پس درخور کیفر و مجازات است. بنابراین، عدالت او باید اعمال شود (خروج، ۳۴: ۶ و ۷). عدالت اقتضا می‌کند، خطاکار را به دلیل خطایش عقاب و نیکوکار را به پاداش اطاعتش، ثواب دهد.

ب. تغییرناپذیری شریعت الهی که از ذات خدا ناشی می‌شود، ایجاب می‌کند که خدا از گناه‌کار توقع داشته باشد که او را راضی گرداند (تثنیه، ۲۷: ۲۶).

ج. صداقت خداوند تقاضای کفاره می‌کند؛ خداوند در باغ عدن اعلام کرد که جریمه گناه و ناطاعتی، رنج و مرگ است (پیدایش، ۳: ۱۶ و ۱۷؛ رومیان، ۶: ۲۳). این گفته ایجاب می‌کند که جریمه توسط مجرم یا ضامن پرداخته شود.

د. بهای گران این قربانی مستلزم کفاره است. بعید به نظر می‌رسد، خدا بدون توجه به لزوم کفاره، آن را انجام داده باشد (هورن، ۱۳۶۱، ص ۳۶). بنابراین، خداوند برای خلاصی از گناه و آثار آن، درد و رنج و مرگ مسیح را اداکننده آن می‌داند.

هرچند این نظریه و نظریه قبلی بیشتر ناظر به مسئله فدا است تا فیض به معنای عام آن، اما طرح آنها در اینجا، نقش بسزایی در فهم بهتر ضرورت فیض ایفا می‌کند.

نظریه مبتنی بر رسالت و مأموریت عیسی

برخی متکلمان مسیحی معاصر، مانند توماس میشل، نظریه جبران را به این دلیل که به مفهوم شایستگی و عدالت خدا آسیب می‌زند، نمی‌پذیرند. آنان می‌گویند: در این نظریه فرض بر این است که خدا خون مسیحی را، که از هر جهت بی‌گناه بود، می‌طلبد تا با روش ناپهنجاری که مبتنی بر شکنجه و مرگ سرخ است، گناه دیگران را جبران کند. هیچ انسانی نمی‌تواند این روش ظالمانه را بپذیرد. پس چگونه می‌توان آن را به خداوند نسبت داد (میشل، ۱۳۷۷، ص ۸۲). از این رو، نظریه‌ای براساس رسالت حضرت عیسی، ارائه می‌کنند، که تقریر آن به قرار زیر است:

اولاً، از آنجاکه خداوند هرگز گناه را دوست نداشته و محال است وی خواستار گناهان بسیار باشد، با هدف بازگرداندن و آزادی مردم از گناه و نیز تحقق خواست و اراده خویش، به عیسی مأموریت داد تا کلمه خدا را بدون سازش کاری اعلام کند. بنابراین، مسیح نه خواهان رنج و مرگ بود و نه خواهان به صلیب کشیدن، اما به دلیل تعهد به رسالتی که پذیرفته بود، با کمال آزادی آن شکنجه‌ها را تحمل کرد.

ثانیاً، یکی از باورهای ادیان ابراهیمی، این است که خدا برای رساندن پیام خود به بشر، به انبیاء رسالت داد. وظیفه انبیاء منحصر در رساندن پیام نبود، بلکه خدا از طریق ابراهیم، امتی پدید آورد که به او ایمان داشته و مطابق اراده او عمل می‌کنند و به عقیده مسلمانان پیامبر اسلام، نه تنها قرآن را برای بشر آورد، حتی حیات و گفتارها و کردارهای او نیز برای جامعه اسلامی «سنت» شد.

