

نشریه علمی آینه معرفت
دانشگاه شهید بهشتی، پاییز ۹۸

Scientific Journal of Ayeneh Ma'refat
Shahid Beheshti University
کد مقاله: ۲۵۴۵۲
صفحات: ۸۶-۶۵

تحلیل و نقد فلسفی- کلامی گناه نخستین در اندیشه آگوستین، آنسلم و ادو

جواد آیار*
مهدی منفرد**

چکیده

آموزه گناه یکی از اصلی ترین ارکان قرائت پولسی مسیحیت است که ضمن توجیه آموزه نجات، الوهیت مسیح را تأیید و تصدیق می کند. در واقع گناه، نجات یا فیض و الوهیت مسیح ارتباط ضروری و وثیقی با هم دارند که رد یا انکار یکی از آنها نظام استعلایی پولس را با چالش جدی مواجه می کند. بر همین اساس متکلمان و فلاسفه مسیحی از جمله: آگوستین، آنسلم و ادو به منظور درک و فهم بهتر از آموزه گناه و دفاع در برابر نظرات منتقدان، ضمن حفظ چارچوب آنچه پولس در کتاب عهد جدید، در نامه هایش بیان کرده به شرح، تفسیر و توجیه فلسفی آن پرداختند. آگوستین از طریق توارث، آنسلم با تکیه بر طبیعت بشر و ادو به واسطه نسبت مصادیق با انواعشان می کوشند تا تبیین بهتری از مسئله گناه عرضه کنند. اما به نظر می رسد که هیچ یک از آنها قادر به ارائه توجیهی متقن در این خصوص نمی شوند. این مقاله بر آن است تا ضمن تحلیل و بررسی به نقد آرای ایشان بپردازد.
کلیدواژه ها: مسیحیت، گناه نخستین، پولس، آگوستین، آنسلم، ادو.

مقدمه

گناه نخستین در فلسفه مسیحی

یکی از آموزه های مهم در مسیحیت مربوط به گناه اولیه آدم و حواست که اصطلاحاً گناه نخستین نامیده می شود. آموزه گناه به مثابه تبیینی تاریخی از کردار بشر از نیای اولیه وی تاکنون در نسبت با خداوند و شریعت اوست و به نحوی اعلان ناامیدی خداوند از هدایت بشر از طریق

ayar.javad@gmail.com
mmonfared86@gmail.com

** دانشجوی دکتری فلسفه تطبیقی دانشگاه قم (نویسنده مسئول)
** عضو هیئت علمی گروه فلسفه اسلامی دانشکده الهیات دانشگاه قم

شریعت و اتخاذ نقشه‌ای جدید برای رستگاری انسان‌های گناه‌کار است. آموزه گناه یکی از ارکان اصلی و اساسی قرائت پولسی مسیحیت است. تبیینی که پولس از مسیحیت ارائه کرده است و یوحنا در انجیلش از آن تبعیت می‌کند، نظامی برساخته از تدوینی استعلایی در نسبت با محبوب‌ترین آموزه‌های ادیان یهودی، گنوسیسی-عرفانی و ادیان شرک‌آلود دوران خویش است. تبیین وی با شکستن چارچوب تعالیم عیسی (ع) و سیره عملی ایشان، ضمن فاصله گرفتن از آن به سوی ادیان رازور یا اسرارآمیز گشوده می‌شود (آیار ویوسفی، ۱۳۹۱، ص ۹-۴).

در قرائت پولس، گناه نخستین، الوهیت عیسی (ع) و نجات یا رستگاری، ارتباط وثیقی با یک‌دیگر دارند و چنانکه یکی از آن‌ها به‌نحوی به‌چالش کشیده شده یا مقبولیت و معقولیت ایمانی‌اش را از دست بدهد، توجیه اجزای دیگر پازلی که پولس در کنار هم قرار داده، بسیار دشوار می‌نماید. پولس بر آن است که آدمی به‌دلیل گناه ذاتی‌اش که به‌واسطه حضرت آدم در نوع بشر نهاده و نهادینه شده گناه‌کار و سزاوار عقوبت است اما چنانچه به تجسد خداوند در قالب انسان و قربانی شدن او برای بخشش گناهان بشر و رستخیز و رجعتش به آسمان ایمان داشته باشد و به گناه ذاتی‌اش اقرار کند، نه از طریق اعمال نیک که تنها به‌واسطه فیض یا ایمان به نجات از سوی خداوند به سعادت و رستگاری رهنمون خواهد شد. چنانکه پیداست، همه انسان‌ها به‌واسطه گناه اولیه آدم، گناه‌کار و مستوجب کیفرند و نجات یا رستگاری آن‌ها در گرو باور به الوهیت عیسی (ع) است. گناه‌آلود بودن تمام انسان‌ها به‌واسطه آدم و همچنین الوهیت عیسی (ع)، گزاره‌ها و باورهای عقل‌گریزند. هر چند که با توسعه نقد کتاب مقدس، تاریخ‌گرایی انجیلی و به‌تبع آن اعتقاد به دوران بی‌گناهی پیش از هبوط در بهشت، اعتبار خود را از دست داد و اراده جدی برای تقابل با اعتقاد به گناه نخستین از طریق اعتقاد به عدالت و مسئولیت اخلاقی پدید آمد (parker, 1989, p.3)؛ اما برای توجیه این آموزه در تاریخ تفکر مسیحیت پولسی، تلاش‌های بسیاری تا به امروز از طریق نظریات فلسفی و احتجاجات عقلی-کلامی صورت گرفته است. آموزه گناه توسط بسیاری از اندیش‌مندان مسیحی مورد بازبینی و شرح و تفسیر قرار گرفته که جملگی کوشیده‌اند توجیهی عقل‌پذیر از آن ارائه نمایند اما مبنا و چارچوب اصلی تفکرات و استدلالات ایشان همان بیانات پولس در عهد جدید و به‌طور مشخص در نامه وی به رومیان است.

مفهوم گناه نخستین از نظر پولس

پولس می‌گوید:

یقین داریم که گناه آدم تمام این مسائل را به وجود آورد زیرا اگرچه مردم از زمان آدم تا موسی گناه می‌کردند اما خدا در آن زمان ایشان را به سبب زیرپا گذاشتن احکام خود محکوم نمی‌کرد، زیرا هنوز احکام و دستورات خود را به ایشان عطا نکرده بود با این حال، آن‌ها نیز همه مردند اما نه به همان علتی که حضرت آدم مرد زیرا ایشان مانند او از میوه درخت ممنوعه نخورده بودند (روم ۱۳: ص ۱۴ و ۵).

آدم با گناه خود، باعث مرگ عدۀ بسیاری شد، یک گناه آدم موجب شد که عدۀ بسیاری محکوم به مرگ گردند و در نتیجه گناه یک انسان یعنی آدم، مرگ و نابودی همه چیز را در چنگال خود گرفت (روم ۵: ۱۸-۱۵). گناه نخستین در پولس، به مسئله هبوط حضرت آدم و حوا به مثابه عقوبت کیفرشان مربوط می‌شود که بر اثر گناه و تخطی از فرامین خداوند و به خاطر مکافات عملشان از بهشت رانده و به زمین فرستاده می‌شوند و چنانکه پیداست، حیات تمام نسل‌های بشری روی زمین، متعاقب همین گناه است. بنابراین به زعم پولس، گناه نخستین به این معناست که آدم و حوا برخلاف فرمان خداوند عمل کرده و میل و خواست خود را به فرمان و خواست خداوند ترجیح دادند و به جای اینکه خداوند را غایت خویش قرار دهند، خود را غایت نفس خویش قرار دادند. پس ده فرمان موسی چه نقشی در نجات انسان از گناه دارد؟ ده فرمان به این دلیل عطا شد تا بر همه مسلم شود که تا چه حد احکام خدا را زیرپا گذاشته‌اند اما هرچه بیشتر به طبیعت گناه‌کار خود پی می‌بریم بیشتر لطف و بخشش بی‌پایان خدا را درک می‌کنیم (روم ۵: ۲۰) اما اکنون خدا راه دیگری برای نجات به ما نشان داده است؛ ما تا به حال سعی می‌کردیم با اجرای مقررات و تشریفات مذهبی به این نجات و رستگاری دست‌یابیم و در حضور خدا پاک و بی‌گناه شوم اما در این راه نوین، دیگر چنین نیست؛ هر چند که این راه چندان هم تازه نیست زیرا کتاب آسمانی ما از زمان‌های گذشته نوید آن را داده بود؛ اینکه خدا چنین مقرر داشته که اگر کسی به مسیح ایمان بیاورد از سر تقصیرات او بگذرد و او را کاملاً بی‌گناه به حساب آورد؛ همه انسان‌ها نیز بدون توجه به مقام و یا سوابقشان می‌توانند از همین راه یعنی ایمان به عیسی مسیح نجات پیدا کنند زیرا همه گناه کرده‌اند و هیچ‌کس به آن کمال مطلوب و پرجلالی که خدا انتظار دارد نرسیده است اما اکنون اگر به عیسی مسیح ایمان آوریم خدا ما را کاملاً بی‌گناه به شمار می‌آورد چون عیسی مسیح به لطف خود، به طور رایگان گناهان ما را برداشته است (روم ۱: ۲۴-۲۱).