مسیحیان نیز معتقدند: خدا به تجسم کلمه خود در عیسی اکتفا نکرد، بلکه اراده نمود تا کارهای مسیح قدرت نجات‌بخشی ویژه‌ای داشته باشد. او می‌توانست پیشنهاد پیلاطس، حاکم رومی، مبنی بر

بازگشتن از مواضع و تعالیم خود را بپذیرد. در نتیجه، از قید و بند آزاد شود، اما به دلیل اجرای مأموریت الهی، این موضوع پیشنهادی را رد کرد. او «عقدۀ شهادت‌طلبی» نداشت؛ ولی به دلیل تعهد کامل به رسالتی که از جانب خداوند به او محول شده بود، مأموریت مصیبت‌بار را بر آزادی کامل ترجیح داد.

بنابراین، آنچه که مهم و ضروری بود، نجات بشریت از راه ارسال پیام الهی بود. خداوند با اینکه می‌توانست به شیوه دیگر نجات را محقق سازد، ولی با وجود آزادی تمام در این زمینه، تصمیم گرفت تا از طریق فیض مسیح، مأموریت خویش را اجرایی کند. این مأموریت هم به اراده خدا (مرقس، ۱۴: ۳۶)، پایان مصیبت‌باری برای عیسی داشت (میشل، ۱۳۷۷، ص ۸۵-۸۲).

حل اصطکاک لاینحل صفت عدالت و رحمت خداوند

کاتولیک‌ها بر این باورند که پس از آنکه آدم از میوه آن درخت ممنوعه خورد، بر اثر این نافرمانی، گناه‌کار شد. این گناه به ارث به تمام فرزندان رسید. در نتیجه، همه گناه‌کار متولد می‌شوند؛ به این معنی که سرشت و طبیعت نسل و ذریه او، با گناه آدم آلوده و فاسد گشته است (اسمیت، ۱۹۶۰، ص ۳۱۳)؛ به گونه‌ای که نمی‌توانند خود را نجات دهند.

جزای گناه آدم (گناه نخستین)، هم عقاب اخروی و هم هلاکت ابدی دارد که خلاصی و فرار از آن ممکن نیست. درحالی‌که خداوند رحیم و عادل است. اگر خداوند آدم و نسل او را به جرم آن گناه، عقاب کند، با رحمتش منافات دارد و اگر از آنها درگذرد، با عدالتش ناسازگار است؛ زیرا عدالت اقتضا دارد، مجرم به عقوبت برسد. در نتیجه، تراحم میان صفت رحمت و عدالت الهی پیش آمد. اشکال تراحم و اصطکاک دو صفت خداوند، از اول خلقت انسان تا زمان حضرت عیسی آمد. بی‌پاسخ مانده بود، تا آنکه خداوند آن را به برکت «فیض» مسیح حل کرد؛ به این صورت که برای رفع تراحم رحمت و عدالت خود، به صورت مسیح که در وی هیچ گناه نیست (اول یوحنا ۳: ۵)، تجسم یافت تا آثار گناه را خود به دوش بکشد (تاپمولی‌یر، ج ۱۲، ص ۹۹۵). اگر حضرت آدم گناه نکرده بود و از مقام خود هبوط نمی‌کرد، هرگز تجسد مسیح رخ نمی‌داد (مولند، ۱۳۶۸، ص ۳؛ برانتل، ۱۳۸۱، ص ۱۰۸؛ مک‌گراث، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۵۵۷).

مسیح، در رحم یکی از ذریه‌های آدم، یعنی حضرت مریم، حلول کرد و از او متولد شد و همانند یک انسان در برهه‌ای از زمان، در بین مردم زندگی کرد و رفته رفته دشمنان را بر خود مسخر ساخته و رنج‌ها را تحمل کرده و در نهایت، خود را بر روی صلیب فدا ساخت تا بندگانش از عقاب آخرت، نجات یافته و دچار هلاکت ابدی نگردند (رومیان، ۵: ۶-۱۲).

مقایسه معقولیت آموزه لطف، از دو دیدگاه

پس از تبیین و بررسی دلایل ضرورت لطف در امامیه و فیض در کاتولیک، اکنون لازم است به مقایسه مراتب معقولیت آن دو بپردازیم:

به نظر می‌رسد، قاعده لطف در امامیه با آموزه فیض در کاتولیک، تفاوت عمده‌ای از ناحیه دلایل دارند. قاعده لطف، در امامیه اساساً بر استدلال‌های عقلی صرف و محکم استوار است. از این‌رو، از لحاظ عقلی، هیچ خدشه‌ای بر آن وارد نیست. اگر هم بعضی افراد در بعضی از خصوصیات این قاعده، تأملی داشته یا اینکه ناشمرده سخن گفتند، ناشی از سرعت سیر و تأمل اندک است (طالقانی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۹۵). در حالی که طرح ضرورت فیض الهی در کاتولیک، بر مجموعه‌ای از پیش‌فرض‌های درون‌دینی و نقلی محض، همانند آموزه‌های گناه اولیه، تجسد، فدا و الوهیت مسیح و.. مبتنی است و از نظر عقلی اثبات آنها دشوار، یا اساساً با عقل ناسازگار است. به باور کاتولیک، از آنجاکه فیض، مربوط به نظام فوق طبیعی است و در دسترس تجربه ما نیست، تنها با ایمان می‌توان آن را دریافت (کتکیزم، ۱۹۹۴).

در الهیات کاتولیک، آموزه «خدا»، همواره با انسان‌شناسی و مسیح‌شناسی خاص آنان پیوند دارد (ننسی، ۱۳۹۱، ص ۴۱-۴۳) و جایگاه فیض خداوند، به سرشت انسان یا حقیقت مسیح برمی‌گردد. اساس تمام معارف در الهیات کاتولیک، مربوط به انسان‌شناسی خاص آنان است. مهم‌ترین عنوان و محور اصلی این انسان‌شناسی، که ریشه در رساله‌های پولس دارد، «مسئله گناه نخستین» است. همین مسئله، تمام الهیات مسیحیت، اعم از مسیح‌شناسی، نجات‌شناسی را تحت تأثیر خود قرار داده است (رومیان، ۱۸-۱۹؛ رومیان، ۳: ۲۳؛ ۵: ۶-۱۰؛ افسسیان، ۲: ۱-۳؛ غلاطیان، ۳: ۲۳؛ ۴: ۳). مخالفت با این آموزه، که اساس آموزه فیض است، مخالفت با آیین مسیحی محسوب شده، و موجب انواع محکومیت‌ها می‌شده است. از مخالفان نخستین این آموزه، پلاگیوس، کشیش معاصر آگوستین است، که این تلقی را به جبرگرایی و سلب اراده و مسئولیت از انسان متهم کرد (آگریدی، ۱۳۷۷، ص ۱۸۴-۱۸۷؛ کرنز، ۲۰۰۸، ص ۱۵۱). در نتیجه، پلاگیوس و عقاید او در سه شورا (شورای کارتاژ در سال ۴۱۷م، شورای افسس در سال ۴۳۱م و شورای اورانژ در سال ۵۲۹م) شدیداً محکوم شده است (کرنز، ۲۰۰۸، ص ۱۵۱ و ۱۷۶-۱۷۹؛ وان‌وورست، ۱۳۸۴، ص ۱۷۶-۱۷۹).

بر مبنای مسیح‌شناسی پولسی، نیز نخستین آموزه‌ای که در دایره فیض الهی مطرح می‌شود، مسئله «تجسد» الهی است. تاریخ مسیحیت، از عقیده به «تجسم» یا «تجسد» خداوند در جسد شارع و بانی آن ناشی شده است (ناس، ۱۳۷۷، ص ۵۷۵). در واقع، این باور با رنج و «فدای» آن بانی بر روی صلیب، به اوج خود می‌رسد.

در کلام امامیه توجه اصلی، معطوف به اثبات عقلی ضرورت لطف و حل ابهامات و اشکالات آن است. اما در مسیحیت کاتولیک، با وجود تأکید همه‌جانبه بر آموزه فیض، تلاش عمده‌ای برای اثبات عقلی آن صورت نمی‌گیرد، بلکه همین که کتاب مقدس و پدران کلیسا (یعنی دلیل نقلی) وجود آن را مسلم گرفته، برای آنان کافی است (واله، ۱۳۷۵). با وجود آنکه متألهان مسیحی در طول تاریخ، سعی در دفاع عقلانی از الوهیت مسیح و دیگر مسائل مربوط داشته‌اند، اما هر انسان منصفی، در برخورد با این مسائل، کمتر اثری از معقولیت در آنها می‌یابد.