پولس پیش‌تر یک یهودی متعصب از قبیله بنیامین بوده و آن چنانکه پیداست در باب گناه نیز به شدت متأثر از رسالات عهد عتیق است. وی با همین نگرش، در بخش چهارم از نامه به رومیان، حضرت ابراهیم را گناهکاری می‌داند که خداوند او را به واسطه ایمان و اعتمادش به خدا، بی‌گناه شناخت. با توجه به آنچه در کتاب مقدس آمده است نه تنها انسان‌های عادی بلکه حتی پیامبرانی مانند نوح، ابراهیم، و داوود نیز آلوده به گناهانی همچون بدمستی، دروغ، زنا و قتل تلقی می‌شوند. برخلاف اسلام که پیامبران را معصوم از گناه می‌داند؛ در کتاب عهد عتیق، گناه از حیث دامنه، گستردگی، عمق و شدت آن بحث شده است.

پیش از آنکه به کوشیم تحلیلی از نظریه پولس در باب گناه ارائه دهیم، لازم است تبیینی درست از نظر او درباره نسبت بین حضرت آدم و گناه عرضه کنیم و نیز درکی درست از ماهیت گناه در عهد عتیق و جدید داشته باشیم. بدین معنا که آیا گناه در حضرت آدم و نیز در انسان‌ها، صرفاً فعل و عمل تلقی می‌شود که برای ایشان امری عرضی است یا اینکه گناه حالتی وجودی و ذاتی برای حضرت آدم و نیز انسان‌ها به شمار می‌آید. در کتاب مقدس اگرچه عموماً گناه به عنوان یک فعل و عمل تلقی می‌شود اما در مواردی نیز، کتاب عهدین گناه را امری ذاتی تلقی کرده است.

تبیین گناه نخستین از نظر پولس

پولس می‌گوید: "وقتی حضرت آدم گناه کرد، گناه او تمام نسل بشر را آلوده ساخت و باعث شیوع مرگ در جهان شد در نتیجه همه چیز دچار فرسودگی و تباهی گشت چون انسان‌ها همه [در او] گناه کردند (روم ۵: ۱۲). عبارات پولس درباره نسبت گناه و اخلاف حضرت آدم حاکی از آن است که وی به موروثی بودن یا ذاتی بودن گناه نسبت به اخلاف آدم و حوا قائل است. پولس می‌گوید: "به نظر می‌رسد که در زندگی این یک واقعیت است که هرگاه می‌خواهیم کار نیک انجام دهیم، بی‌اختیار کار بد از ما سر می‌زند، البته طبیعت تازه‌ام مایل است، خواست خدا را انجام دهد اما چیزی در عمق وجودم، در طبیعت نفسانی من هست که با فکرم در جنگ و جدال است و در این مبارزه پیروز می‌شود و مرا برده گناه می‌سازد، گناهی که هنوز در درون من وجود دارد. در فکرم اراده می‌کنم که خدمت‌گزار از جان گذشته خدا باشم اما می‌بینم که هنوز اسیر گناه هستم (رومیان ۷: ۲۵-۲۱). تبیین وی از گناه نخستین، حاکی از آن است که نسبتی منطقی میان سرسلسله انسان‌ها یعنی آدم و به تعبیر خودش آدم اول (نامه اول قرنطینیان ۱۵: ۴۷) و اخلافش به مثابه مصادیق آن برقرار می‌کند. تأیید این دریافت از پولس در این نکته نهفته است که پولس

بین مسیح و مؤمنانش نیز همین نسبت را برقرار می‌کند. پولس می‌گوید: "آدم اول، از خاک آفریده شد اما آدم دوم یعنی مسیح از آسمان آمد" (نامه اول قرنیتیان ۱۵: ۴۷). بنابراین کسانی که به مسیح ایمان می‌آورند، پس از مرگ، دیگر نه از مصادیق آدم اول که از مصادیق آدم دوم خواهند بود چراکه می‌بینیم، نظریه پولس در باب گناه و نجات به چیزی بیش از انتقال موروثی تکیه دارد و نیز ایمان به مسیح در مقام آدم دوم، هیچ ربطی به توارث ندارد از آن جهت که مسیح هرگز مبادرت به زاد و ولد نکرده است. بیانات پولس در ادامه ما را به سرمنزل مقصود رهنمون خواهد کرد. وی می‌گوید: "هر یک از ما انسان‌ها بدنی خاکی داریم، شبیه بدن آدم، هم‌چنین کسانی که از آن مسیح می‌گردند همانند او بدنی آسمانی خواهند یافت" (همان ۱۵: ۴۸). پولس از زبان کتاب مقدس می‌گوید: "به اولین انسان یعنی آدم، بدنی طبیعی و نفسانی داده شد اما آدم آخر یعنی مسیح بسیار برتر است زیرا او روح حیات‌بخش است" (همان ۱۵: ۴۵). پس نخست باید این بدن نفسانی را داشته باشیم تا اینکه خدا در آینده، بدن روحانی و آسمانی را به ما بدهد (همان ۱۵: ۴۶). همه ایمان‌داران با بدنی فناپذیر زنده خواهند شد (همان ۱۵: ۵۲)، زیرا بدن خاکی ما که فانی و از بین رفتنی است باید به بدن آسمانی تبدیل شود، بدنی که هرگز نابود نخواهد شد و همیشه زنده خواهد ماند (همان ۱۵: ۵۳). هیک در کتاب اسطوره تجسد خدا می‌گوید: "هم‌چنین نام شخصی که پولس قدیس برای او [حضرت عیسی] به-کاربرد یعنی «آدم دوم» هر چند تا به امروز باقی مانده اما هرگز به صورت گسترده و محوری به کار نرفته است (هیک، ۱۳۸۶، ص ۳۲۱). از اینکه هیک در بررسی القاب حضرت عیسی و اساطیری بودن آن‌ها به این نکته نیز پی برده است که در نظام استعلایی پولس مصادیق هر یک از دو آدم یعنی حضرت آدم به‌عنوان آدم اول و مسیح در مقام آدم دوم از منشأ یا الگو و به تعبیر بهتر از نوع یا مثل‌شان تبعیت می‌کنند، اطلاعی نداریم اما هیک به بهترین نحو ما را به سویی سوق می‌دهد که در آن نسبت بین انواع منطقی و مصادیق آن‌ها لحاظ می‌شود. حال با توجه به اینکه مصادیق آدم دوم نیز پس از مرگ از وی تبعیت می‌کنند، باید پرسید که پولس متأثر از جوهر نوعی ارسطویی است یا واقع‌گرایی افراطی افلاطون؛ پولس میان آدم اول و آدم دوم، هیچ‌کسی را به معنای واقعی قرار نمی‌دهند پس دست کم می‌توان این نتیجه را گرفت که هر یک از این دو، در نقش نوع یا کلی برای مصادیق خود هستند. پولس در بخش دوم از نامه اول قرنیتیان به درستی اعلام می‌کند که برای فهم مستمعین، از کلمات مشکل ادبی و افکار فلسفی استفاده نمی‌کند با این حال وقتی در میان مسیحیان با تجربه قرار می‌گیرد در سخنانش از حکمت و فلسفه استفاده می‌کند. بنابراین اگرچه

وی از تفلسف دوری می‌گزیند، اما از این امر بر نمی‌آید که توان فلسفیدن ندارد یا اینکه نظریاتش را بر اساس شاکله‌ای فلسفی صورت‌بندی نمی‌کند، بالعکس او نه تنها توان فلسفیدن دارد بلکه توان تحویل و استحاله گزاره‌های فلسفی به‌زبان عامه فهم و بیان چارچوب فلسفی و استعلایی‌اش به‌زبان ساده و عاری از تکلف را به‌نحو اکمل در خود دارد. اما اگر چنین باشد او چگونه بحث تغییر در جوهر نوعی را توجیه می‌کند، به‌رحال آدمی یا جوهر نوعی بشر پس از خلقت، دچار آلودگی شده است. مشکل دیگر اینکه هر باری که خداوند انسانی را خلق می‌کند، او را با جوهری گناه‌آلود خلق می‌کند و این برخلاف خیر مطلق بودن خدا است مگر اینکه خداوند را تنها خالق آدم ابوالبشر، بداند.