آکوئیناس، که بیش از هر الهی‌دان دیگر، از دلایل فلسفی و عقلی برای اثبات عقاید کاتولیکی بهره می‌برد، در باب تثلیث، تجسد، الوهیت مسیح و آیین‌های مقدس معتقد بود: اینها را نمی‌توان با استدلال عقلانی و فلسفه ثابت کرد. از این‌رو، ایشان نیز همانند پولس معتقد بود: این امور، تنها از طریق ایمان مذهبی و تعبد است که به‌عنوان یک سلسله حقایق پذیرفته می‌شوند (اول قرن‌تین، ۱: ۱۸-۲۰؛ کولسیان، ۲: ۸؛ ویر، ۱۳۷۴، ص ۷۳۴). برای او حقیقت، مذهب کاتولیک است که برای اثبات و تأیید آن، اگر استدلال عقلی به‌کار بیاید، مایه سعادت و اگر به‌کار نیاید، آن را در حوزه ایمان قرار می‌دهد (مدپور، ۱۳۸۰).

دین، نقش مؤثری در آراء و عقاید دانشمندان قلمرو نفوذ خود دارد. این تأثیرگذاری، به اندازه‌ای است که اگر یک اصل یا حکم دینی با موازین پذیرش قوای ادراکی ما تطبیق نکند، یا باید از داوری قوای ادراکی خود (عقل) دست برداریم و یا باید آن اصل یا حکم نامعقول دینی را طرد کنیم. لازمه این امر، طرد عقل یا طرد دین است. هر دو به یک اندازه خطرناکند. از این‌رو، متفکران عالم مسیحیت، وقتی مبانی آیین خود را موافق عقل نمی‌یابند، یا به سوی الحاد و بی‌دینی می‌روند، چنان‌که برتراند راسل این راه را برگزیده‌اند و یا اینکه می‌کوشند حوزه ایمان را از حوزه عقل جدا کرده، تا به گمان خود بتوانند مبانی مسیحیت را که از معقولیت بهره‌مند نیست، با احساس و ایمان اثبات کنند. این نکته را در آثار متکلمان و متفکران مسیحی مانند کانت، اونا‌مونو و دیگران می‌توان مشاهده کرد (یثربی، ۱۳۱۴ق، ص ۱۴).

به‌طورکلی در مسیحیت، الهی بودن و عقلی بودن دو امر متضاد است؛ یعنی عقل و ایمان دو قطب مخالف یکدیگر و غیرقابل جمع هستند (مطهری، ۱۳۹۰الف، ص ۲۵۳). مسیحیت در قلمرو ایمان، برای عقل، حق مداخله قائل نیست و معتقد است: آنجایی که انسان باید به چیزی ایمان بیاورد، حق ندارد فکر کند. فکر متعلق به عقل است. عقل در این نوع مسائل حق مداخله ندارد. آنچه که باید به آن ایمان داشت، نباید درباره آن فکر کرد و اجازه فکر و تأمل به عقل داد. وظیفه یک مؤمن

مسیحی، بخصوص وظیفه یک کشیش این است که جلوی هجوم فکر و استدلال و عقل را به حوزه ایمان بگیرد (مطهری، ۱۳۹۰، ص ۱۸۵).

اصول و مبانی دینی نامعقول دنیای غرب، موضوعی است که جهان غرب را به ضعف روحی و تسلیم به حیات حیوانی و مادیت کشانده است. رسمیت دادن به مبانی غیرعقلی و باور به آنها از «راه دل»، تنها مورد نیاز مسیحیان است، نه ما؛ زیرا ما در سایه مطابقت باورهای اسلامی با عقل و منطق، همواره می‌توانیم دین معقول و تعقل مقبول داشته باشیم. آرزوی هر مسلمان این است که روزی بشریت به این حقیقت پی برد که تنها با الهام از مکتب آسمانی تحریف نشده، به عقاید معقول می‌توان دست یافت و گرنه به فرموده قرآن (بقره: ۱۳۰)، راهی جز سفسطه و سفاهت در پیش نخواهد داشت (یثربی، ۱۴۱۳، ص ۱۵).

بر انسان بصیر و متدبر لازم است سخنان قرآن درباره خداوند را با آنچه کتاب مقدس برای خداوند اثبات نموده که از اساطیر یونان و خرافات چین و هند سرچشمه می‌گیرد، مقایسه نماید تا به درک امتیاز برجسته مطالب قرآنی نایل آید (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۲۹۶).

نتیجه‌گیری

از مجموع آنچه گذشت، می‌توان گفت: قاعده لطف در امامیه، هماهنگی کامل با عقل داشته و عناصری که با عقل و استدلال ناسازگار باشند، در آن یافت نمی‌شود. در واقع، معقولیت لطف در امامیه، نقطه قوت و اساسی آن به‌شمار می‌رود. از این رو، هر خدشه‌ای اگر بر آن وارد شود، پاسخ درخور می‌یابد. درحالی‌که در مسیحیت کاتولیک، معقولیت آموزه‌هایی همچون فیض تجسد، گناه اولیه و فدا قابل اثبات نیست. بسیاری از مؤلفه‌هایی که کاتولیک برای طرح ضرورت فیض ارائه می‌کنند، به نوعی براساس متن کتاب مقدس، دیدگاه پولس و پدران کلیسا بوده و پایه و اساس عقلی ندارند. از این رو، آموزه فیض از لحاظ عقلانی، دارای نقدهای اساسی است که نوشتار مستقل می‌طلبد.

منابع

- آگریدی، جوان، ۱۳۷۷، *مسیحیت و بدعت‌ها*، ترجمه عبدالرحیم سلیمانی اردستانی، قم، طه.
- ابراهیم‌بن‌نویخت، ابواسحاق، ۱۴۱۳، *الیاقوت فی علم الکلام*، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- استات، جان، بی‌تا، *مبانی مسیحیت*، ترجمه روبرت آسریان، تهران، حیات ابدی.
- انس‌الامیرکانی، جیمس، ۱۸۸۸م، *نظام‌التعلیم فی علم اللاهوت القویم*، بیروت، امیرکان.
- باهنر، محمدجواد، ۱۳۶۱، *دین‌شناسی تطبیقی*، تهران، نشر فرهنگ اسلامی.
- بحرانی، ابن میثم، ۱۴۰۶، *قواعد المرام فی علم الکلام*، چ دوم، قم، کتابخانه آیت‌الله المرعشی النجفی.
- برانتل، جورج، ۱۳۸۱، *آیین کاتولک*، ترجمه حسن قنبری، قم، مطالعات ادیان و مذاهب.
- بیابانی اسکویی، محمد، ۱۳۸۹، «ضرورت وجود نبی براساس قاعده لطف»، *سفته*، ش ۲۹، ص ۳۱-۴۹.
- بی‌نام، ۱۳۸۶، *فرهنگ و اصطلاحات فلسفه و کلام اسلامی*، با مقدمه سیدحسین نصر، تهران، سهروردی.
- پترسون، مایکل و دیگران، ۱۳۸۳، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، چ چهارم، تهران، طرح نو.
- پورجوادی، نصرالله، ۱۳۵۸، *درآمدی بر فلسفه افلوپین*، بی‌جا، انجمن فلسفه ایران.
- تیسن، هنری، بی‌تا، *الهیات مسیحی*، ترجمه ط. میکائیلیان، تهران، حیات ابدی.
- حلی، حسن‌بن‌یوسف، ۱۳۶۳، *أنوار الملکوت فی شرح الیاقوت*، چ دوم، قم، الشریف الرضی.
- _____، ۱۴۱۳، *کشف المراد*، تعلیقات حسن حسن‌زاده‌آملی، چ چهارم، قم، مؤسسه النشر الإسلامی.
- حمصی رازی، سدیدالدین، ۱۴۱۲، *المنتقد من التقليد*، قم، جامعه مدرسین.
- خرازی، سیدمحسن، ۱۴۱۷، *بداية المعارف الإلهية فی شرح عقائد الإمامية*، چ چهارم، قم، مؤسسه النشر الإسلامی.
- خسروشاهی، قدرت‌الله، ۱۳۷۷، *فلسفه حقوق*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- خوانساری، آقا جمال محمد، ۱۳۶۶، *شرح بر غرر الحکم و درر الکلم*، چ چهارم، تهران، دانشگاه تهران.
- رشید رضا، محمد، ۱۳۷۱، *تفسیر القرآن الحکیم الشهیر بتفسیر المنار*، ط. الثالثة، قاهره، دارالمنار.
- رضوی، مسعود، ۱۳۸۰، *دین پژوهی: گفت‌وگو با فتح‌الله مجتبابی*، تهران، هرمس.
- سبحانی، جعفر، ۱۴۱۲، *الالهیات علی هدی کتاب و السنة و العقل*، چ سوم، قم، مرکز العالمی للدراسات الإسلامیة.
- _____، ۱۳۶۸، *حسن و قبح عقلی یا بایدهای اخلاق جاودان*، نگارش علی ربانی گلپایگانی، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدوق، محمدبن علی، ۱۳۹۸، *التوحید*، قم، مؤسسه النشر الإسلامی.
- طالقانی، ملانظر علی، ۱۳۷۳، *کاشف الأسرار*، تهران، مؤسسه خدمات فرهنگی رسا.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۷، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ پنجم، قم، جامعه مدرسین.