در کتاب چهارم عزرا آمده است: ای آدم چه کرده‌ای؟ زیرا هرچند که این تو بودی که گناه کردی ولی هبوط، تنها مختص تو نبود بلکه از آن ما به عنوان اعقاب تو نیز بود (۷:۱۱۸). همان‌طور که دانیلو نیز تصریح می‌کند، پولس در بحث گناه، متأثر از عهد عتیق و همچنین نگرش فرقه افراطی یهودیان اسنه‌ای (essenoi) است. در اسناد به‌دست آمده از قمران آمده است: انسان از بدو تولد در بی‌عدالتی زیست می‌کند؛ او از عدالت نصیبی ندارد. گناه شخصی نیست بلکه ازلی است و فقط خداوند می‌تواند آدمی را از لوث گناه پاک سازد (دانیلو، ۱۳۸۳، ص ۱۱۶).

مفهوم گناه نخستین در آگوستین

آگوستین مهم‌ترین نظریه‌پرداز مسیحی درخصوص گناه نخستین است که با اتخاذ تبیینی تاریخی- روان‌شناختی و بالاتر از همه تلقی شهوانی از مسئله هبوط آدم، ضمن قائل شدن به تأثیر عمیق آن در حیات و ممات بشر، این آموزه را برجسته ساخت (کونگ، ۱۳۸۶، ص ۱۰۶). وی بر اساس نامه‌های پولس در عهد جدید به بسط و تفسیر آموزه گناه پرداخته و همه نسل‌های بشر را به‌واسطه امتزاج با گناه نخستین، نوعی، فانی معرفی می‌کند که پس از هبوط، توانایی خود در گناه نکردن را از دست داده است. گناه، اعراض از خداوند خالق و روی کردن به چیزهای پستی است که او آفریده است (پورسینا، ۱۳۸۵، ص ۱۶۱). به‌نظر وی "شر هنگامی واقع می‌شود که اراده انسان از خداوند روی برتافته و به‌سوی اموری نازل‌تر از خداوند عطف توجه کند (اعترافات، ۱۳۷۹، ص ۲۲۰)؛ سرانجام آگوستین می‌گوید: "گناه از آن جهت گناه است که شری ارادی است و چنانچه ارادی نباشد در واقع اصلاً گناه نیست (Augustine, 1964, p.24)" از نظر آگوستین آدم قابلیت مرگ یا زندگی را در اختیار خود داشت اما پس از سقوط، به‌مرگ نزدیک و نزدیک‌تر

شد و گناه اولیه، بشر را با قطعیت مرگ مواجه کرد بنابراین مرگ جسمی، نتیجه هبوط است (Alder, 2009, pp. 3-5). به زعم وی، اراده آدم با تمرد از فرمان الهی در فعل گناه تجلی یافت و این سرکشی چنان عظیم بود که نقش خود را در اصل سرشت بشر باقی نهاد و همین امر موجب شد تا تمام نسل‌های بشری آلوده به رنج، ضعف اراده، جهل و عجب گردیده و مهم‌تر از همه، مرگ بر بشریت طاری گردد. گناه نخستین آدم و حوا سبب شد تا اخلافشان بی‌آنکه نقشی در آن داشته باشند، در گناه نخستین شریک شده و با توجه به اینکه گناه از طریق زاد و ولد منتقل می‌شود دچار وضعیت موروثی گناه شوند. بنابراین وضعیت مزبور برای اعقاب آدم و حوا نه اکتسابی که ذاتی بوده و گناه کردن یا نکردن اخلاف آدم تأثیری در وضعیت گناه آلودشان ندارد (پورسینا، ۱۳۸۵، ص ۱۸۶-۱۸۳). آگوستین معتقد است که به واسطه گناه آدم، ماهیت آدمی فاسد گشت و پس از او تمام انسان‌ها با ذاتی گناه‌آلود متولد می‌شوند. نسل بشر وارث این گناه است و با گناه آدم همه انسان‌ها در او گناه کردند چرا که خواست آدم، خواست نژاد او بود؛ این ماهیت گناه‌آلود، منشأ همه گناهان انسان و دلیل مرگشان است. اگر آدم و حوا گناه نمی‌کردند، مرگ را تجربه نکرده بودند. به خاطر تخطی آدم، همه انسان‌ها گناه‌کار و گناه‌آلودند؛ حتی کودکانی که تازه دنیا آمده‌اند نیز مشمول لعن و خشم خدا هستند (توکلی، ۱۳۸۴، ص ۱۳۶). با این همه آگوستین می‌گوید: "اراده انسان گناه‌کار هرچند به واسطه وراثت محدود شده باشد باز هم آزاد است (Augustine, 1971, p. 617)؛ این آزادی اراده نیست که دایره انتخاب‌های آدمی را محدود می‌کند بلکه این عادت است که با نهایت قدرت بر آدمی چیره شده و اجازه نمی‌دهد که راه دیگری را انتخاب کند (اعترافات، ۱۳۷۹، ص ۲۵۵). حال اگر طبیعت انسان‌ها گناه‌آلود باشد برای نجات یا رستگاری نیازمند لطف الهی هستند و به عبارتی، انسان طبیعتاً بدون لطف الهی نمی‌تواند به نجات ابدی دست یابد (koterski, 2009, p. 156).

تبیین گناه نخستین در آگوستین

آگوستین بحث از مسئله گناه نخستین را اولین بار در کتاب *اراده آزاد* مطرح کرده و به تبیین آن می‌پردازد، وی سپس در تفسیر خود از سفر پیدایش نظریه‌اش را فریه نموده و سرانجام در آثارش علیه پلاگیوس و پیروانش به نگارش آن پرداخته و شکل نهایی این تئوری را ارائه می‌کند (king, 2007, p. 2). وی معتقد است که تکبر، ابتدای گناه است. شیطان که منشأ گناه است به واسطه تکبر به نابودی کشیده شد و متعاقب آن به دلیل حسادت و سوءنیتش آدم را از همان

طریق یعنی تکبر به تباهی و هلاکت کشاند. به بیان دیگر، شیطان برای اغوای انسان، از در تکبر وارد شد. بنابراین، چنانچه گفته شود «تکبر آغاز هر گناهی است» این عبارت صادق است و «تکبر هنگامی آغاز می‌شود که آدمی از خدا ببرد (Augustin, 1886, p. 273). آگوستین در کتاب شهر خدا می‌پرسد که تکبر چیست؟ و سپس پاسخ می‌دهد: تکبر یعنی نفس آدمی به جای اینکه خداوند را غایت خود قرار داده و سرسپرده اش باشد، او را ترک گفته و خود را غایت خویش قرار دهد (ipid, 1971, p. 387). از نظر وی، اعراض از خداوند خیر مطلق و تغییرناپذیر و عنایت و التفات به امور فانی و زودگذر، امری کاملاً ارادی است و چون هیچ جبری در کار نیست این عین عدالت است که چنین انتخابی کیفر داده می‌شود (Augustin, 1999, p. 68). از نظر وی بسیاری از بخش‌های کتاب مقدس به وضوح مبین آن است که بدون پیوند با مسیح، هیچ انسانی قادر به نجات و نیل به حیات جاودان نیست. بی‌شک قضاوت الهی در خصوص تمام انسان‌ها بر پایه عدالت خواهد بود پس چنانچه کودکان غسل تعمید داده شوند با مسیح پیوند خورده و مورد رحمت او قرار می‌گیرند و تا زمانی که این موهبت به کودکان (تازه به دنیا آمده) ارزانی نشود آن‌ها در خطر جهنمی شدن خواهند بود. اگر چه ممکن نیست آن‌ها به خاطر سن کمشان در زندگی خود گناهی مرتکب شده باشند اما چنانچه (ذاتاً) گناه کار نبودند مورد لعن واقع نمی‌شدند. بنابراین بر ما لازم است با اینکه قادر به درک این امر نیستیم، باور کنیم که کودکان نیز گناه نخستین را به ارث برده‌اند (schaff, 1886, p. 185).

مطابق با آنچه گفته شد، نسبت بین اخلاف آدم و حوا با گناه، ذاتی به نظر می‌رسد، اما پرسش این جاست که نسبت بین آدم و حوا با گناه چگونه است؟ آیا ایشان نیز ذاتاً گناه کار خلق شده‌اند یا اینکه گناه عارض بر ایشان است؟ آنچه مسلم است اینکه آدم و حوا پیش از ارتکاب گناه نخستین در بهشت یا نزد خداوند می‌زیستند و چنانچه گناه نمی‌کردند، دچار خشم خداوند و متعاقب آن دچار هبوط نمی‌شدند و این حاکی از آن است که ایشان کاملاً بی‌گناه خلق شده‌اند و اگر بی‌گناه خلق شده‌اند اما به‌طور ارادی مرتکب گناه شده‌اند، پس لازم می‌آید که گناه برای آن‌ها نه امری وجودی و ذاتی، بلکه امری عرضی محسوب شود. حال چگونه آنچه برای سرسلسله انسان‌ها، امری عرضی است از نظر پولس و آگوستین برای اخلاف‌شان امری ذاتی و وجودی به‌شمار می‌آید. مطابق با آنچه طرح شد نسبت میان خداوند و حضرت آدم نیز باید نسبت خالق و مخلوق باشد اما چه نسبتی میان خداوند و اخلاف آدم می‌تواند برقرار باشد؛ همچنین پولس چه

نسبتی میان آدم و اخلافش برقرار می‌کند که گناه او در تمام نوع بشر تکثیر شده و برای تمام مصادیق آن، امری ذاتی تلقی می‌شود؟

آگوستین گرچه بر اصل توارث در انتقال گناه و ذاتی بودن آن در اعقاب آدم، اذعان دارد اما برخی بیاناتش در کتاب *اعترافات*، حاکی از ناخرسندی‌اش از تبیین کیفیت انتقال گناه به واسطه مدل وراثت است. آگوستین به این نکته مهم که گناه نه به بدن بلکه به نفس انسان مربوط می‌شود، واقف است به همین جهت می‌توان در آثار او تقریری دوگانه از کیفیت انتقال گناه را مشاهده کرد. وی از یک سو در رهیافتی که به نظریه شمول (theory Containment) موسوم است و شباهت بسیاری با مدل توارث ژنتیکی دارد، انسان‌ها را به نحوی محو در آدم دانسته و در نتیجه با او یکی می‌داند به این معنا که اعقاب آدم ناشی از او بوده و آدم بالقوه همه اخلافش را در خود دارد (resnick.1991.p:18). از طرف دیگر آگوستین، آدمی را واجد دو گونه حیات مشترک و فردی می‌داند، در این رهیافت که به نظریه حیات مضاعف (Duble life Theory) موسوم است، وی انسان‌ها را در یک حیات با آدم شریک و سهم و در دیگری، واجد حیاتی شخصی می‌داند که این حیات شخصی از زمان دمیده شدن روح به بدن، بدون از دست رفتن حیات مشترک آغاز می‌شود. به نظر آگوستین زمانی که آدم، گناه نخستین را مرتکب شد همه انسان‌ها به واسطه حیات مشترک، به‌رغم فقدان حیات شخصی، در او بوده و در نتیجه در گناه او شریک شدند (mann.2006.p:47). اما آیا براستی گناه نخستین به‌طور فیزیولوژیک در ژن‌های ما وجود دارد که ما را تبدیل به استالین‌ها یا خادمان وفادار آنها کند؟ (Williams 2006.p.142). هم‌چنانکه پیش‌تر گفته شد گناه، امری مربوط به نفس است و توجیه انتقال آن از طریق توارث نمی‌تواند قانع‌کننده باشد اما طرح هر دو رهیافت به آنچه قصد داریم از لابلاهای بیانات آگوستین درخصوص تبیین پولس از گناه و نسبت آن با انسان‌ها عرضه کنیم سودمند خواهد بود.

نقد و بررسی

کاپلستون می‌گوید:

آگوستین آشکارا اعتقاد داشت که نفس را خدا خلق کرده است اگر چه چگونگی و زمان دقیق آن روشن نیست. وی تا حدی نظر افلاطون را مبنی بر وجود قبلی نفس پذیرفته بود با وجود این قائل نبود که نفس به‌سزای گناهی که در جهان قبلی مرتکب شده وارد بدن شده است (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۱۰۲).

وی همچنین می‌گوید: اما پرسش اصلی آگوستین این بود که آیا خدا، نفس هر فردی را جداگانه خلق کرده یا همه نفوس دیگر را در نفس آدم ابوالبشر خلق کرده است. آیا نفس از طریق والدین منتقل می‌شود (ارثی‌انگاری نفس)؛ این دیدگاه از نظر منطقی متضمن نگاهی مادی به نفس است در حالی که آگوستین بی‌شک چنین دیدگاهی نداشت و تأکید داشت که حضور نفس در بدن از طریق انتشار مکانی نیست. آگوستین به دلایل کلامی و نه فلسفی به ارثی‌انگاری نفس گرایش داشت؛ زیرا از این طریق می‌توانست گناه نخستین را به‌عنوان ننگی که به نفس منتقل شده است تبیین کند. اگر گناه نخستین امری وجودی و نه عدمی در نظر گرفته شود در آن صورت در قبول اینکه خدا تک تک نفوس انسانی را به‌صورت انفرادی خلق می‌کند با مشکل روبرو خواهیم شد - حتی اگر این مشکل حل کردنی نباشد - حتی گذشته از این مشکل، تغییری در این واقعیت ایجاد نخواهد شد که نظریه ارثی‌انگاری نفس با قبول صریح خصیصه غیرمادی و روحانی نفس ناسازگار است" (همان، ص ۱۰۲). کاپلستون دشواری‌های فوق و مشکلات دوچندان دیگری که متعاقب همین نظریات به‌وجود می‌آید را رها کرده و توضیحی نمی‌دهد که بر اثر تعارضات موجود چگونه می‌توان چارچوب فلسفه آگوستین را به‌طرز قانع‌کننده یا عقل‌پذیری هم‌چنان صورت‌بندی کرده و به پیش برد. به نظر مؤلفان، مشکل اینجاست که عقل، انتقال گناه را که امری مربوط به نفس است از طریق نظریه شمول یا مدل توارث ژنتیکی نمی‌پذیرد پس چگونه می‌تواند انتقال خود نفوس را از این طریق بپذیرد. نظرات آگوستین مشتمل بر نظریات شمول و حیات مضاعف با دو مشکل مواجه است: اولاً اگر گناه نخستین، امری وجودی تلقی شود و نه عدمی، دیگر نمی‌توان قبول کرد که خداوند نفوس بشری را خلق می‌کند چرا که به اعتقاد راسخ آگوستین، خداوند هرگز خالق شر نیست؛ ثانیاً اگر عدمی بودن شر را به‌معنای عدم صرف، بپذیریم، آن‌گاه انتقال گناه نخستین چونان امری عدمی از آدم به نفوس اخلافش بی‌معنا خواهد نمود و تازه این امر با مبادی کتاب مقدس نیز سازگار نخواهد بود. این دو اشکال به نگرش پولس نیز در خصوص گناه نخستین وارد است. چنانکه می‌دانیم، هم پولس و هم یوحنا، اگرچه شیطان را فرمانروای زمین می‌دانند اما هر دو به خلقت خداوند - یا همان مسیح - اذعان دارند، بنابراین اگر "مسیح یا خداوند، خالق و حافظ دیدنی‌ها و نادیدنی‌هاست، خالق جهان و هر آنچه در اوست" (کولسیان ۱۹-۱۵:۱ و یوحنا ۱:۳) پس خلق انفرادی با نوع آلوده با عدالت الهی و خیر مطلق بودن او در تعارض خواهد بود و همچنین، گناه که امری مربوط به نفس روحانی انسان است، نمی‌تواند از طریق زمینه مادی یعنی بدن منتقل شود. اما چنانچه عدمی بودن گناه نخستین، مساوق

با فقدان وجود و یا فقدان خیر در نظر گرفته شود به نظر، آگوستین باید تبیین دیگری در خصوص نظریه‌اش عرضه کند. گناه نخستین نمی‌تواند به معنای فقدان وجود در نظر گرفته شود چرا که اگر عدمی بودن گناه یا شر را به معنای فقر وجودی انسان نسبت به وجود مطلق در نظر بگیریم به این معنا که انسان از وجودی متفاوت بهره‌مند بوده یا عاری از وجود مطلق است آن‌گاه مسئله گناه باید در همه انسان‌ها به یکسان نگریسته شود یعنی چنانچه فقدان وجودی مطلق را عامل شر یا گناه بدانیم پس گناه باید هم برای آدم و حوا و هم برای اخلافشان ذاتی باشد نه اینکه بر یکی عرضی و بر دیگری ذاتی حمل شود زیرا نوع همه آن‌ها انسان است مگر اینکه آدم و حوا واجد نوعی مغایر نسبت به اخلافشان باشند یا خود برای اخلافشان نوع باشند که در صورت اول ما با انقلاب در ذات میان آدم و حوا و اخلافشان مواجه خواهیم بود که این محال است و در صورت دوم ما جز از طریق نظریه مثل افلاطونی و بهره‌مندی اخلاف از آدم و حوا قادر به تبیین این امر نخواهیم بود که این بهره‌مندی از مثل جز در زمینه مادی قابل تحقق نخواهد بود چرا که آدم و حوا خود واجد حیات مادی هستند. اما با تفسیری چنین از مسئله، مشکل چگونگی انتقال نفس و گناه که اموری غیرمادی هستند از طریق زمینه مادی هم‌چنان بی پاسخ خواهد ماند.

شاید بهتر باشد در پاسخ به این پیش‌فرض که آیا گناه نخستین می‌تواند به معنای فقدان خیر باشد، ضمن استناد به ژیلسون و تحلیل وی از تأثیر گناه در طبیعت آدمی، به تطبیق آن با آرای متفکران مسیحی به‌پردازیم. ژیلسون با استناد به نظرات آگوستین و در پاسخ به این پرسش که گناه نخستین چه آثاری در طبیعت بشر نهاده است، سه تعریف از طبیعت آدمی ارائه می‌دهد: اول، طبیعتی که انسان از اصول مقوم آن حاصل می‌آید و در تعریف، آن را موجودی ناطق می‌نامند؛ دوم، به معنای تمایل طبیعی است که انسان به خیر دارد و چون خیر به معنی کلی خود، شامل خیر خاص اوست جز به این تمایل نمی‌تواند قائم باشد؛ سوم، موهبتی که خدا به حکم عدالت اصلیه در بدو خلقت به انسان تفویض کرد و این موهبت از جانب انسان به منزله فضل و رحمت تلقی شد و طبیعت آدمی نام گرفت. وی در ادامه می‌گوید که اگر طبیعت به معنای سوم به کاربرده شود، جزئی از طبیعت نبوده بلکه الحاق به آن است؛ بنابراین گناه نخستین یک‌سره آنرا از بین می‌برد؛ اگر به معنای دوم باشد واقعاً جزئی از طبیعت است و به همین سبب از میان نمی‌رود بلکه خفیف‌تر می‌شود و با صدور هر فعل از انسان، عادتی آغاز می‌شود طوری که ارتکاب اولین فعل قبیح، آدمی را برای ارتکاب قبیح دیگر آماده ساخته و به این ترتیب تمایل طبیعی انسان را به خیر، رو به سوی خلاف خیر می‌برد؛ اما در معنای اول یعنی طبیعت خاص انسان یا ماهیت او، به واسطه

گناه نه از میان می‌رود و نه ناتوان می‌شود که اگر خلاف این فرض کنیم باید بر آن باشیم که انسان می‌تواند در همان حال که دیگر انسان نیست، انسان باشد (ژیلسون، ۱۳۷۰، ص ۲۰۲).

در خصوص بخش دوم نظرات ژیلسون، این پرسش مطرح است که غرض وی از بیان بخشی از ذات به کدام نحوه از وجود بشر مربوط می‌شود و البته واجد ابهام است. چنانچه منظور وی از ذات طبیعی، جسم آدمی یا جنبه مادی بشر باشد، آن‌گاه مشکل اینجاست که امر نفسانی چگونه از طریق زمینه مادی منتقل می‌شود و اگر مقصود ذات نفسانی باشد باید پرسید که چگونه ذات نفسانی آدم و حوا که تنها مختص به آن‌ها است و گناه مودی به عادت در آن‌ها شده از طریق ایشان و در مقام امری ذاتی به اخلاف‌شان منتقل می‌گردد که این امر جز از طریق زمینه مادی یعنی از طریق توارث نمی‌تواند توجیه شود که در این صورت باز هم مشکل انتقال امر نفسانی پابرجاست. اما چنانچه غرض از ذات یا بخشی از ذات، امری منوط به ماهیت انسان باشد بنابراین هر آنچه درباره فقدان وجود و نسبت آن با آدم و حوا و اخلاف‌شان گفته شد در این خصوص نیز صادق بوده و نمی‌تواند معنای محصلی داشته باشد. مطابق با بیان ژیلسون، طبق تعریف اول، گناه نمی‌تواند تأثیری بر طبیعت آدمی داشته باشد اما پرسش این است که با فرض پذیرفتن تأثیر گناه بر عدالت اولیه و تمایل به خیر در آدم و حوا که منجر به از بین رفتن یا خفیف شدن عدالت و خیر در ایشان گشته، ما مجاز به داشتن این ادعا هستیم که تباهی در عدالت و تخفیف و تقلیل در خواست خیر را از طریق ایشان به اخلاف‌شان نیز نسبت دهیم. در این خصوص آنسلم از طریق عدالت و ادو تورنه‌ای (odo of tournai) به واسطه ضعف تمایل می‌کوشند تا این انتقال را توجیه و تبیین کنند.

مفهوم گناه نخستین در نگرش آنسلم

شاید بهتر باشد به تحلیل دیگری که راه‌گشای مسئله باشد پردازیم. آنسلم قدیس یکی از مهم‌ترین متفکران مسیحی است که هنوز هم آرائش در باب رابطه عقل و ایمان و اثبات وجود خدا مورد بحث متکلمان مسیحی و فیلسوفان دین است. از نظر آنسلم گناه به معنای فقدان طهارت و پاکی اولیه است. با گناه آدم، ماهیت انسان آلوده شد و در نتیجه اولاد وی با ماهیتی عاری از فضیلت به دنیا می‌آیند که این امر آن‌ها را مستعد می‌کند وقتی به بلوغ رسیدند گناه کنند (توکلی، ۱۳۸۴، ص ۱۴۶-۱۴۵). چنانکه پیداست از حیث مفهوم گناه بین آنسلم و آگوستین اختلافی وجود دارد؛ هر چند که آنسلم، خود گفته است چیزی که آگوستین با آن مخالف باشد

بر قلمش جاری نشده است (آنسلم، ۱۳۸۶، ص ۱۹). آنسلم قائل به ترکیبی دوگانه از طبیعت (nature) و شخص (Person) در هر انسانی است. طبیعتی که به واسطه‌اش، همانند دیگر انسان‌ها، انسان نامیده می‌شود و شخصی که به واسطه آن از دیگر انسان‌ها متمایز می‌گردد. به نحوی که می‌توان او را با اشاره یا نامی خاص، مورد خطاب قرار داد. گناه هر انسان هم در طبیعت و هم در شخص اوست. مثلاً گناه آدم، هم در طبیعت بشری‌اش بود و هم در شخصی که به واسطه‌اش آدم نامیده می‌شد. بنابراین گناهی وجود دارد که در زمان تولد هر فرد با طبیعتش ممزوج می‌شود و نیز گناهی که نه آمیخته با طبیعت فرد بلکه پس از تمایز شخص او از اشخاص دیگر، خود مرتکب آن می‌شود. مطابق با آنچه گفته شد، گناهی که در زمان تولد، همراه هر انسان است- بی آن که خود مرتکب آن شده باشد- گناه نخستین نامیده می‌شود. گناه نخستین را هم چنین می‌توان گناه ذاتی نامید اما نه به خاطر اینکه از وجود ذاتی نشأت گرفته بلکه به دلیل اینکه آن را از طبیعتی دریافت کرده که به فساد گرائیده است چرا که طبیعت یا ذات شخص به واسطه گناه نخستین آلوده گشته و عملاً طبیعت و گناه در هم مندمج شده‌اند طوری که گسستن تار و پود آنها از هم، محال است؛ اما گناهی که فرد، خود مرتکب می‌شود برآمده از شخص اوست بنابراین می‌تواند شخصی نامیده شود از آن-جهت که شخص، خود، عامل آن است.

تبیین گناه از نظر آنسلم و نقد دیدگاه وی

به عقیده آنسلم، آدم و حوا قادر به حفظ یا کنترل اراده خود بودند چرا که آن‌ها به‌طور ذاتی از عدالتی کامل یا اراده‌ای درست برخوردار بودند، به این جهت اگر ایشان عدالت اولیه خود را حفظ می‌کردند، اخلاف ایشان نیز به‌طور ذاتی بی‌گناه متولد می‌شدند اما از آنجایی که آدم و حوا شخصاً گناه کردند، وجود آن‌ها به‌طور کامل دچار نقص و ضعف شد و به همین دلیل، طبیعت انسانی به‌واسطه ضعف و نقص پدید آمده، قادر به جبران گناه نخستین و عدالت ترک شده نیست، نفس حتی نمی‌تواند قادر به فهم عدالت اولیه باشد. بنابراین و بر اساس آنچه در خصوص کیفیت انتقال گناه طبیعی-طبیعت آلوده شده- گفته شد هر کودک حتی در بطن مادر خویش واجد چنین نقصان و ضعفی است و نتیجه اینکه فقدان عدالت یا درستی کامل اراده نه به‌واسطه شخص که در واقع به‌واسطه نقص موجود در طبیعت انسان است (Hopking And Richardson, 2000, pp.432-430). اگرچه تبیین آگوستین از مجازات گناه را می‌پذیرد اما نگرشی متفاوت از گناه نخستین ارائه می‌دهد. از نظر آگوستین، طبیعت بشر فی‌نفسه در حالت

دائمی گناه به سر می‌برد درحالی که از نظر آنسلم طبیعت بشر، ناقص بوده و در نتیجه محکوم به گناه است. آنسلم قائل به وجود رابطه میان نفس و بدن است و در این خصوص از سنت افلاطونی- آگوستینی پیروی می‌کند و همچون آگوستین انسان را ترکیبی از نفس و بدن می‌داند (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۲۱۴-۲۱۳). بنابراین مطابق با تقریر فوق باید بپذیریم که آنسلم قائل به دو جوهر جسمانی و روحانی است که بر هم تأثیر می‌گذارند، اما پرسش مهم این است که این دو جوهر چگونه بر هم تأثیر می‌گذارند. آنسلم توضیح نمی‌دهد که طبیعت انسانی چگونه قادر به انتقال موروثی نقص در اراده است. البته او نقص طبیعت انسانی را یک نقص و ضعف اخلاقی می‌داند و گرچه این نقص در آدم ضعف اخلاقی است اما برای اخلاف او، نقص یا شر مابعدالطبیعی خواهد بود. همان‌گونه که لایب‌نیتس در تقسیم‌بندی‌اش از شرور بیان می‌کند، شر مابعدالطبیعی عبارت از نقصان صرف است، شر طبیعی، درد و رنج و شر اخلاقی، گناه است (همان، ۱۳۸۸، ج ۴، ص ۴۱۵). چنانچه گناه یا ضعف اخلاقی آدم، بدون دخالتی در ارتکاب آن به اخلاف منتقل شده باشد و آنها در وضعیت گناه‌آلود قرار داشته باشند، همان‌گونه که آنسلم می‌گوید: نقص موجود در طبیعت انسانی آنهاست و این نقص قبل از توانایی ارتکاب گناه، ذاتی ایشان گشته بنابراین چنین نقصانی، نمی‌تواند اخلاقی باشد بلکه نقصانی مابعدالطبیعی خواهد بود. به‌زعم مؤلفان اگر نقص موجود در اخلاف آدم، مابعدالطبیعی باشد در آن صورت هیچ انسانی مسئول اعمال خویش نخواهد بود چرا که خلقت او با نقصان و عاری از عدالت کامل و درستی اراده بوده و بنابراین خداوند نمی‌تواند به آدمی تکلیفی مالایطاق تحمیل نماید؛ از این جهت هر داوری درخصوص اعمال وی، خود ناداوری و محکوم خواهد بود. آگوستین می‌گوید: اگر فعلی از سر اراده نباشد، نسبتش به گناه یا خیر، علی‌السویه خواهد بود و چنانچه آدمیان مختار نبودند، هرکیفر و پاداشی، ناعادلانه می‌نمود (Augustine, 1999, p.30).

در پاسخ به این پرسش که طبیعت مشترک انسان چگونه قادر به انتقال نقص یا گناه آدم و حوا به اخلاف ایشان است، شاید بهترین تبیین از آنچه آنسلم بیان می‌کند، به نحوی، شرح و تبیین اودوی تورنه‌ای باشد.

تفسیر ادو از بیان آنسلم و گناه نخستین

ادو نه تعریف جدیدی از گناه ارائه داده و نه چیزی به مفهوم آن می‌افزاید. وی می‌کوشد کیفیت انتقال گناه نخستین را از طریق بحث کلیات، تبیین کند. ادو، ابدان انسانی را ناشی از آدم ابوالبشر

دانسته و نفوس را نه از آدم که موهبتی از جانب خدا می‌داند. اما اگر گناه مربوط به نفس باشد پس چگونه می‌توان مدعی بود که ما گناه را از آدم به ارث می‌بریم. وی می‌کوشد تا این مسئله را از طریق نسبت افراد با انواعشان حل کند زیرا انواع به دلیل داشتن فصول جوهری، از جوهریت بیشتری نسبت به اجناس برخوردارند و از سوی دیگر افراد از حیث جوهری چیزی بیش از انواع نیستند. بنابراین آنچه افراد مختلف را تحت یک نوع واحد قرار می‌دهد چیزی جز کلی آنها نیست و موجودات فقط بالعرض نسبت به هم تفاوت دارند. آنسلم و ادو از بستر فلسفی قرن یازدهم بهره‌مندند و هر دو به واقع‌گرایی افلاطونی گرایش دارند؛ در این دوره، این نگرش افلاطونی که امر کلی از تجلیات جزئی یا مصادیقش، واقعی‌تر است، نگرشی پذیرفته شده بود. برای مثال، مثل انسانیت واقعی‌تر از یک فرد خاص به‌عنوان مصداق آن خواهد بود (لین، ۱۳۸۶، ص ۱۷۶). به بیان دیگر ادو معتقد است که وقتی کودکی آفریده می‌شود، خدا، ویژگی تازه‌ای از جوهری که بیشتر موجود بوده، ایجاد می‌کند نه اینکه جوهری جدید خلق کند. با خلق انسان، نفس برای نخستین بار در فردی واحد قرار گرفته و سپس در دیگری - حوا - تقسیم شد اما نفس انسانی اگرچه طبیعتی مشترک و قابل حمل بر این دو شخص بود اما از آنها متمایز بود. با گناه آدم و حوا، طبیعت نوعی در هر یک از این دو شخص که شخصاً مرتکب گناه شدند، آلوده گشت. این طبیعت جوهری، مختص به اندو و مشترک میان آنها بود و خارج از آنها نبود و گرنه به‌صرف گناه آدم و حوا آلوده نمی‌گشت. ادو اگر چه معتقد است که کلیات هیچ‌گاه تغییر نمی‌کنند و بی‌معناست تا ما بکوشیم چیزهایی را به انواع نسبت دهیم که تنها مختص افراد است اما با این‌همه از نظر او نوع نه از طریق خود که به‌واسطهٔ افرادش دچار گناه می‌شود و از آن‌جا که نفس آدمی در آدم، آلوده به‌گناه شد پس بدون گناه هم نمی‌تواند منتقل شود (ملا یوسفی، ۱۳۹۰، ص ۱۵-۱۳).

چنانچه به عقیدهٔ آنسلم دربارهٔ مخلوقات بازگردیم، نگرش این دو به کلیت مسئله ساده‌تر می‌نماید. آنسلم بر آن است که مخلوقات پیش از خلقت در عقل خداوند، مثل و صور بوده‌اند. این مثل به‌عنوان علل موجودات، هم‌ذات خداوندند و در نتیجه مخلوق نیستند. پیش از خلقت موجودات، فقط ذات خداوند وجود داشته است (ایلخانی، ۱۳۸۳، ص ۲۰۹-۲۰۸). بیان ادو حاکی از آن است که به اعتقاد وی، نوع، یک جوهر مفارق است و اینکه نوع، وحدت جوهری افراد کثیر است (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۱۸۵-۱۸۴). آنچه ادو در توجیه گناه نخستین از طریق استدلال فلسفی عرضه می‌کند، در واقع این است که افراد انسان، واجد جوهر مشترکی هستند

که به لحاظ عددی واحد است و آن طبیعت مشترک انسانی است. بنابراین تمایز آدمیان از هم به ویژگی‌های فردی است و از نظر او خدا در خلق یک کودک جدید، فقط ویژگی تازه‌ای از جوهر قبلاً موجود ایجاد می‌کند نه اینکه جوهر جدیدی خلق نماید. بنابراین مطابق با این توصیف، خداوند دیگر خالق شر نیست و گناه نخستین بی‌آنکه خداوند نقشی در انتقال آن داشته باشد، منتقل می‌شود. اگر این توصیف از نحوه انتقال گناه از آدم به اخلافش را، توصیف پولس بدانیم، مشکلات نظریه‌اش دو چندان می‌شود. چنانکه می‌بینیم تقریر آنسلم و ادو، به مثابه عقیده افلاطون از مثل، یک واقع‌گرایی افراطی (ultra-realism) است با این‌همه به نظر می‌رسد که پولس نیز همین توصیف از گناه نخستین را مد نظر دارد. چرا که اخلاف آدم پس از خلقت پاک و بی‌آلایشان، دچار ضعف اراده یا قرار گرفتن در وضعیت گناه‌آلود می‌شوند.

نقد نگرش ادو

به نظر مؤلفان چنانچه بیان ادو مبنی بر تسری اعراض آدم به اخلافش را بپذیریم در آن صورت لازم می‌آید، توارث همه رذایل را در انسان بپذیریم. مثلاً فرض کنید فردی شجاع یا حرام‌زاده باشد، بنابر آنچه ادو می‌گوید فرزندان او و نیز فرزندان فرزندان او نیز باید شجاع یا حرام‌زاده باشند درحالی‌که اتصاف حرام‌زادگی یا شجاعت فقط به خود آن شخص بستگی دارد و چه بسا فرزند آن شخص نه تنها شجاع نبوده بلکه بزدل باشد و گرچه از پدری حرام‌زاده بوجود آمده اما خود او حاصل یک ازدواج مشروع و قانونی باشد. مطابق با بیان ادو با گذشت زمان تمام انسال بشر می‌باید تمام اوصاف یکدیگر را در خود داشته باشند در حالی‌که می‌دانیم چنین چیزی ممکن نیست. حال چنان‌که حتی به فرض بپذیریم چنین وضعیتی ممکن باشد پرسش اینجاست که نسبت خداوند با اخلاف آدم چگونه خواهد بود.

آن‌طور که ادو اذعان می‌کند، گناه امری ایجابی یا وجودی پس از خلق آدم توسط خداوند است نه امری عدمی و چنان‌که کسی گناه نخستین را آلودگی مثبت نفس انسانی تلقی کند در آن صورت با برهان ذوحدین آشکاری مواجه خواهد شد: یا باید بگوید هر بار که کودکی به دنیا می‌آید خدا یک جوهر انسانی جدید از عدم خلق می‌کند در نتیجه خدا مسئول این آلودگی یعنی گناه است یا باید خلق نفس فردی توسط خدا را انکار کنیم. آنچه ادو به آن اعتقاد داشته به نظر می‌رسد نوعی ارثی‌انگاری نفس بود، بدین معنا که جوهر یا طبیعت انسانی حضرت آدم که آلوده به گناه نخستین بود به نسل او رسیده است و آنچه را خدا خلق می‌کند فقط خاصه یا کیفیت

جدیدی از جوهر پیشتر موجود است. بنابراین و در پیامد این نظر، خداوند نه جوهری جدید بلکه از روی جوهری جدید خلق می‌کند. چنان‌که ادو می‌گوید جوهر نفسانی انسان، دیگر نه آن جوهر نوعی است که خداوند با علم به آن، آدم و حوا را خلق کرده است بلکه با الحاق عوارض به ذات مابعدالطبیعی و از طریق تقلید از آن باید مبادرت به خلق کند و اخلاف آدم به واسطه بهره‌مندی از او به وجود می‌آیند. در این صورت خداوند نه خالق که صانع مخلوقات یا مصادیق آدم بوده و آنچه صانع می‌آفریند نه خلق که صنع او خواهد بود. ممکن است ادو بگوید این مسئله مشکلی ایجاد نمی‌کند چرا که خداوند به همان دلیل که خالق است، صانع نیز هست اما مسئله اینجاست که خداوند نه بر اساس علم ذاتی خود که بر اساس امری بیرون از علم خود مبادرت به ایجاد انسال آدم می‌کند. از این جهت اگر ذات یا اعراض ذات از طریق آدم به فرزندانش منتقل شده باشد و بر اثر این انتقال، نفس آلوده به گناه باشد، دیگر آن طبیعت نفسانی مشترکی که در علم خداوند است و با آن، آدم را خلق کرده، نخواهد بود، از طرف دیگر، نفس آلوده به گناه نیز به مثابه مثل افلاطونی بیرون از علم خداوند و در آدم و حوا و با آدم و حوا موجودیت دارد. بنابراین خداوند یا صانع نفس آلوده است و یا باید از طریق وسائط (علل معده) به خلق اخلاف آدم مبادرت ورزیده باشد اما خداوند منزه از هر ارتباطی با شر یا آلودگی است و تمام تلاش پولس، آگوستین و اخلاف ایشان نیز مبتنی بر همین اصل است. بدین ترتیب اگر قائل به وجود وسائط در خلق (صنع) مصادیق انواع شویم در حالی که خداوند، یا انواعشان را به طور قدیم در علم خود دارد و یا خالق انواع آنهاست، خدای مورد نظر، خدای بعیدی خواهد بود که با خلق انواع، مصادیق آنها را به حال خود رها کرده است و حال این خدای بعید چگونه پس از آن که نسل‌ها و نسل‌ها از مرگ فرزندان آدم گذشته و مرگ هم‌چنان بر آنها طاری است به فکر نجات آنها افتاده، در این حالت باید گفت خدای مورد نظر خدای بخیلی خواهد بود که گرچه از وضع و حال مخلوقات خود خبر داشته اما زمان زیادی را برای نجات آنها از دست داده است.

از سوی دیگر، خدای بعید، همچنان از توان نجات مؤمنان در این دنیا عاجز است چرا که پولس بر آن است که افراد انسانی چه ایمان بیاورند و چه کافر بمانند، مرگ در این دنیا بر آنان چیره خواهد شد. خداوند دور از مخلوقات برای نجات بندگانش چاره‌ای جز آن ندارد که از طریق خود یا پسر خود در مقام فدیة گناهان ایشان به دنیایی که شیطان حاکم بر آن است آمده و وعده نجات را به دنیای دیگر احاله دهد و چنانچه بندگان به فرآیند تجسد و تصلب، مرگ و

رستاخیز او از مردگان، ایمان بیاورند، پس از مرگ، دیگر نه از مصادیق آدم اول که از مصادیق آدم دوم خواهند بود و نشانه این عزیمت از نوع آلوده به نوع پاک و البته روحانی، بدن جدیدی است که بدست خواهند آورد. به نظر می‌رسد غرض از این تغییر بدن حاکی به بدن روحانی به- نحوی همان خداگونه شدن در افلاطون باشد چرا که حتی اگر مسیح، همان خدایی باشد که لباس یا بدن انسانی به تن کرده، نه اینکه انسانی باشد که مطابق اساطیر رومی - یونانی، خداگون شده، به هر تقدیر فرآیند خدا - انسانی یا انسان‌خداپنداری حاکی از آن است که امکان و قابلیت اینکه انسان، خداگونه شود، وجود دارد.

نتیجه

توجه آموزه گناه نخستین پولس دشوار می‌نماید؛ هم پولس و هم اتباعش به این مهم واقفند که مدل توارث به‌تنهایی نمی‌تواند، انتقال گناه اولیه را توجیه کند. شاید به‌همین علت است که آگوستین در توجیه انتقال گناه، به‌طرح مدل حیات مضاعف می‌پردازد. این مدل حاکی از وجود طبیعتی مشترک میان آدم ابوالبشر و اخلاف او است؛ آنسلم نیز که به‌همین حیات مشترک اعتقاد دارد، آن را واجد نقص میدانند. در واقع آنسلم به‌طبیعت مشترکی برای تمام انسان‌ها قائل است که به‌واسطه آدم آلوده به گناه شده است. از سوی دیگر، ادو نظم امور طبیعی را در وجود یافتن از کلی به جزئی دانسته و کیفیت انتقال گناه را از طریق جوهر عینی یگانه می‌داند؛ انسانیتی گناه‌کار که بین تمام آدمیان مشترک است. پولس و پیروانش در تبیین کیفیت انتقال گناه به‌واقع‌گرایی افراطی افلاطونی تمسک می‌جویند اما با این حال نمی‌توانند کیفیت انتقال نفس و گناه را تبیین و توجیه منطقی نمایند. پولس با طرح آدم دوم یعنی مسیح، نظر به خداگون شدن افلاطونی دارد و به‌همین جهت نظریه‌اش در نهایت به انسان‌خداپنداری می‌انجامد. آگوستین به دلایلی کاملاً درست می‌کوشد تا شر را امری عدمی معرفی کند اما این مسئله را توضیح نمی‌دهد که چنانچه شر یا گناه امری عدمی است پس چگونه به‌مثابه امری ذاتی به اعقاب آدم منتقل شده و آدمی را در خطر جهنمی شدن و لعن از سوی خداوند قرار می‌دهد. اگر گناه را به‌معنای فقدان خیر قلمداد کنیم آنگاه با این مشکل مواجه هستیم که چه تمایزی میان ذات آدم و حوا و اخلاف ایشان خواهد بود. چه بر اثر مدل وراثت و چه حیات مضاعف، آنچه تغییر می‌کند کالبد و طبیعت انسان‌ها به‌واسطه آدم و گناه اوست و این امر وقتی اهمیت خود را به‌خوبی نشان می‌دهد که به‌کوشیم نسبت بین خداوند و آدم و همچنین نسبت بین خداوند و اخلاف آدم را تحلیل نماییم.

آنسلم با بیان فقدان طهارت و پاکی اولیه در واقع به تفاوت و دوگانگی ذات آدم و اخلافش اشاره دارد. مسئله اینجاست که آدم و حوا پیش از گناه واجد طبیعتی پاک و فاقد گناه هستند بنابراین وقتی آگوستین گناه را امری عدمی قلمداد میکند دیگر توضیحی برای این مطلب ندارد که چگونه گناه از طریق توارث یا حیات مضاعف منتقل می‌شود چرا که وی عدمیت شر را به معنای فقدان آن می‌داند. از سوی دیگر آگوستین نمی‌تواند خصیصه روحانی و غیرمادی نفس را از طریق انتقالش در زمینه‌ای مادی توجیه کند. نقص مابعدالطبیعی آنسلم در واقع عدالت مطلق و رحمت واسعة خداوند را به چالش می‌کشد چرا که پذیرفتن این نقص اولاً به معنای وجودی بودن گناه نخستین و دوماً به معنای تأثیر گناه در کلیت یا مثل انسان بوده که این امر سبب می‌شود تا انسان‌ها دیگر مسئول اعمال خویش نبوده و هر داوری در خصوص اعمال ایشان، خود ناداوری و امری محکوم باشد. ادو واقع‌گرایی افراطی را به‌نهایت خود می‌رساند چرا که وی همچون افلاطونیان، عینیت امر کلی را تنها در عالم مثال، موجود نمی‌داند بلکه وی کلی را امری می‌داند که در عالم مادی وجود دارد و نظم طبیعی را در وجود یافتن از کلی به‌جزیی یا از کلی به مصادیقش می‌داند. به بیان ادو کلیات گرچه هرگز تغییر نمی‌کنند اما به‌واسطه افرادشان دچار گناه می‌شوند و درواقع این اعراض افراد است که موجب تأثیر در نوع خود شده و طبیعت آن را تغییر می‌دهند. ادو تلاش می‌کند از طریق وسائط، گناه نخستین را توجیه کند به این معنا اگر بکوشیم مبتنی بر اینکه شر ایجابی نه از سوی خالق یا علت‌العلل بلکه از سوی علل معده بر عالم اشاعه یافته، اصرار ورزیم و خداوند را در نسبت با مخلوقات به‌مرتبۀ صانع تقلیل دهیم، آن‌گاه با خدای بخیلی روبرو خواهیم شد که در عین آگاهی از شر موجود در جهان به‌صنع مخلوقات آلوده مبادرت ورزیده و نیز زمانی بسیار طولانی را برای نجات آنها از دست داده است. همچنین او خدایی خواهد بود که مبتنی بر امری بیرون از علم ذاتی‌اش، یعنی طبیعت آلوده به گناه، مبادرت به‌صنع نفوس جدید می‌کند. سرانجام اینکه اگر بنابر ادعای پولس شریعت موسی فقط برای انتباه بشر از گناهِش باشد و ایمان به‌مسیح، روشی تازه برای نجات بشریت که به‌واسطه ناامیدی خداوند از هدایت انسان از طریق عمل به‌دین موسی (ع) به انسان اعطا شده، چنین ادعایی ضمن تصدیق احتجاج ناتوانی خداوند در ارائه روشی متقن برای هدایت و نجات بشر، ما را به این مهم سوق می‌دهد که گویی علم خداوند مطلق نبوده و آهسته آهسته به‌سوی تکامل پیش می‌رود چرا که به‌زعم پولس خداوند نقشه‌ای جدید- نجات از طریق ایمان به‌رستاخیز مسیح-

برای هدایت بندگان خود ارائه کرده (رومیان ۳: ۲۱ و ۲۲؛ ۸: ۴-۱) و پس از آن طریق پیشین را منسوخ اعلام کرده است.

منابع

آیار، جواد و مجید ملایوسفی، "نقدی بر قرائت پولس از مسیحیت"، جستارهای فلسفه دین، سال اول، شماره دوم، ص ۲۵-۱، ۱۳۹۱.

آنسلم قدیس، پرسولوگیون (خطابه ای در باب اثبات وجود خدا)، ترجمه افسانه نجاتی، تهران، قصیده سرا، ۱۳۸۶.

انجیل، ترجمه تفسیری، انگلستان، ۱۹۹۵.

ایلخانی، محمد، تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، ۱۳۸۳.

پورسینا، زهرا، تأثیر گناه بر معرفت یا تکیه بر آرای آگوستین قدیس، ویراستار ذوالفقار ناصرپور، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۵.

توکلی، غلامحسین، "گناه اولیه"، نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز، سال ۴۸، شماره مسلسل ۱۹۴، ۱۳۸۴.

دانیلو، ژان، ریشه‌های مسیحیت در اسناد بحرالْمیت، ترجمه علی مهدیزاده، قم، ادیان، ۱۳۸۳.

ژیلسون، اتین، روح فلسفه قرون وسطی، ترجمه ع. داوودی، چ دوم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۰.

کاپلستون، فردریک، الف، تاریخ فلسفه، ج ۲، ترجمه ابراهیم دادجو، ویراستار حسن افشار، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، سروش (انتشارات صدا و سیما)، کتاب عهدین، ۱۳۸۸.

_____، تاریخ فلسفه یونان و روم، ترجمه جلال‌الدین مجتوبی، ویراستار اسماعیل سعادت، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی انتشارات سروش، ۱۳۸۰.

_____، تاریخ فلسفه، ج ۴، ترجمه غلامرضا اعوانی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی انتشارات سروش، ۱۳۸۸ ب.

کونگ، هانس، متفکران بزرگ مسیحی، گروه مترجمان، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۶.

لین، تونی، تاریخ تفکر مسیحی، ترجمه روبرت آسریان، تهران، نشر و پژوهش فرزانه روز، ۱۳۸۶.

ملایوسفی، مجید و داوود معماری، "گناه نخستین از دیدگاه اسلام و مسیحیت"، *مجله ادیان و عرفان (مقالات و بررسی‌ها)*، سال چهل و چهارم، شماره دوم، ص ۱۲۶-۱۰۱، ۱۳۹۰.

ملایوسفی، مجید، "تأثیر آموزه گناه نخستین بر مبحث کلیات در قرون وسطی"، *پژوهش‌نامه فلسفه دین (نامه حکمت)*، سال دهم، شماره اول، ص ۲۶-۱، ۱۳۹۱.

هیگ، جان، *اسطوره تجسد خدا، ویراسته جان هیگ*، مترجمان عبدالرحیم سلیمانی اردستانی و محمد حسن محمدی مظفر، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۶.

Alder, J. T. "The Doctrine of Original Sin :A Comparison of Augustine, Pelagius, and Aquinas", *RPM*, Volume 11, Number 21, May 24 to May 30 2009. , 2009.

Anselm, "The Virgin Conception and Original Sin (De concepto uriginali et de originali peccato)", *Complete Philosophical and Theological Treatises of Anselm of Canterbury*, trans. by Jasper Hopkins and Herbert Richardson, USA: Arthur J, 2000.

Augustine, Saint, *Of True Religion (De Vera Religione)*, translated by J.H.S. Burleigh, Chicago, Henrey Regnery Company, Third Printing., 1964.

_____, *On Free Choice of the Will (De Libero Arbitrio)*, translated by Thomas Williams, Hackett Publishing Company, Indianapolis, Cambridge, Seventh Printing., 1999.

_____, *The City Of God (De Civitate Dei)*, translated by Marcus Dods, in *Great Books Of The Western World*, ed. By Robert Maynard Hutchins, William Benton, Publisher, Encyclopedia Britannica, INC., Nineteenth printing., 1971.

King, Peter, «Damaged Goods: Human Nature and Original Sin», *Faith and Philosophy* 24: 247-267., 2007.

koterski, S.J., Joseph W, *An Introduction to MEDIEVAL PHILOSOPHY: Basic Concepts*, Wiley Blackwell., 2009.

Mann, William E., «Augustine on Evil and Original Sin», in *Stump, Eleonore & Kretzman* ,Norman(eds.), *The Cambridge Companion to AUGUSTINE*, Cambridge University Press., 2006.

Parker, D., «Original Sin: A Study in Evangelical Theology», *Evangelical Quarterly* 61:1:51-69., 1989.

Resnick, Irven M, «Odo of Tournai's De peccato originali and the Problem of Original Sin», *Medieval Philosophy and Theology*, Volume 1, 1991, pp.18-38, 1991.

Schaff, Philip, " *Augustin: Anti-Pelagian Writings*, New York: Christian Literature Publishing Co: Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, 1886.

St. Augustin: Anti-Pelagian Writings, by Philip Schaff, New York: Christian Literature Publishing Co, 1886.

Williams, R, *Unintelligent Design: Why God Isn't as Smart as She Thinks She Is*, Australia: Allen & Unwin, 2006.