طبرسی نوری، سیداسماعیل، بی تا، *کفایة الموحدين*، تهران، کتابفروشی علمیه اسلامیة.

طوسی، خواجه نصیر، ۱۴۰۵ق، *تلخیص المحصل*، چ دوم، بیروت، دار الاضواء.

علم‌الهدی، مرتضی، ۱۴۱۱ق، *الذخیره فی علم الکلام*، قم، النشر العالمی لجماعة المدرسين.

علوی، سیدمحمد، ۱۳۸۱، *علاقة التجريد، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی*.

فرامرزی قراملکی، احد، ۱۳۸۵، *روش‌شناسی مطالعات دینی*، چ چهارم، مشهد، دانشگاه رضوی.

کرنز، ارلای، ۲۰۰۸م، *سرگذشت مسیحیت در طول تاریخ*، ترجمه آرمان رشدی، بی جا، ایلام.

لاهیجی، فیاض، ۱۳۷۲، *سرمایه ایمان در اصول اعتقادات*، چ سوم، تهران، الزهراء علیها السلام.

_____، ۱۳۸۳، *گوهر مراد*، تهران، سایه.

لین، تونی، ۱۳۸۰، *تاریخ تفکر مسیحی*، ترجمه روبرت آسریان، تهران، فرزانه.

محمدی، علی، ۱۳۷۸، *شرح کشف المراد*، چ چهارم، قم، دار الفکر.

مددپور، محمد، ۱۳۸۰، «حکمت هنر مسیحی»، *کیهان فرهنگی*، ش ۱۷۴، ص ۳۰-۳۹.

مصباح، محمدتقی، ۱۳۸۲، *آموزش فلسفه*، چ سوم، تهران، امیرکبیر.

_____، ۱۳۸۴، *معارف قرآن (۳-۱)*، چ پنجم، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

مطهری، مرتضی، ۱۳۹۰ق، *فلسفه تاریخ*، تهران، صدرا.

_____، ۱۳۹۰ق، *انسان کامل*، تهران، صدرا.

مفید، محمدبن محمد نعمان، ۱۴۱۳ق - الف، *أوائل المقالات فی المذاهب و المختارات*، قم، المؤتمر العالمی للشیخ

المفید.

_____، ۱۴۱۳ق، *النکت الاعتقادیة*، قم، المؤتمر العالمی لالفة الشیخ المفید.

_____، ۱۴۱۳ق، *تصحیح اعتقادات الامامیه*، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید.

مک‌گراث، آلیستر، ۱۳۸۴، *درسنامه الهیات مسیحی*، ترجمه بهروز حدادی، ج ۱، قم، مطالعات ادیان و مذاهب.

_____، ۱۳۹۲، *درسنامه الهیات مسیحی*، ترجمه بیات و دیگران، ج ۲، قم، مطالعات ادیان و مذاهب.

موسوی خوئی، سیدابوالقاسم، ۱۴۱۷ق، *مصباح الاصول: الاصول العملیة*، مقرر سیدمحمد حسینی، چ پنجم، قم، مکتبه

الداوری.

مولند، اینار، ۱۳۶۸، *جهان مسیحیت*، ترجمه محمدباقر انصاری و مسیح مهاجری، تهران، امیر کبیر.

میشل، توماس، ۱۳۷۷، *کلام مسیحی*، ترجمه حسین توفیقی، قم، مطالعات ادیان و مذاهب.

ناس، جان بایر، ۱۳۷۷، *تاریخ جامع ادیان*، ترجمه علی اصغر حکمت، چ نهم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

نصری، عبدالله، ۱۳۸۲، *فلسفه آفرینش*، نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در قم.

ننسی، مورفی، ۱۳۹۱، *چیستی سرشت انسان*، ترجمه علی شهبازی و محسن اسلامی، قم، ادیان و مذاهب.

واله، حسین، ۱۳۷۵، «لطف در نزد آکویناس و در کلام شیعه»، *تقد و نظر*، ش ۹، ص ۱۶۷-۲۰۵.

وان‌وورست، رابرت‌ای، ۱۳۸۴، *مسیحیت از لابه‌لای متون*، ترجمه جواد باغبانی و عباس رسول‌زاده، قم، مؤسسه

آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

وردیخانی، علی‌الله، ۱۳۷۸، *نبوت و امامت: خورشید و اختران تابناک آسمان ولایت: فلسفی و حکمی*، مشهد، آستان قدس

رضوی.

ویر، رابرت، ۱۳۷۴، *جهان مذهبی: ادیان در جوامع امروز*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

هورن، چارلز، ۱۳۶۱، *نجات‌شناسی*، ترجمه سارو خاچیکی، تهران، آفتاب عدالت.

یثربی، سیدیحیی، ۱۴۱۳ق، *معقولیت در عقاید کلامی شیخ مفید در مقایسه با کلام مسیحیت*، در: مجموعه مقالات

کنگره شیخ مفید، قم، کنگره هزاره شیخ مفید.

Aquinas, Thomas, 2006, *Summa Theologiae*, New York, Cambridge University Press.

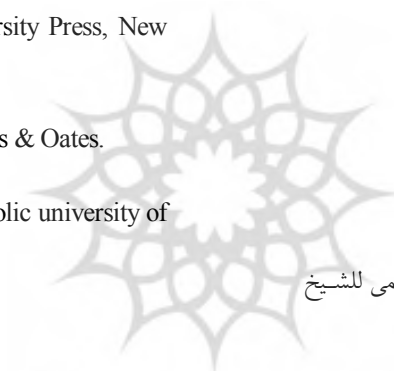
Bowker, John, 1999, *The Oxford Dictionary of World Religions*, Oxford University Press, New York.

Catechism of the Catholic Church, 1994, Ireland, Veritas.

D. Smith, Canon George, 1960, *The Teaching Of Catholic Church*, London, Burns & Oates.

Dufour, Xavier Leon, 1967, *Dictionary of Biblical Theology*, New York.

Topmoelier, W.G., 1967, "Salvation", *In: New Catholic Encyclopedia*, The Catholic university of America, Washington, D.C.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی